

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
FILOZOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOZOFIE

Pojetí náboženské zkušenosti u Williama Jamese
na pozadí sporu *The Battle of the Absolute*

Diplomová práce

Autor: Bc. Ondřej Vrabel

Vedoucí práce: Mgr. Filip Tvrдый, Ph.D.

Olomouc 2015

Prohlášení

Místopřísežně prohlašuji, že jsem diplomovou práci na téma „Pojetí náboženské zkušenosti u Williama Jamese na pozadí sporu *The Battle of the Absolute*“ vypracoval samostatně pod odborným dohledem vedoucího diplomové práce a uvedl jsem všechny použité podklady a literaturu.

V Olomouci dne 10. 12. 2015

Podpis

Zpracování diplomové práce bylo umožněno díky účelové podpoře na specifický vysokoškolský výzkum udělené roku 2015 Univerzitě Palackého v Olomouci Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy ČR.

Poděkování

Děkuji vedoucímu práce Mgr. Filipu Tvrděmu, Ph.D., za cenné rady a připomínky. Taktéž děkuji rodině a přátelům za podporu během studia i při psaní této práce.

Abstrakt

Tato diplomová práce se zabývá analýzou Jamesova pojetí náboženské zkušenosti na pozadí sporu *The Battle of the Absolute*, jak bývá nazýváno Jamesova intelektuální zápolení s jeho filosofickým rivalem Josiahem Roycem, představitelem absolutního idealismu. Na základě analýzy ideových východisek a koncepcí obou myslitelů budou představeny hlavní mezníky jejich sporu a bude proveden rozbor Jamesova hlavního díla týkajícího se náboženské zkušenosti, *The Varieties of Religious Experience*. V práci budou představeny hlavní charakteristiky Jamesova přístupu a následně bude provedena filosofická reflexe jeho názorů.

Klíčová slova

William James, Josiah Royce, *bitva o absolutní*, *argument z omylu*, absolutní idealismus, náboženství, náboženská zkušenost, mysticismus, Giffordovy přednášky, filosofie náboženství

Abstract

This thesis focuses on the analysis of James' conception of religious experience on the background of the dispute *The Battle of the Absolute*, as it is called James' intellectual struggle with his philosophical rival Josiah Royce, representative of the absolute idealism. Based on an analysis of ideological assumptions and concepts of both thinkers there will be presented the main landmarks of their dispute and James' main work related to religious experience, *The Varieties of Religious Experience*, will be analysed. In this thesis there will be presented the main characteristics of James' approach and then philosophical reflection of his views will be made.

Keywords

William James, Josiah Royce, *The Battle of the Absolute*, *Argument from Error*, absolute idealism, religion, religious experience, mysticism, Gifford Lectures, philosophy of religion

Obsah

Úvod.....	8
1. Před bitvou: 1842-1875.....	11
1.1. Raná léta Williama Jamese.....	11
1.2. Josiah Royce.....	13
2. Schyluje se k bitvě: 1875-1897.....	14
2.1. Ve zdánlivě klidných vodách Harvardské univerzity.....	14
2.2. Hlavní zbraň Roycovy flotily: <i>Argument pro absolutní</i>	16
3. Bitva začíná: 1897-1904.....	20
3.1. Kritika <i>argumentu pro absolutní</i>	20
3.2. Royce opětuje palbu: Odpověď Jamesovi.....	23
3.3. Bitva se přesouvá k pobřeží Skotska: Aberdeen vs. Edinburgh.....	27
4. Na vlnách náboženské zkušenosti.....	31
4.1. V bouři náboženských pocitů.....	33
4.2. Mysticismus na obzoru.....	36
4.3. Mysticismus pod mikroskopem.....	43
4.4. Záchranný člun filosofie.....	48
4.5. Kritické reakce na skotské dobrodružství.....	53
4.6. K pramenům Jamesova myšlení.....	62
Závěr.....	68
Seznam vydaných děl Williama Jamese a Josiaha Royce.....	71
Litaratura.....	72

Úvod

Tématem této práce bude analýza pojetí náboženské zkušenosti u Williama Jamese. Jamesovým hlavním dílem, v němž se reflektuje problematika náboženské zkušenosti, jsou *The Varieties of Religious Experience*, vydané roku 1902.¹ Abychom zamýšlenou analýzu provedli korektně a porozuměli Jamesovým názorům na problematiku náboženství, nemůžeme opomenout osobu myslitele Josiaha Royce, který měl na Jamesův život i vývoj myšlení zásadní vliv. Dále je zapotřebí určitého rámce, do kterého bychom analýzu religiózních zkušeností zasadili. Oním rámcem pro nás bude v tomto případě celoživotní spor Williama Jamese a Josiaha Royce, trefně nazvaný *The Battle of the Absolute*.² Ačkoli můžeme v myšlení obou autorů vidět značné posuny a různé etapy, jejich označení na rané, střední či pozdní období je dosud značně arbitrární. Takových rozdělení můžeme provést několik, ať už v dílech samotných autorů či při popisu jejich dlouholetého sporu o *absolutní*, na který lze do jisté míry pohlížet jako na samostatný fenomén zasluhující zvláštní pozornost. Proto mé navrhované rozdělení je pouze přehledové a vytvořené pro potřeby této práce. Hlavní těžiště práce bude spočívat v letech 1898-1904, kdy byla *bitva o absolutní* mezi Jamesem a Roycem nejvyostřenější a filosoficky nejplodnější.³

Tato práce si klade za cíl historiografické zkoumání Jamesova myšlení zabývajícího se problematikou náboženské zkušenosti, jež bude provedeno na pozadí *bitvy o absolutní* a skrze které bude poté vedena filosofická reflexe Jamesových i Roycových koncepcí. Jako důležitý faktor v zamýšlené analýze se jeví i historická

¹ V češtině vyšly pod názvem *Druhy náboženské zkušenosti* v nakladatelství Melantrich v roce 1930. Tento kvalitní překlad od Josefa Hruší je používán v přímých citacích z hlavního Jamesova díla o náboženské zkušenosti, pro úplnost i s odkazem na strany v anglickém originálu. Všechny ostatní překlady či parafráze jsou mé vlastní, není-li uvedeno jinak. Taktéž za všechny formální i obsahové chyby této práce nese odpovědnost její autor.

² Viz Clendenning, J. *The Life and Thought of Josiah Royce*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1999, s. 207-246.; Pro srov. Conant, J. „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 Mé navrhované rozdělení období vzhledem k tématu práce je: 1) 1842-1875, 2) 1875-1897, 3) 1897-1904, 4) 1904-1910, 5) 1910-1916. Pro srov. Oppenheim, F. M. „How Did William James and Josiah Royce Interact Philosophically?“ IN: *History of Philosophy Quarterly*. 1999, 16(11), s. 82.

posloupnost vydávaných děl Jamese i Royce, proto k ní při našem zkoumání přihlédneme, neboť nám poskytuje cenný zdroj informací.⁴

Hlavní používanou metodou bude kritická analýza primárních děl a osobní korespondence, doplněná o sekundární literaturu a historiografické zkoumání Jamesova myšlení. Vzhledem k tomu, že v českém prostředí je Jamesova filosofie náboženství dosud poněkud opomíjena, připadá mi vhodné zaměřit se právě na ni. Očekávaným výstupem by tak měla být práce představující Williama Jamese v odlišném světle, než v jakém je v českém filosofickém prostředí povětšinou známý. Tento fakt ilustruje mimo jiné i skutečnost, že kromě Hrušova překladu *Druhů náboženské zkušenosti* z třicátých let je jedinou přeloženou knihou právě Jamesův *Pragmatismus: Nové jméno pro staré způsoby myšlení*.

Práce bude rozdělena do čtyř kapitol. V první kapitole budou nastíněny faktory, které lze označit za ideové inspirace důležité pro vývoj Jamesova myšlení. Jsou jimi zejména sociálně-kulturní zázemí a prostředí, ve kterém James vyrůstal. Důležitost výchovy a vliv rodiny na Jamese se zdá být zásadní a neopominutelný, jak píše i Ralph B. Perry ve své knize *The Thought and Character of William James*.⁵ V této monumentální biografii Jamesův žák Perry věnuje značnou část prvního dílu popisu rodinné situace i samotné osobě Jamesova otce Henryho Jamese st.⁶ Pro úplnost provedeme i srovnání s tím, z jakých poměrů pocházel Josiah Royce. Ačkoli oba myslitelé pocházeli ze Spojených států a protestantsky založených rodin, výsledné rodinné situace byly diametrálně odlišné. Zatímco James se již v mládí projevoval ve vztahu k ostatním svou protřelostí a volností, pro mladého Royce byl sociální kontakt něčím velmi problematickým. Royce nebyl zdaleka jediný, jehož vliv můžeme v Jamesově myšlení pozorovat. S ohledem na téma práce jsou pro nás důležité i myšlenky Shadwortha Hodgsona, Charlese S. Peirce a Carla Stumpfa, které budou rámcově nastíněny v první kapitole.

⁴ Viz s. 71 práce a seznam děl obou myslitelů i s roky jejich vydání.; Obdobným způsobem ilustruje vývoj Jamesova myšlení v nejhrubších rysech i David Lamberth. Více viz Lamberth, D. C. *William James and the Metaphysics of Experience*. New York: Cambridge University Press, 1999, s. 98-99.

⁵ Perry byl editorem posmrtně vydaných Jamesových děl *Essays in Radical Empiricism* (1912) a spolu s Roycem i Jamesova životopisu *In the Spirit of William James* (1958). Perry byl taktéž jedním ze zakladatelů směru *nový realismus* („New Realism“), jenž v mnohém navazoval na Jamese. Viz Perry, R. B. (ed.) *The New Realism*. New York: The MacMillan Company, 1912, zejména s. 2-44, 99-139, 155-162.; Perry, R. B. *Present Philosophical Tendencies*. New York: Longmans, Green, 1912, s. 197-270, 306-328.

⁶ Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. I., London: Oxford University Press, 1935, zejména s. 22-41.

V druhé kapitole bude věnována pozornost Roycově koncepci *absolutního idealismu* a jeho východiskům. Taktéž bude kladen důraz na objasnění relevance Roycovy osoby, která je významným činitelem v oblasti vývoje Jamesova myšlení, což dosud v odborné literatuře není vždy adekvátním způsobem reflektováno.⁷ Jsou to právě Roycovy myšlenky, které již od seznámení těchto dvou filosofů na Jamese působí a vůči kterým se později tak často vymezoval. Royce tak můžeme brát, s trochou nadsázky, jako Jamesova životního rivala, který mu byl jak intelektuálním oponentem, jehož flotilu absolutního idealismu chtěl James pokořit a potopit, tak i dlouholetým a blízkým přítelem, což jsou základní dvě roviny, pomocí kterých lze na jejich celoživotní střetávání nahlížet.

V rámci třetí kapitoly budou popisovány okolnosti vzniku *bitvy o absolutní* a její počáteční projevy, které nám poskytnou vhled do způsobu, jakým byla vedena argumentace mezi oběma filosofy. Tím se nám otevře prostor pro objasnění důležitosti jednoho z nejvýznamnějších mezníků jejich života – Giffordových přednášek. Pro potřeby práce budou sumarizovány hlavní myšlenky Roycova díla, které na základě přednášek vzniklo – *The World and the Individual*, čímž se na obzor dostanou Jamesovy *The Varieties of Religious Experience*.

Ve čtvrté části bude představena analýza Jamesovy koncepce náboženské zkušenosti ze samotných *Varieties*. Kontext nastíněný v předchozích kapitolách nám nyní poslouží k dokreslení obrazu oněch extrémních stavů výjimečných jedinců a důsledků, které z nich pro nás plynou. Náš přístup k *Varieties* bude určitou syntézou přístupů. Vychází z určité „historiografické základny“ představené v kapitolách 1-3 této práce, pokračuje skrze analýzu samotného díla, čímž se dostaneme ke kritikám hlavních děl Jamese a Royce pojednávajících o náboženské zkušenosti. První z kritik bude dobová, z pera jejich současníků, tou druhou pak kritika vycházející z badatelského úsilí v oblasti dějin filosofie. Jako poslední bude uvedena má vlastní reflexe Jamesova postupu.

Tímto způsobem se dostaneme k závěru, ve kterém bude poskytnuto zhodnocení práce a sumarizována bitva mezi Jamesem a Roycem, jakož i nastínění dalších možností výzkumu či návrhu odpovědi, zdali má bádání v oblasti Jamesova myšlení pro nás i nyní praktické pozitivní důsledky, či nikoli.

⁷ Viz Sprigge, T. L. S. *James and Bradley: American Truth and British Reality*. Chicago: Open Court, 1993, s. 25-26.

1. Před bitvou: 1842-1875

1.1. Raná léta Williama Jamese

V životě Williama Jamese sehrála klíčovou roli výchova a vliv rodiny byl znatelný i dlouho poté, co se James vydal na akademickou dráhu.⁸

William James pocházel z rodiny kalvinistického duchovního Henryho Jamese staršího. Byly to otcovy životní zkušenosti, jeho vhled do problematiky náboženství a výchova v liberálním, svého druhu kosmopolitním duchu, které se nepopíratelně odráží i v myšlení jeho syna Williama.⁹ Je jasné, že Henry James st. své názory na problematiku lidské existence a idejí nijak neskrýval a také že nebyly adresovány přímo jeho synovi. Je však patrné, že William se svým otcem sdílel více než jen příjmení a určité povahové rysy. Byl to zejména stejný odpor k ortodoxii. Henry James st. doslova říká: „jakoukoliv dobrou věc můžeš zkazit tím, že ji změníš v instituci.“¹⁰ Zájem o problematiku náboženství zůstal u Williama už napořád. Tento zájem však není motivován ničím vnějším, ale vnitřním, a to pocitem, že je v nějakém vztahu k náboženství a že ho zajímá. Ani jednoho z Jamesů ale v jejich životě primárně nemotivovala touha po justifikaci náboženství. William James, jak později uvidíme, se ve svém díle snaží pouze uchránit kousek místa pro náboženská přesvědčení a zejména pro ta, která jsou mu nějakým způsobem sympatická.¹¹

V Jamesově myšlení můžeme vystopovat kromě pochopitelného vlivu rodiny a situace, z níž James pocházel, i vliv několika dalších významných osobností. V raném Jamesově díle, přibližně do roku 1895, můžeme vysledovat silné vlivy myšlenek Shadwortha Hodgsona, významného britského filosofa devatenáctého století. Jamese

⁸ Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. I., London: Oxford University Press, 1935, s. 4-6, kde jsou velmi poutavě popisovány fascinující životní peripetie Jamesova otce a dalších příbuzných, jejichž osobité povahové rysy dle Perryho zdědil i William James. Již ve věku třinácti let mladý William měl za sebou více než rok a půl strávený na cestách po západní Evropě a jejích metropolích. Cestování obecně bylo pro rodinu Jamesových důležitou součástí života, během nichž nasbíral William cenné zkušenosti a kontakty.

⁹ Více tamtéž, s. 31-42; Pro srov. Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. II., London: Oxford University Press, 1935, s. 323.

¹⁰ Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. I., London: Oxford University Press, 1935, s. 37-38.

¹¹ Tamtéž, s. 41.

ovlivnilo především Hodgsonovo pojetí *vědomí*, odtud i Jamesův termín *proud vědomí* („stream of consciousness“) a lidské *zkušenosti*.¹²

Druhým zdrojem inspirace byl Jamesův přímý učitel, Charles Sanders Peirce, jehož vliv na Jamese se jasně ukázal zejména v oblasti teorie pravdy a s ní související koncepcí pragmatismu, respektive v Peircově pojetí – *pragmaticismu*. Oblasti týkající se teorie pravdy a Jamesovy koncepce pragmatismu jsou řešeny zejména v Jamesových pozdějších dílech *The Meaning of the Truth* (1909), *A Pluralistic Universe* (1909) a v jeho slavném *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (1907).¹³

Posledním zmíněným je Carl Stumpf, významný německý psycholog. James s ním udržoval korespondenční a při svých cestách do Evropy i osobní kontakt. Stumpf bývá označován za předchůdce fenomenologie a byl učitelem Edmunda Husserla. S Jamesem ho pojil kromě osobního přátelství i společný zájem o problematiku vnímání. V *Principech psychologie* tak James například Stumpfa oceňoval za jeho zásluhy a hloubku myšlení, které pro něj bylo velkým zdrojem inspirace. Druhou zajímavostí je, že James ho při své cestě po Evropě v roce 1882 navštívil v Praze, kde Stumpf v té době působil na německé části Karlo-Ferdinandovy univerzity.¹⁴

Tento výše uvedený výčet je ilustrativní a je uváděn proto, abych nebyl nařčen z přílišné favorizace Royce a že snad úplně ignoruji důležitost dalších tradičně uváděných myslitelů ve vztahu k myšlení Williama Jamese. Záměrem této práce je ale především tematizovat Jamesovo pojetí náboženské zkušenosti na pozadí interakce s Roycem v jejich *bitvě o absolutní*.

¹² Viz Oppenheim, F. M. „How Did William James and Josiah Royce Interact Philosophically?“ IN: *History of Philosophy Quarterly*. 1999, 16(11), s. 82; Pro srov. Hodgson, S. *The Metaphysic of Experience*. New York: Longmans, Green, 1898.

¹³ Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. II., London: Oxford University Press, 1935, s. 406-440.; Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. I, London: Oxford University Press, 1935, s. 280-304; Myers, G. E. „Pragmatism and introspective psychology.“ IN: Putnam, R. A. (ed.) *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 11-24.

¹⁴ James, W. *The Principles of Psychology*. Vol. II., London: Macmillan, 1891, s. 282.; Viz také James, W. *The Letters of William James*. Vol. I., Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920, s. 211-213., kde v dopise své ženě Alice tuto svou zkušenost s Prahou barvitě popisuje.

1.2. Josiah Royce

Naproti Jamesovi měl Josiah Royce těžké dětství. Narodil se roku 1855 v Grass Valley, v Kalifornii, do konzervativní, protestantské rodiny, která se sem před jeho narozením přestěhovala. Jeho otec Josiah st. byl obchodník, který zkoušel své štěstí během zlaté horečky. Naneštěstí žádné zlato nenašel a stal se stejně neúspěšným hokynářem. Mladý Josiah byl nejmladším dítětem a jediným chlapcem. Jeho ochraňovatelská matka a dvě starší sestry mu proto zakazovaly užívat si všech lákadel dětství - lézt po stromech, aby nespadl, nebo si hrát s kočkou, aby ho nepoškrábala. Mladý Josiah nebyl společenský, sociální kontakt mu na rozdíl od Jamese dělal problémy a byl pro něj až bolestivou záležitostí. Vzhledem ke svým vrstevníkům byl proto v nevýhodě a stával se proto častým terčem jejich posměchu, například i kvůli svým zrzavým vlasům či absenci nadání na sport.¹⁵

Svého nedostatku si Royce byl vědom a snažil se na své nepraktičnosti i neobratnosti v sociálních interakcích zapracovat – ať již při svém studijním pobytu v Německu či později během svého působení na Harvardu. Zastřešujícím pojmem pro Roycovo celoživotní snažení tak dle jeho vlastních slov může být *idea komunity*, kolem které se sdružovaly jeho nejhlubší motivy a problémy. Domnívám se, že na pozdější apoteózu, zbožštění či přehnané oceňování důležitosti *komunity*, měla zásadní vliv právě Roycova zkušenost z dětství. Proto je v jeho myšlení silně znatelné, že svá díla píše pro *komunitu* obyčejných lidí, aby jim pomohl pochopit a vysvětlit jejich každodenní náboženskou zkušenost.¹⁶

¹⁵ Perry, R. B. *In the Spirit of William James*. Bloomington: Indiana University Press, 1958, s. 2-7.

¹⁶ Royce, J. „Words of Professor Royce at the Walton Hotel at Philadelphia, December 29, 1915.” IN: *The Philosophical Review*. 1916, 25(3), s. 510-511.

2. Schyluje se k bitvě: 1875-1897

2.1. Ve zdánlivě klidných vodách Harvardské univerzity

S Jamesem se tento rodilý Kalifornčan poprvé osobně setkal při společenské večeři v roce 1875, když při své cestě do Německa projížděl přes Boston. K druhému, mnohem důležitějšímu a tentokrát už i privátnímu setkání došlo v létě 1877, kdy Royce přijel na návštěvu k Jamesovým. James byl tímto mladým Kalifornčanem silně filosoficky zaujat a zůstali v dopisovém spojení. Jejich vzájemná korespondence byla pro oba velmi důležitá – mladý Royce získával kritickou zpětnou vazbu i podporu pro své názory týkající se *času, prostoru a continuity* a James byl těmito názory nepřímo ovlivněn, když později na obdobná témata pojednával ve svém životním díle *Principy psychologie*.¹⁷

James lákal Royce, který byl v té době absolventem Univerzity v Berkeley, na Harvard, ale se svou první žádostí v roce 1881 o místo na fakultě Royce neuspěl. O rok později však nastala situace příznivější. V roce 1882 se James chystal na svou roční cestu po Evropě a jako svého zástupce v době své nepřítomnosti navrhl právě Royce, kterému bylo tehdy pouhých dvacet sedm let. Před Roycem stála jeho životní šance, a tak se se svou manželkou Katherine a malým synem Christopherem stěhuje přes celé Spojené státy, nastupuje na Jamesovo místo, čímž začíná pro oba filosofy nová éra. Když se James po roce stráveném v Evropě vrací zpátky na Harvard, Royce zůstává na další rok v zástupu za profesora Palmera a poté se stává i stálým členem katedry filosofie na Harvardu. William James tuto skutečnost komentuje v dopise Carlu Stumpfovi: „Jsem velmi nadšen z mého nového kolegy Josiaha Royce z Kalifornie, kterému je sotva třicet let, ale už teď ho považuji za skvělého myslitele, jenž mi připomíná Sókrata, především svou moudrostí, ale i vzrůstem a smyslem pro humor.“¹⁸

O dva roky později, v roce 1885, Royce vydává svou první knihu *The Religious Aspect of Philosophy*, v níž představuje svou koncepci *absolutního idealismu*. Tento fakt je důležitý proto, že Roycova teorie se stala terčem Jamesovy ostré kritiky a Royce

¹⁷ James, W. *The Letters of William James*. Vol. I., Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920, s. 202-203. Pro srov. Oppenheim, F. M. „How Did William James and Josiah Royce Interact Philosophically?“ IN: *History of Philosophy Quarterly*. 1999, 16(11), s. 82.; James, W. *The Principles of Psychology*. Vol. I., London: Macmillan, 1890, s. 605-642.; James, W. *The Principles of Psychology*. Vol. II., London: Macmillan, 1891, s. 134-282.

¹⁸ James, W. *The Letters of William James*. Vol. I., Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920, s. 249.

už natrvalo zůstal jeho životním rivalem. Jelikož byl ale v té době James stále plně zaměstnán prací na svém manuskriptu *Principy psychologie*, dostává se James k systematictější a podrobnější kritice Royce až o několik let později.

Nelze si ale myslet, že Royce byl pro Jamese úhlavním nepřítelem, jakým mohl například být pro představitele Vídeňského kruhu Martin Heidegger. Jak jsem již ukázal výše, vztah Jamese a Royce má minimálně dvě roviny, které se mezi sebou sice prolínají a souvisí spolu, nelze je však redukovat jednu na druhou, neboť bychom se dopustili nekorektního zjednodušení. První rovinou, která se nám již rýsuje na základě úvodních pasáží, je osobní vztah mezi oběma mysliteli. James a Royce byli přes třicet let blízkými přáteli, sousedy, harvardskými kolegy. Jak však uvidíme dále, jejich vzájemný vztah nebyl vždy úplně harmonický, což bylo dáno především prolínáním druhé roviny, v níž se odehrávala jejich intelektuální bitva. I přes tyto profesní a názorové rozepře si však oba muži zůstávali blízcí. Můžeme to vidět i v dopise, který Royce po proslovení svého prvního cyklu Giffordových přednášek v Aberdeenu a osobní návštěvě u Jamesových v Rye, zaslal paní Jamesové, protože se zde, na jihovýchodě Anglie, jeho milý kolega zotavoval po infarktu.

Dvě věci vystupují v mé mysl, když se dívám zpátky na svou krátkou, ale velmi příjemnou návštěvu ve vašem krásném domě. První je radost, kterou jsem pocítil při zjištění, že můj milý kolega je silný a opět se cítí dobře a za druhé mé potěšení, když jsem vás viděl s celou rodinou dohromady kolem jednoho stolu. Pokud jde o mé setkání s Jamesem, doufám, že má neústupnost v debatě ho příliš neunavuje. Velice rád diskutuji o některých věcech. Doufám ale, že mě neshledal nesnesitelně chtivým disputace, a posílám mu mnohé díky za jeho dobrou péči o mě.¹⁹

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

¹⁹ Clendenning, J. (ed.) *The Letters of Josiah Royce*. Chicago: University of Chicago Press, 1970, s. 439-440.; James Roycovi o čtrnáct dní později odpovídá dopisem, který je ještě více citově zabarven a i John Clendenning v Roycově životopisu píše, že „pro oba muže bylo odloučení během let Giffordových přednášek velmi bolestivé”. Vkrádá se tak psychologizující domněnka, zdali mezi oběma muži bylo vážně jenom hluboké a silně emočně nabitě přátelství, anebo můžeme v těchto dopisech najít oporu pro tvrzení, které by implikovalo vztah Jamese a Royce rozhodně směřující proti dobovým konvencím. Pro srov. James, W. *The Letters of William James*. Vol. I., Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920, s. 135-138.; Clendenning, J. *The Life and Thought of Josiah Royce*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1999, s. 259-260.

idealismu hluboce respektoval. Tento respekt se zaprvé projevil ve formě, v jaké svou kritiku James podával. A zadruhé můžeme vidět částečnou nezávislost oněch rovin jejich vztahu například tehdy, když byl ve vážném stavu v lednu 1908 hospitalizován Roycův nejstarší syn Christopher, což Josiaha velmi silně zasáhlo. V té době by se vztah mezi Jamesem a Roycem rozhodně nedal označit za vřelý – James nabýval na popularitě, především po vydání *Pragmatismu* (1907), a Royce, ještě před nedávnem hvězda americké filosofie, upadá v zapomnění, připadá si starý a sám. I přes tyto názorové neshody na poli odborného zájmu se ale Royce Jamesovi svěřuje a nachází v něm oporu.²⁰

V roce 1890 James konečně vydává své životní dílo *Principy psychologie*, jehož napsání mu zabralo dvanáct let a které čítá přes tisíc stran. James to komentoval v dopise vydavateli Henrymu Holtovi bonmotem: „jeho dílo neukazuje nic, než dvě věci: za první psychologii nelze dělat jako vědu a za druhé, že William James je neschopný.“²¹ V tomto díle však i přes Jamesovu sebekritiku najdeme mnoho z jeho raných názorů na problematiku *vědomí, vůle, pocitů* („consciousness“, „will“, „emotions“).²²

2.2. Hlavní zbraň Roycovy flotily: *Argument pro absolutní*

Za největší trn v Jamesově oku můžeme považovat Roycovu idealistickou *teorii o absolutním*. V roce 1898 James otevírá na Harvardu svůj předmět o metafyzice. Ten přebírá od Royce, aby pomohl svému příteli Josiahovi, který byl v té době velmi zaneprázdňený mimo jiné přípravou na Giffordovy přednášky. Za hlavní probírané texty během kurzu si bere dílo britského idealisty Francise H. Bradleyho *Appearance and Reality* (1893) a pro komparaci mu připadá vhodný nově vydaný text jeho přítele Royce *The Conception of God* (1897). Při porovnání těchto textů však James pojímá podezření o přesvědčivosti Roycova *argumentu pro absolutní*. Tento argument je v mnoha obměnách přítomný v celém Roycově myšlení a jako pověstná červená nit se line i napříč jeho tvorbou.²³ Proto si ho nyní více přiblížíme.

²⁰ Viz Clendenning, J. *The Life and Thought of Josiah Royce*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1999, s. 268, 295-296, 303-304.; Pro srov. Snowden, B. F. *The Religious Experience and Its Interpretation in the Philosophies of William James and Josiah Royce*. New Orleans: Tulane University Press, 1989, s. 2-4.

²¹ James, W. *The Letters of William James*. Vol. I., Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920, s. 294.

²² Pro detailnější popis vývoje Jamesova myšlení v 90. letech devatenáctého století naneštěstí s ohledem na téma práce nezůstává prostor. Proto více viz Lamberth, D. C. *William James and the Metaphysics of Experience*. New York: Cambridge University Press, 1999, zejména s. 61-96.

²³ *Argument pro absolutní*, jakožto jádro Roycovy filosofie, je zde podrobněji rozebírán mimo jiné i proto, že měl zásadní vliv i na podobu Jamesova myšlení. Více viz Sprigge, T. L. S. *James and Bradley: American*

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.²⁴ 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”).²⁵ Případ omylu si Royce vybral proto, že ani ti největší skeptikové či agnostici nemohou popřít, že lidé se mohou mýlit. Na řešení tohoto problému pak buduje celou svou flotilu *absolutního idealismu* („Absolute Idealism”) a proto i *argument pro absolutní* („Argument for Absolute”).²⁶

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?“²⁷ Než postoupíme dále a dozvíme se odpověď, kterou Royce na tuto otázku podává, připadá mi vhodné zmínit předpoklady a teorie, které mají vliv na podobu samotného argumentu. Proto si zaprvé stručně načrtneme Kantovu teorii poznání v systému transcendentální filosofie. Kant na otázku po podmínkách poznání odpovídá v *Kritice čistého rozumu* i v *Prolegomenech*. Jeho projekt transcendentální filosofie se nemá zabývat obsahy našeho vědomí či povahou poznávaného, ale podmínkami našeho poznání. Podle Kanta je nějaké poznání možné pouze tehdy, pokud je nám dán nějaký předmět. Lidské poznání pak probíhá tak, že předmět se nám nějakým způsobem *jeví*, nějakým způsobem působí na naše smysly (*afikuje* nás). Tyto předměty jsou nám pak vždy již nějakým způsobem *dány* – jsou uspořádány časově a prostorově - , a to, aniž by

Truth and British Reality. Chicago: Open Court, 1993, s. 27-31.; Varianty *argumentu pro absolutní* najdeme i v dalších Roycových dílech. Jsou to především: *The Spirit of Modern Philosophy* (1892), *The Conception of God* (1897), *Studies of Good and Evil* (1898). Viz Royce, J. *The World and the Individual*. vol. I., New York: The Macmillan Company, 1900, s. viii-ix.

²⁴ Viz Mahowald, M. B. *An Idealistic Pragmatism - The Development of the Pragmatic Element in the Philosophy of Josiah Royce*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, s. 3-7.; Pro srov. Parker, K. A. „Josiah Royce: Idealism, Transcendentalism, Pragmatism.” IN: Misak, C. (ed.) *The Oxford Handbook of American Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 110.

²⁵ Tamtéž, s. 112, 116.; Royce, J. *The Religious Aspect of Philosophy*. Cambridge, MA: The Riverside Press, 1885, s. 380-420.

²⁶ Vystává zde však i jiný problém, a to terminologický – zdali překládat, a pokud ano, tak jak vlastně Roycův pojem „Absolute”. Hned ze začátku se nabízí minimálně tři možné verze překladu - *absolutní*, *absolutno*, popřípadě i *objektivní*. Problematické je to zejména proto, že například české *objektivní*, v našem případě třeba *idealismus*, je již určitým způsobem zabarveno a může asociovat odkaz na německý idealismus a jím tematizovaný pojem *objektu*, ve větší míře, než Royce pravděpodobně zamýšlel. Proto budu používat v zásadě neutrální termín *absolutní* a ve vhodných případech uvedu anglický originál v uvozovkách v závorce. Stejný postup se bude týkat i ostatních Jamesem a Roycem používaných termínů.

²⁷ Royce, J. *The Religious Aspect of Philosophy*. Cambridge, MA: The Riverside Press, 1885, s. 392.

nějaký předmět tuto časovost nebo prostorovost obsahoval. Prostor a čas, to jediné nám zůstane, když od předmětu našeho poznání vše ostatní abstrahujeme. Pro Kanta jsou tudíž tyto dvě složky zkušenosti konstantami - *apriorními formami lidské intuice* - a jako takové našemu poznání předcházejí. Jaký je pak ale vnější svět? A existuje nezávisle na nás? Podle Kanta vnější svět existuje. Nemůžeme o něm však říci nic jiného, protože jeho pravou podobu neznáme. Víme o něm pouze to, co se dozvídáme skrze své smysly. Vnější svět a věci v něm se nám zkrátka určitým způsobem *jeví* a jeví se tak *pro nás*.²⁸

Za druhé je pro nás důležitá Roycova pozice ve sporu realismu a antirealismu, ve kterém Royce silně inklinuje k antirealistickému stanovisku. Antirealismus tvoří názorovou opozici vůči realistickým koncepcím, které staví na předpokladu, že objekty vnějšího světa, jednotliviny, existují nezávisle na našem vědomí a našem poznání těchto objektů. Antirealisté naproti tomu inklinují k názoru, že některé, ba dokonce všechny vnější věci nemohou existovat nezávisle bez našeho vnímání. Antirealistické postoje týkající se ontologie můžeme vyjádřit tvrzením, že vnější svět či některé jeho části reálně neexistují. V epistemologii je pak důsledkem přesvědčení, že určité aspekty našeho poznání nepocházejí z vnějšího světa, jak tvrdí realisté.²⁹ To pro v zásadě nás znamená, že se můžeme referovat pouze o obsazích našeho vědomí, které Royce nazývá *idejemi*.

Třetím vlivem je Roycova teorie reference, v níž zastává určitou verzi *přímé reference* („theory of direct reference“). Idea či soud je pravdivá, pokud přesně odpovídá svému objektu. A omyl nastává tehdy, když idea svému objektu správně neodpovídá. V takovém případě musí mysl obsahovat jak mylnou ideu, tak její mylný objekt, a zároveň v ní musí být obsažen i objekt správný. Pokud je mysl schopná *zamýšlet pravdivý objekt* („to intend the true object“), pak tento objekt jí musí být nějak přístupný. Musí existovat v mysli samotné, protože k objektům z vnějšího světa přístup nemáme. Můžeme referovat pouze k jejich obrazům v našem vědomí. V důsledku tak Roycovu teorii reference a celkově jeho pojetí lze označit za určitý typ teorie významu.³⁰ Pro lepší názornost uvedu příklad:

²⁸ Kant, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda, 1992, s. 56.

²⁹ Pro srov. Miller, A. „Realism and Antirealism“, IN: Lepore, E., Smith, B. (eds.), *A Handbook of Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 983–1005.

³⁰ Mander, W. J. „Royce's Argument for the Absolute“ IN: *Journal of the History of Philosophy*. 1998, 36(3), s. 444-447.

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 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 pravdivý objekt mé ideje. V momentě, kdy zjistím, že lístky na pokladně nejsou, stává se očividným, že tento můj pravdivý objekt mi byl dostupný nedokonale. Fakt, že existuje takový typ omylu, pro Royce nasvědčuje tomu, že pravdivý objekt mé ideje musí existovat někde v plně určeném nebo absolutním stavu v nějaké skutečné mysli, se kterou je nebo může být má mysl spojená.

Překonejme všechny naše problémy prohlášením, že všechny mnohé věci [za hranicí našeho vědomí], které jednotlivé úsudky shledávají nejasnými a oddělenými postulovat, jsou přítomné jako plně realizované, zamýšlené objekty v jednotě všezahrnujícího, naprosto jasného, univerzálního, vědomého myšlení a 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 vlastnímu záměru, může nebo nemusí být viděna touto *vyšší myslí* jako úspěšná a vhodně odpovídající svému zamýšlenému záměru.³¹

Z možnosti omylu Royce vyvozuje, že existuje *absolutní poznávající* („Absolute Knower“) - *mysl*, pro kterou všechny myšlenky korespondují správně a adekvátně jejich pravým objektům. Omyl je proto možný, ale díky *absolutnímu poznávajícímu*, skrze kterého máme pravdivé poznání, je poznání vůbec možné - on sám je jeho garantem. Stejně tak je i garantem pravdy - bytost, která je *absolutní pravdou* i *absolutním věděním* („Absolute Truth“, „Absolute Knowledge“).³²

³¹ Royce, J. *The Religious Aspect of Philosophy*. Cambridge, MA: The Riverside Press, 1885, s. 423.

³² Parker, K. A. „Josiah Royce: Idealism, Transcendentalism, Pragmatism” IN: Misak, C. (ed.) *The Oxford Handbook of American Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 112-113.

3. Bitva začíná: 1897-1904

3.1. Kritika *argumentu pro absolutní*

Námítky proti tomuto argumentu lze vést několika směry. Můžeme si je tak rozdělit za prvé na kritiku dobovou, z úst Roycových současníků, kdy je pro nás nyní důležitá zejména ta Peircova a Jamesova. Zadruhé pak můžeme uvést i kritikou současnou, která je výsledkem badatelské činnosti v oblasti dějin idejí, jež bude blíže představena vzhledem k době svého vzniku až v podkapitole 4.5. této práce.

Peirce přímo kritizoval Royce 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“ a kritizuje uvolněné mravy myšlení metafyziků, výsledkem jejichž seminářů jsou velmi často naprosté bludy.³³ Royce ale na svém *absolutním* stanovisku trvá do konce života. Domnívá se, že jinak by nebylo možné mít jistotu, na níž můžeme stavět jak v teoretické, tak praktické rovině. Peirce ale tvrdí, že taková jistota je pouze iluzorní a postulování *absolutního* nám stejně reálně onu jistotu nezaručí.

Můžeme pouze doufat, že něco takového jako *absolutní* skutečně existuje; možná neexistuje vůbec. Jediné, co můžeme reálně dělat, je zkoušet tuto pracovní hypotézu testovat v naší zoufalé snaze se něco dozvědět. V některých případech ale přeci ani nelze definitivně rozhodnout, zdali je nějaký fakt pravdivý, či nepravdivý. Jak sám Royce říká, jsme pouze konečné bytosti s omezenými znalostmi a naše poznání je často omylné a nedokonalé. A i když se skrže *absolutní pravdu*, v níž je všechno pravdivé poznání obsaženo, ideje v něm korektně odpovídají svým objektům a jsou v něm obsaženy i všechny nemyslitelné možnosti, k takovému poznání snad někdy blížíme, jak si poté můžeme být jisti, že ten či onen fakt je pravdivý? Zkrátka nemůžeme. Peirce proto z této situace vyvozuje jediné udržitelné stanovisko - falibilismus. 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.

³³ Tamtéž, s. 121-123.

Jamesova první kritika se sestává v zásadě ze dvou námitek, formulovaných v roce 1899 v krátkém memorandu s názvem *Royce's Argument for the Absolute*³⁴:

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

První námitku James nijak zvlášť nerozvádí, ale v zásadě je podobného ražení jako ta Peircova, a ve své stati se soustředí především na tu druhou. James zpočátku navrhuje přijmout idealistické³⁵ kritérium, že *cokoli není myšlené, není fakt a faktem je pouze to, co je myšlené, nic víc*. Myslíme si 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, ...* přibývá s nimi i možností, jakých vztahů může fakt *A* nabývat a naopak. Tyto vztahy jsou 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 předpokládat žádného dalšího myslícího a ani naši reflektovanou mysl, naše myšlenky budou motorem pohybu věcí ve vesmíru („the vehicle of continuity of the universe“). Proto pokud něco zapomeneme, upadne to do té doby, dokud si na to opět nevzpomeneme, protože kde není myšlenka, tam není žádný fakt.³⁶

Nechť *A* je vejce a *F* je kuře. V jakém smyslu můžeme o *skutečném vejci* hovořit jako o *možném kuřeti*? 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

³⁴ Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. II, London: Oxford University Press, 1935, s. 726-729.; Pro srov. Clendinning, J. *The Life and Thought of Josiah Royce*, Nashville: Vanderbilt University Press, 1999, s. 241-242.

³⁵ 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. Berkeley, G. *Pojednání o základech lidského poznání*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1995, s. 69-81, 108-120.

³⁶ Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. II, London: Oxford University Press, 1935, s. 726.

podotýká James, abychom spolu s Roycem tvrdili, že zatímco diskutujeme o *možnosti*, tato *možnost* již skutečně *existuje v absolutní mysl* a *absolutní mysl* je tou zakládající entitou, díky které může cokoliv existovat.³⁷ 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.³⁸

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 Royce, který má ono kuře stále v hledáčku, vás zahlédne, aniž byste měli nějaké větší ponětí o vejci a už říká, že je to fakt, který znáte „bez kuřete“. Jelikož každý fakt musí být zamýšlený, musí kuře v tom případě spočívat v *absolutní mysl*, ačkoli jediným poznávajícím, kterého Royce potřebuje od začátku do konce, není *absolutní mysl*, ale pouze on sám.³⁹

James dále pokračuje. 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 $\neg A$. 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.⁴⁰

³⁷ Domnívám se, že zde můžeme vidět určitou paralelu s tzv. „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 deskriptí*. Russell odmítnutím Meinonga zjednodušuje ontologii, svět je složen jen z logicky bezesporných a empiricky uchopitelných věcí. Díky této teorii můžeme referovat k jakýmkoli entitám, aniž bychom jim museli přiřknout nějaký stupeň existence, čímž se vyhneme hrozbě idealismu. Můžeme tak říci, že Russell, stejně jako o pár let před ním James, aplikuje Ockhamovu břitvu s obdobně přesvědčivým výsledkem. V jednom případě tak k naší smůle přicházíme o supernaturální vševědoucí entitu, pouze díky níž jsme mohli mít jedinou jistotu pravdivého poznání a v druhém případě přicházíme o subsistující jednorozce.; Pro srov. Russell, B. „On Denoting“ IN: *Mind*. 1905, 14(56), s. 479–493.; Routley, R. *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*. Canberra: Research School of the Social Sciences, 1980.

³⁸ Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. II, London: Oxford University Press, 1935, s. 727.

³⁹ Tamtéž, s. 728.

⁴⁰ Můžeme tak zde rozpoznat 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

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.⁴¹ 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 velmi přesvědčivý výsledek.

U obou těchto dobových kritik můžeme najít i společné jmenovatele – je to především otázka legitimního používání logiky - používání a validita transcendentálního typu argumentu na jedné straně a na druhé je to způsob podání této kritiky. Ta je vedena proti Roycově rané koncepci z *The Religious Aspect of Philosophy* v rámci akademické diskuse a vzhledem k blízkému osobnímu vztahu všech zúčastněných se sestává spíše z gentlemanského zápolení na poli filosofie a logiky.

3.2. Royce opětuje palbu: 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 kromě explicitně uvedených faktů se v Jamesově kritice vyskytují i tři fakty další:

1. A a $A + B$, C , D – jsou identická A , kromě časové rozdílnosti.

umožňující, *absolutní mysl*. Naproti tomu můžeme vidět, že James zastává určitou verzi verifikacionismu, který se vyznačuje tvrzením, že jednotlivé výroky, fakty dávají smysl, můžeme je poznávat i samostatně a následně verifikovat. Tuto induktivní koncepci přejímá James od Peirce spolu s jejími nedostatky. 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 či poznámky 37. Podle Spriggeho je však tato příbuznost s logickým pozitivismem zavádějící. 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 opomíjí otázku epistemologie a jejich specifických verzí neutrálního monismu, která je otevřená možnosti dalšího bádání. K této problematice více viz Sprigge, T. L. S. *James and Bradley: American Truth and British Reality*. Chicago: Open Court, 1993, s. 28-46, zejména pak s. 34.; Russell, B. *The Analysis of Mind*. New York: Macmillan, 1921.

⁴¹ Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. II, London: Oxford University Press, 1935, s. 728.

2. „My“ jsme stále stejné myslící bytosti, které úspěšně myslí fakty a jejich vztahy, které jsou motorem pohybu 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.“⁴²

Tyto předpoklady jsou podle výše popsaného idealistického kritéria *fakty* – a to buď myšlenými fakty, nebo existujícími jako fakty o myšlení, jenž na sebe nejsou redukovatelné. Roycem navrhované tři další fakty pak fungují pouze tehdy, když fungují fakty původní, a navíc jsou všechny v rámci jednoho velkého faktu. Dále dle Jamesovy *hypotézy* tu existuje nějaká mysl, která myslí celý tento fakt takový jaký je, i s těmi dalšími třemi fakty. Royce tímto domýšlením 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.“⁴³

Když budeme s Roycem polemizovat, první možnost, že „nebudeme hrát hru, kterou jsme hrát přislíbili“, se zdá být v pořádku. Jamesovo memorandum totiž můžeme brát jako určitý myšlenkový experiment, který začíná přijetím předpokladu, na kterém pak James staví svá další tvrzení. James přeci vůbec nepředkládá svoji teorii, ale právě naopak se za použití stanovisek připisovaných Roycovi, snaží ukázat, jaké má Josiahova koncepce neduhy a důsledky. Na závěr a jeho přesvědčivou sílu o nepotřebnosti arbitrárně postulované absolutní mysli či paradoxech spojených s touto verzí idealismu, který James vyvozuje, Roycovo domýšlení a předložení dalších tří faktů v zásadě nemá větší vliv. Druhá možnost, 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 neopodstatněné, ale i nesmyslné.

⁴² Tamtéž, s. 730. Nutno podotknout, že Roycem představené fakty jsou relevantní i legitimní doplnění výše popsaných Jamesových tvrzení.

⁴³ Tamtéž, s. 730-1.; 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. Pro srov. James, W. *Pragmatismus: Nové Jméno Pro Staré Způsoby Myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003, s. 73-88.

Royce i tak dále pokračuje ve vykrucování, že na jeho názoru nezáleží a pouze jen rozvádí Jamesovy předpoklady a tvrzení.

Pokud A samotné není $A + B, C, D$, ale jsou rozdílné, a pokud existuje posloupnost v čase, kde jdou události za sebou, tak tato posloupnost vůbec není reálná. A poté i celá [předkládaná] hypotéza se stává nekoherentní.⁴⁴

Tímto se Royce snaží opět vyvolat dojem, že na základě jeho přidaných faktů je Jamesův postup logicky zpochybnitelný. Obdobným způsobem argumentuje Royce i v případě Jamesova příkladu s přechodem faktu A ve fakt F – *reálným* vejcem a *možným* kuřetem. Dochází opět ke stejnému závěru jako předtím a oddíl zakončuje rétorickou vytáčkou, že neprosazuje svoje teorie, ale jen obsah Jamesových předpokladů.⁴⁵ 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 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.⁴⁶

Ačkoliv Royce již nespecifikuje, 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*, připadá mi proto důležité vyjasnit, jakým způsobem je tento pojem používán. Jedná se zde pouze

⁴⁴ Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. II, London: Oxford University Press, 1935, s. 731.

⁴⁵ Tamtéž, s. 732.

⁴⁶ Tamtéž, 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.

o nejjednodušší označení určité okolnosti či věci, nebo můžeme nalézt i jiný, hlubší význam tohoto pojmu?

Pojem *fakt* se totiž 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 zprv z *postulátů* získaných ze zkušenosti, zadruhé jako *tvrzení faktů* jsou označovány vztahy mezi věcmi, které jsou samy součástí zkušenosti, a zatřetí *zobecněný závěr*, který se sestává z předchozích dvou. Je tak možné vidět spojitost mezi užitím *faktů* v Jamesově kritice Royceova *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).⁴⁷ 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.⁴⁸

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 těch věcech, které máme ve vědomí. Obsah našeho vědomí, konkrétní ideje, jsou pak podle Royce obrazem nám vnějších entit, ke kterým se můžeme vztahovat právě na základě Roycovy teorie přímé reference.⁴⁹ Diskrétnost zde pak doplňujeme proto, že induktivně získávané a smyslově zakoušené

⁴⁷ James, W. *Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1897, s. vii-ix.; Pro srov. Kellen, H. M. *Philosophy of William James*. New York, 1920, s. 59.

⁴⁸ James, W. *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1912, s. 160.

⁴⁹ Viz Sprigge, T. L. S. *James and Bradley: American Truth and British Reality*. Chicago: Open Court, 1993, s. 45-46.

entity podle Jamese mají smysl i odděleně. Proto v memorandu nejprve můžeme myslet fakt A a potom fakt $A + B, C, D$, který je od prvně zamýšleného holého faktu A rozdílný.⁵⁰

3.3. Bitva se přesouvá k pobřeží Skotska: Aberdeen vs. Edinburgh

Giffordovy přednášky představují důležitý mezník v životě obou filosofů a dodnes je můžeme považovat v akademickém prostředí za jeden z nejprestižnějších přednáškových cyklů.⁵¹ První nabídka na přednesení Giffordových přednášek v letech 1898-1900 na Univerzitě v Aberdeenu přišla Williamu Jamesovi konci roku 1896, ten ale dopisem v únoru 1897 odmítnul. Očekával totiž pozvání na prestižnější o rok později pořádaný cyklus Giffordových přednášek na Univerzitě v Edinburghu. Zdůvodnil to tím, že chce ze sebe vydat to nejlepší, proto s ohledem na náročnost celého kursu se mu do té doby nejspíš nepodaří adekvátně připravit. Na místo sebe jako náhradu ale doporučil do Aberdeenu Josiaha Royce. Ten vzhledem ke svému odbornému zájmu je poněkud znejistěn podtitulem Giffordových přednášek: o *přírodní teologii* („natural theology“), když ale od pořadatele Williama R. Sorleyho dostává ujištění, že v obsahu i formě vystoupení má volnou ruku, velmi rád pozvání přijímá.⁵² Tuto okolnost komentovala Jamesova manželka Alice v dopise švagrovi Henrymu slovy: „Royce! Ten jistě neodmítne a namísto toho tam nastoupí s tím svým *nekonečnem* („Infinite“) pod paží, čímž dozajista přidá Williamovu doporučení na hodnověrnosti.“⁵³

I přes své prvotní odmítnutí začíná James přípravu na přednášky již v roce 1897, a to shromažďováním bibliografického materiálu týkajícího se náboženských zkušeností. Neméně usilovně na svém vystoupení začíná pracovat i Royce. Jeho práci mu však komplikuje velké množství dřívějších závazků, ať už to byly jiné přednáškové kurzy na Bostonské univerzitě a Harvardu, přislíbené příspěvky do *Dictionary of Philosophy*

⁵⁰ I proto se na rozdíl od Spriggeho domnívám, že zkoumání vztahu Jamese a logických pozitivistů by nebylo zavádějící, ba právě naopak, pro dějiny filosofie by se mohlo stát velice přínosným, zejména v oblasti epistemologie.; Pro srov. Kellen, H. M. *Philosophy of William James*. New York, 1920, s. 66. Jamesova definice radikálního empirismu a popisu procesu získávání našeho poznání.

⁵¹ Obecně o fenoménu Giffordových přednášek například viz Jones, B. E. *Earnest Enquirers After Truth: Excerpts from the Gifford Lectures, 1888–1968*. New York: Routledge, 1970, s. 11-20.

⁵² Viz Clendenning, J. *The Life and Thought of Josiah Royce*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1999, s. 222-3.; Pro srov. Lamberth, D. C. *William James and the Metaphysics of Experience*. New York: Cambridge University Press, 1999, s. 99.

⁵³ Clendenning, J. *The Life and Thought of Josiah Royce*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1999, s. 222.

and Psychology Jamese M. Baldwina nebo příprava jeho vlastní knihy *The Conception of God* do tisku a také na něm zůstávala až do roku 1898 funkce vedoucího katedry.⁵⁴ Poněkud úsměvná je i okolnost, že James ve snaze odlehčit svému příteli Roycovi v této době od jeho mnoha povinností, přebírá vyučování předmětu o metafyzice. Důsledky, které to pro oba mělo, jsme viděli výše v podkapitole 2.2.

V lednu 1899 přednesl Royce svou první část Giffordových přednášek na Univerzitě v Aberdeenu nazvaných *The World and the Individual*. Jak nám název napovídá, Royce se v nich, jako tomu u něj bylo vlastně po celý život, snaží porozumět místu konečného člověka v rámci nekonečného vesmíru. V prvním svazku Royce rozpracovává myšlenku, kterou nastínil již James ve svém memorandu, tedy že problematiku *omylu* a našeho pravdivého poznání lze 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.⁵⁵

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, protože tak 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. 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 naším myšlením a okolní realitou, vyvstává zde jiný zásadní problém, a to možnost vůbec rozlišit to, co je má idea a co je realita.⁵⁶

⁵⁴ Tamtéž, s. 225.

⁵⁵ Royce zde pod *kritickým racionalismem* („critical rationalism“) zcela jistě nemyslí koncepci Karla Raimunda Poppera, nýbrž tak skutečně nazývá Kantovu filosofii. Viz Royce, J. *The World and the Individual*. vol I, New York: The Macmillan Company, 1900, s. 60-61.; Srov. Mahowald, M. B. *An Idealistic Pragmatism - The Development of the Pragmatic Element in the Philosophy of Josiah Royce*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, s. 72-78.

⁵⁶ Royce, J. *The World and the Individual*. vol I, New York: The Macmillan Company, 1900, s. 61-62, 77-78.

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 naším myšlením a objektivně existující realitou je zjevný, naše myšlení a okolní realita odpovídají stejnému druhu zkušenosti. Nezávislost objektivní 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“).⁵⁷ Roycovo syntetické *čtvrté pojetí bytí* („the fourth conception of being“) rozvádí Kantův přístup a tvrdí, že idea přináležející ke svému objektu znamená něco víc než jen možnost jejího potvrzení naší zkušenosti. V ideji je podle něj skrytý určitý význam, 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“).⁵⁸

Roycův první cyklus Giffordových přednášek byl velkým úspěchem.⁵⁹ Na začátku února 1899 se Royce vrací zpátky na Harvard a jeho sláva silně kontrastuje s pozicí, ve které se nacházel jeho rival William James. Nejenže měl James v té době chatrné zdraví, ale ani v profesním životě se mu nedařilo zdaleka tak dobře jako jeho o tolik mladšímu kolegovi. Nijak zvlášť nepokročil v přípravě na vlastní vystoupení ve Skotsku a stále měl na starosti výuku metafyzického semináře, který převzal předtím po Roycovi, což mu ale na druhou stranu poskytlo solidní vhled do problematiky *absolutního*. Bez většího psychologizování o Jamesových motivech vidíme, že nedlouho po Josiahově vítězoslavném návratu do Spojených států uveřejňuje James své memorandum *Royce's*

⁵⁷ 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, J. *The World and the Individual*. Vol I, New York: The Macmillan Company, 1900, s. 203-211.; Sellars, W. *Science, Perception and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963, zejména s. 127-131.; Pro srov. Rorty, R. „Some Inconsistencies in James's Varieties“ IN: Proudfoot, W. (ed.) *William James and a Science of Religions: Reexperiencing The Varieties of Religious Experience*. New York: Columbia University Press, 2004, s. 92.

⁵⁸ Royce, J. *The World and the Individual*. vol I, New York: The Macmillan Company, 1900, s. 265-272.

⁵⁹ Ilustruje to skutečnost, vzhledem k zaměření práce nerozváděná, že Royce byl například v roce 1902 zvolen prezidentem Americké psychologické asociace a o rok později prezidentem Americké filosofické asociace. Clendenning, J. *The Life and Thought of Josiah Royce*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1999, s. xvi.

Argument for the Absolute. Na Jamesovu, a potažmo i Peircovu kritiku, Royce odpovídá, sice ve spěchu ne zcela uspokojivě a přesvědčivě, ale činí tak, viz podkapitoly 3.1 a 3.2. této práce. Po zbytek roku 1899 Royce pracuje na verzi prvního svazku *The World and the Individual* určené pro tisk a připravuje se na proslovení druhého cyklu přednášek v Aberdeenu. 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“).⁶⁰

Ačkoli James proti Roycovi explicitně veřejně nevystupoval, nepřestával svého rivala konfrontovat. Ve *Varieties* myšlenky svého životního rivala nezmiňoval jmenovitě, i když byl jejich vznik silně motivován Jamesovou názorovou opozicí. Další důkazem je i Jamesův dopis Roycovi ze září 1900:

Stále jsi v centru mého zájmu, pól mého mentálního magnetu. Při psaní hledím jedním okem na stránky a druhým okem na tebe. Když jsem připravoval své vystoupení na Giffordových přednáškách, tvořil jsem ho záměrně tak, abych svrhl tvůj systém a zničil tvůj klid. Vedu na tobě parazitický život, nejvyšším ideálem mé ctizádosti je touha býti tvým dobyvatelem a zapsat se tak do historie.⁶¹

Jamesovi však práci na vlastních přednáškách komplikoval především jeho špatný zdravotní stav. Jeho postupné zlepšování jde ruku v ruce s jeho přípravou na vystoupení v Edinburghu. V dopise Carlu Stumpfovi v srpnu 1899 však přiznává, že je dosud značně nepřipravený: „Budou dva veřejné a dobře placené kurzy, každý po deseti přednáškách na téma přírodního náboženství („Natural Religion“). Dostat pozvání je velká pocta i dobrý způsob výdělků, já jsem ale naneštěstí hrozně nepřipravený („terribly unprepared“). (...) Psaní a vydání Giffordových přednášek mě plně zaměstná na další tři roky.“⁶² V květnu roku 1901 James s velikým úspěchem konečně přednáší na Univerzitě v Edinburghu i přes stálé obavy z neúspěchu a nedostatečné připravenosti první cyklus Giffordových přednášek a na jaře roku 1902 i jejich druhou část vydanou souhrnně pod názvem *The Varieties of Religious Experience*.

⁶⁰ Royce, J. *The World and the Individual*. vol II, New York: The Macmillan Company, 1901, s. vi-xi.; Pro podrobnější rozbor například viz Mahowald, M. B. *An Idealistic Pragmatism - The Development of the Pragmatic Element in the Philosophy of Josiah Royce*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, s. 96-104.

⁶¹ James, W. *The Letters of William James*. Vol. I., Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920, s. 136.

⁶² Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. II., London: Oxford University Press, 1935, s. 192-193.

4. Na vlnách náboženské zkušenosti

Existuje bezpochyby několik možností, jak číst text Jamesových *Varieties*, ať je to interpretace psychologická, filosofická či jiná. Při naší analýze Jamesova zkoumání náboženské zkušenosti narazíme spolu s ním na několik zásadních problémů. Prvním z nich pro nás může být samotné vymezení náboženství, potažmo náboženských zkušeností, stavů vědomí. To je způsobeno především komplexností pojmu *náboženství*. Dle Jamesova názoru nemůžeme definovat náboženství jedním slovem, protože je to spíše pojmenování pro sumu věcí; podobné potíže s definicí nastávají i u pojmu *vláda*.⁶³ Proto snaha o úspornou definici, kdy v zásadě pouze jeden pojem nahradíme jiným, se nám jeví jako příliš zjednodušující a v důsledku neúčinná. Pro další postup se však nalezení nějakého vymezení zdá být nutné. Zároveň s tím si vytyčíme i určitý rámeček, ve kterém se budeme při našem zkoumání náboženské zkušenosti pohybovat a ve kterém je o ní smysluplné vynášet jakékoli soudy.

Můžeme tak hned zpočátku vidět dva možné objekty zkoumání. Prvním z nich je *institucionalizované náboženství* a druhým *náboženství osobní* („institutional and personal religion“). James si ve svých přednáškách dává za cíl pokrýt problematiku náboženského subjektu, proto se většinu času bude zabývat především osobními náboženskými zkušenostmi ve všech jejich rozmanitých formách, zatímco teologii nebo církvi bude věnovat minimální pozornost, proto:

Náboženství (...) by pro nás mělo znamenat pocity, činy a zkušenosti jednotlivých lidí v jejich samotě, do té doby, dokud budou vnímat *vztah* („relation“) mezi tím, co považují za božské, ať je to cokoliv.⁶⁴

⁶³ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 26.; Nutno však podotknout, že mnoho myslitelů v dějinách si na tomto principu skutečně vybuodovalo celou svou filosofickou koncepci a kariéru. Ukázkovým příkladem je počínání německého filosofa Martina Heideggera, který na základě velmi problematické metody odhaluje tajemství vesmíru, když například o člověku řekne, že člověk je *světlinou bytí* a mnohé a mnohé další. Nejen, že takovýto postup je metodologicky značně kontroverzní, zdá se však, že není ani pragmaticky užitečný. Můžeme se tak, inspirováni Jamesem, ptát: K čemu je nám v praktickém životě dobré vědět, že člověk je světlna svého bytí? Odpověď na tuto otázku vzhledem k tématu práce nechávám na samotném uvážlivém čtenáři.

⁶⁴ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 31.; Pro srov. viz Lamberth, D. C. *William James and the Metaphysics of Experience*. New York: Cambridge University Press, 1999, s. 116-118 a jím uváděných pět hlavních rysů náboženství.

Tím James vytyčuje oblast svého zájmu ve *Varieties*. Uvádí také ale, že tato definice je stanovena čistě pro potřeby jeho práce. Náboženství má naneštěstí tolik různých projevů, že i samotné odlišení toho, co ještě do náboženství spadá a co už ne, je samo o sobě značně komplikované. Proto bychom, v souladu se stanovenou definicí, měli mít co největší šíři záběru, abychom byli schopni zachytit tento fenomén ve všech jeho formách a projevech. Pokud se budeme zabývat náboženstvím pouze na osobní úrovni, může se nám oblast pro výzkum zdát poněkud neúplná, protože se tím ochuzujeme o další důležité souvislosti týkající se náboženské komunity a církve.

Ačkoli tento [námi zkoumaný] vztah může být morálního, fyzického či rituálního charakteru, je zřejmé, že pro náboženství ve smyslu, v jakém ho nyní chápeme, jsou teologie, filosofie a církevní instituce pouze druhotnými produkty.⁶⁵

Teologie i církve jsou dle Jamese jen druhotnými produkty tradice, která vznikla z dřívější iniciativy náboženské víry jednotlivců, na níž stojí dodnes. Nejenom nadlidské bytosti jako Kristus, Buddha, Mohammed, ale i všichni zakladatelé církve jsou toho příkladem. Na počátku stálo osobní přesvědčení, víra, podle které daní jedinci jednali. V takovém smyslu je osobní náboženství primární a základnější než teologie nebo církve, ačkoli se nyní někomu může zdát nedostatečně komplexním fenoménem ke zkoumání.⁶⁶

K tomu James dodává, že pokud se chceme dozvědět co nejvíce, měli bychom věnovat pozornost především zkoumání extrémních forem a různých deviací. Málo znatelné projevy zkoumaného fenoménu jsou problematické při samotném jeho rozpoznání, natož při jeho dalším zkoumání. Pokud se chceme o nějakém předmětu dozvědět více, sotva nám takový nevýrazný objekt zkoumání stojí za pozornost. Při zkoumání nějaké entity pod mikroskopem se nejvíce dozvíme z jejího extrémního stavu, stejně tak v případě zkoumání náboženské zkušenosti nám mohou poskytnout nejvíce informací její nejnázornější případy, a proto její mírnější projevy můžeme téměř s klidem pominout. Tento přístup můžeme nazvat Jamesovou výzkumnou metodou. James spolu s ní přijímá i *empirické kritérium* („empiricist criterion“), s jehož pomocí můžeme jednotlivé náboženské fenomény konstruktivně posuzovat. Při zkoumání

⁶⁵ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 31, 431-432.; Příkladem takovéto námitky je právě i Roycova kritika Jamesova pojetí náboženské zkušenosti.

⁶⁶ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, 28-30.

nemáme klást důraz na příčiny, ale na důsledky, které z toho pro nás plynou.⁶⁷ Takto metodologicky vybaveni jsme nyní připraveni s Jamesem vyplout na výzkumnou plavbu do tajemných vod náboženské zkušenosti.

Za výjimečné případy v rámci náboženství považuje James zážitky svatých a mystiků. Ačkoli je mysticismus dosti problematicky uchopitelný, jeho zkoumání nabízí největší výzkumný potenciál pro osvětlení náboženských jevů. James uvádí na podporu svého přístupu argument z psychologické praxe, kdy studiem perverze a extrémních či patologických případů poznáváme i samotné fungování jevu „normálního“, a bez nichž by zkoumání nebylo úplné. Navíc na extrémních jevech se zkoumání provádí jednodušeji, protože daný fenomén je v nich vidět mnohem výrazněji. Studiem halucinací psychologové pochopili, jak funguje naše vnímání, nebo skrze zkoumání psychopatů dospěli k mnohým poznatkům o géních.

Pohraniční šílenství, vznětlivost, šílený temperament, ztráta duševní rovnováhy, psychopatické degenerace mají určité zvláštnosti a tendence, které v kombinaci s vysokou kvalitou intelektu u jednotlivce představují vyšší pravděpodobnost, že takový člověk bude mít znatelnější vliv na svou dobu, než když by jeho temperament byl méně neurotický.⁶⁸

V psychopatické povaze člověka nachází James emocionalitu, která je podle něj nutnou podmínkou morálního vnímání. Taková povaha obsahuje rovněž náklonnost k metafyzice a mysticismu, které kladou zájmy člověka za hranici vnímatelného. Můžeme se spolu s Jamesem domnívat, že pokud existuje taková věc, jako je inspirace nějakou vyšší sférou, může nám zkoumání neurotismu udělat velkou službu.

4.1. V bouři náboženských pocitů

Jamesova analýza *náboženského citění* („religious sentiment“) vychází ze dvou zdrojů. Zaprvé bychom si měli uvědomit, že pojem *náboženský* („religious“) je svého druhu komplexním označením, a zadruhé pocity jako láska, strach a další se mohou vyskytovat v mnoha různých formách. Jednou z nich je například *náboženská láska* („religious love“).

⁶⁷ Tamtéž, s. 20.; Jamesův postup zkoumání je již zde znatelně prakticky orientován a vidíme jeho krystalizující se pragmatický přístup.

⁶⁸ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 22.

Náboženská láska je pouze přirozená lidská emoce lásky směřující k náboženskému objektu; náboženský strach je jen obyčejný strach. (...) Náboženská úcta je stejná jako organické vzrušení, které cítíme v lese za soumraku nebo v horské rokli, ale tentokrát přichází při pomýšlení na náš vztah k nadpřirozenu a obdobně tak i u všech ostatních pocitů, které mohou hrát roli v našem náboženském životě.⁶⁹

Náboženské emoce můžeme nazvat psychickými entitami odlišitelnými od jiných konkrétních emocí a popsat je jako konkrétní stavy mysli tvořené naším pocitem *plus* specifickým druhem objektu, ke kterému se vztahuje. Není žádný důvod předpokládat jednoduchou abstraktní *náboženskou emoci* („religious emotion“), která by existovala jako samostatná základní mentální entita sama o sobě a jež by byla vždy přítomná v každé náboženské zkušenosti. Je totiž možné, že se neprokáže ani existence žádného náboženského objektu, a tudíž by nemohl existovat ani žádný specifický druh náboženského aktu, kterým bychom se k takovému objektu reálně, ať už jakýmkoli způsobem, vztahovali. Proto bychom na základě přijetí empirického kritéria pro posuzování náboženských zkušeností neměli tyto fenomény ze zkoumání vyloučit, ale uvědomit si jejich rozdílnost a porovnat je s ostatními druhy melancholie, štěstí, transu. Každý z nich je specifickým druhem lidské zkušenosti v širším slova smyslu. Učiníme-li tak, dosáhneme jejich zařazení do celkového portfolia našich možných zakoušených zkušeností. Protože pokud bychom to neudělali, ochudili bychom se o tuto rozmanitost stavů, které nám naše přirozenost nabízí.

Stejně jako hněv, láska, naděje, touha, žárlivost a mnohé další pocity, které svým nábojem zpestřují náš život, tak i pocit blaha, který se nám může dostat během spojení s vyšší sférou, není možné redukovat na čistý produkt našeho intelektu. Náboženské pocity jsou úplným rozšířením života člověka. Dávají nám poznat zcela jinou, novou sféru energie. Pokud pro nás náboženství něco znamená, mělo by to dle Jamesova názoru souviset především s tím, že náboženství nám umožňuje poznání zcela nové, *přidané dimenze emocí* („added dimension of emotion“), které vrhají na dosavadní život věřících zcela jiné světlo. Například pocit absolutního a věčného štěstí nenajdeme nikde jinde kromě náboženství. Je to něco naprosto neporovnatelného s tím, co můžeme vidět v živočišné říši.⁷⁰ Jinými slovy řečeno, jedním z kladů, které nám náboženství poskytuje,

⁶⁹ Tamtéž, s. 27.

⁷⁰ Tamtéž, s. 48.

je fakt, že k lidským emocím přidává něco jim vnějšího, další rozměr, který zcela mění jejich původní význam a často i intenzitu. Rozšiřuje plejádu pocitů a zkušeností, které mohou lidé ve svém životě zažívat, čímž přispívají k větší rozmanitosti společnosti, jež je tak zásadní pro její rozvoj.

Podle Jamesovy definice náboženství operujeme v oblasti osobního náboženství s tím, co člověk sám považuje za božské a navrhuje používat termínu *božské* („divine“) v širokém slova smyslu, abychom pod něj mohli zahrnout i ty objekty, které božskému podle naší tradiční představy ne zcela odpovídají. „Náboženství, ať je to cokoliv, je celkovou lidskou reakcí na život, tak proč bychom nemohli říci, že jakákoli celková reakce na život je náboženstvím?“⁷¹ Nenáboženské reakce stejně jako ty náboženské spadají obecně do oblasti duchovního života člověka, a proto James tvrdí, že na ně lze pohlížet jako na určité *vážné* („solemn“), svého druhu náboženské stavy mysli.⁷² Podle Jamese jsou tak všechny věci více či méně *božské*, stavy mysli více či méně *náboženské*, reakce více či méně komplexní, nicméně hranice mezi nimi budou vždy neostré.

Podstatou náboženských zkušeností, kritériem, podle kterého je třeba je posuzovat, musí být určitý prvek nebo kvalita v nich, se kterou se nemůžeme setkat nikde jinde. Tato kvalita bude samozřejmě tou nejvýznamnější a jednoduše rozpoznatelnou v náboženských zkušenostech, které jsou nanejvýš jednostranné, přehnané a intenzivní.⁷³

Pro komplexní popis náboženské zkušenosti je však důležité neopomenout ani její předmět, ke kterému se člověk ve své samotě vztahuje. Náboženský život stojí v zásadě na přesvědčení, že existuje reálně neviditelná entita, která svou existencí a působením zakládá i ovlivňuje neviditelný řád světa. Základ našeho spokojeného života leží v harmonickém přijetí tohoto faktu a úpravě našeho každodenního jednání. Z toho důvodu bychom se měli zabývat psychologickou analýzou víry v náboženský objekt, přestože je neviditelný. Na světě totiž existují i myšlenkové koncepce, které jsou obecně často nazývány *náboženskými*, ačkoli v nich v žádném směru nefiguruje bůh jako takový. Příkladem takového úkazu je buddhismus, který primárně neobsahoval žádného boha, ke kterému by se věřící mohli vztahovat. Posléze na pozici boha byl dosazen Buddha, nicméně buddhismus ve striktním slova smyslu je stále ateistickým náboženstvím.

⁷¹ Tamtéž, s. 35.

⁷² Tamtéž, s. 37.

⁷³ Tamtéž, s. 45.

Taktéž moderní transcendentální idealismus, jehož typickým příkladem je *emersonianismus* („Emersonianism“), dává vzniknout entitě boha abstrakcí ideálního z našeho okolního světa. Ne božské jako takové, žádná nadlidská bytost, ale vnitřní božskost ve věcech, esenciální duchovní struktura vesmíru je objektem jeho uctívání. V podání emersonianismu má náš vesmír božskou duši řádu, a ta obsahuje morální rozměr, stejně jako i duše lidí. Principem Emersonovy koncepce je uvědomit si povahu věcí a pozitivním způsobem oceňovat jejich krásu, která se v nich skví skrze krásu celého vesmíru.⁷⁴ Z pohledu Jamesova experimentálního přístupu musíme proto za náboženství považovat i tato výše zmíněná, ačkoli se nám mohou zdát ne zcela přesně vystihující podstatu náboženství.

4.2. Mysticismus na obzoru

Osobní náboženská zkušenost má své kořeny v mystických stavech vědomí. James však o nich může mluvit pouze z druhé ruky, protože sám je nikdy nezažil.⁷⁵ Co je to *mystický stav vědomí* („mystical state of consciousness“)? Abychom mohli na tuto otázku odpovědět, stanovuje James čtyři hlavní rysy mystických stavů – *nevyslovitelnost*, *noetickou kvalitu*, *pomíjivost* a *pasivitu*. Pokud v nějakém stavu vědomí nebo zkušenosti identifikujeme tyto charakteristiky, lze takový fenomén označit za mystický.

Cílem mysticismu je dle Jamese překonání hranic mezi jednotlivcem a absolutním a jejich vzájemné splynutí. Problémem ale je, že mystická literatura je často kontradiktorická, používá termíny jako „šeptající ticho“ a svou povahou je podobná spíše hudební kompozici. Důležitou roli v ní hrají samotné verše a její celková zvukomalebnost.⁷⁶ Mystická zkušenost není produktem intelektu, ale má daleko blíže k emoční stránce, stejně tak i literatura, která na jejím základě vzniká, se nevyznačuje precizní logickou strukturou obsahu a formulací přesvědčivých argumentů, nýbrž působí především skrze svou formu na naše pocity.

⁷⁴ Tamtéž, s. 31-4.; Pro srov. Goodman, R. B. „Emerson, Romanticism, and Classical American Pragmatism“ IN: *The Oxford Handbook of American Philosophy*. Cheryl Misak, (ed.) Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 19–37.

⁷⁵ Později se však ukáže, že to není tak úplně pravda.

⁷⁶ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 421.

1. Nevyslovitelnost

Nejvýraznějším znakem mystické zkušenosti je podle Jamese její nesdělitelnost. Tato zkušenost je člověkem přímo zakoušená a není předatelná nebo převoditelná na ostatní. Mystické stavy obecně jsou určitou formou *přenosu* („transport“) a jsou spíše pocity než určitými stavy intelektu. Nesdělitelnost obsahu tohoto *přenosu* je klíčová pro všechny druhy mysticismu. Stejně jako je tomu v případech lásky nebo poslechu hudby, které zkrátka musíte zažít, abyste věděli, jaké to je, a případně si také uvědomili hodnotu dané zkušenosti. Tak člověk, který nemá hudební sluch nebo je hluchý, těžko ocení skvělou kompozici symfonie, jež je pro vás úchvatným zážitkem anebo muž bude marně popisovat své city k ženě někomu, kdo nikdy nemiloval, stejně tak nekomunikovatelné jsou i stavy mystického *vytržení* („ecstasy“).⁷⁷ Pro úplnost je nutné podotknout, že tato podmínka neplatí absolutně, protože pokud by tomu tak skutečně bylo, vůbec bychom o něčem, jako jsou mystické zkušenosti jiných lidí, nemohli vědět. Proto je důležité věnovat zvláštní pozornost textům, v nichž lidé tyto stavy popisují.

2. Noetická kvalita

Mystické stavy nejsou jen zdrojem pocitů, ale i vědění. Podle Jamese jsou to stavy vhledu do hlubin pravdy neměřitelné diskurzivním intelektem, jako jsou zjevení, iluminace, nevyslovitelné myšlení, pocit autority. Během spojení s vyšší sférou dochází k přenosu tohoto vědění.⁷⁸ Mystikům se dostává *božského vědění* („God’s knowledge“), které má povahu intuitivního poznání. Tato *mystická pravda* existuje pro jednotlivce, který ji získává skrze spojení s bohem, ne pro nikoho jiného. Můžeme tak vidět podporu pro tvrzení mystiků, že tento nejvyšší stupeň vědění, *božské vědění*, nemá co dočinění s podněty z vnějšího světa.⁷⁹ První dva znaky jsou podle Jamese esenciální; třetí a čtvrté kritérium pak méně ostře znatelné, ale v mystických zkušenostech se vyskytuje také.

3. Pomíjivost

Mystické stavy se povětšinou vyznačují tím, že netrvají nijak dlouho. James uvádí, že dvě hodiny takového stavu se zdají být maximem. Doprovodným jevem, který můžeme poté zpozorovat, je, že člověk cítí určitý stav vnitřního bohatství a důležitosti.⁸⁰

⁷⁷ Tamtéž, s. 380.

⁷⁸ Tamtéž, s. 380-381.

⁷⁹ Tamtéž, s. 405-406.

⁸⁰ Tamtéž, s. 381.

Tyto základní aspekty - krátce trvající stav vytržení a zdroj vyššího vědění velké hodnoty - popisuje i Svatý Ignác: „hodina ve spojení s Bohem mě naučila víc, než všichni doktoři [teologie] kdy mohli.“⁸¹

4. Pasivita

Ačkoli je mystická zkušenost mimo naši volní činnost, může jí předcházet fixování pozornosti nebo různé pohyby těla podle toho, co například předepisuje mystický manuál. Jakmile však nastane mystický stav, mystik cítí, jak se jeho vědomí dostává do područí jakési vyšší moci. Ačkoli jsou pomíjivost a pasivita dobře znatelné, nemusí s mystickými stavy nutně kauzálně souviset, nýbrž pouze korelovat. Produktem takových stavů pak mohou být prorocké řeči, automatické psaní, trans a mnohé další. Je těžké udělat nějakou ostrou hranici, kterou bychom vyznačili oblast, která náleží mystickým stavům. Proto by dostatečným mohlo být stanovení výše popsaných čtyř znaků mystických stavů vědomí. James navrhuje říkat jim *mystická skupina* („mystical group”).⁸² V zásadě pak můžeme Jamesem níže uváděné příklady mystických zkušeností rozdělit do dvou skupin na *spontánní* a *metodologicky produkované*.

Nejobyčejnější případ spontánní mystické zkušenosti jsme sami jistě někdy zažili. Podle Jamese je to situace, kdy si uvědomíme hlubší význam nějakého slovního spojení nebo etického pravidla, které jsme již dříve měli v paměti. Člověku znenadání v mysli probleskne nový význam, který do značné míry mění význam původní, často i nevratně, a nastane onen známý příjemný pocit pochopení.⁸³ Podobnými případy, ovšem bez většího spirituálního náboje, jsou například i uvědomění si dalších významů víceznačné věty, identifikace početního postupu v matematickém příkladu nebo nalezení principu fungování všemožných optických a dalších klamů. Pokud bychom v těchto jemnějších případech měli úspěšně hledat hlavní charakteristiky mysticismu, anebo dokonce snad základ náboženství, museli bychom vynaložit značné úsilí, a přesto by výsledek nemusel být nijak přesvědčivý, čímž je pouze ilustrována odůvodněnost a relevantnost Jamesovy metody i postupu ve zkoumání.

Druhým případem je onen náhlý neodbytný pocit, že jsem se v této situaci ocitl již někdy dříve, jenž často doprovází komentář typu: *Stál jsem tady, lidé říkali tyhle věty.*

⁸¹ Tamtéž, s. 410.

⁸² Tamtéž, s. 381-382.

⁸³ Tamtéž, s. 382-383.

Opravdu se to ale stalo? Je to vzpomínka na nějakou událost, nebo je to výplod mé mysli? James ve *Varieties* operuje s opisem „been here before“ nebo „dreamy states“, což bychom do dnes užívané terminologie mohli přeložit jako fenomén *déjà vu*. Naneštěstí se kromě poznámky, že na těchto *stavech snění* je něco připomínajícího patologie, tímto tématem nijak obsírněji nezabývá.⁸⁴

Jako třetí zkušenost, ilustrující mírnější projevy mysticismu, James uvádí situace, kdy lidé cítili, že „je někdo v místnosti“. Uvědomili si náhle něčí přítomnost, a to aniž by tu jim neznámou entitu mohli nějak identifikovat pomocí svých smyslů. Jediné, o čem mohli blíže referovat, byly jejich vlastní pocity během této události. Tyto stavy blíže neurčeného cítění jsou dle Jamese druhem neúplně projevené halucinogenní zkušenosti.⁸⁵ Jamesův nejmenovaný přítel popisuje svou zkušenost ze září roku 1884, která na rozdíl od ostatních lidí, jejichž značné množství zkušeností bylo povětšinou velmi pozitivní, byla nepříjemná.

[N]ajednou jsem ucítil, že něco vchází do pokoje a že to stojí těsně u postele. Trvalo to jen asi minutu nebo dvě. Neuvědomoval jsem si to žádným obyčejným smyslem a přece byl s tím spojen pocit hrozně nepříjemný. (...) Buď jak buď, něco bylo u mne a já věděl o jeho přítomnosti mnohem jistěji než kdykoli jindy o přítomnosti některého živého tvora z masa a z kostí. Věděl jsem o jeho odchodu jako o jeho příchodu - skoro mžikem prošel dveřmi a strašlivý pocit pominul.⁸⁶

Jak můžeme cítění něčí přítomnosti v místnosti, stejně jako dále popisované zkušenosti s automatickým psaním, vysvětlit? Vždyť našemu tělu není nic více přirozené než to, že cítí, jak svou vůlí, skrze nervovou soustavu, pohybuje svaly v těle. Při automatickém psaní či mluvení tato přirozenost jde stranou a průchodu se dostává fenoménům jiné povahy. S negativní formou halucinací či globální skepse se často setkáváme i u asketů. Jejich úplná náboženská odevzdanost ve spojení s úzkostlivým

⁸⁴ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 383-6. James zde odkazuje na sira Jamese Crichtona-Browna, který ve svém výzkumu uvádí, že tyto *stavy snění* („dreamy states“, tj. *déjà vu*) předcházejí epileptickým záchvatům. Ačkoli Crichton-Brownovy závěry, které z tohoto pozorování vyvozuje, James dle mého názoru oprávněně kritizuje, bohužel pro nás shledává další bádání v tomto směru za nezajímavé. K dalšímu komentáři především z hlediska současné kognitivní vědy se proto dostaneme až v závěru této práce.

⁸⁵ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 58-9.

⁸⁶ James, W. *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich, 1930, s. 56-7.; James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 59-60.

přesvědčením o nereálnosti tohoto světa často ústí v destruktivní projevy jako jsou pochybnosti globálního rozsahu či dokonce sebevraždy.⁸⁷

Čtvrtá oblast projevů spontánních i metodologicky dosažených mystických zkušeností se týká přímo halucinogenních zkušeností, které jsou ale způsobeny intoxikací organismu alkoholem nebo anestetiky. Účinky alkoholu na naše vědomí musíme zohlednit, podle Jamese totiž alkohol stimuluje mystické vlastnosti lidí, tedy dokud člověk nevystřízliví a nemusí znovu čelit chladné realitě světa. Znamená to, že *opilé vědomí* je svým způsobem *mystické*, a to vzhledem k šíři záběru zkoumaných fenoménů nemůžeme opomenout. Dalšími účinnými látkami jsou *éter* nebo *rajský plyn*, které se dříve používaly při anestézii. James uvádí případ, kdy John A. Symonds zažil mystickou zkušenost po chloroformu, a tím poskytuje zjevné spojení s náboženským mysticismem.

Myslel jsem, že jsem blízko smrti; když tu náhle má duše zpozorovala boha, zřetelně se mnou obcoval, stýkal se se mnou, abych tak řekl, v mocné osobní skutečné přítomnosti. Cítil jsem jej, jak se na mne snášel jako světlo. Nemohu popsati vzrušení, které jsem cítil. Potom, jak jsem se postupně probíral z omámení, začalo se vraceti staré vědomí mého vztahu k světu, nové vědomí mého vztahu k bohu počalo blednouti. Nakonec hrozné zklamání: poznati, že jsem neměl vůbec žádného zjevení, nýbrž že jsem byl ošálen neobvyklým podrážděním svého mozku.⁸⁸

Pátým projevem spontánní mystické zkušenosti jsou občasné mystické stavy způsobené *dojímáním*. Walt Whitman je dle Jamese klasickým případem člověka, který sporadicky zažívá mystické zkušenosti, když se dojíká nad přírodou a působí na něj vnitřní až božská krása okolního světa.⁸⁹

⁸⁷ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 63-4.

⁸⁸ James, W. *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich, 1930, s. 236.; James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 392-393.; Kromě Johna Symondse i sám William James ve *Varieties* na straně 387-388 přiznává, že měl určitý druh mystického stavu, jenž byl způsobený rajským plynem. Již to může vzbudit podezření, zdali Jamesovo tvrzení ve *Varieties* na straně 379, že „pojednává o mystické zkušenosti z druhé ruky a jeho vlastní povaha mu takřka úplně brání užívat si jejich potěšení“, je skutečně zcela pravdivé. Ukazuje se, že James měl očividně sám několik mystických zkušeností různého druhu, ať už způsobených různými chemickými látkami, jimiž v pubertě i později v dospělosti chtěl dle svých vlastních slov „ukojit vědeckou zvědavost“, nebo i spontánních, *dojetím*, během horské túry. Více viz James, W. *The Letters of William James*. James, H. (ed.) Vol. II, Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920, s. 35, 37.; Snowden, B. F. *The Religious Experience and Its Interpretation in the Philosophies of William James and Josiah Royce*. New Orleans: Tulane University Press, 1989, s. 45-47, 294.

⁸⁹ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 395-396.

Šestou oblastí je speciální forma vědomí, příbuzná té předchozí, kterou James podle Richarda M. Bucka pojmenovává *kosmické vědomí* („cosmic consciousness“). To se projevuje v uvědomění si kosmického řádu, jenž člověka pozvedá na nový stupeň existence, ve kterém si je vědom své vlastní nesmrtelnosti.⁹⁰ Můžeme si povšimnout, že k obdobným závěrům dochází i náboženští mystikové, avšak za pomoci *metodologického manuálu* vytvořeného cíleně pro zažívání mystických zkušeností.

V Indii dosahují hinduisté mystických stavů za pomoci *jógy*, která je rozvinuta do mnoha různých škol a sestává se v zásadě ze souboru cvičení, diety a pravidel pro mravní disciplínu. Jogíní, jenž se dostatečně očistili od své nižší přirozenosti, vstupují do stavu *samádhi*, tj. z očí do očí faktům, kterým instinkt ani rozum nedokáže nikdy porozumět. Žádný pocit *já*, pravda září a vše je společně součástí *átmanu*, univerzální duše. Do stavu *samádhi* se lze dostat i bez cvičení, ale podle védských kněží takový stav není čistý. Když poté člověk ze *samádhi* vyjde, je jiný – čistý, svatý, osvícený, je prorokem.⁹¹

Buddhisté používají, stejně jako hinduisté, pojmu *samádhi*, avšak termín označující vyšší stavy kontemplace je pro ně *dhyána*, jež je bránou k *nirváně*. Dhyána se skládá ze čtyř stupňů. Nejprve se člověk zbaví touhy a zavrhne jakékoli zlo a koncentruje se na jeden bod. Ve druhém stupni odpadá první intelektuální část koncentrování a zůstává pouze uspokojivý pocit jednoty. Poté odpadá spokojenost, začíná lhostejnost a s ní paměť a sebe-vědomí. V poslední fázi lhostejnost, paměť a sebe-vědomí jsou hotovy. Pokud by člověk ze čtvrtého stádia postupoval ještě dále, může dosáhnout stavu, kdy už nic neexistuje, žádné *blaho* ani *strasti* ani *radost* ani *smutek*, to jsou jen pojmy bez jakéhokoli významu. Mysl člověka je pak zcela odpoutána od tohoto světa. Tento stav je pak velmi blízký *nirváně*, na její dosažení však nestačí.⁹²

Dále se James obrací na islám a *súfismus*, ačkoli sám tvrdí, že křesťanskému světu tato oblast zůstává stále značně nedostupná. Kromě historicko-kulturních důvodů také proto, že islámský mysticismus, stejně jako kterýkoli jiný typ mysticismu, je přístupný

⁹⁰ Tamtéž, s. 398-399.; Více viz Bucke, R. M. *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind*. Philadelphia: Inness & Sons, 1905.

⁹¹ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 400.; Srov. Cross, S. *Hinduismus*. Praha: Euromedia Group, 2001, s. 73-78.

⁹² James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 401-402.; Srov. Miltner, V. *Vznik a vývoj buddhismu*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 211-219.

pouze pro samotného člověka, který tyto výjimečné stavy zažívá.⁹³ James se při tom odvolává na vrcholného představitele středověké islámské teologie, Al-Ghazzálího. Al-Ghazzálí nebyl v otázce mystické zkušenosti žádným teoretikem, sám se jí v ústraní věnoval jedenáct let. Ve svém pojetí kloubí tři základní pojetí boha, která se v islámu objevují již před ním. Zaprvé je to tradicionalismus, tedy přejímání víry otců, dále pak racionalistická tendence odmítající predestinaci a jako poslední přidává mystiku, která nám umožňuje přímé zkušenostní poznání - doslova vidět a prožívat boha. Podle Luboše Kropáčka syntézu Al-Ghazzálího přijímá většina muslimů a jeho význam pro samotnou mystiku, jíž poskytl garanci v podobě svého života a díla, je nedocenitelný.⁹⁴ Ve vztahu k Jamesovi vidíme v Al-Ghazzálího mystickém pojetí oporu zejména pro první dvě základní charakteristiky – *nevyslovitelnost* a *noetickou kvalitu*. Mystická zkušenost je určena pro člověka, který ji zažívá, pro nikoho jiného. To jemu jsou, díky jeho vytrvalé činnosti, dány plody onoho spojení s bohem například ve formě vizí či prorockých zjevení.⁹⁵

Jako k poslednímu se James obrací ke křesťanství. V křesťanství podle něj byli mystici vždy přítomní, avšak jejich postavení bylo často problematické. Nejvýznamnějším dílem pro zažívání mystických zkušeností je manuál sv. Ignáce z Loyoly, zakladatele jezuitského řádu. Tento manuál, který se opírá o Ignácovu vlastní náboženskou zkušenost, je souborem duchovních cvičení, například na vidění svatých vizí - vidění Ježíše, a to doslovné i symbolické.⁹⁶ Tyto vize jsou dle Jamese velkou částí křesťanského mysticismu. Sv. Tereza své zážitky spojení s bohem popisuje takto:

V této modlitbě sjednocení duše jest úplně bdělá při všem, co se týká boha, ale úplně netečná k věcem tohoto světa i k sobě samé. Po krátkou dobu tohoto sjednocení jest jakoby zbavena všeho citu, a i kdyby chtěla, nemohla by mysliti na nic. (...) Bůh se usazuje v nitru takové duše tak, že když se potom duše zase vzpamatuje, je jí naprosto nemožno pochybovati o tom, že byla v bohu a bůh v ní. Tato pravda zůstane v ní tak silně vtištěna, že duše ani nemůže zapomenouti

⁹³ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 402-405.

⁹⁴ Kropáček, L. *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 80-82.

⁹⁵ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 402-405.; Pro srov. Kropáček, L. *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 36-41.

⁹⁶ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 406-407.

milosti, které se jí dostalo, ani pochybovati o její skutečnosti, byť se popsaná zkušenost třeba už mnoho let neopakovala.⁹⁷

Mystické stavy často mohou vést k vlně inspirace a pod tíhou takového výjimečného zážitku i k velkým životním rozhodnutím. Problémem ovšem zůstává otázka validity těchto mystických zkušeností.

4.3. Mysticismus pod mikroskopem

Položme si nyní otázku, jak bychom mohli, kromě přijetí a snahy o následování jejich vzoru, k mystickým stavům přistupovat? James vybízí přistupovat ke všem různým mystickým stavům na základě diagnostických metod tehdejší psychologie a medicíny. Domnívá se, jednodušeji řečeno, že všichni používáme určitý typ vysvětlení, když například o někom říkáme, že jeho nynější stav myslí je způsoben tím, že je teď právě v práci pod velkým tlakem.⁹⁸ Přístup používající takový způsob vysvětlení nazývá James *medicínský materialismus*. Pokud se prizmatem tohoto přístupu snažíme o diagnostiku významných náboženských osobností, mimo jiné na základě jimi popisovaných náboženských zkušeností, docházíme tak k závěru, že:

[V]idění svatého Pavla na cestě do Damašku bylo způsobeno tím, že byl epileptik. Svatá Tereza byla hysterická a svatý František z Assisi byl dědičně degenerovaný.⁹⁹

Z medicínského hlediska se dle Jamese v případě mystických stavů svaté Terezy jedná o typ hypnotizujících stavů na bázi pověry, ve spojení s degenerací a hysterií, což můžeme označit nepochybně za patologický stav. Takovéto patologické znaky můžeme najít i v mnohých a možná dokonce i ve všech případech mystických zkušeností. A pokračuje dále:

Konverze souvisí s krizí v pubertě a v období dospívání. Zapálení svatých, oddanost misionářů jsou pouze variací mateřského instinktu nebo touhy

⁹⁷ James, W. *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich, 1930, s. 241-242.; James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 409-410.

⁹⁸ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 12.

⁹⁹ Tamtéž, s. 13.

po sebeobětování. Pro hysterickou jeptišku je tak Kristus pouze imaginární náhradou za více pozemský objekt náklonnosti, po němž přirozeně touží.¹⁰⁰

Všechny tyto mentální poruchy jsou tak dle Jamese s největší pravděpodobností záležitostmi nesprávného působení různých tělních žláz, jejichž přesnou funkci fyziologie prozatím neznala. Můžeme se ovšem ptát, jaký vliv mohou mít historická zdravotní fakta na spirituální význam výše zmíněných osob?¹⁰¹ Podívejme se proto na věc z co možná nejširší perspektivy. Moderní psychologie se podle Jamese snaží o nalezení dostatečně podloženého konečného spojení mezi myslí a tělem, které by komplexně vysvětlovalo duševní stavy, v jejichž základě můžeme vidět právě tělesné pochody. Takovýto přístup by nás vedl ke komplexnímu chápání fungování lidského organismu ve všech jeho projevech. Musíme si uvědomit, že i když to může znít podivně, jiné části těla či orgány mohou působit na naše duševní rozpoložení. Když přijmeme předpoklad, že tělesné pochody kauzálně ovlivňují procesy našeho vědomí, poté předložené diagnózy medicínského materialismu musí být pravdivé obecně, když už ne ve všech podrobnostech.

Alfred věří v nesmrtelnost tak silně proto, že jeho povaha je silně emotivní. Fannyina výjimečná svědomitost je způsobena vypjatými nervy. Williamova melancholie týkající se vesmíru je zapříčiněna špatným zažíváním a tvrdnutím jater. Elizina radost z návštěv kostela je symptomem její hysterie. Petr by se méně obával o svou duši, pokud by více cvičil na čerstvém vzduchu.¹⁰²

Proto pokud bychom v budoucnu teoreticky znali všechny okolnosti ze života konkrétního člověka, mohli bychom bezpečně říci, že fungování toho kterého orgánu tímto určitým způsobem determinuje lidské smýšlení. Následnou manipulací bychom mohli i variovat naše myšlenkové pochody či stejným způsobem odstranit různá psychická onemocnění a deviace. Na základě závěrů, které nám lékařský materialismus předkládá, tak můžeme souhlasit i s tvrzením, že duchovní autorita všech těchto osobností je úspěšně podkopána, ne-li zcela zpochybněna. To nám naneštěstí neříká nic o *hodnotě* („value“) těchto zážitků pro lidské vědomí. Přestože mohou být mystické stavy způsobeny určitou patologií, mohou být zdrojem pozitivních produktů pro samotného mystika i pro ostatní.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 10.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 14.

¹⁰² Tamtéž, s. 10.

V přírodních vědách nebo technických odvětvích testujeme samotné hypotézy, ne jejich autory, jejich duševní zdraví je pro nás v zásadě irelevantní. Vědecké teorie jsou ale stejně tělesně podmíněné jako je tomu u náboženského cítění.¹⁰³ James proto navrhuje, že bychom měli stejně přistupovat i k náboženským přesvědčením. Jejich hodnota může být zjištěna jen na základě závěrů, které z nich plynou, a podle toho, jaké pro nás mají konkrétní důsledky. Tak bychom mohli konstruktivně posuzovat i teologické koncepce svaté Terezy, jejich důsledky a hodnotu pro nás, aniž by hrálo roli její duševní zdraví.

Problematickým případem spoléhání se výhradně na výsledky medicínských testů je diagnostika duševního zdraví géniů, u kterých se často projevují různé druhy patologie. Stejný argument - možnost výskytu génia - používá John Stuart Mill ve svém spisu *O svobodě*. Podle Milla, a jak se nyní ukazuje tak i podle Jamese, dokud dodržují *Millovu maximu* a řídí se zákony daného státního zřízení, jsou osobní vlastnosti jednotlivců irelevantní. Tvořivost jednotlivců a možnost výskytu génia jsou hybnou silou změny ve společnosti, a tudíž jejího celkového pokroku.¹⁰⁴ Vracíme se tak nenápadně spolu s Jamesem zpátky ke zjištění, že jediným konstruktivním kritériem pro posouzení náboženských přesvědčení je zvážení důsledků konkrétních hypotéz, které produkují. Zpětně vidíme, že James nejprve kompromituje osoby svatých, čímž odvádí naši pozornost od osobnosti autorů a původu náboženských názorů k důsledkům, které pro nás z jejich zkušeností plynou. Dalším Jamesovým krokem je prozkoumání otázky samotné *autority mystických stavů*¹⁰⁵ a jejich *schopnosti být garantem pravdy*. Na to odpovídá ve třech bodech.

Zaprvé, mystické stavy podle Jamese mají právo být absolutně autoritativní pro jedince, který je zažil. Mystická zkušenost je pro ty, kteří je zažili, přímou percepcí faktů. Pro mystika je to stejné, jako když my vnímáme za normálních podmínek. „Jakým právem mu poté majorita může nařídít, aby žil jinak? Můžeme ho sice umístit například do ústavu pro duševně choré nebo do vězení, ale nemůžeme chtít změnit jeho mysl, protože tím jej pouze utvrdíme v jeho přesvědčení.“¹⁰⁶ Mystik je vůči represi za jeho

¹⁰³ Tamtéž, s. 17-18.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 16.; Pro srov. Mill, J. S. *O svobodě*. V Praze: Vlastním nákladem vydal J. Otto, 1907, kap. III, s. 18-20.

¹⁰⁵ Nikoli již mystiků samotných.

¹⁰⁶ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 423.

přesvědčení imunní a jeho osobní přesvědčení nás k jeho útlaku nijak neopravňuje. Víra je jeho životem, a proto je v tomto případě mystický stav a stav víry v zásadě zaměnitelný.

Zadruhé, nepramení však žádná autorita pro kohokoliv dalšího, aby na základě mystické zkušenosti jiného jedince jakkoliv jednal. „Mystikové nemají žádné právo nás nutit do přijetí poselství, které plyne na základě jejich zkušenosti, když tato zkušenost je pro nás úplně cizí.“¹⁰⁷ James se navíc přiznává, že jeho výklad o mysticismu byl značně zjednodušující, proto, aby neztratil spojení s klasickou mystickou tradicí. Když si vezmeme náboženský mysticismus jako takový, je v zásadě tvořen pouze sumou různých přístupů. „Náboženský mysticismus je jen půlkou mysticismu. Druhou půlku tvoří mysticismus popsáný v učebnicích o šílenství. Mystické stavy jsou charakteristické pro slabé a oklamané myslí.“¹⁰⁸ Konkrétní projevy mohou vzhledem k tradici nabývat nejrůznějších forem. Co se týče opravdového *spojení s bohem* („connection with God“), jedná se v mysticismu spíše o občasný zázrak, než o jeho nejzákladnější složku. Taktéž štěstí, jež nám měl poskytnout, nalezneme jen u vybraných autorů.

Zatřetí, mystické stavy boří monopol našeho vědomí, které funguje na základě smyslů a logického chápání. Mystické stavy nám přidávají další možnost pohledu na svět. „[Mystické stavy] otevírají možnost pro jiné druhy pravdy, na jejichž základě stavíme svou víru jakožto přirozenou odpověď na takový druh podnětů.“¹⁰⁹ Mystické stavy jsou proto pro nás určitým „kořením“, jakým je pro život například i láska, a mohou nám poskytnout nový pohled na již známá fakta kolem nás. Podle Jamese neodporují faktům jako takovým, ani nepopírají to, co obvykle vnímáme, nabízejí nám pouze další hypotézy k testování.

Bohužel ani tyto tři Jamesem předkládané závěry nejsou zcela neproblematické. Jamese zde můžeme znovu kritizovat za přílišné zjednodušování. Závěrečná část mysticismu totiž působí přes všechny potíže dosti pozitivním dojmem a jako by James ve svém závěrečném sumarizování vypustil negativa, která s sebou náboženský život a potažmo mysticismus nese. Jak jsme již ale viděli výše, například v popisu Jamesova přítele, který měl mystický zážitek „cítění někoho v místnosti“, nejednalo se o žádnou pozitivní zkušenost. James taktéž v kapitole *Hodnota svatosti* poněkud vybočuje z obvyklého kurzu a poznamenává, že se v plodech náboženství může objevit určitá

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 424.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 425-426.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 422-423.

zkaženost nebo *výstřelky* („corruption and excesses“) a tyto zkaženosti jsou empiricky zaznamatelné. Ve spojení s Jamesovou definicí náboženských stavů, kdy ono náboženské zde pramení z povahy objektu, ke kterému se lidé vztahují, by to indikovalo, že i samotný objekt náboženského cítění není úplně nejčistší a veskrze pozitivní. To pozorujeme například v knize Jobově, v níž i spravedlivý a zbožný člověk úmyslným působením Boha trpí.¹¹⁰ Protože ale James otevřeně přijal konsekvencialistické stanovisko, podle kterého posuzuje náboženskou zkušenost v závislosti na důsledcích, ne původu či příčinách, jeví se možnost zkaženosti jako vážný problém pro jeho projekt. Této okolnosti však James nijak nevěnuje pozornost.

Stejně tak, pokud se podíváme na další závažnější případy, můžeme v náboženském vědomí spatřit určitý negativní a destruktivní princip, což podle Jamese „dokresluje emoční bohatost nábožensky smýšlejících osob“.¹¹¹ Tento negativní princip se u věřících může projevit například v intenzitě, s jakou se ponořují do asketického způsobu života. Případů krajního asketismu, kdy se lidé pohybují na hranici vyhladovění a extrémního tělesného strádání, najdeme v historii náboženství nepočítaně. Můžeme si spolu s Jamesem položit otázku: „Jak může být náboženství nejdůležitější lidskou funkcí, když je tak problematické a skrývá v sobě tolik úskalí?“¹¹² James na to odpovídá tím, že všichni jsme závislí na fungování vesmíru a náš život je jen reakcí na běh světa, ve kterém žijeme. Problémem je, že naše reakce i podle něj může být dost dobře vedena bez zbytečných negativních prvků, strádání a obětí, které se ale v rámci náboženství jeví jako oprávněné, správné, či dokonce i jako nutné.

¹¹⁰ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 368-369.; Pro srov. *Knihla Jóbova*. Praha: Československý spisovatel, 1968.; Lamberth, D. C. *William James and the Metaphysics of Experience*. New York: Cambridge University Press, 1999, s. 121-122.

¹¹¹ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 50.; James by zde mohl na svou obranu uvést mimo jiné další z argumentů, které použil například Mill ve spise *O svobodě*. Tvrzení, že i negativní a destruktivní projevy jednotlivce, jeho neřesti, mohou v důsledku vést ve společnosti k pozitivním jevům. Typickým příkladem je konzumace alkoholických nápojů. Pití alkoholu zvyšuje zisky restauračním zařízením, tím pádem tyto podniky odvádějí do státní pokladny více peněz na daních, v konečném důsledku stát bohatne a zvyšuje se tím náš *well-being*. Pro srov. Mill, J. S. *O svobodě*. V Praze: Vlastním nákladem vydal J. Otto, 1907, kap. IV, s. 59-69.; Mandeville, B. *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits*. New York: Capricorn Books, 1962, s. 41-51.

¹¹² James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 51.

4.4. Záchranný člun filosofie

Vzhledem k problematičnosti samotného mysticismu, ať už je jí povaha mystických stavů, soustředěných především v oblasti přímého osvětlení jednotlivce, zatímco oblast porozumění je v jejich případě ponechána zcela stranou, nebo úskalí spojená s negativními projevy náboženského vědomí, které mystická praxe může do značné míry umocňovat, se nabízí otázka: Může být tedy například filosofie garantem lidského vnímání boží přítomnosti, když toho mysticismus není přesvědčivě schopen? James však na tuto otázku podává zamítavou odpověď.

[Skutečně] věřím, že pocity jsou hlubší zdroj náboženství než filosofické a teologické formule, které považují až za druhotný produkt. Můžeme si to představit, jako když nějaký text překládáme do cizího jazyka. Věty v novém znění mohou ztratit svůj původní význam a myšlenky autora v originále se mohou změnit, či zcela vytratit. To stejné se může přihodit, když se snažíte postihnout slovy to, co jste prožili, co jste cítili.¹¹³

Naneštěstí pro nás filosofie, jakožto druhotný produkt, z definice nemůže dělat nic jiného než pouze sumarizovat a systematizovat poznatky, které má k dispozici z primárnějších zdrojů. S pocity obecně je ale ta potíž, že podle Jamese jsou soukromé a hloupé („private and dumb“), není možné se k nim jakýmkoli způsobem dostat zvenčí a jsou pro nás často úplnou záhadou. Abychom své pocity vyjádřili, jsme nuceni, pokud si ne zvolíme cestu umění, je transformovat do jazykově komunikovatelných termínů a koncepcí, což může vést k nedorozumění a názorovým střetům. Proto vyvozovat na základě pocitů jakékoli závěry je značně problematické. Přesto ale právě tyto fenomény stojí v základu naší náboženské zkušenosti a od nich se všechno ostatní odvíjí – formule mystických manuálů, sylogismy teologie, argumenty *náboženské filosofie* („religious philosophy“). Z toho důvodu jsou náboženské zkušenosti nevyhnutelně zdrojem mnoha předtuch, pověr a metafyzických teorií.

Náboženská filosofie se tak podle Jamese snaží získat zpět všechna území, která jsou pod nadvládou mystérií a paradoxů. Vysvobodit náboženství z nadvlády osobního vlastnictví a navrátit mu zpátky veřejně uznávaný a všem přístupný status, to je podle

¹¹³ Tamtéž, s. 431.

náboženských filosofů úkol pro lidský rozum.¹¹⁴ Podle Davida Lambertha pak směřuje hlavní Jamesova námitka vůči takto provozované filosofii přímo do jejího jádra - k výsledkům vyprodukovaným rozumovou činností a otázce jejich přesvědčivosti.

Učinil [takto smýšlející filosof] náboženství universálním tím, že je odůvodnil přísným rozumařením, přeměnil je ze soukromé víry v obecnou jistotu? Zbavil jeho výroky nejasnosti a tajemnosti? Myslím, že nikoli; on jen znova potvrdil individuální zkušenosti slovy všeobecnějšími.¹¹⁵

James proto po takto znepokojující činnosti náboženské filosofie pojímá podezření i o přesvědčivosti náboženských argumentů a přechází k analýze důkazů boží existence, po níž věnuje pozornost těm týkajícím se božích atributů. Základním problémem důkazů boží existence je podle Jamese jejich přesvědčivá síla, k čemuž dodává: „Pokud již v boha věříte, tyto argumenty vaši víru potvrdí. Pokud jste ateistou, pak vás tyto argumenty přesvědčit nedokážou.“¹¹⁶ Naneštěstí analýza důkazů boží existence se v Jamesově podání se sestává v zásadě z jejich pouhého vyjmenování, což James nijak více nezdůvodňuje a ukončuje tuto pasáž poznámkou, že se jimi podrobněji zabývat nehodlá.

Důkaz zvaný „kosmologický“ z nahodilosti světa vysuzuje, že jest jakási Prapříčina a ta že musí míti všecky dokonalosti, které má svět sám. „Důkaz z účelu“ z toho, že přírodní zákony jsou matematické a že se části přírody blahovlně sobě přizpůsobují, vysuzuje, že ona příčina jest i rozumná i blahovlná. „Důkaz mravní“ jest v tom, že mravní zákony předpokládají nějakého zákonodárce. Důkaz „ex consensu gentium“ praví: víra v boha jest tak rozšířena, že spočívá v rozumové stránce člověka, a má prý proto svou váhu sama ze sebe.¹¹⁷

¹¹⁴ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 432-435.; Jamesem uvádění a kritizování představitelé toto přístupu jsou například skotský teolog John Caird a anglický kardinál John H. Newman.

¹¹⁵ James, W. *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich, 1930, s. 266.; Pro srov. James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 453.; Lamberth, D. C. *William James and the Metaphysics of Experience*. New York: Cambridge University Press, 1999, s. 124-125.

¹¹⁶ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 437.

¹¹⁷ James, W. *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich, 1930, s. 255.; Pro srov. James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 437.

James proto dochází k závěru, že „tyto argumenty pouze dávají dohromady naše domnělé fakty a pocity. Nic skutečně nedokazují. Pouze koroborují naši již existující náklonnost.“¹¹⁸ Naskytá se nám tak otázka: Když filosofie dokáže tak málo při dokazování boží existence, jaké asi budou její úspěchy při popisu božích vlastností? Jestliže James používal pragmatickou metodu do této doby spíše implicitně, nyní se otevřeně přiznává k přístupu svého kolegy i mentora Charlese S. Peirce *pragmatismu*.

Abychom si dokonale ujasnili své myšlenky o některé věci, nepotřebujeme tedy než uvážiti, které asi pocity přímé i vzdálené mohou způsobiti a jak se musíme v životě zachovati, když by ona věc byla pravdivá. Pomysli si tyto praktické důsledky, v tom je pro nás celé naše pochopení té věci, pokud toto pochopení vůbec má nějaký pozitivní význam.¹¹⁹

James se uchyluje k dost ráznému kroku a používá Peircovu pragmatickou metodu na posouzení božích atributů. Díky ní budeme moci rozhodnout, které boží přívlastky jsou méně významné než jiné, ať už je to *boží jednoduchost, nekonečnost, imateriálnost, potenciálnost a aktuálnost, štěstí v sobě samém* či mnohé další.

Jak takové kvality mohou vytvořit trvalé spojení s naším životem? A pokud jednotlivě nevyzývají k žádné výrazné úpravě našeho chování, jaký zásadní rozdíl to může případně mít na náboženství, pokud se některé kvality ukáží jako pravdivé, či jako nepravdivé? (...) Jak mi pomůže upravit své chování, když budu vědět, že *boží štěstí je jakkoli absolutně úplné*?¹²⁰

Proto je James nucen smutně přiznat, že nevidí ani ten nejmenší důvod, proč by kterýkoli z atributů měl uznat za pravdivý. Teologové podle něj nemají k dispozici zhola nic kromě svých prázdných titulů a pouze operují s množstvím přídavných jmen v marné

¹¹⁸ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 439.; K problematice důkazů boží existence či jeho atributů více viz například Dvořák, P., Peroutka, D., Tomala, O. *Modality v analytické metafyzice*. Praha: Filosofia, 2010, s. 79-83.

¹¹⁹ James, W. *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich, 1930, s. 260.; James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 444-445.; Pro srov. Peirce, CH. S. *Chance, Love, and Logic: Philosophical Essays*. Cohen, R. M. (ed.) London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1923, s. 41.; Kromě tohoto otevřeného přiznání k Peircově pragmatické metodě, později Peircem kvůli odlišení od Jamesova dost odlišného pojetí označované *pragmaticismus*, James identifikuje i její předchůdce – filosofickou tradici britského empirismu. Vystává tak další psychologizující otázka, zdali James nepostupuje stejným způsobem, jakým pohlížel Aristoteles na své předchůdce a interpretoval posléze jejich myšlenky. Pro srov. viz například Hobza, P. Aristotelés a Theofrastos jako tvůrci milétské filosofie. IN: *Filosofický časopis*. 2004, 52(6), s. 889-890.

¹²⁰ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 445.

snaze odhalit další nám prozatím skrytý význam slova *bůh*. Pokud se ale podíváme prizmatem pragmatické metody na *morální atributy boha*, praktické důsledky vyplývající z toho, zdali je *bůh svatý, všemohoucí, vševědoucí, spravedlivý, milující*, jsou pro nás velmi důležité. Pokud by dogmatická teologie skutečně nesporně dokázala, že Bůh s těmito vlastnostmi existuje, může pak přesvědčivě tvrdit, že poskytla pevný základ náboženskému cítění.¹²¹ Následné důkazy boží dobroty, například scholastickým výrokem o *absenci nebytí v boží esenci*, jsou pro nás však prakticky stejně přesvědčivé jako tvrzení, že *bůh je aktuálním bytím*. Přestože se dle Jamese filosofie ukázala jako velmi slabá v dokazování boží existence i jeho atributů, stále lze jejích služeb produktivně využít. Tím se James dostává k návrhu východiska z této poněkud pesimistické situace a přichází se svým vlastním konceptem - *vědou o náboženství* („Science of Religions”), jež by mohla fungovat zhruba takto:

Na základě přímé zkušenosti náboženského cítění, které je objektem zkoumání vědy o náboženství, jsou formulovány fakty a aplikovány metody založené na principu indukce. Tyto metody se sestávají z intelektuálních operací - konstruktivních, komparativních či kritických - jejichž výsledky jsou následně určitým způsobem interpretovány a tvoří obecné závěry.¹²²

Jsou tak splněny všechny požadavky, podle kterých můžeme v Jamesově pojetí danou výzkumnou činnost označit za vědeckou. Pokud se filosofie oprostí od spolupráce s metafyzikou i teologií a stane se spíše *vědou o náboženství*, může být jako taková ohromně užitečná. Spontánní lidský intelekt totiž dle Jamese stále potřebuje určitou kritickou reflexi, pokud má nějak konstruktivně přispět k našemu dalšímu poznání. Filosofická práce tak může například spočívat v konceptuální analýze pojmů, teorií, detekci vnitřních rozporností a jejich odstranění. Dále můžeme provádět komparaci nově vznikajících náboženských konstrukcí s dosavadními poznatky přírodní vědy a uvádět je

¹²¹ Tamtéž, s. 447.

¹²² Tamtéž, s. 433.; O radikálním empirismu ve *Varieties* více viz Lamberth, D. C. *William James and the Metaphysics of Experience*. New York: Cambridge University Press, 1999, s. 138-145. Zde se Lamberth věnuje především v závěrečných pasážích *Varieties* problematice panpsychismu a metafyzickým důsledkům souvisejícím s radikálním empirismem a téměř zcela ignoruje problematiku *vědy o náboženství*, která je dle mého názoru jasně založená na principech radikálního empirismu, ačkoli sama tato koncepce dostala jasnější kontury až později, například v díle *Essays of Radical Empiricism* (1912). O raných fázích radikálního empirismu a jeho projevech v Jamesově myšlení viz také podkapitola 3.2. této práce.; O induktivismu v rámci novopozitivismu viz Fajkus, B. *Filosofie a metodologie vědy: vývoj, současnost a perspektivy*. Praha: Academia, 2005, s. 65.

do souladu, když to bude nutné i eliminovat koncepce absurdní a s vědeckým poznáním neslučitelné.

Takto bude muset filosofická práce pokračovat do doby, dokud zbývající náboženské teorie nebudou aspoň testovatelné.¹²³ Tímto způsobem pracující filosof, potažmo i onen „náboženský vědec“, může s náboženstvím a jeho výroky nakládat jako s hypotézami, které podrobuje testování, a na základě toho dospět například i k obecně přijímanému konsenzu. Jelikož se často zabývá jazykem, takto vystavěná věda o náboženství je mu důležitým nástrojem pro precizování náboženských textů, jejich vnitřní struktury a smysluplnosti. James však tento nadějně vyhlížející projekt teoreticky nabízející uspokojivé a komplexní řešení problematiky náboženských zkušeností odsuzuje k neúspěchu.

[N]áboženská věda by z počátku závisela ve [svě] věci na faktech osobní zkušenosti a musila by se ve všech svých kritických představách přizpůsobovati osobní zkušenosti. (...) Musila by [posléze] jednou pro vždy doznati, jako to doznává každá jiná věda, že se nemůže měřiti s jemnou činností přírody a že její formule jsou jen přibližné. Filosofie žije slovy, ale pravda a skutek vyvěrá do našeho života cestami, na které nestačí slovní výraz. (...) Zejména v náboženské oblasti, přesvědčení, že formule jsou pravdivé, nikdy nemůže zcela nahraditi osobní zkušenosti.¹²⁴

James argumentuje tím, že ani takto pojatá věda o náboženství se již z principu nemůže rovnat živému náboženství, což ilustruje Al-Ghazzáliho tvrzením, že „vědění o něčem není ta věc samotná“.¹²⁵ V určité chvíli by totiž i věda o náboženství narazila na nepřekonatelné dilema, kdy se na jednom břehu rozkládají výzkumné laboratoře reduktivní vědy, úspěšné především ve vysvětlování možného původu náboženských fenoménů. Na protějším břehu nás však vábí supranaturální prvek náboženství, který je

¹²³ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 455-456; Což je kupříkladu jedna z možných činností současné filosofie vědy. Pro srov. viz Rosenberg, A. *Philosophy of science: a contemporary introduction*. London: Routledge Publishers, 2005, s. 3-8.; Pokud se jedná o výše zmíněné paralely mezi Jamesovým myšlením a novopozitivismem, lze k nim přidat i další - stejné postavení a činnost filosofie v jejím vztahu k vědě. Pro srov. viz Fajkus, B. *Filosofie a metodologie vědy: vývoj, současnost a perspektivy*. Praha: Academia, 2005, s. 53-56, 67.

¹²⁴ James, W. *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich, 1930, s. 267.; James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 457.

¹²⁵ Tamtéž, s. 403.

sice přímo vyloučený z perspektivy přírodní vědy, shoduje se však s praktickými důsledky náboženství. James nakonec celkem smířlivě volí střední cestu. Jeho hlavním cílem ve *Varieties* je jak zvýhodnit a bránit určitou formu *supranaturalismu*, pokud možno kompatibilní s vědou i náboženstvím, tak se i vymezit vůči abstraktním konstrukcím a koncepcím, které s náboženstvím podle něj nemají tolik společného, jak by si mnozí přáli nebo si mysleli.

[B]ránit *zkušenost* jak před všemi předsudky mé třídy i před *filosofií*, jakožto skutečnou páteř náboženského života ve světě, čímž myslím *modlitbu, vedení* a všechny takové bezprostředně a v soukromí pociťované věci, tak i proti vznešeným a ušlechtilým obecným pohledům náš osud a význam světa.¹²⁶

Co tedy nakonec zbývá, když se, vzhledem k celkovému naladění *Varieties* a pro nás možná poněkud překvapivě, *mysticismus, filosofie* ani *věda o náboženství* dle Jamese neosvědčily? Zbývá to, co se James snaží bránit už od začátku – *osobní náboženská zkušenost* („personal religious experience“).

4.5. Kritické reakce na skotské dobrodružství

Celková suma všech komentářů a kritik *Varieties*, ať jakkoli laděných, je nezměrná, proto se vzhledem k tématu práce omezíme pouze na ty bezprostřední, obsažené ve vybraných dopisech Jamesových harvardských kolegů a přátel pocházejících z let 1902-1904. Pro úplnost bude rámcově představena i druhá vlna kritiky, které musel čelit Josiah Royce po vydání *The World and the Individual*, na niž naváží současné badatelské reflexe myšlení obou filosofů.

Jedním z prvních tehdejších kritiků je rektor Harvardské univerzity Charles W. Eliot. Ten v dopisu z 9. srpna 1902 Jamesovi píše, že celé jeho Giffordovy přednášky velmi pečlivě přečetl. Mnohé z kapitol oceňoval a označoval je za značně zdařilé. Jedinou věcí, která mu přišla problematická, je otázka hodnoty použitých ukázek a s tím spojená pochybnost, zdali se popisované události skutečně staly. Často mu totiž nebylo jasné, jestli jde o skutečné ilustrace faktů, nebo si je jejich autoři jen vymýšlejí. Dodává však, že vzhledem ke stavu, v jakém James své přednášky psal, je dílo stále obdivuhodným

¹²⁶ James, W. *The Letters of William James*. James, H. (ed.) Vol. II, Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920, s. 127.; Více viz Lamberth, D. C. *William James and the Metaphysics of Experience*. New York: Cambridge University Press, 1999, s. 113.

počinem. Na to mu James odpovídá, že je potěšen jeho zájmem i pochvalnými komentáři. Naneštěstí však vzhledem k tématu práce a okolnostem jejího vzniku musí k problematice autentičnosti a výpovědní hodnoty ukázek pouze poznamenat, že si zkrátka nikdy nemůžeme být jisti pravdivostí a úplnou autentičností.¹²⁷

Další dopis ze srpna 1902 je od profesora Barretta Wendella, toho času působícího na Trinity College v Cambridge. Ten Jamesovi píše, že jeho kniha je doslova *božsky nestoudná* („divinely shameless“) a sám bůh by o svých projevech nemohl vypovídat s větší volností ducha, než jak to ve *Varieties* udělal James. Bohužel se ale Wendell k podrobnějšímu rozboru nedostává, ačkoli sám tvrdí, že je toho v každé kapitole mnoho, co by velmi rád při nějaké příležitosti prodiskutoval. James to komentuje slovy, že jeho kniha očividně dává rozhořet vášním v obou táborech – božích zastáncích i jeho odpůrcích. Je ale poněkud zmaten víceznačností sousloví *božská nestoudnost*, jehož význam není z kontextu dopisu zcela jasný. James tak slibuje, že se při druhém vydání vyvaruje pasáží, které by k takovým interpretacím mohly vést. Nutno podotknout, že to však neudělal.¹²⁸

Jamesovi se dostávalo reakcí na jeho knihu nejen bezprostředně po jejím vydání, ale i v následujících letech. Takovým případem je i dopis od jeho přítele Carla Stumpfa z března roku 1904. V něm Stumpf mimo jiné píše, že souhlasí s Jamesovým tvrzením o určité *špatnosti v nás* („something wrong about us“), přidává k ní navíc vlastní potřebu po spáse a dále závažnou kritiku globálního rozsahu narážející na problém teodicey, na niž navazují jeho silné pochybnosti o tradičně předkládaném obrazu boha. Souhlasí taktéž s Jamesovou velmi širokou definicí náboženství, naším spojením se spirituálním řádem světa, a i pluralistické stanovisku mu prý není cizí. Problematické se Stumpfovi ale zdá Jamesovo operování s *podvědomím* („subconscious“), které by mělo mít co dočinění s komunikací s vyšší sférou, či Jamesova definice náboženských pocitů. James ve své odpovědi přiznává, že ačkoli dříve nijak zvlášť nutkavou touhu po jistotě a spáse necítil, s věkem se dostávají do popředí jeho osobního i odborného zájmu, a doufá, že Stumpf bude mít příležitost o těchto fenoménech v nějaké knize obsírněji pojednat.¹²⁹ Vidíme tak oporu pro tvrzení, že Jamesovo osobní náboženské přesvědčení je silně

¹²⁷ Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. II., London: Oxford University Press, 1935, s. 336-338.

¹²⁸ Tamtéž, s. 340-341.

¹²⁹ Tamtéž, s. 344-346.

reflektováno v jeho dílech. James svým přiznáním k touze po spasení symbolicky zakončuje nejen *Varieties*, ale i tento dopis a z našeho pohledu i jedno z významných období svého života.

Posledním zde uváděným dobovým kritikem je Josiah Royce. Ten Jamesovi píše již v červnu 1902. Ve svém krátkém dopise Jamese velice oceňuje a chvíle na ní strávené byly prý pro něj potěšením. Doslova říká: „Je skvělá.“ („It is a wonderful thing.“).¹³⁰ Jak jsme viděli výše, k systematictější kritice Jamesových názorů na náboženskou zkušenost se ale Royce dostává až o několik let později, především v díle *The Sources of Religious Insight* (1912).

Ačkoli zde nastíněná kritika Jamesových *Varieties* vyznívá v zásadě pozitivně, nedá se naneštěstí říci totéž o dobové kritice Royce ze strany jeho filosofických kolegů. Další vlně kritiky totiž Royce čelil po vydání svého díla vzniklého na základě Giffordových přednášek. Kupříkladu Peirce se však do přímé konfrontace s Roycem již nepouštěl, pouze zdůrazňoval své sympatie s pragmaticky smýšlejícími filosofy. Nejvýraznější postavy Roycových intelektuálních oponentů v této době pocházely z řad další generace amerických filosofů, byli jimi především vůdce *nových realistů* Ralph B. Perry a John Dewey.

Noví realisté vycházeli ve svém programu z podobných pozic jako v Evropě Vídeňský kruh. Podle nich by filosofie také měla přijmout metodologii a principy specializovaných vědních disciplín a snažit se konceptuální analýzou řešit tradiční filosofické problémy. Pro Perryho i ostatní nové realisty tak bylo značně problematické Roycovo pojetí reality, kterou sami svým vědomím do značné míry vytváříme namísto toho, aby na nás byla objektivně nezávislá, byla nám, jako u novopozitivistů, určitým způsobem *daná*.¹³¹ Roycem proklamovaná propast mezi našim vědomím a okolní realitou je u nových realistů překlenuta mostem *přímého vnímání* („direct perception“) okolního světa a všech entit, které se v něm nacházejí. Mezi vnímaným objektem a námi není žádná nepřekonatelná propast ani mentální reprezentace, která by zprostředkovávala naše vnímání nebo svým působením jinak ovlivňovala konkrétní objekt.¹³²

¹³⁰ Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. II., London: Oxford University Press, 1935, s. 336.

¹³¹ Royce, J. *The World and the Individual*. Vol. I. New York: The Macmillan Company, 1900, s. 38-43.; Tunstall, D. „Goodbye, Idealist Consensus; Hello, New Realism!“ IN: Parker, K. A., Bell, J. (eds.) *The Relevance of Royce*. New York: Fordham University Press, 2014, s. 45.

¹³² Perry, R. B. (eds.) *The New Realism*. New York: The Macmillan Company, 1912, s. 34-35.

Podle Dwayna Tunstalla by však Royce neměl problém s tím, že existují mnohé věci nezávisle na konečně myslících bytostech, ale spíše s tvrzením, že bychom měli klást menší důraz na důležitost intencionálních postojů, tak jak to navrhovali noví realisté. Bezprostřední vztah těchto postojů k lidskému vnímání, uvažování a interpretaci, které jsou všechny obsaženy v supranaturální entitě – *nekonečné komunitě interpretací* („Infinite Community of Interpretations“), je pro Royce nedílnou součástí našeho myšlení i celého světa. Silně vyhraněné pojetí filosofie u nových realistů tak zkrátka nemohlo akceptovat Roycovu koncepci, která operuje s problematickou intencionalitou, jež je navíc spojena se smysly nevnímatelnou supranaturální absolutní entitou.¹³³ Podle Perryho tak nakonec Royce svým počínáním vůbec nepřispívá k řešení tradičních filosofických problémů, ba činí spíše přesný opak.

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* velmi ostrou recenzi. V první recenzi z roku 1900 kritizoval Royce nejprve kvůli jeho rozpornému nakládání s *vnitřním a vnějších významem* našich *idejí* („internal and external meaning of ideas“) ve vztahu k naší zkušenosti.¹³⁴ Dále se pak Dewey dostal skrze rekapitulaci kritiky realismu a mysticismu 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 dvojznačný („ambiguous“). Můžeme ho použít buď při označování platnosti individuálních zkušeností, nebo v případech obecně platných přírodních zákonů.¹³⁵

Royce ale tuto dvojznačnost řeší tajemným přechodem od kritického racionalismu ke svému syntetickému pojetí. 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

¹³³ Pro srov. Perry, R. B. Prof. Royce's Refutation of Realism and Pluralism. *Monist*. 1902, 12(3), s. 457-458.

¹³⁴ Royce, J. *The World and the Individual*. Vol. I. New York: The Macmillan Company, 1900, s. 48-68.; Pro srov. Dewey, J. Review: The World and the Individual. Vol. I. – Josiah Royce. *Philosophical Review*. 1900, 9(3), s. 311-313.

¹³⁵ Royce, J. *The World and the Individual*. Vol. I. New York: The Macmillan Company, 1900, s. 239-262.; Pro srov. Dewey, J. Review: The World and the Individual. Vol. I. – Josiah Royce. *Philosophical Review*. 1900, 9(3), s. 317.

významy, což dle Deweyho užívá nejprve k odsouzení Kantovy teorie a následně těchto pojmů užívá pro potřeby svého vlastního pojetí, které naneštěstí působí velmi problematically.¹³⁶ Můžeme tak spolu s Deweyem usuzovat, že tímto způsobem metodologicky vystavěná teorie, která je nakonec osazena *absolutním*, jež jako takový *deus ex machina*, řeší veškeré ontologické, epistemologické či životní problémy, je značně nepřesvědčivá, a nutí nás to ke zvážení, zdali ji jako takovou úplně 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* („the unity which is whole, perfect, and absolute, a unity in which Being is entirely identified with Meaning“)? 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“).¹³⁷

Dewey i přes značnou hutnost Roycova díla pokračuje ve své recenzi dále, ačkoli po poznámce na straně 398 by v zásadě ani nemusel. V ní totiž naprosto zdrcujícím způsobem 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“.¹³⁸ Royce svým počínáním v druhém svazku *The World and the Individual* dle Deweyho pouze vytváří obskurní metafyzické spekulace, které ani do jedné z kategorií – idealismu, nebo vědy – nespádají. Další díla podobné formy a obsahu podle něj způsobují, že vědci i lidé se zdravým rozumem

¹³⁶ Royce, J. *The World and the Individual*. Vol. I. New York: The Macmillan Company, 1900, s. 259-262.; Pro srov. Dewey, J. Review: *The World and the Individual*. Vol. I. – Josiah Royce. *Philosophical Review*. 1900, 9(3), s. 320-1.

¹³⁷ Royce, J. *The World and the Individual*. Vol. II. New York: The Macmillan Company, 1901, s. 33-42.; Pro srov. Dewey, J. Review: *The World and the Individual*. Vol. II. – Josiah Royce. *Philosophical Review*. 1902, 11(4), s. 392-393.

¹³⁸ Royce, J. *The World and the Individual*. Vol. II. New York: The Macmillan Company, 1901, s. 207-242.; Pro srov. Dewey, J. Review: *The World and the Individual*. Vol. II. – Josiah Royce. *Philosophical Review*. 1902, 11(4), s. 398.

(„common sense“) se dívají na filosofii obecně tak přezíravě, či ji dokonce po takové zkušenosti zcela zavrhnou.

Může být pro nás proto poněkud s podivem, že i přes Perryho tvrdou kritiku a Deweyho velmi ostré recenze nejenže působení v rámci Giffordových přednášek Roycovi vyneslo i obecnou popularitu, ale také byl v roce 1902 zvolen prezidentem Americké psychologické asociace a o rok později prezidentem Americké filosofické asociace. Pokud se ale podíváme pozorněji na dobovou situaci ve Spojených státech na začátku dvacátého století, Royce byl pouze dalším z myslitelů, kteří stavěli své metafyzické flotily na tom, co Dwayne Tunstall nazývá *idealistický konsenzus*.¹³⁹ O to smělejší se tak i přes všechny dílčí nedostatky jeví Jamesova snaha o pokoření dosavadní Roycovy *absolutní* nadvlády.

Pokud bychom tuto druhou vlnu kritiky porovnali s první, docházíme ke zjištění, že měla dost odlišný průběh i charakter. Společným znakem této kritiky Royce je především ona angažovanost a argumentace, zasahující značně i do osobní roviny. Na tuto druhou vlnu kritiky Josiah Royce dlouhou dobu vůbec nereagoval. Je totiž dost dobře možné, že kritikům v té době neměl co říct.

Royce se ale v posledních deseti letech svého života inspiroval v Peircově myšlení, které dle svých vlastních slov „znovuobjevil“. Zejména to byla Peircova sémiotika, díky které řeší své mnohé problémy s *absolutním* a namísto původního *absolutního poznávajícího* („Absolute Knower“) přichází Royce s *nekonečnou komunitou interpretací* („Infinite Community of Interpretation“). Na základě tohoto posunu Royce vypracovává své vrcholné pozdní dílo o náboženské zkušenosti *The Sources of Religious Insight* (1912) a tuto svou koncepci aplikuje i na křesťanství, na jejímž základě vzniká *The Problem of Christianity* (1913).¹⁴⁰ Royce tak naplňuje svou osobní touhu i životní poslání. Se svou odpovědí kritikům přichází Royce ještě později. Podává ji nicméně pouze ústní formou postupně během svého kurzu o metafyzice na přelomu let 1915-1916. Tou dobou byl ale William James již pět let po smrti, tak lze jen těžko posoudit, co by

¹³⁹ Tunstall, D. „Goodbye, Idealist Consensus; Hello, New Realism!“ IN: Parker, K. A., Bell, J. (eds.) *The Relevance of Royce*. New York: Fordham University Press, 2014, s. 34-36.

¹⁴⁰ Pro srov. Oppenheim, F. M. „The Peirce-Royce Relationship, Part 1.“ IN: *The Journal of Speculative Philosophy*. New Series, 1997, 11(4), s. 265-267.

na Roycovo „řešení“ a poslední protiútok řekl. Knižně však, kromě souboru těchto přednášek vydaného navíc až na konci dvacátého století, nevyšlo nic.¹⁴¹

Je tak dobře patrný rozdíl mezi starší generací gentlemanských intelektuálních soubojů a generací mladších filosofů, ostře vystupujících proti obtížně testovatelným a po logické stránce problematicky vystaveným koncepcím, v mnohém již předznamenávající povahu diskuse ve dvacátém století v rámci analytické a post-analytické filosofie i její častou vyhraněnost vůči filosofii kontinentální.

Druhou část reflexe Jamesova a Roycova myšlení tvoří kritika novodobá, která je výsledkem badatelské činnosti v oblasti zkoumání dějin idejí. Jak jsme mohli vidět již výše v podkapitole 3.1., Roycův *argument pro absolutní* narazil brzy po svém zveřejnění na ostrou kritiku. Není proto divu, že i po více jak sto letech nepřestává být v centru zájmu některých filosofů či logiků. Jako představitele tohoto přístupu můžeme uvést například profesora Williama Mandra a jeho článek z roku 1998 *Royce's Argument for Absolute*. Mander se ve svém článku snaží kriticky posoudit Roycův *argument pro absolutní* a tvrdí, že nám i přes své stáří může stále leccos nabídnout a je zajímavý také z hlediska logické výstavby.

Podle Mandra se nám při analýze samotného argumentu ukáží vlivy, jež formovaly jeho strukturu. Jsou to zejména Kantova transcendentální filosofie, Roycovy antirealistické tendence a jeho originální teorie přímé reference, ve kterou první dva vlivy ústí. Mander Roycovu teorii reference poněkud ahistoricky staví do protikladu k Russellově *teorii určitých deskripcí* a *teorii přímé reference* Saula Kripkeho. Na základě této Manderovy komparace se tak zdá, že Roycův argument lze přesvědčivě zneškodnit za pomoci obou těchto teorií.¹⁴² Z toho vyplývá, že i novodobá kritika *argumentu pro absolutní* je neméně zdrcující než ta z úst Roycových současníků.

Pokud bychom hledali představitele, který by kriticky reflektoval především Jamesovy názory související s náboženskou zkušeností, kromě Richarda Galea¹⁴³ nebo

¹⁴¹ Royce, J. *Metaphysics*. Hocking, R., Oppenheim, F. (eds.) Albany: State University of New York Press, 1998.; Pro srov. Tunstall, D. „Goodbye, Idealist Consensus; Hello, New Realism!“ IN: Parker, K. A., Bell, J. (eds.) *The Relevance of Royce*. New York: Fordham University Press, 2014, s. 45.

¹⁴² Mander, W. J. „Royce's Argument for the Absolute“ IN: *Journal of the History of Philosophy*. 1998, 36(3), s. 447. Srov. také Marcus, R. B. *Modalities*, Oxford: Oxford University Press, 1993.; Kripke, S. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

¹⁴³ Gale, R. *The Divided Self of William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.; a další.

Wayna Proudfoota¹⁴⁴ či mnoha dalších je Richard Rorty jedním z nejméně výraznějších myslitelů, jehož osobitý přístup nám vrhne na Jamese opět poněkud jiné světlo. Jelikož navíc Rorty sympatizuje s myšlením Johna Deweyho, který nám poskytl tak důkladný rozbor Roycova díla vzniklého na základě jeho Giffordových přednášek, připadá mi vhodné, abychom tutéž možnost dali i Richardu Rortymu, a tím symbolicky i doslovně uzavřeli takto šířeji pojatou filosofickou reflexi Jamesových názorů na otázku náboženské zkušenosti.

Rorty ve svém příspěvku do sborníku *William James and a Science of Religions* kritizuje Jamese ve *Varieties* za množství nejasností a názorovou nekoherentnost. Rortyho kritika se sestává v zásadě z pěti bodů. Pokud se nebudeme držet striktně pořadí jím uváděných námitek, prvním bodem kritiky bude Jamesova nerozhodnost. Jamesovo počínání v celých *Varieties* je poznamenáno tímto nešvarem. Na jedné straně James sympatizuje s redukcionisticky založenou přírodní vědou, na druhé straně ale silně tíhne k určitému supranaturalismu, jak jsme viděli výše v této kapitole. Z tohoto Jamesova dilematu plynou druhý a třetí bod Rortyho kritiky, a to Jamesovo nedbalé, nejednoznačné používání termínu *náboženský* či *náboženství* („religious“, „religion“), pod nějž v různých částech *Varieties* spadají velmi rozdílné fenomény. Totéž se týká i pojmu *zkušenost* („experience“), který trpí stejným neduhem.¹⁴⁵ K tomu se přidává i Jamesovo neuvědomění si *mýtu daného*, na který jsme narazili již výše v podkapitole 3.3. na s. 29 této práce, což je čtvrtým bodem Rortyho výčtu nedostatků *Varieties*.

Můžeme společně s Rortym konstatovat, že i přes Jamesovo náboženské dilema a jeho následnou nerozhodnost, s níž se pojí i frivolní nakládání s mnohými termíny, James v závěrečné kapitole *Varieties* nakonec rozhodnutí činí a volí. Dle Rortyho ale svým rozhodnutím zrazuje proklamovaný pragmatismus, což mu Rorty vyčítá jako poslední věc. Jedním dechem ale dodává, že ačkoli James pragmatismus zrazuje, znamená to pro nás i další zjištění, totiž že James nebyl pouze pragmatikem. Tuto skutečnost však Rorty na rozdíl od mnohých badatelů považuje za negativní a v pozdějších Jamesových dílech *Essays in Radical Empiricism* či *A Pluralistic Universe*

¹⁴⁴ Viz například Proudfoot, W. "Religion and Pragmatism from 'The Will to Believe' to Pragmatism." IN: Rydenfelt, H., Pihlström, S. (eds.) *William James on Religion*. New York: Palgrave Macmillan, 2013, s. 15-29; Pragmatism and "an Unseen Order" in *Varieties*. IN: Proudfoot, W. (ed.) *William James and a Science of Religions*. New York: Columbia University Press, 2004, s. 31-47.

¹⁴⁵ Rorty, R. "Some inconsistencies in James' *Varieties*." IN: Proudfoot, W. (ed.) *William James and a Science of Religions*. New York: Columbia University Press, 2004, s. 86-88.

spatřuje jen metafyzická cvičení nevalné hodnoty.¹⁴⁶ Samotné *Varieties* však i přes všechnu tu kritiku Rorty oceňuje a shledává je velmi důležitým dílem, ne ale, jak bychom se možná domnívali, kvůli Jamesovu zkoumání náboženské zkušenosti a jeho vytrvalé obraně osobní víry, ale především je považuje za důležitý autobiografický pramen k Jamesovu myšlení, jež pro nás může být inspirací k tomu, jak být lepšími lidmi.

Kromě této lákavé vyhlídky a nepochybné historické hodnoty mají *Varieties* pro nás i další velmi pozitivní důsledek. James při svém zkoumání náboženské zkušenosti totiž zásadním způsobem přispěl ke vzniku celého nového vědního oboru – *psychologie náboženství*. Určité hypotézy obsažené ve *Varieties* jsou dodnes validní a plodné, poskytují nám navíc možnost výzkumu fenoménů, na které James při své analýze narazil a nevěnoval jim pozornost anebo mu zkrátka tehdejší úroveň vědy a techniky jednoduše nedovolovala je zkoumat takovými prostředky, jaké máme k dispozici nyní. V psychologii tak mimo jiné došlo po přibližně sto letech od publikování Jamesových Giffordových přednášek k určité renesanci a přezkoumávání Jamesova přístupu k náboženské zkušenosti, tentokrát pod taktovkou kognitivních věd či jiných přístupů.¹⁴⁷ Naneštěstí nám však kognitivně vědní výzkum podle Jeremyho Carretta nám však neodhaluje, co je to náboženská zkušenost, poskytuje nám však mnoho cenných informací o tom, jak funguje náš mozek a jaké v něm probíhají procesy.

Můžeme se tak ptát, zdali nám tyto nové poznatky nestačí, anebo se připojíme ke Carrettové kritice a spolu s ním budeme opakovat mantru kritiků vědy: „Věda nám neříká všechno.“? Koneckonců o to přeci Jamesovi od začátku šlo – ubránit osobní náboženskou zkušenost ve všech jejích rozličných formách a naše neoddiskutovatelné právo věřit i před reduktivní vědou. Ta nám ale svým výzkumem naši osobní víru nijak nebere, pouze se snaží o pochopení a vysvětlení procesů v našem mozku. Jedním dechem ale dodejme, pouze pokud bude víra prokazatelně poskytovat reálné pozitivní důsledky pro jedince i společnost. Můžeme se tak ptát, zdali náboženská zkušenost tuto podmínku opravdu splňuje a my spolu s Jamesem i Roycem netoužíme pouze po posledním malém kousku jistoty v překotném dění světa kolem nás.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 94-97.

¹⁴⁷ Pro srov. Carrette, J. R. “The Return to James: Psychology, Religion and the Amnesia of Neuroscience.” IN: James, W. *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*; Centenary Edition. London: Routledge, 2002, s. xliv-xlvii, xliii-liii.

4.6. K pramenům Jamesova myšlení

Důvodů, proč vlastně James zamítá svůj vlastní projekt vědy o náboženství, stejně jako i ostatní možné přístupy, a tak tvrdošijně hájí výlučnost osobní náboženské zkušenosti, je hned několik. V zásadě můžeme vidět tři oblasti tvořící dohromady celek Jamesových názorů na náboženskou zkušenost.¹⁴⁸ První se týká samotné osoby Williama Jamese, jeho privátních pohnutek a intencí. Druhou skupinu dle mého názoru tvoří Jamesovy argumenty představené v jednotlivých dílech týkajících se náboženské zkušenosti. Do třetí skupiny pak spadají důsledky, které z prvních dvou pro nás plynou.

Když se skrze historiografické zkoumání podíváme na další aspekty Jamesova života, vidíme, že jeho počínání je opodstatněné. William James sám přiznává značné ovlivnění smýšlením svého otce Henryho Jamese st. Jeho smrtí v roce 1882 byl William silně zasažen a v dopise své ženě Alice píše, že se cítí povinen více porozumět názorům svého otce na hodnotu a význam náboženství, v jakém ho jeho otec pojímal. Ralph B. Perry v Jamesově životopisu píše, že na Jamesovo působení v rámci Giffordových přednášek lze nahlížet jako na „projev Jamesovy lásky k rodičům („filial piety“).“¹⁴⁹ S tím se pojí i důraz obou Jamesů na osobní náboženskou zkušenost, která je u nich v silné opozici k abstraktním a institucionalizovaným formám náboženství. Neméně důležitým rozměrem dotvářejícím obraz Jamesových motivů je prodělané období hluboké osobní krize v letech 1870-1872, kdy James trpěl silnými depresemi, ke kterým se navíc přidávají i jeho osobní mystické zkušenosti různého druhu (viz strana 40 a poznámka 88 této práce). Hlavním problémem, na který Barnard Snowden upozorňuje, je ten, že James považuje tyto své zkušenosti a pocity za typické, což podle Snowdena vedlo ke zkreslení jeho vnímání fenoménu náboženské zkušenosti.¹⁵⁰ Dalším faktorem ovlivňujícím podobu Jamesova zkoumání bylo i směřování jeho kariéry a odborného zájmu, neboť prošel řadou oborů - od medicíny, fyziologie a psychologie až k filosofii a přírodním vědám. Proto také mohl své zkoumání náboženské zkušenosti metodologicky postavit na analýze pocitů jednotlivce a jejich extrémních či patologických projevech.

¹⁴⁸ Pro srov. James, W. *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*; Centenary Edition. London: Routledge, 2002, s. xxxii-xxxvi.

¹⁴⁹ Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. I., London: Oxford University Press, 1935, s. 323.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 324.; Pro srov. Snowden, B. F. *The Religious Experience and Its Interpretation in the Philosophies of William James and Josiah Royce*. New Orleans: Tulane University Press, 1989, s. 48-49.

V neposlední řadě James svými názory přímo útočí na svého rivala Josiaha Royce. Abychom mohli skutečně porozumět Jamesovým názorům na náboženství, musíme k nim přidat i ty Roycovy. V následné komparaci obou přístupů se jasně rýsuje kontrast mezi Jamesem a Roycem. Pro toho byla náboženská zkušenost výhradně záležitostí obecného charakteru, což také Jamesovi silně vytykal. Podle Royce člověk od své přirozenosti potřebuje k úplnému pochopení a prožití vlastní náboženské zkušenosti komunitu.¹⁵¹ Ta mu, alegoricky řečeno, skýtá bezpečný přístav, ze kterého jeho původní šalupa osobního přesvědčení může posléze vyplout jako fregata živé víry na širé vody náboženského života.

Druhá oblast se sestává z argumentů ve prospěch Jamesem favorizované osobní náboženské zkušenosti. Ve *Varieties* tak lze vysledovat tři hlavní směry kritiky podle toho, jaká koncepce je kandidátem na garanta našich individuálních zkušeností, kdy po jejím představení a zdánlivém řešení všech našich problémů James podává zdůvodnění, proč jím zrovna tato být nemůže. V případě kritiky *mysticismu* je Jamesův argumentační postup jasný a zdrcující. Nejvýstižněji to ilustruje Jamesovo konstatování, že: „Náboženský mysticismus je jen půlkou mysticismu. Druhou půlku tvoří mysticismus popsáný v učebnicích o šílenství. Mystické stavy jsou charakteristické pro slabé a oklamané mysli.“¹⁵², jak jsme viděli již výše v podkapitole 4.3. na s. 46. Podle Jamese jsou mystické stavy v zásadě pouhým projevem psychicky nemocného vědomí a jako takové nejenže neposkytují vůbec žádnou garanci pro osobní náboženskou zkušenost, ale jsou také silným indikátorem toho, že s daným člověkem nemusí být po zdravotní stránce vše zcela v pořádku.

Dále James svou pozornost obrací k *filosofii*, zejména té podle jeho slov *racionalistické*, dnes bychom mohli vzhledem ke kritizovaným autorům – Roycovi, Bradleymu, Cairdovi a dalším – použít s určitou shovívavostí k terminologické korektnosti i termíny *absolutistické*, *spekulativní*, *idealistické* či *náboženské* („absolute“, „speculative“, „idealistic“, „religious philosophy“). James však ihned po úvodní řečnické otázce o možnosti garance náboženskou filosofií, jakožto druhotný produkt

¹⁵¹ Royce, J. *The Sources of Religious Insight*. New York: Charles Scribner's Sons, 1912, s. 64-75.; Pro srov. Mullin, R. P. *The Soul of Classical American Philosophy - The Ethical and Spiritual Insights of William James, Josiah Royce, and Charles Sanders Peirce*. New York: State University of New York Press, 2007, s. 103-105.

¹⁵² James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 425-426.

náboženských pocitů a zkušeností, zavrhuje a následně i diskredituje její snahy o racionální zdůvodnění boží existence, a potažmo i víry jako takové. Činí tak elegantním způsobem – pragmaticky zhodnotí její dosavadní výsledky. „Zbavil výroky [náboženství] nejasnosti a tajemnosti? Myslím, že nikoli; on jen znova potvrdil individuální zkušenosti slovy všeobecnějšími.“¹⁵³ Tímto způsobem se vypořádává se současnými koncepcemi. Jde ale ještě dále, pragmatickou metodou hodnotí i tradičně uváděné důkazy boží existence či boží atributy, a ačkoli jeho analýza není nikterak zevrubná, přesto James dosahuje přesvědčivého výsledku a takto koncipovanou filosofii i jí příbuzné disciplíny definitivně zavrhuje. Reflektuje tak snahy dogmatické teologie i racionalisticky laděné náboženské filosofie a na jejím pozadí i svou dřívější polemiku s dalším představitelem *fideismu* Blaisem Pascalem a jeho „argumentem sázky“ z knihy *Will to Believe* (1897).¹⁵⁴

Pojmem *fideismus* bývá označován myšlenkový proud, jenž obecně argumentuje buď ve prospěch víry, nebo zdůrazňuje určitou nezávislost víry na rozumu („faith“, „reason“). Pascal, stejně jako později James, kritizuje apologetické důkazy boží existence pro jejich velmi nízkou přesvědčivost a navrhuje vlastní řešení známé jako *Pascalova sázka* („Pascal’s wager“). Pascal vychází ze skeptického stanoviska a tvrdí, že nemůžeme čistě rozumovou činností rozhodnout o tom, zdali bůh existuje, či nikoli, a to mimo jiné i proto, že argumenty předložené pro i proti nejsou dostatečně přesvědčivé. Pascal tak přichází s návrhem řešení, který bere v úvahu náš eventuální zisk při jednom nebo druhém rozhodnutí a často bývá pro přehlednost zobrazen ve formě tabulky.¹⁵⁵

Na základě posouzení první možnosti - víry v boha - za podmínek, že bůh skutečně existuje, je naším ziskem nekonečná blaženost. Pokud by bůh neexistoval, náš zisk z toho je konečný, respektive jsme o nic nepřišli. V druhém případě - rozhodneme se nevěřit - a neupravíme podle toho svůj život nebo - odmítneme se vůbec jakkoli rozhodovat - což je pro Pascala v zásadě totéž, čeká nás při možnosti boží existence po smrti nekonečné utrpení. A pokud by bůh skutečně neexistoval, i tak je podle Pascala výsledkem konečný zisk, přímo plynoucí z náboženského života. Z toho můžeme

¹⁵³ James, W. *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich, 1930, s. 266.; Pro srov. James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 453.

¹⁵⁴ James, W. *Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1897, s. 5-8.; Pro srov. s. 49-51 této práce a důkazy boží existence a božích atributů.

¹⁵⁵ Jurečka, R. Pascalův argument sázky. IN: *Filosofický časopis*. 2000, 48(4), s. 546-549.; Pro srov. Jordan, J. *Pascal’s Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*. Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 16-36.

usuzovat, že pro nás je „výhodnější“ věřit, než nevěřit a riskovat tím nekonečné zatracení a peklo.¹⁵⁶ Námitek proti Pascalově sázce je celá řada, ať už například proti celému principu počítání pravděpodobnosti a „sázení“, jenž je pro případnou nejvyšší entitu značně degradující, nebo proti důsledkům, které z ní vyplývají a implikují, že naše víra či nevíra v boha je záležitostí naší vůle, a stejně jako se můžeme v určitý moment rozhodnout pro pohyb nohou, můžeme se stejně tak rozhodnout i pro víru v boha. V neposlední řadě tu figuruje i námitka proti Pascalovu dosazení hodnot, se kterými operujeme, jenž se zdá být dosti arbitrární a při jejich eventuální změně docházíme ke zcela odlišným výsledkům.¹⁵⁷ I přesto však Pascalova sázka poukazuje na důležité okolnosti, jako je problematika postavení lidského rozumu v otázkách náboženství i jeho zjevné limity, a předznamenává Jamesův přístup z *Will to Believe*.

V této knize se, zejména v počátečních kapitolách, James vypořádává s názory Williama K. Clifforda, který argumentuje tím, že „je špatné vždy, všude a pro všechny věřit něčemu, pro co nemáme dostatečnou evidenci“.¹⁵⁸ Především má ale James v plánu bránit naše právo osvojit si vlastní postoj v náboženských otázkách, a to i v případě, že náš rozum o tom nemusí být zcela přesvědčen. Na rozdíl od Clifforda tvrdí nejen, že existují situace, ve kterých je taková víra („believe“) opodstatněná, ale jsou i takové, kdy tvoří dokonce jejich esenciální prvek. Jedná se především o závažné životní situace („live“, „momentous“, „forced“), „otázku života a smrti“, kdy jsme k rozhodnutí přinuceni, a je zkrátka nevyhnutelné. Musíme se nějak rozhodnout a čistě intelektuální činností se nelze dobrat žádného konstruktivního výsledku. Pokud se totiž nerozhodneme, nebo jakékoli rozhodování odmítneme, bude nás to stát život. Za takových podmínek je podle Jamese racionální, ať už bude naše rozhodnutí jakékoli, ho učinit.¹⁵⁹

Můžeme si tak pro názornost představit vypjatou situaci, ve které je víra v to, že nějakou činnost opravdu zvládnou, skutečně nezbytná pro úspěšné vykonání takové činnosti. Pokud jsem například přežil pád do horské rokle a má víra v to, že z ní opravdu dokážu sám vyšplhat a zachránit si tím život, je správná, mám tomu *právo věřit* („right to

¹⁵⁶ Jurečka, R. Pascalův argument sázky. IN: *Filosofický časopis*. 2000, 48(4), s. 550-551.

¹⁵⁷ Pro systematictější přehled kritiky Pascalovy sázky například Jordan, J. *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*. Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 127-163.

¹⁵⁸ Viz Clifford, W. K. *The Scientific Basis of Moral*. New York: The Humbolt Publishing Company, 1884, s. 28.

¹⁵⁹ James, W. *Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1897, s. 25.; Pro srov. Rorty, R. „Religious faith, intellectual responsibility, and romance.“ IN: Putnam, R. A. (ed.) *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 84-89.

believe“) a mé rozhodnutí je podle Jamese racionální, ačkoli můj intelekt nemá dostatek evidence k posouzení všech proměnných a nedokáže ani nastalou situaci nijak rozhodnout. V takový moment je víra v můj výkon klíčová pro jeho úspěšné uskutečnění, tedy nepolevím, dokud nevylezu a nezachráním se. Pokud se ale z jakéhokoli důvodu pletu, nebo rozhodnutí, ať už jakkoli řešící mou situaci na dně rokle, odmítám učinit, stále mám *právo věřit*, ale riskuju, že mě cesta nahoru bude stát život, protože skála bude například příliš kluzká nebo nebudu mít dostatek síly a já se při šplhání nahoru zabiju pádem, popřípadě na dně rokle umřu hladem a žízní.

James dodává, že nastolené dilema *víra* versus *nevíra* („believe versus disbelieve“) je přesně takovým případem. Naše eventuální rozhodnutí ve prospěch víry tak dle Jamese, podobně jako v případě Pascalovy sázky, může být ale ospravedlněno a převáženo pozitivními důsledky – *ziskem* („gain“) - například spásou, které pro nás z našeho rozhodnutí plynou. Riskujeme tím však také, že se budeme mýlit, protože evidence o skutečné boží existenci není nijak dostačující ani přesvědčivá, a my po zbytek svého života zůstaneme v odříkání kvůli hypotéze, která se nakonec může ukázat jako nepravdivá.¹⁶⁰ Podle Jamese záleží čistě na nás, jaký zaujmeme k této zásadní životní otázce postoj, jaký risk jsme ochotni podstoupit a jaká bude naše případná *ztráta* („loss“). Obecně lze tedy tvrdit, že James ve *Will to Believe* ani ve *Varieties* nepohrdá rozumem ve prospěch víry, ale poukazuje na jeho jasné limity jak v rovině teoretické – neschopnost náboženské filosofie dostát svým vytyčeným závazkům -, tak i v praktickém životě a ve všech jeho rozmanitých projevech a situacích. Snaží se pouze pro víru vybojovat kousek místa v rámci toho, co považuje za racionální, a obhájit i naše неотřesitelné právo na ni.

„Náboženství nám pouze poskytuje další hypotézy k testování“¹⁶¹, píše James v závěru kapitoly o mysticismu. Těžko bychom asi hledali trefnější vyjádření ilustrující spojení mezi Jamesem, náboženskou zkušeností a vědou. Přesněji řečeno *vědou o náboženství*, která je třetím a také posledním uchazečem o post garanta naší osobní náboženské zkušenosti. James, inspirovaný Peircovou pragmatickou metodou, aplikuje ji několikrát dosti přesvědčivým způsobem v případech posouzení závažných otázek týkajících se náboženství. James však kromě kritiky předchozích myslitelů a jejich teorií

¹⁶⁰ James, W. *Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1897, s. 25-27.; Srov. James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. ix.

¹⁶¹ James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963, s. 428.

přichází i se svou vlastní koncepcí *vědy o náboženství* („Science of Religions“). Ovšem ani ta, ač nejslibněji vypadající, vystavěná na základech radikálního empirismu, v souladu s Jamesovým pojetím psychologie a také tím, jak si podle něj má věda při svém fungování počínat, nespĺňuje Jamesovy podmínky pro přijetí na funkci garanta náboženské zkušenosti. James argumentuje tím, že stejně jako tomu bylo v případě filosofie, je i věda o náboženství vzhledem k našim zkušenostem až druhotná a jako taková je sice může systematizovat nebo být jakkoli úspěšná ve vysvětlování jejich vzniku, nikdy je však nemůže produkovat nebo garantovat jejich platnost. Navíc jsou z jejího zkoumání již předem vyloučeny všechny nadpřirozené entity, jejichž existence je jádrem náboženství a které jsou objektem, k němuž se svou vírou vztahujeme.

Co z toho pro nás tedy plyne? Důsledky Jamesových osobních pohnutek i argumentů, tvořících onu třetí oblast jeho myšlení, se naplno projevují v Jamesově postoji v závěrečné kapitole *Varieties*. Poté, co James vyčerpává všechny možnosti garance a shledává je nedostatečnými, argumentuje ve prospěch samotné osobní náboženské zkušenosti. Ta nakonec vůbec žádného garanta nepotřebuje. Její validita je podle Jamese zajištěna naším *právem věřit*, a navíc i pragmaticky ověřena tím, že nám víra poskytuje spojení a vhléd do většího univerza („wider universe“), ze kterého pro nás plynou reálné pozitivní důsledky.¹⁶² Ať je jimi poskytování nových významů pro již známé věci, nebo komunikace skrze modlitbu s vyššími sférami a její reálné působení na náš svět, popřípadě poskytnutí morálních pravidel či pocitu jistoty a lásky.

¹⁶² Tamtéž, s. 485-486.

Závěr

Co bychom tak z Jamesových *Varieties* měli vyvodit závěrem této práce? Mají pro nás praktický význam i dnes? Jak jsme mohli vidět, tak v mnoha ohledech nepochybně ano. Kromě historické hodnoty a nezastupitelného místa v dějinách filosofie pro nás mohou být stále zdrojem testovatelných hypotéz.

Tato práce se snažila poskytnout vhled do problematiky Jamesova pojetí náboženské zkušenosti. Zastřešující rámec pak tvořila *bitva o absolutní* mezi Jamesem a Roycem, která, jak se ukázalo, stojí v zásadě na rozdílném uchopení náboženské zkušenosti u obou autorů. Ačkoli oba pocházeli ze srovnatelného kulturně-politického zázemí, jejich další směřování, notně ovlivněné konkrétní rodinnou situací, je skrze různé životní peripetie vedlo k diametrálně odlišným koncepcím. Ponecháme-li nyní na chvíli další souvislosti stranou, oba myslitelé se 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.

V Jamesově případě se jako jediné dva skutečně legitimní argumenty na podporu náboženství v nejširším slova smyslu jeví jeho *právo věřit* v kombinaci s Millovou maximou a utilitaristickým stanoviskem, hájícím celkovou svobodu jednotlivce ve všech jeho projevech v rámci zákonů dané společnosti. Ačkoli je možné jeho názory obecně brát jako platné pro celou společnost, v centru Jamesova zájmu se nachází po celou dobu primárně jednotlivec. Pro úplnost je nutno dodat, že James o několik let později přichází i s vlastní verzí náboženství, které označuje jako *melioristické náboženství* či *meliorismus* („meliorism“). Je to náboženská koncepce, která má dost blízko protestantismu. Podle Jamese tím, že ve svém životě pracujeme na uspokojení potřeb, vytváříme bohatší univerzum a zvyšujeme si tím šanci na spásu. Kromě tohoto praktického popisu vlastního fungování však James vychází ze závěrů obsažených ve *Varieties* a zakládá svou verzi náboženství i na principech pragmatismu v kombinaci s určitým typem náboženského realismu – přesvědčení, že existuje nějaká vyšší entita, která svou existencí a činností determinuje náš život.¹⁶³

¹⁶³ Pro srov. James, W. *Pragmatismus: Nové Jméno Pro Staré Způsoby Myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003, s. 140-145.

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 ovlivněném Kantem a německým idealismem *absolutní poznávající* nebo v pozdním období, po znovuobjevení Peirce, jeho logiky, sémiotiky i teorie vědecké komunity, *nekonečná komunita interpretací*. Tato nejvyšší entita plní stále stejnou funkci – zakládá tento svět, umožňuje naše poznání a poskytuje garanci poznání pravdivého 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.

Pouze díky sociálnímu životu náboženské komunity můžeme pochopit osobní náboženskou zkušenost, která je primárně obecně sdílená a má i takový charakter. Royce doslova říká: „Můj život nic neznamená, teoreticky ani prakticky, pokud nejsem členem komunity.“¹⁶⁴ Avšak kromě mnoha již výše zmíněných problémů, které se s Roycovou koncepcí pojí, k ní můžeme připojit i další, které vyvstávají při bližším pohledu na komunitní náboženskou zkušenost. Aby Royce ještě více podpořil své náboženské teorie, přichází i s vlastním pojetím morálky - *filosofii věrnosti* („philosophy of loyalty“). Odpovídá tak na otázku, co by měl člověk ve svém životě dělat, aby ho mohl považovat za *smysluplný* („meaningfull“). Royce na to odpovídá, že bychom měli v životě sledovat dva cíle - první, který si sami vytyčíme a naplňuje náš život, a druhý, který spočívá v uspokojení potřeb komunity. S tím se ale pojí množství problémů, například co dělat se zrádci? Jak má probíhat jejich pokání? Jaká je naše šance na spásu? A můžeme k tomu dodat i co slepá poslušnost? Na to Royce odpovídá:

Žádná nízkost nebo krutost zrady není tak hluboká nebo tak tragická, aby (...) věrná láska nebyla časem schopná spravedlivě přeměnit skutek zrady v pokání.¹⁶⁵

I přes všechny negativa Roycovy náboženské filosofie však poskytuje zajímavý přístup k problematice náboženství, zejména pak křesťanství. Je proto s podivem, že Roycovy myšlenky, které mnohdy elegantně jeho řeší zásadní problémy, nebyly

¹⁶⁴ Royce, J. *The Problem of Christianity*. New York: The Macmillan Company, 1913, s. 357.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 186.

ve větší míře v příslušné oblasti reflektovány. Pokud jde o rovinu filosofickou, vysloužil si Royce nezpochybnitelné místo v dějinách idejí a v posledních letech je mu věnována náležitá pozornost.¹⁶⁶ Přesto se mnohé kritiky, zejména jeho *argumentu pro absolutní* a *The World and the Individual*, ukazují jako velmi přesvědčivé a zdrcující.

Pokud se podíváme na kritiku Jamese, musíme připustit, že v mnoha případech je oprávněná. Ať už se jedná o samotnou strukturu a výstavbu díla, kdy James nejprve představuje jednotlivé přístupy a s nimi se pojící fenomény, aby nakonec jeden po druhém odmítl, jak jsme viděli již v mé hlavní reflexi Jamesova postupu ve *Varieties* v předcházející podkapitole. Taktéž je tu stále přítomná otázka hodnověrnosti Jamesem uváděných citací ilustrujících rozličné náboženské zkušenosti. Pokud se ale nedáme cestou reduktivní vědy, jak to při zkoumání náboženských stavů a zkušeností udělali například mnozí neurovědci¹⁶⁷, nezbývá nám moc možností, jak korektně a reálným způsobem přispěli k rozvíjení Jamesových hypotéz a vůbec rozšiřovali naše poznatky v této oblasti.

Co se týče oblasti filosofie, zde je pole další působnosti stále značně otevřené. Vzhledem k tématu práce se tak jako perspektivní a ne moc probádané jeví spojení mezi Williamem Jamesem a Bertrendem Russellem, kteří měli k sobě zejména v otázce epistemologie velmi blízko. Jako druhé velmi slibné se ukazuje bádání mapující činnost a přístup *nových realistů*, popřípadě i jejich vztah k Vídeňskému kruhu v Evropě ještě před válkou nebo po emigraci jeho členů do Spojených států. Nakonec je tu pak i velmi ambiciózní projekt zkoumající samotný fenomén *bitvy o absolutní* po celý čas jejího trvání, k němuž může být tato práce brána jako skromný úvod do problematiky myšlení Williama Jamese a Josiaha Royce v jejich souboji o absolutní svedeném na vlnách náboženské zkušenosti.

¹⁶⁶ Svědčí o tom i fakt, že existuje celá badatelská společnost, zabývající se jeho osobou a dílem. Více o fungování a činnosti Roycovy společnosti viz: <<http://www.roycesociety.org>>.

¹⁶⁷ Viz například McNamara (ed.) *The Neuroscience of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.; McNamara, P. (ed.) *Where God and science meet: how brain and evolutionary studies alter our understanding of religion*. Vol. I, II, III. Westport, Connecticut: Praeger, 2006.

Seznam vydaných děl Williama Jamese a Josiaha Royce

William James:¹⁶⁸

The Principles of Psychology. Vol. I, II (PP; 1890, 1891)

Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy (WB; 1897)

Talks to teachers on psychology: and to students on some of life's ideals (TT; 1899)

The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (VRE; 1902)

Essays in Radical Empiricism (ERE; 1904)¹⁶⁹

Pragmatism, a New Name for Some Old Ways of Thinking (P; 1907)

A Pluralistic Universe (PU; 1909)

The Meaning of Truth (MT; 1909)

Josiah Royce:

The Religious Aspect of Philosophy (RAP; 1885)

The Spirit of Modern Philosophy (SMP; 1892)

Conception of God (CG; 1897)

The World and the Individual. Vol. I, II (WI; 1899, 1900)

The Conception of Immortality (CI; 1900)

Philosophy of Loyalty (PL; 1908)

The Sources of Religious Insight (SRI; 1912)

The Problem of Christianity (PC; 1913)

¹⁶⁸ Pro úplnost je třeba dodat, že vzhledem k tématu práce je tento seznam pouze určitým výběrem prací ze všech vydaných děl obou myslitelů a jeho funkcí je čistě ilustrovat historickou posloupnost.; Zkratky uváděné v závorkách jsou často používané pro odkazování na Jamesovo nebo Roycovo konkrétní dílo a můžeme se s nimi mnohdy setkat v sekundární literatuře.

¹⁶⁹ Pro potřeby této práce je důležitější zmínit rok 1904, jakožto rok vzniku *Essays in Radical Empiricism*, a ne přímo už datum samotné publikace, která proběhla po Perryho editaci v roce 1912.

Litaratura

Berkeley, G. *Pojednání o základech lidského poznání*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1995

Bucke, R. M. *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind*. Philadelphia: Inness & Sons, 1905.

Carrette, J. R. „The Return to James: Psychology, Religion and the Amnesia of Neuroscience.” IN: *James, W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature; Centenary Edition*. London: Routledge, 2002, s. xxxix- lxiii.

Clendenning, J. (ed.) *The Letters of Josiah Royce*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Clendenning, J. *The Life and Thought of Josiah Royce*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1999.

Clifford, W. K. *The Scientific Basis of Moral*. New York: The Humbolt Publishing Company, 1884, s. 1-47.

Conant, J. „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.

Cross, S. *Hinduismus*. Praha: Euromedia Group, 2001.

Dewey, J. Review: The World and the Individual. Vol. I. – Josiah Royce. IN: *Philosophical Review*. 1900, 9(3), s. 311-324.

Dewey, J. Review: The World and the Individual. Vol. II. – Josiah Royce. IN: *Philosophical Review*. 1902, 11(4), s. 392-407.

Dvořák, P., Peroutka, D., Tomala, O. *Modality v analytické metafyzice*. Praha: Filosofia, 2010.

Fajkus, B. *Filosofie a metodologie vědy: vývoj, současnost a perspektivy*. Praha: Academia, 2005.

Gale, R. *The Divided Self of William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- Goodman, R. B. „Emerson, Romanticism, and Classical American Pragmatism,” IN: *The Oxford Handbook of American Philosophy*. Cheryl Misak, (ed.) Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 19–37.
- Hobza, P. Aristotelés a Theofrastos jako tvůrci milétské filosofie. IN: *Filosofický časopis*. 2004, 52(6), s. 889-924.
- Hodgson, S. *The Metaphysic of Experience*. New York: Longmans, Green, 1898.
- James, W. *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich, 1930.
- James, W. *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1912.
- James, W. *Pragmatismus: Nové Jméno Pro Staré Způsoby Myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003.
- James, W. *The Letters of William James*. Vol. I., Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920.
- James, W. *The Letters of William James*. Vol. II., Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920.
- James, W. *The Principles of Psychology*. Vol. I., London: Macmillan, 1890.
- James, W. *The Principles of Psychology*. Vol. II., London: Macmillan, 1891.
- James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: University Books, New Hyde Park, 1963.
- James, W. *Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1897.
- Jones, B. E. *Earnest Enquirers After Truth: Excerpts from the Gifford Lectures, 1888–1968*. New York: Routledge, 1970.
- Jordan, J. *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Jurečka, R. Pascalův argument sázky. IN: *Filosofický časopis*. 2000, 48(4), s. 541-556.
- Kant, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda, 1992.

- Kellen, H. M. *Philosophy of William James*. New York, 1920.
- Kripke, S. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Kropáček, L. *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008.
- Lamberth, D. C. *William James and the Metaphysics of Experience*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- Mahowald, M. B. *An Idealistic Pragmatism - The Development of the Pragmatic Element in the Philosophy of Josiah Royce*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.
- Mander, W. J. „Royce's Argument for the Absolute” IN: *Journal of the History of Philosophy*. 1998, 36(3), s. 443-457.
- Mandeville, B. *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits*. New York: Capricorn Books, 1962.
- Marcus, R. B. *Modalities*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- McNamara, P. (ed.) *The Neuroscience of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- McNamara, P. (ed.) *Where God and science meet : how brain and evolutionary studies alter our understanding of religion*. Vol. I, II, III. Westport, Connecticut: Praeger, 2006.
- Mill, J. S. *O svobodě*. V Praze: Vlastním nákladem vydal J. Otto, 1907.
- Miller, A. „Realism and Antirealism”, IN: Lepore, E., Smith, B. (eds.), *A Handbook of Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 983–1005.
- Miltner, V. *Vznik a vývoj buddhismu*. Praha: Vyšehrad, 2001.
- Mullin, R. P. *The Soul of Classical American Philosophy - The Ethical and Spiritual Insights of William James, Josiah Royce, and Charles Sanders Peirce*. New York: State University of New York Press, 2007.
- Myers, G. E. „Pragmatism and introspective psychology.“ IN: Putnam, R. A. (ed.) *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 11-24.
- Oppenheim, F. M. „How Did William James and Josiah Royce Interact Philosophically?“ IN: *History of Philosophy Quarterly*. 1999, 16(11), s. 81-96.

- Oppenheim, F. M. „The Peirce-Royce Relationship, Part 1.“ IN: *The Journal of Speculative Philosophy*. New Series, 1997, 11(4), s. 256-279.
- Parker, K. A. „Josiah Royce: Idealism, Transcendentalism, Pragmatism.” IN: Misak, C. (ed.) *The Oxford Handbook of American Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Peirce, CH. S. *Chance, Love, and Logic: Philosophical Essays*. Cohen, R. M. (ed.) London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1923.
- Perry, R. B. (ed.) *The New Realism*. New York: The MacMillan Company, 1912.
- Perry, R. B. „Prof. Royce's Refutation of Realism and Pluralism.” IN: *Monist*. 1902, 12(3), s. 446-458.
- Perry, R. B. *In the Spirit of William James*. Bloomington: Indiana University Press, 1958.
- Perry, R. B. *Present Philosophical Tendencies*. New York: Longmans, Green, 1912.
- Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. I., London: Oxford University Press, 1935.
- Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. Vol. II., London: Oxford University Press, 1935.
- Proudfoot, W. „Pragmatism and “an Unseen Order” in Varieties.” IN: Proudfoot, W. (ed.) *William James and a Science of Religions*. New York: Columbia University Press, 2004, s. 31-47.
- Proudfoot, W. „Religion and Pragmatism from ‘The Will to Believe’ to Pragmatism.” IN: Rydenfelt, H., Pihlström, S. (eds.) *William James on Religion*. New York: Palgrave Macmillan, 2013, s. 15-29.
- Rorty, R. „Religious faith, intellectual responsibility, and romance.“ IN: Putnam, R. A. (ed.) *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 84-102.
- Rorty, R. „Some Inconsistencies in James’s Varieties“ IN: Proudfoot, W. (ed.) *William James and a Science of Religions: Reexperiencing The Varieties of Religious Experience*. New York: Columbia University Press, 2004, s. 86-97.

- Rosenberg, A. *Philosophy of science: a contemporary introduction*. London: Routledge Publishers, 2005.
- Routley, R. *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*. Canberra: Research School of the Social Sciences, 1980.
- Royce, J. „Words of Professor Royce at the Walton Hotel at Philadelphia, December 29, 1915.” IN: *The Philosophical Review*. 1916, 25(3), s. 507-514.
- Royce, J. *Conception of God*. New York: The Macmillan Company, 1897.
- Royce, J. *Metaphysics*. Hocking, R., Oppenheim, F. (eds.) Albany: State University of New York Press, 1998.
- Royce, J. *The Problem of Christianity*. New York: The Macmillan Company, 1913.
- Royce, J. *The Religious Aspect of Philosophy*. Cambridge, MA: The Riverside Press, 1885.
- Royce, J. *The Sources of Religious Insight*. New York: Charles Scribner's Sons, 1912.
- Royce, J. *The World and the Individual*. vol. I., New York: The Macmillan Company, 1900.
- Royce, J. *The World and the Individual*. Vol. II. New York: The Macmillan Company, 1901.
- Russell, B. „On Denoting” IN: *Mind*. 1905, 14(56), s. 479–493.
- Russell, B. *The Analysis of Mind*. New York: Macmillan, 1921.
- Sellars, W. *Science, Perception and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963, s. 127-196.
- Snowden, B. F. *The Religious Experience and Its Interpretation in the Philosophies of William James and Josiah Royce*. New Orleans: Tulane University Press, 1989.
- Sprigge, T. L. S. *James and Bradley: American Truth and British Reality*. Chicago: Open Court, 1993.
- Tunstall, D. „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.