

ТРАНСФОРМАЦИИ КАНТОВСКОГО  
УЧЕНИЯ О ПОСТУЛАТАХ  
В «КЕМБРИДЖСКОМ ПРАГМАТИЗМЕ»  
(Ч. С. ПИРС, У. ДЖЕЙМС, ДЖ. РОЙС)

Л. Нагль<sup>1</sup>

«Кембриджские прагматики» Чарльз С. Пирс, Уильям Джеймс и Джосайя Ройс значительно обязаны Канту по крайней мере в двух отношениях: во-первых, как показали Кемпски, Апел и Мёрфи, в вопросах эпистемологии, которые разрабатывались в прагматизме; во-вторых, на что долгое время не обращали внимания, в различных прагматических подходах к религии. Эти подходы правильно понимать как новую интерпретацию постулатов Канта о свободе, бессмертии души и бытии Бога. С тех пор как Хилари Патнэм указал в своей книге «Обновление философии» (1992), что статья Джеймса «Воля к вере», несмотря на вызванное ею множество негативных отзывов, «по своей логике, по сути, точна и безупречна», многие современные философы (например, Чарльз Тейлор и Ханс Йоас) считают мысли Джеймса весьма вдохновляющими. Подход Джеймса основан на современном опыте секуляризма и интерпретирует «постулат» Канта как «опциональную возможность» верить. Дискуссия в прагматически ориентированной философии религии по поводу уместности кантовского анализа горизонта религиозной надежды в человеческой практике могла бы получить развитие и углубление на пути детального обсуждения размышлений Пирса и Ройса – размышлений, которые косвенным образом затрагивают, отчасти критически, индивидуально ориентированную интерпретацию религиозной веры, предложенную Джеймсом.

**Ключевые слова:** прагматизм, религия, постулаты чистого практического разума, свобода, Бог, бессмертие души, Кант, Чарльз С. Пирс, Уильям Джеймс, Джосайя Ройс

<sup>1</sup> Институт философии, Венский университет. Австрия, 1010, Вена, Университетсштрассе, д. 7. Поступила в редакцию: 10.07.2021 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-3

TRANSFORMATIONEN DER KANTISCHEN  
POSTULATENLEHRE IM „CAMBRIDGE  
PRAGMATISM“ (CHARLES S. PEIRCE,  
WILLIAM JAMES, JOSIAH ROYCE)

L. Nagl<sup>1</sup>

The “Cambridge pragmatists”, Charles S. Peirce, William James and Josiah Royce, are at least in two respects significantly indebted to Kant: first, as von Kempfski, Apel and Murphey have shown, with regard to the epistemological issues investigated in pragmatism; secondly, with regard to the various pragmatic approaches to religion, something which has been long overlooked. These approaches are best understood as innovative re-readings of Kant’s postulates of freedom, immortality, and God. Since Hilary Putnam pointed out – in his 1992 book *Renewing Philosophy* – that James’s essay, “The Will to Believe”, in spite of having received a great deal of hostile criticism, is in “its logic, in fact, precise and impeccable”, James’s thoughts are considered by many contemporary philosophers (by Charles Taylor, e.g., and by Hans Joas) as particularly inspiring. James’s approach is based on the modern experience of secularism and interprets Kant’s “postulate” as the “option” to believe. A deepening of the debate on the relevance of Kant’s analysis of the horizon of religious hope with regard to human praxis for a pragmatism-inspired philosophy of religion can be expected from a detailed discussion of the thoughts of Peirce and Royce, of thoughts, which, in complex ways, relate to, as well as criticise, James’s individual-focused interpretation of religious faith.

**Keywords:** Pragmatism, religion, postulates of pure practical reason, freedom, God, immortality, Kant, Charles S. Peirce, William James, Josiah Royce

<sup>1</sup> Institute of Philosophy, University of Vienna. Universitätsstraße 7, Vienna, 1010, Austria.  
Received: 10.07.2021.  
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-3

## Предварительное замечание

В аналитической рецепции классического американского прагматизма XX в. этот новый способ мышления в системе связей философии науки часто считали только (технически незавершенной) прелюдией логического эмпиризма. Нижеследующая статья показывает, что этот подход чрезмерно абстрактный, поскольку «кембриджский прагматизм» в лице Чарльза С. Пирса, Уильяма Джеймса и Джосаи Ройса находится под сильным влиянием комплексных постановок вопросов в «Критиках» Канта, причем в двояком отношении: не только в их гносеологических и практико-ориентированных изысканиях, но также — что долгое время оставалось без внимания — в разнообразных вариантах анализа религиозной веры, который «кембриджские прагматики» предпринимали в качестве творческой трансформации кантовского учения о постулатах.

В первой части статьи сначала освещаются некоторые из исследований XX в., темой которых было влияние Канта на основателя прагматизма — Чарльза Сандерса Пирса. Эта часть разворачивается в три этапа: раздел 1.1 посвящен работе Юргена фон Кемпски «Чарльз С. Пирс и прагматизм» (1952), в которой утверждается, что Пирс опирался на кантовское понятие «прагматический», включающее у Канта, как Кемпски мимоходом замечает, среди прочего и «прагматическую необходимость», одну из тем религиозно-философских рассуждений Канта. Далее, в разделе 1.2, показано, что в американском философском дискурсе второй половины XX в. о глубоких корнях пирсовской философии и «кембриджского прагматизма» в целом писал (называя представителей этих направлений «детьми Канта») Мюррэй Г. Мёрфи — в противоположность эмпирико-аналитическим трактовкам и критическому неприятию мотивов прагматического мышления. В заключительном разделе первой части (1.3) представле-

## Vorbemerkung

In der analytischen Rezeption des klassischen amerikanischen Pragmatismus im 20. Jahrhundert wurde im Bezugsnetz der Wissenschaftsphilosophie dieser neue Denkansatz oftmals nur für ein (technisch noch unausgereiftes) Vorspiel des Logischen Empirismus gehalten. Der folgende Essay zeigt auf, dass dieser Zugang abstrakt bleibt, da die „*Cambridge pragmatists*“, Charles S. Peirce, William James und Josiah Royce, in zweierlei Hinsicht stark von den komplexen Fragestellungen der *Kritiken* Kants beeinflusst sind: nicht nur in ihren erkenntnistheoretischen und praxisbezogenen Erkundungen, sondern auch — was lange Zeit abgeblendet blieb — in den vielfältigen Analysen des religiösen Glaubens, die die „*Cambridge pragmatists*“ in kreativen Transformationen der Kantischen Postulatenlehre unternommen haben.

Im ersten Teil des vorliegenden Texts wird zunächst ein Blick auf einige derjenigen Forschungen geworfen, die sich im 20. Jahrhundert mit dem Einfluss Kants auf Charles Sanders Peirce, den Begründer des Pragmatismus, beschäftigt haben. Dies geschieht in drei Schritten: Abschnitt 1.1 ist Jürgen von Kempckis Studie *Charles S. Peirce und der Pragmatismus* (1952) gewidmet, in welcher der Autor zeigt, dass Peirce an den Kantischen Begriff „pragmatisch“ anknüpfte: an einen Begriff, der bei Kant, wie von Kempckis *en passant* erwähnt, u.a. auch die „*necessitas pragmatica*“ inkludiert, die in Kants religionsphilosophischen Reflexionen thematisiert wird. Im Abschnitt 1.2 wird sodann gezeigt, dass im amerikanischen philosophischen Diskurs der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Murray G. Murphey — im Gegenzug zu den empiristisch-analytischen Lektüren und kritischen Zurückweisungen pragmatischer Denkmotive — den tiefen Kant-Bezug der Peirceschen Philosophie, ja der „*Cambridge pragmatists*“ insgesamt (die Murphey „*Kant's children*“ nennt) thematisierte. Der Schlussabschnitt von Teil 1 (1.3) stellt K. O. Apels

ны пирсовские исследования Карла-Отто Апеля, которые строятся вокруг тезиса о том, что Пирсу в его прагматизме удалось осуществить оригинальную «семиотическую трансформацию трансцендентальной логики».

Вслед за этими размышлениями, сфокусированными на отношении Пирса к Канту, вторая часть статьи посвящена прямым и непрямым отсылкам к Канту в философии Уильяма Джеймса, при этом в разборе его работы «Воля к вере» эксплицитно поднимается другая тема отношения к Канту, едва затронутая в первой части статьи, — религиозные штудии «кембриджского прагматизма», на которые Кант оказал значительное влияние.

Главная часть статьи (3) посвящена прагматическим попыткам трансформации трех кантовских постулатов практического разума — свободы, бессмертия души и бытия Бога. Здесь представлены посткантовские прагматические ходы мысли, которые встречаются в сочинениях Пирса, Джеймса и Ройса и в которых (в случаях Пирса и Ройса) к близким Канту рассуждениям примешаны гегелевские мотивы.

### 1. О значении философии Канта для прагматизма Чарльза Сандерса Пирса

В противовес тенденции воспринимать классический американский прагматизм как технически незавершенную прелюдию логического эмпиризма — тенденции, которая стала глобально преобладать после подъема в середине XX столетия «мейнстрима аналитической философии», — три автора в середине XX в., а именно Ю. фон Кемпски, М. Г. Мёрфи и К.-О. Апель, упорно обращали внимание на то, что философствование Чарльза Сандерса Пирса не ограничивается пределами сугубо аналитической теории науки, поскольку оно глубоко проникнуто кантовскими мотивами.

Studien zu Peirce, die um die These kreisen, dass dem Peirceschen Pragmatismus/Pragmatizismus eine originelle „semiotische Transformation der transzendentalen Logik“ gelungen ist (1.3).

Nach diesen auf das Peircesche Verhältnis zu Kant fokussierten Erwägungen beschäftigt sich der zweite Teil des vorliegenden Essays mit direkten und indirekten Kantbezügen im Denken von William James, wobei im Blick auf dessen Studie *The Will to Believe* das andere Kant-bezügliche Thema der vorliegenden Untersuchung, das in Teil 1 nur gestreift wurde, explizit in den Raum tritt: die (massiv von Kant mitbestimmten) religionsbezüglichen Erwägungen der „*Cambridge pragmatists*“.

Der Hauptteil des Essays, Teil 3, ist den pragmatistischen Transformationsversuchen der drei Kantischen Postulate der praktischen Vernunft — Freiheit, Unsterblichkeit der Seele, Gott — gewidmet. Hier werden die post-kantischen, pragmatistischen Denkbewegungen vorgestellt, die sich in den Schriften von Peirce, James und Royce finden, in die (bei Peirce und Royce) neben Kant-nahen Erwägungen auch Hegelsche Motive miteingehen.

### 1. Zur Bedeutung der Philosophie Kants für den Pragmatismus von Charles Sanders Peirce

Gegen die Tendenz, den klassischen amerikanischen Pragmatismus als das technisch noch unausgereifte Vorspiel des Logischen Empirismus zu deuten — eine Tendenz, die nach dem Aufstieg der „*mainstream analytic philosophy*“ in der Mitte des 20. Jahrhunderts international Prävalenz zu erlangen begann —, wiesen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts drei Autoren, Jürgen von Kempfski, Murray G. Murphey und Karl-Otto Apel, mit Nachdruck darauf hin, dass Charles Sanders Peirces Philosophieren über die analytisch enggeführte Wissenschaftstheorie hinausweist, da es auf nachhaltige Weise von Kantischen Motiven mitbestimmt ist.

1.1. Юрген фон Кемпски в работе «Чарльз С. Пирс и прагматизм» показал, что Пирс «при формировании термина ‘прагматизм’ опирался на кантовское словоупотребление» (Kempski, 1952, S. 9), а конкретно на понятие «прагматический», которое у самого Канта имеет широкую палитру значений, так как оно относится ко всему, что касается использования средств ради определенной цели (A 824 / B 852; Кант, 2006б, с. 1033), но также и к ориентированным на счастье «прагматическим законам», о которых Кант пишет в «Критике чистого разума» (A 806 / B 834; Кант, 2006б, с. 1013), равно как и к «прагматической необходимости» (*necessitas pragmatica*), о которой Кант говорит в религиозно-философском контексте в лекциях по метафизике, при изложении постулатов свободы, бессмертия души и бытия Бога (Kempski, 1952, S. 9, Anm. 4). Отсылки Пирса к Канту, однако, нигде, пожалуй, не даны явно: это всегда переосмысление, которое, если рассматривать его в оптике ортодоксального кантианства, нередко представлено как «сокращения»<sup>2</sup> исходных кантовских ходов мысли. Так, ведущая идея раннего Пирса, выраженная в его «прагматической максиме»<sup>3</sup>, к которой он, по его собственным словам, пришел «в размышлениях над “Критикой чистого разума” Канта» (Ibid., S. 10), — это явным образом посткантианская трактовка кантовской идеи «примата практического».

Следует ли исходя из этого считать прагматизм, как писал Уильям Джеймс в 1907 г. в подзаголовке своих лекций о прагматизме, в

<sup>2</sup> Так, Кемпски пишет о «сокращенном кантианстве Пирса» в контексте того, что «высший пункт» кантовской трансцендентальной философии, «синтетическое единство апперцепции», в феноменологически выстроенном учении Пирса о категориях был обозначен как «окультизм трансцендентализма» (*occult transcendentalism*) (Kempski, 1952, S. 57–58).

<sup>3</sup> «...рассмотрите, какого рода следствия, могущие иметь практическое значение, имеет, как мы полагаем, объект нашего понятия. Тогда наше понятие об этих следствиях и есть полное понятие об объекте» (Пирс, 2000б, с. 278).

1.1. In seiner Studie *Charles S. Peirce und der Pragmatismus* hat Jürgen von Kempster gezeigt, dass Peirce „bei der Bildung des Terminus ‚Pragmatismus‘ an einen Kantischen Sprachgebrauch anknüpft“ (Kempster, 1952, S. 9), und zwar an den Begriff „pragmatisch“, der bei Kant selbst eine breite Bedeutungspalette abdeckt, da er sich auf alles bezieht, was die Anwendung der Mittel zu einem gewissen Zweck betrifft (KrV, A 824 / B 852), aber auch auf die auf die Glückseligkeit bezogenen „pragmatischen Gesetze“, von denen Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* spricht (KrV, A806 / B834), sowie auf die „*necessitas pragmatica*“, die in Kants religionsphilosophischen, auf die Postulate von Freiheit, Unsterblichkeit der Seele und Gott bezogenen Kontexten in seiner *Vorlesung über Metaphysik* thematisiert wird (Kempster, 1952, S. 9, Anm. 4). Peirces Anknüpfungen an Kant sind freilich nirgendwo Kant-philologisch dimensioniert: Sie sind jederzeit Reinterpretationen und präsentieren sich daher, wenn sie aus der Optik eines orthodoxen Kantianismus betrachtet werden, nicht selten als „Verkürzungen“<sup>2</sup> der ursprünglichen Kantischen Denkmotive. Was der junge Peirce in seiner Leitidee, der „pragmatischen Maxime“,<sup>3</sup> zum Ausdruck bringt, auf die er, wie er berichtet, „durch Nachdenken über Kants *Kritik der reinen Vernunft* geführt worden sei“ (Kempster, 1952, S. 10), ist ganz offenkundig eine post-Kantianisch überformte Deutung des Kant-inspirierten Motivs vom „Primat der Praxis“.

Ist der Pragmatismus demzufolge, wie William James 1907 im Untertitel seiner Pragma-

<sup>2</sup> So spricht von Kempster z. B. im Blick darauf, dass Peirce den „höchsten Punkt“ der Kantischen Transzendentalphilosophie, die „synthetische Einheit der Apperzeption“, in seiner phänomenologisch dimensionierten Kategorienlehre als „*occult transcendentalism*“ bezeichnet, vom „verkürzten Kantianismus Peirces“ (Kempster, 1952, S. 57–58).

<sup>3</sup> „Überlege, welche Wirkungen, die denkbarer Weise praktische Bezüge haben könnten, wir dem Gegenstand unseres Begriffes zuschreiben. Dann ist unser Begriff dieser Wirkungen das Ganze unseres Begriffes des Gegenstandes“ (Peirce, 1967a, S. 339).

ближайшем рассмотрении и в конечном счете лишь «новым названием для некоторых старых методов мышления» (Джеймс, 1910, с. 3)? Кемпски в своей работе о Пирсе 1952 г. по праву сделал это суждение Джеймса исходным пунктом центрального, обобщенного: «Джеймс обозначил словом 'прагматизм' "новое название для некоторых старых образов мысли"». И действительно, продолжает Кемпски, «философия Старого света вынашивала в себе скрытый 'прагматизм'» (Kempfski, 1952, S. 4). Для его реконструкции никоим образом не подходят те упрощенные трактовки, которые интерпретируют прагматизм как простую теорию «полезности». По этой причине для последовательного философского обсуждения «скрытого прагматизма» западной философии, по-видимому, неприемлемо то «грубо извращенное понятие истины», которое вошло в международный оборот после лекций Джеймса о прагматизме 1907 г.; оно было «чем-то вроде кривого зеркала, изображение которого могло только сопротивляться тому, чтобы в нем распознали как таковой [скрытый западный прагматизм]», — жалуется Кемпски (Ibid.). Значительно более ясный взгляд на (уже существовавшую в классической европейской философии) идею «главенства практики» представлен, как утверждает Кемпски, в трудах Пирса, «величайшего американского мыслителя» (Ibid., S. 5), который в своих ранних эссе заложил основы прагматизма, а затем продолжил его развитие уже в рамках критического по отношению к прагматизму «прагматизма». Пирс, согласно Кемпски, включает «действие в познание очень интересным образом, так что можно справедливо сказать, что он осознал скрытый прагматизм западной философии» (Ibid.). В семиотически-размерном мышлении Пирса получили трансформацию многие кантовские, но также и гегелевские мотивы: «Прагматизм Пирса, — пишет Кемпски, — предстает попыткой установить баланс между двумя полюсами,

tismus-Vorlesungen schrieb, genau betrachtet zuletzt nur „ein neuer Name für alte Denkmethoden“ (James, 1977, S. 1)? Von Kempfski hat in seiner Peirce-Studie aus dem Jahr 1952 diese Behauptung von James mit Recht zum Ausgangspunkt für eine zentrale, allgemeine Erwägung gemacht: „James“, so schreibt er, „hat das Wort ‚Pragmatismus‘ als ‚a new name for some old ways of thinking‘ bezeichnet.“ Und in der Tat, so fährt von Kempfski fort, „hat die abendländische Philosophie einen latenten ‚Pragmatismus‘ in sich getragen“ (Kempfski, 1952, S. 4). Zu dessen Rekonstruktion taugen freilich simplifizierte Deutungen, die den Pragmatismus als eine bloße „Nützlichkeits“-Theorie interpretieren, keineswegs. Für eine stimmige philosophische Thematisierung des „latenten Pragmatismus“ der abendländischen Philosophie war deshalb der „vergrößernd missverständene Wahrheitsbegriff“, der nach 1907 im Gefolge von James's Pragmatismus-Vorlesungen international in Umlauf kam, denkbar ungeeignet; er war „so etwas wie ein Zerrspiegel, dessen Bild als das seine anzuerkennen [der latente abendländische Pragmatismus] sich nur weigern konnte“, moniert von Kempfski (ebd.). Einen deutlich klareren Blick auf die in der klassischen europäischen Philosophie latent schon vorhandene Idee vom „Primat der Praxis“ eröffnen, wie von Kempfski festhält, die Schriften von Charles Sanders Peirce, des „größten amerikanischen Denkers“ (Kempfski, 1952, S. 5), der mit seinen frühen Essays den Pragmatismus begründet, und diesen später im Rahmen seines pragmatismuskritischen „Pragmatizismus“ weiterentwickelt hat. Peirce, so von Kempfski, bezieht „in einer sehr interessanten Weise das Handeln in das Erkennen ein, so dass man mit Recht sagen kann, dass der latente Pragmatismus der abendländischen Philosophie in ihm zum Bewusstsein gekommen ist“ (ebd.). Viele Kantische, aber auch Hegelsche Motive finden sich transformiert in Peirces semiotisch dimensioniertem Denken: Der „Pragmatizismus von Peirce“, so

столь характерными для западного мышления: познавать ради самого познания либо искать то знание, которое так или иначе значимо для возможного действия» (Ibid., S. 24). Однако Пирс нигде не заявляет эту желательную практико-ориентированность «вульгарно-прагматически», потому что его прагматизм глубоко укоренен в теории знаков: «Прагматическая максима... относится к мышлению, а его характерной чертой... является живое образование символов на основе умозаключений» (Ibid.)<sup>4</sup>. В этой семиотически трансформированной форме у Пирса получают развитие многие мотивы, которые играют центральную роль в исследовании Кантом практического употребления разума.

1.2. В американском дискурсе во второй половине XX в., в отличие от попыток эмпирически-аналитического переосмысления прагматизма, глубокая укорененность философии Пирса в идеях Канта тоже не осталась без внимания<sup>5</sup>. В своем исследовании «Развитие философии Пирса» (Murphey, 1961) Мюррей Г. Мёрфи впервые заявил о том, что сумел показать несколько лет спустя в отношении всех «кембриджских прагматиков» (то есть Пирса, Уильяма Джеймса и Джосаи Ройса): классические американские прагматики, как он сформулировал в названии своей статьи 1968 г., являются «детьми Канта»: «Именно Кант оказал на прагматиков наибольшее влияние» (Murphey, 1968, р. 9). Пирс, по утверждению Мёрфи, «пришел к философии не как эмпирик»; его раннее прочтение Канта — его «кантизм» (ср.: Kempfski, 1952, S. 68) — уберегло его от всяческого абстрактно-эмпирического сужения мышления: «Пирс рано пришел к убеждению, что основной ошибкой всего эмпиризма — ошибкой, которая вела к скептицизму, — была вера в существование первичных чувственных впечатлений, которые так или иначе относятся не-

<sup>4</sup> Подробнее об этом в формате обзора см.: (Nagl, 1992, S. 21–61).

<sup>5</sup> «Кембриджский прагматизм больше обязан Канту, чем любому другому философу» (Murphey, 1968, р. 9).

schreibt von Kempfski, „erscheint geradezu als der Versuch eines Ausgleichs zwischen den beiden Polen, die für das abendländische Denken so kennzeichnend sind: dass die Erkenntnis um ihrer selbst willen gesucht werden und dass sie irgendwie für mögliches Handeln belangvoll sein müsse“ (Kempfski, 1952, S. 24). Dieser mögliche Praxisbezug wird bei Peirce freilich nirgendwo „vulgärpragmatisch“ gelesen, denn sein Pragmatismus hat eine zeichentheoretische Tiefendimension: „Die pragmatische Maxime bezieht sich [...] auf das Denken, und dieses [...] ist als ein lebendiges Umbilden von Symbolen aufgrund von Schlüssen charakterisiert“ (ebd.)<sup>4</sup>. In dieser semiotischen Transformationsgestalt leben bei Peirce viele der Motive weiter, die in der Untersuchung des praktischen Vernunftgebrauchs bei Kant eine zentrale Rolle spielen.

1.2. Auch im amerikanischen Diskurs wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, im Gegenzug zu den empiristisch-analytischen Relektüren des Pragmatismus, der tiefe Kant-Bezug der Peirceschen Philosophie in Sicht gebracht.<sup>5</sup> In seiner Studie *The Development of Peirce's Philosophy* (Murphey, 1961) zeigte Murray G. Murphey, was er einige Jahr später für alle „*Cambridge pragmatists*“ (d. h. für Peirce, William James und Josiah Royce) nachwies: dass die klassischen amerikanischen Pragmatisten, wie Murphey im Titel eines Aufsatzes aus dem Jahr 1968 schrieb, „*Kant's children*“ sind: „*It was Kant who was the dominant influence upon the pragmatists*“ (Murphey, 1968, S. 9). Peirce, so zeigt Murphey, „*came to philosophy not as an empiricist*“; seine frühe Kantlektüre — sein „*Kantism*“ (vgl. Kempfski, 1952, S. 68) — bewahrte ihn vor jeder abstrakt-empirizistischen Engführung des Denkens: „*Peirce early became convinced that the basic error of all empiricism — the error which was responsible for skepticism — was the belief that there are first impressions*“

<sup>4</sup> Siehe dazu, einführend, Nagl (1992, S. 21-61).

<sup>5</sup> „*Cambridge pragmatism is more indebted to Kant than to any other single philosopher*“ (Murphey, 1968, S. 9).

посредственно к реальному» (Murphey, 1968, p. 11). Все наши знания являются опосредованными (в знаках) — эта позиция позволила Пирсу (вдохновленному Кантом) на раннем этапе отойти от наивной теории отражения реальности: «Пирс нашел альтернативный подход в своей интерпретации кантовской теории», — пишет Мёрфи (Ibid., p. 11). И далее: «[Впечатления] никогда не даны как таковые — к тому моменту, когда мы сочетаем впечатления для нашего ума как объект, о котором нужно думать, они уже концептуализированы». Правда, центральный пункт, вокруг которого строится эта семиотизация любого обращения к объекту (выражаясь в стиле Канта, «трансцендентальная конституированность» объекта), у Пирса уже не находится в «изначальном синтетическом единстве трансцендентальной апперцепции», но получает интерсубъективно-«общественную» трансформацию, превращаясь в «окончательное мнение сообщества исследователей в долгосрочной перспективе», и в этом состоит решительное расхождение Пирса с Кантом, как убедительно показывает Мёрфи (Ibid., p. 12): «Подобно тому как для Канта трансцендентальное единство апперцепции является основой всякого знания об объективной реальности... так окончательное согласие сообщества — окончательное мнение — служит тем, что дает нам реальность в пирсовской форме» (Ibid.). В этой рецепции Канта (нарушаемой новым семиотическим и уже посткантовским подходом Пирса) проявляется, согласно Мёрфи, то, что «истоки прагматизма» не могут быть выведены из абстрактного эмпиризма, они явно сильно связаны с «идеалистической» концепцией науки (Ibid., p. 11).

Трансформацию идей Канта можно найти среди центральных пунктов не только в рассуждениях Пирса, но и у двух других классических «кембриджских прагматиков» — Уильяма Джеймса и Джосаи Ройса. Первый, пишет Мёрфи, «подчеркивал активность и конструктивное действие разума таким способом, которым он глубоко обязан Канту и идеалистам»

*of sense which somehow refer directly to the real*” (Murphey, 1968, S. 11). All’ unser Wissen ist (zeichen-)vermittelt — diese Einsicht ermöglichte den (Kant-inspirierte) frühen Abschied Peirce’s von der naiven Abbildtheorie des Realen: „In his interpretation of the Kantian theory Peirce found an alternative approach“, so Murphey (1968, S. 11): „[Impressions] are never known as such — by the time we collect the impressions before our mind as an object to be thought about, they are already conceptualized.“ Diese Semiotisierung jeden Objektbezugs (mit Kant gesprochen: seine “transzendente Konstituiertheit”) hat für Peirce freilich, in gravierendem Unterschied zu Kant, wie Murphey (1968, S. 12) stimmig zeigt, ihren zentralen Referenzort nicht in der „ursprünglichen synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption“, sondern intersubjektiv-„kommunal“ transformiert, in der „final opinion of the community of investigators in the long run“: „Just as for Kant the transcendental unity of apperception is the foundation of all knowledge of objective reality [...], so it is the ultimate agreement of the community — the final opinion — which gives us reality in the Peircean form“ (ebd.). In dieser (durch Peirces semiotischen Neuansatz post-Kantisch gebrochenen) Kantrezeption zeigt sich, so Murphey, dass sich „the origins of pragmatism“ nicht aus einem abstrakten Empirismus herleiten lassen, sondern deutlich einer „idealistischen“ Wissenschaftskonzeption verpflichtet bleiben (Murphey, 1968, S. 11).

Zentrale Kantbezüge finden sich in transformierter Gestalt nicht nur im Peirceschen Denken, sondern auch bei den zwei anderen klassischen „Cambridge pragmatists“, bei William James und Josiah Royce. James, so schreibt Murphey (1968, S. 19), „emphasize[d] the activity and constructive action of the mind in a manner, which is profoundly indebted to Kant and the idealists“. Und Josiah Royce, der Freund und Hauptopponent von James im frühen Pragmatismus-Diskurs Harvards, entwickelte eine Denkposition, die er „absolute prag-

(Murphey, 1968, p. 19). И Джосайя Ройс, друг и главный оппонент Джеймса в раннем гарвардском дискурсе о прагматизме, развил направление мысли, которое он назвал «абсолютным прагматизмом», объединив в нем кантовские мотивы с элементами семиотики Пирса и гегелевскими идеями (см.: Nagl, 2012).

1.3. После той интерпретации Пирса, которую представил Кемпски, следующим трудом, оказавшим большое влияние на рецепцию прагматизма в немецкоязычном философском дискурсе, стала работа Карла-Отто Апеля «Развитие идей Чарльза Сандерса Пирса», опубликованная в 1967 г. (Apel, 1975). В ней Апель оценивает интерпретации Пирса, изложенные Кемпски и Мёрфи, как очень важные, поскольку оба автора «первыми отметили значение кантовских предпосылок мысли Пирса», внося необходимую корректировку в тот образ прагматизма, который сформировался в аналитической философии. Кемпски и Мёрфи, хотя и демонстрируют большое значение Канта для возникновения прагматизма, в конечном итоге придерживаются мнения, что Пирс сократил трансцендентально-философский проект Канта и неправильно понял его (Ibid., S. 33, Anm. 33). Апель считает этот вывод серьезной недооценкой того радикального переосмысления и трансформации кантовских мотивов, которые имели место у Пирса<sup>6</sup>. В отличие от этих двух авторов, Апель настаивает на новаторской истории развития «от Канта до Пирса». Он показывает, что Пирсу в прагматизме и прагматизме удается оригинальная «семиотическая трансформация трансцендентальной логики» (см.: Апель, 2001), которая завершается новой, «трансцендентально-прагматической» позицией мышления, ведущей к новому, кантовскому направлению мысли.

<sup>6</sup> «Оба [Кемпски и Мёрфи], — пишет Апель, — как мне кажется, слишком высоко оценивают позицию Канта и недооценивают те критические аргументы, которые выдвинул Пирс против неотрефлексированного метафизического номинализма Канта» (Apel, 1975, S. 33).

matism“ nannte, in der er von Kant inspirierte Motive mit Elementen der Peirceschen Semiotik und mit Hegelschen Gedanken verband (s. Nagl, 2012).

1.3. Nach von Kempckis Peirce-Interpretation war im deutschsprachigen philosophischen Diskurs die 1967 publizierte Studie von Karl Otto Apel, *Der Denkweg des Charles Sanders Peirce* (s. Apel, 1975), von großem Einfluss auf die Pragmatismusrezeption. Apel bezeichnet in seinem Buch die Peirce-Interpretationen, die er bei von Kempcki und Murphey vorfand, als sehr wichtig, da beide Autoren, in notwendiger Korrektur zur Darstellung des Pragmatismus durch die analytische Philosophie, „zuerst die kantischen Voraussetzungen Peirces zur Geltung gebracht“ haben. Während von Kempcki wie auch Murphey, obwohl sie die große Bedeutung Kants für die Genese des Pragmatismus aufzeigen, zuletzt doch der Meinung sind, dass Peirce Kants transzendentalphilosophisches Projekt verkürzt und missverstanden habe (Apel, 1975, S. 33, Anm. 33), hält Apel hält diese Schlussfolgerung für eine gravierende Unterschätzung der originellen Reinterpretations- und Transformationsleistung Kantischer Motive bei Peirce.<sup>6</sup> Im Gegenzug zu diesen beiden Autoren insistiert Apel auf einer innovativen Entwicklungsgeschichte „von Kant zu Peirce“. Er zeigt, dass dem Peirceschen Pragmatismus/Pragmatizismus eine originelle „semiotische Transformation der transzendentalen Logik“ gelingt (s. Apel, 1981), die in einer neuen, Kantische Denkmotive weiterführenden „transzendentalpragmatischen“ Denkposition terminiert.

In allen drei Analysegängen, die sich mit der Rolle Kantischer Motive in der Genese des Pragmatismus beschäftigen, bei von Kempcki, Mur-

<sup>6</sup> „Beide [von Kempcki und Murphey]“, so schreibt Apel (1975, S. 33), „scheinen mir Kants Position zu überschätzen bez. die von Peirce gegen den unreflektierten metaphysischen Nominalismus Kants vorgebrachten sinnkritischen Argumente zu unterschätzen.“



Во всех трех примерах анализа, касающихся роли кантовских мотивов в зарождении прагматизма, Кемпски, Мёрфи и Апел, конечно, в первую очередь сосредоточены на эпистемологических вопросах, берущих свое начало в «Критике чистого разума» Канта. Кантовская тематическая область «метафизики в практическом отношении», и прежде всего учение о постулатах, играющее центральную роль в кантовской философии религии, время от времени мелькает на полях исследований, но нигде не исследуется с повышенным вниманием, хотя Пирс и другие «кембриджские прагматики» представили размышления о религии, которые содержат комплексные прямые и косвенные отсылки к Канту.

## 2. Прямые и косвенные отсылки к Канту в текстах Уильяма Джеймса

Широкую презентацию новой американской методологии мышления осуществил уже не Пирс, «отец-основатель» прагматизма, а Уильям Джеймс в своих лекциях о прагматизме, опубликованных в 1907 г. (Джеймс, 1910), которые подробно обсуждались на Всемирном философском конгрессе 1908 г. Благодаря многочисленным упрощенным кратким изложениям теории истины Джеймса, которые имели широкое хождение в ранней рецепции прагматизма, Джеймс приобрел, как отмечает Кемпски, репутацию «популяризатора» прагматизма, которая затрудняла более внимательное знакомство с его идеями. В течение долгого времени эта репутация блокировала интерес к тому, что Джеймс первым в подробностях вынес на обсуждение центральный аспект прагматизма, а именно философское размышление о возможности и приемлемости религии в эпоху, для которой характерно дистанцирование от религии. Его лекция «Воля к вере», опубликованная в 1897 г., разворачивается вокруг «выбора» религии — той темы, которая явно сформирована критикой Кантом всех теоретиче-

phely und Apel, sind freilich die Untersuchungen primär auf epistemologische Fragestellungen, die in Kants *Kritik der reinen Vernunft* ihren Ursprung haben, fokussiert. Das Kantische Themenfeld einer „Metaphysik in praktischer Absicht“ und vor allem die für Kants Religionsphilosophie zentrale Postulatenlehre blitzen zwar hin und wieder am Rande der Untersuchungen auf, werden jedoch nirgendwo mit größerer Ausführlichkeit untersucht, obwohl Peirce und die anderen „*Cambridge pragmatists*“ elaborierte Reflexionen zum Thema Religion, die komplexe direkte und indirekte Anknüpfungen an Kant enthalten, vorgelegt haben.

## 2. Direkte und indirekte Kantbezüge im Denken von William James

Nicht Peirce, der „*founding father*“ des Pragmatismus, sondern William James hat den neuen amerikanischen Denkansatz durch seine 1907 erschienenen *Pragmatismus*-Vorlesungen (s. James, 1977), die 1908 im Weltkongress für Philosophie ausführlich diskutiert wurden, in die internationale Debatte eingeführt. Aufgrund vieler simplifizierender Kurzdarstellungen der James'schen Wahrheitstheorie, die in der frühen Pragmatismusrezeption die Runde machten, erwarb James freilich, wie von Kempски berichtet, den für die genauere Rezeption seines Denkens abträglichen Ruf, der „*Popularisator*“ des Pragmatismus zu sein. Dieser Ruf hat über längere Zeit das Interesse daran blockiert, dass James als Erster einen zentralen Aspekt des Pragmatismus, nämlich die philosophische Reflexion auf die Möglichkeit und Stimmigkeit von Religion in einem von Religionsdistanz geprägten Zeitalter, ausführlich in die Diskussion eingebracht hat. Sein 1897 veröffentlichter Vortrag „Der Wille zum Glauben“ kreist um die „*Option*“ Religion, um ein Thema, das deutlich von Kants Kritik aller theoretischen *Gottesbeweise* sowie seiner Neuansiedlung des Religionsdiskurses im

ских доказательств бытия Бога и его переносом религиозного дискурса в пространство «постулатов практического разума» (Джеймс, 1997, с. 10). Джеймс в своих размышлениях предлагает «защиту нашего права занимать определенную позицию в религиозных вопросах, хотя бы наш чисто логический ум и не вынуждал нас к этому» (Там же, с. 9).

Долгое время философско-религиозным исследованиям Джеймса уделялось мало внимания в немецкоязычном дискурсе, и лишь недавно на них взглянули по-новому. Эта перемена связана, среди прочего, с постаналитическим / неопрагматическим американским дискурсом последних десятилетий, в котором идеи Джеймса снова были вовлечены в философские дискуссии благодаря тому интересу к его философии религии, который проявлен в работах Хилари Патнэма<sup>7</sup> и Рут Анны Патнэм (Putnam, 1997; Putnam, 2017). Полезной для этого возрожденного интереса стала также венская лекция «Формы религиозного в современности», прочитанная Чарльзом Тейлором в 2001 г., в которой Джеймс был представлен как разносторонний исследователь современного пространства идей, касающихся религии, сформированного при участии Канта. По словам Тейлора, Джеймс — тот философ, при чтении которого у многих возникает ощущение, что «этот давно покойный автор примечательным образом пишет как наш современник» (Taylor, 2001, S. 8)<sup>8</sup>. В этой оценке с Тейлором сходится Ханс Йоас, который в своей работе «Власть Священного. Альтернатива к истории развенчания» 2017 г. (Joas, 2019) взялся детально исследовать не только философию религии Джеймса, но и анализ религии у «кембриджского прагматика» Джосайи Ройса, на который сильно повлияла теория знаков Пирса<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> См. анализ «Воли к вере» Джеймса в статье Патнэма «Переосмысление понятия политики у Дьюи» (Putnam, 1992, S. 239–247).

<sup>8</sup> См. об этом также: (Nagl, 2011).

<sup>9</sup> См. в особенности раздел «Интерпретация религиозного опыта: Джосайя Ройс» во второй главе книги Йоаса (Joas, 2019, S. 84–109). См. также: (Nagl, 2016).

Bezugsraum der „Postulate der praktischen Vernunft“ geprägt ist (James, 1975, S. 128). James offeriert in seinen Erwägungen „eine Verteidigung unseres Rechts, in religiösen Fragen uns auf den Standpunkt des Glaubens zu stellen, auch wenn unser rein logischer Intellekt sich nicht dazu gezwungen sieht“ (ebd.).

Die religionsphilosophischen Studien von James, die im deutschsprachigen Diskurs lange Zeit nur wenig Beachtung fanden, werden erst neuerdings aufmerksam rezipiert. Diese geänderte Situation ist u.a. dem post-analytisch/neopragmatischen amerikanischen Diskurs der jüngeren Gegenwart geschuldet, in dem, vermittelt durch das Interesse Hilary Putnams<sup>7</sup> und Ruth Anna Putnams (1997; 2017) an James' Religionsphilosophie, James wieder stärker in die philosophische Debatte einbezogen wurde. Hilfreich für dieses sich neu formierende Interesse war auch die von Charles Taylor 2001 gehaltene Wiener Vorlesung *Die Formen des Religiösen in seiner Gegenwart*, in der James als vielseitiger Erkunder des von Kants Analysen mitbestimmten modernen Denkraums am Ort der Religion vorgestellt wurde. James, so sagte Taylor (2001, S. 8), ist ein Philosoph, bei dessen Lektüre viele Leser das Gefühl bekommen, „dass dieser längst verstorbene Autor in bemerkenswerten Hinsichten ein Zeitgenosse ist.“<sup>8</sup> Diese Einschätzung teilt Taylor mit Hans Joas, der 2017 in seiner Studie *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung* nicht nur die James'sche Religionsphilosophie einer genauen Untersuchung zuzuführen begann, sondern auch die Religionsanalysen des „Cambridge pragmatist“ Josiah Royce, die stark von der Peirceschen Zeichentheorie beeinflusst sind.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Siehe Putnams Analyse von James' „The Will to Believe“ im Essay „Deweys Politikbegriff – eine Neubewertung“ (Putnam, 1992, S. 239-247).

<sup>8</sup> Siehe dazu auch Nagl (2011).

<sup>9</sup> Siehe insbesondere den Abschnitt „Die Interpretation religiöser Erfahrung: Josiah Royce“ im zweiten Kapitel von Joas (2019, S. 84-109). Siehe auch Nagl (2016).

### 3. Кантовское учение о постулатах и религиозно-философский дискурс «кембриджских прагматиков»

Каково соотношение между религиозно-философским дискурсом Джеймса, Пирса и Ройса и практико-ориентированным определением места религии у Канта? Кантовские «постулаты чистого практического разума» (постулат «Свобода» и связанные с ним постулаты «Бессмертие души» и «Бытие Божье») являются «положениями, которые не допускают никаких доказательств со стороны теоретического (спекулятивного) разума, но которые следует с необходимостью принять по рациональным основаниям в силу их отношения к моральному закону» (Gardner, 2015). Как будет показано ниже, эти связанные с практикой постулаты играют центральную роль в философии религии «кембриджских прагматиков», хотя и без подробного обращения к архитектуре кантовской трансцендентальной философии и в сильно измененной форме.

#### 3.1. Кантовский постулат свободы в семиотико-прагматическом переосмыслении Уильяма Джеймса, а также Чарльза С. Пирса и Джосайи Ройса

3.1.1. Для Уильяма Джеймса вопрос о возможности свободы глубоко связан с его интеллектуальной биографией. Джеймс начал свою академическую карьеру в качестве студента-медика, которому мир казался неразрывной цепью каузально связанных событий: «Я погряз в эмпирической философии, — писал Джеймс другу. — Мне представляется, что мы насквозь и всецело принадлежим природе, что мы полностью обусловлены, что никакое колебание нашей воли не происходит иначе чем в результате физического закона; и все же при всем этом мы действуем в согласии с разумом. Как это помыслить? Кто знает?» (James, 1920, p. 152–153).

### 3. Kants Postulatenlehre und der religionsphilosophische Diskurs der „Cambridge Pragmatists“

Welche Zusammenhänge gibt es zwischen dem religionsphilosophischen Diskurs bei James, Peirce und Royce und der praxisbezogenen Bestimmung des Orts der Religion bei Kant? Kants „Postulate der reinen praktischen Vernunft“ (das Postulat „Freiheit“, und die von demselben abhängigen Postulate „Unsterblichkeit der Seele“ und „Gott“) sind „Sätze, die keine von der theoretischen (spekulativen) Vernunft stammenden Beweisgründe zulassen, denen jedoch kraft ihrer Beziehung zum moralischen Gesetz aus rationalen Gründen notwendigerweise zuzustimmen ist“ (Gardner, 2015, S. 1814). Diese praxisbezogenen Postulate spielen, so wird im Folgenden gezeigt werden, freilich ohne detaillierten Rekurs auf die Architektur der Kantischen Transzendentalphilosophie und in vielfach transformierter Gestalt, eine zentrale Rolle in der Religionsphilosophie der „Cambridge pragmatists“.

#### 3.1. Kants Postulat der Freiheit bei William James, sowie in Charles S. Peirces und Josiah Royces semiotisch-pragmatischer Relektüre

3.1.1. Die Frage nach der Möglichkeit von Freiheit ist für William James tief mit seiner intellektuellen Biographie verknüpft. James begann seine akademische Karriere als Medizinstudent, dem die Welt als eine Kette nahtlos ineinandergreifender kausaler Ereignisse erschien: „I am swamped in an empirical philosophy“, schrieb James (1920, S. 152-153) an einen Freund: „I feel that we are nature through and through, that we are wholly conditioned, that not a wiggle of our will happens save as the result of physical law; and yet, notwithstanding, we are en rapport with reason. How to conceive it? Who knows?“ Diese offene Frage beschäf-

Джеймс был настолько поглощен этим открытым вопросом, что начал страдать от депрессии. Наконец он смог преодолеть этот кризис, взявшись за изучение французского неокантианца Шарля Ренувье. Тридцатого апреля 1870 г. Джеймс записал в своем дневнике: «Я думаю, что вчера был поворотный день в моей жизни. Я закончил первую часть 2-го эссе Ренувье и не увидел оснований, по которым его определение свободы воли — придерживаться мысли в результате выбора ее среди других мыслей — следует признать иллюзией... Моим первым актом свободы воли будет моя вера в свободу воли» (James, 1920, p. 147–148). Позже Джеймс оправдывает это решение в стиле Канта, не как результат убедительного теоретического вывода, а как «постулат»: «Я все больше и больше верю, что свободная воля, если она вообще принята, должна быть принята как постулат» (Perry, 1935, p. 682–683). Ренувье убедил Джеймса, что свобода, хотя она, как показывает Кант, «не может быть дана ни в каком возможном восприятии» (A 451 / B 479; Кант, 2006б, с. 603), тем не менее может быть доказана как реальная с точки зрения возможности собственного практического действия, потому что это (как говорит Кант) «*ratio essendi* морального закона» (AA 05, S. 4, Anm.; Кант, 1997а, с. 281). Диапазон постулатов у Джеймса, как и у Канта, строго ограничен нашим горизонтом действий: «Слова „Бог, свобода воли...“ имеют одно лишь это практическое значение. Взятые сами по себе, или в интеллектуалистическом смысле, они темны и неясны» (Джеймс, 1910, с. 78).

3.1.2. По общему признанию, постулат человеческой свободы играет важную роль уже у Пирса, причем в двух отношениях. Во-первых, для Пирса любое наше отношение к миру «мыслимо в знаках» (см.: Пирс, 2000а, с. 40): это опосредование знаками подразумевает свободу действий и делает возможным прагматически выстроенное экспериментальное исследование реальности. Семиотика Пирса направлена, под влиянием Канта, против теории истины как

tigte James so sehr, dass er an Depressionen zu leiden begann. Durch das Studium des französischen Neukantianers Charles Renouvier gelang es ihm schließlich, seine Krise zu überwinden. Am 30. April 1870 schrieb James (1920, S. 147-148) in sein Tagebuch: „*I think that yesterday was a crisis in my life. I finished the first part of Renouvier's 2nd Essay, and saw no reason why his definition of free will – the sustaining of a thought because I choose to when I have other thoughts – need be the definition of an illusion [...] My first act of free will shall be my believe in free will.*“ James begründet diesen Entschluss später auf Kant-nahe Weise nicht als das Ergebnis einer zwingenden theoretischen Herleitung, sondern als ein „Postulat“: „*I believe more and more that free will, if accepted at all, must be accepted as a postulate*“ (Perry, 1935, S. 682-683). Renouvier überzeugte James, dass Freiheit, obwohl sie, wie Kant zeigt, „in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann“ (KpV, A 451 / B 479), dennoch im Blick auf den Möglichkeitsraum des eigenen praktischen Handelns als real erwiesen werden kann, weil sie (wie Kant sagt) „die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes“ ist (KpV, AA 05, S. 4 Anm.). Die Reichweite von Postulaten ist, bei James (1977, S. 76) wie bei Kant, strikt limitiert auf unseren Handlungshorizont: „Eine andere als diese praktische Bedeutung haben die Worte ‚Gott‘, ‚Willensfreiheit‘ [...] überhaupt nicht. Intellektualistisch gefasst, sind sie an sich vollkommen dunkel.“

3.1.2. Freilich, bereits bei Peirce spielt das Postulat der menschlichen Freiheit, und zwar in zweifacher Hinsicht, eine wichtige Rolle. Erstens ist für Peirce (1967b, S. 175) aller Weltbezug „zeichenvermittelt“: Diese Zeichenvermittlung impliziert Handlungsfreiheit und erlaubt die pragmatisch dimensionierte, experimentierende Realitätserkundung. Peirce's Semiotik richtet sich Kant-inspiriert gegen eine „*copy theory*“ der Wahrheit, die behauptet, dass Sprache nichts

копирования, которая утверждает, что язык не привносит ничего, кроме «отражающего» представления чего-либо, данного вне языка. Чтобы объяснить разницу между семиотической концепцией истины, связанной со свободой, и абстрактным понятием корреспондентной истины, Пирс цитирует Канта: «Определение истины как соответствия представления его объекту — это только номинальное ее определение» (A58 / B82; Кант, 2006а, с. 97; Кант, 2006б, с. 145). Однако с точки зрения теории знаков (или «трансцендентальной») оказывается, что «[эта] истина принадлежит исключительно высказываниям» (Peirce, 1998а, р. 379).

Во-вторых, критика Пирсом «несесситаризма» также вдохновлена кантовским постулатом свободы: это проявляется в его дистанцировании от абсолютно-каузально-размерной интерпретации реальности, в которой, строго говоря, нет места для поступков, и даже нет пространства для научных экспериментов. Прагматизм, а также его более позднее пирсовское ответвление «прагматизм», при всех их различиях, как отмечал Пирс, сходятся «в их отрицании несесситаризма» (Peirce, 1998б, р. 450).

Кантовский постулат свободы, как объясняет Франк М. Оппенгейм в работе «Этика зрелого Ройса», оказал также большое влияние на способ рассуждений третьего «кембриджского прагматика», Джосайи Ройса: «Зрелый Ройс переосмыслил три этических постулата (свобода, бессмертие души и бытие Божье), предложенных “старым мудрецом Кантом”», и включил их, используя семиотику Пирса, в свой «абсолютный прагматизм» (Oppenheim, 1993, р. 178). Сначала Ройс при этом обратился к моральному статусу человека как индивида: «Власть человека над самим собой (или рациональная свобода)... возникает из сокровенной способности человеческого “я” к самостоятельным действиям, которая частично направляется его общей рациональной природой» (Ibid., р. 178—179). Однако из положения о только лишь не-

anderes leistet, als ein außersprachlich Gegebenes „abbildend“ zu repräsentieren. Um die Differenz zwischen dem Freiheits-bezogenen semiotischen Konzept von Wahrheit und dem abstrakten Korrespondenz-Konzept zu erläutern, zitiert Peirce Kant: „*That truth is the correspondence of a representation with its object is, as Kant says, merely the nominal definition of it*“ (vgl. KrV, A58 / B82): Auf zeichentheoretische (oder „transzendente“) Art betrachtet zeigt sich jedoch, „*[that] truth belongs exclusively to propositions*“ (Peirce, 1998а, S. 379).

Zweitens ist auch Peirces Kritik des „Necessitarismus“ von Kants Freiheitspostulat inspiriert: Das zeigt sich in seiner Distanznahme von einer *in toto kausalistisch* dimensionierten Interpretation des Realen, in der es genaugenommen keinen Ort für das Handeln, ja nicht einmal einen Spielraum für das wissenschaftliche Experimentieren geben kann. Der Pragmatismus, wie auch seine spätere, Peircesche Ausdifferenzierungsform, der Pragmatizismus, stimmen bei all ihren Differenzen so Peirce (1998b, S. 450), „*in their denial of necessitarianism*“ voll überein.

3.1.3. Auch auf den Denkansatz des dritten der „*Cambridge pragmatists*“, Josiah Royce, hatte die Kantische Postulatenlehre, wie Frank M. Oppenheim (1993, S. 178) in seiner Studie *Royce's Mature Ethics* darlegt, großen Einfluß: „*The mature Royce reinterpreted the three ethical postulates of freedom, immortality and God, proposed by „old father Kant“*“, und inkorporierte sie, mit Rekurs auf Peirces Semiotik, in seinen „*absolute pragmatism*“. Royce thematisierte dabei zunächst den moralischen Status des menschlichen Individuums; „*Human self-direction (or rational freedom) [...] arises from a human self's inmost initiative as guided in part by its common rational nature*“ (Oppenheim, 1993, S. 178-179). Doch aus der Einsicht in die nur imperfekte Verwirklichung der individuellen menschlichen Freiheit ergibt sich im Blick auf die

совершенном воплощении индивидуальной человеческой свободы у Ройса вскоре возникает второй кантовский постулат относительно идеи «совершенной индивидуации»: «Временная форма человеческого “я” должна быть бесконечной, потому что никакая целенаправленная конечная воля не может когда-либо выполнить свою сокровенную миссию иначе, нежели через бесконечное число поступков» (Ibid., p. 179). «Бытие Божье», третий постулат, Ройс впоследствии реконструирует в пирсовской семиотической форме как идею «искупающего духа-толкователя». «Таким образом, — пишет Оппенгейм, — зрелый Ройс не забыл ту важную роль, которую постулаты Канта сыграли в интеграции этики» (Ibid.).

**3.2. Постулат «бессмертия души»: прагматический дискурс о «бессмертии» в «Ингерсольских лекциях» Джеймса и Ройса, а также в рассуждениях Пирса о «бессмертии и синехизме»**

Подобно тому как первый кантовский постулат образует фундамент прагматических концепций свободы, так многосоставные прагматические обсуждения бессмертия души, которые в эпистемологически ориентированной рецепции прагматизма, как правило, остаются совершенно без внимания<sup>10</sup>, связаны, посредством определенной трансформации, с кантовским «вторым постулатом чистого практического разума» — о «Бессмертии души»<sup>11</sup>. «Выс-

<sup>10</sup> Ханс Йоас справедливо заметил в беседе с Ричардом Рорти, что тема «бессмертия» в наше время является своего рода стоп-сигналом: «Говорить о том, что будет после смерти, [сегодня] фактически означает, мне кажется, нарушить табу. Возможные реакции собеседника варьируются от молчаливой неловкости и выражений смущения до громкого возмущения. Во времена первого поколения прагматиков дело обстояло иначе. Пирс и Ройс писали об этих вопросах среди прочего, и суждения Джеймса на эту тему очевидно составляли часть более широкого дискурса» (Joas, 2011, S. 230–231).

<sup>11</sup> Вводный обзор см.: (Rosefeldt, 2015).

Idee einer „vollendeten Individuierung“ für Royce alsbald das zweite Kantische Postulat: „*The human self’s time form has to be unending because no purposeful finite will can ever carry out its inmost mission short of an infinity of deeds*“ (Oppenheim, 1993, S. 179). „Gott“, das dritte Postulat, rekonstruiert Royce in der Folge in Peirce-inspirierter semiotischer Gestalt als die Idee eines „*saving Interpreter Spirit*“: „*In these ways*“, so schreibt Oppenheim, „*the mature Royce had not forgotten the important role played by Kant’s postulates for integrating ethics*“ (ebd.).

**3.2. Das Postulat „Unsterblichkeit der Seele“: Der pragmatistische Diskurs über „Immortality“ in den „Ingersoll Lectures“ von James und Royce, sowie in Peirces Erwägungen zu „Unsterblichkeit und Synechismus“**

Ähnlich wie für die pragmatistischen Freiheitskonzepte das erste Kantische Postulat den Hintergrund bildet, beziehen sich die vielgliedrigen pragmatistischen Debatten über die Unsterblichkeit der Seele, die in der Epistemologie-fokussierten Pragmatismusrezeption in der Regel völlig marginalisiert worden sind,<sup>10</sup> in transformierten Weisen auf Kants „zweites Postulat der reinen praktischen Vernunft“, die „Unsterblichkeit der Seele“.<sup>11</sup> Als moralfähige Wesen, so argumentiert Kant, liegt für uns das „höchste Gut“

<sup>10</sup> Hans Joas verwies rechtens darauf, dass das Thema „Unsterblichkeit“ in der Gegenwart — mit Richard Rorty gesprochen — ein „*conversation stopper*“ ist: „Über das zu sprechen, was nach dem Tod kommt, scheint mir [heute] tatsächlich gegen ein Tabu zu verstoßen. Man löst Reaktionen aus, die von stillem Unbehagen über Peinlichkeitsbekundungen bis hin zu lautstarker Empörung reichen. Dies war bei der ersten Generation der Pragmatisten nicht der Fall. Auch Peirce und Royce schrieben über diese Fragen und James’ Beiträge waren ganz offensichtlich Teil eines breiteren Diskurses“ (Joas, 2011, S. 230-231).

<sup>11</sup> Für einen einführenden Überblick siehe Rosefeldt (2015).

шее благо» для нас как моральных существ, — рассуждает Кант, — состоит в полной гармонии нравственности и счастья, но «оно может иметь место только в *прогрессе*, идущем в *бесконечность*»: «этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до *бесконечности* существование и личность разумного существа (что и называют бессмертием души)» (AA 05, S. 122; Кант, 1997а, с. 617, 619). Конечно, вера в «бессмертие» — это «принятие за истину... в чисто практическом отношении, т. е. моральная вера, которая ничего не доказывает для теоретического познания разумом, а доказывает только для практического, направленного на исполнение своего долга, чистого познания разумом» (AA 05, S. 470; Кант, 2001, с. 795).

Как продемонстрировала посткантовская дискуссия, кантовский постулат бессмертия души оказывается трудным и неясным во многих отношениях, поскольку «то, что следует представить как бесконечно продолжающийся после смерти прогресс совершенствования собственной воли» (Rosefeldt, 2015, S. 2410), при том что продолжение существования души «мыслится как совершенно несравнимая со временем величина [*duratio noumenon*]» (AA 08, S. 327; Кант, 1994, с. 205), остается в кантовском анализе во многом неясным. Так же и попытка закрепить идею бессмертия души в концепции «божественной карающей справедливости»<sup>12</sup> (см.: Hruschka, 2015), в которую, как пишет Кант, «охотно верят», оказывается проблематичной, поскольку двойственное определение Бога как «любви» и как «справедливости», которые мы способны понять как «лишь моральные отношения человека к человеку», для нас «абсолютно... непостижимо» (AA 06, S. 491; Кант, 2018, с. 259, 261).

Эти трудности находят отражение также в тех заинтересованных, но в конечном итоге предварительных и экспериментальных изы-

in der genauen Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, doch können wir diesen Zustand „nur in einem ins Unendliche gehenden *Progressus*“ erreichen: Dieser unendliche *Progressus* ist allein „unter Voraussetzung einer ins *Unendliche* fortdauernden *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich“ (*KpV*, AA 05, S. 122). Freilich, der Glaube an „Unsterblichkeit“ ist ein „Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, d.i. ein moralischer Glaube, der nichts für das theoretische, sondern bloß für das praktische, auf Befolgung seiner Pflichten gerichtete, reine Vernunfterkennntnis beweiset“ (*KU*, AA 05, S. 470).

Wie die nachkantische Diskussion zeigte, erweist sich Kants Unsterblichkeits-Postulat in vielerlei Hinsicht als schwierig und dunkel, denn „was man sich unter einem nach dem Tod unendlich fortdauernden Progress der Vervollkommnung des eigenen Willens vorstellen soll“ (Rosefeldt, 2015, S. 2410), wenn zugleich die Weiterexistenz der Seele „als ein nicht-zeitliches Andauern [*duratio Noumenon*]“ (*EAD*, AA 08, S. 327) verstanden wird“ (ebd.), bleibt in Kants Analysen weitgehend unaufgeklärt. Auch der, wie Kant schreibt, „gern geglaubte“ Versuch, die Idee der Unsterblichkeit der Seele im Konzept der „göttlichen Strafgerechtigkeit“ zu verankern (s. Hruschka, 2015, S. 773), erweist sich als problematisch, weil die doppelte Bestimmung Gottes als „Liebe“ und als „Gerechtigkeit“ uns, die wir in der Ethik nur „die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen“ zu verstehen vermögen, „schlechterdings unbegreiflich ist“ (*MS*, AA 06, S. 491).

Diese Schwierigkeiten finden ihren Niederschlag auch in den interessierten, zuletzt jedoch vorläufig und experimentell bleibenden Erkundungen von „Unsterblichkeit“, die die „*Cambridge pragmatists*“ vorlegten. Manche dieser Überlegungen, vor allem diejenigen von Royce, bewegen sich auf derjenigen Argumentationsli-

<sup>12</sup> В русском издании «Метафизики нравов» переводится как «уголовная справедливость». — *Примеч. пер.*

сканиях о «бессмертии», которые вели «кембриджские прагматики». Некоторые из этих размышлений, особенно у Ройса, основаны на той линии аргументации, которую Рудольф Лангталер представил в рамках своей попытки реконструировать религиозную философию Канта с точки зрения «разграничительной идеи „совершенной индивидуации“». Они ссылаются «на „моральную историю жизни каждого человека“ как на „неделимое целое“, которое, конечно, неотделимо от того, что человеку предназначено войти в состав „царства целей“» (Langthaler, 2014, S. 60–61). В точном толковании этого термина «индивидуация» центральную роль играет кантианская интерпретация библейского определения Бога как «знатока сердца» (см.: Nagl-Docekal, 2014, S. 116–124).

Тема «бессмертия», которая в годы становления «кембриджского прагматизма» обрела философское измерение в связи с учением Канта о постулатах, получила большое общественное внимание благодаря тому, что мисс Кэролайн Хаскелл Ингерсолл учредила в Гарварде в 1893 г. серию «Ингерсольские лекции о бессмертии человека». Двое «кембриджских прагматиков» в качестве ингерсольских лекторов обратились к вопросу о «бессмертии души»: Уильям Джеймс в 1897 г. и Джосая Ройс в 1899 г.

3.2.1. В послесловии к своему крупному исследованию «Многообразии религиозного опыта» Уильям Джеймс приносит извинения за то, что не коснулся в своих лекциях темы бессмертия: даже несмотря на то, что «для огромного большинства людей белой расы религия означает прежде всего бессмертие — и, пожалуй, ничего больше», исследование этой темы имеет, строго говоря, лишь «второстепенное» значение (Джемс, 2012, с. 416–417). Оправдывает это Джеймс следующим образом (косвенно ссылаясь на постулат смыслообразующего понятия «Бог»<sup>13</sup>): «Если наши идеалы могут осуще-

<sup>13</sup> Этот постулат Джеймс формулирует как веру «в то, что позади личности каждого человека, как ее непосредственное продолжение, существует некая высшая сила, благоволящая к нему и его идеалам» (Джемс, 2012, с. 417).

ние, die Rudolf Langthaler im Rahmen seines Rekonstruktionsversuchs der Religionsphilosophie Kants mit Blick auf „die grenzbegriffliche Idee ‚vollendeter Individuierung‘“ dargelegt hat. Sie nehmen Bezug „auf die ‚moralische Lebensgeschichte eines jeden Menschen‘ als einem ‚unteilbaren Ganzen‘, die freilich von seiner Bestimmung als Glied eines ‚Reichs der Zwecke‘ nicht abtrennbar ist“ (Langthaler, 2014, S. 60-61). Bei der genauen Ausdeutung dieses Begriffs der „Individuierung“ spielt die Kantische Deutung der biblischen Bezeichnung von Gott als „Herzenskündiger“ eine zentrale Rolle (s. Nagl-Docekal, 2014, S. 116-124).

Das in den formativen Jahren des „*Cambridge pragmatism*“ philosophisch durch Kants Postulatenlehre dimensionierte Thema „Unsterblichkeit“ wurde institutionell durch die 1893 von Miss Caroline Haskell Ingersoll in Harvard eingerichteten „*Ingersoll Lectures on the Immortality of Man*“ großer öffentlicher Aufmerksamkeit zugeführt. Zwei der „*Cambridge pragmatists*“ widmeten sich als Ingersoll Lecturer der Frage der „Unsterblichkeit der Seele“: William James im Jahr 1897 und Josiah Royce 1899.

3.2.1. Im Nachwort zu seiner großen Studie *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* entschuldigt sich William James dafür, dass „das Thema Unsterblichkeit in diesem Buch keine Erwähnung gefunden hat“ — sei doch, obzwar „Religion [...] für die große Mehrheit unseres Geschlechts Unsterblichkeit und nichts anderes bedeutet“, die Untersuchung dieses Themas, genaugenommen, von nur „sekundärer“ Bedeutung (James, 1997, S. 500). Mit indirekter Bezugnahme auf das Postulat eines sinnstiftenden „Göttlichen“<sup>12</sup> begründet James dies wie folgt: „Wenn für unsere Ideale in ‚Ewigkeit‘ gesorgt ist, sehe ich keinen Grund, weshalb wir nicht bereit sein sollten, die Sorge für sie anderen Händen zu überlassen. Auf

<sup>12</sup> James (1997, S. 501) formuliert dieses Postulat als den Glauben „dass hinter jedem Menschen und in gewisser Weise in Kontinuität mit ihm eine größere Macht existiert, die ihm und seinen Idealen wohlgesonnen ist.“



ствиться лишь в “вечности”, то мне непонятно, почему же не отдать с радостью их осуществление в руки остающихся жить после нас, когда сами мы будем сражены смертью. Тем не менее я вполне сочувствую жажде быть вечно-существующим, и затрудняюсь сделать выбор между этими двумя противоположными побуждениями, так как они одинаково неопределенны и одинаково возвышенны» (Джемс, 2012, с. 416).

Пятью годами ранее, в 1897 г., Джеймс в своей Ингерсольской лекции «Бессмертие человека. Два возможных опровержения» все же изложил подробный анализ двух популярных возражений против идеи «личного бессмертия» (см.: James, 2010). Он сначала подчеркнул в своей лекции, что рассуждения о бессмертии — об «одной из величайших духовных потребностей человечества» — нельзя целиком оставлять в ведении церковного богословия: «Церкви объявили себя официальными администраторами этой потребности, и в результате некоторые церкви даже заявляют, что могут предоставлять людям ее осуществление или препятствовать оному посредством их традиционных таинств» (Ibid., S. 152). В противовес этому «Ингерсольские лекции» направлены на рассмотрение темы «бессмертия» в контексте университетских дискуссий, то есть независимо от епархиальных догматов.

После этого предварительного замечания Джеймс обращается к двум проблемным точкам, из-за которых идея «потусторонней жизни» кажется ненадежной в современной научно-ориентированной культуре. Первую проблему он описывает следующим образом: «Как мы можем верить в жизнь после смерти, если наука доказала раз и навсегда, безальтернативно, что наша духовная жизнь является функцией знаменитых “серых клеток” в коре головного мозга?» (James, 2010, S. 154). Вторая проблема заключается в том, как «невероятно и невыносимо велико количество существ, которые, с нашей сегодняшней точки зрения, должны считаться бессмертными, если бессмертие все же имеет место» (Ibid., S. 165).

der anderen Seite sympathisiere ich jedoch mit dem dringenden Wunsch, selbst dabei zu sein, und weiß im Widerstreit dieser beiden Impulse, so vage und so nobel beide sind, nicht, wie ich mich entscheiden soll“ (James, 1997, S. 500-501).

Fünf Jahre früher, 1897, analysierte James in seiner *Ingersoll Lecture* „Die Unsterblichkeit des Menschen. Zwei mögliche Einwände gegen die Lehre“ jedoch ausführlich zwei populäre Einsprüche gegen die Idee der „*personal immortality*“ (s. James, 2010). In seiner Vorlesung unterstrich er zunächst, dass der Diskurs über Unsterblichkeit — über „eines der großen spirituellen Bedürfnisse der Menschheit“ —, nicht der kirchengebundenen Theologie überlassen werden kann: „Die Kirchen haben sich selbst zum offiziellen Verwalter dieses Bedürfnisses erklärt, mit der Folge, dass einige Kirchen sogar beanspruchen, sie den Menschen mit Hilfe ihrer konventionellen Sakramente zuteilen oder vorenthalten zu können“ (James, 2010, S. 152). Im Unterschied dazu zielen die „*Ingersoll Lectures*“ darauf ab, das Thema „Unsterblichkeit“ im Kontext der universitären Debatte, d. h. frei von parochialen Dogmatismen, zu diskutieren.

Nach dieser Vorbemerkung beschäftigt James sich mit zwei Problemkreisen, die in der modernen, wissenschaftsgeprägten Kultur die Idee von einem „jenseitigen Leben“ prekär erscheinen lassen. Das erste Problem umreißt er wie folgt: „Wie können wir an ein Leben nach dem Tode glauben, wenn die Wissenschaft ein für allemal und ohne jeden Ausweg bewiesen hat, dass unser geistiges Leben eine Funktion der berühmten ‚grauen Zellen‘ in unserer Großhirnrinde ist?“ (James, 2010, S. 154). Das zweite Problem betrifft „die unglaubliche und unerträgliche Zahl von Wesen, von denen wir aus unserer heutigen Sicht glauben müssen, dass sie unsterblich sind, wenn es denn eine Unsterblichkeit gibt“ (James, 2010, S. 165).

Der erste Einspruch, wonach uns die Einsicht, dass „das Denken eine Funktion des Ge-

Первое возражение, согласно которому идея о том, что «мышление является функцией мозга... с логической необходимостью [вынуждает] нас не верить в бессмертие», звучит очень правдоподобно, потому что, как полагает Джеймс, нет сомнений, что предпосылкой нашего конечного сознания являются функции мозга. Однако, поскольку все наши знания, включая научные, несут печать нашей конечности, вполне возможно, что известная нам материальная основа нашего самосознания, функциональный мозг, является «просто оболочкой» — «завесой явлений, за которыми скрывается реальная действительность». Такое предположение «вовсе не чуждо ни здравому смыслу, ни философии», потому что «говорят, что после смерти душа освобождается» (James, 2010, S. 159). Кант, отмечает Джеймс, затрагивает эту тему в «Трансцендентальном учении о методе» в «Критике чистого разума», где речь идет о «гипотезах чистого разума», то есть об ограниченном праве применять «вымышленные для защиты понятия» для отпора редуцирующим притязаниям (A 781 / B 809; Кант, 2006а, с. 983), и формулируется это следующим образом: «Обособление от тела, — пишет Кант, — есть конец этого чувственного употребления ваших познавательных способностей и начало интеллектуального их употребления» (A 779 / B 807; Кант, 2006а, с. 981). «Следовательно, — продолжает цитировать «Критику чистого разума» Джеймс, — с этой точки зрения тело есть не причина мышления, а только ограничивающее его условие, хотя и содействующее чувственной и животной жизни, но зато препятствующее чистой и духовной жизни» (James, 2010, S. 164). Наша духовная жизнь, таким образом, может существовать и независимо от функций наших мозговых процессов. Это возражение против «нейроматериализма» (Ibid., S. 161), конечно, оставляет без ответа многие другие вопросы, связанные с попыткой более точного, позитивного определения идеи «индивидуального бессмертия»: «В эти высшие и трансцендентальные вопросы я не хотел бы

hirns ist [...], mit logischer Notwendigkeit dazu [zwingt], nicht an die Unsterblichkeit zu glauben“, klingt *prima vista* plausibel, denn zweifellos, so James, sind die Gehirnfunktionen Voraussetzung unseres endlichen Bewusstseins. Da jedoch alle unsere Kenntnisse, auch die wissenschaftlichen, von unserer Endlichkeit tangiert sind, ist es durchaus denkbar, dass die uns bekannte materielle Basis unseres Selbstbewusstseins, das funktionsfähige Gehirn, „eine bloße Oberfläche“ ist — ein „Schleier der Phänomene, hinter dem sich eine eigentliche Realität verbirgt“. Eine solche Annahme „ist weder dem gesunden Menschenverstand noch der Philosophie völlig fremd“, denn „nach dem Tod, so heißt es, wird die Seele freigesetzt“ (James, 2010, S. 159). Kant, darauf verweist James, drückt dies in der „Transzendentalen Methodenlehre“ der *Kritik der reinen Vernunft*, wo er über die „Hypothesen der reinen Vernunft“, d.h. über das limitierte Recht handelt, zur Zurückweisung reduktiver Ansprüche „zur Gegenwehr ausgedachte Begriffe“ zu verwenden (*KrV*, A 781 / B 809), wie folgt aus: „Die Trennung vom Körper“, sagt Kant dort [*KrV*, A 779 / B 807], mag in der Tat das Ende der sinnlichen Verwendung unseres Geistes bedeuten, aber zugleich bedeutet er den Beginn seiner rein geistigen Verwendung. „Der Körper“ (so zitiert James die *Kritik der reinen Vernunft* weiter) „wäre also nicht [als] die Ursache des Denkens, sondern als eine bloß restringierende Bedingung desselben, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr als ein Hindernis des reinen und spirituellen Lebens anzusehen“ (James, 2010, S. 164). Unser spirituelles Leben könnte demnach auch unabhängig von der Funktionsfähigkeit unserer Gehirnprozesse existieren. Dieser Einspruch gegen den „Neuro-Materialismus“ (James, 2010, S. 161) lässt freilich viele der weiteren Fragen unbeantwortet, die mit dem Versuch einer genaueren, positiven Bestimmung der Idee „individueller Unsterblichkeit“ verbunden sind: „Auf diese höhe-

сейчас углубляться», — говорит Джеймс в завершение своих, как он их называет, «фрагментарных и негативных» соображений по поводу первого «возможного возражения против учения о бессмертии человека» (Ibid., S. 164).

Вторую проблему, возникающую в контексте «исчисляющих фантазий последних научных теорий» и связанную с представлением о (небесном<sup>14</sup>) «месте» бессмертия как «переполненной сцене», населенной «невыносимым количеством» бессмертных существ (James, 2010, S. 165), легче пояснить по сравнению с первой проблемой постулата бессмертия: теисты, согласно Джеймсу, могут утверждать, что «Бог обладает такой неиссякаемой способностью любить, что его чувства ответственности и его интереса к буквально бесконечному количеству живых существ вполне достаточно» (Ibid., S. 168).

3.2.2. Чарльз С. Пирс пытается прояснить постулат «бессмертия» в контексте своей поздней философии «прагматизма», прибегая к посткантианской (вдохновленной Гегелем и Шеллингом<sup>15</sup>) концепции «синехизма», то есть агапически измеряемой идеи «непрерывности бытия» (Peirce, 1995a, S. 206). В своем эссе «Бессмертие в свете синехизма» (1893) Пирс пишет: «...синехизм признает, что чувственное сознание образует лишь небольшую часть человека», потому что «человеку свойственно духовное сознание, которое позволяет ему участвовать в вечных истинах и воплощено в целостности универсума» (Ibid., S. 207). Ввиду этого космологического поворота вопрос о бессмертии у

<sup>14</sup> Тема Божьей карающей справедливости, то есть сложная тема «ада», уже у Канта предстала как ужасающая в контексте понимания Бога как «любви». Джеймс избегает явных суждений об этом в своих размышлениях и пишет следующее: «Вся сцена вечности (по крайней мере, если включать в нее небо, а не подземный мир) никогда не казалась верующим чрезмерно большой сценой... Бессмертные — поскольку нам не приходится мыслить бессмертия страданий, я говорю здесь только о небесах — всегда [в сомнительной, уязвимой для критики «аристократической точке зрения на бессмертие»] образуют элиту, избранная и обозримое сообщество» (James, 2010, S. 165).

<sup>15</sup> См. об этом: (Nagl, 2014).

рен и трансцендентальных Fragen möchte ich bei dieser Gelegenheit nicht eingehen“, sagt James am Ende seiner, wie er sagt, „fragmentarischen und negativen“ Erwägungen zum ersten „möglichen Einwand gegen die Lehre von der Unsterblichkeit des Menschen“ (James, 2010, S. 164).

Das zweite Problem, das im Umfeld der „quantitativen Phantasien neuerer wissenschaftlicher Theorien entsteht“ und den (himmlichen<sup>13</sup>) „Ort“ der Unsterblichkeit als eine „überfüllte Bühne“ imaginiert, die von einer „unerträglichen Zahl“ von unsterblichen Wesen bevölkert ist (James, 2010, S. 165), lässt sich im Vergleich mit dem ersten Problem des Unsterblichkeits-Postulats leichter einer Klärung näherbringen: Theisten, so James (2010, S. 168), können argumentieren, „dass Gott eine solche unerschöpfliche Fähigkeit zur Liebe hat, dass sein Verantwortungsgefühl und sein Interesse für eine buchstäblich endlose Anzahl von Lebewesen ausreichen.“

3.2.2. Charles S. Peirce versucht, das Postulat „Unsterblichkeit“ im „pragmatizistischen“ Kontext seiner Spätphilosophie im Rekurs auf die post-Kantische (von Hegel und Schelling mitinspirierte<sup>14</sup>) Konzeption des „Synechismus“, d. h. des agapistisch dimensionierten Gedankens einer „Kontinuität des Seins“ (Peirce, 1995a, S. 206) zu klären. In seinem Essay aus dem Jahr 1893, „Unsterblichkeit im Licht des Synechismus“, schreibt Peirce, dass „der Synechismus an[erkennt], dass das sinnliche Bewusstsein nur ei-

<sup>13</sup> James schließt explizitere Erwägungen zur Strafgechtigkeit Gottes — d.h. das komplexe Thema „Hölle“, das sich im Kontext der Interpretation Gottes als „Liebe“ schon bei Kant als abgründig dargestellt hat — aus seinen Reflexionen aus, wenn er schreibt: „Die ganze Bühne der Ewigkeit (so weit zumindest, wie der Himmel und nicht die Unterwelt in sie einbegriffen ist) kam den Gläubigen nie wie eine überwältigend große Bühne vor. [...] Die Unsterblichen — da wir uns mit einer Unsterblichkeit der Leiden nicht befassen müssen, spreche ich hier ausschließlich vom Himmel — bilden [im prekären, kritikbedürftigen „aristokratischen Blick auf die Unsterblichkeit“] — immer eine Elite, eine ausgewählte und überschaubare Gemeinschaft“ (James, 2010, S. 165).

<sup>14</sup> Siehe dazu Nagl (2014).

Пирса изначально в значительной степени отделен от узконаправленных вопросов о «личностной идентичности», поскольку с синехистской точки зрения «самость, которую мы себе любим приписывать... по большей части действительно самая распространенная иллюзия нашего тщеславия» (Ibid., S. 206). В то же время, однако, Пирс уже указывает на то, о чем явно заявляет Ройс: в контексте надежды на бессмертие речь идет прежде всего и в конечном счете о том, что каждый конкретный человек пытается найти «свою собственную роль в драме творения».

3.2.3. Важнейший партнер Пирса в этой дискуссии, второй из круга «кембриджских прагматиков», кто выступил с Ингерсольской лекцией, Джосайя Ройс, посвятил теме бессмертия не только свою лекцию 1899 г. «Концепция бессмертия» (Royce, 1971); он также опубликовал еще одно эссе на близкую тему (Royce, 1912). В своих рассуждениях (часто основанных на Канте) Ройс исследует отношение между поиском человеком подлинной «индивидуальности» и (ожидаемым) раскрытием той неведомой ему смысловой связи, в которую оказываются вписаны его конечные действия. Ключевой вопрос своей «Ингерсольской лекции» он формулирует следующим образом:

Все мужчины, включая вас самих, являются для вас более или менее загадочными существами<sup>16</sup>. Я хочу показать вам, что главная тайна любого человека — это как раз тайна его индивидуальной природы, то есть природы, посредством которой он является этим человеком, а не кем-либо другим<sup>17</sup>. Я хочу по-

<sup>16</sup> Ройс намекает этим на идею Канта о том, что ограничено не только познание другого, но и самопознание, которое относится в том числе к знанию подлинных мотивов наших поступков (AA 04, S. 407; Кант, 1997б, с. 101).

<sup>17</sup> Из этого следует, «[что] форма времени человеческого “я” должна быть бесконечной, потому что никакая целеустремленная конечная воля никогда не сможет выполнить свою сокровенную миссию иначе, чем в бесконечности действий». См. об этом пассаж о Ройсе в разделе 3.1.3.

nen kleinen Teil des Menschen ausmacht“, denn „dem Menschen eignet ein spirituelles Bewusstsein, das ihn an den ewigen Wahrheiten teilhaben lässt und in der Ganzheit des Universums verkörpert ist“ (Peirce, 1995a, S. 207). Aufgrund dieser kosmologische Wendung wird bei Peirce die Frage nach der Unsterblichkeit zunächst von enggefassten Fragen nach der „persönlichen Identität“ weitgehend abgekoppelt, ist doch in synechistischer Perspektive „die Selbstheit, die wir uns gerne zugutehalten [...] zum größten Teil wirklich die allgewöhnlichste Täuschung unserer Eitelkeit“ (Peirce, 1995a, S. 206). Zugleich deutet Peirce jedoch bereits an, was bei Royce explizit thematisch wird: im Umfeld der Unsterblichkeitshoffnung geht es zuletzt sehr wohl darum, dass der *individuelle* Mensch „die eigene Rolle im Drama der Schöpfung“ ausfindig zu machen sucht.

3.2.3. Peirces wichtigster Diskussionspartner, der zweite Ingersoll-Lecturer aus dem Kreis der „Cambridge pragmatists“, Josiah Royce, widmete dem Thema der Unsterblichkeit nicht nur 1899 seine Vorlesung *The Conception of Immortality* (Royce, 1971); er veröffentlichte überdies einen weiteren Essay zu diesem Themenbereich (Royce, 1912). Royce sondiert in seinen Erwägungen (vielfach durch Kant informiert) den Zusammenhang zwischen der Suche des Menschen nach authentischer „Individualität“ und der (erhofften) Entbergung jenes ihm unbekanntes Sinnzusammenhangs, in dem sich sein endliches Handeln als eingebettet erweist. Die Leitfrage seiner „Ingersoll Lecture“ formuliert er wie folgt:

[A]ll men including yourself are more or less mysterious beings to you.<sup>15</sup> What I want to show you is that the chief mystery of any man is precisely the mystery of his individual nature, i.e. of the nature

<sup>15</sup> Royce spielt hier an auf Kants Einsicht in die Begrenztheit nicht allein der Fremd-, sondern auch der Selbstkenntnis, die auch auf die Kenntnis unserer tatsächlichen Handlungsintentionen bezieht (GMS, AA 04, S. 407).

казать вам, что единственное решение этой загадки состоит в том, чтобы представить каждого человека так связанным с миром и самой жизнью Бога, что для того, чтобы вообще быть индивидуальностью, человек должен быть намного ближе к Вечному, чем в нашей нынешней жизни, которую мы привыкли наблюдать (Royce, 1971, p. 5).

Соответственно, ни в конечном индивидуальном, ни в конечном коллективном поведении невозможно *полностью* определить включенность каждого индивидуального действия в морально обусловленную общую взаимосвязь. Кант указывал, что разграничительная концепция «идеальной индивидуации» связана с тем, что каждый способен принадлежать к «царству целей»<sup>18</sup>, «главой» которого, конечно, является Бог, как рассуждают Кант (AA 04, S. 433–434; Кант, 1997б, с. 183) и Ройс. Отправная точка дискурса о бессмертии состоит в том, что наша индивидуация является незавершенной, она требует дополнения. Конечный, заблуждающийся и далекий от праведности индивидуум не может добиться этого в одиночку; остается надеяться получить его от божественной «согласованности» (как выражается Кант), то есть путем восстановления нашего конечного поведения в общую смысловую связь, в которой наша сохраняющаяся при этом индивидуальность восполняется «Богом, который есть первичное индивидуальное» (Royce, 1971, p. 65). Желаемое раскрытие смысловой связи, в которой с неожиданных точек зрения даже ошибочное действие оказывается элементом, причастным к смыслу, согласно Ройсу, как было уже и у Канта, никак нельзя представить в *позитивном* смысле, однако можно приблизить, как некий «секрет разума», косвенно, через смежные понятия, путем обозначения контуров и отсеивания неподходящего.

<sup>18</sup> См. об этом вводную часть раздела 3.2, а также: (Langthaler, 2014, S. 60–61).

*whereby he is this man and no other.*<sup>16</sup> I want to show you that the only solution of this mystery lies in conceiving every man as so related to the world and to the very life of God, that in order to be an individual at all a man has to be very much nearer to the Eternal than in our present life we are accustomed to observe (Royce, 1971, S. 5).

Demnach wird das Eingebettetsein jeder Einzelhandlung in einen moralisch dimensionierten Gesamtzusammenhang weder in endlichen individuellem noch im endlichen kollektiven Handeln *voll* auslotbar. Kant verwies darauf, dass die grenzbegriffliche Idee „vollendeter Individuierung“ abhängt von der Bestimmung des Einzelnen, Glied eines ‚Reichs der Zwecke‘ zu sein,<sup>17</sup> dessen „Oberhaupt“ freilich, wie Kant (GMS, AA 04, S. 433–434) und Royce postulieren, Gott ist. Unsere Individuierung, das ist der Ausgangspunkt des Unsterblichkeitsdiskurses, ist unvollendet, sie bedarf der Ergänzung. Diese kann das endliche, irrende und fehlende Individuum nicht allein bewirken, sondern es muss sie von einer göttlichen „con-currence“ (wie Kant sagt) erhoffen, d.h. von einer Re-situierung unseres endlichen Handelns in einem Gesamtsinn, in dem unsere Individualität, die dabei erhalten bleibt, durch „God, the primary individual“ (Royce, 1971, S. 65) komplettiert wird. Die erhoffte Entbergung eines Sinnzusammenhangs, in dem sich, in unerwarteter Re-perspektivierung, selbst noch das defekte Handeln als ein sinn-relatives Element erweist, wird bei Royce, wie schon bei Kant, zwar nirgendwo im Detail *positiv* darstellbar, kann aber als „Vernunftgeheimnis“ über esversuche und Negationen grenzbegrifflich-indirekt approximiert werden.

<sup>16</sup> Das impliziert „[that] the human self's time form has to be unending because no purposeful finite will can ever carry out its innermost mission short of an infinity of deeds.“ Siehe dazu die Royce-Passagen in Abschnitt 3.1.3.

<sup>17</sup> Siehe dazu die einleitenden Passagen im Abschnitt 3.2, sowie Langthaler (2014, S. 60–61).

### 3.3. Постулат «Бытие Божье»

Третьему кантовскому постулату «кембриджские прагматики» также уделили большое внимание. Для Канта Бог — это «одна из идей чистого разума, которая, наряду со свободой и бессмертием, образует “настоящую цель” (В 395 Anm. [; Кант, 2006а, с. 505 примеч.]) метафизического исследования» (Ertl, 2015, S. 887). Однако, заметим,

Существование объекта Бог не может быть ни доказано, ни опровергнуто средствами теории (ср.: А 639ff. / В 667ff. [; Кант, 2006, с. 819 и далее])... принятие его бытия — это прежде всего один из постулатов чистого практического разума (ср.: АА 05, S. 124–132 [; Кант, 1997а, с. 623–645]), основание чистой веры разума (ср. АА 05, S. 126 [; Кант, 1997а, с. 629]) и в связи с этим составная часть регулятивно-употребления разума (см.: А 619f. / В 647f. [; Кант, 2006а, с. 797]) (Ertl, 2015, S. 887–888).

Все эти кантовские мотивы возвращаются в трансформированном виде в рассуждениях о «гипотетическом Боге» у «кембриджских прагматиков».

3.3.1. Чарльз С. Пирс. «Классическим местом» философии религии Пирса является его исследование «гипотезы о Боге» в сочинении «Забытый аргумент в пользу реальности Бога» (Peirce, 1995b). Как и Кант, Пирс полагает, что вера в Бога основана вовсе не на правильной теоретической дедукции его существования: гипотеза о Боге, в ее базовой форме, возникает совершенно не технически, как “*humble argument*” («аргумент смиренности»), и относится в первую очередь к практическому измерению жизни человека. Пирс представляет этот «аргумент смиренности» и попытки его прояснить в три шага. Центр объяснения образует упомянутый основной, нетехнический способ построения «гипотезы Бога», а два других пути обсуждения касаются различных «профессиональных» попыток уточнения «гипотезы о Боге», примыкающих к первому способу ее формулировки.

### 3.3. Das Postulat “Gott”

Auch dem dritten der Kantischen Postulate haben die „*Cambridge pragmatists*“ große Aufmerksamkeit gewidmet. Für Kant ist Gott „eine der Ideen der reinen Vernunft, die neben Freiheit und Unsterblichkeit den ‚eigentlichen Zweck‘ metaphysischer „Nachforschung“ (*KrV*, B 395 Anm.) ausmachen“ (Ertl, 2015, S. 887). Freilich:

Die Existenz der Entität Gott kann mit den Mitteln der Theorie weder gezeigt noch widerlegt werden (vgl. *KrV*, A 639ff. / B 667ff.) [...]; vielmehr ist die Annahme seines Daseins eines der Postulate der reinen praktischen Vernunft (vgl. AA 05, S. 124-132), Grundlage des reinen Vernunftglaubens (vgl. AA 05, S. 126), und darüber hinaus Bestandteil des regulativen Vernunftgebrauchs (vgl. *KrV*, A 619f. / B 647f.) (Ertl, 2015, S. 887-888).

In transformierter Gestalt kehren all diese Kantischen Motive in den Erwägungen zur „*God hypothesis*“ der „*Cambridge pragmatists*“ wieder.

3.3.1. Charles S. Peirce. Der *locus classicus* von Peirces Religionsphilosophie ist seine Untersuchung der „Gotteshypothese“ in der Schrift „Ein vernachlässigtes Argument für die Realität Gottes“ (Peirce, 1995b). Peirce geht in ihr — wie Kant — davon aus, dass der Glaube an Gott nicht durch eine valide theoretische *Deduktion* der Existenz Gottes sichergestellt ist: Die Gotteshypothese tritt, in ihrer basalen Form, ganz untechnisch, als ein „*humble argument*“ (ein „bescheidenes Arguments“) in den Raum und ist in zentraler Hinsicht auf die praktische Lebensführung des Menschen bezogen. Peirce stellt dieses „*humble argument*“ und die Versuche seiner Präzisierung in drei Schritten dar. Der basale, nicht-technische Modus der „Gotteshypothese“ bildet dabei das Zentrum, während die beiden anderen Erwägungsgänge sich auf die unterschiedlichen „professionellen“ Präzisierungsversuche der „*God hypothesis*“ beziehen, die sich an die Erwägungen im ersten Argumentschritt anschließen.

«Аргумент смиренности в пользу реальности Бога», пишет Пирс, возникает из «чистой игры» воображения, которую он называет «задумчивостью» („*musement*“). Это медитативное размышление, на которое способен каждый, независимо от того, образован он или необразован, «не знает никаких правил, кроме закона свободы» (Peirce, 1995b, S. 332–333). Будучи «абсолютно честной, серьезной и, поскольку она непредумышленная, безыскусной медитацией», задумчивость «неизбежно рано или поздно» приводит к «идее Бога» (Ibid., S. 359). Начинается «задумчивость» с «пассивного получения впечатления из какого-либо уголка в *одном из трех универсумов опыта*» (это эмпирические пространства «идей», «вещей и объектов» и «знаков»), трансформируется в наблюдение и размышление об этих трех универсумах и их многообразных переплетениях и расхождениях и в конечном счете ведет, согласно Пирсу, к пониманию того, что универсум — это «*Великая Поэма Бога*». Конечно, «*гипотеза о Боге*», которая возникает из «задумчивости», существенно отличается от обычных научных гипотез, поскольку она «предполагает бесконечно непостижимый объект, в то время как каждая гипотеза как таковая уже предполагает, что она реально постигает свой объект» (Ibid., S. 339). Ее статус, таким образом, ближе к статусу (мотивирующего на поступки) «постулата» в кантовском смысле, чем к эмпирически проверяемой стандартной логике научной объективности.

На втором шаге своего трехчастного аргумента Пирс выдвигает тезис о том, что традиционное богословие и включенная в него метафизика нигде ни разу не воздали должное внимание «аргументу смиренности». Богословы в своих попытках оправдать Бога, согласно Пирсу, часто используют несостоятельные послышки, например, те, которые близки к «методу авторитета», и пренебрегают более детальным анализом того мотивирующего содержания, которое выражено в «аргументе смиренности»,

Das „bescheidene Argument für die Realität Gottes“, so schreibt Peirce, erwächst aus einem „puren Spiel“ der Einbildungskraft, welches er „Versonnenheit“ („*musement*“) nennt. Dieses meditative Reflektieren, zu dem jeder, ob gebildet oder ungebildet, fähig ist, „kennt keine Regeln außer [dem] Gesetz der Freiheit“ (Peirce, 1995b, S. 332–333). Als eine „vollkommen ehrliche, ernsthafte und, weil ohne Vorsatz, ungekünstelte Meditation“ führt die Versonnenheit „unweigerlich früher oder später“ zur „Idee Gottes“ (Peirce, 1995b, S. 359). Die „Versonnenheit“ beginnt mit dem „passiven Aufnehmen eines Eindrucks aus irgendeinem Winkel in einem der *drei Universen der Erfahrung*“ (aus den drei Erfahrungsräumen der „Ideen“, der „Dinge und Gegenstände“ und der „Zeichen“), geht über in ein Beobachten und Nachsinnen über diese drei Universen und ihre mannigfaltigen Verflechtungen und Differenzierungen und führt zuletzt, so Peirce, zur Einsicht, dass das Universum „*God’s Great Poem*“ ist. Freilich, die „*God hypothesis*“, die aus dem „*musement*“ erwächst, ist von den üblichen wissenschaftlichen Hypothesen signifikant unterschieden, weil sie „ein unendlich unbegreifliches Objekt annimmt, während doch jede Hypothese als solche schon die Voraussetzung macht, dass sie ihr Objekt auch wirklich erfasst“ (Peirce, 1995b, S. 339). Ihr Status ist somit dem eines (handlungsmotivierenden) „Postulates“ im Kantischen Sinn näher als der empirisch bewährbaren Standardlogik wissenschaftlicher Objektivität.

Im zweiten Schritt seines dreigliedrigen Arguments stellt Peirce die These auf, dass die traditionelle Theologie und die in sie eingegangene Metaphysik dem „bescheidenen Argument“ nirgendwo adäquat Rechnung getragen haben. Die Theologen, so Peirce, ziehen bei ihrem Rechtfertigungsversuch Gottes oftmals unhaltbare Prämissen heran, z.B. solche, die der „Methode der Autorität“ nahestehen, und sie vernachlässigen dabei die genauere Analyse dessen, was im „bescheidenen Argument“ motivierend zum Aus-

а именно что в человеческой природе в целом «обнаруживается скрытая склонность верить в Бога» (Ibid., S. 360). Поскольку в «аргументе смиренности» непосредственно выражается то, вокруг чего движется философствующая мысль Пирса в его «объективно идеалистической» семиотике: *согласованность природы с духом*, то есть «агапистское» воплощение «конкретной разумности».

На третьем шаге своих размышлений Пирс «в свете знакомства с подлинным научным мышлением из первых рук» (Ibid., S. 360–361) задается вопросом о прагматико-семиотических аргументах в поддержку гипотезы о Боге, поскольку эта гипотеза не может быть подтверждена, как это обычно происходит в научном эксперименте, путем предсказания «следствий из определенных условий». Можем ли мы быть в состоянии, спрашивает Пирс, предсказать поведение «всеведущего» существа, которое также является «всемогущим» (Ibid., S. 362)? Таким образом, обоснование гипотезы о Боге заключается прежде всего в «определяющем влиянии... на весь образ жизни тех, кто в нее верит» (Ibid.). Конечно, к обоснованию идеи Бога можно привлечь доказательство того, что существует важная точка соприкосновения между структурой «задумчивости», из которой возникает «гипотеза о Боге», и процессом порождения новых научных гипотез. Удивительно, но, как утверждает Пирс, в творческом центре науки есть человеческая способность, которой питается «аргумент смиренности» в пользу реальности Бога: «абдуктивное» предсказание (Ibid., S. 348), инстинкт совета. В успешном исследовании гипотезы подбираются не «случайно» (как «полагает дарвинист» [Ibid., S. 348–349]), а на том основании, что они латентно включены в объективный идеализм действительности: потому что «человеческий дух настроен на истину вещей» (Ibid., S. 349). То, что в «аргументе смиренности», обобщенном и неопределенном, выступает как «задумчивость», стано-

druck kommt, dass sich nämlich in der menschlichen Natur allgemein, „eine verborgene Neigung zum Gottesglauben findet“ (Peirce, 1995b, S. 360). Denn im „bescheidenen Argument“ zeigt sich *unmittelbar*, was Peirce in seiner „objektiv idealistischen“ Semiotik *philosophierend* umkreist: *das Eingestimmtsein der Natur auf den Geist*, d. h. das „agapistische“ Realwerden der „konkreten Vernünftigkeit“.

Im dritten Schritt seiner Erwägungen fragt Peirce „im Licht einer Vertrautheit mit echtem wissenschaftlichen Denken aus erster Hand“ (Peirce, 1995b, S. 360-361) nach den pragmatizistisch-semiotischen Stützargumenten für die Gotteshypothese, kann doch diese Hypothese nicht, wie im wissenschaftlichen Experiment üblich, durch Voraussage der „Konsequenzen aus angebbaren Bedingungen“ bestätigt werden. Wie sollten wir denn je in der Lage sein, so Peirce, das Verhalten eines „allwissenden“ Wesens, das zudem „allmächtig“ ist, voraussagen zu können? (Peirce, 1995b, S. 362) Die Rechtfertigung der Gotteshypothese somit liegt primär in dem „bestimmenden Einfluss [...] auf die gesamte Lebensführung derer, die an sie glauben“ (ebd.). Freilich: die Validität der Gottesidee lässt sich über Strecken durch den Nachweis stützen, dass es zwischen der Struktur der „Versonnenheit“, aus der die „God hypothesis“ erwächst, und dem Erstellungsprozess neuer wissenschaftlicher Hypothesen einen wichtigen Berührungspunkt gibt. Steht doch, wie Peirce argumentiert, im kreativen Zentrum der Wissenschaft erstaunlicherweise ein menschliches Vermögen, aus dem sich auch das „bescheidende Argument“ für die Realität Gottes speist: die „abduktive“ Divination (Peirce, 1995b, S. 348), der Rateinstinkt. Erfolgreiche Forschung findet ihre Hypothesen nicht „zufällig“ (wie „der Darwinist annimmt“ [Peirce, 1995b, S. 348-349]), sondern weil sie, latent, am objektiven Idealismus des Realen partizipieren: weil „der menschliche Geist auf die Wahrheit der Dinge eingestimmt worden ist“ (Peirce, 1995b, S. 349). Was im „hum-



вится более точным в прагматистическом исследовании глубинной структуры абдукции: это действительная «опосредованность» и «непрерывность» всего сущего, то есть тот «синехизм», о котором шла речь в гипотезе о Боге, согласно которой «ничто не имеет ценности само по себе... но обретает ее исключительно в той роли, которая отведена ему в порождении целого» (Ibid., S. 351). С этим тезисом об «объективно идеалистическом» содержании «абдукции» Пирс стремится к дальнейшему развитию кантовского постулата «бытия Божьего» в гегелевском направлении (семиотически переформулированном и скорректированном).

3.3.2. «Бог» в философии позднего Джосаи Ройса: «религиозный парадокс» и «сущностный акт» «практического разума». Поздняя философия Ройса также определяется кантианскими мотивами, но в то же время существенно обогащается семиотикой Пирса<sup>19</sup> (находящейся под влиянием идеи Гегеля об «опосредовании»<sup>20</sup>). Как показывает более внимательное изучение его религиозно-философских работ «Источники религиозного озарения» и «Проблемы христианства», в них явно присутствуют обе ведущие идеи кантовского учения о постулатах: негативная (бытие «Бога» нельзя «вывести» эмпирически) и позитивная, состоящая в том, что «божественное», даже если оно интерпретируется как «данное в откровении», в конечном итоге может получить подтверждение только в отсылке к горизонту надежды «практического разума». Поздний Ройс выводит свою «основную позицию по религии»<sup>21</sup> на основе глубокого анализа человеческого опыта

<sup>19</sup> Ройс лучше всех среди «кембриджских прагматиков» был знаком с философией Канта и посткантианскими течениями вплоть до Гегеля, об этом свидетельствуют его «Лекции о современном идеализме» (Royce, 1967), которым до сих пор, к сожалению, уделялось мало внимания в ройсоведении. См. об этом также: (Nagl, 2021).

<sup>20</sup> О влиянии Гегеля на Пирса и о пунктах их расхождения см.: (Nagl, 2014).

<sup>21</sup> См. пункт «Основные позиции Ройса по религии» (Oppenheim, 2005, p. 357–360).

*ble argument*“, allgemein und vage, als „Versonnenheit“ in den Raum tritt, wird in der pragmatizistischen Erkundung der Tiefenstruktur der Abduktion präzisierbar, nämlich die reale „Vermitteltheit“ und „Kontinuität“ alles Seienden, d.h. jener „Synechismus“, der in der Gotteshypothese thematisch wird: „[d]ass nichts seinen Wert in sich trägt [...], sondern dass es ihn ausschließlich durch den Platz erhält, der ihm bei der Erzeugung eines Ganzen zukommt“ (Peirce, 1995b, S. 351). Mit dieser These vom „objektiv idealistischen“ Gehalt der „Abduktion“ sucht Peirce das Kantische Postulat „Gott“ in eine (semitisch reformulierte/und korrigierte) Hegelsche Richtung weiterzuentwickeln.

3.3.2. „Gott“ in der Spätphilosophie von Josiah Royce: Das „religiöse Paradox“ und der „wesentliche Akt“ der „praktischen Vernunft“. Auch die Roycesche Spätphilosophie ist bestimmt von Kantischen Motiven, zugleich aber substantiell informiert durch die (vom Hegelschen „Vermittlungs“-Gedanken beeinflusste<sup>18</sup>) Semiotik von Peirce.<sup>19</sup> Wie eine genauere Betrachtung seiner religionsphilosophischen Schriften *The Sources of Religious Insight* und *The Problems of Christianity* zeigt, sind beide Motive der Kantischen Postulatenlehre in ihnen deutlich präsent: das negative Motiv, dass „Gott“ nicht empirisch „deduziert“ werden kann, und das positive Motiv, dass sich „das Göttliche“, auch wenn es als „geoffenbart“ gedeutet wird, zuletzt allein mit Rekurs auf den Hoffnungshorizont der „praktischen Vernunft“ validieren lässt. Der späte Royce gewinnt seine „basic position on religion“<sup>20</sup> aus einer Tiefenanalyse der Endlichkeitserfahrungen des Menschen. Er spricht von einem „religiösen Paradoxon“, das

<sup>18</sup> Zu den Hegelbezügen und der Hegeldistanz von Peirce siehe Nagl (2014).

<sup>19</sup> Royce war jener „Cambridge pragmatist“, der Kants Philosophie und die postkantischen Entwicklungen hin zu Hegel an besten kannte, wie seine in der Royceforschung bisher leider nur wenig berücksichtigten *Lectures on Modern Idealism* (Royce, 1967). Siehe dazu auch Nagl (2021).

<sup>20</sup> Siehe „Royce’s Basic Positions on Religion“ (Oppenheim, 2005, S. 357-360).

конечности. Он говорит о «религиозном парадоксе», который описывает следующим образом: «Парадокс состоит в том, что существо, которое настолько игнорирует свой долг и свою судьбу, что нуждается в руководстве на каждом шагу, настолько слабое, что нуждается в спасении, должно все же надеяться, в его ограниченном опыте, прикоснуться к чему-то божественному. Вопрос в том, как это возможно?» (Royce, 1940, p. 25). Эта возможность становится реальной, утверждает Ройс, только потому, что каждый человек может найти в себе «внутренний свет»: «внутренний свет, отличный от традиции, отличный от внешнего откровения, независимый от эксплицитных теорий или свидетельств об универсуме» (Ibid., p. 26). Этот «внутренний свет» освещает ориентированный на конечное практический разум, его этическое ядро, связанное с автономией, и его горизонт надежды и, таким образом, делает возможным «сущностно религиозный акт» (Oppenheim, 2005, p. 357, курсив мой. – Л. Н.). Этот «сущностно религиозный акт» заключается для Ройса (см.: Royce, 1940, p. 133), как объясняет Франк М. Оппенгейм, в вере во всеведущего Бога, «который знает каждого таким, какой он есть на самом деле» (Oppenheim, 2005, p. 357), то есть, говоря по-кантовски, в вере в Бога как «знатока сердца». Эта идея Бога, которая изначально относилась в первую очередь к практически-этическому базовому опыту, раскрывается «абсолютным прагматиком» Ройсом со ссылкой на «общественно» ориентированный ключевой термин семиотики Пирса, [знаковую] «интерпретацию», и в связи с христианской концепцией «Святого Духа» в идее искупающего «духа-толкователя» (Ibid., p. 341), то есть в такой идее Бога, которая вращается вокруг руководящего представления о «невидимой церкви», не реализованной полностью ни в одном религиозном сообществе. Эта близкая к плюрализму идея Бога, как подчеркивает Ройс, соотнесена с человечеством: ее нельзя ограничивать христианством (Royce, 1940, p. 294–295): «Какими

er so beschreibt: „The paradox is that a being who is so ignorant of his duty and of his destiny as to need guidance at every point, so weak as to need saving, should still hope, in his fallible experience, to get in touch with anything divine. The question is: how is this possible?“ (Royce, 1940, S. 25). Diese Möglichkeit wird allein dadurch real, so argumentiert Royce, dass jeder Mensch ein „inneres Licht“ in sich finden kann: „an inner light, apart from tradition, apart from external revelation, apart from explicit theories or reports concerning the universe“ (Royce, 1940, S. 26). Dieses „innere Licht“ erhellt die endlichkeits-tangierte praktische Vernunft, ihren autonomiebezogenen ethischen Kern sowie ihren Hoffnungshorizont, und ermöglicht so den „essentiellen religiösen Akt“ (s. Oppenheim, 2005, S. 357, Hvh. v. L.N.). Dieser „essentially religious act“ besteht für Royce (1940, S. 133), wie Frank M. Oppenheim (2005, S. 357) ausführt, im Glauben an einen allwissenden Gott „who knows oneself just as one truly is“, d. h., mit Kant gesprochen, im Glauben an Gott als „Herzenskündiger“. Diese Gottesidee, die im Einstieg primär auf praktisch-ethische Grunderfahrungen rückbezogen ist, entfaltet der „absolute Pragmatist“ Royce mit Rekurs auf den „kommunal“ dimensionierten Schlüsselbegriff der Peirceschen Semiotik, [Zeichen-]“Interpretation“, und im Anklang an die christliche Konzeption des „Heiligen Geistes“ in der Idee eines erlösenden „Spirit Interpreter“ (Oppenheim, 2005, S. 341), d. h. in einer Gottesidee, die um die Leitvorstellung einer in keiner religiösen Gemeinschaft voll verwirklichten „invisible Church“ kreist. Diese pluralismus-affine Gottesidee, so unterstreicht Royce, ist von menschlicher Relevanz: sie darf nicht auf das Christentum eingeeengt werden (Royce, 1940, S. 294-295): „Whatever may [...] be the fortunes of Christian institutions, or of Christian traditions“ – so schreibt er in partiellem Anklang an Kants Idee einer von historischen Engführungen gereinigten „Vernunftreligion“ und in scharfsichtiger Antizipati-

бы ни были... судьбы христианских институтов, или христианских традиций, — пишет он в «Проблеме христианства», точно предугадывая современную глобальную эпоху и частично переключаясь с кантовской идеей «религии разума», очищенной от исторических ограничений, — учение о спасении человека, в противном случае безнадежно потерянного, спасении через преданность жизни подлинно реальной и Универсальной Общины, должно сохраниться и направлять будущее как религии, так и человечества» (Royce, 2001, p. 42).

3.3.3. *Преобразование Уильямом Джеймсом «постулата» бытия Бога в «выбор» веры.* В своем обширном исследовании «Многообразие религиозного опыта» Джеймс обсуждает проект, который поражал многих его современников, далеких от религии: «заставить слушателя или читателя поверить в то, во что я непобедимо верю, а именно что, хотя все конкретные проявления религии могли быть абсурдными (я имею в виду ее верования и теории), ее жизнь в целом — самая важная функция человечества»<sup>22</sup>. Основы этой позиции он изложил уже в своей работе «Воля к вере», где разграничил специфику «религиозной гипотезы» среди других гипотез, особенно научных. «Экспериментальная» религия, определяющая поведение, по словам Джеймса, начинается с определенной экзистенциально выделенной точки: где наши познавательные притязания на значимость ведут к неразрешимому, и при этом мы не можем ждать — как в решении большинства научных вопросов, — пока «сообщество исследователей» отыщет достаточно веские основания для выбора того или иного варианта. Принимая некоторые решения, влияющие на центральные аспекты нашей «картины мира», мы, смертные индивиды, неизбежно действуем под давлением конечности. Всецело продолжая современную критику религии,

<sup>22</sup> Письмо Уильяма Джеймса Ральфу Бартону Пэрри, цитируется по «Введению» Мартина Е. Марти к книге: (Marty, 1982, p. XIX).

on des modernen globalen Zeitalters in *The Problem of Christianity* — „the doctrine of the salvation of the otherwise hopelessly lost individual through devotion to the life of the genuinely real and Universal Community must survive, and must direct the future both of religion and of mankind“ (Royce, 2001, S. 42).

3.3.3. *William James' Transformation des Gottes-„postulats“ in die Glaubens-„option“.* In seiner umfanglichen Studie *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* geht es James um das für viele seiner religionsdistanten Zeitgenossen erstaunliche Projekt „to make the hearer or reader believe, what I myself invincibly do believe, that, although all the special manifestations of religion may have been absurd (I mean its creeds and theories), yet the life of it as a whole is mankind's most important function.“<sup>21</sup> Die Grundlagen dazu hatte er bereits in seiner Schrift *Der Wille zum Glauben* entwickelt, wo er die Eigenart der „religiösen Hypothese“ von anderen Hypothesen, vor allem den wissenschaftlichen, abgrenzt. Das handlungsbestimmende „Experiment“ Religion, so James, beginnt an einem bestimmten, existenziell ausgezeichneten Punkt: dort, wo unsere kognitiven Geltungsansprüche ins Unentscheidbare führen und wir zugleich nicht — wie bei den meisten wissenschaftlichen Fragen — zuwarten können, bis die „community of investigators“ hinreichend gute Gründe zur Entscheidung für die eine oder die andere Option findet. Als sterbliche Individuen handeln wir in manchen der Entscheidungen, die zentrale Aspekte unseres „Weltbilds“ tangieren, unvermeidbar unter Endlichkeitsdruck. Das metaphysische Projekt, zwingende „Gottesbeweise“ aufzustellen, hält James, ganz auf der Linie der modernen Religionskritik, für gescheitert: „Allein die Tatsache, dass alle Idealisten nach Kant sich berechtigt fühlten, [Gottesbeweise] entweder zu beargwöhnen oder über sie hinwegzugehen, zeigt, dass sie nicht solide genug sind,

<sup>21</sup> William James an Ralph Barton Perry, zitiert in Martin E. Marty's „Introduction“ (James, 1982, S. XIX).

Джеймс считает, что метафизический проект создания убедительных «доказательств бытия Бога» провалился: «Тот факт, что все идеалисты со времен Канта отказывались, как признать, так и отвергнуть их, ясно говорит нам, что они недостаточно обоснованны для того, чтобы служить прочным фундаментом религии» (Джеймс, 2012, с. 348). Согласно Джеймсу, Бога нельзя «продемонстрировать» ни по-научному, ни «умозрительно». Однако он считает это не препятствием, а скорее основополагающей предпосылкой («рискованной») религии выбора. При формировании нашей картины мира мы должны выбирать, говоря упрощенно, между двумя основными гипотезами: атеистически-агностической и религиозной. Джеймс определяет структуру этого выбора посредством следующих разграничений: «назовем решение в пользу той или другой гипотезы выбором. Выбор бывает различным; он может быть: 1) *живым* или *мертвым*, 2) *необходимым* или *необязательным*, 3) *важным* или *заурядным*», и выбор тогда является «истинным, когда он принадлежит к разряду живых, необходимых и важных» (Джеймс, 1997, с. 10). Истинный выбор не основан на мертвых гипотезах. «Живая гипотеза», согласно Джеймсу, не только известна, но и появляется «с претензией на то, чтобы в нее верили». Она «производит впечатление реальной возможности на того, кому ее предлагают» (Джеймс, 1997, с. 9). Мерилом «живости» является не внутритеоретическая обоснованность, существующие еще «до» действия, но — в полном соответствии с «прагматическим принципом» — тот факт, что гипотеза включает «готовность действовать». Таким образом, кантовский постулат «бытия Божьего» превращается у Джеймса в «выбор» веры.

### Заключение

Пирс, Джеймс и Ройс разработали подходы, в которых кантианские мотивы продолжают жить в преобразованной форме. Это относится (как показали Кемпски, Мёрфи и Апель) к цен-

ум der Religion als ein allestragendes Fundament dienen zu können“ (James, 1997, S. 432). Gott ist, so James, weder wissenschaftlich noch „spekulativ“ zu „demonstrieren“. Das hält er jedoch nicht für einen Hinderungsgrund, sondern vielmehr für die konstitutive Voraussetzung der („riskanten“) Option Religion. In der Frage unseres Weltbilds müssen wir grob gesprochen zwischen zwei Grundhypothesen wählen, der atheistisch-agnostischen und der religiösen. James präzisiert die Struktur dieser Wahl durch folgende Differenzierungen: „Die Entscheidung [...] zwischen zwei Hypothesen wollen wir eine *Option* nennen. Es gibt deren mehrere Arten. Eine Option kann sein: 1. *lebendig* oder *tot*; 2. *unumgänglich* oder *vermeidlich*; 3. *bedeutungsvoll* oder *unerheblich*“; eine Option ist dann „*echt*, wenn sie unumgänglich, lebendig und bedeutungsvoll ist“ (James, 1975, S. 129). Echte Optionen beruhen nicht auf toten Hypothesen. Eine „lebendige Hypothese“, so James, wird nicht nur gewusst, sondern tritt „mit dem Anspruch auf, geglaubt zu werden“. Sie wird „von dem, welchem sie sich darbietet, wirklich als Möglichkeit empfunden“ (James, 1975, S. 129). Maßstab der „Lebendigkeit“ ist nicht die innertheoretische Schlüssigkeit, die schon „vor“ dem Handeln vorliegt, sondern — ganz auf der Linie der „pragmatischen Maxime“ — der Umstand, dass eine Hypothese „die Willigkeit zu handeln“ einschließt. Das Kantische Postulat *Gott* wird somit bei James transformiert zur Glaubens-„Option“.

### Conclusio

Peirce, James und Royce haben Denkansätze entwickelt, in denen, transformiert, Kantische Motive weiterleben. Das gilt (wie von Kемпски, Murphey und Apel darlegen) für zentrale epistemologische Fragestellungen der Pragmatisten, doch finden sich substantielle Kantbezüge

тральным эпистемологическим вопросам прагматиков, но существенные ссылки на Канта также можно найти в незаслуженно часто подвергавшихся маргинализации религиозно-философских исследованиях «кембриджских прагматиков», которые можно трактовать как независимые исследования в пространстве кантовских постулатов – свободы, бессмертия души и бытия Бога. С тех пор как Хилари Патнэм в своем исследовании «К обновлению философии» указал на то, что эссе Джеймса «Воля к вере», хотя и «часто подвергалось критическим нападкам», «по своей логике действительно точное и бесспорное» (Putnam, 1992, S. 241), философско-религиозные труды Уильяма Джеймса вызывают живейший интерес.

В последние годы подход Джеймса к религии, основанный на понятии «выбор» и сформированный опытом современного секуляризма, не только привлек внимание Чарльза Тейлора в его венской лекции «Формы религиозного в современности» (Taylor, 2001), но находится также в центре внимания Ханса Йюаса в его книге «Религия как выбор» (Joas, 2012). Дальнейшего развития дискуссии об актуальности прагматической философии религии, вдохновленной Кантом, можно ожидать от детальной – в настоящее время все еще не состоявшейся – рецепции философско-религиозных идей Пирса и Ройса, которые сложным образом сконфигурированы в виде частичной критики Джеймса.

### Список литературы

Апель К.-О. От Канта к Пирсу: семиотическая трансформация трансцендентальной логики / пер. с нем. Б. Скурагова // Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 171–192.

Джеймс У. Воля к вере // Джеймс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997. С. 9–27.

Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления: популярные лекции по философии / пер. с англ. П. Юшкевича. СПб.: Шиповник, 1910.

аuch in den unverdienterweise oft marginalisierten religionsphilosophischen Untersuchungen der „Cambridge pragmatists“, die sich als eigenständig Erkundungen am Denkort der Kantischen Postulate – Freiheit, Unsterblichkeit der Seele, Gott – lesen lassen. Seit Hilary Putnam (1992, S. 241) in seiner Studie *Für eine Erneuerung der Philosophie* darauf hingewiesen hat, dass James' Aufsatz „Der Wille zu glauben“ – obzwar er „von der Kritik häufig angefeindet [wurde]“ – „in seiner Logik wirklich präzise und unanfechtbar“ sei, attrahieren die Religionsanalysen von William James das größte Interesse. Der um den Begriff „Option“ gelagerte, von den Erfahrungen des modernen Säkularismus geprägte James'sche Zugang zur Religion beschäftigte in den letzten Jahren nicht nur Charles Taylor (2001) in seiner Wiener Vorlesung *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, er steht auch im Zentrum der Erwägungen von Hans Joas (2012) in seinem Buch *Religion als Option*. Eine weitere Entfaltung der Debatte um die Relevanz der von Kant inspirierten pragmatistischen Religionsphilosophie ist von einer – zur Zeit noch ausstehenden – genauen Rezeption des religionsbezogenen Denkens von Peirce und Royce zu erwarten, das sich auf komplexe Weisen im Modus einer partiellen James-Kritik konfiguriert hat.

### Literatur

Apel, K. O., 1975. *Der Denkweg von Charles S. Peirce*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Apel, K. O., 1981. Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der transzendentalen Logik. In: P. Heintel und L. Nagl, Hg. 1981. *Zur Kantforschung der Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 405-428.

Carlson, Th., 1997. James and the Kantian Tradition. In: R. A. Putnam, Hg. 1997. *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 363-384.

Джемс У. Многообразие религиозного опыта / пер. с англ. В. Г. Малахеевой-Мирович и М. В. Шика. М. : КомКнига, 2012.

Кант И. Конец всего сущего // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 8. С. 205–219.

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

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 39–275.

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, 2006а. Т. 2, ч. 1.

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

Кант И. Метафизика нравов. Ч. 2 // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2018. Т. 5, ч. 2.

Пирс Ч. С. Вопросы относительно некоторых способностей, приписываемых человеку // Пирс Ч. С. Избранные философские произведения. М. : Логос, 2000а. С. 19–47.

Пирс Ч. С. Как сделать наши идеи ясными // Пирс Ч. С. Избранные философские произведения. М. : Логос, 2000б. С. 266–295.

Apel K. O. Der Denkweg von Charles S. Peirce. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1975.

Carlson Th. James and the Kantian Tradition // The Cambridge Companion to William James / ed. by R. A. Putnam. Cambridge : Cambridge University Press, 1997. P. 363–384.

Ertl W. Gott // Kant-Lexikon / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2015. Bd. 1. S. 887–895.

Gardner S. Postulate der reinen praktischen Vernunft // Kant-Lexikon / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2015. Bd. 2. S. 1814.

Hruschka J. Gericht, göttliches // Kant-Lexikon / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2015. Bd. 1. S. 773.

James H. (ed.) The Letters of William James. Boston : The Atlantic Monthly Post, 1920.

James W. Die Unsterblichkeit des Menschen // Der Sinn des Lebens. Ausgewählte Texte / hrsg. von F. Krämer, H. Pape. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. S. 151–169.

Ertl, W., 2015. Gott. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr und S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 887-895.

Gardner, S., 2015. Postulate der reinen praktischen Vernunft. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr und S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 1814.

Hruschka, J., 2015. Gericht, göttliches. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr und S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 773.

James, H., Hg. 1920. *The Letters of William James*. Boston: The Atlantic Monthly Post.

James, W., 1975. Der Wille zum Glauben. In: E. Martens, Hg. 1975. *Pragmatismus. Ausgewählte Texte*. Stuttgart: Reclam.

James, W., 1977. *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode*. Hamburg: Felix Meiner.

James, W., 1982. *The Varieties of Religious Experience*. Middlesex: Viking Penguin.

James, W., 1997. *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Frankfurt a. M. und Leipzig: Insel Verlag.

James, W., 2010. Die Unsterblichkeit des Menschen. In: F. Krämer und H. Pape, Hg. 2010. *Der Sinn des Lebens. Ausgewählte Texte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 151-169.

Joas, H., 2011. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Joas, H., 2012. *Religion als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg i. Br.: Herder.

Joas, H., 2019. *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp.

Kempski, J. von, 1952. *Charles S. Peirce und der Pragmatismus*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Langthaler, R., 2014. *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“*. In 2 Bänden. Band 2. Berlin: Akademie Verlag.

Murphey, M., 1961. *The Development of Peirce's Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Murphey, M., 1968. Kant's Children: The Cambridge Pragmatists. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, IV (1), S. 3-33.

Nagl, L., 1992. *Charles Sanders Peirce*. Frankfurt a. M. und New York: Campus.

Joas H. Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2011.

Joas H. Religion als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg i. Br. : Herder, 2012.

Joas H. Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung. Berlin : Suhrkamp, 2019.

Kempster J. Charles S. Peirce und der Pragmatismus. Stuttgart : W. Kohlhammer, 1952.

Langthaler R. Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven "zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz" : in 2 Bdn. Berlin : Akademie Verlag, 2014. Bd. 2.

Marty M. E. Introduction // James W. The Varieties of Religious Experience. Middlesex : Viking Penguin, 1982. P. I–XLII.

Murphey M. The Development of Peirce's Philosophy. Cambridge MA : Harvard University Press, 1961.

Murphey M. Kant's Children: The Cambridge Pragmatists // Transactions of the Charles S. Peirce Society. 1968. Vol. 4, № 1. P. 3–33.

Nagl L. Charles Sanders Peirce. Frankfurt a/M ; N. Y. : Campus, 1992.

Nagl L. "The Jamesian Open Space". Charles Taylor und der Pragmatismus // Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor / hrsg. von M. Kühnlein, M. Lutz-Bachmann. Berlin : Suhrkamp, 2011. S. 117–160.

Nagl L. "Loyalty": Royce's Post-Kantian, Pragmatist Conception of Ethics // Josiah Royce for the Twenty-First Century. Historical, Ethical, and Religious Interpretations / hrsg. von K. A. Parker, K. S. Skowroński. Lanham ; Boulder ; N. Y. : Lexington Books ; The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., 2012. P. 101–117.

Nagl L. Peirce on Hegel, Pragmaticism, and the "Triadic Class of Philosophical Doctrines" // Charles Sanders Peirce in His Own Words. 100 years of Semiotics, Communication and Cognition / ed. by T. Thellefsen, B. Sorensen. Boston ; Berlin : De Gruyter ; Mouton, 2014. P. 429–435.

Nagl L. Avoiding the Dichotomy of 'Either the Individual or the Collectivity': Josiah Royce on Community, and on James's Concept of Religion // The Varieties of Transcendence. Pragmatism and the Theory of Religion / ed. by H. Deuser, H. Joas, M. Jung, M. Schlette. N. Y. : Fordham University Press, 2016. P. 236–252.

Nagl, L., 2011. „The Jamesian Open Space“. Charles Taylor und der Pragmatismus. In: M. Kühnlein und M. Lutz-Bachmann, Hg. 2011. *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*. Berlin: Suhrkamp, S. 117-160.

Nagl, L., 2012. "Loyalty": Royce's Post-Kantian, Pragmatist Conception of Ethics. In: K. A. Parker und K. P. Skowroński, Hg. 2012. *Josiah Royce for the Twenty-First Century. Historical, Ethical, and Religious Interpretations*. Lanham, Boulder, New York et al.: Lexington Books; The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., S. 101-117.

Nagl, L., 2014. Peirce on Hegel, Pragmaticism, and the "Triadic Class of Philosophical Doctrines". In: T. Thellefsen and B. Sorensen, Hg. 2014. *Charles Sanders Peirce in His Own Words. 100 years of Semiotics, Communication and Cognition*. Boston und Berlin: De Gruyter; Mouton, S. 429-435.

Nagl, L., 2016. "Avoiding the Dichotomy of 'Either the Individual or the Collectivity': Josiah Royce on Community, and on James's Concept of Religion". In: H. Deuser, H. Joas, M. Jung und M. Schlette, Hg. 2016. *The Varieties of Transcendence. Pragmatism and the Theory of Religion*. New York: Fordham University Press, S. 236-252.

Nagl, L., 2021. Josiah Royce's Kant- and Hegel-Inspired Interpretation of Religion and His Interest in Asian Thought. In: L. Nagl, 2021. *Toward a Global Discourse on Religion in a Secular Age. Essays on Philosophical Pragmatism*. Vienna: LIT, pp. 165-199.

Nagl-Docekal, H., 2014. *Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeption*. Berlin und Boston: De Gruyter.

Oppenheim, F., 1993. *Royce's Mature Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Oppenheim, F., 2005, *Reverence for the Relations of Life. Re-imagining Pragmatism via Josiah Royce's Interactions with Peirce, James, and Dewey*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Peirce, Ch., 1967a. Wie unsere Ideen zu klären sind. In: Ch. S. Peirce, 1967. *Schriften I*. Hg. von K. O. Apel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 326-358.

Peirce, Ch., 1967b. Fragen hinsichtlich gewisser Vermögen. In: Ch. S. Peirce, 1967. *Schriften I*. Hg. von K. O. Apel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 157-183.

Peirce, Ch., 1995a. Unsterblichkeit im Licht des Synchismus. In: Ch. S. Peirce, 1995. *Religionsphilosophische Schriften*. Hg. von H. Deuser. Hamburg: Felix Meiner, S. 205-208.

Nagl L. Josiah Royce's Kant- and Hegel-Inspired Interpretation of Religion and His Interest in Asian Thought // *Toward a Global Discourse on Religion in a Secular Age. Essays on Philosophical Pragmatism.* Vienna : LIT, 2021. P. 165–199.

Nagl-Docekal H. Innere Freiheit. Grenzen der nach-metaphysischen Moralkonzeption. Berlin ; Boston: De Gruyter, 2014.

Oppenheim F. Royce's Mature Ethics. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1993.

Oppenheim F. Reverence for the Relations of Life. Re-imagining Pragmatism via Josiah Royce's Interactions with Peirce, James, and Dewey. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2005.

Peirce Ch. Unsterblichkeit im Licht des Synechismus // *Religionsphilosophische Schriften* / hrsg. von H. Deuser. Hamburg : Felix Meiner, 1995a. S. 205–208.

Peirce Ch. Ein vernachlässigtes Argument für die Realität Gottes // *Religionsphilosophische Schriften* / hrsg. von H. Deuser. Hamburg : Felix Meiner, 1995b. S. 329–377.

Peirce Ch. The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences // *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings.* Bloomington ; Indianapolis : Indiana University Press, 1998a. Vol. 2 (1893–1913) / ed. by the Peirce Edition Project. P. 371–397.

Peirce Ch. The Neglected Argument for the Reality of God // *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings.* Bloomington ; Indianapolis : Indiana University Press, 1998b. Vol. 2 (1893–1913) / ed. by Peirce Edition Project. P. 434–450.

Perry R. B. The Thought and Character of William James : in 2 vols. Boston : Little, Brown and Co., 1935. Vol. 1 : Inheritance and vocation.

Putnam H. Für eine Erneuerung der Philosophie / übers. von J. Schulte. Stuttgart : Reclam, 1992.

Putnam R. A. (ed.) *The Cambridge Companion to William James.* Cambridge : Cambridge University Press, 1997.

Putnam R. A. William James on Religion // Putnam H., Putnam R. A. *Pragmatism as a Way of Life. The Lasting Legacy of William James and John Dewey* / ed. by D. Macarthur. Cambridge MA ; L. : The Belknap Press of Harvard University Press, 2017. S. 248–260.

Rosefeldt T. Unsterblichkeit // *Kant-Lexikon* / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2015. Bd. 3. S. 2408–2410.

Royce J. Immortality // Royce J. *William James and other Essays on the Philosophy of Life.* N. Y. : Freeport, 1912. P. 257–298.

Peirce, Ch., 1995b. Ein vernachlässigtes Argument für die Realität Gottes. In: Ch. S. Peirce, 1995. *Religionsphilosophische Schriften.* Hg. von H. Deuser. Hamburg: Felix Meiner, S. 329-377.

Peirce, Ch., 1998a. The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences. In: Peirce Edition Project, Hg., 1998. *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Volume 2 (1893-1913).* Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press, S. 371-397.

Peirce, Ch., 1998b. The Neglected Argument for the Reality of God. In: Peirce Edition Project, Hg., 1998. *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Volume 2 (1893-1913).* Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press, S. 434-450.

Perry, R. B., 1935. *The Thought and Character of William James. Volume I. Inheritance and Vocation.* Boston: Little, Brown and Co.

Putnam, H., 1992. *Für eine Erneuerung der Philosophie.* Aus dem Englischen übersetzt von J. Schulte. Stuttgart: Reclam.

Putnam, R. A., Hg. 1997. *The Cambridge Companion to William James.* Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, R. A., 2017. William James on Religion. In: H. Putnam and R. A. Putnam, 2017. *Pragmatism as a Way of Life. The Lasting Legacy of William James and John Dewey.* Edited by D. Macarthur. Cambridge, Massachusetts & London: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 248-260.

Rosefeldt, T., 2015. Unsterblichkeit. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, und S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon. Band 3.* Berlin-Boston: De Gruyter, S. 2408-2410.

Royce, J., 1912. Immortality. In: J. Royce, 1912. *William James and other Essays on the Philosophy of Life.* New York: Freeport, S. 257-298.

Royce, J., 1940. *Sources of Religious Insight.* New York: Charles Scribner's Sons.

Royce, J., 1967. *Lectures on Modern Idealism.* New Haven und London: Yale University Press.

Royce, J., 1971. *The Conception of Immortality.* New York: Greenwood Press.

Royce, J., 2001, *The Problem of Christianity.* Washington: The Catholic University of America Press.

Taylor, Ch., 2001. *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.



*Royce J.* Sources of Religious Insight. N. Y. : Charles Scribner's Sons, 1940.

*Royce J.* Lectures on Modern Idealism. New Haven ; L. : Yale University Press, 1967.

*Royce J.* The Conception of Immortality. N. Y. : Greenwood Press, 1971.

*Royce J.* The Problem of Christianity. Washington : The Catholic University of America Press, 2001.

*Taylor Ch.* Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2001.

### Об авторе

*Людвиг Нагль*, доктор философии, профессор, Институт философии, Венский университет, Австрия.

E-mail: ludwig.nagl@univie.ac.at

### О переводчике

*Андрей Сергеевич Зильбер*, кандидат философских наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: azilber@kantiana.ru

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

### Для цитирования:

*Нагль Л.* Трансформации кантовского учения о постулатах в «кембриджском прагматизме» (Ч. С. Пирс, У. Джеймс, Дж. Ройс) // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 4. С. 43–75.

doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-3

© Нагль Л., 2021.

### The author

*Prof. Dr Ludwig Nagl*, Institute of Philosophy, University of Vienna, Austria.

E-mail: ludwig.nagl@univie.ac.at

### To cite this article:

Nagl, L., 2021. Transformationen der Kantischen Postulatenlehre im „Cambridge Pragmatism“ (Charles S. Peirce, William James, Josiah Royce). *Kantian Journal*, 40(4), pp. 43-75.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-4-3>

© Nagl L., 2021.



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



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