

///// studie / article //////////////////////////////////////

**BITVA O ABSOLUTNÍ:
OPOMÍJENÝ KONTEXT STÁLE
ŽIVÉHO PRAGMATISMU**

Abstrakt: Příspěvek zprostředkovává základní vhled do bitvy o absolutní, jak bývá často označována polemika mezi Josiahem Roycem a Williamem Jamesem. Toto intelektuální zápolení, do něhož významně zasahovali Charles S. Peirce nebo John Dewey, je jedním z důležitých faktorů ovlivňujících podobu názorů amerických pragmatiků. Příspěvek se soustřeďuje především na období mezi lety 1899 a 1902, kdy je bitva o absolutní nejvyostřenější a filosoficky nejpłodnější. Představené závěry jsou důležité především ve vztahu k probíhající renesanci názorů pragmaticky smýšlejících autorů v současných kognitivních vědách či filosofii vědy.

Klíčová slova: absolutní idealismus; argument z omylu; radikální empiricismus; falibilismus; garant pravdivého poznání; instrumentalistické pojetí pravdy; pragmatická metoda

**The Battle of the Absolute: The
Neglected Context of Living
Pragmatism**

Abstract: This paper provides basic insight into The Battle of the Absolute as the dispute between William James and Josiah Royce is called. This intellectual struggle, in which Charles S. Peirce and John Dewey significantly interfered, is one of the important factors affecting the opinions of American pragmatists. The paper focuses on the period between years 1899 and 1902, when the Battle of the Absolute was the most escalated and philosophically fruitful. Presented conclusions are particularly relevant in the relation to the current renaissance of American pragmatists's conceptions in contemporary cognitive science or philosophy of science.

Keywords: absolute idealism; argument from error; radical empiricism; falibilism; guarantor of true knowledge; instrumentalistic concept of truth; pragmatic method

ONDŘEJ VRABEL

Katedra obecné lingvistiky
Filozofická fakulta UP Olomouc
Křížkovského 512/10, 779 00 Olomouc
email / ondrej.vrabel01@upol.cz

Úvod

Bitva o absolutní („The Battle of the Absolute“) se odehrávala především mezi Josahem Roycem a Williamem Jamesem, a proto je poměrná část této práce věnována právě analýze jejich vzájemných polemik. James a Royce byli přes třicet let blízkými přáteli, sousedy, harvardskými kolegy. Tento vztah se však pochopitelně liší od druhé roviny, kterou tvoří jejich myšlenky a filosofické koncepce. A ačkoli měl James proti Roycově *absolutnímu idealismu* celou řadu výhrad, Royce jako člověka i jako čelního představitele dobového idealismu hluboce respektoval. Jak uvidíme později, tento respekt se projevil například ve formě, v jaké svou kritiku James podával.

Je však možné pohlížet na tento fenomén i v širším měřítku, a to především jako střet Roycových názorů s jeho pragmaticky smýšlejícími kolegy. Domnívám se, že v tom případě už se nedá mluvit o *bitvě o absolutní* v původním (užším) slova smyslu, ale lze ji pojmut i širěji, tedy jako typický příklad či zastřešující fenomén, na němž se rámcově dají ilustrovat konkrétní problémy či posuny, k nimž v rámci americké filosofie na počátku dvacátého století docházelo. Tento text neaspiruje na vyčerpávající popis kulturní a ideové proměny, k níž ve Spojených státech na počátku minulého století došlo, a pokud to nebude nezbytně nutné, nebude zabíhat do roviny osobních vztahů mezi jednotlivými autory, avšak analýza předložená zcela bez základního propojení těchto jevů by dle mého názoru byla neúplná a dopustili bychom se nekorektního zjednodušení.¹

Cílem příspěvku je podat základní vhled do polemik, k nimž docházelo mezi významnými osobami americké filosofie – Josiahem Roycem na jedné straně a Williamem Jamesem, Charlesem S. Peircem či Johnem Deweyem

Děkuji Lukáši Zámečnickovi a oběma anonymním recenzentům za jejich cenné připomínky, které mi pomohly tento text v mnohém vylepšit. Tento text vznikl v rámci SGS projektu „Experimentální a kvantitativní postupy v analýze textu a jazyková diverzita“, a to díky podpoře specifického výzkumu alokované Univerzitě Palackého v roce 2015.

¹ K problematice přerodu americké společnosti a pádu *idealistického konsenzu* více viz Dwayne A. TUNSTALL, „Goodbye, Idealist Consensus; Hello, New Realism!“ In: PARKER, K. A. – BELL, J. (eds.), *The Relevance of Royce*. New York: Fordham University Press 2014, s. 34–46. Případné dělení fází sporu je stále do značné míry arbitrární a mezi badateli otevřené diskusi. Mé navrhované rozdělení období vzhledem k tématu práce je: 1) 1842–1874, 2) 1875–1898, 3) 1899–1902, 4) 1903–1910, 5) 1911–1916. Srv. Frank M. OPPENHEIM, „How Did William James and Josiah Royce Interact Philosophically?“ *History of Philosophy Quarterly*, roč. 16, 1999, č. 11, s. 82 (81–96).

na straně druhé.² Jako nejvyostřenější a filosoficky nejpłodnější můžeme pokládat období v letech 1899–1902, kdy vznikla většina reakčních děl a odehrála se značná část polemik mezi všemi přímými účastníky sporu, z toho důvodu se tento text bude soustředit ve své analýze právě na toto období. Vzhledem k ohromnému rozsahu bitvy o absolutní (v užším i širším slova smyslu) pokládám takové zúžení oblasti zájmu za nezbytné.

Nejvýznamnější milník sporu představují tak zvané Giffordovy přednášky, v rámci kterých Royce přednášel na Univerzitě v Aberdeenu a James na Univerzitě v Edinburghu. Na základě jejich tamějšího vystoupení vydávají oba myslitelé svá významná díla pojednávající o povaze náboženské zkušenosti (či s ní související teorií poznání) – *The World and the Individual* a *The Varieties of Religious Experience* –, jež jsou do značné míry reakční povahy, a je v nich sumarizována kritika pozic názorového oponenta. Po jejich vydání se do diskuse velmi rázně zapojuje John Dewey a *bitva o absolutní* značně mění svůj průběh i charakter a svým způsobem například předznamenává i průběh filosofické diskuse ve dvacátém století.

Tato studie tak svým zaměřením částečně navazuje na aktuální trend v oblasti kognitivních věd a filosofie vědy, v nichž dochází v posledních letech k renesanci názorů pragmaticky smýšlejících autorů. Mám tím na mysli například debatu o povaze filosofie vědy, kde se názory pragmatiků ukazují stále jako živé a podnětné.³ Pokud bychom se zaměřili na vývoj v kognitivních vědách, v rámci jejich druhé generace dochází, a to právě na základě inspirace v koncepcích amerických pragmatiků, k revizi základních principů a z výzkumu se již nevyčleňuje zájem o interní fungování naší kognice.⁴ Jako velmi přínosná se ukázala i renesance Jamesových názorů v experimentálním výzkumu náboženské zkušenosti, což dalo mimo jiné

² Tato dichotomie mezi výše zmíněnými aktéry samozřejmě nebyla platná vždy a bez výjimek. O podrobnostech průběhu osobních střetů více viz Frank M. OPPENHEIM, „The Peirce-Royce Relationship, Part 1.“ *The Journal of Speculative Philosophy*, roč. 11, 1997, č. 4, s. 256–279; James CONANT, „The James/Royce Dispute and the Development of James’s ‚Solution.‘“ In: PUTNAM, R. A. (ed.), *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press 1997, s. 186–213.

³ Gerhard SCHURZ, *Philosophy of Science: A Unified Approach*. New York – Londýn: Routledge 2013, s. 12.

⁴ Mark H. BICKHARD, „Is Embodiment Necessary?“ In: CALVO, P. – GOMILA, A. (eds.), *Handbook of Cognitive Science: An Embodied Approach*. Londýn: Elsevier 2008, s. 35 (29–40); Jaroslav PEREGRIN, „Současné vědecké poznatky o vnímání: voda na mlýn pragmatismu?“ *Teorie vědy*, roč. 35, 2013, č. 3, s. 431–442.

vzniknout oboru *neuroteologie*.⁵ Z těchto důvodů mi připadá důležité poskytnout širší kontext a podrobit analýze polemiku, v níž se názory amerických pragmatiků konstituovaly, a která byla jedním z důležitých faktorů ovlivňujících jejich výslednou podobu. Tato polemika vzniká především jako reakce na *idealistický konsenzus*, jehož hlavním představitelem byl právě Josiah Royce. Nehledě na fakt, že tomuto tématu v našem prostředí nebyla dosud věnována větší pozornost.⁶

Roycův argument pro absolutní

Za největší trn v Jamesově oku můžeme považovat Roycovu idealistickou teorii o absolutním. Royce, jak sám přiznává, je silně ovlivněný Kantovým učením, ale i klasickým německým idealismem, zejména Hegelem. Raného Royce bychom tak mohli označit jako svého typu postkantiana.⁷ Oproti Kantovi však Royce přichází s řadou myšlenek, s nimiž by rodák z Královce určitě nesouhlasil, na což poukážu při analýze Roycova argumentu pro absolutní. Jelikož Royce ve své argumentaci vychází z naší možnosti mýlit se, můžeme narazit i na označení *argument z omylu* („Argument from Error”).⁸ Případ omylu si Royce vybral pro jeho zjevnou názornost, neboť ani ti největší skeptikové nemohou namítat nic proti tomu, že lidé se mohou ve svém poznání mýlit. Na řešení tohoto problému pak buduje celou svou koncepci *absolutního idealismu* („Absolute Idealism”) a proto i *argument pro absolutní* („Argument for Absolute”).

Royce se inspiroje v Kantově transcendentálním argumentu a upravuje Kantovu otázku po podmínkách poznání na: „Jak je poznání vůbec možné, když tu existuje možnost omylu?”⁹ Než postoupíme dále, je třeba zmínit, že

⁵ Jeremy R. CARRETTE, „The Return to James: Psychology, Religion and the Amnesia of Neuroscience.“ In: JAMES, W. (ed.), *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature; Centenary Edition*. Londýn: Routledge 2002, s. xxxix–lxiii; Matthew RATCLIFFE, „Neurotheology: A Science of What?” In: MCNAMARA, P. (ed.), *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*. Vol. II. Westport, CT: Praeger 2006, s. 81–104.

⁶ Čestnými výjimkami jsou například Karel VOROVKA, *Americká filosofie*. Praha: Sfinx, Bohumil Janda 1929; Jana NOVOZÁMSKÁ, *G. Santayana a americká filosofie*. Praha: Academia 1968; Roman MADZIA, *George Herbert Mead: tělo, mysl a svět*. Praha: Triton 2014.

⁷ Mary B. MAHOWALD, *An Idealistic Pragmatism: The Development of the Pragmatic Element in the Philosophy of Josiah Royce*. The Hague: Martinus Nijhoff 1972, s. 3–7.

⁸ Josiah ROYCE, *The Religious Aspect of Philosophy*. Cambridge, MA: The Riverside Press 1885, s. 380–420.

⁹ *Ibid.*, s. 392.

Royce silně inklinuje k antirealistickému stanovisku. Podle této doktríny neexistuje vnější svět nebo některé jeho části nezávisle na našem vědomí. Jediné, o čem můžeme s jistotou referovat, jsou obsahy našeho vědomí, které Royce nazývá *idejemi*. Tyto ideje jsou obrazy vnějších věcí v našem vědomí. Přímo k objektům z vnějšího světa přístup nemáme, vztahujeme se k nim pouze za pomoci našich *intencí* („intention“). Případná pravdivost nebo nepravdivost je tak dána posouzením vztahu mezi idejí a objektem naší intence („idea and its intended object“), kterému má v našem vědomí konkrétní idea přesně odpovídat, čímž by měla být vyloučena jakákoli náhodná podobnost, jež by mohla vést k omylu. Intence je tak nutnou součástí procesu posouzení pravdivosti určité ideje. Royce ji používá ve smyslu „vědomého směřování myslí k něčemu“ („consciously aiming at something“) a je tím, co určitým způsobem překračuje lidskou subjektivitu ve směru k poznávanému objektu.¹⁰

Idea je tedy pravdivá, pokud přesně odpovídá své intenci v našem vědomí. Omyl nastává tehdy, když idea této své intenci správně neodpovídá, například z důvodu náhodné podobnosti intencí. V takovém případě musí mysl obsahovat jak mylnou ideu, tak mylnou intenci a zároveň v ní musí být obsažena i správná intence. Mylnou intenci je zde míněn takový obsah vědomí, kterému idea sice odpovídá, později se ale ukáže v tomto vztahu problém, na jehož základě přicházíme na to, že intence naší idey byla mylná. Pokud je ale mysl zároveň schopná obsahovat i *pravdivou intenci* („to intend the true object“), pak jí i tato intence musí být nějak přístupná. To znamená, že musí existovat taktéž v myslí samotné, protože k objektům z vnějšího světa přístup nemáme. Pro názornost Roycova postupu dokazování proto uvedu příklad:

Zapomněl jsem vyzvednout lístky do kina. Myslím, že budou k odběru na pokladně, když tam ale přijdu, pokladní mi oznámí, že pro mě žádné lístky nemá. Až poté si uvědomuji, že jsem měl vyzvednout lístky ne do kina ale do divadla.

V momentě, kdy jsem zjistil, že pokladní pro mě žádné lístky nemá, jsem si neřekl, že neexistují nebo že mi je nechce dát, ale soustředil jsem se na ideu, že moje lístky stále někde existují. Lístky, jejich poloha a všechny ostatní okolnosti s nimi spojené jsou pravdivou intencí mé ideje. V momentě, kdy zjistím, že lístky na pokladně nejsou, stává se očividným, že tato má

¹⁰ Ignas K. SKRUPSKELIS, „The Fourth Conception of Being and the Problem of Reference.“ In: PARKER, K. A. – SKOWROŃSKI, K. P. (eds.), *Josiah Royce for the Twenty-First Century: Historical, Ethical, and Religious Interpretations*. New York: Lexington Books 2012, s. 245–246.

pravdivá intence mi byla přístupná nedokonale. Fakt, že existuje takový typ omylu, pro Royce nasvědčuje tomu, že tato pravdivá intence mé ideje musí existovat někde v *plně určeném* nebo *absolutním* stavu,¹¹ v nějaké skutečné mysl, se kterou je nebo může být má mysl spojená.

Prékonejme všechny naše problémy prohlášením, že všechny ty mnohé věci [za hranicí našeho vědomí; tj. objekty vnějšího světa], které naše jednotlivé úsudky shledávají nejasnými, oddělenými a postulují [jejich existenci], jsou přítomné jako plně realizované intence v jednotě všezahrnujícího, naprosto jasného, univerzálního, vědomého myšlení, z něhož [pocházejí] všechny úsudky, ať pravdivé či nepravdivé, jež nejsou nic víc než pouhé zlomky a celá tato bytost je jedinou *absolutní pravdou* a *absolutním věděním*. Všechny naše nesnáze pak náhle zmizí a omyl bude možný, protože každá konečná mysl, posuzovaná ve vztahu ke svému vlastní intenci, může nebo nemusí být viděna touto *vyšší myslí* jako úspěšně a korektně odpovídající své intenci.¹²

Vzhledem k premisám, ze kterých vychází, z reálné existence a možnosti omylu Royce vyvozuje, že musí existovat nějaký *absolutní poznávající* („Absolute Knower“).¹³ *Absolutní mysl* („Absolute Mind“), pro kterou všechny ideje správně korespondují a adekvátně odpovídají jejich pravým intencím. Omyl je sice stálou hrozbou, ale díky absolutnímu poznávajícímu se nám dostává možnosti pravdivého poznání. Navíc absolutní poznávající je sám garantem našeho pravdivého poznání, neboť bez něj bychom si nemohli být nikdy jistí, zdali jsme pravdivého poznání dosáhli. Stejně tak je i garantem *pravdy* obecně – bytost, která je sama *absolutní pravdou* i *absolutním věděním* („Absolute Truth“, „Absolute Knowledge“). Můžeme tak zde rozpo-

¹¹ William Mander dodává, že v tomto bodě v Roycově myšlení silně rezonuje Platonova *teorie o rozpominání*. Popis našeho omylu tak může posloužit jako určitá alegorie připomínající nám, že všechno to, co známe, jsme vlastně už dávno věděli. William J. MANDER, „Royce's Argument for the Absolute.” *Journal of the History of Philosophy*, roč. 36, 1998, č. 3, s. 453–454.

¹² „Let us overcome all our difficulties by declaring that all the many Beyonds, which single significant judgments seem vaguely and separately to postulate, are present as fully realized intended objects to the unity of an all-inclusive, absolutely clear, universal, and conscious thought, of which all judgments, true or false, are but fragments, the whole being at once Absolute Truth and Absolute Knowledge. Then all our puzzles will disappear at a stroke, and error will be possible, because any one finite thought, viewed in relation to its own intent, may or may not be seen by this higher thought as successful and adequate in this intent.“ Josiah ROYCE, *The Religious Aspect of Philosophy*. Cambridge, MA: The Riverside Press 1885, s. 423.

¹³ Kelly A. PARKER, „Josiah Royce: Idealism, Transcendentalism, Pragmatism.” In: MISAK, C. (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*. Oxford: Oxford University Press 2008, s. 112–113.

znat Roycovo stanovisko, že jakékoliv poznání je možné pouze v určitém kontextu, *ontologickém rámci*, který nám zde poskytuje právě postulovaná a naše poznání předcházející a vůbec ho umožňující, *absolutní mysl*.

Absolutní, zkušenost, fakty. Co z toho je skutečně potřeba? První Jamesova kritika

Jamesova první publikovaná kritika Roycova *argumentu pro absolutní* z díla *The Religious Aspect of Philosophy*, formulovaná na počátku roku 1899 v krátkém memorandu s názvem *Royce's Argument for the Absolute*,¹⁴ se sestává v zásadě ze dvou námitek:

1. Zkušenost lze adekvátně vysvětlit i bez zatahování *absolutního* do vysvětlování.
2. Důkazy pro *absolutní* jsou plné logických nepřesností.

Na začátku svého memoranda navrhuje James myšlenkový experiment, s jehož pomocí se snaží autenticky ilustrovat myšlenkové pochody svého rivala. Na základě představení východisek, postupu dokazování a důsledků Roycových tezí posléze formuluje svou první námitku vůči Roycovi.

Nejprve tedy přijmeme idealistické¹⁵ kritérium, že *cokoli není myšlené, není fakt a faktem je pouze to, co je myšlené, nic víc*. Poté James pokračuje tím, že si myslíme například holý fakt *A* – nejprve máme vědění pouze o něm. Když poté myslíme i fakty *B*, *C*, *D* ukazuje se nám, že existují tři typy vztahů k *A*, do kterých ostatní fakty mohou vstupovat. Jsou to: I. *nemožnost*, II. *možnost*, III. *uskutečnění*. Pokud se množství faktů zvyšuje *E*, *F*, *G*, *H*, ...

¹⁴ Aby James poněkud ulehčil svému příteli a kolegovi Roycovi od jeho mnoha povinností a umožnil mu dostatečnou přípravu na proslovení Giffordových přednášek na univerzitě v Aberdeenu, přebírá v roce 1898 James od Royce výuku semináře o metafyzice, díky čemuž pronikne hlouběji do Roycovy teorie o absolutním a pojme o ní vážné pochyby. Je pak asi pouhou shodou okolností, že toto memorandum James uveřejňuje jen krátce po Roycově slavném návratu z Aberdeenu. William JAMES, „Royce's Argument for the Absolute.“ In: PERRY, R. B. (ed.), *The Thought and Character of William James*. Vol. II. Londýn: Oxford University Press 1935, s. 726–729. Srv. Timothy L. SPRIGGE, *James and Bradley: American Truth and British Reality*. Chicago: Open Court 1993, s. 27–31.

¹⁵ Idealismus je zde míněn ve smyslu berkeleyovské verze idealismu, tudíž že neexistuje nic mimo náš rozum, co by mohlo být předmětem našeho smyslového poznání. Jediné, co existuje, jsou pouze ideje v naší mysli. Protože některé z idejí nám připadají trvalé a na nás nezávislé, vytvářejí falešný pocit existence vnějšího světa. Takovéto ideje jsou ale obsaženy v Bohu a vytváří jediný reálný předmět v našem rozumu. Podle Berkeleyho tak žádný vnější předmět, okolnost či vztah skutečně neexistuje. George BERKELEY, *Pojednání o základech lidského poznání*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 69–81, 108–120.

přibývá s nimi i možností, jakých vztahů může fakt *A* nabývat a naopak. Tyto vztahy jsou podle Jamese pro *A* vnější, takže jestliže nějaký z faktů zmizí, *A* zůstane nezměněno. Dále to znamená, že podle idealistického kritéria nic nemyšleného neexistuje, a tak musíme předpokládat, že my sami myslíme fakty a vztahy a ty existují jen do té doby, dokud to tak děláme. Pokud nebudeme v celém vesmíru předpokládat žádného dalšího myslícího člověka a nebudeme brát v potaz ani naši sebe reflektující mysl, naše myšlenky budou motorem kontinuity věcí ve vesmíru („the vehicle of continuity of the universe“). Proto pokud něco zapomeneme, doslova to přestane existovat, dokud si na to opět nevzpomeneme, protože kde není myšlenka, tam není žádný fakt.¹⁶

Do výše představeného myšlenkového experimentu pro lepší názornost James dosazuje: „Nechť *A* je vejce a *F* je kuře.“ *A* ptá se: „V jakém smyslu můžeme o *skutečném* vejci hovořit jako o *možném* kuřeti?“¹⁷ James stále v souladu s předsevzatým idealistickým kritériem tvrdí, že pouze tehdy, když je kuře na cestě, je očekávané („chicken is coming“, „it will come“). To znamená, že pokud existuje mysl, ve které je *možné* kuře, pak takové kuře *existuje*. Pokud není, kuře neexistuje. Nic nás však nevede k tomu, jak uštěpačně podotýká James, abychom spolu s Roycem tvrdili, že zatímco diskutujeme o *možnosti*, tato *možnost* již skutečně *existuje* v *absolutní mysl* i *absolutní mysl* je tou zakládající entitou, díky které může cokoliv existovat. To, co existuje v současném stavu vesmíru, je vejce, nic víc; a později kuře. Tyto fakty jsou od sebe vzájemně odděleny a mohou být perfektně realizovány řadou kroků.¹⁸

Podle Jamese není třeba arbitrárně postulovat další entitu – *absolutní mysl*, odpověď na výše položenou otázku bude stále záležet jenom na čase položení otázky a stavu, ve kterém se vejce nachází. Přesto jakmile by Royce zaslechl někoho mluvit o vejci, vyvozoval by z toho hned i existenci „možného“ kuřete. A jelikož každý fakt musí být zamýšlený, musí toto prozatím „možné“ kuře v tom případě spočívat v *absolutní mysl*, ačkoli jediným

¹⁶ „If we supposed no other thinker (not even ourselves yet, as reflective critics) our thoughts would be the vehicle of continuity of the universe. And that universe would not be known all together or at once; for finite minds like ours would grasp its parts in succession, letting fall old ones when they turned their attention towards the new. What was thus forgotten would lapse from being until remembered again, for if facts be made by knowing, where there is no knowing, there is no fact.“ JAMES, „Royce’s Argument for the Absolute,“ s. 726.

¹⁷ *Ibid.*, s. 727.

¹⁸ *Ibid.*

poznávajícím, kterého Royce potřebuje od začátku do konce, není *absolutní mysl*, ale pouze on sám.¹⁹

Svou druhou námitkou z memoranda James kritizuje Royce za nekorektní používání logiky. Totéž Roycovi vytýkal později i Peirce. James ale útočí především na nepřesvědčivě propracovaný popis *faktů* a vztahu *konečné mysli s absolutním*. Snaží se tím poukázat na zjevné nedostatky v Roycově koncepci absolutního idealismu a předkládá otázku o důležitosti samotného *absolutního*.

Podle Jamese Royce začíná ve svém *argumentu pro absolutní* s fakty, o kterých předpokládá, že jsou neznámé. Ignoruje tak vlastní základní idealistický princip a tvrdí, že existují fakty, ačkoli jsou neznámé či nezamýšlené („unknown“). Najednou však navazuje už s ohledem na idealistický princip a tvrdí, že fakty, které nemohou být myšleny námi, neobsahuje je naše mysl, musí obsahovat *absolutní*. Když si například vezmeme jednoduchý fakt *A*, můžeme o něm pravdivě říct, že to není *B*, je tu bez *B*, nezná *B*, odporuje *A*. Všechny tyto propozice vypovídají fakty o *A*. Proto, říká Royce, pro samotný fakt *A* musíme postulovat *absolutní*, ve kterém budou všechny tyto vztahy obsaženy, a samo *absolutní* bude nutnou podmínkou jejich existence.

Taková nelogičnost je dle Jamese zarážející, především proto, že jediným logicky nutným důsledkem, který idealistický postulát nese, je, že v případě, kdy věc nemůže být prokázána jako fakt pro jakékoli konečné vědomí, není faktem vůbec.²⁰ Idealistické kritérium nás vede buď společně s Roycem k postulování nadbytečných entit, nebo na základě extrémních stanovisek, jako je solipsismus, k myšlence, že pokud bychom na něco zapomněli, přestalo by to existovat. Z toho důvodu James aplikuje na Roycem postulovanou *absolutní mysl* Ockhamovu břitvu a dostává tím ontologii, která už neobsahuje logicky nepřesvědčivě dokazatelnou a pro uspokojivé vysvětlení našich zkušeností postradatelnou, supranaturální entitu. Tím pádem se mění i teorie poznání, ve které již není třeba transcendentní garant pravdy.

Jeden fakt nestačí: Roycova odpověď Jamesovi

Royce na Jamesovu kritiku odpovídá ve spěchu napsaným dopisem v březnu 1899. Celou svou odpověď Jamesovi staví i přes několik jízlivých poznámek poněkud opatrným stylem, vyhýbá se přímé konfrontaci a stále opakuje, že pouze rozvádí, precizuje a domýšlí ne svoje, ale Jamesovy názory. Uvádí, že

¹⁹ *Ibid.*, s. 728.

²⁰ *Ibid.*

kromě explicitně uvedených faktů se v Jamesově kritice vyskytují i tři fakty další:

1. A a $A + B$, C , D – jsou identická²¹ A , kromě časové rozdílnosti.
2. „My“ jsme stále stejné myslící bytosti, které úspěšně myslí fakty a jejich vztahy, které jsou motorem kontinuity vesmíru („vehicle of continuity [of the universe]“).
3. A (fakt α) a $A + B$, C , D (fakt β) jsou reálné události, které po sobě následují, a jsou tudíž uloženy i v paměti.

„Já ti tyto předpoklady [1–3] nenutím, koneckonců jsi to byl ty, kdo je stanovil.“²² Tyto předpoklady jsou podle výše popsaného idealistického kritéria fakty – a to buď myšlenými fakty, nebo existujícími jako fakty o myšlení, jež na sebe nejsou redukovatelné. Roycem výše navrhované další tři fakty (1–3) pak fungují pouze tehdy, když fungují fakty původní, a navíc jsou všechny v rámci jednoho velkého faktu. Dále dle Jamesovy hypotézy, jak Royce označuje Jamesův myšlenkový experiment z memoranda, tu existuje nějaká mysl, která myslí celý tento fakt takový jaký je, i s těmi dalšími třemi fakty. Royce tímto domyšlením přebírá iniciativu a snaží se Jamese zatlačit do kouta: „Pokud toto odmítneš, popíráš tím své kritérium a nehraješ hru, kterou jsi slíbil hrát. Když přijmeš mé připomínky, tvé dřívější a jinde zastávané stanovisko, že: ‚vesmír by nemohl být znám celý dohromady nebo najednou‘, je náhle opuštěno.“²³

Když budeme s Roycem polemizovat, první možnost, že „nebudeme hrát hru, kterou jsme hrát přislíbili“, se zdá být v pořádku. Jamesovo memorandum totiž musíme brát jako určitý myšlenkový experiment, který začíná přijetím předpokladu, na kterém pak James staví svá další tvrzení. James

²¹ Pro Royce je *identita* pojem označující vztah logicky ekvivalentních entit, které jsou použity v nějakém konkrétním případě. Josiah ROYCE, *The World and the Individual*. Vol I. New York: The Macmillan Company 1900, s. 306–307.

²² Josiah ROYCE, „Letter to William James from March 1899.“ In: PERRY, R. B. (ed.), *The Thought and Character of William James*. Vol. II. Londýn: Oxford University Press 1935, s. 730. Nutno podotknout, že Roycem představené fakty jsou relevantním i legitimním doplněním výše popsaných Jamesových tvrzení.

²³ *Ibid.*, s. 730–731. Royce zde naráží zaprvé na Jamesovo memorandum, ve kterém na začátku přijímáme idealistické kritérium berkeleyovského typu a v určitý okamžik je to pouze naše vědomí, jež rozhoduje o případné neexistenci všech entit ve vesmíru. Zadruhé je to pak odkaz na Jamesovy vlastní názory týkající se otázky kontinuity myšlení, reality a vesmíru, které charakterizuje Jamesem zastávaný *pluralismus*, oproti Roycově *monismu*. Srv. William JAMES, *Pragmatismus: nové jméno pro staré způsoby myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2003, s. 73–88.

přeci vůbec nepředkládá svoji teorii, ba právě naopak se za použití stanovisek připisovaných Roycovi snaží ukázat, jaké má jeho koncepce neduhy a důsledky. Roycovo domýšlení a předložení dalších tří faktů tak na Jamesovu kritiku nemá v zásadě žádný větší vliv. Logické paradoxy spojené s Roycovou verzí idealismu stále platí a Jamesovy závěry o nepotřebnosti arbitrárně postulované absolutní mysli svou přesvědčivou silou rozhodně neztrácejí. Druhá možnost tak, že by James pokračoval ve slíbené hře a byl by tedy nucen přijmout tvrzení, které je v rozporu s jeho vlastní teorií, se ve světle první možnosti nejen jeví jako neopodstatněná, ale i nesmyslná. Royce se tímto trikem snaží z Jamesova myšlenkového experimentu udělat jakýsi doslovný manifest Jamesových myšlenek. Pokud by to James dopustil a souhlasil s hraním této Roycovy „sofistické“ hry, za těchto podmínek by pak mohl být po právu nařčen, že si například ve svých názorech na kontinuitu ve vesmíru silně protičeří.

V poslední části se Royce opět vmlouvá, že nyní nemá čas dále probírat Jamesovy námitky a výše uvedené připomínky útočí na hlavní body Jamesovy kritiky. Royce pak už pouze dodává, že:

[J]e snad již jasné a očividné, že pro mě pojem *A* nebo *A* v nějakém určitém smyslu nebo *A samo o sobě* znamená pokaždé něco jiného. Co z toho plyne, jsem ukázal už jinde. Tyto věci pak nejsou odstraňovány vymyšlením nových významů pro jednotlivé pojmy, entity, ale pozorováním, co jimi kdo myslí.²⁴

Ačkoliv Royce již nespécifikuje, kde se k tomuto tématu dále vyjadřuje, končí svou odpověď Jamesovi návrhem, kterým předběhl svou dobu o půl století. Royce poukazuje na to, že význam jednotlivých pojmů v jazyce je dán jejich užitím jednotlivými mluvčími, u kterých se významy jednotlivých slov mohou lišit. Měli bychom proto při řešení například filosofických problémů především zkoumat to, za pomoci jakých jazykových prostředků jsou problémy formulovány, než přistoupíme k vymyšlení nových pojmů a teorií. Úsměvné pro nás může být, že přesně takovým případem neporozumění je tato „faktická“ přestřelka mezi Jamesem a Roycem.

Hlavním problémem v celé Jamesově kritice i Roycově odpovědi na ni je používání pojmu *fakt*. Skrze analýzu toho pojmu se nabízí možnost srovnání

²⁴ *Ibid.*, s. 734. Vzhledem k Roycovým východiskům tak můžeme skutečně vidět rozdíl mezi těmito třemi termíny, jelikož každý referuje k bytí i nepatrně odlišnému objektu. Pro přehlednost si můžeme za *A* libovolně dosadit. Zvláště ilustrativní jsou homonyma, u nichž tak můžeme názorně odlišit objekt, ke kterému referujeme.

s užitím pojmu *fakt* například v novopozitivistické filosofii.²⁵ Pojem *fakt* se objevuje nejen v Jamesově memorandu z roku 1899, ale je ústředním pojmem v Jamesově pozdější koncepci *radikálního empirismu*, šířeji rozpracované v díle *Essays in Radical Empiricism* (1912). Doktrína radikálního empirismu se podle Jamese sestává ze tří složek. Zaprvé je to *postulát* („postulate“), který získáváme ze zkušenosti. Po něm následuje *tvrzení faktů* („statement of fact“), jak je označován vztah mezi věcmi. I sám tento vztah mezi věcmi je součástí naší zkušenosti. Jako poslední následuje *zobecněný závěr* („generalized conclusion“), vycházející z předchozích dvou – *postulátu* a *tvrzení faktů*.²⁶

Je tak možné vidět spojitost mezi užitím *faktů* v Jamesově kritice Roycova *argumentu pro absolutní* a pozdějším používáním pojmu v rámci Jamesovy epistemologické teorie? Kladné odpovědi nasvědčuje okolnost, že radikální empirismus jako filosofický postoj je uváděn již v předmluvě k *Will to Believe* (1897).²⁷ Zdá se, že James zde skutečně míní pojmem *fakt* určitý termín, ke kterému se váží další konotace, tedy kromě již výše uvedené idealistické definice. K vyjasnění nám pomůže i tato pasáž:

Nic nemůže být považováno za fakt kromě toho, co může být zakoušeno („experienced“) v konečném čase nějakým zakoušejícím; a pro každou vlastnost takto zakoušeného faktu, musí být nalezeno konečné místo někde ve finálním systému reality. Jinými slovy: Vše reálné musí být někde možné zakusit („experienceable“) a každý druh zakoušené věci musí být někde reálný.²⁸

Můžeme tak říci, že *fakt* je reálná, zakoušení možná („experienceable“) entita, která nám je svou povahou externí a diskrétní. Externí proto, že opak by implikoval právě Jamesem kritizované a Roycem zastávané (idealistické, anti-realistické) stanovisko, podle kterého můžeme referovat pouze o tom, co je obsahem našeho vědomí.²⁹ Diskrétnost zde pak doplňujeme proto, že induktivně získávané a smyslově zakoušené entity podle Jamese mají smysl i odděleně. Proto v memorandu nejprve můžeme myslet fakt *A* a potom fakt

²⁵ Srv. Russell B. GOODMAN, *Wittgenstein and William James*. Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 36–59.

²⁶ William JAMES, *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1912, s. viii–xiii.

²⁷ William JAMES, *Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1897, s. vii–ix. Srv. Horace M. KALLEN, *Philosophy of William James*. New York: Modern Library 1920, s. 59.

²⁸ JAMES, *Essays in Radical Empiricism*, s. 160.

²⁹ SPRIGGE, *James and Bradley*, s. 45–46.

$A + B, C, D$, který je od prvně zamýšleného holého faktu A rozdílný. Vidíme tak, že James ve svých stanoviscích zastává určitou verzi *verifikacionismu*, který se vyznačuje například tvrzením, že fakty či výroky můžeme poznávat samostatně a dávají smysl i jednotlivě, díky čemuž je lze ve vztahu k naší zkušenosti následně verifikovat. Je proto očividné, že pro takto koncipovanou teorii poznání je *absolutní* garant pravdy nadbytečný.

Domnívám se také, že na základě závěrů z Roycovy odpovědi na Jamesovu kritiku můžeme vidět další spojnicí s evropským myšlením. Míním tím paralelu s takzvanou „Meinongovou džunglí“. Podle Meinongovy teorie tím, že jsme schopni referovat o obecninách a propozicích, ale i o empiricky neexistujících věcech (jednorozci, pegasové, zlaté hory, bůh), z toho vyplývá, že i tyto věci musí disponovat určitým stupněm existence – *subsistují*. Takových entit je ale nekonečné množství a taktéž vzhledem k tomu, jakým entitám Meinong existenci přisuzuje, dostala tato ontologická teorie název Meinongova džungle. Tuto pozici silně kritizuje Bertrand Russell, který Meinongovi namítá, že když o něčem mluvíme, ještě neznamená, že entita, o níž referujeme, musí nutně existovat. Přichází proto se svou *teorií určitých deskripcí*. Russell, stejně jako o pár let před ním James, aplikuje princip Ockhamovy břitvy a zavrhuje Meinongovu teorii, čímž zjednodušuje ontologii. Svět je složen jen z logicky bezesporných a empiricky uchopitelných věcí.³⁰ Díky této teorii můžeme referovat k jakýmkoli entitám, aniž bychom jim museli přiřknout nějaký stupeň existence, čímž eliminujeme hrozbu idealismu.

Nabízí se tak otázka, zdali vztah mezi Jamesovým a Russellovým myšlením není komplexnějšího charakteru, jak by se mohlo zdát například na základě analýzy jejich epistemologických koncepcí. Podle Timothy Spriggeho je tato příbuznost s logickým pozitivismem zavádějící.³¹ Ilustruje to pouze na Jamesově a Russellově přístupu k metafyzice, kdy se v Jamesově případě jedná především o kritiku metafyziky určitého typu, zatímco u Russella a logických pozitivistů lze vidět postoj silně odmítavý. Sprigge ale zcela opomíjí otázku epistemologie a jejich specifických verzí neutrálního monismu, která je stále otevřená možnosti dalšího bádání.

³⁰ Srv. Bertrand RUSSELL, „On Denoting.“ *Mind*, roč. 14, 1905, č. 56, s. 479–493. Podrobněji o Meinongově džungli viz Richard ROUTLEY, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*. Canberra: Research School of the Social Sciences 1980.

³¹ K této problematice více viz SPRIGGE, *James and Bradley*, s. 28–46, zejména pak s. 34.

Royce reviduje absolutní: *Svět a jednotlivec*

V lednu 1899 přednesl Royce svou první část Giffordových přednášek na Univerzitě v Aberdeenu nazvaných *The World and the Individual*.³² V prvním svazku Royce rozpracovává odpověď na námitku, kterou James přednesl ve svém memorandu, a to, zdali problematiku *omylu* a našeho pravdivého poznání nelze efektivně řešit například jinou koncepcí objektivní reality, než je ta Roycem zastávaná. Royce se proto zabývá analýzou čtyř hlavních konkurenčních historických koncepcí bytí a postupně se vypořádává s *realismem*, *mysticismem*, *kritickým racionalismem* (jak označuje Kantovu filosofii) a jako poslední představuje svou vlastní syntetickou koncepci, která je úpravou a rozšířením Kantova přístupu.³³

Realismus je podle něj přístup, který tvrdí, že existuje na našem myšlení zcela nezávislý okolní svět bez jakéhokoli vztahu k nám. V takto definovaném přístupu je ale dle Royce velký metafyzický problém, jelikož takto vzniká nepřekonatelná propast mezi našimi myšlenkami a na nich zcela nezávislou okolní sférou. Realismus předpokládá určitou objektivně existující oblast, která je na nás zcela nezávislá, a tudíž je pro nás ve striktním slova smyslu bezvýznamné se k ní myšlenkami vztahovat.³⁴ Další koncepcí je *mysticismus*, který podle Royce lze popsat jako přesvědčení, že reálné je nevyslovitelný fakt, jenž je aktuálně přítomný v mé mysli. Ačkoli se tak mysticismus vyvaruje nepřekročitelné propasti mezi našim myšlením a okolní realitou, vyvstává zde jiný zásadní problém, a to možnost vůbec rozlišit to, co je má idea a co je realita.³⁵

Třetím pojetím je Kantův *kritický racionalismus*, který je prezentován sice jako správný, ale neúplný pohled na svět. Podle Royce to, co je, garantuje existenci našich idejí, umožňuje jim nabývat pravdivostních hodnot a nám definovat podmínky, za kterých budou naše zkušenosti možné. Vztah mezi našim myšlením a objektivně existující realitou je zjevný, naše myšlení a okolní realita odpovídají stejnému druhu zkušenosti. Nezávislost objek-

³² Jak sám název napovídá, Royce se v nich, jak tomu u něj bylo vlastně po celý život, snaží porozumět místu konečného člověka v rámci nekonečného vesmíru.

³³ ROYCE, *The World and the Individual*. Vol. I, s. 60–61. Srv. MAHOWALD, *An Idealistic Pragmatism*, s. 72–78.

³⁴ ROYCE, *The World and the Individual*. Vol. I, s. 61–62. Na Roycovu kritiku realismu posléze ostře reaguje i vůdce nových realistů Ralph B. Perry, a to jak ve své recenzi na *The World and the Individual*, tak posléze i v souborném díle *The New Realism*. Srv. Ralph B. PERRY, „Prof. Royce’s Refutation of Realism and Pluralism.“ *Monist*, roč. 12, 1902, č. 3, s. 446–458; Ralph B. PERRY (ed.), *The New Realism*. New York: The MacMillan Company 1912.

³⁵ ROYCE, *The World and the Individual*. Vol I, s. 77–78.

tivní reality i možnost omylu je zachována jednoduše porovnáním našich idejí s okolním světem. Pro Royce je to ale stále nedostačující popis, protože naše zkušenosti a z nich pro nás plynoucí fakty jsou nám stále nějakým podivným způsobem *dané* („given“).³⁶

Roycovo syntetické čtvrté pojetí bytí („the fourth conception of being“) rozvádí Kantův přístup a tvrdí, že idea přináležející ke své intenci znamená něco víc než jen možnost jejího potvrzení naší zkušenosti. V ideji je podle něj skrytý určitý význam, který překračuje samotného jedince a který se naplno projeví až v samotné zkušenosti. Proto musí existovat podle Royce absolutní bytost, ve které jsou obsaženy všechny entity i veškeré možnosti, které mohou nastat. Sama tato *nekonečná bytost* („Infinite Individual“) nás předchází, umožňuje naše poznání a je i jeho garantem. Royce ji proto nazývá *absolutním bytím, absolutní myslí, věčnou pravdou* („Absolute Being“, „Absolute Mind“, „eternal Truth“).³⁷

V lednu 1900 Royce přednáší druhou část svého kurzu. V té se zabývá především návrhem idealistické teorie poznání a *přírodní filosofie* („Philosophy of Nature“), rozebírá původ a osud jednotlivce ve světě, otázku teodicey a konečně vše pojí dohromady s tím, co je podle něj *přirozené náboženství* („Natural Religion“).³⁸ Odpovídá tak na Jamesovu polemiku rozvedením a částečným vyjasněním své koncepce, ale ani zdaleka od ní neupouští.

V květnu roku 1901 také James s velkým úspěchem přednáší na Univerzitě v Edinburghu svůj první cyklus Giffordových přednášek a na jaře roku 1902 i jejich druhou část vydanou souhrnně pod názvem *The Varieties of Religious Experience*. Ve svém díle James obšírně rozpracovává problematiku náboženské zkušenosti, a i když myšlenky svého životního rivala nezmiňuje jmenovitě, obsah díla byl silně ovlivněn Roycovou názorovou opozicí. Jamesovy názory z *Varieties* reagující na Roycův *The World and the Individual* lze do značné míry pokládat za samostatnou část jejich bitvy o absolutní, eskalující právě vystoupením obou filosofů na skotských univerzitách.

³⁶ Dle mého názoru zde lze vidět další paralelu mezi Roycovým myšlením a kritikou novopozitivistického přístupu ke světu. Royce svými pochybnostmi o *daném* anticipoval dalšího z klasiků pozdější filosofické tradice Wilfrida Sellarse a jeho vlivný článek *Mýtus daného*, který v zásadě Roycovy pochybnosti rozvíjí do systematické kritiky logického empirismu. Viz ROYCE, *The World and the Individual*. Vol. I, s. 203–211. Srv. Wilfrid SELLARS, *Science, Perception and Reality*. Londýn: Routledge & Kegan Paul 1963, zejména s. 127–131.

³⁷ ROYCE, *The World and the Individual*. Vol. I, s. 265–272.

³⁸ ROYCE, *The World and the Individual*. Vol. II, s. vi–xi. Pro podrobnější rozbor viz MAHOWALD, *An Idealistic Pragmatism*, s. 96–104.

James se ve *Varieties* soustředí v analýze náboženské zkušenosti především na osobní náboženskou zkušenost a její výjimečné projevy, zejména stavy mystiků a svatých, které nám podle něj mohou o zkoumaném fenoménu náboženské zkušenosti poskytnout nejvíce informací.³⁹ Církev a teologie jsou podle něj pouze druhotným produktem osobního přesvědčení nábožensky smýšlejících jedinců, kteří nejprve na základě své víry nějak jednali a až sekundárně byla ustanovena instituce církve a nejrůznější sylogismy teologie.⁴⁰ James skrze svou obsáhlou analýzu možností garance osobní náboženské zkušenosti dochází k závěru, že osobní náboženská zkušenost žádného garanta nepotřebuje a sama nám poskytuje reálné pozitivní důsledky. V centru Jamesova zájmu se tak nachází po celou dobu primárně jednotlivce, jeho pocity a zkušenosti. A jako jediné dva skutečně legitimní argumenty použité na podporu náboženství v nejširším slova smyslu se jeví jeho *právo věřit* („right to believe“) v kombinaci s *Millovou maximou* a utilitaristickým stanoviskem, hájícím celkovou svobodu jednotlivce ve všech jeho projevech v rámci zákonů dané společnosti.⁴¹

Na rozdíl od Jamese vychází Royce ve svém zkoumání opačným směrem. Pro něj je vždy prvotním principem a podmínkou všeho dalšího supranaturální entita. Ať to byl v jeho raném myšlení *absolutní poznávající* nebo jak uvidíme níže, v pozdním období (po znovuoobjevení Peirce) *nekonečná komunita interpretace*. Tato nejvyšší entita plní stále stejnou funkci, tedy zakládá tento svět, umožňuje naše poznání a poskytuje garanci poznání pravdy a dává nám skrze své působení rozpoznat ve světě skrytý řád, jehož odkrytí a přijetí dává našemu životu nový a skutečný smysl. Tohle všechno ale podle Royce není možné dosáhnout na vlastní pěst, nýbrž je to právě komunita lidí, která nám skýtá útočiště i onen zásadní vhled do problematiky náboženského života, který by bez jejího působení zcela jistě nebyl úplný. To je taktéž jedna z hlavních Roycových kritik Jamesova pojetí náboženské zkušenosti.

Nabízí se proto interpretace, že bitva o absolutní v užším slova smyslu, to jest mezi Jamesem a Roycem, stojí v zásadě na rozdílném uchopení náboženské zkušenosti u obou autorů. Ačkoli oba pocházeli ze srovnatelného kulturně-politického zázemí, docházejí k diametrálně odlišným koncep-

³⁹ William JAMES, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park 1963, s. 22.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 29–31.

⁴¹ Srv. Ondřej VRABEL, *Pojetí náboženské zkušenosti u Williama Jamese na pozadí sporu The Battle of the Absolute*. Magisterská diplomová práce (vedoucí: Tvrđý, F.). Olomouc: Filozofická fakulta UPOL 2015.

cím.⁴² Ponecháme-li nyní na chvíli další souvislosti stranou, oba myslitelé se v zásadě snažili o tentýž cíl, tedy poskytnout vysvětlení náboženské zkušenosti jedince ve vztahu k okolnímu světu a nabídnout mu prostředky, kterými by tento svůj osobitý projev mohl případně bránit.

Absolutní čelí hrozbě falibilismu: Peircova kritika

Frank Oppenheim uvádí, že zásadní rozdíl mezi myšlením Peirce a Royce byl jejich vztah k logice a z toho i vyplývající hodnota, kterou jí ve svých koncepcích přisuzovali. Pro Peirce byla logika základem pro jakékoli zkoumání, zatímco u Royce je postavení logiky poněkud problematičtější, neboť i když je pro Royce důležitou částí jeho koncepcí, nedá se přesto hovořit o její tak zásadní roli, jakou hrála v myšlení jeho staršího kolegy.⁴³ To se však změnilo po Peirově reakci na Roycovo dvousvazkové dílo *The World and the Individual*, kdy Peirce sice pozitivně hodnotí Roycův počin, který předvedl v rámci Giffordových přednášek, avšak vidí v něm i řadu problematických míst. Peirce kritizoval Royce v *The World and the Individual* především za jeho používání logiky, přesněji řečeno za to, že spoléhá na transcendentální argumenty, jimiž se snaží ustanovit svůj absolutní objekt poznání. Doslova říká, že je to „největší chyba profesora Royce jakožto profesionální filosofa“.⁴⁴

Dále namítá, že ačkoli se tímto způsobem Royce snaží dosáhnout jistoty v teorii poznání, teorii pravdy i v osobním životě, postulování *absolutního* nám nic z toho stejně reálně nezaručí. Taková *absolutní* jistota je pouze iluzorní a my můžeme pouze doufat, že něco takového jako *absolutní* skutečně existuje; možná neexistuje vůbec. Peirce proto tvrdí, že jediné, co reálně můžeme dělat, je zkoušet tuto pracovní hypotézu testovat v naší zoufalé snaze se něco dozvědět.⁴⁵ Avšak ani to nemusí být zcela uspokojivé řešení, neboť v některých případech přeci ani nelze definitivně rozhodnout, zdali je nějaký fakt pravdivý, či nepravdivý.

⁴² Srv. David C. LAMBERTH, *William James and the Metaphysics of Experience*. New York: Cambridge University Press 1999, zejména s. 97–145.

⁴³ OPPENHEIM, „The Peirce-Royce Relationship, Part 1,“ s. 267–269. Frank Oppenheim přitom ve valné části případů, kdy odkazuje na Roycovy názory, vychází především z jeho posmrtně vydaných přednášek o metafyzice, které proslvil na Harvardu v letech 1915–1916.

⁴⁴ Charles S. PEIRCE – Charles HARTSHORNE – Paul WEISS – Arthur W. BURKS. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press 1965, CP 8, s. 110. Srv. PARKER, „Josiah Royce: Idealism, Transcendentalism, Pragmatism,“ s. 122.

⁴⁵ Charles S. PEIRCE, *The New Elements of Mathematics*. Vol. IV. The Hague: Mouton Publishers 1976, s. 343. Srv. PARKER, „Josiah Royce,“ s. 122.

Peirce se posléze zaměřuje na Roycovo pojetí člověka, podle kterého jsme pouze konečné bytosti s omezenými znalostmi a naše poznání je často omylné a nedokonalé. A i když se skrze *absolutní pravdu*, v níž je všechno pravdivé poznání obsaženo, ideje v ní korektně odpovídají intencím a jsou v ní obsaženy i všechny nemyslitelné možnosti, k takovému poznání snad někdy blížíme, jak si poté můžeme být jisti, vzhledem k naší konstituci, že ten či onen fakt je pravdivý? Zkrátka nemůžeme. Peirce proto z této situace vyvozuje jediné udržitelné stanovisko – *falibilismus*.⁴⁶ K těmto kritickým výtkám navíc jedním dechem připojuje přátelskou prosbu, aby se Royce více věnoval studiu logiky.⁴⁷

Pokud bychom hledali naopak podobnosti mezi Peircem a Roycem, našli bychom jich spolu s Frankem Oppenheimem celou řadu. Jako důležitý rys myšlení obou autorů se ukazuje jejich společná „vášeň pro hledání pravdy“, kterou se Royce snaží zachytit ve své koncepci o *absolutním* a Peirce jí podřídil i svůj osobní život. Druhým společným rysem je jejich pohled na člověka, který je podle nich především „lidskou bytostí, jíž je vtělena mysl a jako takový je ve vzájemném vztahu s komunitou (stejně konstituovaných jedinců)“ („human selves as [...] embodied ‚minded beings‘ interacting in community”).⁴⁸ Poslední spojnici Peirce a především pozdního Royce je pak jejich zaměření na studium logiky. Tou se Royce začal intenzivně zabývat mimo jiné poté, co dostal Peircův komentář ke svému *The World and the Individual*. Svých nedostatků si byl Royce vědom a na dalších dvanáct let se pustil pod Peircovým vedením do studia. Svým způsobem tak Peirce skrze Royce udržoval odborný styk s tehdejší akademickým světem a jeho nejnovějším děním.⁴⁹

Vyplývá absolutní korektně z premis? Deweyho kritika

Na rozdíl od svých starších kolegů sympatizujících s myšlenkou pragmatické metody se John Dewey, jenž toho času působil na Univerzitě v Chicagu, vůbec nedržel zpátky a na každý nově vydaný svazek *The World and The Individual* napsal do *Philosophical Review* ostrou recenzi. V první recenzi z roku 1900 kri-

⁴⁶ *Ibid.*, 121. Ten je ale pro Royce, který se celý život pouze snažil najít ve světě a v době, ve které žil, nějaký řád a smysl, teoreticky i prakticky nepřijatelný.

⁴⁷ OPPENHEIM, „The Peirce-Royce Relationship, Part 1,“ s. 263–264.

⁴⁸ *Ibid.*, s. 273.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 263–264, 269. Oppenheim poukazuje na skutečnost, že ačkoli byl Royce velmi dobře obeznámen s aktuálním děním na poli evropské logiky především z počátku 20. století (díly Fregeho, Russella či Whiteheada), ne vždy Peirce o jejich důležitosti informoval.

tizoval Royce nejprve kvůli jeho rozpornému nakládání s *vnitřním* a *vnějším* významem našich idejí („internal and external meaning of ideas“) ve vztahu k naší zkušenosti.⁵⁰ Dále se Dewey skrze rekapitulaci kritiky realismu a mysticismu dostal ke *třetímu* a *čtvrtému* pojetí bytí („the third and fourth conception of Being“) a problematice Roycova používání pojmu *platnosti* („validity“). Ten je podle Deweyho, v návaznosti na Kanta, primárně dvojnásobný („ambiguous“). Můžeme ho použít buď při označování platnosti individuálních zkušeností, nebo v případech obecně platných přírodních zákonů.⁵¹

Royce ale tuto dvojnásobnost řeší tajemným přechodem od kritického racionalismu ke svému syntetickému pojetí bytí. Tento přechod je dle Deweyho zatížen závažným proviněním – Roycovým totálním nepochopením Kantem tří užívaných pojmů *reálné* („real“), *platná* či *pravdivá idea* („valid or true idea“) a *možná zkušenost* („possible experience“). Navzdory tomu, že tyto pojmy Kant přísně odlišuje, Royce směšuje jejich významy, což dle Deweyho užívá nejprve k odsouzení Kantovy teorie a následně těchto pojmů užívá pro potřeby svého vlastního pojetí, které naneštěstí působí velmi problematičtě. Můžeme tak spolu s Deweyem usuzovat, že tímto způsobem metodologicky vystavěná teorie, která operuje s *absolutním*, jež jako *deus ex machina* řeší veškeré ontologické, epistemologické či životní problémy, je značně diskutabilní, a nutí nás to ke zvážení, zdali ji pod náporem kritických argumentů nezavrhnout.

Ve druhém svazku *The World and the Individual*, vydaném roku 1901, Royce rozvíjí svůj návrh idealistické teorie bytí a aplikuje ho na problémy *přírody* nebo *morálního řádu*, které se pojí s člověkem v tom nejširším slova smyslu. Jako první vyvstává podle Deweyho problém s justifikací našich intelektuálních či jiných individuálních zkušeností v jejich vztahu k *absolutnímu*. Jak lze naši parciální zkušenost a její subjektivní význam uvést do souladu s *nekonečným bytím*, úplným významem? Tohoto souladu dle Royce dosáhneme pouze tehdy, když díky pokynům ze sféry mimo naše *já* naše *vůle* rozpozná, co je doopravdy zač, a díky tomu si uvědomí své vlastní *úplné já* („the will ought to recognize [...] its own complete self“).⁵³

⁵⁰ John DEWEY, „Review: The World and the Individual. Vol. I – Josiah Royce.“ *Philosophical Review*, roč. 9, 1900, č. 3, s. 311–313. Srv. ROYCE, *The World and the Individual*. Vol. I, s. 48–68.

⁵¹ DEWEY, „Review: The World and the Individual. Vol. I – Josiah Royce,“ s. 317. Srv. ROYCE, *The World and the Individual*. Vol. I, s. 239–262.

⁵² *Ibid.*, s. 259–262.

⁵³ John DEWEY, „Review: The World and the Individual. Vol. II – Josiah Royce.“ *Philosophical Review*, roč. 11, 1902, č. 4, s. 392–393. Srv. Josiah ROYCE, *The World and the Individual*. Vol. II. New York: The Macmillan Company 1901, s. 33–42.

Dewey i přes značnou hutnost Roycova díla pokračuje ve své recenzi dále. V poznámce na straně 398 velmi negativně hodnotí korektnost dosavadního Roycova počínání jak na poli idealismu, který jakožto jeden z klasických filosofických přístupů obsahuje velice pestrou paletu koncepcí, tak na poli přírodovědeckého zkoumání světa. Jako ukázkový případ Roycova nešťastného počínání volí pátou kapitolu *The Interpretation of Nature*, kterou Dewey označuje pouze za soubor „vágních analogií“. Royce svým počínáním v druhém svazku *The World and the Individual* dle Deweyho pouze vytváří obskurní metafyzické spekulace, které ani do jedné z kategorií, tedy idealismu ani vědy, nespádají. Další díla podobné formy a obsahu podle něj způsobují, že vědci i lidé se zdravým rozumem („common sense“) se dívají na filosofii obecně tak přezíravě, či ji dokonce po takové zkušenosti zcela zavrhnou.⁵⁴

Poněkud mimo vytyčený rámec časového období zasahuje třetí přímá Deweyho kritika, namířená tentokrát vůči Roycově příspěvku k problematice instrumentalistické teorie pravdy.⁵⁵ Dewey se nesnaží o rekapitulaci celé diskuse, ale dává si za cíl (jako jeden z kritizovaných) odpovědět na Roycovo tvrzení, že „kdokoli, kdo přijme za svou *instrumentalistickou teorii pravdy*, nutně nakonec skončí u *absolutismu*.“⁵⁶ Podle Royce je instrumentalistické pojetí pravdy především o společenských implikacích našich idejí a přesvědčení („ideas and beliefs“), s čímž Dewey souhlasí a dokonce to považuje za její podstatu.

Royce v argumentaci na podporu svého tvrzení nejprve podává svou antropologickou koncepci, podle které každý člověk je jednotlivec, jehož zkušenosti, ideje, přesvědčení přináležejí výhradně jemu, jsou doslova „jeho součástí“. Nikdo jiný na ně nemá právo a ani je nemůže z principu rozpoznat. Pokud pak podle Royce člověk přijme instrumentalistickou teorii pravdy, pak je již „jeho“ teorií a ne těch, kteří podali její definici. Z toho důvodu je takto pojmáná „vlastní instrumentalistická koncepce“ sluchitelná pouze

⁵⁴ DEWEY, „Review: The World and the Individual. Vol. II – Josiah Royce,“ s. 398. Srv. ROYCE, *The World and the Individual*. Vol. II, s. 207–242.

⁵⁵ Zařazena je sem zejména proto, že pojednává o tématech, která byla v dřívější polemice méně zastoupená, jako jsou teorie pravdy, antropologie a jejich důsledků pro život člověka. Tato teorie pravdy, již zastávají James i Dewey, tvrdí, že pravdivost našich myšlenek, idejí, soudů se ukazuje jako pravdivá až v porovnání s naší zkušeností a tím, zdali se nám osvědčila a byla užitečná. Srv. JAMES, *Pragmatismus*, s. 25.

⁵⁶ John DEWEY, „A Reply to Professor Royce’s Critique of Instrumentalism.“ *The Philosophical Review*, roč. 21, 1912, č. 1, s. 69. Srv. Josiah ROYCE, *William James and Other Essays on the Philosophy of Life*. New York: Books for Libraries Press 1911, s. 187–254.

s teorií o absolutním.⁵⁷ Podle Deweyho je tento argumentační postup působivý, přesto není zcela překvapivý, když vezmeme v úvahu, že ho podává právě Josiah Royce. Ten se podle něj opět dopouští vážných logických prohřešků, neboť své vlastní předpoklady považuje za vlastnosti příslušící instrumentalistické koncepci.

Jedním ze základních lidských rysů je touha po hledání pravdy; Royce ji označuje jako lidskou *organickou funkci* („organic function“), a jako taková je součástí snahy lidských bytostí přizpůsobit se svému okolnímu světu. Ideje a názory jsou nástroje („instruments“), jejichž užití a hodnota záleží na tom, jestli jsou pravdivými. Pokud ano, zachovávají náš život a činí ho stabilním. Pravdivé ideje jsou ty, které nás přizpůsobují životu lidských bytostí.⁵⁸

Zkušenost nebo nástroje jednotlivce jsou k dispozici pouze a výhradně jemu, nikomu jinému. Pravda je perfektním, objektivním faktem, jímž byly generace lidí úspěšně vedeny ve svých zkušenostech. Tento fakt však žádný člověk zatím nerozpoznal, a dokud bude člověkem, ani nerozpozná.⁵⁹

Dewey ve své kritice vychází z Roycova tvrzení, že všichni lidé jsou jednotlivci, tudíž cokoli zažijí, je pouze jejich osobní zkušeností, jež se stává jejich součástí. „Jak je tedy možné, že Royce, dle svého soudu obyčejný člověk, například rozpoznal perfektní objektivní fakt týkající se pravdy?“⁶⁰ A dále se ještě ostřeji ptá: „Co mohlo vést inteligentní lidské bytosti k vytvoření takové koncepce lidského jednotlivce, jeho činů a stavů, jež mu jsou naprosto exkluzivní a nikomu jinému nepřístupné?“⁶¹ Dewey se domnívá, že to bylo možné pouze proto, jelikož Royce předpokládá existenci *absolutního*, které nám předchází, obsahuje všechny možné ideje a díky němu člověk dochází i pravdivého poznání.

Pokud bychom dle Deweyho sledovali důsledky, které pro nás z takového pojetí plynou, neměli bychom zapomínat na to, že základními vlastnostmi lidských bytostí je mimo jiné existence navazující na jejich (biologickou) druhovou příslušnost, stejně jako ona neodmyslitelná spjatost lidských by-

⁵⁷ DEWEY, „A Reply to Professor Royce,“ s. 69.

⁵⁸ ROYCE, *William James and Other Essays*, s. 218. Srv. DEWEY, „A Reply to Professor Royce,“ s. 70.

⁵⁹ ROYCE, *William James and Other Essays*, s. 220–221. Srv. DEWEY, „A Reply to Professor Royce,“ s. 72.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.* Dewey se navíc nijak nezdráhá častovat Roycovo absolutní i dalšími přídomky jako: „the Absolute ex machina“, „monopolistic, all-swallowing octopus“ a velmi ostře se vyjadřuje i k Roycově antropologické koncepci a jejím implikacím.

totí s prostředním, prostorovou různorodostí nebo časovým rozvržením. Bez uvědomění si těchto skutečností jsou *přizpůsobení se okolnímu světu* a *organická funkce* („adaptation and organic function“) jen prázdnými termíny. Na rozdíl od Roycova pojetí to Deweyho rozpouští propast mezi objektivní lidskou zkušeností a údajně čistou subjektivní zkušeností. Život se sám vyvíjí, jednotlivosti vznikají a zanikají. Individualizace člověka je tudíž distinktivním rysem jeho života a ne nějakým mystériem, které ničí všechny přirozené rysy života a nahrazuje je jejich opaky.⁶²

Dewey tak ve svém posouzení adekvátnosti Roycovy koncepce používá pragmatickou metodu – hodnotí důsledky jeho koncepce. Navíc se tím snaží předestřít i výhody svého vlastního pojetí psychologie a epistemologie, které se snaží podpořit i tvrzeními o její daleko větší empirické zakotvenosti a přesnějšimu popisu skutečnosti. Dewey tak sdílí s Roycem aspiraci na vysvětlení fungování procesu lidského poznání. Ačkoli oba ve své snaze operují s něčím, co přesahuje jednotlivce, v Roycově případě je to jeho pojem *intence*, Dewey naopak používá pojmu *transakce* („transaction“) a zdůrazňuje především vzájemnou propojenost jednotlivce s okolním prostředím.⁶³

Konec bitvy o absolutní?

Pokud se zaměříme na povahu Jamesových, Peircových a Deweyho výtek vůči Roycovi, u všech tří myslitelů narazíme shodně na to, že Royce kritizují po obsahové stránce za jeho velmi problematické používání logiky. Za prvé se tak jedná především o jeho spoléhání se na přesvědčivost transcendentálních argumentů, na nichž staví svou teorii o absolutním. Za druhé se podle všech tří kritiků v Roycově výkladu objevuje neméně často i jiný závažný prohrěšek, jímž je Roycovo vágní nakládání s logickými pojmy nebo s termíny z koncepcí jiných myslitelů.

Je třeba zdůraznit, že výtky jsou v případě Jamese i Peirce směřovány pouze k Roycově koncepci a lze na ně nahlížet jako na „gentlemanské zápolení na poli filosofie a logiky“. Je to snaha kolegů akademiků o kritickou reflexi, jejímž cílem je upozornit na očividná metodologická pochybení

⁶² *Ibid.*, s. 73–74.

⁶³ Podrobněji viz například John DEWEY, „Pattern of Inquiry.“ In: *The Essential Dewey: Ethics, Logic, Psychology*. Vol. II. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press 2009, s. 169–179.

a odstranění zásadních problémů.⁶⁴ Deweyho pozice zatížena osobním vztahem mezi jednotlivými účastníky polemiky není a vychází navíc z vyhraněnějších pozic, což se odráží mimo jiné i ve stylu, v jakém jsou jeho výtky vůči Roycovi podány a nezřídka kdy v nich najdeme velmi silná prohlášení. I přes to nacházíme v myšlení představitele chicagské školy a hlavního představitele dobového idealismu styčné prvky, mezi něž patří zájem o otázky týkající se procesu poznání ve vztahu k člověku a světu, shodné definice instrumentalistické teorie pravdy a v neposlední řadě i bazírování na používání logiky v argumentaci.

Ačkoli Royce na výtky z Jamesova memoranda reaguje a v rámci svého vystoupení na Giffordových přednáškách se na ně snaží odpovědět širěji, po vlně kritiky, která následovala vydání *The World and the Individual*, Josiah Royce dlouhou dobu mlčí.⁶⁵ Od roku 1902 se intenzivně věnuje studiu logiky a po roce 1908 dochází k dalšímu posunu v Roycově myšlení, kdy na místo absolutního idealismu nazývá svou pozici *absolutním pragmatismem*.⁶⁶ V posledních deseti letech svého života se navíc inspiroval v Peircově myšlení, které dle svých vlastních slov „znovuobjevil“. Byla to zejména Peircova sémiotika či teorie vědecké komunity, díky které řeší své mnohé problémy s *absolutním* a namísto původního *absolutního poznávajícího* („Absolute Knower“) přichází Royce s *nekonečnou komunitou interpretace* („Infinite Community of Interpretation“). Na základě tohoto posunu se Royce svou pozicí dostává velmi blízko pozici Peirce, který sám přiznává, že Royce je mu svou verzí pragmatismu daleko bližší než James nebo Dewey.⁶⁷ Se svou odpovědí kritikům přichází Royce ještě později. Podává ji nicméně pouze ústní formou během svého kurzu o metafyzice na přelomu let 1915–1916. Tou dobou byli ale William James i Charles S. Peirce již po smrti, tak lze jen těžko posoudit, co by na Roycovo „řešení“ a poslední protiútok řekli. Knižně však, kromě souboru těchto přednášek, vydaného navíc až na konci dvacátého století, nevyšlo nic.

⁶⁴ OPPENHEIM, „The Peirce-Royce Relationship, Part 1,“ s. 259; Frank M. OPPENHEIM, „How Did William James and Josiah Royce Interact Philosophically?“ *History of Philosophy Quarterly*, roč. 16, 1999, č. 11, s. 84 (81–96).

⁶⁵ Po vydání *The World and the Individual* a *The Varieties of Religious Experience* se postupně začíná měnit i Jamesova a Roycova společenská situace. James se stává slavným a po vydání jeho *Pragmatismu* v roce 1907 je na vrcholu obecné popularity. Zato Royce, někdejší hvězda americké filosofie, pomalu upadá v zapomnění. Srv. John CLENDENNING, *The Life and Thought of Josiah Royce*. Nashville: Vanderbilt University Press 1999, s. 269–270, 296.

⁶⁶ MAHOWALD, *An Idealistic Pragmatism*, s. 25.

⁶⁷ Frank M. OPPENHEIM, „The Peirce-Royce Relationship, Part 2.“ *The Journal of Speculative Philosophy*, roč. 12, 1998, č. 1, s. 35–37.

Závěr

V rámci příspěvku byly tematizovány důležité aspekty nejvyostřenějšího období bitvy o absolutní, čímž byl dokreslen poněkud opomíjený kontext. Tím je především polemika s myšlením a dílem Josiaha Royce, ve kterém vznikaly stále aktuální koncepce amerických pragmatiků. Domnívám se, že fenomén bitvy o absolutní můžeme (v užším slova smyslu) interpretovat jako spor mezi Jamesem a Roycem o povahu náboženské zkušenosti a důsledky, které z těchto konkrétních pojetí pro nás plynou.⁶⁸ V širším slova smyslu lze bitvu o absolutní chápat jako filosofickou diskusi s velmi širokým záběrem témat, na jejímž případě lze rámcově sledovat proměny, k nimž v USA na počátku 20. století dochází.

Do filosofických sporů a vzájemných interakcí mezi Roycem a Jamesem se postupně přidávali i další myslitelé, což zásadně proměňovalo povahu bitvy o absolutní a mělo významný vliv i na její účastníky. Je například dobře patrný rozdíl mezi starší generací gentlemanských intelektuálních soubojů a mladší generací angažovaných filosofů, kteří v argumentaci nijak neváhají ostře vystoupit proti obtížně testovatelným a po logické stránce problematicky vystavěným koncepcím.

V mnohém tak již průběh bitvy o absolutní po formální i obsahové stránce předznamenává povahu diskuse ve dvacátém století v rámci analytické a post-analytické filosofie i její častou vyhraněnost vůči filosofii kontinentální. Ve vztahu k filosofii vědy je pro nás například inspirativní (a v současných debatách stále dobře uplatnitelný) Jamesův nebo Deweyho metodologický a argumentační postup, s jehož pomocí se vypořádávají s obtížně testovatelnou a naší zkušenosti ne zcela odpovídající teorií svého filosofického rivala.

⁶⁸ Srv. Slaterův návrh interpretace Jamesova myšlení v rámci bitvy o absolutní: Michael R. SLATER, *William James on Ethics and Faith*. New York: Cambridge University Press 2009, s. 15–16.