

ISSN 0207-6918  
e-ISSN 2310-3701

# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

---

## KANTIAN JOURNAL

2020 ■  $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$  39 ■ № 1



ISSN 0207-6918  
e-ISSN 2310-3701



# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

---

# KANTIAN JOURNAL

2020

Том  
Vol. 39

№ 1

Калининград  
Издательство Балтийского федерального  
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad  
Immanuel Kant Baltic Federal University  
Press

---

2020

Кантовский сборник. — 2020. — Т. 39, №1. — 121 с.

Kantian Journal, 2020, vol. 39, no.1, 121 pp.

Интернет-адрес: [http://journals.kantiana.ru/kant\\_collection/](http://journals.kantiana.ru/kant_collection/)  
URL: [http://journals.kantiana.ru/kant\\_collection/](http://journals.kantiana.ru/kant_collection/)

Издается с 1975 г.  
Выходит 4 раза в год

Published since 1975  
A quarterly periodical

Издание зарегистрировано в Федеральной службе  
по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.  
Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС77-65775 от 20 мая 2016 г.

The journal is registered in the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media.  
Certificate of registration ПИ № ФС77-65775, May 20, 2016

*Учредитель*

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования  
«Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта»  
(236016, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14)

*Established by*

the “Immanuel Kant Baltic Federal University” Federal Autonomous Educational Institution of Higher Education  
(14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236016, Russia)

Адрес редакции:

236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6, БФУ им. И. Канта  
e-mail: [kant@kantiana.ru](mailto:kant@kantiana.ru)

Editorial office address:

6 Gaidara st., Kaliningrad, 236001, Russia  
e-mail: [kant@kantiana.ru](mailto:kant@kantiana.ru)

© Балтийский федеральный университет  
им. И. Канта, 2020

© Immanuel Kant Baltic Federal University,  
2020

### Редакционная коллегия

- Дмитриева Нина Анатольевна, доктор философских наук, доцент, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);  
Московский педагогический государственный университет, Москва (Россия) — главный редактор;
- Чалый Вадим Александрович, доктор философских наук, доцент, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта,  
Калининград (Россия) — заместитель главного редактора;
- Бажанов Валентин Александрович, доктор философских наук, профессор, Ульяновский государственный университет, Ульяновск (Россия);  
Байзер Фредерик С., доктор философии, профессор, Сиракьюсский университет, Сиракьюс (США);
- Белов Владимир Николаевич, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов, Москва (Россия);
- Васильев Вадим Валерьевич, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва (Россия);  
Вуд Аллен, доктор философии, профессор, Индианский университет, Блумингтон (США);  
Дёрфлингер Бернд, доктор философии, профессор, Трирский университет, Трир (Германия);
- Зильбер Андрей Сергеевич, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
- Калинников Леонард Александрович, доктор философских наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);  
Кляйнгельд Паулин, доктор философии, профессор, Гронингенский университет, Гронинген (Нидерланды);  
Конов Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор, Самарский национальный  
исследовательский университет им. академика С.П. Королева, Самара (Россия);
- Копцев Иван Демьянович, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);  
Круглов Алексей Николаевич, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва (Россия);  
Мер Рудольф, доктор философии, Грацкий университет им. Карла и Франца, Грац (Австрия);  
Мотрошилова Неля Васильевна, доктор философских наук, профессор, Институт философии РАН, Москва (Россия);
- Пушкарский Анатолий Геннадьевич, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
- Разеев Данил Николаевич, доктор философских наук, доцент, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург (Россия);  
Румянцева Татьяна Герардовна, доктор философских наук, профессор, Белорусский государственный университет, Минск (Белоруссия);  
Соболева Майя Евгеньевна, доктор философских наук, профессор, Марбургский университет им. Филиппа, Марбург (Германия);
- Сорина Галина Вениаминовна, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва (Россия);  
Тиммерман Йенс, доктор философии, профессор, Сент-Эндрюсский Университет, Сент Эндрюс (Великобритания);  
Тремблэй Фредерик, доктор философии, Софийский университет имени Св. Климента Охридского, София (Болгария);  
Уоткинс Эрик, доктор философии, профессор, Калифорнийский университет, Сан-Диего (США);
- Чернов Сергей Александрович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций  
им. проф. М.А. Бонч-Бруевича, Санкт-Петербург (Россия);  
Штарк Вернер, доктор философии, профессор, Марбургский университет им. Филиппа, Марбург (Германия)

### Editorial board

- Prof. Nina A. Dmitrieva, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia); Moscow State Pedagogical University, Moscow (Russia) — Editor-in-chief;
- Prof. Vadim A. Chaly, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Deputy Editor-in-chief;
- Prof. Valentin A. Bazhanov, Ulyanovsk State University, Ulyanovsk (Russia);  
Prof. Frederick C. Beiser, Syracuse University, Syracuse (USA);  
Prof. Vladimir N. Belov, The Peoples' Friendship University of Russia, Moscow (Russia);
- Prof. Sergey A. Chernov, Bonch-Bruevich Saint Petersburg State University of Telecommunications, St. Petersburg (Russia);  
Prof. Bernd Dörflinger, University of Trier (Germany);
- Prof. Leonard A. Kalinnikov, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);  
Prof. Pauline Kleingeld, University of Groningen (the Netherlands);  
Prof. Vladimir A. Konev, Samara State University, Samara (Russia);  
Prof. Ivan D. Koptsev, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);  
Prof. Alexey N. Krouglov, Russian State University for the Humanities, Moscow (Russia);  
Dr Rudolf Meer, University of Graz (Austria);
- Prof. Nelly V. Motroshilova, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia);  
Anatoly G. Pushkarsky, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary;
- Prof. Danil N. Razeev, Saint Petersburg State University, St. Petersburg (Russia);  
Prof. Tatiana G. Rumyantseva, Belarusian State University, Minsk (Belarus);  
Prof. Maja E. Soboleva, University of Marburg (Germany);  
Prof. Galina V. Sorina, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);  
Prof. Werner Stark, University of Marburg (Germany);  
Prof. Jens Timmermann, University of St Andrews (UK);  
Dr Frederic Tremblay, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia (Bulgaria);  
Prof. Vadim V. Vasilyev, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);  
Prof. Eric Watkins, University of California, San Diego (USA);  
Prof. Allen W. Wood, Indiana University Bloomington (USA);  
Andrei S. Zilber, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary

# СОДЕРЖАНИЕ

---

---

## Статьи

### *Философия Канта*

- Поркедду Р.* Абсолютная ценность в «Основоположении к метафизике нравов» Канта ..... 7
- Сандру А.Р.* Роль возвышенного в «Религии в пределах одного только разума» Канта: моральная мотивация и эмпирическая возможность ..... 31
- Зильбер А.С.* Нежелательная уступка: Кантова критика политической философии Х. Гарве ..... 58

### *Неокантианство*

- Хаммер М., Хладе Й.* Мораль и догма: неокантианство Алоиза Рия в поле напряжения между религией и политикой..... 77

## Рецензии

- Логинов Е.В.* Позитивный философ с неистощимой фантазией (Рец. на кн.: Васильев В.В. Дэвид Юм и загадки его философии. М.: ЛЕНАНД, 2020. 704 с.)..... 112

# CONTENTS

---

---

## Articles

### *Kant's Philosophy*

- Porcheddu R.* Absoluter Wert in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*..... 7
- Sandru A.R.* The Role of the Sublime in Kant's Religion: Moral Motivation and Empirical Possibility ..... 31
- Zilber A.S.* Inadvisable Concession: Kant's Critique of the Political Philosophy of Christian Garve..... 58

### *Neo-Kantianism*

- Hammer M., Hlade J.* Moral und Dogma: Alois Riehls Neukantianismus im Spannungsfeld zwischen Religion und Politik. .... 77

## Reviews

- Loginov E.V.* Positive Philosopher with Restless Imagination (Rev.: V.V. Vasilyev, David Hume and the Riddles of His Philosophy. Moscow: LENAND, 2020, 704 pp.)..... 112

Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: Kant I. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff. — и оформляются в тексте статьи следующим образом: (AA 07, S. 578), где сначала цифрами указывается номер тома данного издания, а затем дается страница по этому изданию. Ссылки на «Критику чистого разума» оформляются по этому же изданию, например: (A 000) — для текстов из первого издания, (B 000) — для второго издания или (A 000 / B 000) — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях.

References to Kant's original texts (I. Kant. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900 ff.) are presented in the following form: *Siglum*, AA (Vol.-Number.), page[s], for example: (*MpVt*, AA 08, p. 264). Siglen index see here: [http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/Hinweise\\_Autoren\\_2018.pdf](http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/Hinweise_Autoren_2018.pdf) (pp. 3-6). References to the *Critique of Pure Reason* are given as follows: (*KrV*, A 000) for the texts of the first edition, (*KrV*, B 000) for the texts of the second edition, and (*KrV*, A 000 / B 000) for fragments present in both editions.

УДК 1(091):17:165.323

**АБСОЛЮТНАЯ ЦЕННОСТЬ  
В «ОСНОВОПОЛОЖЕНИИ  
К МЕТАФИЗИКЕ ПРАВОВ» КАНТА**

**Р. Поркедду<sup>1</sup>**

Во втором разделе «Основоположения к метафизике нравов» Кант вводит понятие цели самой по себе и определяет ее как нечто, чье существование имеет абсолютную ценность. Далее он утверждает, что цель сама по себе является единственным основанием возможного категорического императива. В своих рассуждениях о царстве целей Кант также использует понятия цели самой по себе и абсолютной ценности, но как будто бы в ином смысле: рациональное существо оказывается целью самой по себе благодаря своим реальным моральным волею и действию, предполагающим действительность категорического императива. Основное различие в употреблении понятий абсолютной ценности и цели самой по себе заключается в том, что в первом случае они оба служат условием действительности категорического императива, в то время как во фрагментах о царстве целей они предстают следствием его действительности. Таким образом, употребление Кантом обоих терминов на первый взгляд кажется непоследовательным. Моя цель – продемонстрировать, что предположение о наличии подобной непоследовательности основано на заблуждении относительно внутренней структуры цели самой по себе, а не на реальной проблеме в аргументации Канта. В настоящем исследовании предпринята попытка разрешить предполагаемую проблему непоследовательности, представив более адекватное понимание внутренней структуры цели самой по себе.

**Ключевые слова:** Кант, этика, категорический императив, «Основоположение к метафизике нравов», достоинство, цель сама по себе, царство целей, ценность.

Как известно, в своем «Основоположении к метафизике нравов» Кант разрабатывает несколько формул категорического императива. Одна из них —

<sup>1</sup> Университет Зигена, 57068, Германия, Зиген, Адольф-Райхвейн штрассе, д. 2. Поступила в редакцию: 17.08.2019 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-1  
© Поркедду Р., 2020.

**ABSOLUTER WERT IN KANTS  
GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK  
DER SITTEN**

**R. Porcheddu<sup>1</sup>**

In the second section of the Groundwork for the Metaphysics of Morals, Kant introduces the concept of an end in itself and defines it as something whose existence has an absolute value. He continues with the assertion that the ground of a possible categorical imperative lies solely in this end in itself. Now Kant, in his remarks on the realm of ends, also operates with the notions of an end in itself and absolute value — seemingly in a different way, however. Thus, in the remarks on the realm of ends, the rational being becomes an end in itself through its real moral willing and acting, both of which presuppose the validity of the categorical imperative. Basically, the difference in the ways of using the concepts of absolute value and an end in itself consists in the fact that in the first case both serve as precondition for the categorical imperative's validity, whereas in the passages concerning the realm of ends both are a consequence of its validity. At first glance we therefore must register an inconsistent use of both terms. In what follows, I aim to show that the assumption of such a putative inconsistency expresses a misleading understanding of the internal structure of the end in itself rather than a real problem in Kant's way of arguing. The present study tries to solve this supposed problem of inconsistency by sketching a more appropriate understanding of the internal structure of the end in itself.

**Keywords:** Kant, ethics, categorical imperative, Groundwork for the Metaphysics of Morals, dignity, end in itself, realm of ends, value.

Bekanntlich entwickelt Kant in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* mehrere Formeln des kategorischen Imperativs. Eine dieser Formeln ist

<sup>1</sup> University of Siegen, 2 Adolf-Reichwein-Straße, Siegen, 57068, Germany.  
Received: 17.08.2019.  
doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-1  
© Porcheddu R., 2020.

определение человечества как цели самой по себе<sup>2</sup>. Известно также, что аргументация, подводящая к этой формуле, исходит из мысли, согласно которой действительность категорического императива имеет своим основанием нечто, обладающее абсолютной ценностью, а именно цель сама по себе. Исходный аргумент сформулирован так: «Но положим, что существует нечто, *чьё бытие само по себе* имеет абсолютную ценность, что, как *цель сама по себе*, могло бы быть основанием определенных законов; тогда в этой цели и только в ней одной могло бы заключаться основание возможного категорического императива, т.е. практического закона» (AA 04, S. 428; Кант, 1997а, с. 165)<sup>3</sup>. Однако при дальнейшем знакомстве со вторым разделом «Основоположения...» внимательный читатель оказывается сбит с толку относительно понятий цели самой по себе и абсолютной ценности<sup>4</sup>. В своих рассуждениях о царстве целей Кант вновь обращается к ним, но употребляет их существенно иначе по сравнению со вступительной частью, посвященной цели самой по себе и ее определению. Царство целей, по Канту, есть общий порядок разумных существ. В этом порядке каждое разумное существо выступает адресатом общих законов, но в то же время и законодателем. В свою очередь, законодательство в царстве целей есть не что иное, как моральность или, точнее, моральная автономия. Как мы увидим далее, особенность разумного существа как законодателя также состоит в том, что оно есть цель сама по себе. При этом царство целей, с точки зрения Канта, действительно может быть реализовано посредством морального воления и действия. Поэтому особенность разумного существа, заключающаяся в том, чтобы в качестве законодателя в царстве целей быть целью самой по себе, также подлежит реализации и является тем самым *следствием* действительности морального принципа, которому подчинены воление и действие.

*In nuce* различие между употреблением понятий абсолютной ценности и цели самой по себе состоит в том, что во фрагментах, посвященных царству целей, абсолютная ценность и целесообразность сама по себе являются *следствием* морального действия, в то время как в более ранней части обе служат ос-

<sup>2</sup> Вот эта формула: «*Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели*» (AA 04, S. 429; Кант, 1997а, с. 169).

<sup>3</sup> О понятии цели у Канта см. статью В. Ойлера (Euler, 2015, S. 2745–2753); о понятии «цель сама по себе» см. статью Ойлера и Р. Поркедду (Euler, Porcheddu, 2015, S. 2753–2755).

<sup>4</sup> См. «Переход от популярной нравственной философии к метафизике» (AA 04, S. 406–446; Кант, 1997а, с. 99–219).

die Formel der Menschheit als Zweck an sich selbst.<sup>2</sup> Ebenso bekannt dürfte sein, dass der Argumentationsgang, der zu dieser Formel hinführt, von dem Gedanken ausgeht, dass die Geltung des kategorischen Imperativs ihren Grund in etwas von absolutem Wert hat – dem Zweck an sich selbst. So heißt es zu Anfang des Argumentationsgangs: „Gesetzt aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Werth hat, was als *Zweck an sich selbst* ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen“ (GMS, AA 04, S. 428<sub>03-06</sub>).<sup>3</sup> Im Zusammenhang mit den Begriffen des Zwecks an sich selbst und eines absoluten Werts stößt man bei aufmerksamer Lektüre des zweiten Abschnitts der *Grundlegung* allerdings auf etwas Irritierendes.<sup>4</sup> So operiert Kant in den Ausführungen zum Reich der Zwecke im zweiten Abschnitt mit Begriffen absoluten Werts und des Zwecks an sich selbst, die prima facie eine entscheidende Differenz zu der Art und Weise aufweisen, wie sie in der Einführungspassage zum Zweck an sich selbst und der Selbstzweckformel gebraucht werden. So ist das Reich der Zwecke ist eine gemeinschaftliche Ordnung vernünftiger Wesen. In dieser Ordnung ist jedes vernünftige Wesen Adressat der gemeinschaftlichen Gesetze, zugleich aber auch Gesetzgeber. Die Gesetzgebung im Reich der Zwecke ist nun nichts anderes als Moralität oder genauer moralische Autonomie. Wie wir sehen werden, kommt dem vernünftigen Wesen als diesem Gesetzgeber zugleich die Eigenschaft zu, ein Zweck an sich selbst zu sein. Nun ist das Reich der Zwecke in der Sicht Kants etwas, das durch moralisches Wollen und Handeln tatsächlich realisierbar ist. Folglich ist die Eigenschaft des vernünftigen Wesens, als ein Gesetzgeber im Reich der Zwecke ein Zweck an sich selbst zu sein, ebenfalls etwas zu Realisierendes und damit *Folge* der Geltung des moralischen Prinzips, nach dem gewollt und gehandelt wird.

<sup>2</sup> Die Formel lautet: „*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst*“ (GMS, AA 04, S. 429<sub>10-13</sub>).

<sup>3</sup> Vgl. Euler (2015, S. 2745-2753) zum Begriff „Zweck“ bei Kant; Euler und Porcheddu (2015, S. 2753-2755) zum Begriff „Zweck an sich“.

<sup>4</sup> „Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten“ (GMS, AA 04, S. 406-446). Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wird im Folgenden abkürzend auch GMS oder *Grundlegung* genannt. Die hinter der Bezeichnung „GMS“ stehende römische Ziffer bezeichnen den jeweiligen Abschnitt der Schrift.

нованием значимости категорического императива и, соответственно, условием возможности настоящих моральных действий. Из-за этого при детальном чтении возникает подозрение, что Кант непоследовательно употребляет понятия абсолютной ценности и цели самой по себе во втором разделе своей работы. В дальнейшем мы будем называть это подозрение проблемой непоследовательности, или подозрением в непоследовательности.

Настоящая статья преследует три основные цели. Во-первых, нужно как можно более точно описать суть подозрения в непоследовательности. Во-вторых, необходимо совершить первые шаги на пути к решению проблемы непоследовательности. В-третьих, мы назовем центральные предпосылки намеченного решения и приведем аргументы в его пользу. В связи с этим исследование будет разделено на две части. В *первой* из них речь пойдет о проблеме непоследовательности и ее возможном решении. Для этого сначала будут подробно рассмотрены несколько мест в работе Канта, посвященных достоинству в царстве целей. Затем, опираясь на еще один фрагмент, посвященный царству целей, и на размышления Канта о внутренней логической структуре цели самой по себе, необходимо, во-первых, сформулировать дополнительные центральные вопросы относительно функции абсолютной ценности в царстве целей и, во-вторых, совершить решающий шаг на пути к преодолению проблемы непоследовательности. Во *второй части* статьи отдельно обсуждаются некоторые центральные предпосылки предлагаемого решения проблемы непоследовательности. Таким образом, будет, во-первых, показано, что место в тексте «Основоположения...», которое, на первый взгляд, служит явным свидетельством против предлагаемой в статье интерпретации внутренней структуры, при ближайшем рассмотрении таковым *не* является. Во-вторых, будут сформулированы аргументы в пользу отождествления цели самой по себе с чистым практическим разумом. Нам поможет в этом более внимательное рассмотрение вводной части второго раздела «Основоположения...». Согласно *третьему* и последнему тезису, подлежащему обоснованию, содержание практического закона и, следовательно, того, что требует категорический императив, состоит не в чем ином, как в чистой практической рациональности. Это значит, что тот, кто следует категорическому императиву, действует исходя из и ради представления о чистой разумности своего действия и воления. Иными словами, этот чистый разум действия есть цель

*In nuce* besteht die Differenzen der Verwendungsweisen der Begriffe absoluten Werts und des Zwecks an sich selbst also darin, das in den Passagen zum Reich der Zwecke absoluter Wert und Zweckhaftigkeit an sich *Folge* moralischen Handelns sind, wohingegen im ersten Fall beide den *Grund* der Geltung des kategorischen Imperativs darstellen und damit eine Bedingung der Möglichkeit echter moralischer Handlungen sind. Bei gründlicher Lektüre stellt sich somit der Verdacht ein, Kant gebrauche die Konzepte eines absoluten Werts und Zwecks an sich selbst im zweiten Abschnitt der Schrift auf inkonsistente Weise. Wir wollen diesen Verdacht im Folgenden das Inkonsistenzproblem bzw. den Inkonsistenzverdacht nennen.

Der vorliegende Beitrag verfolgt drei zentrale Ziele: Erstens soll der Inkonsistenzverdacht möglichst präzise dargestellt werden. Zweitens sollen erste Schritte einer Lösung des Inkonsistenzproblems entwickelt werden. Drittens werden wir die zentralen Voraussetzungen des angebahnten Lösungsvorschlags nennen und für ihre Plausibilität argumentieren. Zu diesem Zweck wird die Untersuchung in zwei Teile gegliedert. Der *erste Teil* behandelt das Inkonsistenzproblem und eine mögliche Lösung. Das geschieht zunächst durch einen genaueren Blick auf einige Passagen zur Würde im Reich der Zwecke. Dann soll mit Bezug auf eine weitere Passage zum Reich der Zwecke und anhand von Überlegungen zur internen logischen Struktur des Zwecks an sich selbst zweierlei erreicht werden: Erstens ergeben sich weitere zentrale Fragen zur Funktion eines absoluten Werts im Reich der Zwecke, zweitens soll der entscheidende Schritt zur Überwindung des Inkonsistenzproblems vollzogen werden. Der *zweite Teil* thematisiert exemplarisch einige zentrale Voraussetzungen der angebotenen Lösung des Inkonsistenzproblems. So wird *erstens* gezeigt, dass eine Stelle, die *prima facie* recht deutlich gegen die im Folgenden präsentierte Interpretation der internen Struktur des Zwecks an sich selbst spricht, dies näher besehen *nicht* tut. *Zweitens* werden Argumente für eine Identität des Zwecks an sich selbst mit der reinen praktischen Vernunft entwickelt. Dies geschieht durch einen näheren Blick auf die Einführungspassage zum Zweck an sich selbst in *GMS II*. Die dritte und letzte exemplarisch zu plausibilisierende These besagt, dass der Gehalt des praktischen Gesetzes und damit das, was der kategorische Imperativ fordert, in nichts anderem besteht als in reiner praktischer Rationalität. Das besagt: Wer dem kategorischen Imperativ

сама по себе, а ее абсолютная ценность обосновывает действенность категорического императива, в свою очередь требующего действий, реализующих чистый практический разум. Этот тезис мы поясним и обоснуем с помощью отсылок к пассажирам из третьего раздела «Основоположения...» и «Аналитики...» в «Критике чистого разума», а также дальнейших систематических размышлений<sup>5</sup>.

### 1. Проблема непоследовательности и ее решение

#### Подозрение в непоследовательности

Противопоставив друг другу понятия цены и достоинства в царстве целей и определив достоинство как то, «что выше всякой цены и, следовательно, не допускает никакого эквивалента» (AA 04, S. 434; Кант, 1997а, с. 187), Кант пишет далее (W1): «...то, что составляет условие, при котором единственно возможно, чтобы нечто было целью самой по себе, имеет не просто относительную ценность, т.е. цену, но внутреннюю ценность, т.е. *достоинство*» (AA 04, S. 434–435; Кант, 1997а, с. 187). В W1 читателя смущает, что достоинство, или абсолютная ценность, должно быть присуще условию цели самой по себе, хотя ранее, впервые вводя это понятие, Кант приписывает абсолютную ценность цели самой по себе<sup>6</sup>. Если цели самой по себе уже присуща абсолютная ценность, кажется не слишком логичным подчинять ее условию, обладающему абсолютной ценностью. Ощущение нелогичности и даже непо-

<sup>5</sup> В ходе дальнейших рассуждений станет видно, что во многих случаях я соглашаюсь с Д. Шёнекером и Э.Э. Шмидт — в частности, в том, что Кант проводит близкую параллель между эмпирическим и моральным волением и что введение понятия цели самой по себе становится понятным только с учетом этих обстоятельств (см.: Schönecker, Schmidt, 2018, S. 90). Оба автора тоже видят в чистом практическом разуме, или ноуменально доброй воле, цель саму по себе, которая, с одной стороны, автономна, а с другой — в отношении чувственно-разумной воли должна мыслиться как способность к автономии (Ibid., S. 84–85). Но и сформулированный схожим образом тезис, согласно которому целесообразность сама по себе и абсолютная ценность у Канта учитываются как бы на двух уровнях — как основание действенности категорического императива и как то, что реализуется посредством реального морального воления и действия, — обнаруживается уже в их «двухурневной модели» (Ibid., S. 86–88).

<sup>6</sup> Еще раз процитирую соответствующее ключевое место у Канта: «Но положим, что существует нечто, чье бытие само по себе имеет абсолютную ценность, что, как цель сама по себе, могло бы быть основанием определенных законов; тогда в этой цели и только в ней одной могло бы заключаться основание возможного категорического императива, т.е. практического закона» (AA 04, S. 429; Кант, 1997а, с. 165).

folgt, handelt aus und um willen der Vorstellung der reinen Vernünftigkeit seines Handelns und Wollens. Das heißt, diese reine Vernunft des Handelns ist der Zweck an sich selbst, ihr absoluter Wert begründet die Geltung des kategorischen Imperativs, welcher wiederum Handlungen fordert, die reine praktische Vernunft wiederum realisieren. Diese These wollen wir durch textuelle Indizien aus dem dritten Abschnitt der *Grundlegung* und der „Analytik“ der *Kritik der praktischen Vernunft* sowie durch weitere systematische Überlegungen explizieren und begründen.<sup>5</sup>

### I. Das Inkonsistenzproblem und seine Lösung

#### Der Inkonsistenzverdacht

Nachdem Kant die Begriffe des Preises und der Würde im Reich der Zwecke gegenübergestellt und Würde als dasjenige im Reich der Zwecke definiert hat, „was [...] über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet“ (GMS, AA 04, S. 434<sub>33-34</sub>), schreibt er weiter: „[W1] Was [...] die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Werth, d. i. einen Preis, sondern einen innern Werth, d. i. *Würde*“ (GMS, AA 04, S. 434<sub>35</sub>-435<sub>04</sub>). Irritierend an W1 ist, dass Würde bzw. absoluter Wert der *Bedingung* des Zwecks an sich selbst zukommen soll, obwohl Kant bereits dem Zweck an sich selbst in der Einführung des Begriffs absoluten Wert zugesprochen hat.<sup>6</sup> Kommt also schon dem Zweck an sich selbst absoluter Wert zu, erscheint es wenig plausibel, ihm sei-

<sup>5</sup> Die folgenden Ausführungen werden zeigen, dass ich in vielen Punkten mit Dieter Schönecker und Elke Elisabeth Schmidt übereinstimme — so z. B. darin, dass Kant eine enge Parallele zwischen empirischem und moralischem Wollen zieht und die Einführung des Zwecks an sich selbst nur vor diesem Hintergrund verständlich ist (vgl. Schönecker und Schmidt, 2018, S. 90). Beide Autoren sehen ebenfalls in der reinen praktischen Vernunft bzw. dem noumenalen guten Willen den Zweck an sich selbst, der einerseits selbst autonom ist, der andererseits — in Hinsicht auf den sinnlich-vernünftigen Willen — als *Vermögen* zur Autonomie gedacht werden muss (Ibid., S. 84-85). Auch die These, dass Zweckhaftigkeit an sich und absoluter Wert von Kant gleichsam auf zwei Ebenen in Ansatz gebracht wird — als Geltungsgrund des kategorischen Imperativs und realisiert durch tatsächliches moralisches Wollen und Handeln —, findet sich in ihrem „two-level-model“ bereits auf ähnliche Weise formuliert (Ibid., S. 86-88).

<sup>6</sup> Der entscheidende Passus sei nochmals zitiert: „Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was als *Zweck an sich selbst* ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen“ (GMS, AA 04, S. 429<sub>10-13</sub>).

следовательности усиливается при взгляде на другое место в тексте «Основоположения...» (W2): «Моральность же и есть условие, при котором разумное существо только и может быть целью самой по себе, так как только посредством нее можно быть законодательствующим членом в царстве целей» (AA 04, S. 435; Кант, 1997а, с. 187).

Моральность названа условием уже в W1. Тем самым, согласно W2, она становится условием особенности разумного существа быть целью самой по себе, поскольку разумное существо получает эту особенность вследствие своей функции законодателя в царстве целей. Законодательство в царстве целей есть автономия, то есть моральность. Поскольку, с точки зрения Канта, царство целей представляет собой действительно *реализуемый* — посредством морального воления и действия<sup>7</sup> — порядок, законодательство разумного существа в царстве целей тоже должно быть *реализуемым*. То же относится и к его свойству быть целью самой по себе.

В данном случае целесообразность сама по себе связана с действительным законодательством в царстве целей. Если сопоставить сделанное открытие с особенностями цели самой по себе, упомянутыми во вводном пассаже, посвященном этому понятию (см.: AA 04, S. 428; Кант, 1997а, с. 165), неизбежно возникает впечатление, что Кант попадает в порочный круг: цель сама по себе обосновывает действительность морального принципа, в то время как последняя, в качестве условия возможности реального морального действия, обосновывает целесообразность саму по себе. Следующее за W2 предложение (W3) усиливает впечатление ущербности и даже кругового характера аргументации, непозволительного для кантовского доказательства: «Таким образом, нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, есть то, что одно только и имеет достоинство» (AA 04, S. 435; Кант, 1997а, с. 187). Поскольку «человечество... способно» к нравственности, оно представляет собой не что иное, как разумную природу человека и тем самым цель саму по себе. Как мы видели, Кант приписывает нравственности (моральности) достоинство, поскольку она служит предпосылкой для целесообразности самой по себе. Таким образом, в W3 Кант, очевидно, утверждает, что цель сама по себе обладает достоинством, поскольку является условием действительности морального принципа и, следовательно, в ка-

<sup>7</sup> Ср.: «Такое царство целей осуществилось бы на самом деле через посредство максим, правило которых предписывает всем разумным существам категорический императив, если бы максима этим следовали всеобщим образом» (AA 04, S. 438; Кант, 1997а, с. 199).

нерсеитs eine Bedingung mit absolutem Wert vorzuordnen. Der Eindruck mangelnder Plausibilität wenn nicht direkter Inkonsistenz wird durch W2 verstärkt: „[W2] Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann, weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein“ (GMS, AA 04, S. 435<sub>05-07</sub>).

Moralität ist also die bereits in W1 genannte Bedingung. Sie ist nach W2 deswegen die Bedingung der Eigenschaft des vernünftigen Wesens, Zweck an sich selbst zu sein, weil das vernünftige Wesen diese Eigenschaft zufolge seiner Funktion erhält, Gesetzgeber im Reich der Zwecke zu sein. Die Gesetzgebung im Reich der Zwecke ist nämlich Autonomie, also Moralität. Da das Reich der Zwecke in Kants Sicht eine tatsächlich *realisierbare* Ordnung ist — und zwar durch moralisches Wollen und Handeln<sup>7</sup> —, muss folglich auch die Gesetzgebung des vernünftigen Wesens im Reich der Zwecke *realisiert* werden. Das gilt dann auch für seine Eigenschaft, als Gesetzgeber ein Zweck an sich selbst zu sein.

Zweckhaftigkeit an sich ist hier also an die tatsächliche Gesetzgebung im Reich der Zwecke gebunden. Vergleicht man diesen Befund mit den Eigenschaften des Zwecks an sich selbst in der Einführungspassage zu seinem Begriff (Vgl. GMS, AA 04, S. 428<sub>03-06</sub>), scheint man nicht umhin zu kommen, Kant hier einen vitiösen Zirkel zu attestieren: Einmal begründet der Zweck an sich selbst die Geltung des moralischen Prinzips, dann begründet die Geltung des moralischen Prinzips, als Bedingung der Möglichkeit realen moralischen Handelns, Zweckhaftigkeit an sich. Auch der nächste Satz (W3) bestätigt den Eindruck mangelnder Plausibilität, wenn nicht unzulässiger Zirkularität: „[W3] Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat“ (GMS, AA 04, S. 435<sub>07-09</sub>). „Menschheit, so fern sie derselben“, also der Moralität, „fähig ist,“ stellt nichts anderes als die vernünftige Natur des Menschen und damit den Zweck an sich selbst dar. Wie gesehen, kommt Sittlichkeit (Moralität) Würde zu, weil sie eine Voraussetzung für die Zweckhaftigkeit an sich bildet. Damit behauptet Kant in W3 offenbar, dass der Zweck an sich selbst Würde

<sup>7</sup> Vgl.: „Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ allen vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen, wenn sie allgemein befolgt würden“ (GMS, AA 04, S. 438<sub>29-32</sub>).

честве предпосылки моральности — предпосылкой цели самой по себе. Иными словами, цель сама по себе оказывается предпосылкой самой себя!

Обобщая сказанное выше, можно утверждать, что во фрагментах W1–W3 содержатся следующие проблематичные или, по крайней мере, остро нуждающиеся в разъяснениях высказывания:

(i) Не только цель сама по себе, но и ее условие, моральность, обладают *абсолютной* ценностью. В данном случае требуется пояснить, в каком отношении ценность цели находится к ценности моральности и каким образом из этого отношения вытекает абсолютная ценность *обеих* — несмотря на то что Кант ставит их в причинно-следственную зависимость друг от друга.

(ii) Цель сама по себе есть условие действительности морального принципа и тем самым моральности, однако в то же время моральность является условием цели самой по себе. Очевидно, что это высказывание напоминает порочный круг. Нам нужно выяснить, возможна ли иная интерпретация этого обоюдного отношения.

(iii) Цель сама по себе является условием самой себя. На первый взгляд здесь также возникает порочный круг, и нам нужно понять, возможен ли выход из него.

Высказываемое в связи с указанными фрагментами подозрение в непоследовательности или круговом характере кантовской аргументации можно будет устранить лишь тогда, когда мы обратимся к еще одному месту, посвященному достоинству в царстве целей.

### *Абсолютная ценность законодательства воли*

В следующем обсуждаемом нами фрагменте (W4) Кант устанавливает связь между автономией воли, абсолютной ценностью и практическим законом, или категорическим императивом. В кантоведении это место вызывает серьезные дискуссии<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> В частности, О. Зензен в своей работе «Кантовская концепция внутренней ценности» замечает, что «кантоведение высказывается не очень ясно о том, что именно представляет собой ценность, на которой основана моральная философия Канта...» (Sensen, 2011, p. 2–3). Впрочем, самого Зензена можно, в свою очередь, упрекнуть в отсутствии четкой альтернативы: его кандидаты на роль общего понятия ценности в кантовском смысле на деле являются скорее несамостоятельными определениями ценности или полагания ценности: «Одно из возможных определений состоит в том, что ценность в качестве неотъемлемого свойства объекта объективна, то есть является свойством, которое принадлежит объекту даже в том случае, если он является единственным существующим объектом... Если она [ценность]

hat, weil er als Geltungsbedingung des moralischen Prinzips und folglich als Voraussetzung von Moralität ebenfalls Voraussetzung des Zwecks an sich selbst ist. Das heißt aber, der Zweck an sich selbst ist seine eigene Bedingung!

W1-W3 formulieren und implizieren zusammengefasst die folgenden problematischen oder zumindest in hohem Maße erklärungsbedürftigen Aussagen:

(i) Sowohl dem Zweck an sich selbst als auch seiner Bedingung, der Moralität, kommt *absoluter* Wert zu. Erklärungsbedürftig ist hier, wie sich die Wert-eigenschaft des Zwecks an sich selbst zu derjenigen der Moralität verhält und wie sich aus diesem Verhältnis der absolute Wert *beider* ergibt, obschon Kant sie in ein Grund-Folge-Verhältnis bringt.

(ii) Der Zweck an sich selbst ist Bedingung der Geltung des moralischen Prinzips und damit der Moralität, zugleich ist Moralität aber auch die Bedingung des Zwecks an sich selbst. Es liegt auf der Hand, dass diese Aussage zunächst in einem vitiösen Sinne als zirkulär gelten muss. Es wird sich zeigen müssen, ob eine nicht vitiöse Lesart dieses wechselseitigen Bedingungsverhältnisses möglich ist.

(iii) Der Zweck an sich selbst ist seine eigene Bedingung. Auch hier muss zunächst ein vitiöser Zirkel konstatiert werden und man muss sehen, ob ein Ausweg aus diesem beschrieben werden kann.

Der sich in diesem Befund äußernde Inkonsistenz- oder Zirkelverdacht ist nur auszuräumen, indem wir uns einer weiteren Passage zur Würde im Reich der Zwecke zuwenden.

### *Der absolute Wert der Gesetzgebung des Willens*

In der im Folgenden zur Diskussion stehenden Passage stellt Kant einen in der Forschung kontrovers diskutierten Zusammenhang zwischen der Autonomie des Willens, absolutem Wert und dem praktischen Gesetz bzw. kategorischen Imperativ her.<sup>8</sup> Ein

<sup>8</sup> So erhebt Oliver Sensen in seinem Aufsatz „Kant’s Conception of Inner Value“ den Vorwurf: „Kant literature is not very explicit about what kind of entity the value that grounds Kant’s moral philosophy is supposed to be [...]“ (Sensen, 2011, p. 263). Sensen muss sich allerdings selbst den Vorwurf gefallen lassen, seinerseits keinen deutlich bestimmten des Wertbegriff zu liefern, denn seine Kandidaten für einen allgemeinen Wertbegriff im Sinne Kants sind eigentlich keine Definitionen, sondern vielmehr subalterne Bestimmungen von Wert bzw. Wertsetzung: „One option is that this value is objective in the sense of being a property an object possesses inherently i.e. a property that would belong to the

Тем не менее его адекватное понимание дает нам ключ к преодолению описанной выше проблемы непоследовательности. Кант пишет (W4): «Ибо все имеет только ту ценность, какую определяет закон. Само же законодательство, которое определяет всякую ценность, именно поэтому должно обладать достоинством, т.е. безусловной, несравнимой ценностью. <...> Автономия есть, таким образом, основание достоинства человеческой и всякой разумной природы» (AA 04, S. 436; Кант, 1997а, с. 191).

Понимание контекста и внутренней структуры этих трех предложений, а также их отношения друг к другу представляет собой совсем не легкую задачу. Мы не будем углубляться в детальный анализ, а приблизимся к основной идее фрагмента как бы извне, задав себе следующий вопрос: как должно быть устроено законодательство воли, чтобы можно было сказать, что оно обладает абсолютной ценностью постольку, поскольку определяет всякую ценность произведенных им законов? Иными словами, при каких условиях из свойства закона определять любую ценность вытекала бы абсолютная ценность лежащего в его основе законодательства? Для прояснения этого вопроса следует вкратце напомнить о систематических основаниях введения принципа автономии во втором разделе «Основоположения». Кант вводит этот принцип в следующем предложении (A1): «Дело в том, что основание всякого практического законодательства объективно лежит в *правиле* и форме всеобщности, которая... придает ему способность быть законом (правда, законом природы), субъективно же — в... цел[и] сам[ой] по себе...; отсюда следует... идея воли каждого разумного существа как всеобщей законодательной воли» (AA 04, S. 431; Кант, 1997а, с. 175).

В предложении, предшествующем A1, Кант сводит независимость категорического императива

не является свойством, которым обладает изолированный объект... она может быть отношением между объектами. Главным примером могут служить инструментальные отношения. В частности, еда ценна для живых существ благодаря ее инструментальной роли в поддержании жизни... этих существ. ...Быть может, ценность — всего лишь то, что ценят люди. В таком случае она не изолированное свойство, но субъективное предпочтение или желание. ...Наконец, ценностью может быть не описание того, что ценит то или иное существо, но предписание того, что оно должно ценить» (Ibid.). Все эти определения не отвечают на вопрос, что такое ценность вообще. Является ли ценность конституирующей особенностью отношения вещей, следует ли понимать ее релятивно или определенная ценность должна приписываться (а это приписывание, в свою очередь, происходит благодаря некой ценности) — все это ничего не говорит о том, что именно мы имеем в виду, когда употребляем понятие «ценность».

angemessenes Verständnis dieser Stelle gibt jedoch den Schlüssel zur Überwindung der oben herausgearbeiteten drohenden Inkonsistenzen an die Hand. Der Passus (W4) lautet: „Denn es hat nichts einen Werth als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth haben [...]. *Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (GMS, AA 04, S. 436<sub>01-07</sub>).

Diese drei Sätze sind in Bezug auf ihren Kontext, ihre interne Struktur und ihr Verhältnis zueinander alles andere als leicht zu verstehen. Wir wollen an dieser Stelle auch nicht in eine mikroskopische Analyse einsteigen, sondern uns dem zugrundeliegenden Gedanken dieser Passage gleichsam von außen nähern, indem wir fragen: Wie müsste die Gesetzgebung des Willens beschaffen sein, damit man sagen könnte, sie habe deswegen einen absoluten Wert, weil das durch sie gegebene Gesetz allen Wert bestimmt? Anders formuliert: Unter welchen Voraussetzungen würde aus der allen Wert bestimmenden Eigenschaft des Gesetzes der absolute Wert der zugrundeliegenden Gesetzgebung folgen? Zur Erörterung dieser Frage sei kurz an einige systematische Gründe für die Einführung des Autonomieprinzips in GMS II erinnert. Кант führt das Autonomieprinzip mit dem folgenden Satz ein: „[A1] Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung *objectiv* in der *Regel* und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht [...], *subjectiv* aber im [...] Zweck an sich selbst [...]: hieraus folgt nun [...] die Idee *des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*“ (GMS, AA 04, S. 431<sub>09-18</sub>).

*object even if it were the only object that existed [...]. If it [value] is not a property an object has in isolation [...] it could be an relation between two objects. The prime case is the instrumental relation. For instance, food is valuable for living beings because it is instrumental in maintaining the life [...] of those beings. [...] it could be that value is simply what people in fact value. Value then would not be a separate property, but just the subjective preference of desire. [...] Finally, value might not be a description of what a being actually values, but it could be a prescription of what one should value“ (ibid., pp. 263-264). All diese Bestimmungen gehen nicht auf die Frage ein, was Wert überhaupt ist. Ob Wert eine konstitutive Eigenschaft eines Sachverhalts ist, relational verstanden werden muss oder ein bestimmter Wert vorgeschrieben wird (dessen Präskription sich damit wieder einem Wert verdanken müsste), sagt nichts darüber aus, was wir eigentlich meinen, wenn wir den Begriff „Wert“ gebrauchen.*

от опыта, выраженную в формуле, где речь идет о цели самой по себе, к двум обстоятельствам: во-первых, к его строгой всеобщности, а во-вторых, к тому, что в определении цели самой по себе человечество представлено как объективная цель. A1 обосновывает это высказывание: Кант в целом говорит о двух аспектах практического законодательства, а именно о строгой всеобщности, или законности, правил и о лежащей в основании законодательства цели самой по себе. Если принять во внимание систематические связи, представленное в A1 обоснование можно сформулировать следующим образом. Известно, что Кант развивает различие между гипотетическими и категорическими императивами, исходя из понятия императива вообще как принуждающего выражения рационального определения воли. Тем самым императив всегда является и выражением некоторым образом определенной воли. Это должно относиться и к *категорическому* императиву. Последний есть выражение чистой воли, которая должна быть волей *законодательной*, так как категорический императив есть закон. Поскольку Кант видит в понятии цели определяющий признак понятия воли, объективное основание ее самоопределения для действия (см.: AA 04, S. 427; Кант, 1997а, с. 163), мы должны иметь возможность назвать и цель чистой, законодательствующей воли. Эта цель — цель сама по себе.

Кант формулирует принцип автономии после того, как вводит понятие цели самой по себе и дает ему определение во втором разделе «Основоположения». Мы видели, что во вступительной части Кант приписывает цели самой по себе абсолютную ценность и, исходя из этой ее особенности, придает ей функцию, обосновывающую действенность категорического императива. И если вступительный пассаж фундирован принципом автономии, то следовало бы приписать абсолютную ценность или ценность вообще не законодательной воле, но лишь цели самой по себе. Однако в посвященном царству целей фрагменте W4, который мы недавно рассмотрели, абсолютная ценность придается законодательству, а не только цели самой по себе, то есть не только *одному* аспекту законодательства. Возникает вопрос: что именно позволяет Канту сделать такой шаг?

Этот шаг Канта мог бы быть обоснован, если бы законодательная воля — чисто гипотетически — была *идентична* собственной цели, то есть цели самой по себе. Точнее говоря, если бы целью законодательной воли была сама законодательная воля, тогда она сама, как и ее цель, обладала бы абсолютной ценностью. Но как следует понимать то, что чистая,

In dem Satz, der A1 vorhergeht, führt Kant die Erfahrungsunabhängigkeit des kategorischen Imperativs in der Selbstzweckformel auf zwei Momente zurück: erstens auf seine strenge Allgemeinheit und zweitens auf den Umstand, dass in der Selbstzweckformel Menschheit als objektiver Zweck vorgestellt wird. A1 liefert eine Begründung für diese Aussage, indem Kant praktische Gesetzgebung überhaupt auf zwei Momente zurückführt, die strenge Allgemeinheit bzw. Gesetzlichkeit der Regel und einen der Gesetzgebung zugrundeliegenden Zweck an sich selbst. In einer Formulierung, welche die systematische Zusammenhänge einholt, lässt sich die in A1 gegebene Begründung folgendermaßen wiedergeben: Kant entwickelt die Unterscheidung zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen bekanntlich im Ausgang vom Begriff eines Imperativs überhaupt als nötigem Ausdruck rationaler Willensbestimmung. Ein Imperativ ist damit immer auch Ausdruck eines auf gewisse Weise bestimmten Willens. Das gilt folglich auch für den *kategorischen* Imperativ. Dieser ist Ausdruck des *reinen* Willens, der, weil der kategorische Imperativ ein Gesetz ist, ein *gesetzgebender* Wille sein muss. Da Kant den Begriff des Zwecks als ein definierendes Merkmal des Begriffs des Willens versteht — als den objektiven Grund der Selbstbestimmung zur Handlung (Vgl. GMS, AA 04, S. 427<sup>21-23</sup>) — muss ein Zweck auch des reinen, gesetzgebenden Willens angegeben werden können. Dieser Zweck ist der Zweck an sich selbst.

Die Formulierung des Autonomieprinzips folgt auf die Einführung des Zwecks an sich selbst und der Selbstzweckformel im zweiten Abschnitt der GMS. Da Kant, wie gesehen, dem Zweck an sich selbst in seiner einführenden Thematisierung absoluten Wert zuschreibt und in dieser Eigenschaft mit einer geltungsbegründenden Funktion für den kategorischen Imperativ versieht, würde man, legt man die Einführungspassage zum Autonomieprinzip zugrunde, nun nicht dem gesetzgebenden Willen insgesamt absoluten Wert oder auch nur Wert überhaupt zuschreiben, sondern vielmehr nur dem Zweck an sich selbst. In W4, dem zuletzt behandelten Passus zum Reich der Zwecke, erhält jedoch die Gesetzgebung des Willens insgesamt absoluten Wert, nicht bloß der Zweck an sich selbst, also *ein* Aspekt der Gesetzgebung. Man muss sich folglich die Frage stellen, was Kant zu diesem Schritt berechtigt.

законодательная воля является собственной целью? Возможно, мы достигнем большей ясности, если вместо чистой воли будем говорить о чистом практическом разуме или рациональности. (Сделать эту замену нам позволяет известное кантовское определение воли как практического разума<sup>9</sup>.) В этом случае чистый практический разум в своей автономии имел бы своей целью не что иное, как чистую практическую разумность, или *чистую практическую рациональность*. При таком взгляде на автономию воли категорический императив всегда требовал бы действия, в том числе и ради чистой практической рациональности, поскольку последняя сама имеет абсолютную ценность. Описанное понимание моральной автономии как саморефлексивности чистого практического разума дает нам ключ к решению ключевых проблем настоящего исследования. Более того, с моей точки зрения, понимание моральной автономии как формы практического самосознания позволяет понять один из самых сложных для интерпретации вопросов всей зрелой моральной философии Канта — впрочем, об этом здесь достаточно только упомянуть (см.: Porcheddu, 2019, S. 3–28).

### *Существует ли цель сама по себе?*

Итак, если целью законодательного, чистого практического разума является не что иное, как сам чистый практический разум, тогда мы можем понять, почему из особенности данного им закона, заключающейся в определении любой ценности, следует абсолютная ценность законодательства. Однако если мы хотим сформулировать потенциальное решение проблемы непоследовательности, недостаточно лишь предположить такую возможность. Поскольку в царстве целей разумное существо, как было упомянуто ранее, становится целью самой по себе посредством морального воления и действия, цель сама по себе является, очевидно, тем, что должно быть *реализовано*. Однако такому пониманию цели самой по себе препятствует господствующий в кантоведении тезис, согласно которому цель сама по себе является так называемой *существующей* целью<sup>10</sup>. Существующая цель пони-

<sup>9</sup> Ср.: «Каждая вещь в природе действует по законам. Только разумное существо имеет *волю* или способность действовать согласно *представлению* о законах, т.е. по принципам. Так как для выведения действий из законов требуется *разум*, то воля есть не что другое, как практический разум» (AA 04, S. 412; Кант, 1997а, с. 117).

<sup>10</sup> См.: (Wood, 1999, S. 16–17; Korsgaard, 1986, S. 125; Dean, 2006, S. 114–115; Guyer, 2007, S. 95; Glasgow, 2007, p. 298; Allison, 2011, p. 208–209).

Kant wäre zu diesem Schritt legitimiert, wenn der gesetzgebende Wille — *ex hypothesi* — *identisch* mit seinem Zweck, dem Zweck an sich selbst, wäre. Pointierter formuliert: Angenommen, der Zweck des gesetzgebenden Willens wäre der gesetzgebende Wille selbst, dann käme dem gesetzgebenden Willen mit dem absoluten Wert seines Zwecks ebenfalls absoluter Wert zu. Was aber soll es heißen, dass der reine, gesetzgebende Wille sein eigener Zweck ist? Das wird vielleicht etwas klarer, wenn man statt vom reinen Willen von der reinen praktischen Vernunft oder Rationalität spricht. Die Legitimation hierzu liefert bekanntlich Kants eigene Bestimmung des Willens als praktische Vernunft.<sup>9</sup> Dann hätte reine praktische Vernunft in ihrer Autonomie nichts anderes zum Zweck als reine praktische Vernünftigkeit oder *reine praktische Rationalität*. Der kategorische Imperativ würde damit in dieser Perspektive auf die Autonomie des Willens ein Handeln immer auch um willen reiner praktischer Rationalität fordern, weil letztere selbst absoluten Wert hat. Mit diesem Verständnis moralischer Autonomie als einer Selbstreflexivität reiner praktischer Vernunft halten wir nicht nur den Schlüssel zur Lösung der in dieser Untersuchung leitenden Probleme in der Hand. Vielmehr eröffnet dieses Verständnis moralischer Autonomie als einer Form praktischen Selbstbewusstseins m. E. ein Verständnis einiger der hartnäckigsten Interpretationsprobleme der gesamten reifen Moralphilosophie Kants — das sei an dieser Stelle nur angedeutet (Vgl. Porcheddu, 2019, S. 3-28).

### *Ist der Zweck an sich selbst ein existierender Zweck?*

Wäre also der Zweck der gesetzgebenden reinen praktischen Vernunft nichts anderes als die reine praktische Vernunft selber, könnte man einsehen, weshalb aus der Eigenschaft des durch sie gegebenen Gesetzes, allen Wert zu bestimmen, der absolute Wert der Gesetzgebung folgen würde. Eine solche Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, reicht jedoch nicht aus, will man eine mögliche Lösung des Inkonsistenzproblems formulieren. Da das vernünftige Wesen, wie gesehen, zum Zweck an sich selbst im Reich der Zwecke durch moralisches Wollen und

<sup>9</sup> Vgl.: „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft“ (GMS, AA 04, S. 412<sub>26-30</sub>).

мается как положение вещей, ради которого совершаются поступки, но которое не требуется реализовывать, поскольку оно уже существует. В рамках настоящего исследования мы не сможем детально разъяснить вопрос об обоснованности тезиса о существовании и его согласованности с предложенными Кантом определениями цели вообще. Вместо этого мы остановимся лишь на нескольких аспектах позиции, противоположной тезису о существовании, в контексте представленной выше интерпретации — до того момента, пока не найдем решение главной проблемы.

Наша позиция, противоположная тезису о существовании, состоит в том, что цель сама по себе, которую нужно реализовать, есть особый случай практической цели вообще<sup>11</sup>, которой Кант дает определения в нескольких работах. В этих определениях цель мыслится как единство мотивирующего, то есть вызывающего действие представления и реальности предмета этого представления. Точнее говоря, представление, всегда являющееся к тому же понятийным, мотивирует действия, которые реализуют предмет этого самого представления. В соответствии с этим определением цель всегда также является (потенциальной) целью действия. Поскольку основой действительности гипотетических императивов, а также, как мы видели ранее, категорического императива служит цель, они предписывают лишь действия ради лежащей в их основе цели. Если подобной целью является цель сама по себе, то и в ее случае мы должны иметь возможность проводить принципиальное различие между 1) мотивирующим действие понятийным представлением о положении вещей, 2) практическим правилом, обоснованным действительностью представления, — или соответствующим императивом, 3) действиями, реализующими цель, и, наконец, 4) реализованной целью. Из перспективы предложенной выше интерпретации автономии и цели самой по себе как отношения чистого практического разума к самому себе это означает следующее:

<sup>11</sup> Параграф 10 «Критики способности суждения» начинается, возможно, с самого известного определения цели: «Если хотят объяснить, что такое цель по ее трансцендентальным определениям... то цель есть предмет понятия, поскольку понятие рассматривается как причина этого предмета (как реальное основание его возможности); и каузальность понятия в отношении его объекта есть целесообразность (*forma finalis*)» (AA 05, S. 219–220; Кант, 2001, с. 193). Ср. также соответствующие фрагменты в «Критике практического разума» (AA 05, S. 20; Кант, 19976, с. 323) и «Метафизике нравов» (AA 06, S. 381–387; Кант, 2019, с. 29–41).

Handeln wird, ist der Zweck an sich selbst offenbar etwas zu *Verwirklichendes*. Dem Verständnis des Zwecks an sich selbst als etwas, das zu verwirklichen ist, steht nun allerdings eine These vorherrschender Forschungspositionen entgegen. Sie besagt, dass der Zweck an sich selbst ein oft so genannter *existierender Zweck* ist.<sup>10</sup> Ein existierender Zweck wird hierbei als ein Sachverhalt verstanden, um willen dessen zwar gehandelt wird, den es aber nicht zu realisieren gilt, weil er bereits bzw. immer schon existiert. Wir können im Rahmen dieser Untersuchung keine eingehende Erörterung der grundsätzlichen Plausibilität der Existenzthese sowie ihrer Konsistenz mit Blick auf die von Kant gelieferten Definitionen eines Zwecks überhaupt vornehmen. Vielmehr sollen hier nur einige Aspekte einer möglichen Gegenposition zur Existenzthese im Lichte der bisher gelieferten Interpretation präsentiert werden — bis zu dem Punkt, an dem eine Lösung der untersuchungsleitenden Probleme in Sicht kommt.

Gemäß der hier zu vertretenden Gegenposition zur Existenzthese wäre der Zweck an sich selbst als ein zu realisierender Zweck ein wenn auch besonderer Fall eines (praktischen) Zwecks überhaupt,<sup>11</sup> wie Kant ihn in verschiedenen Schriften definiert. In diesen Definitionen wird ein Zweck als Einheit aus handlungsmotivierender bzw. handlungsverursachender Vorstellung und der Realität des Gegenstandes dieser Vorstellung gedacht. Genauer gesagt, motiviert die immer auch begriffliche Vorstellung diejenigen Handlungen, die den Gegenstand ebendieser Vorstellung realisieren. Ein Zweck ist nach Maßgabe einer solchen Definition also immer auch (potentielles) Handlungsziel. Hypothetische Imperative, aber auch, wie wir gesehen haben, der kategorische Imperativ haben ihren Geltungsgrund in einem Zweck und gebieten folglich nichts anderes als Handlungen um willen des zugrundeliegenden Zwecks. Soll der Zweck an sich selbst ein solcher Zweck sein, müssen wir auch bei ihm grundsätzlich zwischen handlungsmotivierender begrifflicher Vorstellung eines Sachverhalts, der durch die Vorstellung in ihrer Gel-

<sup>10</sup> Vgl. Wood, 1999, S. 16-17; Korsgaard, 1986, S. 125; Dean, 2006, S. 114-115; Guyer, 2007, S. 95; Glasgow, 2007, p. 298; Allison, 2011, p. 208-209.

<sup>11</sup> § 10 der *Kritik der Urteilskraft* beginnt mit der wohl bekanntesten Definition eines Zwecks: „Wenn man, was ein Zweck sei, nach seinen transscendentalen Bestimmungen [...] erklären will: so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und die Causalität eines Begriffs in Ansehung seines *Objects* ist die Zweckmäßigkeit (*forma finalis*)“ (KU, AA 05, 219<sup>30-31</sup>-220<sup>04</sup>). Vgl. auch *KpV*, AA 05, S. 20; *MS*, AA 06, S. 381-387.

i. Цель сама по себе как основание действительности категорического императива можно описать как рациональное и мотивирующее действие представление практического разума.

ii. Соответственно, категорический императив требует действий именно ради чистой практической рациональности.

iii. В таком случае действия в соответствии с категорическим императивом суть такие действия, которые реализуют цель сама по себе как чистый практический разум.

Однако поскольку в моральном действии чистый практический разум уже является реальным, как реально и законодательство разумного существа в возможном царстве целей, реализующее цели действие и реализация цели совпадают друг с другом в цели самой по себе. Последнее обстоятельство является лишь одной из особенностей цели самой по себе в противоположность конкретным целям действия. В настоящей работе нет возможности подробнее остановиться на других особенностях. В данном контексте важно лишь то, что по крайней мере не кажется совершенно неверным такое понимание цели самой по себе, при котором ее описанные выше центральные структурные признаки совпадают с признаками традиционных, конкретных целей действия. Посмотрим теперь, помогут ли предложенные нами в ходе предшествующего анализа интерпретации решить проблему непоследовательности, а также самым тесным образом связанные с ней вопросы об отношении между автономией и достоинством (W4). Здесь возникают следующие вопросы:

1. Насколько обоснованно то, что у Канта цель сама по себе становится условием моральности и, напротив, моральность — условием цели самой по себе? На этот вопрос можно ответить так: в качестве основания действительности категорического императива цель сама по себе есть чистый практический разум, еще не реализованный в чувственных условиях, чье представление осознано в форме уважения — независимо от реального морального действия. Поскольку чистый практический разум и законодательство в возможном царстве целей реализуются в воле и действии, можно говорить о моральности и как об условии возможности реализации чистого практического разума, а тем самым и реализации цели самой по себе.

2. Насколько обоснованно то, что Кант делает цель сама по себе ее собственным условием? Благодаря предложенной нами интерпретации это пере-

tung begründeten praktischen Regel bzw. des entsprechenden Imperativs, den zweckrealisierenden Handlungen und schließlich dem realisierten Zweck unterscheiden können. Vor dem Hintergrund der oben erwogenen Interpretation der Autonomie und des Zwecks an sich selbst als eines Selbstverhältnisses der reinen praktischen Vernunft heißt das:

i. Der Zweck an sich selbst als Geltungsgrund des kategorischen Imperativs müsste als rationale und handlungsmotivierende Vorstellung einer reinen praktischen Vernunft beschreibbar sein.

ii. Der kategorische Imperativ würde demnach nichts anderes fordern als Handlungen um willen reiner praktischer Rationalität.

iii. Die Handlungen zufolge des kategorischen Imperativs wären dann diejenigen, die den Zweck an sich selbst realisieren, als reine praktische Vernunft.

Da im moralischen Handeln jedoch reine praktische Vernunft bereits real ist, genauso wie die Gesetzgebung eines vernünftigen Wesens in einem möglichen Reich der Zwecke, fallen das zweckrealisierende Handeln und die Realisierung des Zwecks beim Zweck an sich selbst offenbar zusammen. Letzteres macht nur eine von verschiedenen Besonderheiten des Zwecks an sich selbst gegenüber Zwecken im Sinne konkreter Handlungsziele aus. Auf die weiteren Besonderheiten kann hier aber nicht näher eingegangen werden. Relevant für den vorliegenden Zusammenhang ist allein, dass es zumindest nicht gänzlich abwegig erscheint, den Zweck an sich selbst so zu verstehen, dass er die beschriebenen zentralen strukturellen Merkmale mit herkömmlichen Zwecken, also konkreten Handlungszielen, teilt. Schauen wir nun, ob wir mithilfe der durchgeführten Analysen und erwogenen Interpretationen das Inkonsistenzproblem sowie die mit letzterem aufs engste verwobenen Fragen nach dem Verhältnis von Autonomie und Würde (W4) lösen können. Hier stellen sich die folgenden Fragen:

1. Inwiefern ist Kant berechtigt, den Zweck an sich selbst zur Bedingung der Moralität zu machen und umgekehrt Moralität zur Bedingung des Zwecks an sich selbst? Diese Frage kann nun folgendermaßen beantwortet werden: Als Geltungsgrund des kategorischen Imperativs ist der Zweck an sich selbst die noch nicht unter sinnlichen Bedingungen realisierte reine praktische Vernunft, deren Vorstellung in Form der Achtung bewusst ist — unabhängig vom tatsächlichen moralischen Handeln. Weil reine praktische Vernunft und Gesetzgebung in einem möglichen Reich der Zwecke im moralischen Handeln und Wollen realisiert werden, kann Moralität insofern

стает быть проблемой: если приписать цели самой по себе структуру, сходную со структурой обычных целей, как это было сделано выше, тогда цель саму по себе также следует понимать как единство мотивирующего действие представления и реализации его содержания. И мотивирующее представление о предмете воления, и реализованный предмет воления мы совокупно называем целью. В случае обычных целей цель, понятая как представленная антиципация задачи действия, есть условие реальности представленного посредством целенаправленного действия. То же относится и к цели самой по себе: в образе чистого практического разума, представленного благодаря уважению, и в качестве условия действительности категорического императива она является условием реальности чистого практического разума в фактическом моральном действии и волении.

3. Почему законодательство воли имеет абсолютную ценность как источник закона, определяющего всякую ценность? Потому что законодательство, согласно нашей интерпретации, заключается в том, что чистая воля имеет саму себя высшей целью и благодаря этому приписывает себе абсолютную ценность. Таким образом, моральная автономия означает: *чистая воля волит саму себя!* Как мы видели, определяющий ценности закон, категорический императив, служит выражением и следствием этой чистой, автономной, волящей саму себя воли. Он определяет всякую ценность *sub specie* своего основания действительности, чистой, рефлексивной о себе воли. Итак, не потому законодательство имеет абсолютную ценность, что закон определяет всякую ценность, а наоборот: поскольку законодательство имеет абсолютную ценность, закон определяет всякую ценность.

4. Наконец, мы подходим к вопросу о легитимности кантовского утверждения о том, что автономия есть основание достоинства человеческой и всякой разумной природы. Я предлагаю интерпретировать это утверждение Канта как высказывание о структурных особенностях разумной природы. Эти особенности состоят в описанном ранее отношении разумной природы к себе: поскольку автономия разумной природы, являющаяся не чем иным, как чистым практическим разумом, состоит в том, чтобы иметь себя высшей целью и, следовательно, приписывать себе абсолютную ценность, ее автономное устройство служит основанием ее достоинства — ее абсолютной ценности для самой себя.

aber auch als Bedingung der Möglichkeit realisierter reiner praktischer Vernunft, und damit des realisierten Zwecks an sich selbst, angesprochen werden.

2. Inwiefern ist Kant legitimiert, den Zweck an sich selbst zu seiner eigenen Bedingung zu machen? Auch das stellt mithilfe der vorgeschlagenen Interpretation kein Problem mehr dar: Spricht man dem Zweck an sich selbst eine zu herkömmlichen Zwecken parallele Struktur zu, wie es oben geschehen ist, ist auch der Zweck an sich selbst als Einheit aus handlungsmotivierender Vorstellung und der Realisierung ihres Gehaltes zu verstehen. Beides, die motivierende Vorstellung des Gewollten als auch das realisierte Gewollte, nennen wir gemeinhin einen Zweck. Wie bei herkömmlichen Zwecken der Zweck, verstanden als vorgestellte Antizipation des Handlungsziels, die Bedingung der Realität des so Vorgestellten durch zweckmäßiges Handeln ist, so auch beim Zweck an sich selbst: In Gestalt der durch Achtung vorgestellten reinen praktischen Vernunft und als Geltungsgrund des kategorischen Imperativs ist er die Bedingung der Realität reiner praktischer Vernunft im tatsächlichen moralischen Handeln und Wollen.

3. Weshalb hat die Gesetzgebung des Willens absoluten Wert als Ursprung des allen Wert bestimmenden Gesetzes? Dem ist deswegen so, weil die Gesetzgebung gemäß unserer Interpretation darin besteht, dass der reine Wille sich selbst zum obersten Zweck hat und sich selbst hiermit absoluten Wert zuspricht. Moralische Autonomie bedeutet also: *der reine Wille will sich selbst!* Das wertbestimmende Gesetz, der kategorische Imperativ, ist, wie wir gesehen haben, Ausdruck und Folge dieses sich selbst wollenden reinen, autonomen Willens. Er bestimmt also allen Wert *sub specie* seines Geltungsgrundes, des reinen, selbst-reflexiven Willens. Nicht, weil das Gesetz allen Wert bestimmt, hat die Gesetzgebung also absoluten Wert, sondern umgekehrt, weil die Gesetzgebung absoluten Wert hat, bestimmt das Gesetz allen Wert.

4. Kommen wir schließlich zur Frage nach der Legitimität der Behauptung Kants, Autonomie sei der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur. Ich schlage vor, diese Behauptung Kants als Aussage über strukturelle Eigenschaften der vernünftigen Natur zu lesen. Diese strukturellen Eigenschaften bestehen in dem beschriebenen Selbstverhältnis der vernünftigen Natur: Weil die Autonomie der vernünftigen Natur, die nichts anderes ist als die reine praktische Vernunft, darin besteht, sich selbst zum obersten Zweck zu haben und folglich sich selbst absoluten Wert zuzuschreiben, ist ihre autonome Konstitution der Grund ihrer Würde — ihres absoluten Werts für sich selbst.

## 2. Предпосылки предложенного решения

Предложенный способ преодоления проблемы непоследовательности не только сложен, но и исходит из многочисленных предпосылок. Представленное решение может претендовать на значимость лишь в том случае, если оно найдет свое подтверждение благодаря интеграции в более обширную интерпретацию. Подобная интерпретация должна, например, предложить убедительное альтернативное прочтение тех мест, в которых Кант, как кажется, описывает цель саму по себе прежде всего как явно существующую цель, например «не как подлежащ[ую] осуществлению, но как *самосуц[ую]* цель» (AA 04, S. 437; Кант, 1997а, с. 195). В дальнейшем будут представлены убедительные текстовые свидетельства в пользу точки зрения, согласно которой цель сама по себе действительно есть не что иное, как чистый практический разум. Затем будет дано последовательное и убедительное описание категорического императива, в соответствии с которым он требует действия исключительно ради чистой практической рациональности, а последняя, таким образом, составляет его содержание. Далее будет сделано несколько шагов к такой более обширной интерпретации.

### *Цель сама по себе как самостоятельная цель*

Как же обстоит дело с тем местом у Канта, которое можно рассматривать в качестве прямого текстового свидетельства в пользу тезиса о существовании цели самой по себе? Наш анализ покажет, что этот фрагмент никоим образом не принуждает нас принять упомянутый тезис. Сначала приведем цитату:

Разумная природа тем выделяется из всей прочей, что сама полагает себе цель. Последняя составляла бы материю всякой доброй воли. Но в идее воли, абсолютно доброй без ограничивающего условия (достижения той или другой цели), непременно нужно отвлечься от всякой *подлежащей осуществлению* цели (как такой, которая бы сделала всякую волю только относительно доброй); поэтому цель здесь должна мыслиться не как подлежащая осуществлению, но как *самосуц[ая]* цель, следовательно, только отрицательно, т.е. как цель, вопреки которой никогда не следует поступать, которую, таким образом, в каждом волеии никогда нельзя ценить только как средство, но всегда в то же время как цель (AA 04, S. 437; Кант, 1997а, с. 195).

## II. Die Implikationen des Lösungsvorschlags

Die vorgeschlagene Überwindung des Inkonsistenzproblems ist nicht nur komplex, sie ist auch voraussetzungsreich. Der präsentierte Lösungsvorschlag kann folglich nur dann Geltung beanspruchen, wenn er durch Integration in eine umfassendere Interpretation bestätigt wird. Eine solche Interpretation müsste beispielsweise eine plausible alternative Lesart derjenigen Passagen anbieten, in denen Kant den Zweck an sich selbst *prima facie* deutlich als existierenden Zweck zu beschreiben scheint, z. B. „nicht als einen zu bewirkenden, sondern selbständigen Zweck“ (GMS, AA 04, S. 437<sup>26-27</sup>). Des Weiteren werden gute textuelle Evidenzen für die Ansicht beizubringen sein, dass der Zweck an sich selbst tatsächlich, wie behauptet, nichts anderes als die reine praktische Vernunft ist. Schließlich müsste eine konsistente und plausible Beschreibung des kategorischen Imperativs geliefert werden, nach welcher dieser einzig ein Handeln um willen reiner praktischer Rationalität fordert, letztere also seinen Gehalt ausmacht. Im Folgenden sollen exemplarisch einige Schritte hin zu einer solchen umfassenderen Interpretation getan werden.

### *Der Zweck an sich selbst als selbständiger Zweck*

Wie steht es also um diejenige Stelle, die als ein direkter textueller Beleg für die Geltung der Existenzthese zum Zweck an sich selbst angesehen werden könnte? Die Analyse wird zeigen, dass dieser Passus keineswegs zu einer ‚Existenzthese‘ des Zwecks an sich selbst zwingt. Die Passage sei zunächst zitiert:

Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch von den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens sein. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu *bewirkenden* Zwecke abstrahiert werden muß (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde), so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern *selbständiger* Zweck, mithin nur negativ gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Willen geschätzt werden muß (GMS, AA 04, S. 437<sup>21-30</sup>).

За кантовским утверждением о том, что цель сама по себе «составляла бы материю всякой доброй воли», следует высказывание, согласно которому эта цель не подлежит «осуществлению», но является «самосущей» и понимается лишь негативно. Тем самым утверждение об особости цели самой по себе очевидно следует рассматривать в свете слов Канта о материи «всякой доброй воли». Соответственно, кажется логичным интерпретировать высказывание о том, что цель сама по себе не подлежит «осуществлению», как разъяснение конъюнктивного высказывания, согласно которому она «составляла бы материю всякой доброй воли». Во втором разделе «Основоположения» мы находим тезис, касающийся отличий категорического императива от императива гипотетического: категорический императив «касается не материи действия и не того, что из него должно последовать» (AA 04, S. 416; Кант, 1997а, с. 129). Кроме того, Кант определяет «материальные» цели как такие, «которые разумное существо ставит себе... как результаты своего действия», добавляя, что «практические принципы... материальны» в том случае, если «кладут в основу... субъективные цели», а следовательно, и «известные мотивы» (AA 04, S. 427; Кант, 1997а, с. 165). Иными словами, материальные цели определяются склонностями и как таковые являются основанием действительности гипотетических императивов (см.: AA 04, S. 427–428; Кант, 1997а, с. 165). Эти «известные мотивы», руководствуясь которыми чувственно-разумное существо ставит себе цели, основаны на «особенно устроенной способности желания субъекта» (Там же) — способности, наличие которой как таковой можно предполагать не у всех разумных существ. Это значение «материи» Кант очевидно имеет в виду, когда, поясняя свою конъюнктивную формулировку, пишет, что «в идее воли, абсолютно доброй без ограничивающего условия (достижения (курсив мой. — Р.П.) той или другой цели), непременно нужно отвлечься от всякой подлежащей осуществлению цели» (AA 04, S. 437; Кант, 1997а, с. 195). То есть Кант утверждает необходимость связи между особенностями цели, заключающимися в ее обусловленности склонностями, субъективности и производительности. Эта связь известна любому читателю, знакомому со зрелой моральной теорией Канта. В «Основоположении» она встречается в нескольких местах, а позднее играет важную роль в § 2 и 3 «Критики практического разума» (см.: AA 05, S. 21–22; Кант, 1997б, с. 325–329).

Тем не менее упомянутая связь не может быть верна, так сказать, в обоих направлениях, хотя обу-

Auf Kants Behauptung, der Zweck an sich selbst „würde die Materie eines jeden guten Willens sein“, folgt also die Aussage, dieser sei „kein zu bewirkender,“ sondern ein „selbstständiger“ und nur negativ zu denkender Zweck. Damit muss die Behauptung über die Besonderheit des Zwecks an sich selbst offenbar im Lichte der Rede von der „Materie eines jeden guten Willens“ gelesen werden. Es liegt somit nahe, die Aussage, der Zweck an sich selbst sei kein „zu bewirkender“ Zweck, als Erläuterung der konjunktiven Aussage zu verstehen, er „würde die Materie eines jeden guten Willens sein.“ So findet sich in *GMS II* die These, der kategorische Imperativ betreffe, im Unterschied zum hypothetischen Imperativ, „nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr [der Handlung — Vf.] erfolgen soll“ (*GMS*, AA 04, S. 416<sub>10</sub>). Kant bestimmt außerdem „materiale Zwecke“ als solche, „die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlungen [...] vorsetzt,“ oder dass „praktische Principien [...] material“ seien, wenn diese „subjective Zwecke,“ folglich „gewisse Triebfedern zum Grunde legen“ (*GMS*, AA 04, S. 427<sub>31</sub>). Materiale Zwecke sind also neigungsbestimmt und als solche Geltungsgründe hypothetischer Imperative (Vgl. *GMS*, AA 04, S. 427<sub>19</sub>-428<sub>02</sub>). Diese „gewisse[n] Triebfedern,“ nach denen ein sinnlich-vernünftiges Wesen solche materialen Zwecke setzt, gründen auf einem „besonders geartete[n] Begehungsvermögen des Subjects“ (*GMS*, AA 04, S. 427<sub>35-36</sub>), das als solches nicht bei allen vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden kann. Auf diesen Sinn von „Materie“ zielt Kant offenbar, wenn er zur Erklärung seiner konjunktiven Formulierung schreibt, dass „in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung [Hv. v. R. P.] dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens, von allen zu bewirkenden Zwecken abstrahiert werden muss [...]“ (*GMS*, AA 04, S. 437<sub>23-25</sub>). Kant behauptet also eine notwendige Verbindung der Eigenschaften eines Zwecks, neigungsbedingt, subjektiv und etwas Hervorzubringendes zu sein. Diese Verbindung ist jedem Leser der reifen Moraltheorie Kants geläufig. Sie wird in der *Grundlegung* an verschiedenen Stellen formuliert und dann prominent in den Paragraphen zwei und drei der *Kritik der praktischen Vernunft* (Vgl. *KpV*, AA 05, S. 21<sub>14</sub>-22<sub>31</sub>).

Diese Verbindung kann aber nicht für sozusagen beide Richtungen gelten: Zwar impliziert Neigungsbedingtheit immer Subjektivität und naturkausales

словленность склонностями всегда предполагает субъективность и природную обусловленность производства предмета воления. Поскольку моральное действие, как и любое действие, имеет цель и, следовательно, что-то реализует, но не проистекает по этой причине из побуждения склонности, не все подлежащие реализации цели действия предполагают обусловленность склонностями и субъективность. Подтверждение тому можно найти, если вновь взглянуть на роль разумных существ в царстве целей: как мы установили, разумное существо благодаря моральному действию становится законодателем в возможном царстве целей и в качестве законодателя, целью самой по себе<sup>12</sup>. Поэтому я предлагаю следующее толкование связи между понятиями «материальный», «субъективный», «подлежать осуществлению» и «производить»: в процитированном фрагменте «подлежащие осуществлению цели» означают такие цели, чьи мотивирующие основания заключены в побуждении склонности. Эти цели проистекают тем самым из «особенно устроенной способности желания субъекта» (AA 04, S. 427; Кант, 1997а, с. 165) и, следовательно, представляют собой субъективные, или материальные, цели, а значит, как таковые могут обосновывать лишь гипотетические императивы.

В этом свете нам открывается новое толкование «негативности» и «самостоятельности», приписываемых Кантом цели самой по себе. Новая интерпретация позволяет нам рассматривать цель саму по себе как то, что реализуется *посредством* и *в ходе* морального действия. Самостоятельность цели самой по себе в противоположность субъективным, или материальным, целям можно понимать как особенность, состоящую в том, что основание действенности цели самой по себе не заключено в устройстве склонностей волящих существ и тем самым не обусловлено естественными причинами. То, что вообще существует цель сама по себе, не является следствием никакого вызванного природными причинами события, хотя это обстоятельство ни в коем случае не исключает необходимости реализации в цели

<sup>12</sup> Это следует из того, что царство целей, как мы видели, должно быть реальным нравственным порядком, реализуемым реальным моральным действием и волением. Еще раз процитирую два соответствующих места у Канта: «Такое царство целей осуществилось бы на самом деле через посредство максим, правило которых предписывает всем разумным существам категорический императив, если бы максимами этим следовали всеобщим образом» (AA 04, S. 438; Кант, 1997а, с. 199); «Моральность же и есть условие, при котором разумное существо только и может быть целью самой по себе, так как только посредством нее можно быть законодательствующим членом в царстве целей» (AA 04, S. 435; Кант, 1997а, с. 187).

Hervorbringen des Gewollten. Da aber auch moralisches Handeln, wie jedes Handeln, ein Handlungsziel hat, folglich etwas realisiert, ohne sich deshalb aus einem Neigungsantrieb zu vollziehen, implizieren nicht alle zu realisierenden Handlungsziele Neigungsbedingtheit und Subjektivität. Ein Blick zurück auf das vernünftige Wesen als Gesetzgeber im Reich der Zwecke bestätigt das: Das vernünftige Wesen *wird*, wie wir festgestellt haben, durch moralisches Handeln zum Gesetzgeber in einem möglichen Reich der Zwecke und als dieser Gesetzgeber Zweck an sich selbst.<sup>12</sup> Ich schlage deshalb die folgende Lesart des Zusammenhangs der Begriffe ‚material‘, ‚subjektiv‘, ‚zu bewirken‘ und ‚hervorzubringen‘ vor: An dieser Stelle meinen „zu bewirkende Zwecke“ solche Handlungsziele, deren motivierender Grund in einem Neigungsantrieb liegt. Diese Zwecke verdanken sich damit dem „besonders gearteten Begehrungsvermögen des Subjekts“ (GMS, AA 04, S. 427<sup>36-37</sup>) und sind folglich subjektive bzw. materiale Zwecke und können als solche nur hypothetische Imperative begründen.

Auf diesem Hintergrund eröffnet sich eine Lesart der von Kant dem Zweck an sich selbst zugeschriebenen ‚Negativität‘ und ‚Selbständigkeit‘, die es erlaubt, diesen als etwas zu verstehen, das *durch* und *im* sittlichen Handeln realisiert wird. Die Selbständigkeit des Zwecks an sich selbst im Gegensatz zu subjektiven bzw. materialen Zwecken kann verstanden werden als seine Eigenschaft, weder seinen Geltungsgrund im Neigungshaushalt wollen-der Wesen zu haben, noch damit naturkausal konstituiert zu sein. Dass es also überhaupt einen Zweck an sich selbst gibt, verdankt sich keinem naturkausalen Geschehen, obschon dieser Umstand ein zu realisierendes Moment im Zweck an sich selbst keineswegs ausschließt. Die Negativität des Zwecks an sich besteht in der Eigenschaft, ein Zweck zu sein,

<sup>12</sup> Das folgt daraus, dass das Reich der Zwecke, wie gesehen, eine reale sittliche Ordnung sein soll, die durch tatsächliches moralischen Handeln und Wollen realisiert wird. Es seien zwei einschlägige Stelle nochmals zitiert: „Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ allen vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen, wenn sie allgemein befolgt würden“ (GMS, AA 04, S. 438<sup>29-32</sup>). „Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann, weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein“ (GMS, AA 04, S. 435<sup>05-07</sup>).

самой по себе. Негативность цели самой по себе состоит в особенности быть целью, «вопреки которой никогда не следует поступать, которую, таким образом... никогда нельзя ценить только как средство» (AA 04, S. 437; Кант, 1997а, с. 195). То, что цель сама по себе необходимо также мыслить негативно, поскольку она независима от склонностей, представляется совершенно логичным, если мы примем во внимание роль субъективных целей у Канта. Цель сама по себе негативна *по отношению к субъективным целям*, то есть служит ограничивающим условием «всех только относительных и произвольных целей» (AA 04, S. 436; Кант, 1997а, с. 191). Отсюда можно сделать вывод, что цель сама по себе есть положение вещей, которое «реализуется» посредством и в ходе всех конкретных действий как их организующий и избирательный принцип. При этом она не производится в указанном выше смысле, то есть не является целью, проистекающей из определенных склонностей, в отношении которой разумное существо аффицировано в силу природных причин. Указанный аспект интерпретации также прекрасно вписывается в изображенную нами картину кантовского царства целей: как в форме законодательства, так и в отношении к интересубъективному моральному порядку, возможному благодаря законодательству, чистый практический разум играет роль избирательной и организующей структуры или, если угодно, *системы*. Под системой, в свою очередь, следует понимать единство элементов, подчиненных единому принципу (A 644–645 / B 672–673; Кант, 2006, с. 825–826). Возникает, таким образом, не конкретное положение вещей, а *порядок*. В качестве интересубъективного порядка чистый практический разум есть царство целей.

#### «Разумная природа» как цель сама по себе

Напомним, что во фрагментах о царстве целей и в других местах Кант формулирует два утверждения. Во-первых, практическое законодательство, или автономия, имеет абсолютную ценность как источник практического закона, определяющего всякую ценность. Во-вторых, автономия есть «основание достоинства человеческой и всякой разумной природы». Как мы видели ранее, наша интерпретация обоих высказываний Канта предполагает, что разумная природа, цель сама по себе, есть не что иное, как чистый практический разум. Теперь нужно привести первые аргументы в пользу справедливости отождествления разумной природы с чистым практическим разумом. Для этого

„dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel [...] geschätzt werden muss“ (GMS, AA 04, S. 437<sub>28-30</sub>). Dass der Zweck an sich selbst, weil er neigungsunabhängig ist, zugleich negativ zu denken sei, ist durchaus konsequent gedacht, wenn man die Hinsicht auf subjektive Zwecke nicht vernachlässigt. Denn der Zweck an sich selbst ist *in Bezug auf* subjektive Zwecke negativ, dient also „zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke“ (GMS, AA 04, S. 436<sub>21-22</sub>). Das lässt sich so verstehen, dass er ein Sachverhalt ist, der durch und in allen konkreten Handlungen als ihr organisierendes und selektierendes Prinzip ‚realisiert‘ wird, ohne im obigen Sinne hervorgebracht worden zu sein, ohne also ein Zweck zu sein, der aus bestimmten Neigungen resultiert und in Bezug auf welchen das vernünftige Wesen naturkausal affiziert wird. Auch dieser Interpretationsaspekt fügt sich bestens ins Bild, das wir vom Reich der Zwecke gezeichnet haben: Sowohl in der Form der Gesetzgebung des singulären vernünftigen Wesens als auch in Hinsicht auf die durch die Gesetzgebung mögliche intersubjektive moralische Ordnung wird reine praktische Vernunft als selektierende und organisierende Struktur, wenn man so will, als *System* realisiert. Hierbei muss ein System als eine Einheit von Elementen unter einem gemeinsamen Prinzip verstanden werden (Vgl. KrV, A 644-645 / B 672-673). Hervorgebracht wird also kein konkreter Sachverhalt, sondern eine *Ordnung*. Als intersubjektive Ordnung ist sie das Reich der Zwecke.

#### Die „vernünftige Natur“ als Zweck an sich selbst

Wir erinnern uns: Kant behauptet in den Passagen zum Reich der Zwecke u. a. zweierlei: Die praktische Gesetzgebung bzw. Autonomie habe erstens absoluten Wert als Ursprung des allen Wert bestimmenden praktischen Gesetzes. Zweitens sei Autonomie der „Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“ Wie wir gesehen haben, setzte unsere Interpretation beider Aussagen voraus, dass die vernünftige Natur, der Zweck an sich selbst, nichts anderes ist als die reine praktische Vernunft selbst. Im Folgenden sollen erste Argumente dafür geliefert werden, dass diese Identifikation der vernünftigen Natur mit reiner praktischer Vernunft zutrifft. Hierzu nehmen wir diejenige Pas-

рассмотрим тот фрагмент, в котором Кант вводит понятие цели самой по себе. Впервые оно появляется в следующем предложении «Основоположения», которое я уже приводил в начале этой статьи: «Но положим, что существует нечто, *чье бытие само по себе* имеет абсолютную ценность, что как *цель сама по себе* могло бы быть основанием определенных законов; тогда в этой цели и только в ней одной могло бы заключаться основание возможного категорического императива, т.е. практического закона» (AA 04, S. 428; Кант, 1997а, с. 165). Далее читатель сразу узнаёт, что «человек и вообще всякое разумное существо» существует «как цель сама по себе» (AA 04, S. 428; Кант, 1997а, с. 165). Это существование, имеющее самоцель, Кант затем возводит к «природе» разумных существ (AA 04, S. 428; Кант, 1997а, с. 167). Последние названы «лицами, так как их природа уже отличает их в качестве целей самих по себе» (Там же). Под «природой» разумных существ Кант, очевидно, понимает то, что отличает разумное и волящее существо *per se* и тем самым должно быть приписано каждому такому существу *a priori*, как его свойство. В свою очередь, совершенно ясно, что отличительным признаком всех разумных существ *per se* служит разум. Поскольку речь у Канта идет об основании действительности категорического императива, то есть *практического* положения, в данном контексте должны иметься в виду все разумные и *волящие* существа, чьей определяющей особенностью является, соответственно, *практический* разум. В качестве признака, свойственного всем разумным и волящим существам *a priori*, а тем самым и всякому случайному, доступному лишь эмпирически определению, практический разум можно называть поэтому *чистым* практическим разумом. Иными словами, текстовые свидетельства из вводного пассажа о цели самой по себе указывают на ее идентичность с чистым практическим разумом<sup>13</sup>. Кроме того, пристальный взгляд на структуру аргументации в этом пассаже позволяет нам более детально понять, как именно разумная природа в качестве цели самой по себе относится к разумному существу, или человеку, как цели самой по себе.

<sup>13</sup> К весьма схожему результату приходит К. Штайгледер в своих рассуждениях об «идее безусловной цели»: «Для практического разума как безусловно необходимой цели не может существовать ничего независимого от него, но лишь он сам» (Steigleder, 2002, S. 63–64).

sage in Augenschein, in welcher Kant den Begriff des Zwecks an sich selbst einführt. Im folgenden, bereits zu Anfang dieser Untersuchung kurz thematisierten Satz fällt zum ersten Mal in der *Grundlegung* der Begriff des Zwecks an sich selbst: „Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen“ (GMS, AA 04, S. 428<sub>03-06</sub>). Unmittelbar nach diesem Satz erfährt der Leser, dass „der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst“ (GMS, AA 04, S. 428<sub>07</sub>) existiert. Diese selbstzweckhafte Existenz führt Kant anschließend auf die „Natur“ (GMS, AA 04, S. 428<sub>22</sub>) vernünftiger Wesen zurück. Diese würden „Personen genannt [...], weil ihre Natur [Hv. v. R. P.] sie schon als Zwecke an sich selbst [...] auszeichnet [...]“ (*ibid*). Mit der „Natur“ vernünftiger Wesen meint Kant offensichtlich dasjenige, was ein vernünftiges und wollendes Wesen *per se* auszeichnet, was somit jedem dieser Wesen *a priori* als Eigenschaft zugesprochen werden muss. Das aber, was alle vernünftigen Wesen *per se* auszeichnet, ist klarerweise *Vernunft*. Da es hier um den Geltungsgrund des kategorischen Imperativs, also eines *praktischen* Satzes geht, müssen im vorliegenden Kontext genauer alle vernünftigen und *wollenden* Wesen gemeint sein, deren definierende Eigenschaft folglich *praktische* Vernunft ist. Praktische Vernunft in der Form desjenigen Merkmals, das allen vernünftigen, wollenden Wesen *a priori* und somit vor aller kontingenten, nur empirisch zugänglichen Bestimmung zukommt, kann insofern als *reine* praktische Vernunft angesprochen werden. Die textuellen Indizien der Einführungspassage zum Zweck an sich selbst weisen also auf seine Identität mit der reinen praktischen Vernunft hin.<sup>13</sup> Auch ein näherer Blick auf die Gestaltung des Argumentationsgangs der Passage lohnt sich, da sie detailliertere Einsichten darin erlaubt, wie sich die vernünftige Natur als Zweck an sich selbst zum vernünftigen Wesen bzw. Menschen als Zweck an sich selbst verhält.

<sup>13</sup> Klaus Steigleder kommt im Ausgang von allgemeinen Überlegungen zu einer „Idee eines unbedingten Zwecks“ zu einem ganz ähnlichen Ergebnis: „Als ein unbedingt notwendiger Zweck kann für reine praktische Vernunft nichts, was von ihr unabhängig wäre, sondern nur sie selbst existieren“ (Steigleder, 2002, S. 63-64).

Ближе к концу фрагмента, незадолго до формульного определения цели самой по себе, мы находим следующее выделенное Кантом утверждение: «разумная природа существует как цель сама по себе» (AA 04, S. 429; Кант, 1997а, с. 169). Выделение служит важным признаком того, что здесь завершается цепочка аргументов, состоящая из следующих шагов:

(1) «Человек и... всякое разумное существо *существует* как цель сама по себе» (AA 04, S. 428; Кант, 1997а, с. 165).

(2) Людей и всех разумных существ как цели сами по себе отличает их «природа» (и поэтому они называются личностями).

(3) Их «природа» придает им такое свойство, потому что она сама изначально и врожденно существует как цель сама по себе, а разумные существа тем самым являются как бы индивидуациями разумной природы, существующей сообразно самой себе как цели.

Если в своей функции определения всех одаренных волей существ разумная природа есть не что иное, как практический разум, как утверждалось выше, тогда *чистый практический разум* существует как цель сама по себе. И если предложенная интерпретация справедлива, то разумному существу, а значит, и человеку можно приписать имеющее самодельное существование, так сказать, только в производном смысле, а именно лишь в форме «индивидуации» чистого практического разума. Поэтому Кант совершенно последователен, когда, с одной стороны, называет целью самой по себе разумную природу, то есть способность, а с другой — единичное разумное существо в его функции законодателя в царстве целей.

#### **Чистый практический разум как содержание практического закона**

В наших рассуждениях о цели самой по себе как существующей цели мы сформулировали тезис, согласно которому содержание категорического императива может заключаться только в требовании действий ради чистой практической рациональности (чистого практического разума). Далее мы разовьем несколько аргументов в пользу этого тезиса.

Кант в нескольких местах описывает автономию как не только *законодательство* практического разума, но и его свойство *быть* законом самому себе. Такое описание он приводит, в частности, в начале третьего раздела «Основоположения», в котором представляет свой знаменитый тезис об аналитической связи между свободой и нравственностью. Раздел начинается с определения воли, за которым следует определение свободы:

Gegen Ende des Passus, kurz vor der Präsentation der Selbstzweckformel, findet sich die von Kant selbst hervorgehobene Behauptung: „*die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*“ (GMS, AA 04, S. 429<sub>02-03</sub>). Diese Hervorhebung ist bedeutsam, denn sie kann als Kennzeichnung dafür gedeutet werden, dass an dieser Stelle eine Begründungskette abgeschlossen ist, die folgende Schritte aufweist:

(1) Der „Mensch und jedes [...] vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst“ (GMS, AA 04, S. 428<sub>07-08</sub>).

(2) Ihre „Natur“ zeichnet Menschen sowie alle vernünftigen Wesen als Zwecke an sich selbst aus (weshalb beide Personen heißen).

(3) Ihre „Natur“ verleiht ihnen deshalb diese Eigenschaft, weil sie selbst ursprünglich und genuin als Zweck an sich selbst existiert, vernünftige Wesen also gleichsam Individuationen der selbstzweckhaft existierenden vernünftigen Natur sind.

Ist die vernünftige Natur in ihrer Funktion als Definiens aller mit Willen begabten Wesen nichts anderes als reine praktische Vernunft, wie oben behauptet wurde, existiert folglich *reine praktische Vernunft* als Zweck an sich selbst. Trifft diese Deutung zu, kann dem vernünftigen Wesen, mit diesem folglich auch dem Menschen, nur in einem sozusagen derivativen Sinne selbstzweckhafte Existenz zugesprochen werden, nämlich nur in Gestalt der genannten ‚Individuation‘ der reinen praktischen Vernunft. Deswegen verfährt Kant durchaus konsistent, wenn er einerseits die vernünftige Natur, also ein Vermögen, als Zweck an sich selbst bezeichnet, andererseits das je singuläre vernünftige Wesen in seiner Funktion, Gesetzgeber im Reich der Zwecke zu sein.

#### **Reine praktische Vernunft als Gehalt des praktischen Gesetzes**

In den Ausführungen zum Zweck an sich selbst als existierendem Zweck wurde die These formuliert, der Gehalt des kategorischen Imperativs könne nur darin bestehen, Handlungen um willen reiner praktischer Rationalität (reiner praktischer Vernunft) zu fordern. Die folgenden Ausführungen werden einige Argumente für diese These entwickeln. Kant beschreibt Autonomie an mehreren Stellen nicht bloß als Selbstgesetzgebung praktischer Vernunft, sondern als ihre Eigenschaft, sich selbst ein Gesetz zu sein. Diese Beschreibung liefert er unter anderem in der ersten Sektion der GMS III, in der er die berühmte These der analytischen Verbindung von Freiheit und Sittlichkeit präsentiert. Die erste Sektion beginnt mit einer Definition des Willens, gefolgt von einer Definition der Freiheit:

Воля есть род причинности живых существ, поскольку они разумны, а свобода была бы таким свойством этой причинности, когда бы последняя могла действовать независимо от посторонних определяющих ее причин, тогда как природная необходимость была бы свойством причинности лишенных разума существ определяться к деятельности влиянием посторонних причин (AA 04, S. 446; Кант, 1997а, с. 221).

Если всерьез отнестись к предложенному Кантом определению свободы, следует сказать, что свободно выполняемые действия есть такие действия, которые выполняются в соответствии с *собственными, имманентными*, а не «посторонними определяющими» причинами. Отсюда возникает вопрос, как можно определить «имманентную» причину. Как известно, Кант противопоставляет негативному понятию свободы, содержащемуся в процитированном выше определении (свобода как *отсутствие* посторонних причин), позитивное понятие свободы воли как *автономии*, сформулированное в уже упомянутом фрагменте о саморефлексивности: «...чем же другим может быть свобода воли, если не автономией, т.е. свойством воли *быть* самой для себя законом?» (AA 04, S. 446–447; Кант, 1997а, с. 223; курсив мой. — Р.П.). Если воля *есть* закон для самой себя и если она в то же время *дает* себе закон, тогда закон, который воля себе дает, должен быть не чем иным, как самой волей<sup>14</sup>. Практическое *правило*, то есть закон, есть воля — но что это означает? Если мы перенесем наш взгляд со свойства закона как правила на его содержание и станем говорить не о воле, а о чистом практическом разуме или практической рациональности, нам откроется уже знакомая интерпретация автономии воли: закон автономного практического разума требует действия, причем действия исключительно ради чистой практической рациональности<sup>15</sup>. Мысль о том, что чистая практическая рациональность является содержанием практического закона, объясняет и явно риторический вопрос Канта в приме-

<sup>14</sup> Об идентичности свободы и нравственности см.: (Schönecker, 2011, S. 35–39; Allison, 1990, p. 201–210).

<sup>15</sup> Ср.: «Так, мысль о законе не есть мысль об одном законе из многих, но только мысль о законности или форме разумной общности как таковой» (Stolzenberg, 1988, S. 184). Согласно толкованию Ю. Штольценберга, самореференциальный аспект чистой и автономной воли состоит в том, что она «делает лишь свою собственную, составляющую ее существенную характерную особенность рациональность своим собственным определяющим основанием» (Stolzenberg, 2018b, S. 564–565). См. также: (Stolzenberg, 2018a, S. 52–54; Porcheddu, 2019, S. 21–26).

Der *Wille* ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und *Freiheit* würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität sein, da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann: so wie *Naturnothwendigkeit* die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden (GMS, AA 04, S. 446<sub>07-12</sub>).

Ниммт man Kant in dieser Bestimmung des Begriffs der Freiheit ernst, muss man sagen, dass freie Vollzüge solche sind, die sich nach *eigenen, immanenten* Ursachen vollziehen, die eben keine „fremden [...] bestimmenden“ Ursachen sind. Es stellt sich folglich die Frage, wie eine solche ‚immanente‘ Ursache bestimmt werden kann. Nun stellt Kant dem in der Definition formulierten genannten negativen Freiheitsbegriff (Freiheit als *Fehlen* fremder Ursachen) bekanntlich einen positiven Freiheitsbegriff gegenüber, nämlich denjenigen der Freiheit des Willens als *Autonomie*, und zwar in der erwähnten selbstreflexiven Formulierung: „[...] was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?“ (Hv. v. R. P.) (GMS, AA 04, S. 446<sub>24</sub>–447<sub>02</sub>). Ist der Wille sich selbst ein Gesetz, und *gibt* er sich dieses zugleich, muss das durch den Willen sich selbst gegebene Gesetz der Wille selbst sein.<sup>14</sup> Was soll es aber heißen, das eine praktische *Regel*, das Gesetz also, der Wille ist? Lenken wir das Augenmerk vom Regelaspekt des Gesetzes weg und zu seinem Gehalt und sprechen wir anstatt vom Willen von der reinen praktischen Vernunft oder reinen praktischen Rationalität, wird der Blick auf eine Deutung der Autonomie des Willens frei, die uns bereits begegnet ist: Das Gesetz der autonomen praktischen Vernunft fordert ein Handeln aus und um willen bloßer, reiner praktischer Rationalität.<sup>15</sup> In dem Sinne, dass reine praktische Rationalität der Gehalt des praktischen Gesetzes ist, muss auch die von Kant offensichtlich rhetorisch gemeinte Frage in der Anmerkung zum § 6 der

<sup>14</sup> Vgl. zur Identität von Freiheit und Sittlichkeit: Schönecker (2011, S. 35-39) und Allison (1990, p. 201-210).

<sup>15</sup> Vgl. hierzu Stolzenberg (1988, S. 184): „So ist der Gedanke von einem Gesetz nicht der Gedanke von einem Gesetz unter anderen, sondern nur der Gedanke der Gesetzlichkeit oder der Form vernünftiger Allgemeinheit als solcher.“ Den Aspekt der Selbstreferentialität des reinen und autonomen Willens fasst Jürgen Stolzenberg (2018b, S. 564-565) dabei so, dass dieser „nur seine eigene, ihm wesentlich charakterisierende Rationalität zu seinem eigenen Bestimmungsgrund macht.“ Vgl. auch Stolzenberg (2018a, S. 52-54) und Porcheddu (2019, S. 21-26).

чании к § 6 «Критики практического разума», касающемся свободы и безусловного практического закона: «...различны ли они также на самом деле и не вернее ли сказать, что безусловный закон есть просто самосознание чистого практического разума...» (AA 05, S. 29; Кант, 1997б, с. 347).

Если практический закон есть самосознание чистого практического разума, тогда он, поскольку речь идет о самосознании, служит и его предметом, а значит, и содержанием закона. Таким образом, чистый практический разум представляет себя, как он есть, в форме нравственного закона. Это представление не является чисто теоретическим, но являет собой *уважение*, то есть представление о чем-то обладающем абсолютной ценностью, по этой причине всегда связанное и с потенциальной мотивацией действия (см.: AA 04, S. 402, Anm.; Кант, 1997а, с. 83, 85; AA 05, S. 76; Кант, 1997б, с. 477). Можно уточнить этот тезис с помощью систематического размышления, исходной точкой которого служит фрагмент из примечания к § 4 «Критики практического разума». В нем Кант развивает любопытный аргумент против блаженства как предмета практического закона:

Практический закон, признаваемый мной в качестве такового, должен быть годен для всеобщего законодательства; это суждение тождества, и, следовательно, оно само по себе ясно. Но если я говорю: моя воля подчинена практическому закону, то я не могу сбываться на свою склонность... как на определяющее основание, подходящее для всеобщего практического закона; в самом деле... эта склонность... в форме общего закона... скорее должна уничтожить себя (AA 05, S. 27–28; Кант, 1997б, с. 341–343).

Особого внимания заслуживает аргумент, приведенный в пользу этого утверждения:

В самом деле, так как обычно всеобщий закон природы приводит все к согласию, то здесь, если бы кто-то пожелал придать максиме всеобщность закона, возникла бы крайняя противоположность согласию, самое худшее противоречие и полное уничтожение самой максимы и ее целей. Действительно, воля всех не имеет в этом случае одного и того же объекта, но каждый имеет свой объект... (AA 05, S. 28; Кант, 1997б, с. 343).

Из стремления к блаженству нельзя вывести категорический императив, поскольку это стремление не может быть основанием *систематического*

*Kritik der praktischen Vernunft* verstanden werden, ob „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz [...] auch in der That verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft [...]“ (KpV, AA 05, S. 29<sub>24-28</sub>).

Ist das praktische Gesetz das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft, ist es auch, da es sich um *Selbstbewusstsein* handelt, ihr Gegenstand und damit Gehalt des Gesetzes. Reine praktische Vernunft stellt sich in Gestalt des Sittengesetzes also als das, was sie ist, selbst vor. Diese Vorstellung ist aber keine bloß theoretische, sondern *Achtung*, also die Vorstellung von etwas mit absolutem Wert, welche Vorstellung deshalb zugleich immer mit einer potentiellen Handlungsmotivation verbunden ist (Vgl. GMS, AA 04, S. 402 Anm.; KpV, AA 05, S. 76<sub>04-08</sub>). Das kann durch eine systematische Überlegung im Ausgang von einer Stelle der Anmerkung zum vierten Paragraphen der *Kritik der praktischen Vernunft* präzisiert werden. Dort entwickelt Kant ein aufschlussreiches Argument gegen Glückseligkeit als Gegenstand eines praktischen Gesetzes:

Ein praktisches Gesetz, was ich dafür erkenne, muß sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren; dies ist ein identischer Satz und also für sich klar. Sage ich nun: mein Wille steht unter einem praktischen Gesetze, so kann ich nicht meine Neigung [...] als den zu einem allgemeinen praktischen Gesetze schicklichen Bestimmungsgrund desselben anführen; denn diese [...] muß [...] vielmehr in der Form eines allgemeinen Gesetzes sich selbst aufreiben (KpV, AA 05, S. 27<sub>32-28,03</sub>).

Das Argument hierfür ist nun bemerkenswert:

Denn da sonst ein allgemeines Naturgesetz alles einstimmig macht, so würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Gesetzes geben wollte, grade das äußerste Widerspiel der Einstimmung, der ärgste Widerstreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absicht erfolgen. Denn der Wille Aller hat alsdann nicht ein und dasselbe Object, sondern ein jeder hat das seinige [...] (KpV, AA 05, S. 28<sub>07-13</sub>).

Aus dem Streben nach Glückseligkeit lässt sich also deswegen kein kategorischer Imperativ gewinnen, weil dieses kein möglicher Grund einer *systematischen*

порядка максим и вытекающих из него практических положений. Именно такой систематический порядок должен учреждать практический закон. Таким образом, даже если бы мы превратным образом ограничили область действия потенциального практического закона чувственно-разумными существами, стремление к блаженству не могло бы быть его предметом, поскольку из такого предмета выводились бы максимы, находящиеся в «худшем противоречии» друг к другу и, следовательно, не составляющие системы. Это объясняется тем, что содержание понятия счастья допускает совершенно различные и даже противоречащие друг другу интерпретации. Решение, предложенное Кантом для проблемы такой системы, которая должна производиться практическим законом, оказывается в этом свете столь же простым, сколь и блестящим: *система* всего воления может гарантированно существовать, только если вытекающие из нее положения, то есть в нашем случае максимы, сами формируют фундамент системы и тем самым способны стать законами. Каждый, кто делает практический закон определяющим основанием собственной воли, по необходимости действует ради мыслимой законности собственных максим. Решающим в данном контексте является то, что вытекающее из практического закона требование возможности универсализации максим следует из особенности этого закона быть принципом *системы* действий. Принимая во внимание первую «Критику», мы можем называть разум способностью к систематизации мира опыта, способностью к подыскиванию «безусловного для обусловленного познания рассудка, чтобы завершить *единство* этого последнего» (А 307 / В 364; Кант, 2006, с. 471; курсив мой. — Р.П.). Тогда *практический* разум является систематизирующей способностью в отношении причинного действия и, тем самым, способностью генерировать систему действий. Поэтому Кант с самого начала понимает закон практического разума, практический закон, как принцип единой и единственной системы действия, из понятия которого вытекает требование возможности универсализации максим как содержания практического закона. А поскольку практический закон, согласно Канту, требует полной, другими словами, последовательной и всесторонней системности всякого действия, он есть не что иное, как понятие чистого практического разума.

*matischen* Ordnung der Maximen und der daraus folgenden praktischen Sätze ist. Doch eine solche systematische Ordnung muss ein praktisches Gesetz stiften. Selbst, wenn man — widrigerweise — also den Geltungsbereich eines möglichen praktischen Gesetzes auf sinnlich-vernünftige Wesen einschränken würde, könnte das Streben nach Glückseligkeit nicht sein Gegenstand sein. Denn aus diesem Gegenstand ließen sich Maximen gewinnen, die im „ärgersten Widerstreit“ zueinander stünden und folglich kein System bilden könnten. Denn der Inhalt des Begriffs des Glücks lässt sehr verschiedene, ja widersprechende Interpretationen zu. Die Lösung, die Kant für das Problem eines durch ein praktisches Gesetz zu generierenden Systems anbietet, ist bei Lichte besehen so einfach, wie brilliant: Ein *System* allen Wollens ist dann gewährleistet, wenn die Folgesätze dieses Systems, also in unserem Fall die Maximen, selbst die Form des Fundaments eines Systems annehmen und damit Gesetze sein können. Jeder, der ein praktisches Gesetz zum Bestimmungsgrund des eigenen Willens macht, handelt also notwendig um willen der denkbaren Gesetzlichkeit der eigenen Maximen. Die aus dem praktischen Gesetz entspringende Forderung nach Universalisierbarkeit der Maximen ergibt sich also, das ist entscheidend, aus der Eigenschaft eines praktischen Gesetzes, Prinzip eines Handlungs-Systems zu sein. Nun kann mit Blick auf die erste *Kritik* Vernunft als Vermögen der Systematisierung der Erfahrungswelt angesprochen werden, als Vermögen „zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das unbedingte zu finden, womit die *Einheit* desselben vollendet wird“ (Hv. v. R. P.) (*KrV*, A 307 / B 364). *Praktische* Vernunft wäre dann dieses systematisierende Vermögen in Bezug auf kausales Handeln und damit das Vermögen, ein Handlungssystem zu generieren. Deswegen begreift Kant das Gesetz der praktischen Vernunft, das praktische Gesetz, von vornherein als Prinzip eines, des einzigen, Handlungssystems, aus dessen Begriff dann die Forderung nach der Universalisierbarkeit der Maximen als dem Gehalt des praktischen Gesetzes folgt. Da also das praktische Gesetz seinem (kantischen) Begriff nach nichts anderes fordert als die vollständige, man könnte auch sagen, konsequente und allseitige Systematizität allen Handelns, ist es nichts anderes, als der Begriff reiner praktischer Vernunft.

Итак, подытожим три приведенных нами аргумента в пользу понимания практического разума как содержания практического закона:

(а) Кант определяет автономию как данность воли, то есть *чистой* воли, самой себе. В нашей интерпретации это означает, что содержание закона составляет понятие чистого практического разума и что этот закон требует действия, исходящего из представления о чистой практической разумности и совершающегося ради нее.

(б) Во второй «Критике» Кант прямо называет практический закон самосознанием чистого практического разума. По меньшей мере, это должно также подразумевать, что закон служит выражением чистого практического разума.

(в) Идея практической законности как таковая подразумевает, что подобный закон должен быть принципом практической системы и, следовательно, требовать действий, реализующих практическую систему. Принимая в расчет чисто формальный характер практического закона и то обстоятельство, что разум изначально является способностью к систематизации, практический закон должен требовать и выражать не что иное, как чистую практическую разумность. Во всех трех случаях мысль о чистом практическом разуме как содержании практического закона явно связана с мыслью о саморефлексивности чистого практического разума. Адресатом закона служит практический разум. Если же последний определяется практическим законом, он становится *чистым* практическим разумом<sup>16</sup>.

### Список литературы

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. на рус. и нем. яз. М.: Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 38–275.

Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. на рус. и нем. яз. М.: Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 276–733.

Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. на рус. и нем. яз. М.: Наука, 2001. Т. 4. С. 68–957.

Кант И. Критика чистого разума (В) // Кант И. Соч. на рус. и нем. яз. М.: Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.

Кант И. Метафизика нравов. Ч. 2: Метафизические основные начала учения о добродетели // Соч. на нем. и рус. яз. / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 5, ч. 2 / под ред. А.А. Гусейнова, А.К. Судакова. М.: Канон+, 2019. С. 13–261.

<sup>16</sup> В этой связи следует (правда, лишь кратко) отметить различие между как минимум двумя способами отношения к самому себе: (а) тем, что Кант называет самосознанием практического разума и что затрагивает лишь отношение между интеллигибельной свободой и нравственным законом, и (б) реализацией посредством максим в мире опыта. Здесь тоже имеет место (опосредованное) отношение к себе. (Это примечание подсказано мне Юргеном Штольценбергом.)

Führen wir uns abschließend noch einmal die drei angeführten Begründungen für reine praktische Vernunft als Gehalt des praktischen Gesetzes vor Augen:

(а) Kant bestimmt Autonomie als Sich-Selbst-Gesetzsein des Willens, d. h. des *reinen* Willens. Das bedeutet in unserer Deutung, dass das Gesetz den Begriff reiner praktischer Vernunft zum Gehalt hat und ein Handeln aus der Vorstellung und um willen reiner praktischer Vernünftigkeit fordert.

(b) Kant spricht in der zweiten *Kritik expressis verbis* vom praktischen Gesetz als dem Selbstbewusstsein der reinen praktischen Vernunft, was zumindest auch meinen muss, dass das Gesetz reine praktische Vernunft ausdrückt.

(c) Der Gedanke praktischer Gesetzlichkeit *per se* impliziert, dass ein solches Gesetz Prinzip eines praktischen Systems sein muss und folglich Handlungen fordert, die ein praktisches System realisieren. Mit Blick auf die reine Formalität des praktischen Gesetzes und dem Umstand, dass Vernunft genuin nichts anderes ist als das Vermögen der Systematisierung, kann das praktische Gesetz nichts anderes ausdrücken und fordern als reine praktische Vernünftigkeit. In allen drei Fällen wird der Gedanke der reinen praktischen Vernunft als Gehalt des praktischen Gesetzes offenbar mit dem Gedanken der Selbstreflexivität reiner praktischer Vernunft verbunden. Denn der Adressat des Gesetzes ist praktische Vernunft. Diese wird aber, ist sie durch das praktische Gesetz bestimmt, zur *reinen* praktischen Vernunft.<sup>16</sup>

### Literatur

Allison, H.E., 2011. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Oxford: Oxford University Press.

Allison, H.E., 1990. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dean, R., 2006. *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press.

<sup>16</sup> Hierbei müssen – das sei nur angedeutet – zumindest zwei Weisen der Selbstbeziehung unterschieden werden: (а) das, was Kant das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft nennt, das allein das Verhältnis von intelligibler Freiheit und Sittengesetz betrifft, und (b) die Realisierung über Maximen in der Erfahrungswelt. Auch hier liegt ein – vermitteltes – Selbstverhältnis vor. (Diese Anmerkung geht auf eine Anregung von Jürgen Stolzenberg zurück.)

Allison H.E. Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary. Oxford : Oxford University Press, 2011.

Allison H.E. Kant's Theory of Freedom. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.

Dean R. The Value of Humanity in Kant's Moral Theory. Oxford : Clarendon Press, 2006.

Euler W. Zweck // Kant-Lexikon / hrsg. von M. Willaschek, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2015. Bd. 3. S. 2745–2753.

Euler W., Porcheddu R. Zweck an sich // Kant-Lexikon / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2015. Bd. 3. S. 2753–2755.

Glasgow J. Kant's Conception of Humanity // Journal of the History of Philosophy. 2007. Vol. 2. P. 291–308.

Guyer P. Kant's "Groundwork for the Metaphysics of Morals". A Reader' Guide. N.Y. : Bloomsbury, 2007.

Korsgaard C. Kant's Formula of Humanity // Kant-Studien. 1986. Bd. 77. S. 183–202.

Porcheddu R. Der Begriff des Zwecks an sich selbst in Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Berlin ; N.Y. : De Gruyter, 2016.

Porcheddu R. Der kategorische Imperativ als regulatives Prinzip. Eine Versuchsskizze // Übergänge in der klassischen deutschen Philosophie / hrsg. von J. Karásek, L. Kollert, T. Matějčková. Paderborn : Wilhelm Fink, 2019. S. 3–27.

Schönecker D. Kant : Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs. Freiburg ; München : Karl Alber, 1999.

Schönecker D. Kants Grundlegung über den bösen Willen. Eine kommentarische Interpretation von GMS 457<sub>25</sub> – 458<sub>5</sub> // Studii Kantiani. 2011. Vol. 24. S. 35–53.

Schönecker D., Schmidt E.E. Kant's Ground-thesis. On Dignity and Value in the Groundwork // The Journal of Value Inquiry. 2018. Vol. 52. P. 81–95.

Sensen O. Kants Conception of Inner Value // European Journal of Philosophy. 2011. Vol. 19, № 2. P. 262–280. doi : 10.1111/j.1468-0378.2009.00385.x.

Steigleder K. Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft. Stuttgart : J.B. Metzler, 2002.

Stolzenberg J. Das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft. Zu den Grundlagen von Kants und Fichtes Theorie sittlichen Bewusstseins // Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987 / hrsg. von D. Henrich, R.-P. Horstmann. Stuttgart : Klett-Cotta, 1988. S. 181–208.

Stolzenberg J. Kants Freiheitstheorie und Fichtes Theorie des Verhältnisses von Absolutem und seiner Erscheinung in der späten Wissenschaftslehre // Systemkonzeptionen im Horizont des Theismusstreites (1811–1821) / hrsg. von Ch. Danz, J. Stolzenberg, V.L. Waibel. Hamburg : Meiner, 2018a. S. 51–70.

Stolzenberg J. Die Natur der Freiheit. Kant und Fichte // Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses / hrsg. von V.L. Waibel, M. Ruffing, D. Wagner. Berlin ; Boston : De Gruyter 2018b. S. 563–576.

Wood A. Kant's Ethical Thought. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

Euler, W., 2015. Zweck. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr und S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon, Band 3*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 2745-2753.

Euler, W. und Porcheddu, R., 2015. Zweck an sich. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr und S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon, Band 3*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 2753-2755.

Glasgow, J., 2007. Kant's Conception of Humanity. *Journal of the History of Philosophy*, 2, pp. 291-308.

Guyer, P., 2007. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New York: Bloomsbury.

Korsgaard, C., 1986. Kant's Formula of Humanity. *Kant-Studien*, 77, S. 183-202.

Porcheddu, R., 2016. *Der Begriff des Zwecks an sich selbst in Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*. Berlin und New York: De Gruyter.

Porcheddu, R., 2019. Der kategorische Imperativ als regulatives Prinzip. Eine Versuchsskizze. In: J. Karásek, L. Kollert und T. Matejckova, Hg. 2019. *Übergänge in der klassischen deutschen Philosophie*. Paderborn: Wilhelm Fink, S. 3-27.

Schönecker, D., 1999. *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*. Freiburg und München: Karl Alber.

Schönecker, D., 2011. Kants Grundlegung über den bösen Willen. Eine kommentarische Interpretation von GMS 457<sub>25</sub>-458<sub>5</sub>. *Studii Kantiani*, 24, S. 35-53.

Schönecker, D. und Schmidt, E.E., 2018. Kant's Ground-thesis. On Dignity and Value in the Groundwork. *The Journal of Value Inquiry*, 52, S. 81-95.

Sensen, O., 2011. Kant's Conception of Inner Value. *European Journal of Philosophy*, 19(2), pp. 262-280. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0378.2009.00385.x>

Steigleder, K., 2002. *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*. Stuttgart: Metzler.

Stolzenberg, J., 1988. Das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft. Zu den Grundlagen von Kants und Fichtes Theorie sittlichen Bewusstseins. In: D. Henrich und R.-P. Horstmann, Hg. 1988. *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 181-208.

Stolzenberg, J., 2018a. Kants Freiheitstheorie und Fichtes Theorie des Verhältnisses von Absolutem und seiner Erscheinung in der späten Wissenschaftslehre. In: Ch. Danz, J. Stolzenberg und V. Waibel, Hg. 2018. *Systemkonzeptionen im Horizont des Theismusstreites (1811–1821)*. Hamburg: Meiner, S. 51-70.

Stolzenberg, J., 2018b. Die Natur der Freiheit. Kant und Fichte. In: V.L. Waibel, M. Ruffing und D. Wagner, Hg. 2018. *Natur und Freiheit: Akten Des XII. Internationalen Kant-Kongresses, Band 1*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 563-576.

Wood, A., 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

### Об авторе

*Рокко Поркедду*, доктор философии, Зигенский университет, Зиген, Германия.

E-mail: rporcheddu@yahoo.de

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1923-8671>

### О переводчике

*Алексей Геннадьевич Жаворонков*, кандидат филологических наук, Институт философии РАН, Москва; Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: AZHavoronkov@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8362-1782>

### Для цитирования:

*Поркедду Р.* Абсолютная ценность в «Основоположении к метафизике нравов» Канта // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 1. С. 7–30. doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-1.

### The author

*Dr Rocco Porcheddu*, University of Siegen, Germany.

E-mail: rporcheddu@yahoo.de

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1923-8671>

### To cite this article:

Porcheddu, R., 2020. Absoluter Wert in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. *Kantian Journal*, 39(1), pp. 7-30. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-1-1>.

**РОЛЬ ВОЗВЫШЕННОГО В «РЕЛИГИИ  
В ПРЕДЕЛАХ ТОЛЬКО РАЗУМА»  
КАНТА: МОРАЛЬНАЯ МОТИВАЦИЯ  
И ЭМПИРИЧЕСКАЯ ВОЗМОЖНОСТЬ**

**А.Р. Сандру<sup>1</sup>**

*Изображение фигуры Христа, предложенное Кантом в «Религии в пределах только разума», не является, на мой взгляд, случайным, но объясняет ее функционирование двумя основными способами – в качестве представления о максимуме моральности, который может обосновать наше моральное уmonoстроение, и в качестве стандарта моральности, осуществляя такое обоснование. Это доказывается так: 1) возвышенная природа образа Христа как образа всеобщего уважения к закону пробуждает моральное чувство субъектов, понимаемое как возможность преодоления своей извращенной природы; 2) как моральное совершенство образ Христа обеспечивает непосредственную прозрачность конечной цели морали; 3) как и при ассоциативном конструировании эмпирических понятий, возвышенное обеспечивает прообраз для ассоциации, посредством которой эмпирические действия определяются как моральные; 4) образ Христа также действует как мотиватор, включая указанную прозрачность и стандарт в идею морального совершенства. Эти четыре пункта показывают, что образ Христа функционирует двояким способом. В пунктах 1 – 3 речь идет о Христе как о прообразе (Urbild), пробуждающем и делающем возможным моральное переопределение субъекта, а в пункте 4 – о Христе как о примере (Vorbild), поддерживающем моральное переопределение в качестве мотивирующей модели.*

**Ключевые слова:** Кант, «Религия в пределах только разума», возвышенное, Христос, моральная мотивация, уmonoстроение, эмпирическая мораль.

**Введение**

Это исследование, основанное на «Религии в пределах только разума» Иммануила Канта, посвящено значению фигуры Христа для эмпирической морали и моральной мотивации. Кант указывает на необходимость моральной мотивации, опирающейся на субъективные внутренние представления, которые не могут быть актуализированы

<sup>1</sup> Тюбингенский университет, 72070, Германия, Тюбинген, Зельхаусгассе, д. 14. Поступила в редакцию: 23.08.2019 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-2  
© Сандру А.Р., 2020.

**THE ROLE OF THE SUBLIME  
IN KANT'S RELIGION: MORAL MOTIVATION  
AND EMPIRICAL POSSIBILITY**

**A.R. Sandru<sup>1</sup>**

*I show that Kant's depiction of the christic figure in Religion within the Boundaries of Mere Reason is not contingent but explains how this figure functions in two essential ways: as a representation of a maximum of morality that can ground our moral disposition and in so doing acts as a standard for morality. More precisely, the following argument is made: 1) the sublime nature of the image of Christ – as an image of universal respect for the law – awakens the moral feeling of subjects in the sense of the possibility of overcoming one's perverted nature; 2) as moral perfection it provides immediate transparency to the end goal of morality; 3) just as in the case of associative construction of empirical concepts, the sublime provides the prototype for association through which empirical acts are determined as moral ones; 4) the image of Christ also acts as motivator by encompassing said transparency and standard in the idea of moral perfection. These four points show that the image of Christ functions in a dual manner. Points 1) to 3) address Christ as a prototype/archetype (Urbild) – awakening and making possible a moral redefinition of the subject – while point 4) addresses Christ as an example (Vorbild) – sustaining and entertaining the moral redefinition as a motivating model.*

**Keywords:** Kant, Religion within the Boundaries of Mere Reason, sublime, Christ, moral motivation, disposition, empirical morality.

**Introduction**

This is an inquiry into the role of the christic figure for empirical morality and moral motivation based on Kant's *Religion Within the Boundaries of Mere Reason* (referred to below as *Religion*). Kant points to the necessity of moral motivation based on subjective inner representations, which cannot be

<sup>1</sup> University of Tübingen, 14 Seelhausgasse, Tübingen, 72070, Germany. Received: 23.08.2019.  
doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-2  
© Sandru A. R., 2020.

ны в рамках эпистемического опыта, но тем не менее обосновывают наши моральные убеждения. Эти представления, как следует заметить, согласны с постулатами практического мышления (AA 05, S. 122–134; Кант, 1997б, с. 617–651; A 633 / B 666; Кант, 2006, с. 819) и, в соответствии с моим прочтением, основаны на идее морального совершенства, воплощаемой в образе Христа. В этом качестве Христос представляет собой не просто идею, но идеал, то есть идею *in individuo*, или представление, полностью согласующееся с идеей (A 568 / B 596; Кант, 2006, с. 737), что, в свою очередь, придает ему прозрачность и соотносимость, как будет показано далее. Более того, я намерен продемонстрировать, что идея морального совершенства действует как разумная благодать, компенсируя тем самым случайность эмпирического и предоставляя доступную аналогию для универсального уважения к моральному закону и, следовательно, для формы морального суждения. Я утверждаю, что Кант достигает этого благодаря возвышенности морального совершенства.

Кант часто описывает идею морального совершенства, Христа или моральный закон в терминах возвышенного (см.: AA 06, S. 23, 33, 50, 60, 100, 138, 176, 197). Я уверен, что возвышенное важно в «Религии...» — работе, рассматривающей и вопросы морали, — из-за его роли в открытии разумному индивиду его свободы. «Критика способности суждения» дает объяснение возвышенным представлениям об огромных величинах (количество) или силах (качество), которые слишком велики, чтобы быть определены как объекты. Следовательно, возвышенное — это часть рефлексивных суждений, то есть таких, которые не определяют представление посредством понятий, а скорее судят о представлениях на основании их адекватности, определяемой понятиями. Рефлексивные суждения могут быть либо о прекрасном, показывая его адекватность понятиям рассудка, либо о возвышенном, которое как неопределенное чувство избыточного, мыслимое как целое, служит неопределенным средством представления идей чистого разума.

Возвышенное (например, яростная безграничность океана), само по себе лишённое целесообразности, даёт нам чувство восхищения, выступающее в качестве основания для представления понятий независимо от природы, и тем самым сподвигает нас искать целесообразность в нас самих (в разуме) и раскрывает нашу несвязанность строгими каузальными отношениями природы, то есть способ-

actualised within epistemic experience, but nonetheless do ground moral beliefs. These representations, it will be argued, conform with the postulates of practical thinking (*KpV*, AA 05, pp. 122-134; Kant, 1996c, pp. 238-247; *KrV*, A 634 / B 662; Kant, 1998, p. 585) and are in my reading grounded in the idea of moral perfection portrayed as Christ. As a portrayal of the idea of moral perfection, Christ is not simply an idea but also an ideal, i.e. an idea *in individuo* or a representation that totally agrees with its idea (*KrV*, A 568 / B 596; Kant, 1998, p. 551), which provides transparency and relatability, as it will be shown in this paper. Furthermore, it will be shown that the idea of moral perfection acts as a rational grace, compensating for the contingency of the empirical and providing a graspable analogy for the universal respect for the moral law and thus for the form of moral judgment. It will be argued that Kant achieves this by making use of the sublimity of moral perfection.

The idea of moral perfection, Christ or the moral law are often described by Kant in terms of sublimity (*cf.* *RGV*, AA 06, p. 23, 33, 50, 60, 100, 138, 176, 197; Kant, 1996a, p. 72, 80, 93, 103, 134, 164, 194, 211). I hold sublimity to be of importance in *Religion* — a morally oriented work — because of its role in illuminating the rational individual with regard to his freedom. The *Critique of the Power of Judgment* gives us an account of the sublime representations of immense magnitude (quantity) or force (quality), too great to be determined as objects. The sublime is thus part of the reflective judgments, i.e. judgments that do not determine a representation via concepts, but rather judge representations based on their adequacy to be determined by concepts. The reflective judgments can be either about the beautiful, which shows adequacy with concepts of the understanding, or the sublime, which as an indeterminate feeling of excess thought as a whole, serves as indeterminate means of representing ideas of pure reason.

The sublime (e.g. the angry boundlessness of the ocean), which in itself lacks purposiveness, provides us with a feeling of awe, which acts as the basis for representing concepts of totality to ourselves independently of nature. It thus motivates us to find purposiveness within ourselves (in reason) and as such reveals that we are not bound to the strict

ность быть свободными<sup>2</sup>. Как следствие, возвышенное обладает моральным значением уже в третьей «Критике».

В «Религии...» этот моральный аспект возвышенного, как я покажу далее, получает дальнейшее развитие, обосновывая моральную мотивацию и возможность эмпирической моральности. Согласно моему прочтению, возвышенное определяет единство между «Критикой способности суждения» и «Религией...» и подготавливает почву для возможности эмпирической морали<sup>3</sup>. Тут оно выступает в двух качествах: как представление о максимуме моральности, способном потрясти наше моральное устроение, а также как стандарт моральности.

Дуалистическое понимание образа Христа у Канта позволяет мне лучше встроить мою позицию в имеющиеся исследования. Христос как *Urbild* лучше всего соотносится с так называемой интерпретацией *религии как апологетики*, наделяющей Христа трансцендентальную ролью в моральной эволюции человека. Основными представителями этого подхода можно считать К.Л. Файерстоуна и Н. Джейкобса (Firestone, Jacobs, 2008), причем они доходят до того, что утверждают наличие у Христа трансцендентной роли. Я не согласен с таким прочтением и вижу в прообразе чисто разумный моральный мотиватор и инициатор поступков. Христос как *Vorbild* может быть соотнесен с так называемыми *религией как переводом* (Hare, 1996; Reardon, 1988) и *религией как символом* (Palmquist, 2015; Ward, 1972), говорящими о Христе либо как о критической переинтерпретации библейских текстов, либо как о символе. Обе рассматривают Христа как действующего в первую очередь в качестве мотиватора морального прогресса или веры. Моя же позиция стремится синтезировать различные описания Христа в кантовской философии в единый образ, раскрыв его функции. Моя интерпретация также предлагает

<sup>2</sup> С самого начала важно отметить, что только внутренняя субъективная цель и связанные с ней идеи тотальности могут быть возвышенными. Таким образом, никогда нельзя назвать возвышенным объект восприятия, но только чувство, которое он пробуждает в нас.

<sup>3</sup> Эта возможность здесь понимается как возможная устойчивая эмпирическая актуализация морали, а не ее возможность вообще. Важно упомянуть это здесь, поскольку религия является следствием морали для Канта, а не наоборот (AA 05, S. 5; Кант, 1994а, с. 6–7). Палмквист (Palmquist, 1992) также выступает за религию как эмпирическую актуализацию морали. Кроме того, с точки зрения эвиденциалистов (Van Fraassen, 1984; Van Inwagen, 1996; Ryan, 2015; Wood, 2002), эмпирическое представление — обязательное условие для эмпирической морали. Я считаю, что возвышенное может объяснить, как совершается эмпирическая актуализация морали.

causalities of nature and that we as such can also be free.<sup>2</sup> As a consequence, the sublime already has moral relevancy in the third *Critique*.

This moral aspect gains further relevancy in *Religion*, as I will explain, in grounding moral motivation and the possibility of empirical morality. The concept of the sublime secures in my reading the unity between the third *Critique* and *Religion* and sets the stage for the possibility of empirical morality.<sup>3</sup> It functions as such in two essential ways, namely, as a representation of a maximum of morality that can shake our moral disposition and in doing so also acts as a standard for morality.

Understanding Kant's christic image as a duality better allows me to situate my position within the literature. Christ as *Urbild* would accord with the so called *religion as apologetics*, which considers Christ to have a transcendental role in the moral revolution of humans — represented primarily by Chris L. Firestone and Nathan Jacobs (2008). They go as far as to argue that Christ has a transcendent role. This paper does not agree with this reading and sees in the prototype a purely rational moral initiator and motivator. Christ as *Vorbild* would fall in line with the so called *religion as translation* (Hare, 1996; Reardon, 1988) and *religion as symbol* (Palmquist, 2015; Ward, 1972) interpretations, which talk of Christ either as a critical translation of biblical accounts or as a symbol. Both of these seem to think that Christ acts mainly as a motivator in moral progress or faith. My position thus seeks to mediate between the various accounts of Christ in Kant's transcendental moral philosophy and provide a unitary account of the function of the

<sup>2</sup> It is important to note from the beginning that only the inner subjective purposiveness and the ideas of totality associated with it can be sublime. The objects of perception can thus never be called sublime, only the feeling that they awaken in us.

<sup>3</sup> This possibility is here understood as the possible sustained empirical actualisation of morality and not its possibility as such. It is important to state this here, as religion is a consequence of morality for Kant and not the other way around (RGV, AA 06, p. 5; Kant, 1996a, p. 58). Palmquist (1992) also argues for religion as the empirical actualisation of morality. Furthermore, evidentialist approaches (Van Fraassen, 1984; Van Inwagen, 1996; Ryan, 2015; Wood, 2002) state that empirical representation is a necessary condition for empirical morality. I believe that the sublime can further explain how this is achieved.

дальнейшее определение образа Христа как возвышенного, на что не обращается внимания в большинстве публикаций и что помогает лучше объяснить, почему Кант видит в образе Христа возможную помощь для разума в определении морального характера. В отношении общей структуры «Религии...» я буду придерживаться в основном интерпретации Л. Пастернака (Pasternack, 2017), согласно которой «Религия...» — это целостное сочинение о возможности представления моральных идей.

Чтобы продемонстрировать, как именно возможно это представление, я сначала покажу, как «Религия...» вообще вписывается в разработанную Кантом теорию возможности моральной мотивации. После этого я опишу роль Христа, опираясь на вышеуказанную логику возвышенного.

### 1. Моральная мотивация и религия

Кант считает проблему мотивирующей надежды решенной в «Религии...» (AA 09, S. 25). Ассоциируя религию и моральную мотивацию, мы первым делом вспоминаем постулаты практического мышления. Действительно, как утверждает Кант, хотя моральные действия и не детерминируются внешними целями, такие цели все же необходимы, чтобы сделать моральное действие возможным. Будучи конечными существами, мы должны предполагать вечную жизнь, чтобы гарантировать постепенное достижение конечной цели моральности (AA 05, S. 122–124; Кант, 1997б, с. 617–623). Более того, предположение неконечного существа требуется для того, чтобы допустить благодать творения и телеологию моральности (AA 05, S. 124–132; Кант, 1997б, с. 623–645). Здесь я не буду углубляться в детали этих вопросов, поскольку мой основной фокус — идея о том, что Христос представляет собой продолжение этой логики моральной мотивации в качестве того, кто пробуждает чувство возможности воплощения моральных принципов в повседневной жизни. Я обращаю особое внимание на эмпирическую мораль и объясняю, почему Кант рассматривает мотивацию моральных агентов как зависимую от архетипического образа Христа. Итак, в этом разделе я намереваюсь объяснить, как бесконечное движение к абсолютному благу поддерживается религиозно-эстетическим феноменом, то есть образом Христа: «Возвышаться к этому идеалу морального совершенства, т.е. к первообразу (Urbild) нравственного убеждения во всей его чистоте, — это общечеловеческий долг, силы для испол-

christic figure. My interpretation also provides a further determination of the figure of Christ as sublime — mostly neglected in the literature — which can better explain why Kant sees in the representation of Christ a possible rational aid in determining one's moral character. Regarding the general structure of *Religion* I will mostly adhere to Lawrence Pasternack's (2017) interpretation of *Religion* as a unitary work on the possibility of representing moral ideas. In order to see how this is possible I shall first show how *Religion* in general fits into Kant's moral system as related to the possibility of moral motivation. I shall then move on to describe the role of Christ based on the logic of the sublime described above.

### 1. Moral Motivation and Religion

Kant sees the problem of hope — which motivates — as resolved by *Religion* (*Log*, AA 09, p. 25; Kant, 1992, p. 538). The first thing that springs to mind when associating religion and moral motivation are the postulates of practical thinking. Indeed, Kant states that, even though moral actions are not determined by external goals, these are required in order to make moral action possible. As finite agents we require the presupposition of eternal life, which would guarantee the gradual accomplishing of the end goal of morality (*KpV*, AA 05, pp. 122-124; Kant, 1996c, pp. 238-239). Furthermore, the presupposition of a non-finite being is required in order to assume the good character of creation and the teleology of morality (*KpV*, AA 05, pp. 124-132; Kant, 1996c, pp. 239-246). I will not discuss these matters in detail here, as the primary focus is the idea that Christ continues this logic of moral motivation by awakening the feeling of possibility of actualising moral principles in everyday life. I will, as such, thematise the inclusion of morality within the empirical and explain why Kant sees the motivation of moral agents as dependent on the archetypal christic image. This section thus seeks to explain how the infinite movement towards the absolute good is sustained by a religiously aesthetic phenomenon, i.e. the image of Christ: “Now it is our universal human duty to *elevate* ourselves to this ideal of moral per-

нения которого может дать нам и сама эта идея, поставленная перед нами разумом в качестве объекта стремления (*Vorbild*)» (AA 06, S. 61; Кант, 1994а, с. 61).

Эту цитату можно разделить на следующие ключевые компоненты: 1) достижение морального совершенства есть моральная обязанность человека; 2) моральное совершенство есть прототип морального умонастроения (*Gesinnung*)<sup>4</sup>; 3) данный разумом прототип морального умонастроения действует также и в качестве мотивирующего фактора. Возникает вопрос: что же такое моральное совершенство и почему оно выступает в качестве прототипа? Кант значительно упрощает для нас поиск ответа, поясняя, что прототипом является образ Христа как идея чистого разума: моральное совершенство, персонифицированное в идее Христа (эстетически, то есть как репрезентация, а не исторически, то есть как эмпирическая модель), отображает представление о чистой максиме и бесконечное уважение к ней. Кант обращает внимание на тот факт, что эта персонификация работает только на уровне аналогии и служит лишь прояснению понятия морального совершенства. Если бы мы понимали ее в эпистемическом смысле, то такая персонификация вела бы к антропоморфизму. Таким образом, мы оказываемся на один шаг ближе к пониманию причин потребности в такой персонификации. Ключевым здесь становится различие между *сотворенным* и *единородным*. Как *сотворенные существа* мы конечны и не способны схватить саму возможность морального совершенства. Христос же, будучи (опять же — эстетически, не исторически) *единородным Сыном Божиим*, способен воплотить идею морального совершенства и тем самым сделать зримым моральный поступок, совершенный согласно высшей максиме и не загрязненный природными склонностями. В этом качестве Христос представляет моральное совершенство, понимаемое как не требующее внешнего определения добро само по себе. Иными словами, он обладает моральной универсальностью, то есть действует морально в любой возможной ситуации, воплощая тем самым моральное совершенство: «...оно должно быть добрым во всех отношениях, то есть безусловно или абсолютно, а следовательно, при любых возможных обстоятельствах» (Engstrom, 2009, p. 15).

<sup>4</sup> Моральное умонастроение определяется Кантом как «основа» всех максим, что само по себе является максимой. Таким образом, моральное умонастроение — это максима, определяющая структуру максимы, которая допускает греховные или добродетельные решения.

fection, i.e. to the prototype [*Urbild*] of moral disposition in its entire purity, and for this the very idea, which is presented to us by reason for emulation [as *Vorbild*], can give us force” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 1996a, p. 104).

This quotation can be broken down as follows: 1) the moral obligation of humans is to reach moral perfection; 2) moral perfection is the prototype of moral disposition (*Gesinnung*);<sup>4</sup> 3) the prototype of moral disposition — provided by reason — also acts as motivational factor. The question which imposes itself is what is moral perfection and why does it act like a prototype? Kant makes this task easy for us and responds that the prototype of morality is the image of Christ as an idea of pure reason: moral perfection personified (aesthetically, i.e. as representation of an idea, and not historically, i.e. not as an empirical model) in the idea of Christ depicts the representation of the pure maxim and the perpetual respect towards it. Kant draws attention to the fact that this personification functions on a strictly analogical level and only serves to clarify the concept of moral perfection. If it were to be understood in an epistemic way, the personification of moral perfection would lead to anthropomorphism. This brings us a step closer to understanding the need for such a personification. The key lies in the distinction between *creatum* and *begotten*. We as *creatum* are finite beings which cannot grasp the possibility of moral perfection. Christ as the *begotten* Son of God — again, aesthetically and not historically — can embody the idea of moral perfection and thus make visible the moral act according to the highest maxim, despite every impure drive. As such, Christ represents moral perfection as it can be understood as good in itself, without requiring an external determining factor. Christ is then morally universal, i.e. in any given situation, and as such embodies moral perfection: “it must be good in all respects, that is unconditionally, or absolutely, and hence in all possible circumstances” (Engstrom, 2009, p. 15).

Furthermore, moral perfection personified allows us to associate our moral character to the pos-

<sup>4</sup> Moral disposition is defined by Kant as a “common ground” of all maxims, which is itself a maxim. The moral disposition is thus a maxim-structure determining maxim, which allows for sinful or virtuous decisions.

Более того, персонификация морального совершенства позволяет нам ассоциировать свой моральный характер с возможностью достижения морального совершенства. Мы можем представить себе моральное совершенство как «свое собственное совершенство» посредством Христа как прототипа человечества<sup>5</sup>. Так, образ Христа действует в качестве прототипа морального поступка, каким этот поступок может быть в идеале, и тем самым не только пробуждает чувство его моральной возможности, определенной максимой, но и мотивирует своим примером. Эта дуальность идеи Христа лучше всего видна в том, как сам Кант употребляет термины *Urbild* (прототип) и *Vorbild*<sup>6</sup> (модель или пример) в отношении Христа.

Хотя это объясняет роль для Канта идеи Христа, заключающейся в том, чтобы осветить моральное совершенство и мотивировать нас стремиться к его достижению, мы пока не можем объяснить, как именно это происходит. Я намереваюсь дополнительно исследовать механизм работы мотивационной / архетипической двойственности идеи Христа. Я считаю, что понятие возвышенного служит герменевтическим ключом к пониманию функции этой двойственности Христа. Я полагаю, что представление о Христе как о моральном совершенстве — ключ к тому, что Кант называет моральной революцией. Моральная революция состоит в том, чтобы очистить извращенное моральное умонастроение. Я утверждаю, что мотивация сделать это зависит от обладающих силой моральных представлений, способных обосновать наше умонастроение, что, в свою очередь, также побуждает нас к достижению добра. Теперь перейдем к самому вопросу.

## 2. Мотивация, основанная на умонастроении

Как уже отмечалось, персонификация морального совершенства необходима, поскольку мы не способны воспринять возможность такого совершенства исходя лишь из нашего собственного част-

<sup>5</sup> Это первый шаг к ответу на вопрос о разумных целях, поставленный Кантом в сноске к его предисловию.

<sup>6</sup> «Вот это и есть идеал Сына Божьего, который явлен нам как прообраз» (AA 06, S. 66; Кант, 1994а, с. 68). См. также: «Грех (злонамеренность в человеческой природе) сделал необходимыми уголовные законы (словно для рабов), милость же (т.е. надежда на развитие доброго, которую животворит вера в изначальные задатки доброго в нас и пример, подаваемый Сыном Божиим богоугодному человечеству) может и должна стать еще могущественнее в нас (как свободных), если мы только позволяем ей действовать в нас, т.е. пробудить в нас убеждение в возможности образа жизни, сходного с упомянутым святым примером» (AA 07, S. 43; Кант, 2002, с. 106).

sibility of attaining moral perfection. As such we can represent to ourselves moral perfection as “our own perfection” through the agency of Christ as the prototype of humanity.<sup>5</sup> Thus, the image of Christ acts as the prototype of moral action as understood in its ideal. In doing so, it not only provides the awakening of the feeling of maxim-determined moral possibility, but also acts as a motivational example. This duality of the christic idea is best brought to light by Kant’s usage of both *Urbild* (prototype) as well as *Vorbild*<sup>6</sup> (model / example) in referring to Christ.

Although this explains the role of the christic idea for Kant, namely, to illuminate moral perfection and to motivate us to strive towards obtaining it, it does not fully explain how this is achieved. I wish to further investigate the inner workings of the motivational/archetypal duality of the christic idea. I believe that the concept of the sublime serves as hermeneutical key in understanding the function of the duality of Christ. I believe that the representation of Christ as moral perfection is the key for what Kant describes as a moral revolution. The moral revolution consists in converting one’s perverted moral disposition to a purified one. I shall argue that the motivation to do so is dependent on powerful moral representations able to ground our disposition, which in turn also motivates us to achieve a good moral stance. I turn to this issue now.

## 2. Disposition-Based Motivation

As already mentioned, the personification of moral perfection is required owing to our inability to grasp its possibility based on our own disjunctive moral character: „For human beings cannot form

<sup>5</sup> This is a first step in answering the question of rational ends described by Kant in the footnote to his preface.

<sup>6</sup> “This is the ideal of the Son of God which is being placed before us as model” (RGV, AA 06, p. 66; Kant, 1996a, p. 108). See also: “That is to say, sin (evil in human nature) has made penal law necessary (as if for slaves); grace, however, is the hope that good will develop in us — a hope awakened by belief in our original moral predisposition to good and by example of humanity as pleasing to God in his son. And grace can and should become more powerful than sin in us (as free beings), if only we let it act in us or let our disposition to the kind of conduct shown in that holy example become active” (SF, AA 07, p. 43; Kant, 1996b, p. 267).

ного морального характера: «Человек не может составить себе понятия о степени и энергии той силы, которая заключается в моральном образе мыслей, иначе как представляя ее все-таки побеждающей в борьбе с препятствиями и среди всевозможных искушений» (AA 06, S. 61; Кант, 1994а, с. 62). Как заявляет Кант, нам необходимо представление о возможности морального умонастроения («образа мыслей»), сохраняющего уважение к моральному закону несмотря на то, что оно оказывается в самых трудных условиях. Точнее говоря, мы должны быть в состоянии представить себе возможность преодоления извращений, а также быть в состоянии оставаться в установленном моральном порядке во всех возможных случаях<sup>7</sup>. Кажется, Кант здесь ссылается на возможность морального возвышенного, которое будет действовать как *разумная благодать*, то есть помогать в понимании возможности моральной революции и мотивировать сохранять последовательность в ее достижении<sup>8</sup>. Это относится не только к функции, приписываемой возвышенному в третьей «Критике», согласно которой конечный субъект осознает свою независимость относительно естественных законов и, таким образом, дает идею свободы. Как мы видели, в «Религии...» говорится о дальнейшем определении возвышенного как представления о моральном совершенстве, понимаемом как моральная универсальность. В соответствии с этим Христос действует возвышенно, показывая, что идея морального совершенства не функционирует по логике конечной воли, которая не способна полностью избавиться от нечистых побуждений. Таким образом, жизнь Христа служит образцом, учит о возможности уважения к моральному закону даже при столкновении с искушением крайними формами зла. Благодаря этому может быть обеспечено познание морального закона или, что еще лучше, правильного отношения к моральному закону — как к универсальному. По словам Энгстрема, это играет важную роль в практической философии Канта,

<sup>7</sup> Вот почему я говорю только о Христе как об идеале морального совершенства, а не о святых. Кант говорит о добродетели в жизни святых, жертвующих всем ради своих моральных максим и выступающих мотиваторами в достижении морального прогресса. Однако я полагаю, что Христос демонстрирует полную добродетель, то есть добродетель перед лицом всех возможных искушений, и только как добродетель он может действовать в качестве идеала морали, а также инициатора и мотиватора моральной революции.

<sup>8</sup> Таким образом, я понимаю разумную благодать как *трансцендентальную*, то есть как условие возможности моральной революции (но не морали), основанной на разуме, и противопоставляю ее божественной благодати как *трансцендентной* помощи в очищении морального агента.

for themselves any concept of the degree and the strength of a force like that of a moral disposition except by representing it as surrounded by obstacles and yet — in the midst of the greatest possible temptations — victorious” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 1996a, p. 104). As Kant declares, we need the representation of the possibility of a moral disposition which perseveres in respect towards the moral law, despite being subjected to the most difficult conditions. More precisely, we need to be able to represent to ourselves the possibility of overcoming perversion as well as be able to remain within the re-established moral order in all possible cases.<sup>7</sup> Kant seems to allude here to the possibility of a moral sublime, which would act as a *rational grace*, i.e. an aid in realising the possibility of moral revolution and the motivation to maintain consistency in achieving it.<sup>8</sup> This does not only relate to the function ascribed to the sublime in the third *Critique*, according to which a finite subject becomes aware of his independence concerning the natural laws and thus brings about the idea of freedom. As we have seen, *Religion* speaks of a further determination of the sublime as the representation of moral perfection understood as moral universality. According to this, Christ acts in a sublime way, showing that the idea of moral perfection does not function by the logic of finite will, which cannot rid itself fully from impure drives. The life of Christ acts as a model in this manner, teaching the possibility of respect before the moral law, even when confronted with extreme evil temptations. Through this, the cognising of the moral law or better yet of the proper relation to the moral law — as universal — could be enabled. This plays a major part in Kant’s practical philosophy according to Engstrom,

<sup>7</sup> This is also why I talk of Christ as ideal of moral perfection and not of saints. Kant does talk about virtue in the life of saints, who for the sake of their moral maxims sacrifice all, as motivators in achieving moral progress. However, I assume that Christ delivers a representation of total virtue, i.e. of virtue in the face of all possible temptations and only as a virtue in general can he act as ideal of morality and as initiator and motivator of the moral revolution.

<sup>8</sup> In this way I understand rational grace as *transcendental*, i.e. a condition of the possibility of moral revolution — and not of morality — based on reason, and oppose it to divine grace, as a *transcendent* aid in the purification of the moral agent.

поскольку, только зная моральный закон и различая добро и зло, можно действовать исходя из морального закона (Engstrom, 2009, p. 35–36).

В этой манере мысли двойственность кантовского *Vor-/Urbild* должна универсализировать возможность моральности. Фигура Христа здесь в большей степени форма моральности как совершенного отношения к моральному закону и в меньшей — историческая фигура. Ее цель не в том, чтобы просто предоставить *хорошую меру*<sup>9</sup> моральности, но также в том, чтобы вызывать в субъектах чувство морального изменения или революции. Таким образом эта двойственность способна определять отношение субъекта к максиме. Кант еще больше проясняет этот момент, показывая, что субъект, принявший моральный закон, способен, сравнивая свои бывшие и нынешние поступки, представить себе состояние своего морального умонстроения:

Ведь человек, который со времени восприятия им принципов добра, на протяжении достаточно долгой жизни, испытывал их воздействие на свои поступки, т.е. на свое постоянно улучшавшееся жизненное поведение, может все же, хотя улучшение образа жизни дает ему повод судить об основательности улучшения его образа мыслей лишь предположительно, питать разумную надежду на то, что — поскольку подобное продвижение, если только в нем заключен добрый принцип, все более увеличивает *силу* и далее двигаться в том же направлении — он в своей земной жизни никогда уже больше не оставит этого пути, но всегда и еще энергичнее будет следовать по нему вперед; что, далее, если после этой жизни ему предстоит еще и другая, он и при других обстоятельствах будет по всей видимости и дальше действовать согласно тому же самому принципу и постоянно приближаться к цели совершенства (которая, впрочем, недостижима), так как по тому, что он до того воспринял в себя, он имеет право судить о коренном улучшении своего образа мыслей (AA 06, S. 68; Кант, 1994а, с. 70).

Эта цитата обращается к первой стороне упомянутой двойственности — к моральному агенту, для которого идея морального совершенства выступает в качестве модели или стандарта для морального совершенствования. Кант описывает процесс оценки чьего-либо умонстроения следующим образом: 1) на основании принятия принципов добра и их

<sup>9</sup> Это будет подробнее объяснено в четвертой части статьи. Хорошая мера состоит в том, чтобы обеспечить стандарт, с которым можно сравнить все действия, и тем самым конституировать их эмпирическую моральность.

as only by knowing the moral law and by differentiating between good and evil can one be determined by the moral law (Engstrom, 2009, pp. 35-36).

In this strain of thought Kant's *Vor/Urbild* duality is thus meant to universalise the possibility of morality. The figure of Christ is much more the form of morality as perfect relation to the moral law as it is a historical figure. It does not simply aim to provide a *good measure*<sup>9</sup> for morality, but also to bring about a sense of moral change or revolution in subjects. In this way, this duality can determine one's relation to the maxim. This becomes clearer where Kant shows how a subject who has adopted the moral law can, by comparing his previous and actual deeds, represent to himself the state of his moral disposition:

For [take] a human being who, from the time of his adoption of the principles of the good and throughout a sufficiently long life henceforth, has perceived the efficacy of these principles on what he does, i.e. on the conduct of his life as it steadily improves, and from that has cause to infer, but only by conjecture, a fundamental improvement in his disposition: [he] can yet also reasonably hope that in this life he will no longer forsake his present course but will rather press in it with ever greater courage, since his advances, provided that their principle is good, will always increase his *strength* for future ones; nay, if after this life another awaits him, that he will persevere in it [...] and come ever closer to his goal of perfection, though it is unattainable; for, on the basis of what he has perceived in himself so far, he can legitimately assume that his disposition is fundamentally improved (RGV, AA 06, p. 68; Kant, 1996a, p. 110).

This quotation addresses the first side of the duality, namely the moral agent for whom the idea of moral perfection functions as a model or standard for moral improvement. Kant describes the process of assessing one's disposition as follows:

<sup>9</sup>This shall be further explained in part 4 of this paper. The good measure consists in providing a standard against which all actions can be compared and through this constituting their empirical morality.

актуализации можно «сделать вывод», что указанные принципы имеют силу; 2) на основании «сравнений» между действиями, совершенными до и после вышеуказанного принятия, этот человек может предположить, что его моральное умонстроение улучшилось; 3) начиная с этого *сравнения* состояний и в пределах своего морального умонстроения он может построить для себя представление о бесконечной хорошей моральной жизни; 4) таким образом, это представление может дополнительно мотивировать данного человека действовать морально.

Далее я покажу, что образ Христа, то есть идея морального совершенства, как *Urbild* обосновывает шаги 1, 2 и 3. Следующий логический шаг (4) также следует из образа Христа как *Urbild*, но он подразумевает и функцию Христа как *Vorbild*. Это можно переформулировать лучше, если рассмотреть другую, основанную на умонстроении, модель представления моральной жизни, в которой Кант анализирует, как субъект, который всегда поступал неправильно, считает себя злым по своей сути.

Напротив, тот, кто, постоянно стремясь к добру, все же не находил ни разу, что он тверд в нем, кто всегда вновь скатывался ко злу или на протяжении всей жизни должен был замечать по себе, что он, как бы по склону, все глубже и глубже скатывается ото зла к худшему, — не может питать никакой разумной надежды стать лучше, если бы даже продлилось его земное существование или ему была уготована будущая жизнь, поскольку подобные признаки он должен был бы расценивать как свидетельство неискоренимой уже порочности своего образа мыслей (AA 06, S. 68–69; Кант, 1994а, с. 70–71).

Второй пример противоречит первому только по своему эмпирическому содержанию. По своей сути они описывают одно и то же движение. Основываясь *только* на моральном умонстроении человека и при условии, что он осознаёт свое умонстроение, представление о блаженной или несчастливой вечной жизни может служить мотиватором либо для развития моральной деятельности, либо для пробуждения морального чувства.

Я хочу подчеркнуть две вещи, которые имеют большое значение для этой статьи: а) мотивация, основанная на умонстроении, и б) ее зависимость от субъекта, осознающего свое умонстроение и, следовательно, названный ранее фактор познания. Я изложу первое здесь и подробнее расскажу о втором в следующем разделе.

1) based on the adoption of the principles of good and their actualisation one can “infer” that said principles have efficacy; 2) based on “comparisons” between acts done before and after the adoption the person in question can assume that his moral disposition has improved; 3) starting from this *comparison* of states of and within his own moral disposition, he can build for himself the representation of an endless good moral life; 4) This representation can thus further motivate the person to act morally.

I shall further argue, that the image of Christ, i.e. the idea of moral perfection, as *Urbild*, grounds numbers 1, 2, and 3. As the next logical step, 4 also follows from Christ as *Urbild*, but it also implies the function of Christ as *Vorbild*. This can be better enunciated by considering another model of a disposition-based representation of moral life, where Kant analyses how a subject, who has always done wrong, would see himself as intrinsically evil.

By contrast, one who has always found himself unable to stand fast by his often repeated resolutions to be good but has always relapsed into evil, or who has been forced to acknowledge that in the course of his life he has gone from bad to worse, slipping ever further down as though on a slope: [such a one] can reasonably entertain no hope of improving, even if he still had to live longer in this world, or a future life stood ahead of him, for, from all indications, he would have to regard the corruption as rooted in his disposition (RGV, AA 06, pp. 68-69; Kant, 1996a, p. 110).

This second example is contrary to the first only in its empirical content. Their core depicts the same movement. Based on one’s moral disposition *alone* and with the condition of being aware of one’s disposition, the representation of an eternity lived in good or in evil can act as a motivator for either furthering one’s moral activity or awakening one’s moral feeling.

I want to emphasise two things that are of major importance for the present paper: A) disposition-based motivation and B) its dependence on the subject being aware of his own disposition, and thus

Мотивация, основанная на умонастроении, основывается на отношении субъекта к своей максиме и ее изображению в представлениях, которые

достаточно могущественны, чтобы часть людей побуждать к обретению покоя и твердости в добре, а другую — к пробуждению судящей совести, дабы, насколько возможно, уязвить зло, служа движущей силой, причем совершенно не обязательно также и объективно предполагать вечность добра или зла применительно к судьбе человека как некий *догматический* тезис — ведь в этих мнимых познаниях и утверждениях разум лишь переходит границы своего усмотрения (AA 06, S. 69; Кант, 1994а, с. 71–72)<sup>10</sup>.

Механизм упомянутого изображения разъясняется Кантом как исходящий из восприятий субъекта, актуализующего свое умонастроение в конкретных поступках и экстраполирующего эти поступки в гипотетические моральные ситуации. Более внимательный взгляд на приведенный выше текст может далее прояснить ситуацию. Существенным условием мотивационного механизма является то, что сконструированные представления должны быть достаточно сильны, чтобы нарушить или стабилизировать наш статус-кво. В примере, приведенном Кантом, таким представлением будет бессмертие души, чувственно не воспринимаемая идея чистого разума. Представление о бессмертии наших душ и его связи с вечной жизнью, проводимой в добре или зле, опосредовано восприятием наших действий, основанных на нашем собственном умонастроении. Таким образом, Кант утверждает, что одно только наше умонастроение может обосновывать нашу моральную деятельность, а также поддерживать ее и мотивировать нас к ней. Как мы уже видели, указанные представления об умонастроении зависят от процесса сравнения. В этом контексте ставится вопрос о том, как такое сравнение возможно и с каким стандартом сравниваются наши поступки. Данный вопрос, который станет предметом моего дальнейшего исследования, призван показать, что на идее морального совершенства основывается весь мотивирующий механизм (по крайней мере в «Религии...»). Я принимаю во внимание функцию, которую исполняет возвышенное, помогая в построении эмпирических понятий величины из третьей «Критики».

<sup>10</sup> Цитата уточнена по немецкому оригиналу. — Примеч. ред.

the cognising factor announced earlier. I shall expound on the first one here and go into greater detail regarding the second in the next section.

Disposition-based motivation relies on one's relation to one's maxim and its depiction in "representations powerful enough to serve to one part [of humanity] as reassurance and confirmation in the good, and, to the other, for rousing conscience to judgment, to make yet a break with evil so far as it is possible, hence as incentives, without any necessity to presuppose *dogmatically*, as an item of doctrine, that an eternity of good or evil is the human lot also objectively" (RGV, AA 06, p. 69; Kant, 1996a, p. 110). The mechanism of said depiction is expounded by Kant as starting from perceptions of a person actualising his disposition into acts and extrapolating these acts in hypothetical situations of their morality. A closer look at the text cited above sheds further light. An essential condition of the motivational mechanism is that the constructed representations are powerful enough to disrupt or to stabilise our status quo. In the example given by Kant, this representation is the immortality of the soul, which is a non-perceivable idea of pure reason. The representation of the immortality of our souls and its association with an eternal life led in good or evil is mediated by perceptions of our actions, which are based on our own disposition. Kant argues thus, that our disposition alone can ground our moral activity as well as sustain and motivate it. These representations of disposition are, as we have seen, dependent on a process of comparison. In this context, the question imposes itself how this comparison is possible and against which standard are the acts being compared. This question will be the object of my next investigation and aims to show that the idea of moral perfection grounds the entire motivating mechanism (at least in *Religion*). This will rely on the function the sublime plays in aiding the construction of empirical concepts of magnitudes from the third *Critique*.

### 3. Возвышенная идея Христа

Я уже говорил выше о том, что мотивационный механизм зависит от осознанности нашего собственного морального унастроения. Об этом ясно пишет Кант, заявляя, что только тот человек, который осознает свое моральное унастроение, может инициировать процесс представления идей, основанных на унастроении, которые, в свою очередь, мотивируют или обосновывают его поступки. В этом разделе я хочу показать, как человек осознает свое собственное унастроение, и таким образом детализировать мотивационный механизм. Чтобы объяснить процесс осознания нашей моральной склонности, я прибегну к уже обсуждавшейся цитате: «Человек не может составить себе понятия о степени и энергии той силы, которая заключается в моральном образе мыслей, иначе как представляя ее все-таки побеждающей в борьбе с препятствиями и среди всевозможных искушений» (AA 06, S. 61; Кант, 1994а, с. 62). Сила и мощь здесь необходимы для завершения революции нашего (практического) мышления и, таким образом, действуют как разумная благодать, то есть помогают в признании извращенной структуры наших максим и в то же время в осознании возможности ее очищения.

В первой части «Религии...» Кант говорит о двойственном характере людей, которые могут быть либо хорошими, либо плохими. Далее он заявляет, что мы злы от природы, поскольку существуем в извращенной структуре максим. Затем он объясняет, однако, что мы как сотворенные существа обладаем врожденной возможностью быть добрыми. Эта возможность может быть реализована только тогда, когда наши моральные чувства пробуждаются представлением о преодолении всякого искушения во имя уважения к закону. Олицетворение этого — идеал Христа<sup>11</sup>, который сбивает нас с толку и, таким образом, пробуждает в нас моральное чувство, «по-

<sup>11</sup> Моя точка зрения здесь частично согласуется с Файерстоуном и Джейкобсом (Firestone, Jacobs, 2008). Я согласен, что разумное представление, которое полностью противостоит радикальному злу, необходимо для моральной революции. Однако я не согласен с тем, что это представление является чем-то большим, чем просто моральная идея. Файерстоун и Джейкобс утверждают, что эта идея вдохновлена платонизмом и также существует как субстанция внутри Бога. Я считаю, что это противоречит философии Канта (см.: AA 06, S. 153–154; Кант, 1994а, с. 164–165), и лишь утверждаю, что эта идея действует как разумная благодать, показывающая возможность морального совершенства в пределах разума, но без соответствующего эмпирического совершенства. Анализ ее возвышенного характера прояснит функцию строго разумной благодати.

### 3. The Sublime Christic Idea

I have stated above that the motivational mechanism is dependent on our being aware of our own moral disposition. This is stated clearly by Kant who says that only an agent who is aware of his moral disposition can initiate the process of disposition-based representation of ideas, which further motivate or ground his actions. I wish to show in this section, how one becomes aware of one's own disposition and in this way describe the motivational mechanism in detail. In order to explain the process of becoming aware of our moral disposition I shall resort to an already discussed quotation where Kant discusses the possibility of imagining to ourselves moral perfection (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 1996, p. 104). The strength and power at play here are the ones needed to complete the revolution of our (practical) thinking and thus act as rational grace, i.e. help in acknowledging the perverted structure of our maxims and at the same time grasping the possibility of purifying it.

In the first section of *Religion*, Kant speaks of the disjunctive character of humans, who are either good or bad. Kant states further on that we are naturally evil as we are living within a perverted structure of maxims. He further explains, however, that we as created beings are grounded in the possibility of being good. This possibility can only be actualised as our moral feelings are awakened by the representation of overcoming every temptation in the name of respect for the law. The personification of this is the ideal of Christ,<sup>10</sup> which bewilders us and thus brings to life the moral feeling within us: “since it [as a sublime] directly counters the innate propensity to per-

<sup>10</sup> My point agrees here partly with Firestone and Jacobs (2008). I agree that a *rational representation* which totally opposes radical evil is necessary for the moral revolution. I do not agree, however, that this representation is anything more than a moral idea. Firestone and Jacobs assert that this idea is of platonic inspiration and also exists as a substance within God. I hold that this contradicts Kant's philosophy (cf. RGV, AA 06, pp. 153-154; Kant, 1996a, pp. 176-177) and only assert, that this idea acts as a rational grace, representing the possibility of moral perfection within reason, but without empirical correspondence. The analysis of its sublime character will hopefully shed more light on its function as strictly rational grace.

тому что оно [как возвышенное] прямо противодействует прирожденной склонности к извращению мотивов в максимах нашего произволения» (AA 06, S. 50; Кант, 1994а, с. 53). Я попытаюсь показать, что посредством этой ссылки на рефлексивные суждения, ответственные за возвышенное, Кант объясняет, что идеал Христа как нравственного совершенства играет роль примера и прообраза (*Vor-/Urbild*). Эта двойственность Христа как *Vor-/Urbild* согласуется с кантовской концепцией идеала в первую очередь как «прообраза для полного определения» (A 569 / B 597; Кант, 2006, с. 739)<sup>12</sup>, а во вторую — как необходимого мерила «разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки несовершенного» (A 569–570 / B 597–598; Кант, 2006, с. 739). В этих цитатах идеал определяется сначала как первообраз (*Urbild*), делающий возможной мысль о тщательном определении и, таким образом, об умственном совершенстве, а далее как стандарт для определения всех представлений, связанных с этим идеалом и, следовательно, для любых сравнений, с помощью которых имеют место дальнейшие определения (*Vorbild*). В практическом отношении это будет рассмотрено в следующем разделе: идеал Христа, во-первых, делает возможной мысль о моральном совершенстве, а во-вторых, выступает в качестве стандарта при измерении приближенности к этому идеалу морального характера.

Выше я говорил, что Кант постулировал потребность в представлениях большой силы, которые могут пробудить в нас чувства моральности и в дальнейшем обосновать их применимость. Я также показал, что эти представления основаны на сравнении поступков, из которого выводится гипотетическое моральное умонстроение, способное быть вечным. Это моральное умонстроение («образ мыслей») Кант считает самодостаточным по отношению к моральной мотивации: «Благой и чистый образ мыслей (который можно назвать правящим в нас добрым духом) приносит с собой, стало быть (когда его осознают), и доверие к его прочности и устойчивости, пусть лишь опосредованно, и является Утешителем (параклитом), если нас беспокоят наши ошибочные шаги сравнительно с его постоянством» (AA 06, S. 70–71; Кант, 1994а, с. 72–74).

<sup>12</sup> См. также: «...идеал для разума есть прообраз (*prototypen*) всех вещей, которые как несовершенные копии (*ectypa*) заимствуют из него материал для своей возможности и, более или менее приближаясь к нему, все же всегда бесконечно далеки от того, чтобы сравняться с ним» (A 578 / B 606; Кант, 2006, с. 747–749).

vert the incentives in the maxims of our power of choice” (RGV, AA 06, p. 50; Kant, 1996a, p. 94). I will try to show that through this reference to the reflecting judgments responsible for sublimity Kant explains the role of the ideal of Christ as moral perfection as *Vor/Urbild*. This duality of Christ as *Vor-* and *Urbild* agrees with Kant’s conception of ideal firstly as “original image [*Urbild*] for the thoroughgoing determination” (*KrV*, A 569 / B 597; Kant, 1998, p. 552)<sup>11</sup> and secondly as an “indispensable standard for reason, which needs the concept of that which is entirely complete in its kind, in order to assess and measure the degree and the defects of what is incomplete” (*KrV*, A 569–570 / B 597–598; Kant, 1998, p. 552). These quotations determine the ideal firstly as an original image (*Urbild*) that makes possible the thought of thoroughgoing determination and as such of cognitive perfection and secondly as a standard in determining all representations in connection with this ideal and thus for any comparisons by means of which further determinations take place (*Vorbild*). This will be related to the practical dimension in the following section: the christic ideal firstly makes possible the thought of moral perfection and secondly acts as standard in measuring the vicinity of one’s moral character to this ideal.

I have stated above that Kant postulated the requirement of powerful representations, which can awaken feelings of morality within us and further ground their application. I have also shown that these representations come to be by comparing one’s actions and deriving from this comparison a hypothetical moral disposition which could run for eternity. This moral disposition is held by Kant to be self-sufficient in relation to moral motivation: “The good and pure disposition of which we are conscious (and which we can call a good spirit that presides over us) thus carries confidence in its own perseverance and stability, though indirectly, and is our Comforter (*Paraclete*) whenever our lapses make us anxious about its perseverance”

<sup>11</sup> See also: “original image (*prototypen*) of all things, which all together, as defective copies (*ectypa*), take from it the matter for their possibility, and yet although they approach more or less nearly to it, they always fall infinitely short of reaching it” (*KrV*, A 578 / B 606; Kant, 1998, p. 557).

Я хочу обратить внимание на тот факт, что наше доброе уmonoстроение, достигнутое благодаря моральной революции, заключающейся в очищении наших максим, самодостаточно в деле мотивирования нас на моральные поступки. Я хочу связать это с тем фактом, что такое уmonoстроение пробуждается чувством возвышенного и что, следовательно, возвышенное выступает в процессе моральной революции первообразом. Я еще раз подчеркиваю, что это моральное уmonoстроение известно только гипотетически через представления, которые оказываются достаточно могущественными, чтобы укрепить или пробудить наши моральные чувства. Эти представления и, следовательно, осознание нашего морального уmonoстроения основываются на сравнении наших прошлых, настоящих и гипотетически бесконечных будущих действий.

Главный вопрос, который возникает сейчас и который будет служить ключом к решению загадки моральной мотивации, состоит в следующем: как возможен этот процесс сравнения и на чем он основан? В приведенной выше дискуссии о трансцендентальном идеале было сказано, что получение любого результата сравнения возможно только при наличии совершенного стандарта или максимума. Здесь я хочу исследовать, как и на основании какого морального стандарта мы судим о своих моральных поступках. Учитывая, что мы говорим о представлениях, построенных путем сравнения моральных поступков, я считаю целесообразным рассмотреть построение эмпирических понятий величин (основанных на механизме сравнения), чтобы аналогичным образом объяснить конструкцию моральных представлений.

#### 4. Механизм сравнения

Кант описывает понятие величины (*Größe*) как математическое, то есть как непрерывный процесс измерения, или логическое, то есть как приведение неопределенных математических измерений к единству. Согласно математике, величина есть количество, содержащее в себе то, что посредством повторяющихся восприятий последовательно сравнивается с заданным. Учитывая это, возникает вопрос: что это за стандарт и, что важнее, как он дается? Первую и, возможно, самую убедительную подсказку можно найти в анализе Кантом эстетических суждений и в аналитике возвышенного. При рассмотрении ее в эстетическом контексте величи-

(*RGV*, AA 06, pp. 70-71; Kant, 1996a, p. 111). I want to draw attention to the fact that our good disposition – attained through a moral revolution consisting in purifying our maxims – is self-sufficient in motivating us in our moral endeavours. I wish to connect this with the fact that this disposition is awakened by feelings of sublimity and that thus the sublime acts as prototype in the moral revolution. I stress again that this moral disposition is known only hypothetically through representations which are powerful enough to strengthen or awaken our moral feelings. These representations and thus the being aware of our moral disposition rely on comparing our past, present and hypothetical endless future actions.

The main question which arises now and which will function as the key to resolving the puzzle of moral motivation is: How is this process of comparison possible and what does it base itself on? In the above discussion of the transcendental ideal it was said that any determination in comparison is done only by having a standard of perfection or of a maximum. Here, I wish to investigate how and based on what moral standard one judges one's own moral actions. Given that we speak of representations built by comparison of moral acts, I find it suitable to take recourse to the construction of empirical concepts of magnitudes (based on a comparing mechanism) in order to explain analogically the construction of moral representations.

#### 4. A Mechanism of Comparison

Kant describes the concept of magnitude (*Größe*) as being either mathematical, i.e. a continuous process of measurement, or logical, i.e. bringing the undetermined mathematical measurements to unity. According to mathematics, magnitude is a *quantitas* which consists in the fact that through repetitive perceptions it is consistently compared against a given standard. Considering this, a question arises: What is this standard and, above all, how is it given? A first clue, and maybe the most conclusive, can be found in Kant's analysis of the aesthetical judgment and in the an-

на не определяется как связанная со стандартом, а воспринимается строго интуитивно. Эстетическая величина воспринимается как разумно заданная. Эта форма величины не предполагает никакого стандарта, но вместо этого она конституирует его (AA 05, S. 249–256; Кант, 2001, с. 263–283). На этом основании можно утверждать, что размер, если рассматривать его эстетически, является первичным и конституирующим для логического или математического понятия размера. Эстетический размер, следовательно, есть допонятийный размер, который дает нам стандарт для количественных эмпирических понятий:

Математическая оценка [величин] предполагает изначальное установление некоего размера как критерия. Но этот размер она может выразить только путем обращения к другому — и так до бесконечности. Таким образом, задачу установить в интуитивном представлении самую первую величину, «базовый размер» математическая оценка должна доверить эстетической оценке. Значит, до каждого математического измерения какого-либо явления имеет место дообъективное действие способности воображения (Foessel, 2008, S. 109).

Как воображение воспринимает величину, которая дана интуитивно? Эта величина обусловлена доматематическим воображением, «которое образует условие любого — включая любое объективное — отношения к миру, поскольку “всякое определение величины предметов в природе есть в конечном итоге эстетическое определение”<sup>13</sup>» (Foessel, 2008, S. 109). Таким образом, согласно Фёсселю, эта функция воображения заключается в создании предпосылок для схем и, следовательно, для применения категорий к чувственному содержанию. Чувственное содержание, когда оно воспринимается эстетически, играет важную роль в определении правила применения понятий к данному многообразию<sup>14</sup>.

Этот механизм, основанный на эстетике, находится в тесной связи с математическим возвышенным, с учетом того что субъект стремится найти

<sup>13</sup> См.: (AA 05, S. 251; Кант, 2001, с. 269).

<sup>14</sup> Проблемы эмпирических величин являются частью более широкой проблемы получения понятий у Канта. О его позиции по этому вопросу в целом (включая материалы «Логики» Йеше) см.: (Longuenesse, 1998; Allison, 2001). О важности эстетического восприятия в процессе приобретения понятий см.: (Zuckert, 2007; Hughes, 2007).

alytic of the sublime. When considered in an aesthetic context, magnitude is not determined in relation to a standard, it is perceived strictly intuitively. The aesthetic magnitude is perceived as sensibly given. This form of magnitude presupposes no standard but instead it constitutes it (KU, AA 05, pp. 249-256; Kant, 2000, pp. 132-139). Based on this, one can argue that size — when considered in an aesthetic way — is prior and constitutive for the logical or mathematical concept of size. Aesthetic size is therefore a pre-conceptual size, which provides us with the standard for quantitative empirical concepts:

The mathematical estimate of magnitudes presupposes the initial determination of a size as a criterion. But it can only express this magnitude by resorting to another, and continuing this to infinity. The mathematical estimation must therefore rely on the aesthetic estimation of a first magnitude, a ‘standard’, given in the intuitive representation. Before each mathematical measurement of an appearance, a pre-objective action of the imagination takes place<sup>12</sup> (Foessel, 2008, p. 109).

How does the imagination perceive a magnitude which is intuitively given? This magnitude is brought about by a pre-mathematical imagination “which sets the conditions of all relation to the world — including the objective ones, for ‘all estimation of the magnitude of objects of nature is in the last resort aesthetic’”<sup>13</sup> (Foessel, 2008, p. 109). This function of the imagination thus consists, according to Foessel, in a precondition to the schemas of the understanding and thus to the application of the categories upon sensible content. Thus, sensi-

<sup>12</sup> “Die mathematische Schätzung setzt die anfängliche Festsetzung einer Größe als Kriterium voraus. Doch diese Größe kann sie nur durch Rückgriff auf eine weitere ausdrücken, und das bis ins Unendliche. Die mathematische Schätzung muß also der ästhetischen die Aufgabe überlassen, in der intuitiven Vorstellung eine erste Größe, ein ‘Grundmaß’, festzusetzen. Vor jeder mathematischen Messung einer Erscheinung findet also eine vor-objektive Handlung der Einbildungskraft statt.”

<sup>13</sup> “[...] die die Bedingung jeder — einschließlich jeder objektiven — Beziehung zur Welt bildet, denn ‘alle Größenschätzung der Gegenstände der Natur ist [also] zuletzt ästhetisch.’” Cf. KU, AA 05, p. 251; Kant, 2000, p. 62.

тотальности (целые) для каждой данной величины. Такая тотальность, однако, не может быть найдена в природе. Более того, схватывание потенциально бесконечных восприятий (безграничности неба) заставляет воображение достичь своих пределов и сконструировать еще большее представление (Кант говорит о представлении, развивающемся от нашей планеты до бесконечности вселенной). Ограниченность воображения, поначалу раздражающая, ведет к восхищению субъективными разумными идеями тотальностей, которые раскрывают возвышенность субъекта, то есть его независимость от природы (AA 05, S. 259; Кант, 2001, с. 289–291; см. также: Käfer, 2006, S. 31). Чувство возвышенного, основанное на идее тотальности как максимуме всех величин, работает как фундаментальный стандарт для оценки всех величин. Учитывая эту функцию максимума, все чувственно воспринимаемые величины могут и должны считаться меньшими, чем этот стандарт, что, кроме того, позволяет субъекту чувствовать себя выше чувственного содержания. Здесь важно отметить, что возвышенное не может быть найдено в природе, но является реакцией на природу и неспособность воображения найти в ней тотальности. Эта реакция проявляется как чувство благоговения и уважения к разуму, который способен мыслить абсолют как тотальность. Такая способность вызывает возвышенное состояние превосходства ума по отношению к материальной природе:

Качество чувства возвышенного состоит в том, что оно есть чувство неудовольствия по отношению к эстетической способности суждения о предмете, которое в то же время представляется в данном суждении как целесообразное; а это возможно потому, что [наша] собственная неспособность обнаруживает сознание неограниченной способности того же самого субъекта и что душа может эстетически судить о ней только благодаря этому сознанию (AA 05, S. 259; Кант, 2001, с. 289–291).

Здесь необходимо дать важный комментарий, который прояснит роль возвышенной идеи Христа в качестве инициатора морали. Что такое неудовольствие и как оно может привести к удовольствию? Последнее описывается Кантом как созерцательное состояние, возникающее в результате самореференциального состояния гармонии меж-

ble content, when perceived aesthetically, plays an important role in determining the rule of applying concepts to a given manifold.<sup>14</sup>

This aesthetically based mechanism stands in close relation to the mathematical sublime, given that the reason endowed subject seeks to find totalities (wholes) to each given magnitude. Such totalities cannot however be found in nature. Moreover, the perception of an apparently endless intuition (the boundlessness of the sky) forces the imagination to reach its limits and construct even bigger representation (Kant speaks of representation progressing from our planet to the endlessness of the universe). The limitedness of the imagination – while irritating at first – leads to the admiration of subjective rational ideas of totalities which bring to light the sublimity of the subject, i.e. its independence regarding nature (*KU*, AA 05, p. 259; Kant, 2000, p. 142; cf. Käfer, 2006, p. 31). The feeling of the sublime grounded in ideas of totality functions as a fundamental standard for all magnitude appraisal, as the maximum of all magnitudes. Given this function as maximum, all sensibly perceived magnitudes can and shall be thought of as smaller than their fundamental standard, which furthermore allows the subject to feel superior to sensible content. It is important to note here that the sublime is not to be found in nature but is a response to nature and the inability of imagination to find totalities in it. The response manifests itself as a feeling of awe and respect for reason which is able to think the absolute as a totality. This ability brings about a sublime state of superiority of the mind in connection with material nature:

The quality of the feeling of the sublime is that it is a feeling of displeasure [Unlust] concerning the aesthetic faculty of judging an object that is yet at the same time represented as purposive, which is possible because the subject's own incapacity reveals the consciousness of an unlimited capacity of the very same subject and the mind can aesthetically judge the latter only through the former (*KU*, AA 05, p. 259; Kant, 2000, p. 142).

<sup>14</sup> The issues of empirical magnitudes is part of the larger issue of concept acquisition in Kant. For a general account on concept acquisition (including Kant's account from *Jäsche Logik*) see Longuenesse (1998) and Allison (2001). For the importance of aesthetical perception concerning concept acquisition see Zuckert (2007) and Hughes (2007).

ду способностями познания в суждении о прекрасном, которое также побуждает субъекта оставаться в этом состоянии (AA 05, S. 220; Кант, 2001, с. 193–195). В противоположность этому недовольство возникает в ситуации, когда познавательные способности не согласуются друг с другом, что заставляет субъекта хотеть изменить свое состояние и приспособиться к суждению (AA 05, S. 220; Кант, 2001, с. 193–195; AA 07, S. 231; Кант, 1994б, с. 260–261). Вот почему Кант говорит, что возвышенное «побуждает» субъекта. Далее станет ясно, как оно действует в качестве представления о возможности преодоления субъектом своего извращенного умонастроения.

Эта функция возвышенного дополняется динамической возвышенностью, которая появляется, когда чувство возвышенного связано со способностью желания. Динамическое возвышенное позволяет судить о природе как о не имеющей силы над нами как разумными существами. Логика динамического возвышенного похожа на логику математического. Природа с ее бесконечными силами может вызвать страх и ужас и таким образом заставить нас чувствовать себя неспособными противостоять ей. Эта неспособность, однако, является чисто физической, и понимание этого пробуждает в нас (при достижении безопасности) осознание способности большей, чем физическая, осознание неважности физического. Вот почему природу можно назвать возвышенной:

...потому, что пробуждает в нас нашу силу (которая не есть природа), [направленную на то], чтобы все, за что мы опасаемся (имущество, здоровье, жизнь), считать чем-то незначительным и потому могущество природы (которому мы, что касается этих предметов, конечно, подчинены), несмотря на это, не признавать для себя и своей личности такой властью, перед которой мы должны были бы склониться, если бы дело было в наших высших принципах и в утверждении или отказе от них (AA 05, S. 262; Кант, 2001, с. 297).

Динамическое возвышенное также косвенно пробуждает — в отличие от математического — ощущение максимума, то есть в данном случае максимальной силы, с которой сравниваются все другие. Однако тут максимум показывает бессилие природы в отношении нашего самоопределения и делает видимой нашу свободу. Свобода от максимума природы тем не менее также делает любую другую

An important clarification is due here, which will enlighten the role of the sublime idea of Christ as initiator of morality. What is displeasure and how can it lead to pleasure? The latter is described by Kant as a contemplative state resulting from the self-referential state of harmony between the cognising faculties in the judgment of the beautiful which also motivates the subject to remain within this state (KU, AA 05, p. 220; Kant, 2000, p. 105). In contrast to this, displeasure appears in a situation in which the cognising faculties do not accord with each other, which leads the subject to want to change his state and readjust himself in judging (KU, AA 05, p. 220; Kant, 2000, p. 105; *Anthr*, AA 07, p. 231; Kant, 2007, p. 334). This is why Kant says that the sublime “moves” the subject. It will become clear in the following how this acts as a representation of the possibility of overcoming one’s perverted disposition.

This function of the sublime is completed by a dynamic sublimity, which appears when the feeling of the sublime is related to the appetitive faculty. The dynamic sublime enables judgement of nature as having no force over us as rational beings. The logic of the dynamic sublime is similar to that of the mathematical. Nature, with its endless forces, can bring about fear and terror and thus make us feel incapable of resisting it. This incapacity is however purely physical and this realisation awakens in us (when reaching safety) the consciousness of a faculty greater than the physical, the consciousness of the lack of importance of the physical. This is why nature can be called sublime:

Because it calls forth our power (which is not part of nature) to regard those things about which we are concerned (goods, health and life) as trivial, and hence to regard its power (to which we are, to be sure, subjected in regard to those things) as not the sort of dominion over ourselves and our authority to which we would have to bow if it came down to our highest principles and their affirmation and or abandonment (KU, AA 05, p. 262; Kant, 2000, p. 145).

The dynamic sublime also awakens indirectly — in contrast to the mathematical — the sense of a maximum, in this case a maximal force, against which all other forces are being compared. In this case however the maximum functions as a sign of

внешнюю силу, которая может оказать на нас влияние, тривиальной. Таким образом, механизм динамического возвышенного, в свою очередь, позволяет нам измерять влияние вещей на наши умы и распределять их в соответствии с теми ценностями, которые мы в них ищем. В этом он похож на механизм конструирования величин, описанный выше.

Я намерен связать этот механизм конструирования эмпирических понятий с возвышенным из «Религии...», чтобы лучше описать с помощью аналогии, как моральное совершенство может актуализироваться посредством дуальности *Vor-/Urbild*, то есть стандарта и инициатора. Я буду строить свою аргументацию, основываясь на следующем положении, изложенном в третьей «Критике»: моральные идеи могут быть представлены только тем, что связывает деятельность воображения с разумом: возвышенное как максимум<sup>15</sup>. Это достигается первоначальным неудовольствием субъекта — ощущением бессилия перед своей злой природой, что побуждает его изменить свое состояние, признавая возможность помыслить максимум моральности; кроме того, математическое возвышенное в качестве стандарта играет не только теоретическую, но и практическую роль как *априорная* величина определенной добродетели: данный *a priori* стандарт, который «ввиду недостатков высказывающего суждение субъекта ограничен... субъективными условиями изображения *in concreto*, такими, например, как величина какой-то добродетели или публичной свободы и справедливости в той или иной стране — в сфере практического» (AA 05, S. 249; Кант, 2001, с. 265); посредством определения возвышенного как Христа или морального совершенства идея фундаментального стандарта применяется в морали как максимум добродетельности<sup>16</sup>, противостоящей каждому мыслимому искушению: таким образом, «эта смерть [Христа] (высшая ступень человеческих страданий) была воплощением доброго принципа, а именно человечности в ее моральном совершенстве как примера подражания для каждого» (AA 06, S. 82; Кант, 1994а, с. 87); подобно эстетической величине, идея Христа воспринимается как данное разумом, а не скон-

<sup>15</sup> «Возвышенное состоит только в отношении, где чувственно воспринимаемое в представлении о природе рассматривается как пригодное для возможного сверхчувственного применения его» (AA 05, S. 266–267; Кант, 2001, с. 309).

<sup>16</sup> Добродетель определяется как моральная твердость воли человека в соблюдении им долга и борьба с искушениями.

the powerlessness of nature regarding our self-termination and makes freedom visible. The freedom from the maximum of nature however also renders any other exterior force that may exert its effects on us trivial. This mechanism of the dynamic sublime thus also allows us to measure the force of things on our minds and determine them according to the value we seek in them. In this, it is similar to the mechanism of magnitude construction depicted above.

I intend to connect this mechanism of the construction of empirical concept with the sublime from *Religion* in order to better describe — in an analogical manner — how moral perfection can act as a *Vor/Urbild* duality, i.e. as a standard and initiator. I will argue for this using the following insights provided by the sublime in the third *Critique*: moral ideas can be represented only by that which brings the activity of imagination into contact with reason: the sublime as maximum.<sup>15</sup> This is achieved through an initial displeasure of the subject — feeling itself incapacitated in face of its evil nature — which motivates it to change its state by recognising the possibility of thinking a moral maximum; furthermore, the mathematical sublime as standard does not only play a theoretical role but also a practical as an *a priori* magnitude of a certain virtue: “a standard given a priori, which because of the deficiencies of the judging subject is restricted to subjective conditions of presentation in *concreto*: as in the practical sphere, the magnitude of a certain virtue” (KU, AA 05, p. 249; Kant, 2000, p. 133); through the determination of the sublime as Christ or moral perfection, the idea of a fundamental standard is applied in morality as a maximum of virtuousness<sup>16</sup> resisting every thinkable temptation: “so the master’s very death [of Christ] (the last extreme of a human’s suffering) was the manifestation of the good principle, that is, of humanity in its moral perfection, for everyone to follow” (RGV, AA 06, p. 82; Kant, 1996a, p. 121); like the aesthetical magnitude, the idea of Christ is grasped as a rationally given and not constructed

<sup>15</sup> “The sublime consists merely in the relation in which the sensible in the representation of nature is judged as suitable for a possible supersensible use of it” (KU, AA 05, pp. 266-267; Kant, 2000, pp. 149-150).

<sup>16</sup> Virtue being defined as a steady disposition of accomplishing one’s duty and as a battle against temptations.

струированное совершенство; как данное совершенство<sup>17</sup> она действует в качестве стандарта для всех действий, относящихся к морали и целесообразности, ориентированной на совершенство; моральное совершенство заключается в универсальности, также являющейся формой морального закона; основываясь на форме морального закона, моральный статус максимы может быть определен с помощью проверки на универсализируемость (AA 04, S. 421–424; Кант, 1997а, с. 143–155)<sup>18</sup>.

Итак, моральное возвышенное может действовать тем же образом, что и эстетическая величина в обосновании эмпирической морали. Несмотря на то что природное возвышенное открывает нам нашу моральную способность к свободному действию, не определяемому природой, оно лишь пробуждает неопределенную возможность свободы без какого-либо правила ее эмпирической актуализации (AA 05, S. 274; Кант, 2001, с. 327–329). Связывая возвышенное с идеей морального совершенства, как это делает Кант, я утверждаю, что «Религия...» расширяет эстетическое суждение<sup>19</sup> и естественное возвышенное до морального возвышенного, которое выступает в качестве стандарта при выборе эмпирической актуализации моральных законов. Это согласуется с мнением Канта о том, что «этика требует нормативного стандарта, с помощью которого “нужно испытывать моральное содержание каждого поступка”» (Louden, 2000, p. 20) и который «в обыденном человеческом разуме уже давно решен» (AA 05, S. 155; Кант, 1997б, с. 709) и доступен каждому.

Теперь я хочу перейти к более подробному обоснованию вышеприведенных утверждений и применить логику возвышенного к описанию Христа в «Религии...».

<sup>17</sup> Эта интерпретация использования Кантом идеи Христа как Сына Божьего тоже моя. Я считаю, что Кант здесь утверждает, что совершенство вытекает из идеи Бога и навязывает себя как данное, а не как результат сравнения (см.: AA 07, S. 44; Кант, 2002, с. 108). Этот аргумент может, в свою очередь, послужить ответом на интерпретацию Палмквистом Христа как божественного дара. Я утверждаю, что возвышенность Христа также объясняет, что идея морального совершенства действует как данная, то есть не сконструированная, моральная величина, которая воспринимается непонятно — как моральное чувство.

<sup>18</sup> См. также: (Engstrom, 2009, p. 97–147).

<sup>19</sup> Эта роль религии утверждается Кантом уже в первом предисловии: «...так как только этим [т.е. идеей конечной цели] и может быть создана объективно практическая реальность для сочетания целесообразности свободы с целесообразностью природы, без которого мы не можем обойтись» (AA 06, S. 5; Кант, 1994а, с. 8). Сироватка (Sirovátka, 2018) также говорит о религии как о необходимом следствии системы морали, в то время как Форшнер (Forschner, 2005) и Виммер (Wimmer, 2011) признают необходимость идеала высшего блага, чтобы мотивировать и удерживать морального субъекта на пути уважения к закону.

perfection;<sup>17</sup> as a given perfection it acts as standard for all action pertaining to morality and purposiveness — perfection being the goal of purposiveness; moral perfection consists in universality, which is also the form of the moral law; based on the form of the moral law the goodness or badness of a maxim can be determined according to the universalising test (GMS, AA 04, pp. 421-424; Kant, 1996d, pp. 73-75).<sup>18</sup>

Thus, the moral sublime can act in the same way as an aesthetical magnitude in grounding empirical morality. Even though the natural sublime reveals to us our moral possibility as free agents — not determined by nature — it only awakens an undetermined possibility of freedom without any rule of its empirical actualisation (KU, AA 05, p. 274; Kant, 2000, pp. 155-156). By bringing the sublime into contact with the idea of moral perfection, as Kant does, I argue that *Religion* extends the aesthetical judgment<sup>19</sup> and the natural sublime to a moral one, which acts as a standard in determining the empirical actualisation of moral laws. This goes hand in hand with Kant's view that “ethics requires a normative standard or touchstone, by means of which ‘one must test the moral content of every action’” (Louden, 2000, p. 20) and which has long been “decided in common human reason” (KpV, AA 05, p. 155; Kant, 1996c, p. 264) and is as such universally available.

I wish to turn now to a more detailed grounding of the above statements and apply the logic of the sublime to the description of Christ in *Religion*.

<sup>17</sup> This is also my interpretation of Kant's use of Christ as the Son of God. I hold that Kant is asserting here that perfection flows from the idea of God and it imposes itself as given and not constructed through comparison (cf. SF, AA 07, p. 44; Kant, 1996b, p. 269). This argument could also respond to Palmquist's interpretation of the Son of God as a divine gift. I argue that the sublimity of Christ also explains that the idea of moral perfection acts as a given — i.e. not constructed — moral magnitude, which is grasped non-conceptually as moral feeling.

<sup>18</sup> See also Engstrom (2009, pp. 97-147).

<sup>19</sup> This role of religion in general is announced by Kant in the Preface (Vorrede): “for only in this way [i.e. through the idea of a final end] can an objective practical reality be given to the combination, which simply cannot do without, of the purposiveness [deriving] from nature and the purposiveness of nature” (RGV, AA 06, p. 5; Kant, 1996a, p. 59). Sirovátka (2018) also speaks of religion as a necessary corollary to the systematic of morality, whilst Forschner (2005) and Wimmer (2011) acknowledge the need for an ideal of the highest good to motivate and hold the moral subject on the way to respect before the law.

## 5. Применение логики возвышенного

На основании вышесказанного я уверен, что слово «возвышенный» — не случайное описание образа Христа, а скорее намек на логику возвышенного, описанную в «Критике способности суждения». Я полагаю, что эта ссылка на «возвышенное» должна объяснять роль фигуры Христа как помогающей моральному субъекту в актуализации моральной революции тем, что она дает прототип как для начала, так и для продолжения этой революции. Здесь Христос делает возможной эмпирическую моральность, предоставляя нормативный стандарт для интерпретации поступков как моральных. Я убежден, что таким стандартом для Канта является моральное совершенство, идея которого представлена в образе Христа, называемом Кантом возвышенным, поскольку он отделяется от природных наклонностей, хотя и окружен ими.

Возвышенный образ Христа дает нам определенное представление об абсолютной моральности, когда субъект, сталкивающийся с множеством побуждений, все же предпочитает жить с полным уважением к моральному закону. Таким образом, это представление повторяет логику возвышенного на моральном уровне и дает нам представление о возможности нашей моральной автономии: так же, как в случае с «природным» возвышенным, дающим нам возможность видеть себя независимыми от законов природы, возвышенный образ Христа освобождает нас от ига нашего «первородного греха», понимаемого как извращение максим, то есть от максим, определяемых извне. Эта идея присутствует уже в третьей «Критике», где Кант описывает возвышенное как представление о возможности преодоления чувственных препятствий и как чувство независимости разума от служения чувствам, способность «представить законосообразность поступка из чувства долга также и как нечто эстетическое, т.е. как возвышенное» (AA 05, S. 267; Кант, 2001, с. 311). И далее: «...или же как прекрасное, ничего не теряя при этом в своей чистоте». Я также различаю, следуя за Кантом, прекрасное, которое «нравится просто при вынесении суждения», и возвышенное, которое «непосредственно нравится в силу своего противодействия интересу [внешних] чувств» (AA 05, S. 267; Кант, 2001, с. 311). В рамках этого различия между прекрасным и возвышенным функция Христа становится еще более ясной.

Как говорилось выше, возвышенное приносит удовольствие только благодаря неудовольствию. Субъект испытывает неудовольствие, сталкиваясь

## 5. Applying the Logic of the Sublime

Based on the above, I maintain that the appella-tive “sublime” is not a contingent description of the image of Christ but rather hints at the logic of the sublime described by Kant in the *Critique of the Power of Judgment*. I believe that this “sublime” reference is meant to explain the role of the christic figure in aiding the moral subject to actualise the moral revolution by providing both a prototype for the initiation and continuation of this moral revolution. In doing so, Christ acts as an enabler of empirical morality by providing the normative standard for interpreting actions as moral acts. I argue thus that the standard for comparing moral actions is for Kant moral perfection and that this idea is represented as the image of Christ, which Kant calls sublime, as it detaches itself from the mortal condition of falling into temptation, despite being surrounded by it.

The sublime of the christic image provides us with a given representation of absolute morality, where a subject, confronted with a multitude of drives or even an overwhelming multitude of drives, chooses to live in full respect for the moral law. This representation thus repeats the logic of the sublime on a moral level and provides us with the representation of the possibility of our moral autonomy: just as in the case of the ‘natural’ sublime, which gives us the chance to see ourselves independently from the laws of nature, the christic sublime frees us from the yoke of our ‘original sin’, understood as the perversion of maxims, i.e. maxims externally determined. This idea is already present in the third *Critique*, where Kant describes the sublime as a representation of the possibility of overcoming sensible obstacles and as a feeling of the independence of reason from the sensible, serving “to make the lawfulness of action out of duty representable at the same time as aesthetic, i.e. as sublime” (KU, AA 05, p. 267; Kant, 2000, p. 150). The quotation goes on to say: “or also as beautiful, without sacrificing any of its purity.” I thus also differentiate, as Kant does, between the “beautiful which pleases in the mere judging” and the sublime “which pleases immediately through its resistance to the interest of the senses” (*ibid.*). Within this distinction between the beautiful and the sublime the christic function becomes clearer.

As we have stated above, the sublime brings about pleasure only mediated by displeasure. The subject experiences displeasure when confronted

со своей ограниченностью как эмпирического субъекта, когда он осознает подверженность своего естественного умонастроения воздействию различных извращенных устремлений. Это осознание проявляется в разочаровании из-за собственной ограниченности и, в конечном счете, в неудовольствии. Важным моментом здесь является то, что субъект испытывает неудовольствие, ссылаясь на самого себя, что свидетельствует об отсутствии гармонии между его способностями. Что еще более важно, чувство неудовольствия побуждает субъекта изменять свое состояние, в то время как чувство удовольствия (вызванное прекрасным) вдохновляет его оставаться в своем состоянии. Иными словами, динамическое возвышенное инициирует или «сподвигает» субъекта к переоценке его умонастроения, которое превращается в удовольствие, как только субъект осознаёт свою способность представлять сверхчувственное. Это сверхчувственное математически понимается как максимум всех величин или, в моральном смысле, как максимум всей добродетельности. Мы видим в «Религии...», что такой максимум представлен в фигуре Христа. Таким образом, эта возвышенная фигура влечет за собой как первоначальный шок, побуждающий человека к переоценке, так и максимум, через который его первоначальное неудовольствие можно рассматривать как приятную целесообразность.

Это может дополнительно объяснить два приведенных в предыдущем разделе примера мотивации, основанной на умонастроении. Начну со второго. Субъект, осознающий свою извращенную / злую природу, испытывает чувство неудовольствия и нецелесообразности. Это «сподвигает» его к переоценке своего умонастроения и, таким образом, вызывает в нем чувство моральности. В этом случае Христос действует как *Urbild* посредством чувства неудовольствия. Однако за этим моментом следует функция Христа как максимума моральности, который показывает возможность моральной революции, обеспечивает стандарт морали и мотивирует действовать соответственно.

Это приводит нас к первому примеру мотивации, основанной на умонастроении. В нем мотивация объясняется как надежда достичь морального совершенства, взяв максимум добродетельности в качестве ориентира. Тут мы говорим только о мотивации, а не об инициации действий, поскольку субъект уже принял моральный закон. Следовательно, фигура Христа выступает здесь как критерий оценки успешности или нормативный стандарт продолжения моральной революции. Таким образом, оба примера дают нам описание как пробуждения морального чувства, так и его продолжения.

with his restrictedness as an empirical subject, when he becomes conscious of his natural disposition as exposed to a variety of perverted drives. This realisation manifests itself as frustration of his own limitedness and as such as displeasure. An important point here is that displeasure is experienced by a subject in a self-referential way, revealing the lack of harmonious play between his faculties. More importantly, the feeling of displeasure incites the subject to alter his state, whilst the feeling of pleasure (brought about by the beautiful) inspires the subject to remain in his state. Thus, the dynamic sublime initiates or “moves” the subject to a reassessment of his disposition, which turns to pleasure once the subject is conscious of his ability to envision the super-sensible. This super-sensible is mathematically conceived as a maximum of all magnitudes or, morally speaking, of a maximum of all virtuousness. We see in *Religion* that such a maximum is envisioned as the figure of Christ. This sublime figure thus entails both the initial shock which incites one to reassess oneself as well as the maximum through which one’s initial displeasure can be thought of as pleasurable purposiveness.

This may further explain the two examples of disposition-based motivation given in the previous section. I shall begin with the second example. A subject becoming aware of his perverted / evil nature experiences a feeling of displeasure and non-purposiveness. This “moves” him to reassess his disposition and thus sparks the feeling of morality within him. In this instance, Christ acts as *Urbild* via the agency of the feeling of displeasure. However, this moment is followed by the function of Christ as maximum which shows the possibility of moral revolution and provides the standard of morality as motivation.

This brings us to the first example of disposition-based motivation. In the first example motivation is explained as the hope of achieving moral perfection by orienting oneself by the agency of a maximum of virtuousness. Here we only speak of motivation — and not of initiation — as the subject has already accepted the moral law. Thus, the christic figure acts here as the touchstone or normative standard of continuation of the moral revolution. The two examples provide us thus with a description of both the awakening of the moral feeling as well as its continuation.

В соответствии с этим, неотъемлемым атрибутом возвышенного будет представление о превосходстве над чувствами и, благодаря этому, возможность выбора морального закона вместо других «извращенных» побуждений. В «Религии...» этот неотъемлемый атрибут определяется как образ Христа, который выявляет абсолютное «сопротивление интересам чувств» и, таким образом, изображает очищенную структуру максим (AA 05, S. 267; Кант, 2001, с. 309–311). Итак, возвышенный образ Христа пробуждает возможность моральной революции внутри морального субъекта и в то же время дает нам стандарт морального действия<sup>20</sup>. Основываясь на этом моральном стандарте, мы можем конструировать представления, которые далее улучшают или мотивируют наше моральное умонастроение («образ мыслей»):

Только в *практической вере в этого Сына Божьего* (поскольку он представляется так, как если бы он принял человеческую природу) человек может надеяться стать угодным Богу (и таким образом блаженным); т.е. тот, кто осознал в себе такой моральный образ мыслей, что может *веровать* и полагаться на самого себя с полным основанием, останется и в подобных искушениях и страданиях (так как они созданы в виде пробного камня для этой идеи) неизменно преданным первообразу человечности и, в верном следовании ему, подобным его примеру (AA 06, S. 62; Кант, 1994а, с. 62).

Таким образом, идея Христа делает возможной моральную революцию, которая вписывается в бесконечный моральный прогресс к идее морального совершенства, что, как показано выше, также обосновывает механизм моральной мотивации: «Следовательно, нет нужды ни в каком примере опыта, чтобы сделать для нас образцом идею морально угодного Богу человека. Она, как таковая, уже заложена в нашем разуме» (AA 06, S. 62; Кант, 1994а, с. 63).

Соответственно, возвышенное в идее Христа само по себе определяется двойственностью: 1. Сам образ возвышен настолько, насколько он показывает моральное совершенство Христа как превосходство над аморальными побуждениями. Этот образ пробуждает чувство способности совершения нами моральной революции: Христос как *Urbild*. 2. Этот образ также выступает в качестве стандарта морали как прототип жизни согласно максиме, позволяя

<sup>20</sup> «Иисус для Канта — одновременно и философ, учивший словом и примером, и “модель” или “символ человечности”: идея» (Kuehn, 2014, p. 172).

According to this, it is an inherent attribute of the sublime to represent the superiority over the senses, and through that the possibility of choosing the moral law over other “perverted” drives. In *Religion*, this inherent attribute becomes determined as the christic image, which brings to light the absolute “resistance to the interest of the senses” and thus portrays a purified structure of maxims (KU, AA 05, p. 267; Kant, 2000, p. 150). The christic sublime thus awakens the possibility of moral revolution within the moral subject and at the same time provides him with the standard for moral action.<sup>20</sup> Based on this moral standard we are able to construct representations, which further better or motivate our moral disposition:

In the *practical faith in this Son of God* (so far as he is represented as having taken up human nature) the human being can thus hope to become pleasing to God (and thereby blessed); that is, only a human being conscious of such a moral disposition in himself as enables him to *believe* and self-assuredly trust that he, under similar temptations and afflictions (so far as these are made the touchstone of that idea), would steadfastly cling to the prototype of humanity and follow this prototype’s example in loyal emulation (RGV, AA 06, p. 62; Kant, 1996a, pp. 104-105).

As such, the christic idea enables the moral revolution, which is inscribed within an endless moral progress towards the idea of moral perfection, which as shown above also grounds the mechanism of moral motivation: “There is no need, therefore, of any example from experience to make the idea of a human being morally pleasing to God a model to us; the idea is present as model already in our reason” (RGV, AA 06, p. 62; Kant, 1996a, p. 105).

Accordingly, the sublime of the christic idea is in itself determined by a duality: 1) the image itself is sublime inasmuch as it shows the moral perfection of Christ as superiority over immoral drives. This image awakens the feeling of possibility of attaining the moral revolution in us: Christ as *Urbild*; 2) This image also acts as a standard of morality, as a prototype of living within a maxim, which enables us to represent to ourselves our endless striving to-

<sup>20</sup> “Jesus is for Kant both a philosophical teacher who taught by example and doctrine, and a ‘model’ or ‘symbol of humanity’: an idea” (Kuehn, 2014, p. 172).

нам представлять себя в нашем бесконечном стремлении к нравственности и думать о своем «собственном совершенстве» как о возможном. Эти представления позволяют нам вообразить наше моральное умонастроение, которое дополнительно обосновывает моральную мотивацию, не требуя эмпирических доказательств: Христос как *Vorbild*. Тем самым Кант преобразует божественную благодать в рациональную, которая утверждает самодостаточность морали в религии и защищает основанную лишь на разуме мотивацию морального агента.

Кроме того, сам характер Христа как *Urbild* в некотором роде требует того, чтобы одновременно в какой-то степени быть *Vorbild*. Кант утверждает, что моральная революция не только выводит нас на путь к добру, но и порождает совершенно нового человека с новым нравственным характером. В основе этого утверждения лежит идея превосходства умонастроения над деянием. Итак, говорит Кант, Христос выступает в качестве причины для того, чтобы *стать* добрым, приняв доброе умонастроение: «...по качеству этот образ мыслей (поскольку он должен быть мыслим как *обоснованный* сверхчувственно) должен и может быть святым и соответствовать чистейшим убеждениям первообраза» (AA 06, S. 74; Кант, 1994а, с. 78). Как мы видим, моральное умонастроение должно быть обосновано как сверхчувственное и соответствовать прообразу. Это подразумевает, что обоснование умонастроения также соответствует архетипу, который обеспечивает возвышенность и, таким образом, оправдывает его сверхчувственный (не как трансцендентный, но как нечувственный) характер<sup>21</sup>.

Далее, говорит Кант, в том, что касается его степени, моральное умонастроение «всегда остается ущербным и бесконечно далеко стоит от своего образца» (AA 06, S. 74; Кант, 1994а, с. 78). Эта бесконечная дистанция между *Urbild* и тем, что он обосновывает, выявляет необходимость разумной благодати, которая вновь заставляет символическую фигуру Христа выступать «представителем всего человечества, как единой и навсегда выстрадавшую смерть» (AA 06, S. 74–75; Кант, 1994а, с. 79). Противоречие между качеством умонастроения и его степенью указывает на то, что формальное предшествует материальному, поскольку только принятие

<sup>21</sup> Кроме того, моральное умонастроение как таковое описывается строго в отношении качества, которое связывает его с динамическим сверхчувственным (согласно естественному возвышенному), относящимся к силе. Это вновь связывает моральное умонастроение с необходимостью существования представлений большой силы.

wards morality and to think our ‘own perfection’ as possible. These representations allow us to envision our moral disposition, which further grounds moral motivation, without requiring empirical evidence: Christ as *Vorbild*. With this, Kant converts divine grace into a rational one which asserts the self-sufficiency of morality within religion and safeguards the motivation of the moral agent based on reason alone.

Furthermore, the very character of Christ as *Urbild* demands in some way the dimension of *Vorbild*. Kant argues that the moral revolution does not only set us on a path to goodness but brings about a wholly new human being with a new moral character. This relies on the superiority of the disposition over the deed. Thus, says Kant, Christ acts as the justification of *becoming* good, of accepting a good disposition, which “in quality (since it must be throughout as supersensibly grounded) this disposition can indeed be, and ought to be, holy and conformable to the archetype’s disposition” (RGV, AA 06, p. 74; Kant, 1996a, p. 114). As we can see, the moral disposition needs to be grounded as supersensible and conform to the archetype. This implies that the grounding of the disposition also parallels the archetype, which provides the sublimity, and thus justifies its supersensible (not as transcendent, but as non-sensible) character.<sup>21</sup>

Kant goes on to say that regarding its degree the moral disposition remains “deficient and infinitely removed from that of the archetype” (RGV, AA 06, p. 74; Kant, 1996a, p. 114). This infinite distance between the *Urbild* and that which it grounds brings to light the necessity of rational grace, which again puts the symbolical figure of Christ to work as “the representative of the human kind as a death suffered once and for all” (RGV, AA 06, pp. 74-75; Kant, 1996a, pp. 114-115). The tension between the quality of the disposition and its degree indicates thus that the formal is prior to the material, as only the acceptance of the archetypal moral disposition can set us on the path to improving the degree of our worldly moral disposition: “for that ideal [of the Son] must be adopted in our disposition be-

<sup>21</sup> Furthermore, the moral disposition is as such described strictly regarding quality, which connects it to the dynamic supersensible (according to the natural sublime). As a dynamic supersensible it pertains to force and strength. This would connect the moral disposition again with the necessity of representations of great strength.

архетипического морального умонастроения может поставить нас на путь улучшения нашего обычного умонастроения: «Ведь этот идеал [Христос] мы должны принять в наш образ мыслей, чтобы он по своему значению замещал [недостаток] дела» (AA 06, S. 76; Кант, 1994а, с. 80). Соответственно, *Urbild* как моральное совершенство обосновывает моральное умонастроение и позиционируется как возможность и мотиватор морального совершенствования, и как таковой он также становится отправной точкой для актуализации морального совершенствования, выраженного в делах<sup>22</sup>.

Я не намерен утверждать, что только идеал Христа может мотивировать морального субъекта. Я также согласен, что политическое, социальное и эмпирическое могут содействовать воле к актуализации морального закона (см.: Taylor, 2010). Однако я убежден, что они играют вторичную роль. Практическое измерение социального и политического скорее состояло бы в теоретическом познании «природных явлений, которые препятствуют или способствуют развитию нравственности в человеческой жизни» и которые могут «помочь укрепить силу суждений моральных агентов, предоставляя им подробную информацию о том, как на самом деле работают природные и социальные миры, в которых они живут» (Louden, 2000, p. 18). Мой тезис, как было показано, не отрицает этого, а утверждает, что упомянутые суждения функционируют «посредством сравнения подобных поступков при различных обстоятельствах... дабы определить большую или меньшую моральную ценность этих поступков» (AA 05, S. 154; Кант, 1997б, с. 707). Соответственно, им в первую очередь способствует идея морального совершенства, которая выступает в качестве стандарта, то есть представления универсальной формы суждения. Христос<sup>23</sup> делает такую уни-

fore it can stand in place of the deed" (RGV, AA 06, p. 76; Kant, 1996a, p. 116). Accordingly, the *Urbild* as moral perfection grounds moral disposition and posits itself as the possibility and motivator of moral improvement and as such it is also the starting point of actualising moral improvement in deeds.<sup>22</sup>

I do not wish to argue here that only the christic ideal can motivate a moral subject. I also agree with the view that political, social, and empirical dimensions may contribute to the will to actualise the moral law (cf. Taylor, 2010). However, I believe them to be secondary. The practical dimension of the social and political would rather consist in the theoretical cognising "of natural phenomena that hinder or contribute to the development of morality in human life" and which may "help strengthen moral agents' power of judgment by giving them detailed information concerning how the natural and social worlds in which they live actually work" (Louden, 2000, p. 18). My thesis, as has been shown, argues not for a negation of this, but that these judgments function by "comparing similar actions under various circumstances and marking the greater or lesser moral significance of them" (*KpV*, AA 05, p. 154; Kant, 1996c, p. 263). Accordingly, they are first enabled by the idea of moral perfection which acts as a standard, i.e. as the representation of the form of judgment – universality. Christ<sup>23</sup> as perfect relation to the idea it represents makes such universality cognisable, which for Engstrom not only constitutes the possibility of morality but also its applicability and motivation. For Engstrom, knowing the good inherently implies acting towards the good (cf. Eng-

<sup>22</sup> Вся эта логика возвышенной моральной революции и мотивации предполагает, однако, как указывает Кант, определенную предрасположенность к добру, которая символизирует наше естественное состояние перед тем, как впасть в грех, то есть до натурализации нашей склонности ко злу (см.: AA 05, S. 265, 267; Кант, 2001, с. 303–307, 309–311; AA 06, S. 27; Кант, 1994а, с. 27–28).

<sup>23</sup> Возможность использования других религиозных фигур не исключается. Здесь я говорю о Христе как символе морального совершенства, основываясь на кантовском описании. Как уже не раз отмечалось выше, я интерпретирую Христа не как религиозную или историческую фигуру, а как представление о моральном совершенстве, подчеркивающим универсальность морального закона. Мне представляется возможным, что фигура Христа, будучи универсальной, имеет эквиваленты в других религиях, учитывая также ее чисто символическую функцию. Поиск же таких эквивалентов, религиозных или нерелигиозных, требует всестороннего анализа, выходящего за рамки этой статьи.

<sup>22</sup> This entire logic of sublime moral revolution and motivation does presuppose however, as Kant points out, a certain predisposition (*Anlage*) to good which symbolises our natural condition before falling into sin, i.e., before naturalising our propensity to evil ("*Hang zum Bösen*" – *KU*, AA 05, p. 265, 267; Kant, 2000, p. 148, 150; cf. *RGV*, AA 06, p. 27; Kant, 1996a, p. 75).

<sup>23</sup> The possibility of other religious figures from other beliefs is not excluded. I talk here of Christ as a symbol for moral perfection, basing myself on Kant's own description. As I have stated throughout the paper, however, I do not refer to Christ as a religious or historical figure, but as a representation of moral perfection, highlighting the universality of the moral law. As such, i.e. as universal, the christic figure can in my opinion have equivalents in other faiths, given its purely symbolic function. An investigation of such possible equivalents in other religious or non-religious figures requires however extensive analysis, which is not possible within the limits of the present paper.

версальность познаваемой, что для Энгстрома конституирует не только возможность моральности, но также ее применимость и мотивацию. Для Энгстрома знание добра само по себе подразумевает стремление совершать добрые поступки (см.: Engstrom, 2009, p. 7–11). Таким образом, Христос делает возможным знать добро и автоматически подталкивает нас к совершению добрых поступков. Кроме того, возвышенное расширяет и еще надежнее обосновывает эстетические аспекты морали, которые в основном состоят в том, чтобы показать совместимость моральных действий и природы. Итак, опосредованно через возвышенную идею Христа мы открываем для себя форму и сущность морального закона в его совершенстве как универсальности в большей степени, чем через посредство эстетической красоты: «Величие закона (подобно закону, данному на Синае) внушает благоговение (не страх, который отталкивает, и не прелесть, которая вызывает непринужденность), возбуждающее в подчиненном чувство уважения к своему повелителю, а в данном случае, так как повелитель находится в нас самих, — *чувство возвышенности* нашего собственного назначения, что увлекает нас больше, чем все прекрасное» (AA 06, S. 23; Кант, 1994а, с. 23)<sup>24</sup>. Это тем не менее не означает, что мы можем реализовать закон, но только то, что он действует как цель и стандарт.

### Заключительные замечания

Я надеюсь, что мне удалось показать, что Кант называет выраженную в фигуре Христа идею морального совершенства возвышенной неслучайно. Более того, я показал, что возвышенное — прямая ссылка на «Критику способности суждения» и рефлексивные суждения о математических величинах и динамических силах. Эти суждения относятся к возвышенному, так как раскрывают независимость нашего разума в противовес зависимости природы. Я реконструировал логику возвышенного, следуя кантовским текстам, и показал, как она может быть сведена к следующим шагам: 1) субъект испытывает чувство ограниченности и неадекватности, когда сталкивается а) со своей неспособностью конструировать тотальности в пределах природы и б) с силами природы, которые он не может контролировать; 2) это чувство ограниченности превращается в чувство целесообразности, когда а) субъект обнаруживает свою

<sup>24</sup> См. также: «Добросердечная этика порождает прекрасную мораль; строгая и серьезная этика — возвышенную» (AA 27, S. 14).

strom, 2009, pp. 7-11). Thus, Christ makes possible that we know the good and moves us automatically towards acting according to the good. Furthermore, the sublime extends and further grounds the aesthetical dimensions of morality, which mainly consist in showing the compatibility between moral actions and nature. As such, mediated through the sublime christic idea we become aware of the form and essence of the moral law in its perfection as universality, more so than by the agency of aesthetical beauty: “The majesty of the law (like the law on Sinai) instils awe (not dread, which repels; and also not fascination, which invites familiarity); and this awe rouses the respect of the subject toward his master, except that in this case, since the master lies in us, it rouses a *feeling of the sublimity* of our own vocation that enraptures us more than any beauty” (RGV, AA 06, p. 23; Kant, 1996a, p. 72).<sup>24</sup> This nevertheless does not mean that we are able to actualise it, but only that it acts as goal and standard.

### Concluding Remarks

I hope to have shown that the reason Kant designates the idea of moral perfection portrayed by the christic figure as “sublime” is not a contingent one. I have moreover shown that the sublime is a direct reference to the *Critique of the Power of Judgment* and to the reflective judgments pertaining to mathematical magnitudes and dynamic forces. These judgments pertain to the sublime insofar as they reveal the independency of our reason in opposition to nature. I have reconstructed the logic of the sublime following the Kantian text and shown that this logic can be reduced to the following steps: 1) a feeling of inadequacy and limitedness is felt by the subject when confronted with a) his inability to construct totalities within nature and b) with forces of nature which cannot be controlled; 2) this feeling of limitedness turns into a feeling of purposiveness when a) the subject realises he can think of totalities as ideas and thus that they pose a supersensible faculty independent of nature and when b) the subject realises that the forces of nature have an impact on our physical lives alone and do not concern higher goals that we may set; 3) the sublime — mathematical or

<sup>24</sup> See also: “The tender-hearted ethic makes for a beautiful morality; the strict and serious ethic for a sublime one” (*V-PP/Herder*, AA 27, p. 14; Kant, 1997, p. 9).

способность мыслить тотальности как идеи и тем самым независимую от природы сверхчувственную способность, и когда б) субъект обнаруживает, что силы природы воздействуют лишь на наши физические жизни и не касаются поставленных нами высших целей; 3) возвышенное, математическое или динамическое, раскрывает, таким образом, иерархию интересов, в которых разум не может быть подчинен чувственному, но возвышается над ним.

Приложив эту логику к «Религии...», я показал, что образ Христа можно назвать возвышенным, так как он раскрывает совершенную моральную иерархию максим и тем самым делает возможность моральной революции (как очищения наших максим) явной для субъекта. Далее было показано, что фигура Христа повторяет логику математического возвышенного, поскольку выступает в качестве максимы добродетельности и, следовательно, в качестве критерия эмпирической моральности, позволяя эмпирически представлять моральные поступки на основании сопоставления со стандартом, то есть с моральным совершенством.

### Список литературы

Кант И. Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 6. С. 5–222.

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 7. С. 137–376.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 39–276.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. 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. Спор факультетов. Калининград : Изд-во КГУ, 2002.

Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.

Allison H. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge : Cambridge University Press, 2001.

Engstrom S. *The Form of Practical Knowledge: A Study of the Categorical Imperative*. Harvard : Harvard University Press, 2009.

Firestone C.L., Jacobs N.A. *In Defense of Kant's Religion*. Bloomington : Indiana University Press, 2008.

Foessel M. *Analytik des Erhabenen // Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft / ed. by O. Höffe*. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2008. P. 99–119.

dynamic — thus reveals a hierarchy of interests in which reason cannot be brought under the sensible but is superior to it.

Applying this logic to *Religion* I have shown that the christic image can be called sublime as it reveals the perfect moral hierarchy of maxims and thus makes transparent to the moral subject that moral revolution is possible — as a purification of our maxims. Furthermore, it has been shown that the christic figure repeats the logic of the mathematical sublime inasmuch as it acts as a maximum of virtuousness and thus as a touchstone for all empirical morality, enabling also the process of empirical representations of moral acts based on comparisons to a given standard, i.e. moral perfection.

### References

Allison, H., 2001. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Engstrom, S., 2009. *The Form of Practical Knowledge: A Study of the Categorical Imperative*. Harvard: Harvard University Press.

Firestone, C.L., Jacobs, N.A., 2008. *In Defense of Kant's Religion*. Bloomington: Indiana University Press.

Foessel, M., 2008. *Analytik des Erhabenen*. In: O. Höffe, ed. 2008. *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. Berlin and Boston: De Gruyter, pp. 99-119.

Forschner, M., 2005. *Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation*. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 59(3), pp. 327-344.

Hare, J., 1996. *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*. Oxford: Clarendon Press.

Hughes, F., 2007. *Kant's Aesthetic Epistemology: Form and World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kant, I., 1992. *The Jäsche Logic*. In: I. Kant, 1992. *Lectures on Logic*. Translated and edited by J. Young. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 521-641.

Kant, I., 1996a. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. In: I. Kant, 1996. *Religion and Rational Theology*. Translated and edited by A.W. Wood and G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39-216.

Kant, I., 1996b. *The Conflict of the Faculties*. In: I. Kant, 1996. *Religion and Rational Theology*. Translated and edited by A.W. Wood and G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 233-328.

Kant, I., 1996c. *Critique of Practical Reason*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited M.J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 133-271.

Kant, I., 1996d. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited M.J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 37-108.

Kant, I., 1997. *Lectures on Ethics*. Translated and edited by P. Heath and J. Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press.

- Forschner M. Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation // Zeitschrift für Philosophische Forschung. 2005. Vol. 59, № 3. S. 327–344.
- Hare J. The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance. Oxford : Clarendon Press, 1996.
- Hughes F. Kant's Aesthetic Epistemology: Form and World. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2007.
- Käfer A. Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös. Tübingen : Mohr Siebeck, 2006.
- Kuehn M. Kant's Jesus // Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason: A Critical Guide / ed. by G.E. Michaelson. Cambridge : Cambridge University Press, 2014. P. 156–174.
- Longuenesse B. Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the "Critique of Pure Reason". Princeton : Princeton University Press, 1998.
- Louden R.B. Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings. Oxford : Oxford University Press, 2000.
- Palmquist S. Does Kant Reduce Religion to Morality? // Kant-Studien. 1992. Bd. 83, № 2. S. 129–148.
- Palmquist S. Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason. Hoboken : Wiley-Blackwell, 2015.
- Pasternack L. The 'Two Experiments' of Kant's Religion: Dismantling the Conundrum// Kantian Review. 2017. Vol. 22, № 1. P. 107–131.
- Reardon B.M.G. Kant as Philosophical Theologian. N. Y. : Palgrave, 1988.
- Ryan S. In Defense of Moral Evidentialism // Logos and Episteme. 2015. Vol. 6, № 4. P. 405–427.
- Sirovátka J. Religion als "notwendige Ergänzung" der Moral bei Immanuel Kant // Theologie und Philosophie. 2018. Vol. 93, № 3. P. 366–375.
- Taylor R. S. Kant's Political Religion: The Transparency of Perpetual Peace and the Highest Good // Review of Politics. 2010. Vol. 72, № 1. P. 1–24.
- Van Fraassen B. Belief and the Will // The Journal of Philosophy. 1984. Vol. 81, № 5. P. 235–256.
- Van Inwagen P. It Is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence // Faith, Freedom, and Rationality : Philosophy of Religion Today / ed. by J. Jordan, D.L. Howard-Snyder. Lanham ; L. : Rowman & Littlefield, 1996. P. 137–153.
- Ward K. The Development of Kant's View of Ethics. N.Y. : Blackwell, 1972.
- Wimmer R. Kants kritische Religionsphilosophie / ed. by G. Funke, R. Malter. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2011.
- Wood A. Unsettling Obligations: Essays on Reason, Reality, and the Ethics of Belief. Stanford : CSLI Publications, 2002.
- Zuckert R. Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the "Critique of Judgment". Cambridge : Cambridge University Press, 2007.
- Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 2000. *Critique of the Power of Judgement*. Translated and edited by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 2007. *Anthropology from a pragmatic Point of View*. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Translated and edited by R.B. Loudon, G. Zöllner. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 227-429.
- Käfer, A., 2006. *Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kuehn, M., 2014. Kant's Jesus. In: G.E. Michaelson, ed. 2014. *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason – A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 156-174.
- Longuenesse, B., 1998. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton: Princeton University Press.
- Louden, R.B., 2000. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford: Oxford University Press.
- Palmquist, S., 1992. Does Kant Reduce Religion to Morality? *Kant-Studien*, 83(2), pp. 129-148.
- Palmquist, S., 2015. *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Pasternack, L., 2017. The 'Two Experiments' of Kant's Religion: Dismantling the Conundrum. *Kantian Review*, 22(1), pp. 107-131.
- Reardon, B.M.G., 1988. *Kant as Philosophical Theologian*. New York: Palgrave.
- Ryan, S., 2015. In Defense of Moral Evidentialism. *Logos and Episteme*, 6(4), pp. 405-427.
- Sirovátka, J., 2018. Religion als "notwendige Ergänzung" der Moral bei Immanuel Kant. *Theologie und Philosophie*, 93(3), pp. 366-375.
- Taylor, R.S., 2010. Kant's Political Religion: The Transparency of Perpetual Peace and the Highest Good. *Review of Politics*, 72(1), pp. 1-24.
- Van Fraassen, B., 1984. Belief and the Will. *Journal of Philosophy*, 81(5), pp. 235-256.
- Van Inwagen, P., 1996. It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence. In: J. Jordan and D.L. Howard-Snyder, eds. 1996. *Faith, Freedom and Rationality*. Lanham and London: Rowman & Littlefield, pp. 137-153.
- Ward, K., 1972. *The Development of Kant's View of Ethics*. New York: Blackwell.
- Wimmer, R., 2011. *Kants kritische Religionsphilosophie*. Edited by G. Funke and R. Malter. Berlin and Boston: De Gruyter.
- Wood, A., 2002. *Unsettling Obligations: Essays on Reason, Reality, and the Ethics of Belief*. Stanford: CSLI Publications.
- Zuckert, R., 2007. *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487323>.

---

**Об авторе**

*Адриан Разван Сандру*, Тюбингенский университет, Тюбинген, Германия.

E-mail: [adrian-razvan.sandru@uni-tuebingen.de](mailto:adrian-razvan.sandru@uni-tuebingen.de)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1415-0160>

**О переводчике**

*Александр Сергеевич Киселев*, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

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

**Для цитирования:**

*Сандру А.Р.* Роль возвышенного в «Религии в пределах одного только разума» Канта: моральная мотивация и эмпирическая возможность // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 1. С. 31–57. doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-2.

---

**The author**

*Adrian Razvan Sandru*, Eberhard-Karls-University Tübingen, Germany.

E-mail: [adrian-razvan.sandru@uni-tuebingen.de](mailto:adrian-razvan.sandru@uni-tuebingen.de)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1415-0160>

**To cite this article:**

Sandru, A.R., 2020. The Role of the Sublime in Kant's *Religion: Moral Motivation and Empirical Possibility*. *Kantian Journal*, 39(1), pp. 31-57. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-1-2>.

**НЕЖЕЛАТЕЛЬНАЯ УСТУПКА:  
КАНТОВА КРИТИКА ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ Х. ГАРВЕ**

А.С. Зильбер<sup>1</sup>

Отправным пунктом исследования стало замечание Канта о том, что Гарве в своем сочинении о связи морали с политикой представляет доводы в защиту несправедливых принципов. Признание этих принципов является, по словам Канта, нежелательной уступкой тем, кто склонен ими злоупотреблять. Это суждение я интерпретирую путем детального сопоставления текстов двух трактатов. Я показываю, что сочинение Гарве представляет собой эклектичную попытку сочетать в одной концепции уроки исторического опыта и идеи, почерпнутые в британском эмпиризме и немецком рационализме. Эти идеи сами по себе были объектами критики Канта в его «критический» период. Исследователи сходятся в том, что Гарве оправдывал захватническую политику Фридриха II, полностью отрицал возможность правового состояния в международных отношениях и в целом заслужил репутацию (ультра-)консерватора. С этой точки зрения ведущими ценностями для Гарве были безопасность и благосостояние государства. Я предлагаю альтернативную интерпретацию позиции Гарве, поскольку полагаю, что в ней большую роль играет ценность политической стабильности. Такая интерпретация позволяет трактовать рассуждения Гарве так, как их оценил Кант, а именно как уступку распространенным принципам политической практики вследствие неудачи в поиске ведущей теории. В результате проведенного исследования установлено, что вероятная роль сочинения Гарве в создании Кантом трактата «К вечному миру» была значительнее, чем можно судить со слов самого Канта. Кроме того, я показываю, что именно под влиянием Гарве Кант обращается к проблеме чрезмерной сложности принципов для поиска конкретных политических решений. Гарве явным образом сетует на эту сложность и сам же делает эти принципы еще более сложными. Кант предлагает для этой проблемы более простое решение на основе своей теории морали и права.

**Ключевые слова:** Гарве, Кант, «популярная философия», моральная политика, вольфианство, британский эмпиризм, шотландское Просвещение, консерватизм, эвдемонизм, утилитаризм.

<sup>1</sup> Балтийский федеральный университет им. И. Канта, 236016, Россия, Калининград, ул. А. Невского, д. 14. Поступила в редакцию: 29.12.2019 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-3  
© Зильбер А.С., 2020.

**INADVISABLE CONCESSION:  
KANT'S CRITIQUE OF THE POLITICAL  
PHILOSOPHY OF CHRISTIAN GARVE**

A.S. Zilber<sup>1</sup>

The starting point of my study is Kant's remark to the effect that Garve in his treatise on the connection between morality and politics presents arguments in defence of unjust principles. Recognition of these principles is, according to Kant, an inadvisable concession to those who are inclined to abuse it. I interpret this judgement by making a detailed comparison of the texts of the two treatises. I demonstrate that Garve's work is an eclectic attempt to combine in one concept the lessons of historical experience with the ideas drawn from British empiricism and German rationalism. These ideas were criticised by Kant in his "critical" period. There is a consensus among researchers that Garve condoned the expansionist policy of Frederick II of Prussia, totally denied that legality in international relations was possible and in general deserved the reputation of an (ultra-)conservative. From that point of view the key values for Garve were the security and well-being of the state. I offer an alternative interpretation of Garve's position because I believe that the value of political stability plays an important role in it. Such an interpretation makes it possible to treat Garve's narrative as it was assessed by Kant, i.e. as a concession to the common principles of political practice as a result of a failure to find the guiding theory. My study has established that the role of Garve's work in the writing of Kant's treatise *Toward Perpetual Peace* was more significant than Kant's own words suggest. Besides, I show that it was under Garve's influence that Kant turned to the problem of excessive complexity of the principles involved in the search for concrete political decisions. Garve obviously laments this complexity and yet makes these principles still more complex. Kant offers a simpler solution of the problem on the basis of his theory of morals and right.

**Keywords:** Garve, Kant, popular philosophy, moral politics, Wolffianism, British Empiricism, Scottish Enlightenment, conservatism, eudemonism, utilitarianism.

<sup>1</sup> Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 Aleksandra Nevskogo Street, Kaliningrad, 236016, Russia. Received: 29.12.2019.  
doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-3  
© Zilber A.S., 2020.

Христиан Гарве (1742–1798) известен как оппонент Канта прежде всего в этике. Критику моральной философии кёнигсбергского философа он изложил в «Опытах о различных предметах из морали, литературы и общественной жизни» (Garve, 1792). Ответ Канта представлен в первом разделе трактата «О поговорке: Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» (1793). Гарве выступал сторонником гетерономной (по Канту) этики эвдемонизма и морального чувства, а Кант защищал этику долга и принципы автономии морали. Менее известен более поздний отклик Канта на сочинение Гарве о политике. Излагая в трактате «К вечному миру» (1795) пункты «расхождения между моралью и политикой» и пути преодоления этого расхождения, Кант указывает, что доводы в пользу ряда несправедливых принципов можно найти в сочинении Гарве «Трактат о связи морали с политикой» (AA 08, S. 385; Кант, 1994б, с. 475; Garve, 1788a).

Соотношение идей Гарве и Канта в контексте политики и правовой мысли XVIII в. наиболее полно освещено в работах М. Штоллайса (Stolleis, 1972) и Г. Каваллара (Cavallar, 1992). Дополняя друг друга, они сходятся в общей оценке: позиция Гарве проигрышная как в свете позиции Канта, так и — добавлю от себя — с точки зрения современного читателя, причем ее сочли бы таковой, скорее всего, даже сторонники политического реализма. Я предлагаю переосмысление доводов Гарве с более многозначной и многоплановой оценкой. Она ближе к точке зрения его эпохи, в интеллектуальном мире которой Гарве был одной из центральных фигур. В немецкой философии второй половины XVIII в. ведущие позиции занимало направление «популярной философии», не создавшее самостоятельных теорий, но высоко ценившее светский успех и экономическое благополучие. Я покажу, что рассуждения Гарве эклектичны и опираются на несколько базовых ценностей, соотношение которых он не проясняет полностью. Как следствие, во-первых, остается возможность для различных интерпретаций, а во-вторых, встает проблема чрезмерной сложности предлагаемых принципов, которые к тому же друг другу отчасти противоречат. В заключение я исследую вопрос о решении этой проблемы Кантом.

### 1. Гарве как представитель «популярной философии»

Кант упоминал Гарве в своих сочинениях исключительно доброжелательно, как честного человека и почтенного ученого, даже брал «под свою

Christian Garve (1742-1798) is known as an opponent of Kant, above all in ethics. He set forth his critique of the Königsberg philosopher's moral philosophy in *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben* (Garve, 1792). Kant's response is presented in the first part of his treatise *On the Common Saying: 'This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice'* (1793). Garve was a proponent of the heteronomic (Kant's terminology) ethics of eudemonism and moral feeling while Kant upheld the ethics of duty and the principles of autonomy of morals. A later reaction of Kant to Garve's book is less well known. In the treatise *Toward Perpetual Peace* (1795), presenting points of "disagreement between morality and politics" and ways to overcome the disagreement, Kant notes that arguments in favour of some unjust principles can be found in Garve's *Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik* (cf. *ZeF*, AA 08, p. 385; Kant, 1795, p. 108; Garve, 1788a).

The relationship between the ideas of Garve and Kant in the context of politics and legal thought in the eighteenth century is most completely explained in the works of Michael Stolleis (1972) and Georg Cavallar (1992). Complementing each other, they share this common assessment: Garve's is a losing position both in the light of Kant's position and — my own addition — from the viewpoint of the modern reader. Indeed, this would probably be the opinion of the champions of political realism. I propose a reinterpretation of Garve's arguments in a more polysemantic and multi-faceted way. It is closer to the viewpoint of his era in whose intellectual world Garve was one of the central figures. The leading trend in German philosophy in the second half of the eighteenth century was "popular philosophy," which did not produce any independent theories, but prized secular success and economic well-being. I propose to show that Garve's reasoning is eclectic and proceeds from several basic values whose inter-relationship he does not fully clarify. As a result, first, there is room for various interpretations, and second, the problem arises of the excessive complexity of the proposed principles which, furthermore, often contradict one another. In conclusion I look at how Kant solved this problem.

### 1. Garve as a Representative of "Popular Philosophy"

In his works Kant referred to Garve in very friendly terms as a respectable scholar "championing his heart against his mind" (*TP*, AA 08, p. 285;

защиту его сердце против его ума» (АА 08, S. 285; Кант, 1994в, с. 269). Отношения между ними в переписке бывали непростыми, но с годами становились всё более теплыми (см.: Williams, 2000, p. 177–178). Гарве действительно был одним из самых популярных авторов в немецкой философии того времени, а также — в роли переводчика и комментатора — проводником немецкой публики в мир шотландского Просвещения (Д. Юм, А. Смит, Ф. Хатчeson, А. Фергюсон) и античных авторов (Аристотель, Цицерон). В 1770–1772 гг. Гарве занимал должность внештатного профессора математики и логики в Лейпциге, но покинул ее по состоянию здоровья и остаток жизни провел в родном Бреслау (Вроцлаве), зарабатывая главным образом торговлей книгами.

«Популярным» именуется также то направление в философии, к которому исследователи относят Гарве вместе с такими авторами, как И. Федер, Ф. Гедике, М. Мендельсон, И. Бистер, Ф. Николаи. «Популярная философия» господствовала в Германии в период после смерти Христиана Вольфа (1754) и до признания критической философии Канта в конце 1780-х гг. В трактате о морали и политике черты этого направления, как мы увидим, проявились в полной мере, поэтому Й. ван дер Цанде без оговорок относит Гарве к его представителям, рассуждая именно о политической философии (Zande, 1995, p. 419–420). М. Кюн в более широком контексте характеризует Гарве как довольно самостоятельную фигуру, ставя его в один ряд с И.Г. Ламбертом, И.Н. Тетенсом и докритическим Кантом — авторами, которые осознавали, что назревшая потребность синтеза британского эмпиризма и немецкого рационализма требует переосмысления самых основ теории познания (Kuehn, 1987, p. 46).

Среди общих черт «популярной философии» называют отвержение строгого метода Вольфа, отсутствие обстоятельности и глубины уровня Канта, обилие шуточных критических сентенций (см.: Stolleis, 1972, S. 3). Популяризацию философских идей эти авторы рассматривали как полноценное философствование, радикальные политические идеи эпохи Просвещения они не принимали, а видели роль философии скорее в пропаганде просвещения и небольшой корректировке привычек и увлечений своего времени (см.: Zande, 1995, p. 440). В XIX в. это течение оказалось быстро забыто и получило очень невысокие оценки от историков философии (большую роль в этом сыграла критика со стороны кантианцев). Как отмечает Й. ван дер Цанде, в лучшем случае в их сочинениях видели популяризацию идей Вольфа или предшественни-

Kant, 1793, p. 69). The relationship between the two men in their correspondence was not unclouded, but it grew ever warmer over the years (cf. Williams, 2000, pp. 177-178). Garve was indeed one of the most popular authors in German philosophy of the time and also, as translator and commentator, the guide of the German public in the world of the Scottish Enlightenment (David Hume, Adam Smith, Francis Hutcheson, Adam Ferguson) and antiquity (Aristotle, Cicero). In 1770-1772 Garve was an external professor of mathematics and logic in Leipzig. But he left his position for health reasons and spent the rest of his life in his native Breslau (Wroclaw), making his living as a book seller.

“Popular” also refers to the philosophical trend which, along with Garve, includes such names as Johann Feder, Friedrich Gedike, Moses Mendelssohn, Johann Erich Biester and Friedrich Nicolai. “Popular philosophy” reigned in Germany in the period from the death of Christian Wolff (1754) until the recognition of Kant’s critical philosophy in the late 1780s. Garve’s treatment of morality and politics, as we shall see anon, fully reveals the features of this trend. Therefore Johan van der Zande (1995, pp. 419-420) has no reservations in relating Garve to this trend, especially when it comes to political philosophy. Manfred Kuehn (1987, p. 46), in a broader context, characterises Garve as a fairly independent figure, ranking him with Johann Heinrich Lambert, Johannes Nikolaus Tetens and Kant of the pre-critical period, authors who were aware that the overdue need for a synthesis of British empiricism and German rationalism dictated a rethinking of the very foundations of the theory of cognition.

The often-mentioned common features of “popular philosophy” include rejection of Wolff’s rigorous method, a lack of thoroughness and depth in comparison to those of Kant, abundance of facetious critical sentences (cf. Stolleis, 1972, p. 3). These authors saw popularisation of philosophical ideas as *bona fide* philosophy, rejected radical political ideas of the Enlightenment and considered spreading enlightenment and tweaking the habits and fashions of their time to be the main mission of philosophy (cf. Zande, 1995, p. 440). In the nineteenth century this trend was quickly forgotten, getting very low marks from historians of philosophy (with Kantian critique playing a major role). According to J. van der Zande, their works were seen at best as popularisations of Wolff’s ideas or Kant’s precursors and

ков Канта, в худшем (преимущественно) — просто «макулатуру» (Zande, 1995, p. 419–420). Для современников, однако, «популярная философия» несла «амбициозную гуманистическую программу» формирования образованной и успешной светской личности (Ibid.).

Полное название политического сочинения Гарве, на которое ссылается Кант, — «Трактат о связи морали с политикой. Дополнительные размышления по вопросу о том, насколько применима мораль частной жизни к управлению государством» (Garve, 1788a). Предварительная версия этого трактата под заголовком «Некоторые отрывочные размышления о морали и политике» была опубликована в том же году в качестве приложения к примечаниям Гарве к собственному переводу одного из самых популярных в XVIII в. этических трактатов «Об обязанностях» Цицерона (Garve, 1788b). Этот перевод в издании 1783 г. точно находился в домашней библиотеке Канта (см.: Warda, 1922, S. 46). Объектом моего анализа станут не «Отрывочные размышления», а «Трактат...», поскольку именно на него ссылается Кант. К тому же это сочинение более объемное (полторы сотни страниц) и более четкое по своей структуре и стилистике. Действительно ли оно содержит аргументы, принятие которых перечеркивает весь кантовский миротворческий проект? В трактате «К вечному миру» Гарве упоминается в разделе «Приложение», в котором идет речь о расхождении и согласии между моралью и политикой применительно к вопросу о вечном мире (AA 08, S. 385 Anm.; Кант, 1994б, с. 475 примеч.) и о путях его преодоления. Напомню, в чем Кант видит причины этого расхождения.

## 2. Кант о расхождении морали и политики

Миротворческий проект Канта в трактате «К вечному миру» содержит ряд политических и правовых требований, которые в целом сводятся к 1) ограничению произвола и распространению правового регулирования в международной политике; 2) ограничению единоличной власти правителей и их стремления наращивать военную и экономическую мощь государств. Отдельными пунктами можно указать распространение во внутренней и внешней политике механизма публичности (включая свободу печати) и практики постепенных реформ на пути приближения политической реальности к кантовскому правовому идеалу, который основан на принципах свободы, равноправия и самостоятельности граждан и государств.

at worst (a more common case) as “a waste of paper” (Zande, 1995, pp. 419-420). For contemporaries, however, “popular philosophy” carried an “ambitious humanistic program” of forming an educated and successful secular personality (ibid.).

The full title of Garve’s political treatise referred to by Kant is *A Treatise on the Connection between Morality and Politics. Additional Reflections on the Applicability of the Morality of Private Life to State Governance (Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik...)* (Garve, 1788a). A preliminary version of the treatise, titled “Some Scattered Reflections on the Morality of Politics” (“*Einige zerstreute Betrachtungen über die Moral der Politik*”), was published that same year as a supplement to Garve’s comments on his own translation of *On Duties* by Cicero (Garve, 1788b), one of the most popular ethical treatises in the eighteenth century. The 1783 edition of that translation is known to have been in Kant’s home library (cf. Warda, 1922, p. 46). The focus of my analysis will not be *Einige zerstreute Betrachtungen* but the *Abhandlung*, because Kant referred to the latter. Besides, it was more voluminous (one hundred and fifty pages) and had a clearer structure and style. Does it really contain arguments whose adoption would erase Kant’s entire peace-making project? His treatise *Toward Perpetual Peace* mentions Garve in the “Appendix”, which speaks of the disagreement or agreement between morality and politics with respect to perpetual peace (ZeF, AA 08, p. 385n; Kant, 1795, p. 108n) and of the ways to overcome it. Let us recap on what Kant sees as the causes of the disagreement.

## 2. Kant on the Divergence between Morality and Politics

Kant’s peace-making project in the treatise *Toward Perpetual Peace* contains some political and legal requirements which boil down to 1) limiting lawlessness and spreading legal regulation to international politics; 2) limiting the autocracy of the rulers and their wish to build up the military and economic might of their states. Other items range from the spread of the publicity mechanism (including press freedom) to internal and external politics and gradual reform to bring political reality closer to Kant’s ideal of right based on the principles of freedom, equality and the independence of citizens and states.

Реальность XVIII столетия в изображении Канта характеризуется распространением иных принципов — завоевания, удержания и приумножения власти и влияния внутри государства и вовне. Кант называет их общеизвестными принципами: использовать случай к получению власти, отрицать свою вину и ослаблять соперников, сея вражду между ними (AA 08, S. 374—375; Кант, 1994б, с. 443, 445). Эта триада принципов очень созвучна другой, которую Кант приводит через несколько страниц, называя ее «казуистикой лжеполитики»: 1) прагматично уклоняться от соблюдения международных договоров; 2) совершать превентивное нападение на соперника, который обрел превосходящую мощь; 3) отнимать территорию у малых государств в пользу больших (AA 08, S. 385; Кант, 1994б, с. 473, 475). Описывая эту вторую триаду, Кант в сноске ссылается на Гарве, указывая, что в его сочинении содержатся доводы в пользу этих принципов.

Помимо этого, в круг объектов критики Канта входят и более фундаментальные установки. *Эвдемонизм* лежит в основе стремления подчинить принципы справедливости (которые, по Канту, должны быть формальными) конкретным материальным целям из разряда «счастья» государства, понимаемого преимущественно как материальное благосостояние (AA 08, S. 379; Кант, 1994б, с. 455). *Эмпиризм* в политике проявляется в поиске рецептов благополучия в «механизме природы» и опыте истории, которые, увы, не дают однозначных решений (AA 08, S. 377; Кант, 1994б, с. 451). Кроме того, речь идет о склонности не признавать правовой долг и подменять его этическим *благоволением* — и подозревать ту же склонность у окружающих людей (AA 08, S. 375, 386; Кант, 1994б, с. 447, 475). Исторический опыт (равно как и юридическая практика) дает весьма удручающую характеристику человеческому роду и склоняет к скепсису в отношении способности человека к добру и усвоению им идеи права (в дополнение к идеям произвола и принуждения) (AA 08, S. 372, 378; Кант, 1994б, с. 435, 453).

Все эти принципы Кант не связывает воедино напрямую, но, с его точки зрения, их можно связать в большей или меньшей степени с попытками приспособить мораль (и право) к своим (изменчивым) интересам, которым Кант дает общее название «политический морализм» (AA 08, S. 372; Кант, 1994б, с. 435). Альтернативой этому у Канта выступает «моральная политика», основанная на принципе права

Kant's perception of eighteenth-century reality stresses other features, e.g. the gaining, holding and increase of power and influence in and outside the state. Kant describes them as universally known principles: to use the opportunity to gain power, to deny blame and weaken rivals by sowing discord among them (*ZeF*, AA 08, pp. 374-375; Kant, 1795, pp. 98-99). This triad of principles is very consonant with another which Kant presents several pages on, calling it "casuistry of false politics": 1) to pragmatically avoid complying with international treaties; 2) to launch pre-emptive attacks on a rival who has achieved superior might and 3) seizure of the territory of small states by large ones (*ZeF*, AA 08, p. 385; Kant, 1795, p. 108). Describing the second triad, Kant refers to Garve in a footnote noting that his works contain arguments in favour of these principles.

Kant also criticizes some principles of a more fundamental character. *Eudemonism* underlies the wish to subjugate the principles of justice (which Kant believes should be formal) to concrete material purposes that have to do with the "happiness" of the state, understood primarily as material well-being (*ZeF*, AA 08, p. 379; Kant, 1795, p. 102). *Empiricism* in politics manifests itself in the search for recipes of well-being in the "mechanism of nature" and historical experience which, alas, do not offer smooth solutions (*ZeF*, AA 08, p. 377; Kant, 1795, p. 101). One can also mention the penchant to reject legal duty and supplant it with ethical *beneficence* and to suspect that other people have the same penchant (*ZeF*, AA 08, p. 375, 386; Kant, 1795, p. 99, 109). Historical experience (like legal practice) prompts a dismal assessment of the human race and suggests scepticism concerning man's ability to be kind and assimilate the ideas of right (in addition to the ideas of lawlessness and coercion) (*ZeF*, AA 08, p. 372, 378; Kant, 1795, p. 95, 102).

Kant does not directly expressly lump all these principles together, but he believes that they can all, to varying degrees, be linked with attempts to adjust morality (and right) to their (changing) interests to which Kant gives an umbrella name of "political moralism" (cf. *ZeF*, AA 08, p. 372; Kant, 1795, p. 96). Kant's alternative is "moral politics" based on the principles of right as external freedom

как внешней свободы и категорическом императиве морали<sup>2</sup> (оба — «формальные» принципы). Следование им требует от политиков жертвовать своим эгоизмом ради справедливости. Преодоление очевидной дистанции между реальностью и идеалами Кант мыслит на пути постепенных реформ, состоящих из благоприятных обстоятельств, и принятия «дозволяющих» законов как предварительных, переходных правовых норм. Соответственно, объектами его критики становятся обскурантистское противодействие всякому улучшению правового строя и патернализм (AA 08, S. 373–374; Кант, 1994б, с. 439, 441).

Описание принципов «политического морализма» имело вполне определенную историческую основу. Оправдание несправедливости ссылками на слабости человеческой природы Кант иллюстрировал анекдотом о Фридрихе II (AA 07, S. 332; Кант, 1994а, с. 375), который в своей внешней политике применял приемы «лжеполитики» (см.: Cavallar, 1992, S. 349–352). В сфере философии некоторые вероятные объекты критики также весьма очевидны: например, «этика успеха» («разумный эгоизм» и «расчетливый эвдемонизм» Гельвеция и Гольбаха), а также вольфианский патернализм, оправданный стремлением к совершенству (см.: Соловьев, 2005, с. 62–71, 136–146). Какую позицию по отношению к этим течениям занимал Гарве и ограничивался ли он обоснованием принципов макиавеллизма?

### 3. Рассуждения Гарве: содержание и структура

Рассуждения Гарве весьма противоречивы и позволяют по-разному трактовать соотношение выводов из разных частей его сочинения. В его политико-правовых аргументах в полной мере проявилась эклектичность его философии (Stolleis, 1972, S. 30). Если попытаться преодолеть, насколько возможно, имеющиеся противоречия, уточняя соотношение тезисов и расставляя приоритеты, то окажется, что трактат Гарве дает многое для понимания контекста рассуждений Канта о расхождении политики с моралью, поскольку эти тексты перекликаются в целом ряде пунктов.

<sup>2</sup> В «Метафизике нравов» Кант связывает с политикой только право, но в трактате «К вечному миру» также и мораль, и полемика с Гарве, как я покажу далее, является одной из возможных причин этого.

and the categorical imperative of morals<sup>2</sup> (both being “formal” principles). These principles require that politicians sacrifice their egoism for the sake of justice. Kant thinks that the obvious gap between reality and ideal can be bridged through gradual reform under favourable circumstances and through adopting *laws of “permissibility”* as tentative and transitional norms. Accordingly, he criticises obscurantist resistance to any improvement of the law-governed state and paternalism (ZeF, AA 08, pp. 373-374; Kant, 1795, p. 97).

The description of the principles of “political moralism” had a historical basis. Kant illustrated the attribution of injustice to human frailties by an anecdote about Frederick the Great (*Anth*, AA 07, p. 332; Kant, 1798, p. 238), who used the methods of “false politics” in his foreign policy (cf. Cavallar, 1992, pp. 349-352). Some obvious targets of criticism in the sphere of philosophy include, for example, “the ethics of success” (“rational egoism” and “calculated eudemonism” of Helvetius and Holbach), as well as Wolffian paternalism, justified by the quest for perfection (cf. Solovyov, 2005, pp. 62-71, 136-146). What was Garve’s position with regard to all these trends and did he confine himself to the principles of Machiavellianism?

### 3. Garve’s Reasoning: Content and Structure

Garve’s reasoning is rather contradictory and the connection between different parts of his work lends itself to various interpretations. His political-legal arguments amply demonstrate the eclecticism of his philosophy (Stolleis, 1972, p. 30). If one tries, as far as possible, to overcome these contradictions by clarifying the relationship between theses and prioritising them we find that Garve’s treatise goes a long way towards explaining the context of Kant’s reflections on the disagreement between politics and morals, seeing that these texts echo each other on a number of points.

<sup>2</sup> In *The Metaphysics of Morals* Kant links politics only with right, but in the treatise *Toward Perpetual Peace* also with morality, which may be partly due to the polemic with Garve, as I will demonstrate.

Штоллайс констатирует отсутствие в позиции Гарве универсального критерия для оценки конфликтов (Stolleis, 1972, S. 96–98). Действительно, Гарве полагает единый критерий невозможным по ряду причин, которые Каваллар сводит к трем основным пунктам на уровне международной политики: государства сами себе судьи в обеспечении своей безопасности, между ними невозможны строгие обязательства, и их владения невозможно прочно закрепить (Cavallar, 1992, S. 72–73). Из этого уже можно заключить, что Гарве не предлагает четкого проекта правового регулирования международных отношений. Кант, напомним, отстаивает необходимость исполнения обязательств даже в отсутствие надгосударственного принуждения; в отношении владений он требует придерживаться последнего мирного договора; и, наконец, в качестве если не судебного, то хотя бы совещательного органа предлагает постоянный международный конгресс.

Кант, аргументируя в пользу категорического императива, или «формального принципа», представляет его как простой и ясный политический принцип взамен сложных уроков истории и знания людей (AA 08, S. 377–378; Кант, 1994б, с. 451, 453), а сложность обнаруживается как раз в рассуждениях Гарве, который сам сетует на нее (Garve, 1788a, S. 122). Уточнить правила в связи с конкретными обстоятельствами их применения Гарве также толком не удается — в некоторых случаях вообще якобы трудно судить о справедливости деяний (Ibid., S. 105). Более того, попытки следовать строгой разумной теории, по мнению Гарве, ведут к осуждению всего исторического опыта, что он считает недопустимым. «Спасти» хотя бы ту часть этого опыта, на которую можно ориентироваться, он предполагает признанием исключений и права крайней необходимости (Ibid., S. 3, 4). Таким образом, с первых страниц его сочинения проявляется установка на то, чтобы выводить рекомендации на будущее из успешного опыта прошлого. Перейдем к главным источникам трудности в определении правил.

Первый источник состоит в том, что Гарве считает невозможным установить равные права для граждан и правителей (Ibid., S. 52, 137). У правителей прав больше, их права и обязанности менее четко определены, поскольку их задача — забота о сохранении и о благе всего общества, а не только своем и своих близких (Ibid., S. 53, 137), поэтому вероятный ущерб от их возможного злоупотребления

Stolleis (1972, pp. 96-98) notes that Garve does not have a universal criterion for assessing conflicts. Indeed, Garve believes a single criterion is impossible for several reasons which Cavallar (1992, pp. 72-73) reduces to three main points at the level of international politics: states are their own judges in ensuring their security, binding obligations between them are impossible and their possessions cannot be securely fixed. This already suggests that Garve does not offer a clear project of legal regulation of international relations. Kant, we recall, argues for the need to honour obligations even in the absence of supra-state coercion; with regard to possessions he recommends sticking to the last peace treaty and, finally, he proposes a permanent international congress, if not as a judicial, at least as an advisory body.

Kant, arguing for the categorical imperative, or “the formal principle,” thinks of it as a simple and clear political principle instead of complex lessons of history and knowledge of human nature (*cf.* *ZeF*, AA 08, pp. 377-378; Kant, 1795, p. 101), while *complexity* is a feature of Garve’s argument (1788a, p. 122), he himself complains about it. Nor does Garve manage to properly adjust the rules in accordance with the concrete circumstances of their use and in some cases it is allegedly hard to judge about the justice of the acts (*ibid.*, p. 105). Moreover, the attempts to follow a rigorous reasonable theory, in Garve’s opinion, leads to the condemnation of all historical experience, which he considers inadmissible. He proposes to “rescue” at least part of this experience as a point of reference by adopting exceptions and the right of extreme necessity (*ibid.*, p. 3, 4). Thus, from the early pages of his work we see a commitment to derive recommendations for the future from successful past experience. Let us now look at the sources of difficulties in setting the rules.

The first source is the fact that Garve thinks it is impossible to establish equal rights for citizens and rulers (Garve, 1788a, p. 52, 137). Rulers have more rights and their rights are less clearly defined because their task is to care about the protection and the well-being of the whole society and not only about their own well-being or that of their close ones (*ibid.*, p. 53, 137). For this reason the probable damage from their possible abuse of their freedom is claimed to be balanced by the amount of possible benefits (*ibid.*, p. 47). Hence the above-mentioned concrete principles: treaties that have become unfa-

своей свободой якобы уравнивается объемом возможной пользы (Ibid., S. 47). Отсюда следуют вышеупомянутые конкретные принципы: договоры, ставшие невыгодными, допустимо нарушать, если речь идет о безопасности целого государства или большинства его жителей (Ibid., S. 43–45); меньшее государство может быть поглощено большим, потому что большие государства имеют преимущество не только физическое, но и моральное, так же как целые общества имеют правовое преимущество перед отдельными людьми (Ibid., S. 48). Точнее, по ходу изложения эти принципы оправдываются неравенством положения и обязанностей, а не выводятся из него. Не скрывается ли за этими якобы гуманными соображениями опора на право силы? Возражение Канта состоит в указании на то, что размер государства не должен быть связан с размером (не)справедливости в отношении него, а уклонение от обязательств по договору подобно иезуитской казуистике (AA 08, S. 344, 383, 385; Кант, 1994б, с. 357, 469, 473).

Каваллар называет доводы Гарве попыткой затуманить безнравственность правителей, придать ей мистический флер (Cavallar, 1992, S. 104). Слабость этих доводов очевидна (табл. 1). К примеру, Гарве обращает внимание на то, что потомки осуждали нанесение ущерба другим государствам только в том случае, «когда поводы к тому были незначительными и опасность была недостаточно велика... или когда позже в состоянии покоя [крупные государства] не стремились восполнить тот ущерб, который они нанесли другим в состоянии крайней необходимости» (Garve, 1788a, S. 48). Кант полагал, что граждане государства непременно осудят намерение своего правительства вступить в войну в случае, если ее можно избежать (AA 08, S. 351; Кант, 1994б, с. 377), и только на уровне правительств «великих держав», которые не смущаются мнением «простых смертных», увеличение могущества какими бы то ни было путями всегда приносит «политический почет» (AA 08, S. 375; Кант, 1994б, с. 445). Гарве же не сомневается, что общественное мнение поддержит короля, если тот «легкомысленно и без веских причин начнет войну, жертвами которой, возможно, станут тысячи людей» (Garve, 1788a, S. 65), поскольку это делается ради интересов государства. Однако в оценке интересов возможны ошибки, ведь точно оценить размеры блага и ущерба от своих решений для государства сами правители не могут (Ibid., S. 53).

vourable can be violated if the security of a whole state or the majority of its citizens is at stake (*ibid.*, pp. 43–45); a smaller state can be absorbed by a larger one because large states have a physical as well as a moral advantage just as societies have a legal advantage over individuals (*ibid.*, p. 48). In other words, as the argument unfolds these principles are justified by inequality of position and obligations rather than being derived from it. Do not these purportedly humane considerations serve as a cover for the use of force? Kant counters by pointing out that the size of a state cannot be linked to the amount of (in)justice within it, and evading obligations under a treaty is similar to Jesuit casuistry (*ZeF*, AA 08, p. 344, 383, 385; Kant, 1795, p. 68, 106, 108).

Cavallar describes Garve's arguments as an attempt to obscure the immorality of rulers by giving it an aura of mystery (Cavallar, 1992, p. 104). The weakness of these arguments is obvious (Table 1). For example, Garve draws attention to the fact that descendants have condemned damage to other states only "when the pretexts were insignificant and the danger was not great [...] or if later, in a state of calm, monarchs did not seek to make up for the damage they had caused others in a state of extreme necessity"<sup>3</sup> (Garve, 1788a, p. 48). Kant assumed that the citizens of a state were sure to condemn their government's intention to enter into a war that could be avoided (*ZeF*, AA 08, p. 351; Kant, 1795, p. 75), and it is only at the level of the governments of "great powers" which do not care about the opinion of "the common masses" that increasing the power by whatever means always brings "political honour" (*ZeF*, AA 08, p. 375; Kant, 1795, p. 98). Garve (1788a, p. 65) has no doubt, however, that public opinion would support a king if he "light-heartedly and without a weighty reason starts a war that would claim thousands of victims,"<sup>4</sup> because this is done in the interests of the state. However, interests may be erroneously assessed since the rulers themselves cannot accurately assess the amount of good or damage their decisions bring to the state (*ibid.*, p. 53).

<sup>3</sup> "[...] wenn die Staats-Ursachen nicht wichtig, die Gefahren nicht groß genug gewesen sind, [...] oder wenn die Monarchen nicht in Zeiten der Ruhe gut zu machen suchten, was sie in Zeiten der Noth andern zum Schaden unternommen hatten."

<sup>4</sup> "[...] einen Krieg leichtsinnig und ohne hinlängliche Ursachen anfängt, opfert vielleicht tausende von Menschen auf."

Таблица 1

## Сопоставление избранных тезисов Гарве и Канта

Гарве	Кант
Завоевание территорий может способствовать достижению равновесия сил с другими державами (Garve, 1788a, S. 122)	«Продолжительный всеобщий мир, достигаемый так называемым равновесием европейских держав, есть чистейшая химера подобно дому Свифта, который был построен с таким строгим соблюдением всех законов равновесия, что тотчас рухнул, как только на него сел воробей» (AA 08, S. 312; Кант, 1994в, с. 349)
«Несколько могут объединиться против одного, который не сможет противостоять их соединенным силам: но он может расколоть и союз, если нападет на одного из них и одержит победу» (Ibid., S. 8)	«...более сильная держава опередила бы более слабых, а что касается союза последних, то это только хрупкая тростинка для того, кто умеет пользоваться принципом <i>divide et impera</i> (разделяй и властвуй)» (AA 08, S. 384; Кант, 1994б, с. 471)
Для вскрытия намерений врага правомерны такие средства, как подкуп чужих подданных, похищение документов (Ibid., S. 95), хотя лучше противостоять врагу «мягчайшими» средствами (Ibid., S. 97)	Это «бесчестные военные хитрости», которые подрывают взаимное доверие в будущем состоянии мира (AA 08, S. 346; Кант, 1994б, с. 365)
Недоверие — давняя основа конфликтов и оправдания несправедливости (Ibid., S. 152)	«...Пробабиллизм — стремление ложно приписывать другим злые намерения» (AA 08, S. 385; Кант, 1994б, с. 473)
«Если целые общества имеют правовое преимущество перед отдельными людьми, то большие сообщества также имеют преимущество перед меньшими» (Ibid., S. 53), имеет место «перевес не только физический, но и моральный» (Ibid., S. 47–48)	Государства равны в моральном отношении независимо от своего размера, «незначительность объекта несправедливости не мешает тому, чтобы совершенная по отношению к нему несправедливость была весьма велика» (AA 08, S. 384; Кант, 1994б, с. 471)

Неравноправие людей и государств в рассуждениях Гарве имеет дальнейшее оправдание в заботе о **безопасности**, позволяющей, с его точки зрения, сохранять и умножать *благополучие и счастье*. Безо-

Table 1

## Comparison of Selected Theses of Garve and Kant

Garve	Kant
Conquering territories may help to achieve a balance of force with other powers (Garve, 1788a, p. 22).	“For a permanent universal peace by means of a so-called European balance of power is a pure illusion, like Swift’s story of the house which the builder had constructed in such perfect harmony with all the laws of equilibrium that it collapsed as soon as a sparrow alighted on it” (TP, AA 08, p. 312; Kant, 1793, p. 92).
“Several may unite against one who is unable to stand up to their combined forces: but he may split the union if he attacks one of them and scores a victory” <sup>1</sup> (ibid., p. 8).	“For the greater power would anticipate the actions of the smaller powers, and as concerns the alliance of smaller powers, that would be a feeble reed against a larger state which knows how to avail itself of the tactic of <i>divide et impera</i> [divide and rule]” (ZeF, AA 08, p. 384; Kant, 1795, p. 107).
Such means as bribing alien subjects and stealing documents are legitimate for revealing the enemy’s intentions (ibid., p. 95), although it is better to oppose the enemy by “the softest of means” (ibid., p. 97).	These are “dishonorable stratagems,” which may undermine trust in the future state of the world (ZeF, AA 08, p. 346; Kant, 1795, p. 70).
Mistrust is an old cause of conflicts and justification of injustice (ibid., p. 152).	“[...] probabilism: it invents evil aims which it attributes to others” (ZeF, AA 08, p. 385; Kant, 1795, p. 108).
“If entire societies have a legal advantage over individuals, larger communities also have an advantage over small ones” <sup>2</sup> (ibid., p. 53); there is “not only physical but also moral advantage” <sup>3</sup> (ibid., pp. 47-48).	States are equal in moral terms irrespective of their size; “the fact that the object of an unjust action is small does not prevent the injustice done to it from being very great indeed” (ZeF, AA 08, p. 384; Kant, 1795, p. 107).

<sup>5</sup> “Mehrere können sich gegen Einen verbünden. Ihren vereinigten Kräften zu widerstehen, ist diesem Einen unmöglich: aber er kann ihr Bündniß trennen, wenn er einen derselben zuerst angreift und überwindet.”

<sup>6</sup> “Wenn ganze Gesellschaften von Menschen, Vorrechte vor einzelnen Menschen haben: so haben auch große Gesellschaften Vorrechte vor kleinen.”

<sup>7</sup> “Das Uebergewicht ist nicht bloß physisch sondern auch moralisch.”

пасность обеспечивается могуществом (*Macht*) и влиятельностью, точнее равновесием сил. При этом Гарве признает, что «каждый желает ослабить своих противников», а это ведет к неустойчивости (Garve, 1788a, S. 52). Заботу о безопасности он объявляет первым долгом правителей, второй долг состоит в заботе о **стабильности**: «заботиться более о сохранении порядков, нежели об их реформировании» (Ibid., S. 109, см. также S. 78). Неустойчивое состояние означает для Гарве несовершенное (Ibid., S. 91). Привычку он считает самым надежным мотивом доброго поступка (Ibid., S. 66). Более того, переменны к лучшему чреватые смуты, поскольку у каждого улучшения есть противники (Ibid., S. 84, 91). Эта позиция довольно близка установкам патернализма — тому потаканию привычкам и злоупотреблению консервативными склонностями людей, которое осуждал Кант (AA 08, S. 305; Кант, 1994в, с. 329). У Гарве эти установки связаны с ценностью совершенства, перенятой им, без сомнений, из вольфианства<sup>3</sup>. Совершенство и счастье для Гарве — подлинные цели, а добродетель — средство. Можно предположить, что Гарве согласился бы с тезисом Канта о том, что политические и правовые улучшения следует проводить не слишком поспешно, сообразуясь с благоприятными обстоятельствами, но сам он такую формулировку не предложил.

Противоречивость рассуждений Гарве возникает в попытках сочетать такие ценности, как *безопасность* и *могущество*, *сохранение порядка* и *рост благосостояния*. Для достижения таких сочетаний он формулирует некоторые рецепты. Например, в спокойной обстановке без войн и революций, если не наблюдается приготовлений к войне, следует вести себя спокойно (Garve, 1788a, S. 10, 93). В противном случае следует использовать ситуацию на благо своего государства вплоть до насильственного вмешательства в дела других государств — ведь история показывает несколько успешных примеров такой тактики (Ibid., S. 82). Поскольку же ситуация в Европе того времени была далеко не спокойной, разрешалось, по-видимому, пользоваться исключительными правами. Это приблизительно то, что Кант назвал «прагматически обусловленным правом»: поисками середины между правом и пользой (AA 08, S. 380; Кант, 1994б, с. 461). Гарве подчеркивает, что «высшая причина всякого права — всеобщая польза» (Garve, 1788a, S. 149). Непреложными

<sup>3</sup> Штоллайс отмечает, что это вольфианское совершенство — вполне «земное и понятное» (Stolleis, 1972, S. 53).

Inequality of people and states in Garve's argument is further justified by concern for **security** which, in his opinion, makes it possible to preserve and increase *well-being* and *happiness*. Security is ensured by power and influence, more precisely, by the balance of power. Garve (1788a, p. 52) admits that "everyone wants to weaken his rivals,"<sup>8</sup> which leads to instability. He declares concern for security to be the first duty of rulers, the second being concern for **stability**: "to be more concerned about preserving rather than reforming the state of affairs"<sup>9</sup>(Ibid., p. 109, cf. p. 78). For Garve an unstable condition is an imperfect condition (Ibid., p. 91). He considers habit to be the most reliable basis of a good deed (Ibid., p. 66). Indeed, changes for the better are fraught with trouble because every improvement has its enemies (Ibid., p. 84, 91). This attitude is quite similar to the principles of paternalism, the humouring of habits and indulging people's conservative inclinations which Kant condemned (TP, AA 08, p. 305; Kant, 1793, p. 86). Garve associates these attitudes with perfectionism which he undoubtedly borrowed from Wolffism.<sup>10</sup> For Garve perfection and happiness are true purposes while virtue is a means. Garve would probably have agreed with Kant's thesis that political and legal improvements should not be made with undue haste and should be consistent with favourable circumstances, but he did not himself come forward with such a formula.

Contradictions in Garve's reasoning stem from attempts to combine such values as *security* and *might*, *maintaining order* and *growing prosperity*. He formulates some recipes to achieve such combinations. For example, in a calm situation without wars and revolutions, unless preparations for war are underway, one should behave calmly (Garve, 1788a, p. 10, 93). Otherwise the situation should be used for the good of the state, not stopping short of violent interference in the affairs of other states — history offers several examples of the successful use of such tactics (Ibid., p. 82). Since the situation in Europe at the time was far from calm, apparently availing oneself of exclusive rights was allowed. This is roughly what Kant called "pragmatically conditioned right," the search for a middle way between right and utility (ZeF, AA 08, p. 380; Kant, 1795, p. 104). Garve

<sup>8</sup> "Jeder ist auf Schwächung seiner Rivalen bedacht."

<sup>9</sup> "[...] für Aufrechterhaltung der Dinge eher als für Reformierung derselben zu sorgen."

<sup>10</sup> Stolleis (1972, p. 53) notes that this Wolffian perfection is quite "earthly and understandable."

законами он полагает только законы экономики, из которых выводит неизбежность торговых войн, а значит, и периодов враждебности между народами, что снижает шансы на соблюдение правовых границ (Garve, 1788a, S. 136). «Умышленное причинение ущерба абсолютно непозволительно. Ущерб, причиняемый неумышленно, когда ищут своей выгоды в рамках признанных законов, не является несправедливостью» (Ibid., S. 140).

Эта группа принципов и ценностей преобладает в содержании первой половины трактата<sup>4</sup>. Во второй половине Гарве словно спохватывается и заявляет, что он вовсе не наделяет суверенов столь большой свободой, которую им приписывают якобы с его слов (Garve, 1788a, S. 127). Он признает, что нарушения правил не всегда продиктованы обстоятельствами и нередко свидетельствуют о потакании личным склонностям (Ibid., S. 89), что непрошеное вмешательство в чужие дела — это деспотизм под маской защиты свобод (Ibid., S. 74). Подробному разбору подвергается (выражаясь словами Канта) допустимость «поглощения малого государства» (AA 08, S. 385; Кант, 1994б, с. 475). Оказываясь, все перечисленные выше основания отнюдь не достаточны для этого даже при благоприятных обстоятельствах, таких как одобрение народа присоединяемой провинции или страны. Во-первых, трудно точно соотнести выгоду и ущерб. Во-вторых, любая перемена границ — это нарушение спокойствия и тем самым угроза безопасности. Наконец, в экономическом измерении объединение и присоединение могут попросту не требоваться, если и без них торговля идет хорошо (Garve, 1788a, S. 133–135): например, в Европе есть малые государства, которые избежали поглощения, в чем заслуга их самих (Ibid., S. 128). Более того, Гарве отбрасывает свои прежние жалобы на нестабильность и несовершенство международных отношений в современной ему Европе и призывает свято блюсти те договоры, которые сформировали европейскую систему равновесия (Ibid., S. 90).

По оценке Штоллайса (Stolleis, 1972, S. 94–96), Гарве принципиально исключает правовое состояние межгосударственных отношений, поэтому миротворческие надежды ему остается возлагать

<sup>4</sup> Я придерживаюсь именно этой интерпретации в противоположность мнению Каваллара о том, что Гарве вначале провозглашает тезис о недопустимости завоеваний, однако в ходе дальнейших размышлений отклоняет его (Cavallar, 1992, S. 354).

(1788a, p. 149) stresses that “the highest reason of every right is general utility.”<sup>11</sup> He believes that only economic laws are inviolable. From these he derives the inevitability of trade wars, hence periods of hostility between nations, which reduce the chances of legal limits being observed (*ibid.*, p. 136). “Causing deliberate damage is absolutely impermissible. Unpremeditated damage, when one’s own advantage is sought within accepted law, is not an injustice”<sup>12</sup> (*ibid.*, p. 140).

This group of principles and values dominates the first part of the treatise<sup>13</sup>. In the second part Garve, as if remembering something, says that he does not by any means vest sovereigns with greater freedom than that ascribed to them, invoking his own alleged words (Garve, 1788a, p. 127). He concedes that violations of rights are not always prompted by circumstances and often are signs of indulging personal leanings (*ibid.*, p. 89); that unbidden interference in others’ affairs is despotism under the guise of protecting freedoms (*ibid.*, p. 74). The admissibility of what Kant called “the swallowing up of a smaller state” (*ZeF*, AA 08, S. 385; Kant, 1795, p. 108) comes in for detailed discussion. It turns out that the above-mentioned grounds are not sufficient for this even under favourable circumstances, such as the approval of the people of the province or country being “swallowed up.” First, it is hard to compare benefits and damage. Second, any change of borders violates tranquility and therefore threatens security. Finally, from the economic point of view, unification and annexation may simply be unnecessary if trade is going well as it is (Garve, 1788a, pp. 133–135): for example, in Europe there are small states which have avoided being swallowed up and they themselves must take the credit for this (*ibid.*, p. 128). Indeed, Garve casts aside his former complaints about instability and imperfect international relations in Europe of his time and urges scrupulous adherence to the treaties which have formed the European balance (*ibid.*, p. 90).

<sup>11</sup> “*der höchste Grund aller Rechte ist der allgemeine Nutzen.*”

<sup>12</sup> “*Absichtlich zu schaden ist niemals erlaubt. Der Schaden den man unwissend anrichtet, indem man nach zugestandnen Gesetzen seine Vortheile sucht, ist kein Unrecht.*”

<sup>13</sup> I adhere to this interpretation contrary to Cavallar’s position (1992, p. 354) that Garve first proclaims inadmissibility of conquests and then withdraws this thesis in the course of further reflections.

на прогресс культуры, усиление международных связей и воспитание правителей, о чем он действительно пишет (Garve, 1788a, S. 147 и далее). Он видит у людей задатки к культурному, в том числе моральному, прогрессу (Ibid., S. 117–118) и особо отмечает некие очевидные миротворческие заслуги философии (Ibid., S. 149). Но воспитание правителей заранее обречено на провал: привить им моральные чувства крайне трудно, поскольку их мало, их привязанность к традиционным решениям велика, а задачи, встающие перед ними, зачастую необычны, требуют нестандартных решений и пробуждают различные страсти (Ibid., S. 66, 96). Вместе с тем правовые институты в глазах Гарве не настолько бесполезны, как это может показаться. Он не прекращает рассуждать о них на протяжении всего сочинения, хотя и сохраняет при этом свою обычную нерешительность, сомнения и оговорки по поводу всего и вся.

Одним из самых перспективных правовых решений Гарве считает *международный договор*, некую «конвенцию европейских властей», которая объявит ничтожными все прежние претензии и урегулирует пункты вероятных претензий (Garve, 1788a, S. 28, 38). Стороны такого соглашения признали бы друг друга судьями и гарантами (Ibid., S. 89). Надежность подобных договоров Гарве считает невысокой, поскольку влияние соображений выгоды невозможно устранить (Ibid., S. 46), и в отношении нарушителей договора он предусматривает силовые санкции (Ibid., S. 87), что снова означает войну (Кант в своей концепции договора таких санкций уже не предполагал).

Помимо международного договора Гарве рассуждает о сдерживающем влиянии *публичности* на политику, пытаясь представить, как будут выглядеть действия политиков в глазах «света» (Welt) или «перед всей публикой»<sup>5</sup> (Garve, 1788a, S. 47, 75). Для оценки конкретных поводов к войне, рассуждает он, требуется знание истории, но оценка государственного интереса, его соразмерности планируемым действиям, шансов на успех и вероятного вклада в «общее благо Европы» по силам очень многим понимающим людям. Несправедливость намерения политиков стала бы очевидной и непременно вызвала бы негодование и порицание со стороны пу-

<sup>5</sup> Правда, ранее Гарве утверждал, что публика не видит несправедливости в жертвовании некоторыми гражданами ради интересов государства, то есть большинства (Garve, 1788a, S. 65).

According to Stolleis (Stolleis, 1972, pp. 94-96), Garve (1788a, p. 147 *et passim*) rules out on principle the legal status of inter-state relations, so that he has to pin peace-making hopes on cultural progress and stronger international links, not forgetting the education of the rulers! He thinks people are ready for cultural, including moral, progress (*ibid.*, pp. 117-118) and notes some evident contributions of philosophy to peace-making (*ibid.*, p. 149). But educating the rulers is doomed to failure. It is very hard to instil moral feelings into such persons because there are few of them and they are wedded to traditional solutions. The tasks facing them are often unusual and call for unconventional decisions, evoking various passions (*ibid.*, p. 66, 96). At the same time, legal institutions, Garve notes, are not as useless as they might seem. He continues to discuss them throughout his work although he is still his own hesitant and doubting self, given to making reservations about all and sundry matters.

Garve believes that one of the most promising legal solutions is *an international treaty*, “a convention of European authorities,” which would annul all previous claims and settle the points of probable claims (Garve, 1788a, p. 28, 38). The parties to such an agreement would recognise one another as judges and guarantors (*ibid.*, p. 89). Garve does not consider such treaties to be very reliable because the pursuit of advantage would not go away (*ibid.*, p. 46), so he envisages military sanctions against transgressors (*ibid.*, p. 87), which would mean war (Kant no longer envisaged such sanctions in his conception of the treaty).

In addition to the international treaty Garve discusses the restraining influence of *publicity* on politics and tries to imagine how the actions of politicians would look in the eyes of “the world” (Welt) or “the whole public” (Garve, 1788a, p. 47, 75).<sup>14</sup> To assess the concrete *casus belli*, he argues, one has to know history, but very many knowledgeable people are able to assess state interest, its correspondence to planned actions, the chances of success and possible contribution to the “common weal of Europe.” The injustice of the politicians’ intent would become evi-

<sup>14</sup> True, earlier Garve (1788a, p. 65) claimed that the public sees no injustice in sacrificing some citizens for the sake of the state, that is, the majority.

блики (*Ibid.*, S. 75–76). Эта мысль сформулирована менее четко, чем «негативный» принцип публичности у Канта<sup>6</sup>, но по сути почти совпадает с ним и вполне могла быть одним из его прообразов, если только абстрагироваться от того факта, что Гарве неразрывно связывает оценку справедливости намерения с оценкой соответствия этого намерения государственному интересу и общему благу.

#### 4. Кантова критика рассуждений Гарве в политико-философском контексте

Комбинация идей в трактате Гарве оригинальна, чего нельзя сказать о каждой из них в отдельности. Различение двух уровней «морали» Гарве заимствовал, по оценке Каваллара, из трактата Фридриха II «Антимакиавелли» (1740), что особенно заметно при обращении к книге Гарве «Фрагменты к портрету мысли, характера и правления Фридриха Второго» (Garve, 1789; Cavallar, 1992, S. 348, 354–355). Каваллар отмечает, что Фридрих на уровне риторики выказывает критическое — нередко нарочитое — отношение к принципам макиавеллизма, однако, по сути, используя многочисленные оговорки, «оставляет открытыми лазейки» для их применения. У Гарве конкретные принципы допустимости нарушения договоров, превентивного нападения и поглощения малых государств открыто иллюстрируются политикой Фридриха II, которого он именует «благоразумным государственным мужем» (Garve, 1788a, S. 46). Оценивать это можно не иначе как оправдание конкретных деяний этого императора. К примеру, речь идет о начале Семилетней войны — нападении Пруссии на Саксонию в 1756 г., которое было представлено Фридрихом как случай крайней необходимости по упреждению нападения (см.: Stolleis, 1972, S. 17–18).

Что касается фундаментальных политических принципов, то Р. Маликс поставил Гарве в ряд консервативных критиков трактата Канта «О поговорке...», которые предпочитали выводить политические принципы из опыта и не принимали тезисов о правовой свободе и о значении теории для практики (Maliks, 2014, p. 9, 55, 56). При этом Маликс

<sup>6</sup> В краткой формулировке два принципа публичности у Канта могут звучать так: 1) намерение, требующее утаивания для своей реализации, — несправедливо (AA 08, S. 381; Кант, 1994б, с. 463); 2) намерение, требующее разглашения, — справедливо (AA 08, S. 386; Кант, 1994б, с. 477).

dent and would surely cause an outcry and condemnation of the public (*ibid.*, p. 75-76). This idea is less clearly articulated than Kant's "negative" principle of publicity,<sup>15</sup> but essentially it is identical to it and might well have been a precursor if one leaves aside the fact that Garve links assessment of the justice of intent with assessment of the correspondence of intent to state interest and the common weal.

#### 4. Kant's Critique of Garve's Reasoning in a Political-Philosophical Context

The combination of ideas in Garve's treatise is original, though the same cannot be said of each of them separately. Cavallar claims that Garve borrowed the distinction between two levels of morality from Frederick II's treatise *Anti-Machiavel* (1740), which is particularly noticeable if one turns to Garve's book *Fragments Describing the Spirit, Character and Government of Frederick II* (*Fragmente zur Schilderung des Geistes, des Charakters, und der Regierung Friedrichs des Zweyten*) (Garve, 1789; Cavallar, 1992, p. 348, 354-355). Cavallar notes that on the rhetorical level Frederick is critical — often pointedly so — of the principles of Machiavellianism, but he makes many reservations "leaving loopholes" for their use. Garve openly uses the policy of Frederick II, whom he calls "a judicious statesman,"<sup>16</sup> to illustrate the specific principles of permissibility of violation of treaties, pre-emptive attack and absorption of small states (Garve, 1788a, p. 46). This is nothing if not a condoning of that monarch's concrete deeds. One example is the Seven Years' War, Prussia's attack on Saxony in 1756, which Frederick the Great presented as a case of dire necessity to pre-empt an attack (*cf.* Stolleis, 1972, pp. 17-18).

As regards fundamental political principles, Reidar Maliks (2014, p. 9, 55, 56) identifies Garve with conservative critics of Kant's treatise *On the Common Saying*, who preferred to construct political principles from experience and rejected the theses on legal freedom and the importance of theory for practice. Maliks draws attention to the fact that

<sup>15</sup> In a nutshell, Kant's two principles of publicity may be put like this: 1) an intention that needs to be concealed to be implemented is unjust (*ZeF*, AA 08, p. 381; Kant, 1795, p. 104); 2) an intention that needs to be declared is just (*ZeF*, AA 08, p. 386; Kant, 1795, p. 109).

<sup>16</sup> "[...] kluge Staatsmann [...]."

обращает внимание на то, что все эти оппоненты Канта (Ф. Генц, А.В. Реберг, Ю. Мёзер), кроме Гарве, были госслужащими — и представляли, таким образом, «инсайдерскую» позицию самой политики. Ф. Оз-Зальцбергер высказывается в том же ключе еще более определенно: после трактата о связи морали с политикой Гарве приобрел репутацию «ультраконсервативного» защитника «благонравного деспотизма, собственности, социального и политического статус-кво» (Oz-Salzberger, 1995, p. 209).

По оценке Штоллайса, Гарве пытался свести воедино три направления мысли: 1) теорию баланса сил и государственного интереса, господствовавшую в Вестфальской системе, а также принцип естественного права на войну; 2) вольфианское понимание добродетели как средства достижения совершенства и счастья, стремление к стабильности как проявлению совершенства и представление о главе государства как главе семьи, который несет ответственность только перед Богом и своей совестью; 3) установки британского эмпиризма, философии здравого смысла и теории морального чувства на прагматичное извлечение опыта из уроков истории (Stolleis, 1972, S. 49–50). В отношении приверженности Гарве соображениям полезности Штоллайс отмечает, что «Трактат» 1788 г. опубликован почти одновременно с «Введением в основания нравственности и законодательства» И. Бентама, которое увидело свет в 1789 г., хотя было написано в 1780 г. Г. Уильямс также указывает на близость Гарве к утилитаризму (Williams, 2000, p. 189). Если Гарве считал, что в случае правовой неясности дело всегда можно прояснить соображениями пользы, особенно «всеобщей и определенной» (Garve, 1788b, S. 54; см.: Cavallar, 1992, S. 354), то Кант, по крайней мере в трактате «К вечному миру», между правом и пользой поставил мораль (AA 08, S. 378; Кант, 1994б, с. 453).

Что касается известных откликов современников (до 1795 г.) на трактат Гарве, реакция была различной (Stolleis, 1972, S. 11, 23, 25). Размытость понятий счастья и благоволения, а также критериев справедливости не устраивала одних читателей, для других была понятна и приемлема (см.: Cavallar, 1992, S. 355). Штоллайс отмечает сходство в рассуждениях о «счастье» у Гарве и у прусского придворного юриста эпохи Фридриха Вильгельма II К.Г. Свареца (1746–1798), который был одним из авторов-составителей патерналистского «Всеобщего свода прусских законов» (1794). Сва-

all these opponents of Kant (Friedrich Gentz, August Wilhelm Rehberg, Justus Möser), except Garve, were civil servants and therefore represented the “insider” position of politics. Fania Oz-Salzberger (1995, p. 209) speaks in the same vein, but still more forcefully: after the treatise on the connection between morality and politics Garve acquired the “reputation of an ‘ultra-conservative’, a defender of benevolent despotism, property and the social and political *status quo*.”

According to Stolleis (1972, pp. 49-50), Garve tried to combine three currents of thought: 1) the theory of the balance of power and state interest that dominated the Westphalian system as well as the principle of the natural right to make war; 2) the Wolffian concept of virtue as a means of achieving perfection and happiness, the quest of stability as a manifestation of perfection and the idea of the head of state as the head of a family who is responsible only to God and his conscience; 3) the principles of British empiricism, the philosophy of common sense and the theory of moral feeling based on pragmatic extraction of experience from the lessons of history. On Garve’s adherence to considerations of utility Stolleis notes that the *Abhandlung* (Garve, 1788a) was published almost simultaneously with *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* by Jeremy Bentham, which saw the light of day in 1789, although it was written in 1780. Howard Williams also notes that Garve is close to utilitarianism (Williams, 2000, p. 189). While Garve (1788c, p. 54; cf. Cavallar, 1992, p. 354) believed that in the event of legal uncertainty things could always be cleared up by bringing in considerations of utility, especially if it is “universal and definite,”<sup>17</sup> Kant, at least in his treatise *Toward Perpetual Peace*, put morality between right and utility (ZeF, AA 08, p. 378; Kant, 1795, p. 101).

As for known opinions of contemporaries (prior to 1795) about Garve’s treatise, reactions varied (Stolleis, 1972, p. 11, 23, 25). The vagueness of the concepts of happiness and beneficence, as well as the criteria of justice, while being found wanting by some readers, was understandable and acceptable for others (cf. Cavallar, 1992, p. 355). Stolleis notes the similarities between the reflections on

<sup>17</sup> Cf. “Wenn das Recht ungewiß, und der Nutzen allgemein und gewiß ist: so kann der Nutzen entscheiden.”

рец более определенно и последовательно выразил ту установку, которую можно вывести из размышлений Гарве: решаться на военные действия изредка, как на крайнюю меру, только ради блага государства и не поддаваясь влиянию страстей (Stolleis, 1972, S. 66–69).

Все упомянутые установки и философские направления, которым следовал Гарве, были известны Канту в большей или меньшей степени<sup>7</sup>, и все они были подвергнуты им критике в различных сочинениях 1780–1790-х гг. Это касается и политических стратегий Вестфальской системы, и вольфианства, и эмпиризма. Не избежал критики и прусский король Фридрих II<sup>8</sup>. Кант высоко оценивал успехи и просветительский дух его внутренней политики, но при разборе принципов «лжеполитики» в международных отношениях он подразумевает именно явное оправдание действий Фридриха в сочинении Гарве. Уильямс полагает, что влияние Гарве можно обнаружить уже в трактате «О поговорке...», а именно в обращении Канта к широкому кругу вопросов соотношения политической теории и практики. В частности, внимание к позиции Гоббса во втором разделе трактата, по мнению Уильямса, тоже могло быть следствием этого, поскольку «несамостоятельный и эклектичный характер размышлений Гарве ведет к Гоббсу» (Williams, 2000, p. 185).

Сопоставление основных ценностей и предложений Гарве и Канта по итогам моего анализа представлено в таблице 2. Развертывание кантовской части пунктов этой таблицы — немалая и важная часть аргументации в трактате «К вечному миру». Его содержательное пересечение с тематикой трактата Гарве оказывается весьма велико, так что в результате встает вопрос о широте возможного влияния.

<sup>7</sup> Это касается и принципа *peccatum philosophicum* (лат. «философский грех»), который в данном контексте обозначает у Канта поглощение малого государства большим якобы для общего блага (AA 08, S. 385; Кант, 1994б, с. 475). Вопреки мнению Штоллайса (Stolleis, 1972, S. 79), Кант узнал об этом принципе не из трактата Гарве: тот вовсе не упоминает латинские названия ни для одной из обсуждаемых трех максим. Кант, скорее всего, давно знал об этих принципах и об их традиционном именовании хотя бы потому, что к 1788 г. он уже не первый десяток лет, пусть и не каждый год, читал курс философии права.

<sup>8</sup> Оз-Зальцбергер называет Кантову критику «реальной политики» Фридриха «в высшей степени показательной» (Oz-Salzberger, 1995, p. 209).

“happiness” by Garve and Carl Gottlieb Svarez (1746–1798), court lawyer to Frederick William II of Prussia who co-authored the paternalistic *General State Laws for the Prussian States* (*Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten*, 1794). Svarez articulated more consistently and definitely the position which can be derived from Garve’s reflections: resort to military actions infrequently as an extreme measure, only for the good of the state and without being swayed by passions (Stolleis, 1972, pp. 66-69).

Kant was more or less aware of all the positions and philosophical trends followed by Garve,<sup>18</sup> and he managed to criticise all of them in various works in the 1780s and 1790s. This is also true of the political strategies of the Westphalian system, Wolffianism and empiricism. Frederick the Great of Prussia was not spared criticism.<sup>19</sup> Kant had high regard for the successes and the enlightenment spirit of his domestic policy, but in analysing the principles of “false politics” in international relations he refers to the obvious justification of Frederick’s actions in Garve’s book. Williams (2000, p. 185) believes that Garve’s influence can already be detected in the treatise *On the Common Saying*, viz. in Kant’s addressing a wide range of issues of the relationship between political theory and practice. In particular, in the opinion of Williams this may account for the attention to the position of Thomas Hobbes in the Second Section of the treatise because “the derivative and eclectic nature of Garve’s thinking [...] led to Hobbes” (*ibid.*).

A comparison of the core values and proposals of Garve and Kant based on my analysis is presented in **Table 2**. Unfolding of the Kantian part of the table is no small part of the argument in *Toward Perpetual Peace* and it is an important one. It overlaps in many ways with the Garve treatise prompting the question about the extent of possible influence.

<sup>18</sup> This applies to the principle of *peccatum philosophicum* (literally “philosophical sin”), which in Kant’s context refers to the swallowing up of a small state by a large one allegedly for the common good (*ZeF*, AA 08, p. 385; Kant, 1795, p. 108). Contrary to Stolleis (Stolleis, 1972, p. 79) Kant did not learn about this principle from Garve’s treatise (Garve never uses Latin names in discussing any of the three maxims). Kant, more likely than not, had long known these principles and their traditional designations, if only because by 1788 he had been lecturing on the philosophy of law for decades, albeit intermittently.

<sup>19</sup> Oz-Salzberger (1995, p. 209) describes Kant’s critique of Frederick’s *Realpolitik* as “the most telling.”

Таблица 2

**Итоговое сопоставление базовых ценностей  
и миротворческих предложений Гарве и Канта**

Гарве	Кант
Неравенство прав, благоволение	Равноправие, долг
Опыт истории	Чистая идея права и развитие моральных задатков
Безопасность как равновесие сил	Безопасность как свобода и самостоятельность
Благо, процветание и польза	Справедливость
Стабильность, совершенство	Постепенное улучшение
Международные договоры	
Публичное объявление намерений до принятия решений	

Примечательна сама последовательность тем в рассуждениях Гарве и Канта. Гарве рассуждает о потенциале международных договоров, затем о допустимости их нарушения, далее — о потенциале публичности, о сдерживании произвола с помощью стремления к стабильности и совершенству, а также с помощью предостережений о сложности подсчета выгоды. Кант презентует весь свой трактат в форме договора с гарантом в лице самой природы, и за пунктами этого договора следует «приложение» — отдельное обсуждение, в котором тесно связаны темы воплощения идеалов, порядка и развития, соблюдения прав и политической публичности. Неявную отсылку к Гарве можно усмотреть также в самой постановке Кантом вопроса о соотношении политики именно с моралью, а не только с правом, как этого можно было ожидать исходя из принципов его системы<sup>9</sup>. Даже в стиле «приложения» Кант словно перенял у Гарве изложение в духе непрерывных сомнений, не отступая при этом от своих убеждений.

Речь не идет и не может идти о том, что сочинение Гарве о политике и морали стало для Канта единственным побудителем к написанию трактата «К вечному миру». Широкое тематическое пересечение трактатов Гарве и Канта говорит о том, что оба сочинения глубоко укоренены в контексте своей эпохи, что их авторы постарались охватить широкий круг насущных вопросов. Поэтому не следу-

<sup>9</sup> Уже в трактате «О поговорке...» Кант различает принципы права и морали, хотя еще только мимоходом.

Table 2

**Final Comparison of the Core Values and Worldview  
Propositions of Garve and Kant**

Garve	Kant
Inequality of rights, beneficence	Equality, duty
Historical experience	The pure idea of right and development of moral predispositions
Security as balance of powers	Security as freedom and independence
Happiness (wellbeing), prosperity, benefit	Justice
Stability, perfection	Gradual improvement
International treaties	
Public declaration of intent prior to decision-making	

The sequence of topics in the reasoning of Garve and Kant is worth noting. Garve speaks about the potential of international treaties, then about the admissibility of breaking them and then about the potential of publicity, about restraining lawlessness through a striving towards stability and perfection as well as through warnings about the complexity of calculating benefits. Kant presents his entire treatise as a treaty with the guarantor in the shape of nature itself, with the items in the treaty followed by an “Appendix” (a separate discussion in which the themes of implementation of ideals, order and development, respect of rights and public politics are closely interlinked). The fact that Kant raises the question of the relationship between politics and morality (and not anything else, as one might expect proceeding from the principles of his system) can be seen as an oblique reference to Garve.<sup>20</sup> Even in the “Appendix” Kant seems to have adopted Garve’s style marked by constant questioning, without, however, compromising his convictions.

Far be it from me to suggest that Garve’s treatise on politics and morality was the only impulse to write the treatise *Toward Perpetual Peace*. The extensive thematic overlap between the treatises of Garve and Kant shows that both works are deeply rooted in the context of their epoch, and that their authors attempted to cover a wide range of pressing issues.

<sup>20</sup> Kant distinguishes the principles of right and morality already in the treatise *On the Common Saying*, albeit he does so in passing.

ет переоценивать влияние Гарве на Канта. Однако оно, скорее всего, больше, чем можно судить со слов самого Канта.

Почему Кант в сноске характеризует рассуждения Гарве как нежелательную уступку, хотя в основном тексте называет те принципы, которые Гарве поддерживает, «иезуитской казуистикой»? Исследователи не придают особого значения фразе об уступке, трактуя ее, видимо, как проявление вежливости и не более того. По словам Канта, Гарве признал несправедливые принципы «на том основании, что нельзя полностью опровергнуть выдвинутые против них возражения», и в этом состоит нежелательная (чрезмерно большая) уступка «по отношению к тем, кто весьма склонен злоупотреблять» этими принципами (AA 08, S. 385; Кант, 1994б, с. 475). Таким образом, при всем сходстве тематики двух трактатов Кант не связывает имя Гарве со всеми теми принципами, которые он критикует, а Гарве пытался сочетать, — словно Кант прочел только первую треть его трактата.

### Итоги

Штоллайс протягивает главную ось рассуждений Гарве от постулирования невозможности правового состояния в международных отношениях к компенсирующим ее надеждам на прогресс культуры и морали граждан и правителей. Каваллар вдобавок особо отмечает у Гарве явные проявления макиавеллизма. На мой взгляд, надежды на мораль и культуру оказываются самым слабым и малозаметным пунктом у Гарве не только по своей надежности, но и в сравнении с его другими соображениями<sup>10</sup>. Кроме того, я придаю большой вес провозглашенной Гарве идее ограничения заботы о могуществе государства консервативными установками и значимость этой идеи считаю главным источником колебаний позиции Гарве, учитывая, что критериями выбора он избирает опыт истории и полезность (выгоду). Наконец, надежды на правовое регулирование и механизмы политической публичности занимают далеко не последнее место в его трактате, несмотря на весь его скепсис в отношении их эффективности. Это означает, что неустойчивая позиция Гарве не сводится к одному только утилитаристскому оправданию опыта истории.

<sup>10</sup> Ввиду наличия этих аргументов у Гарве мы не найдем у него того мрачного натурализма и механицизма, от которых Кант предостерегает в своих рассуждениях о «расхождении между моралью и политикой». Таким образом, в этом конкретном пункте суждения Гарве не могли быть источником для кантовского образа «политического моралиста».

Therefore the influence of Garve on Kant should not be overestimated. However, it is probably greater than Kant's own words suggest.

Why does Kant, in a footnote, describe Garve's reasoning as an inadvisable concession, although in the body of the text he refers to the principles advocated by Garve as "casuistry of false politics"? Researchers tend to be dismissive of the phrase about "a concession", treating it as little more than a show of politeness. According to Kant, Garve had recognised unjust principles "while admitting that one cannot adequately address the objections that can be raised against it," and this constitutes an inadvisable ("greater") concession "to those who would be strongly inclined to misuse" these principles (ZeF, AA 08, p. 385; Kant, 1795, p. 108). Thus, for all the similarity of the themes of the two treatises Kant does not associate Garve's name with all the principles he criticises and Garve tried to combine — it is as if Kant had read only the third part of his treatise.

### Conclusion

Stolleis traces Garve's reasoning from positing the impossibility of a legal status in international relations to the compensatory hopes pinned on the progress of culture and morality of citizens and rulers. Cavallar furthermore detects clear signs of Machiavellianism in Garve's narrative. In my opinion, the hopes for morality and culture form the weakest and least notable part of Garve's reasoning not only in terms of reliability, but also in comparison with his other propositions.<sup>21</sup> Besides, I attach greater significance to the idea of the restriction of concern for the might of the state by conservative principles, I see the ponderability of this idea as the main source of Garve's vacillation, considering that he chooses historical experience and utility (benefit) as criteria of choice. Finally, hopes for legal regulation and the mechanisms of political publicity loom large in his treatise in spite of all his scepticism concerning their efficacy. This means that Garve's wavering is not confined to utilitarian justification of historical experience.

<sup>21</sup> Because these arguments are present in Garve's treatise we do not find in it the kind of sombre naturalism and mechanicism against which Kant warns in his discourse on "disagreement between morality and politics." Thus, on this specific point Garve's judgements might have been a source of Kant's image of "political moralist."

Гарве называет своим идеалом спокойствие в отношениях между народами, и это могло стать источником утверждения Канта о том, что «политический моралист», как и «моральный политик», стремится к вечному миру, и только средства для этой цели они избирают разные (AA 08, S. 376; Кант, 1994б, с. 449, 451). Гарве колеблется между ценностью чистых принципов, соображениями полезности и интересами правителей. Он запутывается в сложности уроков истории и увлекается ее оправданием, поскольку опыт не поддается четкой и однозначной интерпретации. На мой взгляд, именно в противовес этой очевидной и досадной сложности у Гарве Кант предлагает простое, как он говорит, решение «проблемы государственной мудрости», которое напрашивается «само собой; оно ясно для всякого, посрамляет все ухищрения и ведет при этом прямо к цели» (AA 08, S. 377–378; Кант, 1994б, с. 451–453). Таким образом, в трактате «К вечному миру» Кант, по сути, продолжает полемику с Гарве о морали, начатую в трактате «О поговорке...», убеждая оппонента в том, что понятие долга яснее и проще для практического применения, «чем всякий мотив, почерпнутый из [понятия] счастья», и даже сулит «большой успех» (AA 08, S. 286; Кант, 1994в, с. 271).

Данное исследование было поддержано из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта.

### Список литературы

- Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 7. С. 137–376.
- Кант И. К вечному миру // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994б. Т. 1. С. 354–477.
- 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. 240–351.
- Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М. : Прогресс-Традиция, 2005.
- Cavallar G. Pax Kantiana: systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs «Zum ewigen Frieden» (1795) von Immanuel Kant. Wien : Böhlau, 1992.
- Garve Ch. Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik, oder einige Betrachtungen über die Frage, in wiefern es möglich sey, die Moral des Privatlebens bey der Regierung der Staaten zu beobachten. Breslau : bey W.G. Korn, 1788a.

Garve says his ideal is tranquility in international relations which might have prompted Kant's assertion that a "political moralist," like "a moral politician," seek eternal peace, only they choose different means to achieve this goal (*ZeF*, AA 08, p. 376; Kant, 1795, p. 100). Garve is torn between the value of pure principles, utility and the interest of the rulers. He gets entangled in the complexity of historical lessons and gets carried away by justifying it because experience does not lend itself to a clear and unequivocal interpretation. I think it is as a counterweight to this obvious and lamentable complexity that he found in Garve that Kant offers what he calls a solution of "the problem of political wisdom in the state," which suggests itself, "is apparent to everyone, and puts all artificiality to shame, leading as it does directly to the end" (*ZeF*, AA 08, pp. 377–378; Kant, 1795, p. 101). Thus, in the treatise *Toward Perpetual Peace* Kant basically continues the polemic with Garve about morality, started in the treatise *On the Common Saying*, seeking to convince his opponent that "the concept of duty [...] is simpler, clearer" for practical use "than any motive derived from, combined with, or influenced by happiness," and can even "promote success" (*TP*, AA 08, p. 286; Kant, 1793, p. 286).

This research was supported by the Russian Academic Excellence Project at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

### References

- Cavallar, G., 1992. *Pax Kantiana: systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant*. Wien: Böhlau.
- Garve, C., 1788a. *Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik, oder einige Betrachtungen über die Frage, in wiefern es möglich sey, die Moral des Privatlebens bey der Regierung der Staaten zu beobachten*. Breslau: bey W.G. Korn.
- Garve, C., 1788b. *Einige zerstreute Betrachtungen über die Moral der Politik*. In: C. Garve, 1788. *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten. Anm. zu dem dritten Buche*. Wien: bey J.T. Trattner, pp. 157–247.
- Garve, C., 1788c. *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten. Anm. zu dem dritten Buche*. Wien: bey J.T. Trattner.
- Garve, C., 1789. *Fragmente zur Schilderung des Geistes, des Charakters, und der Regierung Friedrichs des zweyten*. Breslau: bey W. G. Korn.
- Garve, C., 1792. *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben. 1. Teil*. Breslau: bey W.G. Korn.

Garve Ch. Einige zerstreute Betrachtungen über die Moral der Politik // Garve Ch. Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten. Anmerkungen zu dem dritten Buche. Wien : bey J.T. Trattner, 17886. S. 157–247.

Garve Ch. Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten. Anmerkungen zu dem dritten Buche. Wien : bey J.T. Trattner, 1788в.

Garve Ch. Fragmente zur Schilderung des Geistes, des Charakters, und der Regierung Friedrichs des zweyten. Breslau : bey W.G. Korn, 1789.

Garve Ch. Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben. T. 1. Breslau : bey W.G. Korn, 1792.

Kuehn M. Scottish common sense in Germany, 1768–1800. Kingston ; Montreal : McGill-Queen's University Press, 1987.

Maliks R. Kant's Politics in Context. Oxford : Oxford University Press, 2014.

Oz-Salzberger F. Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany. Oxford : Clarendon Press, 1995.

Stolleis M. Staatsräson, Recht und Moral in philosophischen Texten des späten 18. Jahrhunderts. Meisenheim am Glan : Hain, 1972.

Warda A. Immanuel Kants Bücher. Berlin : Martin Breslauer, 1922.

Williams H. Christian Garve and Immanuel Kant: Theory and Practice in the German Enlightenment // Enlightenment and Dissent. 2000. № 19. P. 171–192.

Zande J. van der. In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant // Journal of the History of Ideas. 1995. Vol. 56, № 3. P. 419–442.

### Об авторе

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

E-mail: AZilber@kantiana.ru

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

### Для цитирования:

Зильбер А.С. Нежелательная уступка: Кантова критика политической философии Х. Гарве // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 1. С. 58–76. doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-3.

Kant, I., 1793. On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice'. In: I. Kant, 1991. *Political Writings*. Edited by H.S. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 1795. Toward Perpetual Peace: A Philosophical Sketch. In: I. Kant, 2006. *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. Edited and with an Introduction by P. Kleingeld. Translated by D.L. Colclasure. London and New Haven: Yale University Press.

Kant, I., 1798. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated and edited by R.B. Louden, 2006. Cambridge: Cambridge University Press.

Kuehn, M., 1987. *Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800*. Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press.

Maliks, R., 2014. *Kant's Politics in Context*. Oxford: Oxford University Press.

Oz-Salzberger F., 1995. *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*. Oxford: Clarendon Press.

Solovyov, E. Y., 2005. *Kategoricheskiy imperativ npravstvennosti i prava [Kategorical Imperative of Morality and Law]*. Moscow: Progress-Traditsiya. (In Rus.)

Stolleis, M., 1972. *Staatsräson, Recht und Moral im philosophischen Texten des späten 18. Jahrhunderts*. Meisenheim am Glan.

Warda, A., 1922. *Immanuel Kants Bücher*. Berlin: Martin Breslauer.

Williams, H., 2000. Christian Garve and Immanuel Kant: Theory and Practice in the German Enlightenment. *Enlightenment and Dissent*, 19, pp. 171-192.

Zande, J. van der, 1995. In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant. *Journal of the History of Ideas*, 56(3), pp. 419-442.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

### The author

Andrey S. Zilber, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia.

E-mail: AZilber@kantiana.ru

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

### To cite this article:

Zilber, A.S., 2020. Inadvisable Concession: Kant's Critique of the Political Philosophy of Christian Garve. *Kantian Journal*, 39(1), pp. 58-76. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-1-3>.

**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 Рилиа 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 Рилиа 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 Рилиа 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 Рилиа на раннего М. Шлика, видит у Рилиа 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 Kulturkampffrage, 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 культурkampfа, 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 begünstigte. 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 Gesetzesparagraf, 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 auszustreuen 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 Herbartischen 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 Herbartische 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 верования, 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 angetroffen 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 — мнении — 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 Materialismusstreits 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 hasst?“ (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 Риля 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 Vererbungs-begriff 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 Рилия 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 Рилию, 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 непрерывно 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 мертвецы, 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.

зельным zum Zweck der *persönlichen* Annäherung an das Ideal der Heiligkeit (KpV, AA 05, S. 122) wird — durch einen fragwürdigen Theorettransfer — 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). 1871a. 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. Springer : 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*. Springer: 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>.

УДК 1(091)

ПОЗИТИВНЫЙ ФИЛОСОФ  
С НЕИСТОЩИМОЙ ФАНТАЗИЕЙЕ.В. Логинов<sup>1</sup>Рец. на кн.: Васильев В.В.  
Дэвид Юм и загадки его философии.  
М.: ЛЕНАНД, 2020. 704 с.

Монография профессора В.В. Васильева представляет собой фундаментальное историко-философское исследование жизни и идей Дэвида Юма, невероятно богатое материалом. Поэтому в своей рецензии я обращаю внимание лишь на некоторые изложенные в книге сюжеты.

Структурно книга делится на три части. Первая содержит систематическое изложение философии Юма в аргументативном ключе. Во второй излагается содержание работ Юма, которое анализируется в связи с его биографией. В третьей специально разбираются трудные для интерпретации сюжеты философии великого шотландца. Первая часть представляет собой рациональную реконструкцию, которую осуществляют, желая представить разбираемого мыслителя в качестве нашего современника, тогда как вторая и большей частью третья являются реконструкцией исторической (см.: Рорти, 2017). Такая структура отражает баланс, который автор нашел между аналитическим подходом и историко-философским исследованием. Сам этот баланс стал результатом большого научного пути. В своих собственно философских работах, написанных в духе аналитической традиции, Васильев развивает многие идеи Юма в контексте современных дискуссий<sup>2</sup>, а в работах историко-философских он вписывает юмовские концепции в исторический контекст<sup>3</sup>. В рецензируемой книге, хотя

<sup>1</sup> Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 119991, Москва, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4.  
Поступила в редакцию: 08.01.2020 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-5  
© Логинов Е.В., 2020.

<sup>2</sup> О принципе переноса прошлого опыта на будущий и здравом смысле как источника убедительности тезиса о каузальной замкнутости физического см.: (Васильев, 2009, с. 205–211); о роли Юма в становлении аргументативной феноменологии см.: (Васильев, 2014, с. 9–23); развитие юмовского взгляда на проблему свободы воли см.: (Васильев, 2017).

<sup>3</sup> Разбор роли Юма в «пробуждении от догматического сна» Канта см.: (Васильев, 1998, с. 28–48); о философии сознания Юма в контексте психологии эпохи Просвещения см.: (Васильев, 2010, с. 143–236).

POSITIVE PHILOSOPHER  
WITH RESTLESS IMAGINATIONE. V. Loginov<sup>1</sup>Review: Vadim V. Vasilyev,  
*David Hume and the Riddles of His Philosophy.*  
Moscow, LENAND, 2020, 704 pp.

Professor Vadim Vasilyev's monograph is a highly faceted historical-philosophical study of the life and ideas of David Hume. As it is based on incredibly copious material, I will draw attention only to some of its aspects.

Structurally the book is divided into three parts. The first is a systematic presentation of Hume's philosophy in an argumentative mode. The second is an exposition of the thinker's works woven into his biography. The third analyses the points of the great Scotsman's philosophy which present the most difficulties of interpretation. In the first part the author proposes a rational reconstruction usually resorted to in order to present a thinker as our contemporary, while the second and the greater portion of the third part is a historical reconstruction (cf. Rorty, 1984). This structure reflects the balance the author has achieved between the analytic approach and a historical-philosophical investigation. The balance is an outcome of a long scholarly path. In his philosophical works proper, written within the analytic tradition, Vadim Vasilyev elaborates many of Hume's ideas in the context of contemporary discussions,<sup>2</sup> while in his historical-philosophical works he puts Hume's concepts in a historical context.<sup>3</sup> In the

<sup>1</sup> Lomonosov Moscow State University,  
27 bldg 4 Lomonosovsky Prospekt, Moscow, 119991, Russia.  
Received: 08.01.2020.  
doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-5  
© Loginov E.V., 2020.

<sup>2</sup> On the principle of conformity between past and future experiences and common sense as supporting the thesis on causal closure of the physical see Vasilyev (2009, pp. 205-211); on Hume's role in the emergence of argumentative phenomenology see Vasilyev (2014, pp. 9-23); on the development of the Humean view of the free will problem see Vasilyev (2017).

<sup>3</sup> On Hume's role in "awakening Kant from dogmatic slumber" see Vasilyev (1998, pp. 28-48); on Hume's philosophy of mind in the context of Enlightenment psychology see Vasilyev (2010, pp. 143-236).

она и вышла из-под пера убежденного сторонника аналитической философии, большинство ключевых герменевтических решений детерминируются все же не концептуальными, а чисто фактологическими основаниями.

Негативный смысл основного тезиса книги можно сформулировать так: подлинная философия Юма далека от тех характеристик, которые обычно ей дают. Юма считают эмпириком, но это не совсем так. Юм — скептик и враг здравого смысла? Это скорее неверно. Юм — натуралист? Это верно лишь отчасти.

Чтобы разобраться в сути философии Юма, В.В. Васильев обращается к ее истокам. В 1729 г. семнадцатилетний Юм испытал прозрение, которое превратило его в философа: открытую им «новую арену мысли» автор предлагает понимать как «попросту поле философского дискурса и аргументации» (Васильев, 2020, с. 151; далее в круглых скобках указываются страницы этого издания), доступ к которому обусловило проявившееся «неистощимое философское воображение» (с. 643). Последствием этого события стала вдохновенная умственная работа, сменившаяся болезнью, симптомами которой были бессилие, усиленное слюноотделение, высыпания на пальцах. Причиной своего недуга сам Юм считал несовершенство этических систем древности, которые и были предметом его рассуждения: книги Цицерона, Сенеки, Плутарха, предписывающие нам размышлять о смерти, нищете и боли, хороши в сочетании с активной жизнью, а одинокий мыслитель, следуя указаниям древних, лишь истощает свои силы. Причиной такого просчета в моральной теории Юм видел ее исключительно гипотетический характер и невнимание к опыту (с. 143–145). Чтобы преодолеть эти трудности, он решил строить философию не гипотетически, а с опорой на строгое исследование человеческой природы.

С 1729 по 1731 г. Юм работает над своим первым научным проектом. Естественно предположить, что это были подготовительные заметки к «Трактату о человеческой природе». В.В. Васильев считает, что это не так. Его аргументация такова: в письме от 1751 г. Юм сообщает, что «Трактат...» был запланирован до достижения им двадцати одного года. Если понимать это буквально, то начало работы над «Трактатом...» — 1731 г., а не 1729. Тексты, созданные в период с 1729 по 1731 г., также не могут быть просто подготовительными заметками: в том же 1751 г., в другом письме, Юм сообщает, что недавно сжег «старую рукописную книгу», которую

book under review, although it is written by a convinced proponent of analytic philosophy, the majority of key hermeneutic solutions are determined not on conceptual but on factological grounds.

The negative meaning of the book's main thesis can be formulated in the following way: Hume's true philosophy is far removed from its common interpretation. Hume is considered to be an empiricist, but that is not quite true. Is Hume a sceptic and an enemy of common sense? Probably not. Is Hume a naturalist? Only partly true.

To get at the heart of the great Scotsman's philosophy Vasilyev turns to its sources. In 1729 eighteen-year-old Hume experienced an insight which made him a philosopher. The author suggests that the "new arena of thought" he had discovered was "simply the field of philosophical discourse and argumentation" (Vasilyev, 2020, p. 151; elsewhere page-numbers of this work are indicated in brackets), which became accessible to him owing to his "restless philosophical imagination" (p. 643). The insight was followed by a period of intense work which ended in illness, manifested in feebleness, excessive salivation and a rash on the fingers. Hume himself attributed his illness to the imperfection of the ancient ethical systems he studied. The books of Cicero, Seneca, and Plutarch which encourage reflections on death, misery and pain may be suitable for one who leads an active life, but a lone thinker merely drains his strength by following their advice. Hume believed that this flaw of moral theory stemmed from its strictly hypothetical character and inattention to experience (pp. 143-145). To overcome these difficulties he decided to build his philosophy not hypothetically, but proceeding from the study of human nature.

Between 1729 and 1731 Hume worked on his first scientific project. It is natural to assume that these were preparatory notes for *A Treatise of Human Nature*. But Vasilyev does not believe this was the case. This is his argument: in a letter of the year 1751 Hume writes that he planned *A Treatise* before he was 21. If one takes this literally then work on *A Treatise* began in 1731, and not in 1729. The texts written in 1729-1731 also could not be just preparatory notes: in another letter written in 1751 Hume reports that he had recently burned "an old Manuscript Book" he had written before he had turned

написал до своего двадцатилетия. Если бы речь шла о записках или, как предполагает М.А. Стюарт, о выписках из прочитанных книг (Stewart, 2005, p. 30), то неясно, почему Юм говорит о книге, которую он *написал*, и зачем сжигать дневник чтения (с. 162). В.В. Васильев даже берется реконструировать содержание этого труда. Предметом его была философия религии, формой — диалектическое столкновение «неутомимого воображения» со склонностью или разумом. Иными словами, первая книга Юма была ранней версией «Диалогов о естественной религии», опубликованных после смерти автора. Причиной уничтожения книги В.В. Васильев полагает включение всего ценного из нее в «Диалоги».

Установив основное содержание первого периода юмовского творчества, автор переходит к изложению идей «Трактата...». Он буквально постранично разбирает эту работу, чтобы заложить основу собственной концепции того, в каком порядке создавались книги «Трактата...». Эту проблему, впервые поставленную Н. Кемп-Смитом, В.В. Васильев решает следующим образом: сначала были написаны введение и первая часть первой книги, затем — вторая книга, затем — первый вариант третьей книги, затем — третья и четвертая части первой книги, в конце — вторая часть первой книги (с. 246). Самым ранним разделом «Трактата...» является восьмая глава третьей части второй книги — именно она могла быть создана еще в 1731–1733 гг. (с. 250).

Автор доказывает свою теорию текстологически. Его главным инструментом становится стилометрический анализ употребления слов *mind* и *soul*. Так как последнее более субстанциально, частота его использования должна уменьшаться по мере разработки Юмом своей психологии. И действительно, в бесспорно более ранних текстах *soul* встречается чаще, чем в бесспорно поздних. На основании этого принципа Васильев и располагает части «Трактата...» хронологически. Это, в свою очередь, позволяет ему объяснить эволюцию Юма от простых психологических описаний (1731–1733) к реализму и натурализму (1734–1735), когда используются термины вроде «животные духи», а от них — к феноменализму (примерно после 1736 г. и во многом под влиянием Беркли).

Этот же текстологический анализ дает В.В. Васильеву ключ к загадочной самокритике Юма в «Приложении» 1740 г. Из «глубокого мрака» конца четвертой части первой книги было только два пути: усилить наше убеждение в независимом от нас бытии внешнего мира или признать противоречивость наших естественных убеждений. Первый спо-

twenty. If he was referring to notes or, as Michael A. Stewart (2005, p. 30) suggests, to notes of the books he had read, then it is unclear why Hume refers to a book he *had written* and why he burned the notes taken when reading (p. 162). Vasilyev even attempts to reconstruct the content of the work. Its subject was philosophy of religion and its form a dialectical clash of “restless imagination” and inclination or reason. In other words, Hume’s first book was an early version of *Dialogues Concerning Natural Religion* published after his death. The reason the book was destroyed is, according to Vasilyev, that all the valuable things from it were included in *Dialogues*.

Having established the main content of the first period of Hume’s work, the author proceeds to present the ideas of *A Treatise*. He scrutinises the work literally page by page to bolster his own version of the sequence in which *A Treatise* was written. Vasilyev solves the problem, first raised by Norman Kemp Smith, in the following way. The introduction and the first part of Book 1 were written first, then Book 2, then the first variant of Book 3, then the third and fourth parts of Book 1 and last the second part of Book 1 (p. 246). The earliest section of *A Treatise* is thus chapter eight of part three of Book 2. It might have been written in 1731-1733 (p. 250).

The author proves his theory textologically. His main instrument is stylometric analysis of the use of the words *mind* and *soul*. Since the latter is more substantial than the former its use should diminish as Hume’s own psychology was developed. And indeed *soul* occurs in undoubtedly earlier texts more frequently than in undoubtedly later works. Vasilyev uses this principle to arrange the parts of *A Treatise* chronologically. This in turn enables him to explain the evolution of Hume from simple psychological descriptions (1731-1733) towards realism and naturalism (1734-1735), when terms such as “animal spirits” are used, and from there to phenomenalism (roughly after 1736 and in many ways under the influence of George Berkeley).

The same textological analysis gives Vasilyev a key to Hume’s mysterious self-criticism in the 1740 “Appendix”. There were only two paths out of “the deepest darkness” of the end of part four of Book 1: to reinforce our conviction of the existence of an external world independent from us or to admit that our convictions are contradictory. Hume tested the first method in part two of Book 1 in which he pro-

соб был испробован Юмом во второй части первой книги, где он предполагал объяснение через понятие «животные духи». Видимо, это нужно понимать как попытку в рамках старого подхода решить проблемы, возникшие при новом подходе. Но это «слабый» способ, ведь сами животные духи — объекты внешнего мира (тут к текстологическому анализу В.В. Васильев «подключает» рациональную реконструкцию), поэтому Юм «должен был понять безальтернативность вывода, что у нас нет оснований верить в существование внешней физической реальности» (с. 255). А это, в свою очередь, означало, что механизмы ассоциации лишались основания, ведь прежде они объяснялись действием животных духов. Без этих механизмов лишалось основания и учение о Я как о пучке перцепций: ментальный мир обладает неким внутренним единством; его не может обеспечивать душа, согласно доказательствам, приведенным в главе «О тождестве личности»; его не могут обеспечивать телесные механизмы, потому что их существование, согласно феноменализму, невозможно доказать. Нельзя не отметить тут эволюцию взглядов самого В.В. Васильева, который ранее полагал, что «настоящей загадкой его (Юма. — Е.Л.) критики собственной теории Я как связки перцепций является вопрос, почему уже через год после выхода указанного (первого. — Е.Л.) тома он “забыл” о возможности физиологического “подкрепления” психологии?» (Васильев, 2010, с. 175). Теперь, видимо, загадка разгадана.

Как я уже упоминал, В.В. Васильев не считает, что третья книга «Трактата...» была создана последней. Распутать порядок написания ее глав, однако, не кажется ему возможным, так как книга подверглась сильной редактуре. Самый интересный, на мой взгляд, результат, который В.В. Васильев получает при комментировании этой книги «Трактата...», — необычное понимание знаменитого тезиса *о есть и должен* в этике. Обычно этот тезис излагают в форме «из сущего не следует должного» и трактуют чуть ли не как философскую аксиому. В.В. Васильев же показывает, что если мы непредвзято посмотрим на этот фрагмент (Юм, 2009, с. 229), то увидим, что Юм «вовсе не разрывает нормативное и фактическое. Смысл его рассуждений в том, что для объяснения моральных феноменов мы должны принимать во внимание не только внешние факты, но и факты внутренних переживаний» (с. 270, см. также с. 434). Тут трудно не согласиться с В.В. Васильевым, однако это не означает, что распространенное понимание юмовского тезиса, неверное с историко-философской точки зрения, само философски неверно.

posed an explanation through the “animal spirits” concept. This should probably be understood as an attempt to use the old approach to solve the problems that arose in the new approach. But this is a “weak” method since “animal spirits” are objects in the external world (Vasilyev here falls back on rational reconstruction), so Hume “must have realised that there was no alternative to the conclusion that we have no grounds for believing in the existence of external physical reality” (p. 255). This in turn meant that the association mechanisms were groundless, because previously they were attributed to the effect of animal spirits. Without these mechanisms the teaching on the Self as a bundle of perceptions lost meaning; the mental world has inner unity; it cannot be ensured by the soul in accordance with the arguments set forth in the chapter “Of Personal Identity”; it cannot be ensured by bodily mechanisms because their existence, according to phenomenism, cannot be proved. One has to note the evolution of Vasilyev’s own view: previously he believed that “the real riddle of his [i.e. Hume’s — E.L.] critique of his own theory of Self as a bundle of perceptions was why a year after the publication of the above-mentioned book [i.e. Book 1 — E.L.] he ‘forgot’ that psychology could be ‘propped up’ physiologically” (Vasilyev, 2010, p. 175). Now the riddle has apparently been solved.

I have already said that Vasilyev does not believe that Book 3 of *A Treatise* was the last to be written. However, he thinks it is impossible to untangle the factual sequence of its chapters because the book was heavily edited. However, the most intriguing result Vasilyev arrives at when commenting on this book of *A Treatise* is an unusual understanding of the famous thesis on *is* and *ought* in ethics. Usually this thesis is presented in terms of “what ought does not follow from what is,” which is treated almost as a philosophical axiom. Vasilyev shows, however, that if we take an unbiased look at this fragment (Hume, 1960, p. 469) we shall see that Hume “does not by any means separate the normative from the actual. The main thrust of his exposition is that in explaining moral phenomena we should take into account not only external facts but also the facts of inner feelings” (p. 270, cf. p. 434). One cannot but agree with Vasilyev here, but this does not mean that the widespread interpretation of Hume’s thesis, which is wrong from the historical-philosophical point of view, is wrong philosophically.

Если «Трактат...» — это «громадное готическое строение с множеством темных пристроек и переходов», то «Исследование о человеческом познании» привлекает «внешним блеском, уравновешенностью доминант, четкими и закругленными формулами» (с. 323). В этой работе не чувствуется мрачного скепсиса конца 1730-х. Другое существенное отличие «Исследования...» от «Трактата...» — методологическое. В первой работе при обсуждении философской методологии Юм почти не говорит про наблюдение, эксперимент и опыт (с. 333), во второй на них делается специальный акцент. Вместо этих эмпирических методов спецификой «истинной метафизики» теперь объявляются «строгий анализ» и «аккуратные и точные умозаключения», что В.В. Васильев трактует как демонстрацию «“кабинетного” тренда в юмовской метафизике» (с. 334). Тут Юм сближается с классическим рационализмом (с. 116, 362, 629).

Автор подчеркивает, что, хотя в «Трактате...» и в «Исследовании...» методология изложена по-разному, по сути она осталась прежней (с. 371). А вот некоторые результаты ее применения изменились радикально. Так, в «Исследовании...» нет «глубокого мрака». Одна из его причин — теория механизма смешения идей, результатом работы которого является, в частности, иллюзия независимого существования внешнего мира, — тоже больше не привлекается для объяснения фундаментальных убеждений. Теперь вера во внешний мир — не «грубая иллюзия», а «природный инстинкт», то есть Юм отходит тут от феноменализма (с. 374). А это, в свою очередь, означает, что основания для критики теории Я как пучка перцепций исчезли. Почему же мы не наблюдаем реставрации данной теории? В.В. Васильев связывает это с популярным характером «Исследования...». Но есть и чисто философские основания. В «Трактате...» механизм смешения идей объяснял и то, почему мы думаем, что наше Я самоидентично. Так как этот объяснительный ресурс в целом привлекается теперь довольно ограниченно, требуется новое объяснение того, почему мы кажемся себе самоидентичными. В.В. Васильев предполагает, что мы можем реконструировать это объяснение. В письме от 24 июля 1746 г. Юм пишет Г. Хоуму, что находит его теорию тождества личности удовлетворительной. Критерием тождества личности Хоум признает самосознание. В.В. Васильев противопоставляет его теорию теории Локка на том основании, что у Локка речь идет о сознании, а не о самосознании (с. 376–377). Я не уверен, что это правильно. У Хоума в первом изда-

While *A Treatise* is “a huge Gothic building with numerous dark annexes and passages” *An Enquiry Concerning Human Understanding* “beguiles by its external brilliance, balance and clear and rounded formulas” (p. 323). This work is free from the glum scepticism of the late 1730s. Another important difference of *An Enquiry* from *A Treatise* has to do with methodology. In the first work, when discussing philosophical methodology Hume barely mentions observation, experiment and experience (p. 333), while in the second book he stresses them. Instead of the empirical methods he now declares “exact analysis” and “accurate and just reasoning” to be the features of “true metaphysics.” This Vasilyev interprets as a demonstration of the “‘armchair’ tendency in Hume’s metaphysics” (p. 334). This brings Hume closer to classical rationalism (pp. 116, 362, 629).

The author stresses that although methodology is described differently in *A Treatise* and in *An Enquiry* its essence remains the same (p. 371). By contrast, some results of its use changed radically. Thus “the deepest darkness” is not present in *An Enquiry*. One reason for this is that the theory of the mechanism of confusing ideas, one of whose results is the illusion of the independent existence of the external world, is no longer used to explain fundamental beliefs. Faith in the external world is now not a “gross illusion” but a “natural instinct”, i.e. Hume here departs from phenomenalism (p. 374). This in turn means that the grounds for a critique of the theory of Self as a bundle of perceptions are gone. Why then do we not see a restoration of this theory? Vasilyev attributes it to the popularity of *An Enquiry*. But there are also purely philosophical grounds. In *A Treatise* the mechanism of confusing ideas also explained why we think that our Self is self-identical. Since this explanatory resource is on the whole now used on a limited scale, a new explanation is needed of why we think of ourselves as self-identical. Vasilyev suggests that we can reconstruct this explanation. In a letter to Henry Home of 24 July 1746 Hume finds his personal identity theory satisfactory. Home thinks self-consciousness to be the criterion of the personal identity. Vasilyev contrasts Home’s theory and the theory of John Locke on the grounds that the latter refers not to self-consciousness but just to consciousness (pp. 376–377). I am not sure he is right. Home in the first edition speaks about “idea or consciousness of himself,” “perception or consciousness of self,” “feeling of identity”

нии говорится об «идее или сознании себя самого», «восприятии или сознании себя», «чувстве тождества» (Home, 2005, p. 260–261). У Локка сознание, конечно, связывается чаще не с «Я», а с «действием», но все же он буквально пишет о «самосознании» в § 16 27-й главы второй книги «Опыта о человеческом разумении» (Locke, 2013, p. 336–349). Кроме того, Локк считается классиком высокоуровневых теорий сознания (Carruthers, 2017, p. 290). Отличия между двумя теориями есть, но не в том, на что тут указывает В.В. Васильев: не в акценте на самосознании у Хоума и лишь на сознании — у Локка. Дело скорее в том, что Локк не говорит о наличии у нас есть *идеи* себя, а Хоум — говорит. В позднейших изданиях своего труда Хоум размежуется с Локком уже на новых — ридовских — основаниях (Home, 2005, p. 129–130). Так или иначе, В.В. Васильев считает, что эти рассуждения Хоума могли подтолкнуть Юма к мнению, что большинство осознаваемых перцепций сопровождаются самосознанием, а это дало Юму ключ к объяснению возникновения представления о тождестве личности. Иными словами, Хоум указал Юму на то постоянное впечатление, которое последний ранее не мог найти у себя<sup>4</sup>. Так В.В. Васильев интерпретирует «посттрактатный» взгляд Юма на эту проблему. Обсуждая теорию тождества личности Юма, автор книги не учитывает еще одной загадки, которая, на мой взгляд, важна. Загадочной мне представляется сама возможность возникновения у юмовского человека отчетливой идеи строгого тождества, если реальной связи между объектами мы не наблюдаем и нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным. Впрочем, тезис о важности этой проблемы требует обоснования.

А вот значимость для Юма религии обоснования не требует. С точки зрения В.В. Васильева, «главный вклад Юма в философию религии состоит, пожалуй, именно в его анализе перспектив вы-

(Home, 2005, pp. 260-261). Locke, of course, more often than not links consciousness not with “self,” but with “action,” but literally he writes about “self-consciousness” in § 16 of Chapter 27 of *An Essay Concerning Human Understanding* (Locke, 2013, pp. 336-349). Besides, Locke is considered to be a classic of higher order theories of consciousness (Carruthers, 2017, p. 290).

There are differences between the two theories, but they are not the ones Vasilyev points out, viz. Home stressing self-consciousness and Locke merely consciousness. The point is that the latter does not say that we have an idea of Self whereas the former does. In later editions of his work Home (2005, pp. 129-130) dissociates himself from Locke on different — Thomas Reid’s — grounds. Be that as it may, Vasilyev believes that this argument of Home may have led Hume to conclude that the majority of perceptions of which we are aware are accompanied by self-consciousness which gave him the key to explaining the emergence of the idea of personal identity. In other words, Home drew Hume’s attention to the constant impression the latter could not find in himself.<sup>4</sup> This is how Vasilyev interprets Hume’s post-*Treatise* view of the problem. Discussing Hume’s theory of the personal identity, the author does not take into account another riddle which I consider to be important. I think the very possibility that Hume’s individual could get a distinct idea of a strict identity if we do not observe a real link between objects, and there is no impression that is constant and unchangeable, is a riddle. That said, the importance of this problem has yet to be proved.

No proof is needed, though, of the importance of religion for Hume. From Vasilyev’s point of view, “Hume’s main contribution to the philosophy of religion probably consists in his analysis of the perspective of moving from the conclusion about the

<sup>4</sup> Ранее В.В. Васильев несколько иначе оценивал этот сюжет: Юм в «Трактате...» говорил, что не видит в себе неизменного впечатления Я, а Хоум такое впечатление видел, и «легенда гласит, что в беседе с Хоумом Юм согласился с его доводами» (Васильев, 2010, с. 168). Благодаря новым исследованиям автора книги теперь эта «легенда» обросла подробностями и уточнениями: не «беседа» с Хоумом могла убедить Юма, а чтение рукописи книги Хоума «Эссе о принципах морали и естественной религии», написанной во многом «по мотивам юмовского “Трактата”» (Там же, с. 376); и речь шла там не просто о некоем неизменном впечатлении Я, а именно о самосознании. Чтобы аргумент Хоума мог быть эффективным, Юм сам уже должен был отказаться от использования теории механизма смешения идей, потому что именно она, а не одни только данные интроспекции, лежала в основании теории Я как пучка перцепций.

<sup>4</sup> Earlier Vasilyev had a somewhat different view of this episode: Hume in *A Treatise* said that he did not see in himself an immutable impression of *Self*, while Home saw such an impression and “legend has it that Hume in a conversation with Home agreed with his arguments” (Vasilyev, 2010, p. 168). The author’s later investigations added details and specifics to the “legend.” What convinced Hume was not the “conversation” with Home but a reading, in manuscript, of his book *Essays on Principles of Morality and Natural Religion* prompted in many ways by Hume’s *A Treatise* (*ibid.*, p. 376); and it was not simply about an unchangeable impression of *Self* but precisely about self-consciousness. If Home’s argument was to be effective Hume himself must have renounced the use of the theory of the mechanism of confusing ideas, because it was this theory and not only introspective data that underpinned the theory of *Self* as a bundle of perceptions.

вода от целесообразности мира к его разумной причине» (с. 70). Наиболее интересно в его философии религии рассмотрение нетеологического объяснения целесообразности, то есть эволюционистского. В этом В. В. Васильев видит предвосхищение идей Дарвина (с. 74–75, с. 589), что, разумеется, не означает, будто Юм был протодарвинистом, поскольку Юм признает, что причина мира имеет отдаленное сходство с человеческим умом. Просто из этого тезиса не следует никакого религиозного содержания. В связи с этим возникает вопрос о том, кто из героев «Диалогов о естественной религии» выражает позицию автора. В. В. Васильев утверждает, что эту функцию выполняет рассказчик Памфил, тогда как Филон воплощает юмовское неутомимое воображение, а Клеант — здравый рассудок (с. 624).

Не все юмовские загадки В. В. Васильев решает чисто историческими методами. Больше всего использование рациональной реконструкции видно в обсуждении им метафизики причинности, хотя исторический момент никогда в рецензируемой книге не упускается из виду. Юм впервые ясно формулирует две конкурентные сегодня теории причинности: регулярностную («причина — это объект, за которым следует другой объект, где за всеми объектами, сходными с первым, следуют объекты, сходные со вторым» (с. 29)) и контрфактическую (при отсутствии первого объекта второй никогда не существовал бы). Однако он считает их эквивалентными, в то время как они, видимо, противоречат друг другу: первая полагает причину достаточным условием действия, а вторая — необходимым. Противоречия можно избежать, лишь допустив, что в случае причины необходимое условие совпадает с достаточным. Чтобы защитить этот тезис, Юм, в толковании В. В. Васильева, опровергает гипотезу о возможности качественно разных причин у однотипных событий (с. 31–32). Истинность этой гипотезы исключала бы возможность отождествления необходимого и достаточного условий действия, ведь тогда никакая причина не была бы необходимым условием действия. Эта защита, однако, Юму удается не до конца. Ради нее он различает причину и причиняющий действие объект. Скажем, причиной движения шара 1 следует считать не шар 2, а движение шара 2. Но это движение очевидно не может считаться достаточным условием движения шара 1. Ведь если, например, шар 1 приклеен к поверхности, то движения не будет. Чтобы избавить теорию Юма от этой проблемы, В. В. Васильев предлагает понимать причину как предельно широкое достаточное условие действия, что лежит в основе его собственной метафизики причинности (с. 35, см. подробнее: Васильев, 2014, с. 39–48).

purposefulness of being to its reasonableness” (p. 70). The most interesting part of his philosophy of religion is the consideration of nontheistic, i.e. evolutionary, explanation of purposefulness. Vasilyev sees this as an anticipation of Charles Darwin’s ideas (pp. 74-75, 589), which does not mean that Hume was a proto-Darwinist, because he recognised that the reason for the world has little resemblance to the human mind. It is just that no religious content derives from this thesis. This brings us to the question, which of the heroes of *Dialogues Concerning Natural Religion* expresses the author’s position. Vasilyev maintains that it is expressed by the narrator Pamphilus, while Philo embodied Hume’s restless imagination, and Cleanthes common sense (p. 624).

Vasilyev does not solve all of Hume’s riddles by applying historical methods. The use of rational reconstruction is most noticeable when he discusses the metaphysics of causality although the historical aspect is never left out of sight. Hume formulates two theories of causality that today vie for dominance: one of regularity (“a cause is an object, followed by another, and where all the objects, similar to the first, are followed by objects similar to the second” (p. 29)) and the counter-factual (in the absence of the first object the second one would never exist). But he considers them to be equivalent while in fact they apparently contradict each other: the first considers the cause to be a sufficient condition for action and the second considers it to be necessary. A contradiction can only be avoided by allowing that in the case of the cause a necessary condition is also a sufficient one. To defend this thesis Hume, according to Vasilyev, refutes the hypothesis that qualitatively different causes of similar events may exist (pp. 31-32). If true, this hypothesis would rule out the possibility of identification of the necessary and sufficient conditions of an action because then no cause would be a necessary condition of an action. However, Hume’s defence is not totally effective. So he has to distinguish the cause and the causing object. For example, the cause of the motion of Ball 1 should be not Ball 2, but the motion of Ball 2. But obviously this motion cannot be a sufficient condition of the motion of Ball 1. If, for example, Ball 1 is glued to the surface there will be no motion. To relieve Hume’s theory of this problem Vasilyev proposes understanding the cause as an extremely broad sufficient condition of action, which underlies his own metaphysics of causality (p. 35, cf. Vasilyev, 2014, pp. 39-48).

Другой загадкой теории Юма является некоторая ее недосказанность: начиная с поиска источника идеи необходимой связи, Юм почему-то заканчивает рассуждениями о привычке, и остается неясным, каков реальный, а не феноменологический статус связи между причиной и действием? Ситуация проясняется, если заметить, что феноменологический подход к причинности характерен для «Трактата...», а скептико-реалистический — для «Исследования...». Причиной изменения характера юмовского изложения В.В. Васильев считает «популярный крен» «Исследования...» (с. 648). Это, однако, еще не теоретический ответ. В.В. Васильев полагает, что лучше всего тут прибегнуть к кантовскому различию аналитического и синтетического: аналитически необходимая связь не входит в понятие причины, но она синтетически с ним связана (с. 39, 341).

К эвристичности этого кантовского деления для толкования Юма В.В. Васильев еще вернется (с. 46, 338), когда речь пойдет о философии математики Юма, которую ошибочно считают примером нарушения эмпирического принципа, якобы присущего философии автора «Трактата о человеческой природе» (см., например: Иваненко, 2012, с. 97). Во всяком случае некоторые положения математики не являются, с точки зрения Юма, аналитическими. Философия математики Юма еще и потому загадочна, что философ уничтожил свое эссе о метафизических принципах геометрии. В рецензируемой книге В.В. Васильев восстанавливает объем и содержание этого сочинения (с. 391–397).

От юмовского понимания математики удобно перейти к его рассуждению о классификации наук. Загадку тут составляет вопрос о статусе истинной метафизики. Правильный ответ позволит, согласно В.В. Васильеву, отвергнуть ложный образ Юма-скептика. Скептиком можно считать только человека, который верит в существование неразрешимых противоречий в нашем познании, а если человек, исследуя теоретические проблемы, просто открывает парадоксы, которые сам же пытается решить, то считать его скептиком нельзя (с. 618). Юм, доказывает В.В. Васильев, действительно пытался «распутать» открытые им головоломки, огорчаясь, когда решение найти не получалось (с. 622). Юм был позитивным философом, чья неистощимая фантазия вечно подбрасывала ему же самому новые теоретические трудности (с. 623). Свою интерпретацию проблемы скептицизма у Юма В.В. Васильев называет «позитивистской» (с. 637–638). Скептические пассажи Юма стоит признать либо эпи-

Another riddle of Hume's theory is a certain incompleteness: starting with the search for the idea of the necessary relation the philosopher for some reason ends with reflections on habit, so that the real, not the phenomenological status of the link between cause and action remains unclear. The situation is cleared up if we consider the fact that the phenomenological approach to causality is characteristic of *A Treatise* while the sceptical-realistic approach is typical of *An Enquiry*. Vasilyev attributes the changed character of Hume's exposition to the "popularisation tilt" of *An Enquiry* (p. 648). That, however, is not a theoretical answer. Vasilyev believes that the best answer is to invoke Kant's distinction between the analytical and the synthetic: an analytically necessary relation is not part of the concept of cause, but it is linked with it synthetically (p. 39, 341).

Vasilyev revisits the issue of the heuristic value of Kant's distinction (p. 46, 338) when discussing Hume's philosophy of mathematics. This is mistakenly thought to be an example of the violation of the empiricist principle allegedly followed by the author of *A Treatise* (cf. Ivanenko, 2012, p. 97). At any rate some mathematical statements are not, for Hume, analytic. Hume's philosophy of mathematics is also enigmatic because he destroyed his essay on the metaphysical principles of geometry. Vasilyev restores the volume and content of this work in the book under review (pp. 391-397).

It is easy to pass from Hume's understanding of mathematics to a discussion of the classification of sciences. The riddle here is the status of true metaphysics. A correct answer, according to Vasilyev, would make it possible to reject the false perception of Hume as a sceptic. Only that person can be considered a sceptic who believes that there are insoluble contradictions in our cognition, but if a person studying theoretical problems simply discovers paradoxes which he tries to solve he cannot be considered a sceptic (p. 618). Hume, Vasilyev argues, did indeed try to "untangle" the riddles he discovered and was distressed when a solution did not work out (p. 622). Hume was a positive philosopher whose restless imagination constantly confronted him with fresh theoretical difficulties (p. 623). Vasilyev describes his interpretation of the problem of Hume's scepticism as "positivist" (pp. 637-638). Hume's sceptical passages should be described ei-

зодическими, либо направленными на ложную метафизику. Ее он действительно осуждает, защищая при этом метафизику истинную. Последняя занимается изучением человеческой природы, а именно так называемой ментальной географией, описывающей различия между разными операциями ума, и осторожным поиском связей между этими операциями с целью выявить наиболее фундаментальные принципы, которые нас определяют (с. 368). Это не какая-то одна наука, а система, состоящая из этики, эстетики, политики, логики и учения об аффектах. Инструментами истинной метафизики являются эксперимент и картезианский метод.

Позитивную сторону основного тезиса рецензируемой книги можно выразить так: если мы отбросим надуманные характеристики философии Юма и увидим ее подлинную суть, то сможем взять из нее много полезного для решения насущных задач современной мысли (с. 659, 663).

*Рецензия подготовлена в рамках деятельности Выдающейся научной школы МГУ им. М.В. Ломоносова «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».*

### Список литературы

Васильев В.В. Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М. : Наследие, 1998.

Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М. : Прогресс-Традиция, 2009.

Васильев В.В. Философская психология в эпоху Просвещения. М. : «Канон+» РООИ Реабилитация, 2010.

Васильев В.В. Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии. М. : Книжный дом «Либроком», 2014.

Васильев В.В. В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли. М. : ЛЕНАНД, 2017.

Васильев В.В. Дэвид Юм и загадки его философии. М. : ЛЕНАНД, 2020.

Иваненко А.А. Философия как наукоучение. Генезис научного метода в трудах И.Г. Фихте. СПб. : Владимир Даль, 2012.

Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / пер. с англ., вступ. ст., коммент. И. Джохадзе. М. : Канон+ ; Реабилитация, 2017.

Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. 2. Об аффектах ; Кн. 3. О морали. М. : Канон+, 2009.

Carruthers P. Higher-Order Theories of Consciousness // The Blackwell Companion to Consciousness / ed. by S. Schneider, M. Velmans. Hoboken, N.J. : Wiley-Blackwell, 2017. P. 288–297.

ther as episodic or aimed at false metaphysics. He does condemn the latter while defending true metaphysics. True metaphysics studies human nature, i.e. mental geography, which describes the differences between different mental operations and probes for links between these operations in order to reveal the more fundamental principles that determine us (p. 368). This is not one science, but a system comprising ethics, esthetics, politics, logic and the teaching on affects. The instruments of true metaphysics are experiments and the Cartesian method.

The positive aspect of the main thesis of the book under review can be summed up as follows: if we set aside fanciful characteristics of Hume's philosophy and look at its true essence we can find there many things that would be helpful in solving the current tasks of modern thought (p. 659, 663).

*This review was prepared as part of the activities of the Outstanding Scientific School of Lomonosov Moscow State University "Transformations of Culture, Society and History: Philosophical-Theoretical Study."*

### References

Carruthers, P., 2017. Higher-Order Theories of Consciousness. In: S. Schneider and M. Velmans, eds. 2017. *The Blackwell Companion to Consciousness*. Hoboken. N.J.: Wiley-Blackwell, pp. 288-297.

Home, H., 2005. *Essays on Principles of Morality and Natural Religion. Natural Law and Enlightenment Classics*. Indianapolis: Liberty Fund.

Hume, D., 1960. *A Treatise of Human Nature*. Reprinted from the original edition in 3 volumes and edited, with an Analytical Index, by L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.

Ivanenko, A.A., 2012. *Filosofiya kak naukouchenie. Genезis nauchnogo metoda v trudakh J. G. Fichte [Philosophy as a Science. The Genesis of the Scientific Method in the Works of J. G. Fichte]*. St. Petersburg: Vladimir Dal. (In Rus.)

Locke, J., 2013. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by P.H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press; Oxford Scholarly Editions Online. doi:10.1093/ac-trade/9780198243861.book.1.

Rorty, R., 1984. The Historiography of Philosophy: Four Genres. In: R. Rorty, J.B. Schneewind and Q. Skinner, eds. 1984. *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 49-75.

Stewart, M.A., 2005. Hume's Intellectual Development, 1711-1752. In: M. Frasca-Spada and P.J.E. Kail, eds. 2005. *Impressions of Hume*. Oxford: Oxford University Press, pp. 11-58.

Vasilyev, V.V., 1998. *Podvaly kantovskoi metafiziki (deduktsiia kategorii) [Basements of Kant's Metaphysics: Deduction of the Categories]*. Moscow: Nasledie. (In Rus.)

*Hume H.* Essays on Principles of Morality and Natural Religion. Natural Law and Enlightenment Classics. Indianapolis : Liberty Fund, 2005.

*Locke J.* An Essay Concerning Human Understanding / ed. by P.H. Nidditch. Oxford : Oxford University Press ; Oxford Scholarly Editions Online, 2013. doi:10.1093/ac-trade/9780198243861.book.1.

*Stewart M.A.* Hume's Intellectual Development, 1711–1752 // Impressions of Hume / ed. by M. Frasca-Spada, P.J.E. Kail. Oxford : Oxford University Press, 2005. P. 11–58.

### Об авторе

*Евгений Владимирович Логинов*, кандидат философских наук, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Россия.

E-mail: loginovlosmar@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9883-1854>

### Для цитирования:

*Логинов Е.В.* Позитивный философ с неистощимой фантазией // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 1. С. 112–121. Рец. на кн.: Васильев В.В. Дэвид Юм и загадки его философии. М.: ЛЕНАНД, 2020. 704 с. doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-5

*Vasilyev, V.V.*, 2009. *Trudnaya problema soznaniya* [The Difficult Problem of Consciousness]. Moscow: Progress-Traditsiya. (In Rus.)

*Vasilyev, V.V.*, 2010. *Filosofskaya psikhologiya v epokhu Prosveshcheniya* [Philosophical Psychology in the Age of Enlightenment]. Moscow: "Kanon+" ROOI Reabilitatsiya. (In Rus.)

*Vasilyev, V.V.*, 2014. *Soznanie i veshchi: Ocherk fenomenalisticheskoi ontologii* [Consciousness and Things. Essay on Phenomenological Ontology]. Moscow: Librokom. (In Rus.)

*Vasilyev, V.V.*, 2017. *V zashchitu klassicheskogo kompatibilizma: Esse o svobode voli* [In Defense of Classical Compatibilism: Essay on Free Will]. Moscow: LENAND. (In Rus.)

*Vasilyev, V.V.*, 2020. *David Hume i zagadki ego filosofii* [David Hume and the Riddles of His Philosophy]. Moscow: LENAND. (In Rus.)

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

### The author

*Dr Evgenii V. Loginov*, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

E-mail: loginovlosmar@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9883-1854>

### To cite this article:

Loginov, E.V., 2020. Positive Philosopher with Restless Imagination (Rev.: V.V. Vasilyev, *David Hume and the Riddles of His Philosophy*. Moscow: LENAND, 2020, 704 pp.). *Kantian Journal*, 39(1), pp. 112-121. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-1-5>

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК  
KANTIAN JOURNAL

2020

Том  
Vol. 39

№ 1

Перевод с англ. *А.С. Зильбер*  
Перевод на англ. *Е.Н. Филиппов*  
Редактор *Д.А. Малеваная*  
Выпускающий редактор *И.О. Дементьев*  
Корректор *С.В. Ильина*  
Компьютерная верстка *А.В. Иванов*

Translated from Russian by *E.N. Filippov*  
Translated into Russian by *A.S. Zilber*  
Copy-edited by *D.A. Malevanaya*  
Publishing editor *I.O. Dementev*  
Russian version proofread by *S.V. Ilina*  
English version proofread by *K. Caskie*  
Layout by *A.V. Ivanov*

Подписано в печать 25.05.2020 г.  
Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл. печ. л. 12,8  
Тираж 500 экз. (1-й завод 100 экз.). Заказ 3  
Свободная цена. Подписной индекс 80623

Sent to the printers on May 25, 2020  
Size 84×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. 12.8 sheets  
500 copies (first print: 100 copies). Order 3  
Free price. Subscription index: 80623

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта  
236001, г. Калининград, ул. Гайдара, 6

Immanuel Kant Baltic Federal University Press  
6 Gaidara st., Kaliningrad, 236001, Russia