

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

EPISTEMOLOGICKÉ ASPEKTY MILLOVA  
POJETÍ SVOBODY

Disertační práce

Mgr. Hana Dobiášová

Konzultant: PhDr. Petr Vodešil, Ph.D.

Školitel: Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

2015



Prohlašuji, že předložená práce je původní a že jsem ji vypracovala samostatně.  
Veškeré zdroje, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v bibliografii.

V Benešově dne 28. 8. 2015

Hana Dobiášová



Děkuji PhDr. Petru Vodešilovi, Ph.D., za inspirativní a profesionální vedení. Velice si vážím jeho precizního formulování námitek, postřehů a doporučení, které představovaly užitečné podněty pro mé bádání.

Děkuji Johnu Skorupskému, tč. emeritnímu profesorovi Univerzity St Andrews, za to, že jsem s ním mohla o některých myšlenkách této práce osobně diskutovat a zažít na jeho alma mater tradiční anglosaský a svěže hrdý přístup k filosofii.

Mé vřelé díky patří manželu Pavlovi za pomoc s programem  $\text{\LaTeX}$  a všelikou jinou podporu, trpělivost, pochopení a zázemí, jichž se mi od něj během psaní této práce dostávalo.

V neposlední řadě děkuji Mgr. Haně Fořtíkové za jazykovou korekturu a přátelská povzbuzení.



*Velcí filosofové nás fascinují, podněcují a povzbuzují,  
i když se jim nepodaří nás přesvědčit.*

Geoffrey Scarre





# Obsah

<b>Úvod</b>	<b>11</b>
<b>1 Česká reflexe vztahu svobody a poznání v Millově myšlení</b>	<b>13</b>
1.1 Česká odborná literatura . . . . .	14
1.2 Další odborná literatura v češtině . . . . .	20
<b>2 Millova koncepce svobody ve společnosti</b>	<b>25</b>
2.1 Komprehensivní liberalismus . . . . .	25
2.2 Aspekt poznání v Berlinově interpretaci Millovy svobody . . . . .	26
2.3 O svobodě . . . . .	28
2.3.1 Proti tyranii většiny . . . . .	29
2.3.2 Důvody svobody . . . . .	33
2.4 Epistemologický kontext svobody . . . . .	40
2.4.1 Primát svobodné diskuse . . . . .	41
2.4.2 Čtyři důvody pro svobodu slova . . . . .	43
2.4.3 Svobodná diskuse versus svoboda slova . . . . .	45
2.4.4 Respekt versus tolerance . . . . .	46
2.5 Millův liberalismus a Masarykova demokracie . . . . .	48
<b>3 Millova teorie poznání</b>	<b>55</b>
3.1 Předpoklady poznání v kontextu svobody . . . . .	56
3.1.1 Zpochybnění zákonů o kontradikcích . . . . .	57
3.1.2 Relativismus . . . . .	63
3.2 Poznání mimo kontext svobody . . . . .	73
3.2.1 Revoluční logika . . . . .	74
3.2.2 Zkušenost a indukce . . . . .	75
3.2.3 Vědecká redukce . . . . .	79
3.2.4 Kontradikce . . . . .	80
3.2.5 Relativismus . . . . .	83
<b>4 Paralely</b>	<b>85</b>
4.1 Induktivismus . . . . .	87
4.2 Redukce . . . . .	89
4.3 Kontradikce a relativismus . . . . .	90

---

<b>5</b>	<b>Důsledky a slabiny epistemologického chápání svobody</b>	<b>93</b>
5.1	Nepřijatelné postuláty . . . . .	93
5.2	Slabiny epistemologického chápání svobody . . . . .	97
	<b>Závěr</b>	<b>103</b>
	<b>Resumé</b>	<b>107</b>
	<b>Summary</b>	<b>109</b>
	<b>Literatura</b>	<b>111</b>

# Úvod

John Stuart Mill je považován za osobnost představující spojnici klasického a moderního liberalismu. Zejména v jeho spise *O svobodě* vidíme kromě pevného zakotvení v zásadě klasického liberalismu – nezasahování státu do záležitostí občana – také výrazně propracované téma osobního vývoje jedince a jeho provázanosti se společností, ve které žije, což představuje zřetelné nakročení směrem k hodnotám moderního liberalismu.

Originalita Millovy koncepce však nespočívá pouze v onom dobově novém chápání liberální společnosti. Velmi specifickým činí Millovo pojetí svobodné společnosti jeho motiv. Podobně jako vyšetřovatel hledá pohnutku pro spáchaný čin, můžeme se ptát, proč Mill usiloval o svobodnou společnost a jak onen motiv formuje jeho koncepci liberalismu.

Domnívám se, že Mill neusiloval o realizaci svobody samé o sobě, jak se tradičně u liberální koncepce předpokládá. Za stěžejní hodnotu, kterou jsou vedeny jeho úvahy o svobodné společnosti, lze považovat poznání. To je hlavní teze této práce.

Aspekt poznání, růstu a rozvoje společnosti jako celku i jedinců, kteří ji tvoří, je u Milla dobře znám. Člověk je v jeho koncepci chápán jako vyvíjející se bytost, která by měla mít ve společnosti dostatek volnosti pro svůj osobitý rozvoj, čímž pak zároveň přispívá k rozkvětu společnosti. To je klasická interpretace Millova pojetí společnosti, se kterou se běžně setkáváme a které, zdá se, není co vytknout. Pokud se však při zkoumání Millovy koncepce zaměříme podrobněji na vztah poznání a svobody, ukazuje se, že poznání zde zaujímá velmi významné, ovšem obvykle ne příliš zdůrazňované místo. Je možné předpokládat, že pokud si jeho význam v souvislosti se svobodou lépe uvědomíme, mohou se ukázat nové perspektivy při odpovědi na otázku, jak vytvářet svobodnou společnost.

Cílem této práce je ukázat, že Millova koncepce svobody ve společnosti stojí na určitém filosofickém základu, vysvětlit, proč je možné za něj považovat právě Millovu epistemologii a v čem se Millovo pojetí poznání formující jeho koncepci svobody shoduje s jeho pojetím vědeckého poznání. Promyšlení těchto témat by mělo přispět ke komplexnějšímu chápání Millova liberalismu a jeho základních principů.

První kapitola představuje přehledový exkurz do české literatury a ukazuje, že u nás zatím není běžné hovořit o propojení Millovy koncepce svobody a poznání. Epistemologického základu Millova liberalismu je přitom možné si

všimnout již při pozorném čtení eseje *O svobodě* doprovázeném snahou hledat odpověď na otázku, proč Mill usiloval o svobodnou společnost. Zpochybníme-li u nás běžné stanovisko, že v Millově koncepci má svoboda nejvyšší hodnotu a Mill ji chtěl ve společnosti realizovat jednoduše pro ni samu, lze navázat na některé interpretace Millovy svobody dostupné v českém překladu. Obzvláště inspirativní je pak v tomto ohledu anglicky psaná odborná literatura, jejíž autoři se tímto tématem zabývají již po několik desetiletí.

Této úvaze odpovídá struktura druhé kapitoly – myšlenky Johna Rawlse a Isaiaha Berlina jsou odrazovým můstkem k výkladu spisu *O svobodě* s důrazem na epistemologii. Interpretace Johna Skorupského a Davida Brinka pak ukazují, že je opodstatněné hovořit v souvislosti s Millovou představou společnosti o epistemologii a že je to právě poznání, jež výrazně formuje jeho úvahy o svobodě.

Třetí kapitola přináší analýzu dvou základních předpokladů Millova pojetí poznání, jak vyplývá z jeho koncepce svobody – relativismu a zpochybnění zákonů o kontradikcích – a odpovídá na otázku, do jaké míry je na nich Millovo pojetí svobody založeno. Poté se v ní zaměříme na vybrané aspekty vědeckého pojetí poznání rozpracované v Milových epistemologických spisech – induktivismus, vědecký redukcionismus, problém kontradikcí a relativismu.

Ve čtvrté kapitole formulují na základě učiněných poznatků čtyři paralely mezi poznáním, jak jej Mill chápe v kontextu svobody a v kontextu vědy, což je příspěvek do aktuálně probíhající diskuse o tom, zda má Millovo pojetí poznání obsažené v jeho koncepci svobody vědecký charakter, či je s ním v rozporu.

Poslední kapitola pak shrnuje důsledky teze, že svoboda je u Milla motivována poznáním, a jsou zde prezentována slabá místa této koncepce, zejména s ohledem na její aplikaci v praxi.

Pokud v textu zmiňuji myšlenky z anglicky psaných pramenů, které považuji za klíčové nebo pro českého čtenáře za potenciálně překvapivé, uvádím v poznámce pod čarou jejich originální znění, aby bylo zřejmé, k čemu se odkazují a jak přesně danou myšlenku formuloval její autor.

# Kapitola 1

## Česká reflexe vztahu svobody a poznání v Millově myšlení

Literatura dostupná v českém jazyce, ať už z pera českých autorů, či těch, jejichž díla byla do češtiny přeložena, se tématu poznání u Milla věnuje v menší míře než jeho myšlenkám o společnosti. Pokud pak v češtině čteme o Millově koncepci poznání, je to téměř výhradně v souvislosti s logickým induktivismem, pro který Mill argumentuje ve svém velmi zevrubném pojednání *Systém logiky* [75, 76] a jehož se ukazuje být rozhodným zastáncem i později, v reakci na noetickou koncepci Williama Hamiltona [70].<sup>1</sup>

Autoři pojednávající o Millově politické či ekonomické koncepci se o souvislostech s jeho pojetím poznání nezmiňují buď vůbec,<sup>2</sup> nebo se tohoto propojení zlehka dotknou, ovšem používají spíše termíny jako „pokrok“, „vývoj jedince a společnosti“, „duchovní zdokonalování“, „rozvoj osobnosti“, „filosofie vývoje“ a podobně, nikoliv přímo „poznání“.<sup>3</sup>

Po prostudování běžně dostupné vzdělávací literatury u nás nenacházíme žádné jednoznačné zmínky o vazbě Millovy koncepce svobody ve společnosti na jeho teorii poznání. Výklady Millova pojetí poznání na jedné straně a jeho

---

<sup>1</sup>V české literatuře přehledového charakteru je takto poznání u Milla prezentováno například zde: heslo *Mill John Stuart* ve *Filosofickém slovníku* [9], kapitola *Problémy filosofie vědění od antiky po dobu moderní* v učebnici *Filosofie I* [32], kapitola *Induktivismus* v knize *Filosofie a metodologie vědy: vývoj, současnost a perspektivy* [22], publikace *Úpadek amerického federalismu? Posilování federální vlády na prahu 21. století* [97, str. 15–16]. Ze slovníkových a přehledových pramenů zahraniční provenience přeložených do češtiny je tomu podobně například v těchto publikacích: *Myšlenky, které měnily svět* [1], *Malé dějiny filosofie* [109], *Filosofické příběhy* [18], *Stručné dějiny západní filosofie* [47]. Odborným publikacím zaměřeným výhradně na Millovy myšlenky bude věnována pozornost v následujícím textu.

<sup>2</sup>To platí zejména pro české autory, mezi nimiž uvedme například Albína Bráfa [13], Milana Sojku [106], Nad'u Johanisovou [45] nebo Josefa Zemánka [120].

<sup>3</sup>Tento způsob interpretace najdeme například u Alana Ryana [96], Ursuly Vögelové [116], Todda G. Buchholze [15], Stevena Pressmana [88], Rogera Scrutona [100], Andrew Heywooda [36] nebo Jill B. Carrollové [17].

koncepce společnosti, politiky a ekonomie na straně druhé tvoří v přehledové literatuře oddělené kapitoly či hesla; jejich propojení zde chybí.

V následujících dvou podkapitolách proto zmapujeme provázanost těchto dvou témat u Milla v publikacích, které se jeho myšlenkám věnují podrobněji, než je tomu u dosud zmíněných děl. Záměrně nebude věnována pozornost autorům, kteří se věnují čistě ekonomické tematice, neboť ta s předmětem této práce souvisí jen vzdáleně.<sup>4</sup> Nejdříve pojednám o pramenech původem českých a slovenských, poté přejdu k těm, které byly do češtiny (resp. slovenštiny) přeloženy.<sup>5</sup>

## 1.1 Česká odborná literatura

V reakci na Millovo úmrtí u nás byly v roce 1873 vydány dvě studie reflektující jeho dílo: Karel Petr Kheil napsal pojednání *John Stuart Mill a jeho učení* [48] a Josef Durdík je autorem spisu *John Stuart Mill* [21].

Karel Petr Kheil představuje Milla jako výjimečnou myslitelskou osobnost uznávanou nejen na poli politickém a ekonomickém, ale i přírodovědném. V souvislosti s induktivismem prezentovaném v díle *Systém logiky* [75, 76] zmiňuje Kheil velmi okrajově myšlenku, která je pro tezi této práce důležitá:

Mill patří k nejvýtečnějším zástupcům pozitivní filosofie, která všechny pravdy odvozuje jedině ze zkušenosti[,] a tudíž také v exaktních (přísných) vědách připouští jen relativní pravdu. Osvojit' si hlavní princip Lockův: „Všechny idey třeba odvozovati od zkušenosti, nižádné nejsou přirodilé.“ Toť klíč k myšlenkovému jeho světu. [48, str. 8]

Relativitu poznání danou jeho induktivní podstatou považuje Kheil za základ Millova myšlení a Milla chápe jako výrazného pokračovatele britské empirické tradice nacházející ohlas ve francouzském pozitivismu. Budeme-li stavět

<sup>4</sup>Pro dokreslení uvedme, že Millovo stěžejní ekonomické dílo *The Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy* [68, 69] u nás nikdy nebylo přeloženo. V češtině bylo možno se seznámit s Millovými ekonomickými názory díky překladům učebnic *Dějiny vědy národohospodářské* [43] (přeloženo 1893) a *Dějiny nauk národohospodářských* [25, 26] (poprvé přeloženo 1915, resp. 1917). Na Millovu národohospodářskou nauku u nás ve svých spisech obsáhleji reagovali Karel Sabina (*Sociální studie* [98]), Max Wellner (*Hospodářství národní* [117], *Národní hospodářství v stručném přehledu* [118]), František Ladislav Chleborád (*Soustava národního hospodářství politického* [42]), Albín Bráf (*Paměti* [13]) nebo František Modráček (*Samospráva práce* [80]). K základní orientaci v české literatuře věnující se Millovým ryze ekonomickým myšlenkám poslouží příspěvek Ilony Bažantové *Reflexe myšlenek J. S. Milla českými národohospodáři* ve sborníku *John Stuart Mill: Dvě stě let od narození* [7, str. 55–67]. Dalšími zdroji v češtině mohou být např. překlady děl Davida Boaze (*Liberalismus v teorii a politice* [10]) a Ludwiga von Misesa (*Liberalismus* [79]) nebo sborník *Ekonomie Johna Stuarta Milla* [46].

<sup>5</sup>V zájmu přehlednosti textu si dovoluji souhrnně hovořit o českých zdrojích, přestože se mezi nimi nachází i dvě slovenské publikace.

na tomto hodnocení a zároveň vezmeme v úvahu, že většina Millova intelektuálního úsilí přinesla plody na poli společenských věd (ať už v podobě jeho spisů týkajících se fungování společnosti, nebo v podobě jeho vlastní politické činnosti<sup>6</sup>), můžeme oprávněně předpokládat, že zcela přirozeným vyústěním jeho myšlenkového vývoje mohlo být to, že v jednom ze svých posledních děl, ve spise *O svobodě* [66, 67], staví své pojetí společnosti již velmi zřetelně na své teorii poznání. Ukázat tuto provázanost v širších souvislostech je cílem třetí a čtvrté kapitoly této práce. Na tomto místě prozatím jen zdůrazníme fakt, že Millovo propojení epistemologie a myšlenek o svobodě Kheil vůbec nezmiňuje. Spis *O svobodě* považuje za brilantně napsané nadčasové dílo politické literatury oceňované mnoha učenici<sup>7</sup> a omezuje se na stručný výklad Millova pojetí svobody, přičemž ji chápe jako účel sám o sobě:

On dí, že svoboda není prostředkem, alebrž sobě účelem, že vůbec musí být cílem všech společenských zřízení; že žádný člověk nemá práva, aby ji pro svou osobu, ale ještě méně pro své děti prodal, že ona jest základem sebevážnosti, zárukou vši mravnosti, že konečně jest pudem, jest přední podmínkou pokroku a civilisace.  
[48, str. 12–13]

S interpretací Millovy svobody jakožto účelu o sobě samém se setkáme také u Owena Adikibiho [1, str. 279] nebo ve výše zmíněné studii Durdíka, když zmiňuje vliv spisu *O svobodě* na Thomase Bucklea:

Ona nadchla takového znalce, jako Buckle jest, k ohnivé rozpravě a světlo její odráží se od mysli Buckleovy mezi jinými těmito slovy, jimiž ducha celého spisku objasňujeme: „Svoboda jest plod vědění (...). Svoboda není prostředkem k nějakému cíli, ona sama jest cíl. (...) a kdy by se objevilo, že snaha pokroku vědeckého jí na újmu jest, (...) já bych rázem si přál, aby pokolení lidské stanulo ve svém běhu, a všichni abychom krok za krokem stoupali zpět tak daleko, až by i samy trofeje a památky slávy naší zanikly, spíše než aby lidé oslepeni jejich leskem zapomněli na cit vlastní osobní hodnoty.“  
[21, str. 19]

Je příliš zjednodušující domnívat se, jak to činí Durdík, že tyto Buckleovy nadšené výroky vystihují Millovo pojetí svobody. Vykládat svobodu u Milla jako účel sám o sobě je ve světle epistemologických souvislostí nemožné, což by mělo být zřejmé ze druhé kapitoly této práce. Při pozornější četbě Durdíkova

<sup>6</sup>V letech 1865–1868 byl Mill liberálním poslancem Dolní sněmovny parlamentu.

<sup>7</sup>„*Kniha ta působila pravou sensací a do všech jazyků se překládala. Když byla vyšla, napsal (...) Henry Thomas Buckle o spise tom skvělou úvahu, již začíná těmito slovy: ‚Kdyby se jmenoval porotní soud nejvyšších evropských myslitelů a přikázalo se mu, aby vynesl výrok, kdo z našich žijících spisovatelů nejvíce vykonal pro pokrok vědy, sotva by se rozpakoval vyřknouti jméno John Stuart Mill. (...)‘*“ [48, str. 12]

spisu si však můžeme všimnout již nyní, že i on sám je svým výkladem spisu *O svobodě* s Buckleho pojetím v rozporu:

Mill dovozuje nejen, že má oposice všude býti nezávadná, ale že jest zrovna potřebná (. . .). Právě prý co jest pravdou, vyzývá neustále, aby lidé svou pochybnost o tom projevovali – a z toho dovozuje Mill potřebu oposice v parlamentě, v národě, ve spolcích, zkrátka všude, ale také co důsledek hlavní: snášenlivost a svobodu, aby se mohla oposice odvažovati na venek se svými důvody a jen opět důvody[,] aby proti ní bojováno bylo. [21, str. 18]

Z této argumentace vyplývá, že svoboda ve společnosti není účelem samým o sobě, nýbrž že se o ni má usilovat, aby byla naplněna jiná hodnota – v deliberačním procesu zrozené poznání. Je tedy poněkud nekonzistentní, když autor v tomtéž textu souhlasí s Buckleovým názorem vyjadřujícím pravý opak, čili že svoboda je pro Milla účelem samým o sobě. Tato diskrepance je však zřejmě do značné míry dána tím, že těžiště Durdíkova spisu nespočívá v rozboru Millova pojetí svobody. Spíše je zde kladen důraz na seznámení českého čtenáře s Millovým nezvyklým pojetím logiky a myšlenkami z oblasti ekonomie.

Na Millovy myšlenky o společnosti, etice a metodologii vědy reaguje koncem 19. století a na přelomu 19. a 20. století rovněž Tomáš Garrigue Masaryk. V roce 1885 vychází jeho spis *Základové konkrétné logiky* (posléze přepracovaný na *Pokus o konkrétní logiku* [60]) reflektující Millovo pojetí vědy. V pozdějších dílech *Česká otázka* (1895) [59] a *Ideály humanitní* (1901) [58] pak nalezneme Masarykovu reakci na liberalismus a utilitarismus, včetně několika komentářů konkrétně k Millovi. Masarykova představa demokracie charakteristická svým filosofickým podhoubím má s Millovým pojetím společnosti mnoho společného, ač se to tak na první pohled nemusí zdát, vezmeme-li v potaz Masarykovu kritiku liberalismu a utilitarismu. V souvislosti s hlavním cílem této práce se jedná o zajímavou podobnost, neboť nepřímou poukazuje na filosofický základ Millova pojetí svobody. Masarykově reakci na Milla a srovnání jejich koncepcí bude proto věnována kapitola 2.5 *Millův liberalismus a Masarykova demokracie*.

Více než dvacet let po Millově smrti, v roce 1894, u nás vychází vůbec nejpodrobnější rozbor Millovy epistemologické koncepce z pera českého autora. Je jím spis Františka Čády *Noetická záhada u Herbarta a Stuarta Milla* [19]. Ani zde však nenajdeme žádnou úvahu naznačující možný vliv Millovy epistemologie na jeho pojetí svobody.

Monografie Boženy Šimáčkové z roku 1947 *John Stuart Mill* [111] je psaná spíše za účelem seznámení široké veřejnosti s osobou Milla, nikoliv jako odborná studie. Nicméně v pasáži, kde se autorka snaží vystihnout Millův charakter, nalezneme velmi nenápadné nakročení k tematice poznání, tak jak je dle hypotézy této práce motivací Millova pojetí svobody:

Neobává se, že přiznáním vlastního omylu ublíží své důstojnosti. Je prost pocitu rivality a není závistivý. (. . .) Nejde mu o osobní



vítězství, nýbrž o zjištění pravdy. Tato vlastnost i jeho vzácný lidský takt získají mu stálý přívlastek „amiable“ (miloučkový). Tak jej nazývají nejen jeho přátelé, nýbrž i protivníci. Jeho vřelý lidský cit i skromnost je odzbrojuje. [111, str. 42]

Není překvapující, že Šimáčková zdůrazňuje Millovu charakteristickou touhu dosáhnout co nejvyššího stupně poznání, bez ohledu na to, zda proto bude nutné zrevidovat svá dosavadní přesvědčení, a případně je uznat mylnými.<sup>8</sup> Tato zásada je v Millově myšlení silně zakotvena, a jestliže se také zřetelně projevovala v tom, jak Milla vnímalo okolí, můžeme to považovat za známku toho, že pro Milla nebyla jeho koncepce poznání jen teorií, ale něčím, v co pevně věřil, a co tedy přirozeně prostupovalo jeho život a odráželo se nejen v jeho myšlení, ale i v jednání.

Na Slovensku vyšla v roce 2005 publikace Emila Višňovského *Logika liberalizmu* [77] obsahující slovenský překlad některých Millových děl.<sup>9</sup> V předmluvě s podtitulem *John Stuart Mill – naturalista, utilitarista a liberál* se Višňovský vymezuje vůči tradičnímu chápání Milla jako klasického představitele pozitivismu, viktoriána eklektika, a někdy též dokonce jako socialisty. [77, str. 22–23] Pro hypotézu, která má být v této práci prokázána, je z předmluvy Višňovského nejpodstatnější myšlenka, že mezi Millovým pojetím vědy, etiky a společnosti lze vidět souvislosti:

Jeho filozofia má zreteľne dve časti: v jednej vystupuje jej autor ako „vedec“, v druhej ako „moralista“. Do prvej patria jeho logika (indukcionizmus), metafyzika (naturalizmus), epistemológia (fenomenalizmus) a politika (liberalizmus). Musíme však vidieť práve tú vnútornú súvislosť a jednotu medzi Millom ako vedcom a Millom ako moralistom či sociálnym reformátorom, teda logickú súvislosť medzi jeho naturalizmom, utilitarizmom a liberalizmom. Aj v oblasti ľudských záležitostí sa nechce riadiť iba želaniami a víziami, ale aj vedeckým poznaním. [77, str. 25]

Právě souvislost mezi Millovým pojetím vědy (resp. poznání) a společností chce zdůraznit a podrobněji prozkoumat v této práci, neboť se zdá, že v naší literatuře toto téma zůstává nezpracováno a jeho probádání by mohlo pomoci lépe pochopit podstatu Millova chápání svobody. Za povšimnutí také stojí, že Višňovský neinterpretuje svobodu v Millově pojetí jako nejvyšší hodnotu: „*Individuálnu slobodu chápe Mill jako jednu z najvyšších hodnôt a podmínku*

<sup>8</sup>Berlin zmiňuje Millovu „*dojemnou a ryzí [přípravenost] kdykoli se nechat poučit druhým*“. [8, str. 318]

<sup>9</sup>*O svobodě* (v překladu Višňovského *O politickej slobodě*), *Úvahy o vládě ústavní (Úvahy o zastupiteľskej vláde)*, *Utilitarizmus (Utilitarizmus)*, *Poddanství žen (Poddanstvo žien)*, *Kapitoly o socialismu (Kapitoly o socializme)*, esej *Užitečnost náboženství* (druhá ze tří esejí, jež vyšly dohromady v české publikaci *Tři essaye o náboženství* [64]; v překladu Višňovského *Užitočnosť náboženstva*) a do češtiny prozatím nepřeložené eseje *Duch doby a Civilizácia*.

rozvoja všetkých jednotlivcov, no zároveň ju podriaduje ešte vyššej hodnote – šťastiu.“ [77, str. 40] To je rovněž interpretace, která částečně odpovídá myšlence této práce: Svoboda není u Milla nejvyšší hodnotou, nýbrž nutností pro realizaci hodnoty jiné; dle Višňovského je touto hodnotou štěstí, cílem této práce je ovšem ukázat, že Millovi jde v první řadě o poznání.

Poslední významnou českou knižní publikací věnovanou Millovu myšlenkovému dědictví je sborník *John Stuart Mill: Dvě stě let od narození* [7]. Příspěvky v něm obsažené shrnují Millovy myšlenky, hodnotí jejich význam na poli ekonomickém, společenském, politickém a filosofickém a nastiňují aktuálnost některých Millových náhledů (zejména jeho varování před dogmatismem a fanatismem vedoucími k omezení osobní svobody a diktaturám různého typu).<sup>10</sup>

Musíme však konstatovat, že podobně jako tomu bylo u Kheila nebo Durdíka v 19. století, nacházíme i u současných autorů nepřesné a vzájemně si odporující komentáře Millova pojetí svobody, které zůstávají neproblematizovány. Bednář ve svém příspěvku například zmiňuje, že svoboda je pro Milla podmínkou vzdělanosti, výchovy, kultury a civilizace, a cituje Millův text, ze kterého plyne, že problém při realizaci svobody nespočívá v tom, že by lidé nechtěli svobodu, ale že jsou lhostejní vůči tomu, čeho je díky ní možné dosáhnout [6, str. 17]. Zdá se tedy, že svoboda je chápána jako prostředek k dosažení jiných hodnot. Podobně argumentuje Loužek, když říká, že Mill považuje svobodu za užitečnou a právě její užitečnost je pro něj stěžejní. Neexistuje žádné přirozené právo na svobodu, ale je prospěšné, aby společnost vytvářela prostor pro vyjadřování různých mínění a pro různé způsoby života, čili aby byla svobodná [55, str. 31–32]. Loužkův komentář Millova pojetí svobody se z českých interpretací nejvíce blíží myšlence této práce, nicméně o několik stránek později si od téhož autora můžeme v souvislosti s Millovou oslavou individuality přečíst, že Mill klade svobodu člověka na první místo. Snad bychom mohli chápat tento nepřesný způsob formulace jako odpovídající danému kontextu:

Individualita je jedním z pramenů blahobytu. Podle Milla je správné, aby lidé zakoušeli různě žít a jednat, aby odlišné povahy měly volné působíště (pokud ostatní nebudou zkráceni). Svobodu člověka klade Mill na první místo. Lidé nejsou jako ovce a ani ovce nejsou bez rozdílu stejné. Individuum neodpovídá za své činy společnosti, pokud se nedotýkájí zájmů druhých osob. Jediným cílem, který může lidi oprávnit jednotlivě nebo hromadně omezovat svobodu konání někoho jiného, je sebeobrana. [55, str. 35–36]

Domnívám se však, že i s ohledem na kontext je postulát, že Mill klade svobodu člověka na první místo, zavádějící, neboť vytváří mylný dojem, že Mill

<sup>10</sup>Viz příspěvky Marka Loužka [55, str. 37] nebo Miloslava Bednáře: „Srovnáme-li Millovu filozofii spravedlnosti, svobody a z ní vyplývající kritický pohled na Evropu se soudobým dějinným pohybem, lze oprávněně tvrdit, že 19. století zdaleka neskončilo. Jeho krizová podstata se během 20. století jen umocnila, a takto nadále vytváří rozhodující problémovou osu 21. století.“ [6, str. 20]

chápal svobodu jako hodnou usilování jen pro sebe samu, s čímž po bedlivějším zkoumání jeho myšlenek nelze souhlasit.

Příspěvky sborníku *John Stuart Mill: Dvě stě let od narození* [7] tvoří jedny z posledních střípků mozaiky, ze které můžeme vyčíst, jak Milla chápe české prostředí. I přes vyjádřené výhrady k některým jeho myšlenkám<sup>11</sup> se zde setkáváme zejména s různými variacemi na téma velikosti a nadčasovosti Milla, zvláště pokud jde o jeho pojetí svobody ve společnosti. Můžu-li si zde dovolit nadnesený básnický příměr, zdají se minulí i současní čeští autoři být při posuzování Millovy koncepce svobody oslněni jeho bezesporu ojedinelým duchem tak silně jako při pohledu do poledního slunce a uniká jim „periferie“. Jako by byli natolik uchvázeni Millovou ideou a tím, jak umně ji Mill prezentuje, že nevěnují náležitou pozornost detailům, čili nezjišťují důkladně důvody, které Milla k jeho chápání svobody vedly. Buď uvádějí jako Millovy důvody pro svobodu jen ty, které se explicitně nabízí po zběžném přečtení spisu *O svobodě*, nebo svobodu interpretují jako hodnotu samu o sobě.

Fakt, že čeští autoři nespojují Millovo pojetí společnosti s jeho teorií poznání, může být zčásti dán tím, že jeho epistemologické spisy *A System of Logic Ratiocinative and Inductive* [75, 76] (dále jen *Systém logiky*) a *An examination of Sir William Hamilton's philosophy and of The Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings* [70] (dále jen *Rozprava o filosofii sira W. Hamiltona*) nebyly na rozdíl od Millových spisů zaměřených na společnost nikdy přeloženy do češtiny. Navíc, jak uvádí Bažantová, pracovalo se u nás spíše s německými překlady *Systému logiky* než s anglickým originálem. [5, str. 58–59] Naproti tomu spisy *O svobodě*, *Poddanství žen*, *Úvahy o vládě ústavní*, *Tři essaye o náboženství* a *Vlastní životopis* byly česky poprvé vydány nejpozději počátkem 20. století.<sup>12</sup>

Nelze říct, že by čeští myslitelé nebyli dostatečně obeznámeni s Millovými epistemologickými spisy, přesto se zdá, že určitou bariéru v komplexním vnímání Millových myšlenek zřejmě absence českého překladu způsobila, a domnívám se, že minulý čas není v současné době ještě namístě.

<sup>11</sup>To se týká především některých dílčích, dnes již překonaných ekonomických myšlenek, ke kterým se vymezuje Robert Holman [40, str. 23–24]; kritické komentáře dřívějších autorů, zmiňuje Ilona Bažantová: „(. . .) Max Wellner (. . .) kritizuje jak přílišný pesimismus a liberalismus ‚anglické školy‘, tak jiné Millovy prohřešky, včetně přílišné ženské emancipace: ‚Velmi znám je John Stuart Mill, žák Smitha. Ač Mill dobyl si čestného jména muže věhlasného, přece rozličných poklesků se dopustil. Číslíce statistické, které mu po ruce jsou, udává často nepravé; tvrdil k. př., že je v Anglii jen 30 000 majitelů pozemků, kdežto je jich alespoň 400 000. Také v otázce ženské s ním souhlasit těžko. (. . .)“ [5, str. 66]

<sup>12</sup>*O svobodě*: 1872 Karel Sabina, 1891 Hugo Kosterka a Václav J. Petrželka, 1913 K. Radil; *Poddanství žen*: 1890 Marie Blažková a Charlotta Garrigue-Masaryková; *Úvahy o vládě ústavní*: 1892, 1992 František Vahalík; *Tři essaye o náboženství*: 1900 Josef David Zvičinský; *Vlastní životopis*: 1901 Gustav Žďárský. (Překlad nedokončeného díla *Kapitoly o socialismu* u nás na sebe nechal čekat až do roku 1998, kdy vyšlo v češtině překladem Theodora Syllaby).

## 1.2 Další odborná literatura v češtině

Žádná z cizojazyčných monografií věnovaných výhradně Millovi nebo některé z oblastí, kterou se Mill ve svých spisech zabýval, nebyla dosud přeložena do češtiny. Kromě české literatury zmíněné v předchozí podkapitole jsme tedy při snaze proniknout hlouběji do dosavadní reflexe Millových myšlenek odkázáni na vesměs anglicky psané publikace. Zde je množství literatury naopak velmi bohaté.<sup>13</sup> V této práci pomocí některých vybraných anglických pramenů ukážeme, že Millovo pojetí svobody lze interpretovat jakožto epistemologicky podmíněné, a objasníme, na čem je tento způsob interpretace vystavěn.

V češtině máme k dispozici publikace, které sice nejsou zaměřeny výlučně na Milla, ale jejich autoři se více či méně k jeho myšlenkám o svobodě nebo poznání vyjadřují. Z některých budu vycházet v dalším textu, na tomto místě pro úplnost uvedme některá další významná díla přeložená do češtiny nebo slovenštiny, ve kterých se autoři zabývají Millovou koncepcí společnosti nebo poznání.

V roce 1993 vyšla v Bratislavě kniha Giovannioho Sartoriho *Teória demokracie* [99], jejíž anglický originál byl vydán o šest let dříve v New Jersey. Autor se zde v rámci svého zevrubného zkoumání demokracie zabývá pojmem „tyranie většiny“. Rozlišuje při tom tři kontexty vztahu většina–menšina: ústavní, volební (hlasovací) a societální (celospolečenský) kontext. Millovo jakož i Tocquevillovo chápání tyranie většiny odpovídá dle Sartoriho societálnímu kontextu, neboť oba uvažují v souvislosti s tyranii většiny o vztahu společnosti k jedinci: Proti sobě stojí na straně jedné většina, na straně druhé svoboda a intelektuální nezávislost jednotlivce. Sartori však soudí, že Millem popisovaná a kritizovaná tyranie většiny není ve skutečnosti dána většinou jako takovou, nýbrž že jde o fenomén, který je vlastní různým typům společenství, včetně těch, která předcházela demokracii. Proto navrhuje preciznější rozlišení, a sice chápat Millem popisovanou tyranii většiny spíše jako tyranii společenskou, která je v demokracii legitimizována většinovým principem, čímž může nabývat na intenzitě. [99, str. 134–138] Jedná se jistě o přesnější formulaci problému, ale nezdá se, že by se tímto sofistikovanějším vyjádřením něco zásadního měnilo na pod-

<sup>13</sup>Z nejvýznamnějších anglicky psaných monografií uvedme například tyto: *John Stuart Mill: A Criticism with Personal Recollections* (A. Bain, 1882) [3], *The Philosophy of John Stuart Mill* (A. Ryan, 1970) [96], *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill* (Himelfarbová, 1974) [37], *John Stuart Mill: Traditional and Revisionist Interpretations* (J. Gray, 1979) [27], *John Stuart Mill* (J. Skorupski, 1989) [102], *Mill On Liberty: A defence* (J. Gray, 1983 a 1996) [28], *Rereading Power and Freedom in J. S. Mill* (D. Baum, 2000) [4], *John Stuart Mill: a biography* (N. Capaldi, 2004) [16], *Why read Mill today?* (J. Skorupski, 2006) [104], *Rethinking Mill's ethics* (C. Heydt, 2006) [35], *Mill's Progressive Principles* (D. Brink, 2013) [14]. Během uplynulých necelých třiceti let pak vyšly například tyto sborníky a kolektivní monografie věnované zejména Millovu pojetí svobody a politickému myšlení, okrajově též jeho logice a třídění věd: *Logic and Reality in the Philosophy of John Stuart Mill* (1989) [51], *J. S. Mill's on Liberty in Focus* (1991) [29], *The Cambridge Companion to Mill* (1998) [103], *J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment* (2007) [114], *Mill's On Liberty: A Critical Guide* (2008) [112].

statě Millovy myšlenky a jeho varování před zhoubným vlivem toho, čemu Mill říká „tyranie většiny“ a Sartori „tyranie společnosti“. Sartori k tomuto tématu přistupuje čistě z hlediska teorie demokracie a liberalismu a pohybuje se pouze na poli politické filosofie. Nesleduje přesahy Millových myšlenek do oblasti epistemologie a ani možnost takových úvah nenaznačuje.

Ve stejném roce, jako vyšel slovenský překlad Sartoriho knihy, napsala americká historička Gertruda Himmelfarbová (autorka do češtiny dosud nepřeložené knihy *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill* [37]) studii *Meze liberalismu* [38], jež byla roku 1994 přeložena do češtiny. Millův spis *O svobodě* považuje Himmelfarbová za „ikonu moderny“, která „formám myšlení a chování ovládajícím naši společnost propůjčuje duchovní autoritu a legitimitu“ [38, str. 104]. Ve svém článku sleduje, jak se myšlenky této eseje časem vyvinuly až do jakési extrémně liberální podoby, jež ospravedlňuje postoje a chování, se kterými by Mill určitě nesouhlasil.<sup>14</sup> Himmelfarbová hodnotí vývoj liberální myšlenky nezasahování, za jejíhož duchovního otce považuje Milla, značně kriticky. Její argumenty si zaslouží být promyšleny, a budeme se jim proto věnovat podrobněji v podkapitole 3.1.2 *Relativismus*. Na tomto místě však zmiňme především fakt, že Himmelfarbová s naprostou samozřejmostí uvádí jako jeden z Millových argumentů pro svobodu slova dosažení pravdy, a dokonce říká, že Mill ji chápe jako největší hodnotu pro lidstvo:

(...) [svoboda slova] je potřebná v zájmu pravdy, aby ta vycházela najevo a trvale si zachovávala životní sílu. O pravdě samotné – o tom, že něco takového jako pravda skutečně existuje, že je nakonec přístupná poznání a pro lidstvo má tu nejvyšší hodnotu – Mill nikdy nepochyboval. [38, str. 108]

Jakoby mimochodem je v textu Himmelfarbové vedle ostré kritiky liberální morálky vyjádřena Millova myšlenka propojení svobody a poznání, kterou chci v této práci prozkoumat a prezentovat v širších souvislostech, neboť se zdá, že tento způsob chápání Millova pojetí svobody u nás chybí.

Monografie Pallea Svenssona *Teorie demokracie* [110] obsahuje jeho přednášky pronesené v letech 1991–1993 na Masarykově univerzitě v Brně. V souvislosti s Millovým pojetím demokracie se věnuje zejména problematice vzdělání a výchovy, kterou Mill považoval pro účast na vládě za nezbytnou jak pro ty, kteří jakožto zvolení zástupci vládnou, tak pro ty, kteří své zástupce volí. Přestože má téma výchovy a vzdělání k Millovým myšlenkám o poznání blízko,

<sup>14</sup>Například k Millově zásadě minimálního zasahování státu do záležitostí občana se staví kriticky právě s ohledem na její potenciál vyústit až do radikální formy, které jsme dle Himmelfarbové svědky ve dvacátém století, kdy se například může šířit pornografie jako legální produkt trhu nebo mohou být zesměšňovány symboly náboženství v rámci umělecké tvorby, když například umělec vystaví krucifix ponořený v moči. Tyto a jiné podobné aktivity či projevy jsou ve jménu svobody povoleny (ne-li podporovány) a neberou se v potaz jejich morální dopady, neboť hlavní a neotřesitelnou prioritou je co největší svoboda vyjádření každého jedince a jakýkoliv zásah do této svobody je vnímán jako známka tyranie. [38, str. 121]

úvahy o propojení Millova politického smýšlení s epistemologií se ve Svenssonově *Teorii demokracie* nevyskytují.

Na začátku nového milénia se lze setkat s náznakem souvztažnosti Millova liberalismu a epistemologie minimálně ve dvou publikacích přeložených do češtiny. Výrazně epistemologický charakter Millových myšlenek o společnosti prezentuje Paul Feyerabend ve svém díle *Rozprava proti metodě* [24], jehož originál vyšel poprvé v roce 1975 a český překlad v roce 2001. Druhým takovým dílem jsou *Morální základy politiky* Iana Shapira [101], jejichž originál i český překlad byl vydán v roce 2003.

Feyerabend v duchu své revolty proti tradičnímu chápání vývoje vědeckého poznání zdůrazňuje Millovu kritiku potlačování okrajových názorů, které odporují většinovému přesvědčení, ale mohou přitom obsahovat část pravdy, o níž přicházíme, nevěnujeme-li jim pozornost. Není bez zajímavosti, že Feyerabend vychází z Millových děl *O svobodě* [66, 67] a *Vlastní životopis* [65], nikoliv z jeho epistemologických spisů<sup>15</sup>, když říká, že „*Milovy názory (. . .) jsou nejen vyjádřením (. . .) liberálního postoje; odrážejí také přesvědčení, že pluralismus idejí a forem života je podstatnou součástí jakéhokoli racionálního zkoumání, týkajícího se povahy věcí*“ [24, str. 48]. Je to jedna z mála úvah v literatuře v češtině směřující k propojení Millových myšlenek o společnosti a poznání.<sup>16</sup> Feyerabend nicméně zůstává pouze u tohoto letmého náznaku a myšlenku propojení liberalismu a epistemologie dále nerozvíjí.

Ian Shapiro se v již zmíněném díle *Morální základy politiky* [101] zabývá také politickým myšlením Milla a naznačuje souvislosti s jeho pojetím poznání. V rámci svého pojednání o principu škody zmiňuje Shapiro Millovo pojetí užitečnosti jakožto užitečnosti „*v nejširším smyslu, zakládající se na trvalých zájmech člověka jako bytosti schopné vývoje*“ [66, str. 20].<sup>17</sup> Dle Shapira je s tímto pojetím užitečnosti v Millově koncepci spojeno i poznání:

Mill byl přesvědčen, že (. . .) co je v zájmu člověka jako pokrokové bytosti, musí být objeveno pomocí vědy, a svoboda je toho podstatnou podmínkou. Kdo podporuje individuální svobodu, směřuje po nejjistější cestě k rozvoji poznání, a poznání je naopak zase životní podmínkou pro pokrok užitečnosti. Millova dlouhá druhá kapitola

<sup>15</sup>Tj. *Systém logiky* [75, 76] a *Rozprava o filosofii sira W. Hamiltona* [70].

<sup>16</sup>Feyerabend navazuje na tuto zmínku o Millovi úvahou vycházející z Millových myšlenek, směřující až ke kritice empirismu: „*Jednota mínění se může hodit pro nějakou strnulou církev, pro vystrašené nebo lačné oběti nějakého (starého či moderního) mýtu, nebo pro povolné zástupy následující nějakého tyrana. Rozmanitost mínění je nutná pro objektivní poznání. A metoda, která povzbuzuje rozmanitost, je i jedinou metodou, která je slučitelná s humánním pohledem. (V té míře, v níž podmínka slučitelnosti omezuje rozmanitost, obsahuje i teologický prvek, který spočívá ovšem v uctívání ‚faktů‘, tak charakteristickém pro téměř každý empirismus.)*“ [24, str. 49]

<sup>17</sup>V překladu Shapirovy knihy se v citaci Milla setkáme s českým „pokroková bytost“ jako ekvivalentem pro anglické „progressive beings“. Karel Radil používá ve svém překladu eseje *O svobodě*, ze kterého vycházím v této práci [66, 67], výše uvedené „bytost schopná vývoje“.

o svobodě myšlení a diskuse (...) odkazuje na falibilistickou koncepci vědy, jež se hodně podobá té Paretově. (...) Svoboda slova je tedy nezbytná k tomu, aby bylo možno pěstovat vědu, ovšem Mill tuto podmínku jasně považuje za více než pouhé negativní právo. Pokud masivní režim individuálních práv nebude podporovat individualitu, kritické myšlení a odpor vůči argumentům přijímaným na základě autority, bude se jenom zvětšovat nebezpečí otrocké poslušnosti. To zase podkopává vědecké postoje, a tím se naruší rozvoj poznání, který je nezbytný pro užitečnost uvažovanou z dlouhodobého hlediska. [101, str. 51]

Shapiro tedy interpretuje Millovu koncepci tak, že svoboda je podmínkou poznání a poznání představuje podmínku užitečnosti, která je v zájmu člověka jako vyvíjející se bytosti. Jinými slovy – k podstatě člověka patří poznávat a k tomu potřebuje svobodu. To je ovšem úplně jiné chápání Millovy svobody, než jsme viděli u Durdíka, Kheila či Adikibiho, kteří ji označovali jako účel sám o sobě.

## Shrnutí kapitoly

V původní české literatuře schází hlubší ponor do podstaty Millova pojetí svobody. Přírozně zde tedy nenacházíme ani interpretaci zřetelně propojující Millovu koncepci svobody s jeho teorií poznání, pomineme-li náznak této souvislosti u Višňovského.

V českých a slovenských překladech anglické odborné literatury není toto propojení zmíněno buď vůbec (Sartori, Svensson), nebo je komentováno poměrně stručně, avšak s překvapivou samozřejmostí, přičemž souvislost poznání a svobody je poměrně jasně pojmenována (Himmelfarbová, Feyerabend, Shapiro). Tato jednoznačnost chybí jak v české odborné literatuře, tak v české i do češtiny přeložené přehledové literatuře. Český čtenář se tak nesetká s žádnou analýzou souvislostí Millova pojetí svobody a poznání, nehledá-li v pramenech cizojazyčných.





## Kapitola 2

# Millova koncepce svobody ve společnosti

### 2.1 Komprehensivní liberalismus

Odmítneme-li stanovisko, že svoboda je pro Milla v rámci jeho úvah o společnosti nejvyšší hodnotou, jak to uvádějí někteří interpreti zmínění v předcházející kapitole,<sup>1</sup> a hledáme-li za Millovou koncepcí svobodné společnosti nějaké další hodnoty, než je svoboda, navazujeme tím v podstatě na interpretaci Johna Rawlse. Dle něj není Millova koncepce politickým liberalismem, nýbrž liberalismem komprehensivním. Znamená to, že má své ideové pozadí a směřuje k realizaci hodnot, které autor považuje za důležité. Politický liberalismus je naproti tomu neutrální a zaměřuje se výhradně na zkoumání otázky, jak udržet společnost, jejíž členové mají zásadně odlišná přesvědčení; záměrně zůstává pouze na praktické, organizační rovině a nezakládá se na žádném metafyzickém nebo morálním postulátu. [93] Přijmeme-li Rawlsovo rozlišení a jeho charakteristiku Millova liberalismu, jaké je potom ono ideové podhoubí jeho koncepce? Jaké hodnoty jsou do ní vtěleny?

Za nejdůležitější hodnotu liberalismu je tradičně považována svoboda jedince, která má být omezena tak, aby svoboda jednoho neomezovala svobodu druhého nebo aby nepoškozovala společnost jako celek. Nelze tedy říct, že by svoboda jednotlivce byla v liberalismu hodnotou absolutní, obecně se však má za to, že je pro něj nejcharakterističtější.

Přestože je svoboda pro liberalismus klíčovou hodnotou, není význam tohoto pojmu napříč liberálními koncepcemi jednotný. Budeme-li se ptát, co přesně je termínem „svoboda“ v koncepcích jednotlivých liberálních myslitelů míněno, dospějeme ke zjištění, že jeho význam má různé nuance, a někdy se lze dokonce setkat s velmi podstatnými rozdíly.<sup>2</sup> Lze tedy očekávat, že rovněž hodnoty, které

---

<sup>1</sup>Tj. Kheil, Durdík, Loužek, Adikibi.

<sup>2</sup>Rozlišení negativní a pozitivní svobody I. Berlina lze například z určitého hlediska chápat jako rozlišení mezi kompatibilitou s autokracií, jak bude popsáno v následující podkapitole.

motivují směřování ke svobodné společnosti, se budou u jednotlivých myslitelů lišit. Jaké jsou tedy hodnoty, na nichž stojí konkrétně Millova představa svobodné společnosti?

V návaznosti na Rawlsovo rozlišení komprehensivního a politického liberalismu označuje Charles Larmore za klíčové hodnoty, k jejichž naplnění Millův liberalismus směřuje, autonomii a individualitu. [54, str. 461–488] Je jistě nepopiratelné, že autonomie a individualita jsou ústředními motivy Millových politických úvah. Tématu individuality je věnována celá jedna kapitola Millova spisu *O svobodě* a pojem autonomie není v souvislosti se svobodou překvapující. Je však možné se ptát dále: Proč jsou právě tyto ideály pro Milla tak podstatné? Jakou hodnotou je vedeno Millovo úsilí vybudovat společnost, kde budou autonomie a individualita pevně zakořeněny?

Náznak odpovědi lze nalézt v Berlinově interpretaci Millova pojetí svobody, odpověď s výraznějšími konturami najdeme v Millově spise *O svobodě*, v díle Johna Skorupského nebo také v analýze svobody slova u Milla, kterou provedl David Brink.

## 2.2 Aspekt poznání v Berlinově interpretaci Millovy svobody

Isaiah Berlin identifikoval v rámci liberálního myšlení dvě poměrně odlišná pojetí svobody: hovoří o svobodě negativní a pozitivní. [8] Svoboda negativní je dána absencí zasahování státu do života jedince – je to takzvaná „svoboda od“ (liberty from). Vměšování státu do života jedince má být co nejvíce omezeno, tak aby jedinec mohl žít svůj život dle vlastních potřeb a přání, aby mohl vyznávat náboženství a názory podle svého uvážení, bez jakéhokoliv donucování či postihu ze strany státu. I kdyby byla někomu dána s jakkoliv dobrým úmyslem jakkoliv skvělá možnost, byla-li by možností jedinou a vnucenou, bylo by to dle zastánců negativní svobody v rozporu s pojetím člověka jakožto bytostí žijící svůj život podle sebe. [8, str. 224–225] Dle Berlina byla takto svoboda chápána od dob Erasma a usilovali o ni klasičtí liberálové jako Locke, Smith a rovněž Mill.

Berlin ovšem ukazuje, že negativní pojetí svobody se nemusí nutně vylučovat s autokracií a chybějící sebevládou. Negativní svobodu určíme, ptáme-li se, jestli a do jaké míry stát zasahuje do života jedince (mapuje se oblast kontroly), zatímco po pozitivní svobodě se ptáme, chceme-li zjistit, kdo nám vládne – kdo řídí naše rozhodnutí (hledá se zdroj kontroly). Pozitivní svoboda není dána pouze existencí široké škály možností, ze kterých můžeme vybírat, nýbrž zejména tím, zda o svém životě rozhodujeme sami.<sup>3</sup> Berlin má za to,

<sup>3</sup>Všimněme si však, že označení Millova pojetí svobody za negativní podle tohoto kritéria je diskutabilní. To, že Millova koncepce svým důrazem na osobní rozvoj a zvyšování autonomie jedinců odpovídá také charakteristikám Berlinovy pozitivní svobody, je zřejmé například z těchto Millových slov: „*Schopnost pozorovacích, schopnost úsudku, rozeznávání, duševní činnost*

že Millově charakteristice svobodné společnosti by mohl za určitých podmínek odpovídat i despotický vládce:

Tak jako demokracie může de facto zbavit individuálního občana mnoha svobod, jimž by se v jiné formě společnosti těšil, stejně tak je dokonale představitelné, že liberálně zaměřený despota svým poddaným dopřeje velkou míru osobní volnosti. Despota, který svým poddaným ponechává velkou oblast svobody, může být nespravedlivý, může podněcovat divokou nerovnost, nedbat na pořádek, ctnost nebo poznání – ale pokud neomezuje jejich volnost, anebo ji alespoň omezuje méně než jiné režimy, vyhovuje Millově podmínce. Svoboda v tomto smyslu nesouvisí, alespoň logicky ne, s demokracií nebo se-beurčením. [8, str. 228]

Millovo pojetí svobodné společnosti stojí podle Berlina na dvou zpochybnitelných předpokladech:

- (1) Vměšování je samo o sobě špatné (lze jej použít jen v případě, že zabrání většímu zlu) a nezasahování je samo o sobě dobré.
- (2) Člověk by se měl snažit objevovat pravdu, rozvíjet kritičnost, osobitost a nezávislost svých přesvědčení, což je možné pouze ve svobodné společnosti.

K druhému zmíněnému předpokladu Berlin s odkazem na Millova kritika z 19. století Jamese Stephena namítá, že výlučnost tohoto spojení není tak jednoznačná, jak by se z Millových úvah mohlo zdát:

(...) integrita, láska k pravdě a zanícený individualismus se rozrůstají přinejmenším stejně často ve stroze ukázněných komunitách, například mezi puritánskými kalvinisty ve Skotsku nebo v Nové Anglii, anebo za stavu vojenské disciplíny, jak tomu je ve snášenlivějších nebo indiferentních společnostech. [8, str. 227]

Pokud tedy (1) neplatí nepřímá úměra mezi mírou zasahování státu do života jedince a mírou jeho svobody a pokud (2) svobodná společnost není jediná, která vytváří příznivé podmínky pro lidský vývoj a poznání, musíme dle

*a dokonce mravní hodnocení cvičí se pouze u příležitosti volby. Kdo však činí něco pouze proto, poněvadž tak se obvykle činívá, ten nevolí. Nezáská žádného cviku v rozeznávání a dosahování toho, co jest nejlepší. (...) Kdo přijímá svůj životní plán od světa, nebo od oné části světa, která ho obklopuje, nepotřebuje žádné jiné schopnosti nežli opičí přirozenosti. Kdo však svůj plán si sám vypracoval, použil všech svých schopností: schopnosti pozorovací, aby viděl, svého rozumu a své soudnosti, aby předvídal, své pracovitosti, aby sbíral materiál pro svá rozhodnutí, své schopnosti odlišovací, aby se rozhodl, a v případě, že tak učinil, své pevnosti a síly se ovládati, aby zůstal věren svému rozhodnutí, jež dobře uvážil. A čím větší jest dál jeho konání, ke kterému se rozhoduje na základě vlastního úsudku, tím jest větší míra, ve které se cvičí vlastnosti právě uvedené.“ [67, str. 8–9]*

Rysy pozitivní svobody u Milla vidí také Roger Scruton: „Svoboda (...) má však pro Milla i pozitivní obsah. Tato pozitivní svoboda spočívá ve schopnosti uplatňovat a rozšiřovat svoje touhy, nechat se vést těmi ‚životními experimenty‘, bez kterých by se lidský pokrok zpomaloval nebo oslabil, naplnovat svou přirozenost gesty odrážejícími základní volby, za které je odpovědný každý sám.“ [100, str. 260]

Berlina konstatovat, že Millovo úsilí budovat společnost liberálního charakteru již není tak opodstatněné, jak bychom se mohli domnívat.

Otázku, zda svoboda ve společnosti je, či není nutnou podmínkou pro pokrok lidstva, i otázku, zda negativní pojetí svobody samo o sobě generuje skutečnou osobní svobodu jedinců, ponecháme stranou. Cílem této práce není hodnotit oprávněnost propojení svobody a pokroku, či deklarovat jeho výlučnost, ale poukázat na jeho existenci v Millově koncepci. Jestliže může poznání vzkvétat v liberální i neliberální společnosti, pak lze konstatovat, že Mill jej chtěl realizovat v kontextu liberálním. Zaměříme se však na první část druhého Berlinem zmíněného Millova předpokladu: Člověk by se měl snažit objevovat pravdu.<sup>4</sup>

Dle Milla vytváří nejvhodnější podmínky pro uskutečňování tohoto cíle svobodná společnost, s čímž můžeme spolu s Berlinem nebo Stephenem nesouhlasit, všimněme si však, že Berlin uvádí poznávání samotné (snahu objevovat pravdu) jako Millův primární předpoklad, v podstatě jako nezpochybňovaný axiom, na němž jeho snaha budovat určitý typ společnosti stojí. Zpochybňována je svobodná společnost jakožto výlučná možnost, jak k naplnění tohoto základního axiomu dospět, což ale nic nemění na tom, že Berlinova interpretace Milla implicitně říká, že motivující hodnotou jeho koncepce je poznání.

Přesuňme se však nyní z roviny náznaků a nepřímých vyřčených stanovisek interpretů k tomu, co píše o poznání v souvislosti se svobodnou společností samotný Mill.

## 2.3 O svobodě

Ve spise *O svobodě* Mill kritizuje zvyk společnosti považovat za legitimní prosazování většinového mínění, což pokládá za jednu z příčin toho, že i po překonání absolutistických státních uspořádání dochází ve společnosti k novému typu tyranie. Občané již sice nepodléhají neomezené moci panovníka či vládnoucí skupiny a reálná možnost sesazení vládnoucího orgánu v případě nespokojenosti občanů má zaručovat, že ti, kdo jsou u moci, nebudou jednat v rozporu se zájmy lidu, to však ještě nestačí k tomu, aby byla zajištěna svoboda jednotlivce ve společnosti a aby se zabránilo jinému typu nátlaku. Mill mluví o tyranii panujícího mínění a smýšlení, jež se ve společnosti rozmáhá:

Společnost (...) nařizuje-li špatně nebo nařizuje-li ve věcech, do kterých by se raději neměla plést, vykonává způsob tyranie sociální daleko nebezpečnější, než jsou mnohé druhy politického utiskování, ač nepoužívá nejzazších prostředků trestných, za to však nepovolnému nedá uklouznouti a mnohem hlouběji vniká do podrobností života a duši zotročuje. Ochrana proti tyranii vrchnosti tudíž nepostačuje, je třeba ochrany před tyranii panujícího mínění a smýšlení,

<sup>4</sup> „(...) lidé by se měli snažit odhalit pravdu anebo rozvíjet určitý typ charakteru, který Mill schvaloval: kriticky originální, imaginativní, nezávislý, nekonformní až na hranici excen-tričnosti atd.“ [8, str. 226]

před náklonností společnosti vnucovati vlastní způsob zvyků a názorů těm, kteří se odchyľují (. . .), dusiti a zameziti pokud možno vývoj každé individuality a nutiti, aby všichni utvořili své charaktery podle jejího předpisu a vzoru. [66, str. 10–11]

I v případě takového uspořádaní, kdy se má moc v rukou volených zástupců řídit vůľí lidu, platí, že chybí-li (nebo je-li nevhodně vymezena) hranice zasahování společnosti do života občana, stává se z ideálu samosprávy, kdy má každý vládnout sám sobě, ovládaní druhých a místo toho, aby každý jedinec mohl naplňovat své individuální potřeby, naplňují se spíše potřeby té skupiny společnosti, která sdílí většinový názor, případně skupiny, jejíž názor je vydáván za nejlepší pro dobro celku. Dochází tedy opět k jistému útisku. Jak se tomuto nežádoucímu jevu může společnost vyhnout nebo jej alespoň omezit?

### 2.3.1 Proti tyranii většiny

Pokud chceme zamezit působení nátlaku většinových přesvědčení na život jednotlivce, je dle Milla potřeba stanovit určitá pravidla a ta uzákonit. Musí se definovat hranice zasahování společnosti do života jedince,<sup>5</sup> ale také závazky občanů vůči společnosti.

K mezím zasahování společnosti do života jedince Mill nejprve stručně říká: „*Individualitě má náležeti ta část života, jež týká se předem zájmů individua; společnosti zas část ona, jež týká se hlavně jí.*“ [67, str. 36] To je ovšem jen velmi obecné rozřešení nastoleného problému. V principu mu sice nelze nic namítat, problém však v praktické rovině neřeší, neboť lze obratem položit otázku, jak v konkrétních situacích vyhodnotit, zda se daná záležitost týká jedince, či společnosti, případně koho se týká více. Jak určit, zda se člověk svým jednáním pohybuje na „území své svobody“, nebo již zasahuje do prostoru někoho jiného? Mill ukazuje, že málokdy lze onu hranici takto jasně rozlišit. Žádný člověk není izolovanou bytostí, takže jeho jednání má vždy vliv minimálně na jeho nejbližší okolí, mnohdy však také na širší okruh lidí:

Poškodí-li svůj majetek, způsobí zlo těm, kdož měli přímo nebo nepřímou z něho prospěch[,] a zmenšuje pravidelně větším nebo menším obnosem obecné prostředky společnosti. Jestliže zmenšuje své tělesné nebo duševní schopnosti, způsobuje škodu nejen těm, jichž štěstí nějakým způsobem od něho závisí, nýbrž stává se i neschopným obci prokazovati služby, kterými jest jí povinován, ba on jí padne za obtíž, jestliže bude s ním míti účastenství. [67, str. 45–46]

Pokud víme, že takto neblaze působí např. alkoholismus, hraní hazardních her, lenost apod., nebylo by vhodné postihovat už samotné toto problematické

<sup>5</sup>Srov. stanovisko Sartoriho: „*Problém politickej slobody vždy zakotví v hľadání pravidiel obmedzujúcich moc.*“ [99, str. 309]

chování a aktivity, které jej podporují (např. samotný prodej alkoholu, provozování heren apod.), a snažit se je ze společnosti vymýtit? Mill říká, že ne. Byť v důsledku těchto neřestí často dochází k újmě na prospěchu společnosti, byť je primárně poškozen ten, kdo jim propadne, nelze je samy o sobě stíhat. Stát v Millově pojetí má pouze dohlížet na dodržování závazků; neurčuje, co je pro koho dobré a špatné, a rozhodně nemá roli ochránce zájmů nějaké skupiny.

V tomto liberálním pojetí se předpokládá, že každý občan ví nejlépe, co je pro něj dobré, a je schopen se o sebe postarat. V rámci určitých omezení, dovolujících však poměrně volné působení, pak může dle libosti určovat svému životu směr a zařídit se, jak chce a jak umí. To samozřejmě klade na členy liberální společnosti určité nároky a zbavuje je stavu jistoty, že se o ně někdo (stát) postará. Na druhou stranu je to však záruka ochrany před onou tyraní, jak na ni upozorňuje Mill. Tento přístup totiž odepírá státu právo zasahovat do záležitostí občanů s odůvodněním, že jde o jejich dobro a ochranu před něčím, co jim škodí nebo co je obecně považováno za špatné či nežádoucí. Mill kategoricky odmítá, aby představitelé vlády, případně většinový názor ve společnosti vystupovali z pozice autority, která ví, co je pro všechny občany dobré, a svými nařízeními a zákazy je chrání. Jednak je tento přístup spíše než péčí o dobro druhých zámlinkou pro prosazování zájmů oněch samozvaných ochránců, jednak zamezuje svobodnému naplňování tužeb jednotlivců.

Přestože je tedy u výše zmíněných problematických sklonů jako alkoholismus, hazard apod. téměř jisté, že společnost ve svém důsledku nějak poškodí, není žádoucí je postihovat či zakazovat, protože by se pak těžko hledala hranice takového zasahování. Státní moc má být proto omezena pouze na hlídání dodržování závazků a stíhání a trestání těch, kteří je nedodržují.<sup>6</sup>

Není to však tak, že by nezbývalo než čekat, až se někdo svým nerozumným chováním proviní do té míry, že bude možné jej oficiálně potrestat. Mill upozorňuje, že společnost disponuje i jinými prostředky, kterými může dosáhnout toho, aby její členové měli sami zájem na tom, vyhnout se oněm nežádoucím sklonům, které velmi často působí přímo či nepřímo újmou druhým. Je možné využít (1) vlivu, který mají na člověka jeho více či méně blízcí spoluobčané, a důležitou roli hrají také (2) výchova a vzdělání.

(1) Jedním z „nástrojů“, který mají v rukou všichni členové společnosti, je možnost prosté lidské reakce na určité chování. Mill zajímavě ukazuje, že jednotliví lidé mají možnost přispět k tomu, že potenciálně problémové jednání bude pro jeho původce nepřijemné a třeba až neúnosné. Lidé totiž mohou (a měli by) na takové chování reagovat v rámci svého osobního vztahu s daným člověkem. Přestože člověk zatím nijak prokazatelně nepřekračuje zákony, je dle Milla dobré vyjadřovat vůči jeho chování svou nelibost či svůj nesouhlas,

<sup>6</sup>Stát sice v Millově pojetí nemá roli toho, kdo by hájil zájmy nějaké skupiny, nicméně v jistém smyslu přece jen určitou skupinu lidí podporuje. Tím, že je jeho posláním vytvářet výše popsané podmínky, je dána také jeho role ochránce zájmů těch, kteří jsou ochotni se o naplnění svých potřeb a realizaci svých plánů postarat samostatně a po svém, s ohledem na svou individualitu.

případně i odmítnout jeho společnost, je-li zřejmé, že jeho jednání může snadno způsobit problémy jak ostatním, tak danému člověku samotnému. Mohli bychom sem zařadit např. již zmiňovanou přemíru konzumace alkoholu, a to právě v tom případě (či v tom stadiu), kdy se chování daného člověka (ještě) nijak nedotýká ostatních v tom smyslu, že by neplnil své závazky nebo že by nějak poškozoval společnost.

Mill říká, že by lidé tohoto prostředku měli využívat v mnohem větší míře, než tak činí a než dovoluje zdvořilostní norma doby, protože tím ostatním umožní dříve zakusit nepříjemné důsledky jejich chování. Dáme-li sami za sebe (tj. bez odkazu na morální pravidla či společenské normy) někomu znát, že jeho chování je pro nás natolik nepřijatelné, že nás to vede například k omezení či přerušení kontaktu nebo k jiným změnám ve vztahu s ním, můžeme touto prostou reakcí způsobit, že si daný člověk uvědomí riziko neblahých důsledků svého počínání ještě dříve, než tím začne podstatněji ovlivňovat společnost. Musí ovšem zůstat pouze u nenásilného vyjádření vlastního postoje, resp. nesouhlasu, případně u reakce odpovídající míře nesouhlasu; cílem nemá být potlačení individuality druhého či jeho potrestání:

Tak a podobně způsobíme, že někdo velmi citelně pykati bude za chyby, které přímo jen jeho se týkají. Ale jest dovoleno, aby zakusil těchto nepříjemností jen tak dalece, pokud jsou přirozenými a samozřejmě vyplývajícími následky jeho chyb, a nikoliv zúmyslně mu způsobenými nepříjemnostmi za účelem trestu. [67, str. 41–42]

Důležitost Millova rozlišení mezi trestem a přirozeným nepříjemným důsledkem zdůrazňuje Allan Ryan v knize *The Philosophy of John Stuart Mill* [94]. Říká, že trest je spojen s morálním posuzováním (trestáno je to, co je špatné), zatímco přirozené nepříjemné důsledky (natural ill-consequence) nějakého jednání nastávají jednoduše proto, že přehlízíme určité zákonitosti. Trest si zaslouhujeme tím, že děláme něco špatného, a pokud mu unikneme, neznamená to, že si jej zasloužíme méně. Jestliže se nám však podaří vyhnout nepříjemnému působení, které je přirozeným důsledkem našeho jednání, znamená to, že jsme pochopili dané zákonitosti, a svědčí to tedy o našem důvtipu, díky kterému jsme zjistili, co máme dělat či nedělat, abychom ony nechtěné důsledky nemuseli snášet.

S distinkcí mezi trestem a přirozeným nepříjemným důsledkem souvisí také posuzování toho, co je obecně dobré nebo špatné. Ryan upozorňuje, že když někdo označí něčí jednání za špatné, volá tím po tom, aby společnost zařídila potrestání. Pokud však pouze vyjádříme svou nelibost (jako je tomu ve výše uvedeném případě opilého známého či přítele), nikoho k ničemu nenutíme. Nenaléháme ani na daného člověka, aby přestal pít, ani na společnost, aby jej potrestala nebo mu v pití zamezila. Nevynášíme morální soud. Podstatné však je, že dáme dotyčné osobě pocítit přirozený nepříjemný důsledek jejího počínání, na základě něhož se může ona sama rozhodnout své příští činy korigovat, aby

se onomu nelibému důsledku vyhnula, pakliže jej nechce zakoušet. To, že Mill preferuje působení na členy společnosti tím, že budou vystavováni přirozeným důsledkům svých činů spíše než trestům, odpovídá dle Ryana Millové snaze prosadit co nejnižší míru autoritativního zasahování do soukromé sféry lidí a odstranit pokud možno veškeré mocenské zasahování, které se děje pod záminkou ochrany morálky. [94, str. 237–243]

(2) Jinými účinnými prostředky proti neblahému vlivu chování jedince na společnost jsou taková výchova a vzdělávání, které vedou děti a mládež k přemýšlení o vzdálených příčinách a následcích určitého jednání. To přispívá k tomu, aby mohl každý sám, bez přehnaných státních zásahů, dojít například k poznání, že určitá míra a určitý způsob konzumace alkoholu jsou škodlivé; pak se může rozhodnout, zda se daným rizikům vyhne, a přinejmenším tuší, kde číhají nebezpečí. Zároveň má však stále svobodu dopřát si za určitých okolností takové množství alkoholu, jaké uzná za vhodné. Mít možnost se takto svobodně rozhodnout je jistě příjemnější a člověka důstojnější než žít ve státě, který by konzumaci alkoholu či jiné podobné potenciálně nebezpečné věci zakazoval a nerespektování zákazu sankcionoval.

Závazky, jejichž dodržování je stát oprávněn vyžadovat a hlídat, formuluje Mill, podobně jako meze státního zasahování, opět velmi obecně. Říká, že přestože společnost není založena na smlouvě, ze které by bylo možné vyvodit práva a povinnosti jejích členů, měl by každý, kdo ve společnosti žije, dodržovat dvě základní pravidla:

- (1) Neporušovat zájmy druhých a neomezovat druhé.
- (2) Přiměřeně se podílet na ochraně společnosti nebo jejích členů – například při ohrožení země nebo konkrétního člověka by měl každý podle svých schopností a možností pomoci.

Mill se nepouští do žádného přesného definování těchto bodů. Svůj text prokládá různými historickými či dobově aktuálními příklady a zdá se, že v tomto jaksi spoléhá na přirozený lidský cit pro spravedlnost. Na několika místech vyjadřuje názor, že není možné stanovit žádné jednoznačné pravidlo; v konkrétních situacích je třeba držet se hlavní myšlenky a rozhodovat se s ohledem na ni. Upozorňuje rovněž, že zavedené zákony nejsou nic platné, je-li v lidech zakořeněn postoj, který odporuje duchu těchto zákonů. Když v závěrečné pasáži svého spisu shrnuje myšlenku klasického liberalismu, je to opět s důrazem na důležitost nosné ideje a s poukazem na možnou variabilitu konkrétních kroků, kterými je realizována:

Zde se musí řešit od případu k případu, při čemž rozhodují mnohé a rozmanité úvahy, jež nelze vymezit absolutním pravidlem. Ale já věřím, že praktická zásada, ve které jest spása, ideál, který se nesmí z oka pustit, měřítko, podle kterého musí se zkoušeti všechna nařízení, směřující ku řešení problému, dá se několika málo slovy vyjádřit: Co možná největší rozdělení moci, jež neohrožuje její působnost,



ale centralisaci státnických a správních znalostí a šíření jich z centra (...). [67, str. 106]

Mill tedy apeluje na to, aby se lidé neupínali jen k zákonu jako takovému a k jeho formálnímu dodržování. K vybudování svobodné společnosti a jejímu vývoji nestačí mít odpovídající zákony a dodržovat je; je potřeba, abychom byli s ideou svobodné společnosti vnitřně v souladu.

Proč bychom ale vlastně měli přijmout myšlenku svobodné společnosti natolik za svou, abychom její princip nechali prostoupit svým životem a abychom v souladu s ním jednali a smýšleli? Proč bychom měli pěstovat respekt k druhým, jejich názorům a způsobům života, když se jiní lidé v naší společnosti třeba i vědomě a cíleně chovají v rozporu s těmito zásadami? Není to bláhová honba za nějakým nedosažitelným ideálem? Nebo touha mít punc jakési mravní čistoty v „té zkažené společnosti“? Zamysleme-li se nad pojetím svobodné společnosti u Milla, uvidíme, že to takto být nemusí; že totiž o onen vnitřní postoj vyznačující se respektem k druhým můžeme usilovat v podstatě pro svůj vlastní prospěch a do značné míry i nezávisle na tom, zda o něj usilují ostatní.

### 2.3.2 Důvody svobody

První odpověď na otázku, proč usilovat o svobodně smýšlející společnost, najdeme v eseji *O svobodě* explicitně vyřčenou a stručně ji shrnuje název třetí kapitoly spisu: „*Individualita jest jedním z pramenů blahobytu.*“ [67, str. 3] Podle Milla je vývoj společnosti do značné míry dán její rozmanitostí, tedy tím, jakou volnost v ní mají individuality, jež nesplývají s davem, svými názory a způsobem života vybočují a společnosti přispívají něčím, co by z běžného způsobu života nemohlo vzejít. Žije-li každý podle svých specifických přání a talentů, může následně obohatit celou společnost a zároveň má pro něj samého jeho život větší smysl a hodnotu, protože naplňuje své potřeby. To je tzv. utilitaristický důvod pro svobodnou společnost.<sup>7</sup> Jedincům i společnosti jako celku prospívá, pokud si lidé mohou vytyčit své cíle podle vlastního úsudku.

Z Millových úvah lze však vyčíst ještě jeden důvod pro pěstování svobodně smýšlející společnosti. Nespadá pouze do oblasti politické filosofie, ale dotýká se podstaty filosofie obecně, neboť úzce souvisí s principem vývoje lidského poznání. Pro tuto práci je tudíž důvodem klíčovým.

Jeden ze základních pilířů Millovy koncepce svobodné společnosti tvoří svoboda myšlení a svobodná diskuse.<sup>8</sup> Millovy úvahy o svobodném myšlení a svobodné diskusi stojí na těchto předpokladech:

<sup>7</sup>Srov. Scruton: „*Jestliže štěstí spočívá v uspokojení touhy, pak politická svoboda, má-li být hodnotou v souladu s principem užítka, musí spočívat ve svobodě uspokojovat touhy.*“ [100, str. 259]

<sup>8</sup>V českém překladu eseje *O svobodě* se setkáme se slovním spojením „svoboda myšlení a slova“ jakožto ekvivalentem k „liberty of thought and discussion“. Myslím, že je vhodnější upřednostnit doslovnější překlad a pro „liberty of discussion“ použít v češtině „svobodná diskuse“, neboť právě termín „diskuse“ vystihuje mnohem přiléhavěji, oč Millovi jde. Jak vyplývá z následujícího textu, Mill rozhodně neusiluje o pouhou možnost říkat si, co chceme,

(1) Nikdo není neomylný.

(2) Nikdy nelze s jistotou říct, že jsme v něčem dosáhli konečného poznání.

Vycházíme-li při střetu s jiným názorem z těchto dvou předpokladů, bude pro nás moment konfrontace vždy inspirativním impulsem, neboť je to příležitost dosáhnout lepšího poznání. Mill popisuje tři situace, které mohou nastat:

(1) Názor druhého je pravdivý. V tomto případě je zřejmé, že musí být slyšen, aby mohlo dojít ke korekci názoru mylného.

(2) Názor druhého není pravdivý. I v tomto případě je nutné, aby tento názor zazněl a byl vysvětlen, a to ze dvou důvodů. Jednak je vždy dobré zjistit, jaké jsou argumenty druhé strany – proč si druhý myslí to, co si myslí, z jakého pohledu je možné se na věc dívat:

Kdo zná otázku pouze z vlastního stanoviska, neví vlastně o ní mnoho. Jeho důvody jsou snad dobré a snad je nedovede nikdo vyvrátiti, ale jestliže zároveň on právě tak nedovede vyvrátiti důvody strany protivné, jestliže ani neví, v čem spočívají, tu jej také nic neospravedlňuje, aby dal jednomu mínění přednost před druhým.

[66, str. 63]

Dále je důležité, aby každý názor, byť je mnohými oprávněně již dlouho považován za pravdivý, zůstával otevřený možné revizi a aby byl neustále prověřován v konfrontaci s jinými názory. Lidé mnohdy podléhají klamnému dojmu, že určité mínění, zejména zastává-li jej ve společnosti většina, je již dostatečně prokázáno, a je tedy nezpochybnitelnou pravdou. Tím se z něj ale stává mrtvé dogma, formalita, a vytrácí se skutečné chápání dané myšlenky a živé přesvědčení o ní postavené na vlastní zkušenosti.<sup>9</sup> Zároveň se zamezuje možnosti daný stav poznání posunout dále na základě nových poznatků.

(3) Oba názory jsou nějak pravdivé, což Mill označuje za zdaleka nejčastější případ:

Pravda jest ve velikých a praktických záležitostech života otázkou smíření a spojení protiv a velice málo duchů jest dosti obsáhlých a nestranných, aby při vyrovnání přibližně poznali pravdu, a musí se to proto ponechat vyřízení bojem mezi dvěma voji stojícími pod nepřátelskými korouhvemi. [66, str. 82]

což může použití sousloví „svoboda slova“ mylně evokovat.

<sup>9</sup>Mill je totiž toho názoru, že k získání zkušenosti svým způsobem přispívá i čistě teoretická diskuse. K některým poznatkům sice dojdeme jedině osobní zkušeností, přesto však platí, že kdyby se o těchto věcech diskutovalo a lidé by slyšeli různé názory, mohli by je do určité míry pochopit a tak se vyhnout nepříjemnostem plynoucím z jejich neznalosti. Jako příklad uvádí různá pořekadla a přísloví, která se tradují v nezměněné formě, všichni je velmi dobře známe, a přesto se často dostaneme do situace, které bychom se mohli vyhnout, kdybychom dané moudro měli na paměti a řídili se jím. Dle Milla je to právě důsledek toho, že rada či varování, které se v přísloví skrývají, jsou generacemi přenášena jako mrtvá dogmata a chybí zde ono živé chápání. [66, str. 73–74]

Že jde při střetu dvou názorů většinou o tuto třetí variantu, vyplývá z již zmiňovaných dvou rysů lidského poznání, kterými jsou omylnost a neukončenost.<sup>10</sup> Pouze neomylný člověk by mohl s jistotou trvat na svém stanovisku, ovšem takový člověk neexistuje. Zároveň je častým jevem, že právě lidé s omezenými znalostmi a zkušenostmi mají tendenci považovat se za neomylné a svůj názor prezentovat jako nezpochybnitelný. Ten, kdo stojí o poznání pravdy, a ne o to, aby dokázal, že pravdu má, bude zákonitě při střetu s jiným názorem obezřetný a dříve, než jej odmítne (pokud vůbec), bude se snažit jej pochopit, protože i kdyby nakonec došel k závěru, že nesouhlasí, může díky odlišnému stanovisku rozšířit své poznání o jiný možný pohled na věc. Vždy je nějaká pravděpodobnost, že hlas, který odporuje našemu přesvědčení, přináší jiný úhel pohledu a skrývá tak v sobě kousek pravdy, o který bychom byli ochuzeni, kdybychom jej umlčovali. Má-li být vývoj poznání ve společnosti efektivní, je potřeba, aby všechny hlasy, i ty okrajové, byly slyšeny.

Mill výslovně říká, že umlčování menšinových názorů je zločinem páchaným na umlčovaném i umlčujícím, a dokonce také na příštích generacích. Demonstruje to analýzou přístupu k vědeckému a racionálnímu poznání v době jeho mohutného rozmachu, v osvícenství. Když tehdy v soutěži esejí na téma přínosu věd a umění odevzdal Jean Jacques Rousseau svůj příspěvek, ve kterém vyjadřoval silnou skepsi a odpor k tomu, co věda a civilizace lidstvu přinesla, nebyla jeho názoru přikládána důležitost. Představoval velmi vyhraněný a všeobecnému mínění doby odporující názor na civilizační pokrok, který sice dle Milla nebyl pravdivější než většinový názor, nicméně tento radikálně odlišný, kritický postoj mohl narušit příliš jednostranné směřování doby – nezpochybnované přesvědčení, že racionálně-vědecký přístup ke světu je jediný správný – a mohl dobové smýšlení přimět vzít v úvahu jiné souvislosti. Kdyby se jím ovšem tehdejší doba byla ochotna seriózně zabývat. Pokud tato ochota chybí, ztrácí se možnost komplexnějšího chápání věci a odtud onen výše zmíněný zločin páchaný na příštích generacích, nepopřejeme-li sluchu minoritním názorům.

Jak vyplývá z Millovy představy „skládání kousků pravd“, konfrontovat názor s jiným nemusí nutně znamenat popření jednoho či druhého; konfrontace lze využít k vytržení názoru, k dosažení širšího úhlu pohledu. Ani konfrontace dobově převládajícího přesvědčení s Rousseauovým extravagantním názorem by tedy nemusela vést k radikálnímu popření mainstreamu, ale spíše ke komplexnějšímu pojetí, citlivějšímu vnímání možných problematických tendencí, větší obezřetnosti před zaslepeným jednostranným směřováním:

<sup>10</sup>Z faktu, že naše přesvědčení může být mylné (případně pravdivé jen částečně) nebo se může v budoucnu mylným ukázat, však není vyvozeno, že bychom měli a priori rezignovat na to, abychom zaujímali jakákoliv stanoviska. Terčem Millovy kritiky je osobování si neomylnosti a víra v neměnné absolutní pravdy, nikoliv to, že na základě určitých důvodů a zkušeností zastáváme v určité chvíli či období nějaký názor, který neodpovídá realitě. Přistupujeme-li ke svému přesvědčení s vědomím vlastní omylnosti a respektem k vývoji, můžeme ho na základě nových poznatků a zkušeností měnit či upravovat tak, aby lépe odpovídal nově dosaženému (ale opět neúplnému) poznání. Tento proces je naopak žádoucí a odpovídá tomu, jak Mill chápe přirozenou povahou lidského způsobu poznávání.

(...) ne snad, že by běžné mínění bylo více pravdy vzdáleno, nežli názory Rousseauovy. Naopak, obsahovalo mnohem více pozitivní pravdy a mnohem méně omylu. Ale přes to vše Rousseauovo učení chovalo značnou část právě těch pravd, které scházely obecnému názoru. Ty byly proudem duševního života dále unášeny a zůstaly jako cenná sedlina, když vody opadly. Hodnota života přirozeného, vysilující a znemravňující vliv umělých společenských poměrů, pouta konvence a její prázdné formy jsou myšlenky, které od doby Rousseauovy zůstaly každému vzdělanému duchu vtisknuty a jejichž doba ještě nastane (...). [66, str. 80–81]

Pokud konfrontaci s kritickými názory odmítáme, pochopení pravdy se ztrácí. Možná by bylo výstižnější napsat, že se prodlužuje. Lidstvo totiž ve svém jednostranném vývoji nutně dospěje do bodu, kdy na svou omezenost doplatí, a k dříve odmítaným či potlačovaným názorům bude nuceno se vrátit, aby se dostalo ze slepé uličky svého scestného směřování. Snaha odpovědět na následující otázku samozřejmě nemůže být ničím jiným než čirou spekulací, přesto by však bylo zajímavé zamyslet se nad tím, jak by asi svět dnes vypadal, kdyby tehdy v 18. století myslitelé a vědci vyslechli Rousseauův názor, zkorigovali by své horlivé jednostranně směřované úsilí a pak šli dál svou cestou, avšak s rozšířeným úhlem pohledu a s trochu větší pokorou a vědomím své omylnosti, resp. neúplnosti svého pohledu na svět.

V historii bylo často s verdiktem, že jde o nemravné, bezbožné či společensky jinak škodlivé nauky, potlačeno mnoho dobově revolučních inspirativních myšlenek. Vedle Rousseaua Mill uvádí jako příklad Sokrata a v poněkud širší souvislosti také Ježíše Krista, u kterého bych se ráda zastavila. Na zacházení s Ježíšovým učením po jeho smrti Mill zajímavě ukazuje, jak lidé úplně ignorovali principiální neúplnost a neukončenost poznání a jaké to má následky.

### Zacházení s učením Ježíše Krista

Byla to možná právě touha mít alespoň nějaký pevný bod a neochota smířit se s onou nekončící nejistotou, která lidi vedla k tomu, aby postulovali křesťanskou etiku a základní body křesťanské víry jako univerzálně platné, ne jen částečně pravdivé. Jenže touto snahou zjednodušit si cestu zkušenostmi a poznáváním udělalo lidstvo opět tutéž chybu – propadlo představě, že něco může být absolutně pravdivé, že někdo, v tomto případě Ježíš, může být neomylný, že lidem zvěstoval úplnou pravdu a lidé ji kompletně pochopili. Mill říká, že to takto rozhodně není, a upozorňuje, že zabýváme-li se otázkami křesťanství, je třeba vzít v potaz minimálně tyto tři věci:

(1) Z toho, co se z Kristova učení dochovalo, je evidentní nejednoznačnost jeho myšlenek, ať už je způsobena časovou prodlevou zápisu, množstvím přepisů, překladů, nebo různými možnostmi interpretace Ježíšových promluv (často v podobnostvích).

(2) Kristus nemluvil a ani nemohl mluvit o všech tématech, se kterými kdy budou lidé konfrontováni. Jeho učení je tedy nutně neúplné.

(3) V době svého vzniku a v prvních desetiletích vývoje bylo křesťanství konfrontováno s nesouhlasnými přesvědčeními a nenávistnými reakcemi, takže se vyvíjelo. Pak se ale dostalo do stadia, kdy byly výklady Kristových myšlenek prohlášeny za nezpochybnitelná dogmata, čímž zmizela možnost konfrontace s jiným názorem a to vedlo k vytvoření oné mrtvé pravdy (viz str. 34).

Lidé s Ježíšovým učením naložili (a dále nakládají) přesně v rozporu se všemi pravidly, která Mill považuje za klíčová pro vývoj poznání. Proto je tedy podle něj církev zkostnatělá instituce a lze tak často pozorovat, že nevěřící, avšak poctivě hledající člověk žije lepším životem než křesťan bezvýhradně poslušný zákonu církevních autorit. Křesťanství (jako jakýkoliv jiný systém přesvědčení) představuje pouze část pravdy a takto je třeba k němu přistupovat. Jakákoliv univerzalizace a postulování bezvýhradné platnosti tedy není na místě. Osobování si neomylnosti má i v tomto případě za následek zpomalování vývoje a vede k duševní plytkosti.

Jsem toho dalek tvrdit, že tyto nedostatky má nutně každé myslitelské pojetí křesťanské ethiky (...). Bojím se velmi, že pokus vytvořit ducha podle vzoru výlučně náboženského s vyloučením oněch světských předpisů (budeme je tak nazývat z nedostatku jiného jména), které platily dosud vedle křesťanské morálky doplňující ji tím, že si oba elementy vzájemně ze svého ducha něco sdělovaly, bude mít za následek a částečně již mělo, že vytvoří se nízký, otročský typus charakteru bez vědomí vlastní důstojnosti, jenž při všem podrobení se tomu, co pokládá za příkaz nejvyšší vůle, přece není schopen povznést se k ideálu nejušlechtlejší dobroty a ideál ten si uchovati. Věřím, že musí býti vedle morálky odvozené z čistého křesťanství ještě jiná, aby ve spolku s ní přivedla mravní znovuzrození lidstva, a věřím, že křesťanský systém není žádnou výjimkou z pravidla, podle kterého zájmy pravdy vyžadují odlišná mínění, pokud lidský duch je na nedokonalém stupni. Uznávání ethických pravd, jichž neobsahuje učení křesťanské, neznamená nikterak zneuznávání a zanedbávání pravd, které obsahuje. [66, str. 86–88]

### Politická svoboda a svoboda ducha

Příklady z dějin, na kterých Mill demonstruje důsledky nedoceňování názorů, jež odporovaly převládajícímu mínění dané doby, však nevyznívají jako kritika tehdejšího *politického* uspořádání. Mill nemluví o tom, že by dobový politický režim zakazoval lidem vyjadřovat odlišné názory nebo nutil většinu, aby minoritní názory potlačovala. Mill kritizuje zvyk lidí přiklonit se k většině, k tomu, co již někdo (nejlépe hodně lidí a hodně dlouho) hlásá, a upozorňuje na to, jak tento zvyk nenápadně podemílá lidské možnosti poznávat. Pokud v politicky

svobodné společnosti lidé vytvářejí prostředí nepřátelské vůči nekonformním názorům, životním postojům či volně projevované jedinečnosti individuí, efekt je podobný, jako když jsou lidé utiskováni režimem a není jim dovoleno svůj názor volně projevovat.

Ryan v této souvislosti uvádí, že přestože se obvykle má za to, že hlavním cílem spisu *O svobodě* je stanovit funkci státu v tom smyslu, nakolik může zasahovat do osobní sféry jedince, znepokojovaly Milla *všechny* druhy společenského útlaku včetně duchovního, mravního a náboženského. [94, str. 234–235] Kromě politické svobody, kterou lze do určité míry ukotvit v zákonech, se tedy Mill věnuje také obtížněji definovatelné svobodě ducha, která je ohrožována nátlakem veřejného mínění. Ani ten není snadno identifikovatelný a na první pohled nemusí vypadat nijak nebezpečně. Přesto Millovi velmi leží na srdci, neboť „*společenská nesnášenlivost neusmrtí sice žádného, nevyhubí žádných názorů, svádí však lidi k zahalování jejich mínění a brání jim v účinné snaze šířit je*“ [66, str. 55]. Podstatnou újmou je pro Milla v případě omezení jak politické svobody, tak svobody ducha nemožnost svá přesvědčení volně sdílet, obohacovat jimi ostatní a moci se na oplátku nechat ovlivňovat jimi.

Je-li ve společnosti přítomna atmosféra duchovní nesvobody (skrže zakořeněnou nelibost vůči jiným názorům nebo tím, že nesouhlas se zažitými pořádky je považován za nežádoucí), je tím brzděn vývoj poznání:

Kde jest tiché dorozumění, že o zásadách nesmí se polemisovati, kde jest skončena diskusse o nejdůležitějších otázkách, jež zaměstnávají lidstvo, tam nemůžeme očekávati onu výši všeobecné duševní čilosti, jež některá období dějinná tak proslavila. Nikde nebyl národ do samých základů pohnut a neobdržel těch popudů, které i nejobyčejnějším duchům propůjčují něco z důstojnosti myslících bytostí, kde vyhýbala se polemika otázkám, které jsou dosti obsáhlé, aby vzbudily nadšení. [66, str. 58–59]

Dokonce i pouhá představa existence nezpochybnitelných „pravd“ (nejen přesvědčení nějakého jednotlivce, že on má v něčem pravdu, ale i domnění, že vůbec existuje nějaký „vlastník pravdy“, a z toho plynoucí přesvědčení, že není třeba se problémem zabývat, protože byl již někým vyřešen), vede k umrtvení duševního pohybu. Otevřenost vůči odlišnému názoru jdoucí ruku v ruce s vědomím vlastní omylnosti (jakož i omylností druhých) jsou dle Milla základními kameny pro rozvoj poznání. Proto chce ve společnosti pevně zakotvit svobodnou diskusi a co největší možnost rozmanitých způsobů života jedince s minimálními zásahy ze strany státu.

Zároveň si můžeme všimnout, že Millovy myšlenky mohou být inspirativní i pro každého jedince v jeho osobním životě, tedy i mimo kontext společenského uspořádání, ve kterém jsou obvykle Millovy úvahy interpretovány. Například následující pasáž můžeme číst jako návod, jak vytěžit z opačného názoru co nejvíce pro své vlastní poznání:

S ohledem na tuto neúplnou povahu, kterou mají panující mínění často i tehdá, když v základě jsou pravdivá, měli by lidé na každém mínění, vyjadřujícím něco z té pravdy, již zanedbává panující mínění, ceniti si jako drahocenný statek a nedbati toho, že spojuje tuto pravdu s mnohými omyly a zmatky. Kdo posuzuje rozmyslně lidské věci, nebude se rozhořčovati, že osoby, objevující nám pravdy, které bychom sami přehlédli, se své strany přehlížejí pravdy, které nám jsou jasny. [66, str. 79–80]

Toto není snaha ukázat lidem, že je třeba tolerovat zastánce jiných názorů, aby společnost mohla fungovat. Je to snaha vysvětlit, proč pro nás, a to i v kontextu našeho osobního života, může být užitečné zabývat se těmito jinými názory.

Všimněme si, že na rozdíl od Rawlse, který ve své koncepci politického liberalismu chápe pluralitu názorů a životních postojů v podstatě jako problém vyžadující řešení, chce Mill plurality využít. Vidí v ní potenciál pro rozvoj poznání.

Rawls považuje politický liberalismus za koncepciu spravodlivosti, ktorá pripúšťa pluralitu rozumných komprehenzivných doktrín (na rozdiel napríklad od aristotelскеj či kresťanskej tradície), čo má významný dopad nielen na ciele politickej filozofie, ale aj na odpoveď na otázku o legitímnosti všeobecnej štruktúry moci. [53, str. 95]

Rawls pluralitu *připouští*, přistupuje k ní jako k něčemu, co je třeba ukočívovat, zatímco Mill ji v podstatě přímo *vyžaduje*, neboť ji považuje za něco, co vytváří podmínky potřebné pro efektivní poznání, a co je tedy nutné podporovat.

Z výše popsaného je zřejmé, že aspekt lidského poznání je v Millových úvahách o svobodě ve společnosti pevně zakořeněn. V eseji *O svobodě* jsou vyloženy a na příkladech znázorněny principy, které lidské poznání podporují, nebo jeho rozvoj naopak brzdí.

Můžeme namítnout, že uvedené Millovy úvahy nelze jednoznačně hodnotit jako čistě epistemologické. Mluví-li ve spise *O svobodě* o poznání, je to vždy úzce spojeno s pokrokem společnosti či s vývojem jedince (jeho jedinečnosti, autonomie apod.).<sup>11</sup> Téma poznání se zde jeví jako mnohem „organičtější“, než by odpovídalo epistemologickému spisu. Ovšem tím, že se Mill zabývá právě oním praktickým, „do života prorostlým“ poznáním, jsou jeho úvahy snáze uchopitelné v souvislosti s běžným životem a lze díky tomu jednodušeji přejít z teorie do praxe, což můžeme považovat za velkou výhodu, chceme-li, aby byla filosofie užitečná v reálném životě. Jelikož právě politická filosofie má k praxi velmi

<sup>11</sup>Vzpomeňme v této souvislosti na autory přehledové literatury zmíněné v úvodu první kapitoly, kteří zmiňují v souvislosti s Millovou koncepcí společnosti pokrok, duchovní zdokonalování, rozvoj osobnosti nebo filosofii vývoje, nehovoří však výslovně o poznání.

blízko a jelikož se ukazuje, že zejména v demokratickém státním uspořádání velice záleží na tom, jaké životní hodnoty mají jednotliví lidé, domnívám se, že koncepce, která jde lidem naproti s poměrně jednoduše vyložitelnou a zároveň velmi podstatnou hodnotou poznání a principů, které jej podporují, si zaslouží zvýšenou pozornost. Je však mimo jiné zapotřebí, aby hodnoty, na kterých tato koncepce stojí, byly jasně formulovány a neztrácely se ze zřetele například tím, že bude Millova svoboda interpretována jako hodnota sama o sobě.

Přestože Millovy myšlenky o poznání ve spise *O svobodě* nemají onu explicitní a logicky exaktní formu, jsou významně přítomny a lze si všimnout, že se do nich promítá Millovo pojetí vědeckého poznání, což by mělo vyplynout zejména ze třetí a čtvrté kapitoly této práce. V následující podkapitole však ještě zůstaneme na poli úvah o svobodě – představíme interpretace Johna Skorupského a Davida Brinka, jež podpoří myšlenku, že je opodstatněné hovořit v souvislosti s Millovou představou společnosti o epistemologii a že je to právě jeho pojetí poznání, jež výrazně formuje jeho úvahy o společnosti.

## 2.4 Epistemologický kontext svobody

John Skorupski, jeden ze současných předních světových odborníků na Milla na poli filosofie, označuje ve své přednášce *Liberalism as Free Thought* [105] epistemologii za velmi důležitou pro Millovu morální i politickou filosofii a nepochybuje, že ji takto chápal i sám Mill. [105, str. 2–4] Skorupski vychází z toho, že základním kamenem západního liberalismu je ryze filosofický ideál – svoboda myšlení. [105, str. 4] Upozorňuje však, že svoboda myšlení pro Milla neznamená totéž, co například pro Descarta nebo Kanta – Mill netrvá na tom, abychom zpochybnili všechny své předpoklady, než vůbec začneme poznávat, nebo abychom zkoumali, co všechno nás při poznávání nutně ovlivňuje. Mill pouze vyžaduje, abychom byli neustále kriticky otevření ohledně naprosto všeho, co považujeme za již poznané. Myšlení má být svobodné ve smyslu vždy revidovatelné, nikoliv nutně prosté jakýchkoliv předpokladů. Skorupski tímto u Milla identifikuje hlavní zásadu falibilismu, jak jej zavedl Charles Sanders Peirce. Ten byl v roce 1843, kdy vyšel Millův *Systém logiky*, čtyřletým dítětem a v době, kdy Mill začal pracovat na spise *O svobodě*,<sup>12</sup> bylo Peircovi patnáct let.

<sup>12</sup>Mill rozvrhl a sepsal text spisu *O svobodě* nejprve jako krátké pojednání v roce 1854. V letech 1856–1858 na něm pak intenzivně pracoval s manželkou Harriet. Text spolu dvakrát přepsali a poté jej nechali „uležet“, přičemž o jeho myšlenkách příležitostně diskutovali. V zimě 1858–1859, tedy poté, co Mill ukončil své působení v úřadu komisaře indické korespondence ve Východoindické společnosti, se chystali provést závěrečnou revizi spisu. K tomu však již nedošlo, protože Harriet zemřela v listopadu 1858 na zápal plic. V roce 1859 vydal Mill esej *O svobodě* bez původně zamýšlené revize, tedy v té podobě, jak ji s manželkou zanechali. [65, str. 192–193]



### 2.4.1 Primát svobodné diskuse

Na Millův falibilisticky pojatý princip svobody myšlení dle Skorupského navazuje zásada svobodné diskuse. Myšlení otevřené revizi má totiž skutečný smysl pouze v prostředí, v němž se můžeme setkat s rozličnými podněty, které nás k revizi přimějí.

Skorupski chápe svobodnou diskusi nejen jako ústřední pojem Millova liberalismu, ale dokonce jako důležitější aspekt svobodné společnosti, než je míra osobní svobody jedince. Liberální zásada svobody jedince vychází z myšlenky, že je důležité, aby jednotliví členové společnosti měli zákonem chráněnou volnost pro svůj život. Skutečnou podstatou liberální zásady svobodné diskuse je však její epistemologická důležitost, což jí dává v Millových očích větší váhu než zásadě svobody jedince. Epistemologické odůvodnění sice není jediné myslitelné pro pěstování svobodné diskuse, ale Mill na něj podle Skorupského klade největší důraz. Tím také přispívá k odpovědi na odvěkou otázku, a sice proč má mít řečový akt (svobodná diskuse ve společnosti) jinou míru či jiný druh ochrany než jednání obecně. [105, str. 17–18]

Zohledníme-li totiž výše popsané Millovo pořadí hodnot, čili že svobodná diskuse je na prvním místě (neboť je epistemologicky motivovaná) a až za ní má místo svoboda jedince ve společnosti, pak musíme dojít k závěru, že řečový projev má požívat větší svobody než reálný čin. Tím vykrystalizuje řešení časté námitky vůči liberalismu: Mají-li mít skutečně všechny názory a životní postoje právo na svobodné vyjádření a realizaci, znamená to, že není možné vykázat do patřičných mezí extremistické směry nebo takové skupiny, jejichž aktivity liberální společnost přímo vylučují?

První část odpovědi na tuto otázku představuje všeobecně známá liberální zásada, že svoboda jednoho nemá omezovat svobodu druhého ani nemá poškozovat společnost jako celek. Druhou část odpovědi lze vyvodit právě z toho, na co upozorňuje Skorupski: Řečový akt má mít větší volnost než jednání. V rámci svobodné diskuse tedy mají mít dle Milla prostor opravdu všechny názory; avšak co se skutečných činů týká, měla by být tolerance daleko nižší. Svobodná diskuse má toto výsadní postavení proto, že pouhým vznášením argumentů nemůže dojít k žádné újmě, a přesto se na této teoretické rovině může odehrát drama vedoucí v ideálním případě k vytříbení názorů, k rozšíření úhlů pohledu diskutujících, čili dosažení komplexnějšího poznání.

Skorupského interpretace posouvající svobodu jedince na nižší příčku v žebříčku hodnot Millova liberalismu může šokovat, jsme-li zvyklí se Millovým pojetím do hloubky nezabývat a spokojit se s u nás běžným výkladem, tradujícím, že v Millově pojetí společnosti je nejvyšší hodnotou svoboda, a sice jako hodnota sama o sobě (viz kapitola 1.1 *Česká odborná literatura*). Domnívám se však, a snažila jsem se to ukázat v kapitole 2.3 *O svobodě*, že stačí pozorně čtení spisu *O svobodě*, abychom v Millově koncepci společnosti zahlédli jiné hodnoty než svobodu samu, a tudíž jí automaticky nepřisuzovali v Millově koncepci prvenství. Ona zdánlivě nezvyklá interpretace, se kterou přichází Skorupski,

by pak neměla být vůbec překvapující. Odhalíme-li v Millově eseji touhu po dosahování lepšího poznání, k čemuž je podle Milla pěstování svobodné diskuse přirozeným a logickým prostředkem, neříká nám v podstatě Skorupski nic převratného. K pochopení toho, jak důležitou roli má v Millově liberalismu princip svobodné diskuse jakožto prostor pro jakýsi teoretický předstupeň řešení konfliktů, díky kterému se můžeme částečně vyhnout některým fatálním následkům praxe a rozšířit své poznání, nás může při čtení spisu *O svobodě* nasměrovat například to, jak Mill zdůrazňuje teoretické působení na způsob myšlení lidí, a to prostřednictvím výchovy, vzdělání nebo diskuse.<sup>13</sup> Vezmeme-li navíc v úvahu, jaké úsilí Mill ve své rozpravě věnuje analýze možných situací při neshodě názorů a co z toho plyne pro dosažení pravdivého poznání, nebo jak se snaží objasnit, co vedlo v historii lidstvo k omylům a potížím, nelze než vyvodit následující:

(1) Millovy úvahy o společnosti jsou velmi výrazně motivovány touhou vytvořit ve společnosti co nejlepší podmínky pro rozvoj poznání a zabránit zakořeňování takových zvyklostí a zákonů, které naopak vývoj poznání brzdí.

(2) Pro dosažení co nejlepších podmínek pro rovoj poznání vidí Mill klíčový význam v teoretické přípravě (diskuse, vzdělávání, výchova).

Skorupski poznamenává, že svobodná diskuse v Millově koncepci hraje roli negativní ochrany racionality, protože ji má oprostít od předsudků a jednostrannosti. Nezajišťuje však pozitivní ochranu – nijak nezaručuje objektivní správnost poznání, jež se díky svobodné diskusi formuje. Tímto aspektem se Mill nezabývá a předpokládá, že objeví-li se nesrovnalost, bude díky svobodné diskusi včas identifikována a bude možné ji vyjasnit; rozhodně se však kvůli nedostatečné záruce objektivity nekloní ke skepticizmu. Skorupski v tomto ohledu přirovnává Millovu představu svobodné diskuse k lodi plující na širém oceánu. Jakákoli část může někdy potřebovat opravit; při opravě se spoléháme na fungování ostatních částí a loď zároveň jako celek pluje dále. [105, str. 24] To nás v souvislosti s Millem opět odkazuje k falibilismu, o němž například Břetislav Fajkus hovoří v podobném duchu:

Filosofie je kritika, ale na absolutní kritice nelze nic vybudovat. (...) Ale člověk chce v tomto světě žít, chce realizovat své potřeby, přání a tužby a chce vědět jak. Proto je užitečné zachovat i v kritickém postoji určitou míru, vystavovat pochybnostem nikoli vše najednou, nýbrž volit spíše postup část po části. Ve filosofii však může být tato „část“ značně rozsáhlá, může se týkat i celkové koncepce světa, poznání, racionality apod. To vyjadřuje princip falibilismu, vycházející z představy, že všechno poznání je lidské poznání:

<sup>13</sup>V kapitole 2.3.1 *Proti tyranii většiny* bylo uvedeno, že výchovu a vzdělání chápe Mill jako možnost, jak předcházet tomu, aby se občané ve společnosti uchýlovali k takovému jednání či životnímu stylu, který jim a v budoucnu velmi pravděpodobně i jejich okolí způsobuje potíže, a přitom z principu liberálního smýšlení není žádoucí, aby bylo toto chování ze strany státu postihováno. Na straně 34 bylo zmíněno, že podle Milla může člověk do jisté míry nabývat zkušeností i tím, že o různých problémech diskutuje; to pak může ovlivnit jeho jednání.

omezené, vystavitelné pochybnostem, nikoli však zcela pochybné.  
[22, str. 226]

Můžeme spekulovat, zda se Mill moudře vyhýbá něčemu nepodstatnému, když se nesnaží dokázat, že jeho epistemologie generuje objektivní poznatky, nebo zda tím naopak uhýbá před klíčovou otázkou, kterou je potřeba zodpovědět. Skorupski je toho názoru, že chceme-li ve filosofické debatě zastávat Millovu pozici, je třeba udělat práci, kterou on sám neprovedl, a sice formulovat argumenty dokazující, že Millova koncepce může zaručit objektivní poznání. Pro hlavní myšlenku této práce je však podstatné, že Skorupského interpretací výrazně vystupuje do popředí epistemologický charakter Millovy koncepce svobody. Viděli jsme, že podle Skorupského je zásada svobodné diskuse pro Milla důležitější než zásada svobody jedince – a je tomu tak právě proto, že zásada svobodné diskuse má epistemologické pozadí. Dále se ukazuje, že v Millově pojetí poznání jsou přítomny principy falibilismu, jak byl později zaveden Peircem a rozpracován Popperem.

#### 2.4.2 Čtyři důvody pro svobodu slova

Epistemologické zdůvodnění nachází v Millově koncepci svobodné společnosti rovněž David Brink. Millovy důvody pro svobodu slova formuloval ve své knize *Mill's Progressive Principles* [14] následovně:

- (1) Potlačovaný názor může být pravdivý.
- (2) I když potlačovaný názor není zcela pravdivý, může obsahovat část pravdy.
- (3) I když potlačovaný názor není vůbec pravdivý, může jeho vyřčení zabránit tomu, aby se z pravdivého názoru stalo dogma.
- (4) Neproověrovaný názor se stává dogmatem a ztrácí svůj význam.

První dva postuláty (Brinkem označené jako *The Truth Tracking Rationale*) zdůvodňují svobodu slova jakožto prostředek k dosažení pravdivého přesvědčení. [14, str. 152] Brink připomíná, že tento typ argumentu zaznívá také počátkem 20. století od Olivera Wendella Holmese, který říká, že nejlepším testem pravdy je volný obchod na trhu myšlenek. Je potřeba usilovat o svobodu slova, protože zaručuje lepší poměr pravdivých přesvědčení k nepravdivým než cenzura. Toto zdůvodnění však dle Brinka narazí na překážku, objeví-li se cenzor disponující maximálním možným věděním, a cenzurující tudíž jen nepravdivá přesvědčení. V tomto případě ztrácí smysl svobodné vyjadřování bez cenzury jakožto způsob, jak dosáhnout větší míry pravdivých přesvědčení. [14, str. 153–154]

Domnívám se, že tato Brinkova spekulace není relevantní. Nebylo by možné přesvědčivě dokázat, že je někdo schopen vždy dokonale rozpoznat pravdivé přesvědčení od nepravdivého. Na základě čeho by se tedy mohlo usoudit, že prostřednictvím daného adepta na cenzora dosáhneme pravdy lépe než prostřednictvím svobodné diskuse, a tu tím pádem odsunout jakožto nepotřebnou? Takové stanovisko by se vždy muselo nutně zakládat pouze na víře. Kdyby přece jen někdo s tak dokonalým věděním existoval, nebylo by možné zaručit, že o tuto

schopnost nepřijde, příp. zajistit, že bude po smrti nahrazen člověkem stejných kvalit. Co by si pak počala společnost, která by svobodnou diskusí nepěstovala, protože se po určitý čas spoléhala na dokonalé vědění svého cenzora? Spekulovat o tom, že by cenzorem mohl být někdo, kdo má dokonalé vědění, je podobné jako předpokládat, že absolutním vladařem může být vladař osvícený – je to operování s ideálním případem, který vůbec nemusí nastat. Ovšem zatímco charakteristice osvíceného panovníka může reálně odpovídat například výjimečně schopný a zkušený (ne nutně neomylný) člověk s dobrými úmysly, lze si jen velmi těžko představit, že by reálně existoval někdo, kdo by byl vždy schopen správného rozlišení mezi pravdou a nepravdou.

Odpovědí na Brinkovu úvahu o ideálním cenzorovi by mohl v principu přinést tento Millův komentář představy tzv. „dobrého despotismu“, ve kterém by bylo postaráno o potřeby lidí:

Dobry despotismus znači vládu, ve které, pokud závisí na despotovi, není žádného přímého útisku ze strany státních úředníků, ale která všechny společné zájmy lidu spravuje za lid, veškeré myšlení, které má vztah k jeho společným zájmům, obstarává za něj, a ve které je myšlení lidu utvářeno tímto zříkáním se svých vlastních sil a souhlasí s ním. Zanechávat věci vládě podobně jako zanechávat je prozřetelnosti je stejné jako nestarat se o ně a přijímat jejich následky, jsou-li nepříjemné, jako přírodní pohromy. [71, str. 38]

Pomineme-li fakt, že jak úvaha o cenzorovi s dokonalým věděním, tak představa „dobrého despotismu“ jsou čistou spekulací, výsledkem by v obou případech byla pasivita lidí: zakrnění vlastního úsilí o poznání či ustrnutí snahy starat se o své potřeby. Tato lákadla z neexistujícího ideálního světa (někdo, kdo ví všechno, a stačí mu tedy věřit; způsob vlády, kterým je o všechny dokonale postaráno, a člověk se tedy může spolehnout, že se mu dostane, čeho potřebuje) jsou tedy nebezpečné iluze s potenciálem paralyzovat aktivní přístup k životu. Chceme-li zůstat v promýšlení tématu svobody a poznání v reálném světě, myslím, že bude lepší, když se budeme držet Millova předpokladu, že opravdu nikdo není neomylný a nikdo se o nás nepostará lépe než my sami.

Třetí a čtvrtý důvod dle Brinka ukazují, že svoboda slova chrání pravdivá přesvědčení, aby se z nich nestala dogmata, a reflektují Millovo chápání člověka jakožto vyvíjející se bytosti. Představují silnější zdůvodnění svobody slova než první dva důvody, neboť nepostrádají smysl, ani pokud bychom chtěli rozvíjet spekulace o cenzorovi cenzurujícím jen nepravdy. Brink zdůrazňuje Millovo chápání lidí jako vyvíjejících se bytostí a jeho záměr budovat společnost, ve které budou rozvíjeny podmínky pro šťastný život takto chápaných lidí. Člověk jakožto vyvíjející se bytost usiluje o poznání, přičemž Mill rozlišuje mezi pravdivým přesvědčením a poznáním – za poznání považuje zdůvodněné pravdivé přesvědčení.<sup>14</sup> To, že jsme přesvědčeni o něčem, co je pravda, ještě není

<sup>14</sup> „Mill's claim that the value of freedom of expression lies in keeping true beliefs from be-

výsledkem využití našeho potenciálu jakožto vyvíjejících se bytostí – nemuseli jsme k tomu zapojit své deliberační schopnosti. (Třetí a čtvrtý důvod Brink nazývá *The Deliberative Rationale*.) Svoboda slova ve společnosti umožňuje, aby rozmanitá přesvědčení mohla projít deliberačním procesem diskuse, kdy jsou prověřována, zdůvodňována a na základě toho odmítána či přijímána.

V Brinkově analýze Millova zdůvodnění svobody slova se poznání zřetelně ukazuje jako motivující prvek. Zaručuje větší míru pravdivých přesvědčení než cenzura a umožňuje lidem, jejichž přirozeností je poznávat, aby poznání dosahovali.

### 2.4.3 Svobodná diskuse versus svoboda slova

Při výkladu Brinkovy interpretace záměrně zachovávám přibližné české ekvivalenty anglických termínů, které používá, tedy:

- *svoboda slova*, příp. *svobodné vyjadřování* pro *free speech* nebo *freedom of expression*
- *svobodná diskuse* pro *freedom of discussion* nebo *free discussion*

Chci, aby bylo patrné, že Brink hovoří na rozdíl od Skorupského převážně o svobodě slova či svobodném vyjadřování, nikoliv o svobodné diskusi. Charakter diskuse, v rámci které probíhá argumentace a ideálně také třibení názorů a vzájemné obohacení zastánců protichůdných názorů, se v jeho interpretaci promítá do třetího a čtvrtého důvodu, jež nazývá deliberační. V souvislosti s deliberačními důvody se sice u Brinka setkáme také s termíny *free discussion* [14, str. 152] nebo *freedom of discussion* [14, str. 154], ale spíše ojediněle, ne vždy. Nezdá se, že by výskyt těchto pojmů byl dán promyšlenou distinkcí a Brink se k jejich významu nevyjadřuje. Nevysvětluje, proč poté, co výhradně mluví o svobodě slova, najednou zmíní svobodnou diskusi<sup>15</sup> a následně opět přejde ke svobodě slova. Brinkovu použití termínů *svoboda slova* a *svobodná diskuse* tedy chybí systematické rozlišení a domnívám se, že tím dochází k jistému zkreslení, které jsem naznačila při výkladu Millovy koncepce svobody (viz poznámka pod čarou na straně 33).

Nelze sice tvrdit, že Mill v esejí *O svobodě* uvedené pojmy explicitně definuje, nicméně kapitola jeho spisu pojednávající o této problematice nese v originále název *Of the Liberty of Thought and Discussion* [72, str. 18] a Mill zde v souladu s tím mluví o svobodě myšlení a *diskuse*. Na několika místech sice užívá slovní

---

*coming dogmatic reflects his view that freedoms of thought and discussion are necessary for fulfilling our natures as progressive beings. (...) Progressive beings seek knowledge or justified true belief, and not simply true belief.*“ [14, str. 155]

<sup>15</sup>Zdá se, že to je v momentech, kdy nepřímou cituje Milla, a používá tedy Millovy termíny: „*Mill's argument here is that freedoms of thought and discussion are necessary for fulfilling our natures as progressive beings (II 20–33).*“ [14, str. 154] „*But diversity and experimentation presuppose liberties of action, and in this way liberties of action, as well as thought and discussion, are essential to the full exercise of deliberative capacities (III 2, 17).*“ [14, str. 158]

spojení jako „*evil of silencing the expression of an opinion*“ [72, str. 50] nebo „*to control the expression of opinion*“ [72, str. 18] a v této práci jsem rovněž zmiňovala jeho varování před potlačováním minoritních názorů, což by mohlo vzbudit dojem, že odkazuje spíše ke svobodě slova. Avšak v převážné většině případů mluví Mill v originále svého eseje o svobodě diskuse. Je-li jeho cílem poznání, nemůže tomu ani být jinak, neboť pro dosažení lepšího poznání není postačující pouhá svoboda vyřknout nějaký názor. Všechny názory mají mít volný přístup do „arény“ svobodné diskuse, nicméně podle Millova pojetí by nemělo jít jen o prosté „každý si může říkat, co chce“.<sup>16</sup>

Aby byl naplněn epistemologický charakter svobodné diskuse, musí dojít ke konfrontaci názorů a jejich zastánci musí být schopni korektně argumentovat a být také připraveni svá stanoviska v důsledku vývoje diskuse korigovat. Toto pojetí svobodné diskuse tedy klade poměrně vysoké nároky na zastávce jednotlivých názorů, kteří si rozhodně nevystačí jen s vyřčením svého stanoviska.

Další nutnou podmínkou naplnění epistemologického charakteru svobodné diskuse je ochota druhé strany naslouchat. Viděli jsme, jak Mill zdůrazňuje, že aby bylo docíleno lepšího poznání, je potřeba vedle možnosti svobodného vyjádření se jedné strany také ochota druhé strany ke skutečnému naslouchání. Ve zmiňovaném příkladu s Rousseauem (viz str. 35) vidíme, že možnost vyjádření stanoviska existovala (Rousseau své mínění svobodně vyjádřil v soutěži esejů), ale chyběla ochota lidí tvořících většinu a přesvědčených o opaku se tímto vybočujícím názorem zabývat a hledat v něm onen kousek pravdy.

Můžeme tedy shrnout, že Mill neusiluje o pouhou svobodu slova. Je nutné pěstovat tradici svobodné diskuse, neboť teprve ta otevírá cestu k poznání. Svobodu slova bychom tedy mohli chápat jako předpoklad svobodné diskuse a jako nutnou, nikoliv postačující podmínku poznání. Ve svobodné diskusi pak musí být přítomny tyto aspekty:

- (1) schopnost vyjádřit svůj názor, jeho důvody a argumenty,
- (2) ochota zabývat se opačným názorem, nikoliv jej pouze nechat zaznít.

#### 2.4.4 Respekt versus tolerance

S rozlišením svobodné diskuse a svobody slova, zejména pak s druhým výše zmíněným bodem, který charakterizuje Millovu svobodnou diskusi, úzce souvisí rozdíl mezi pojmy *respekt* a *tolerance*, které v souvislosti se svobodnou

<sup>16</sup>To, že Millovo chápání svobodné diskuse značně přesahuje prostou svobodu říkat si, co chceme, je dáno jednak jejím epistemologickým základem, jednak tím, že Mill vidí jedince s jeho svobodou v úzkém propojení se společností a také s plnou odpovědností za vše, co se jej týká. Mezi řádky u něj čteme: „*Říkej si, co chceš, ale připrav se na to, že ti někdo může oponovat a budeš své stanovisko muset obhájit. Je to mimochodem většinou skvělá příležitost rozšířit své poznání.*“ Na úrovni svobody jedince, která má, jak vyplynulo z předchozího textu, pro Milla menší důležitost, pak můžeme vyčíst podobnou zásadu: „*Žij si svůj život, jak chceš, ale počítej s tím, že mantinelem ti bude svoboda druhých, a připrav se na to, že potíže, se kterými se případně potkáš, budeš muset vyřešit sám. Tedy – máš určitou, poměrně velkou míru svobody a s tím spojenou, úměrně velkou míru zodpovědnosti.*“

společností často zaznívají.

Podobně jako k vývoji poznání nepřispěje pouhá svoboda slova, není z hlediska poznání příliš užitečná ani pouhá tolerance něčího názoru. Latinské sloveso „tolerare“ znamená snášet, strpět, vydržet. V češtině se pojem *tolerance* používá v různých kontextech,<sup>17</sup> podstata ovšem zůstává stejná – jde o to, přestat vliv nějakého působení, aniž by to daný subjekt poškodilo nebo nějak významně ovlivnilo, aniž by musela nastat nějaká výrazná reakce (v případě náboženské netolerance by to byla např. perzekuce nebo likvidace těch, kdo vyznávají určitou víru, v případě netolerance nějaké látky živým organismem by nastala nějaká obranná, kupříkladu alergická reakce). V souvislosti s tolerancí tudíž nemůže být řeč o nějakém zájmu o druhou stranu, ze kterého by plynula interakce vedoucí k vzájemnému ovlivnění účastníků a rozšíření jejich úhlů pohledu. Jistě záleží především na tom, jak kdo pojem *tolerance* chápe, a ne na tom, jaké pro něj máme označení.<sup>18</sup> Domnívám se však, že je dobré objasnit, co přesně se daným pojmem myslí, a upozornit na jeho možné divergentní výklady.

Tolerance ve výše popsaném významu (nebo jak ji popisuje Příhoda, když mluví o *tolerantia per anaesthesiam* a *tolerantia per indifferentiam*) není z hlediska poznání příliš užitečná. Jak je patrné z Millových myšlenek, jednou z podmínek toho, aby svobodná diskuse fungovala jako katalyzátor poznání, je ochota zabývat se odlišným názorem.<sup>19</sup> Abychom tento postoj odlišili od pouhé tolerance, mohli bychom pro něj používat termín *respekt*. Myslím, že lépe vystihuje to, že druhý je brán vážně, je mu věnována pozornost, je na něj reagováno, je považován za relevantního partnera diskuse, a není tudíž pouze tolerován (tj. snášen, ale v podstatě ignorován). Na tomto základu by totiž dle Milla měla probíhat interakce polemizujících stran. S ohledem na tento podstatný znak Millovy svobodné diskuse bych upřednostňovala používat v souvislosti s ní spíše slovo *respekt* než *tolerance*.

<sup>17</sup>Sociologický, náboženský a politický kontext: „světonázorová snášenlivost umožňující veřejně se přiznat k určitému přesvědčení bez rizika sankcionování“, psychologie: „a) akceptování chování, názorů a hodnot jiných lidí; b) odolnost vůči frustraci, stresu, bolesti“, biologie: „snášenlivost organismu k působení jednotlivých ekologických faktorů v prostředí“, farmakologie: „návyk na léčivo; vyvíjí se po delší době při aplikaci některých léčiv“, technika: „rozsah povolené nepřesnosti rozměru, hmotnosti, jakosti“. [12, str. 1120]

<sup>18</sup>Srovnejme například tři typy tolerance, které popsal Petr Příhoda: *tolerantia per anaesthesiam*, jež se vyznačuje znečitlivěním, díky kterému je možné snést nepříznivé podmínky; *tolerantia per indifferentiam*, jejíž podstatou je lhostejnost vůči okolí a zaměření na sebe, a třetí typ tolerance, kterou přesně nepojmenovává, ale uvádí, že má předobraz v křesťanské *caritas* a je to právě onen žádoucí typ tolerance doprovázené zájmem o druhého. [91, str. 247–248]

<sup>19</sup>Z následující pasáže Millovy autobiografie je patrné, že zájem o stanovisko druhého pro něj nebyla pouhá fráze, ale že se tato zásada silně promítala do jeho intelektuálního působení: „(...) [měl jsem] vždycky nízké mínění o svých vlastních silách jako původního myslitele (...), ale domníval jsem se, že předčím daleko většinu svých vrstevníků v ochotě a schopnosti učit se od každého (...). Vytkl jsem si to tedy jako obor působnosti, ve kterém jsem byl zvláště vázán býti činným: a to tím více, že seznámení s ideami Coleridgeovců, německých myslitelů a Carlyle, které všechny nesmírně se přičily způsobu myšlení, v němž jsem byl vychován, přesvědčilo mne, že vedle mnohého bludu obsahují mnoho pravdy (...).“ [65, str. 186]

Když mluví Příhoda o třetím typu tolerance (vycházejícím z křesťanské *caritas*),<sup>20</sup> která do velké míry odpovídá tomu, co rozumím pojmem *respekt*, nachází její spojnicí s ideálem demokracie. Liberalismus dle něj odpovídá toleranci chápané jako lhostejnost vůči okolí:

Podobným způsobem snad chápali toleranci i velcí hlasatelé demokracie, kteří v hloubi duše nepřerušili spojení s neznetvořeným křesťanstvím, ti heroičtí idealisté, jež nutno odlišit od většiny úspěšných politiků epochy liberalismu. Ona liberalistická demokracie, která pak fakticky existovala a někde trvá podnes, sledovala bohužel intence toho prvního způsobu tolerance. Ve své vyprázdněnosti toleruje i své vlastní hrobaře. [91, str. 248]

Vezmeme-li v úvahu, na jakých základech stojí Millovo pojetí svobodné diskuse, je potřeba v reakci na Příhodovo posouzení věci říct, že Mill by měl být zahrnut mezi ony „*heroické idealisty*“ (projevující toleranci v duchu Příhodova třetího typu tolerance), neboť mluví o nutnosti konfrontace doprovázené respektem a pokorou plynoucími z vědomí vlastní omylnosti a z touhy po poznání.

Z hlediska Rawlsova rozlišení liberalismu na komprehensivní a politický (viz kapitola 2.1 *Komprehensivní liberalismus*) je na základě právě provedené distinkce možné říct, že princip tolerance je charakteristický pro politický liberalismus, jehož pragmatismus se zaměřuje především na to, jak udržet společnost, jejíž členové mají různá přesvědčení, zatímco princip respektu je základem Millova komprehensivního liberalismu, neboť je motivován epistemologicky.

## 2.5 Millův liberalismus a Masarykova demokracie

Epistemologická motivace Millova liberalismu jej dokonce ideově přibližuje kritikovi liberalismu Tomáši Garriguu Masarykovi. Jak jsem předeslala již v první kapitole, nelze nechat bez povšimnutí, že přestože byl Masaryk rozhodným odpůrcem liberalismu, můžeme mezi jeho a Millovými myšlenkami o společnosti vysledovat několik poměrně výrazných podobností.

V *České otázce* [59] se Masaryk o liberalismu zmiňuje několikrát a vždy je to v nějaké nelichotivé souvislosti: Mluví například o „*vlastenčícím liberalismu*“ [59, str. 207], o „*našem nynějším liberalismu*“, kterému „*naprosto chybí opravdovost*“ [59, str. 190], kritizuje liberální indiferentismus, jenž s ideály zachází jen jako s prostředky, bez osobního zaujetí a bez vnitřního přesvědčení o jejich správnosti.

<sup>20</sup> „*Co je pro tuto ‚toleranci‘ příznačné? Tolerující si je tu především vědom společné duchovní půdy, kterou sdílí s tolerovaným, anebo přesněji – věří v ni (nic podobného není u stoika snášejícího nutné zlo). Tolerující tu chová naději, že oni dva (...) tuto půdu neopustí[,] a dokonce na ní dospějí k plnějšímu setkání (stoik nanejvýš doufá, že tolerované zlo pomine). Navíc pokorně přijímá skutečnost, že v onom tolerovaném vztahu je sám jaksi nedokonalý a že se jeho pohybem může sám dovršit. Tedy: víra, naděje, pokora a – se svatým Pavlem – láska, svorník všeho.*“ [91, str. 248]



V souvislosti s utilitarismem čteme v *Ideálech humanitních* [58], že etika vybízí každého, aby usiloval o své štěstí, naráží například na tyto dva problémy: Jednak není tak snadné, jak se zdá, zjistit, co nás opravdu učiní šťastnými; jednak dobro celku dle Masaryka nevznikne z jednotlivých „dobr“ konkrétních lidí bez vzájemné nezištné lásky. Masaryk sympatizuje s Millovým umírněnějším postojem plynoucím z rozdělení slasti podle kvality; ne každá slast (např. pro zloděje lup) je totiž a priori dobrá. V *Ideálech humanitních* najdeme také zajímavý komentář obvyklé výtky vůči utilitarismu, totiž že je to etika založená na egoismu a vypočítavosti, kdy si člověk „spočítá“ svůj prospěch a podle „výsledku“ se například rozhodne, zda pro někoho něco udělá, či ne. Utilitaristům je proto vyčítáno, že sledují jen svůj vlastní prospěch a pro společnost tedy nemohou být přínosem. Masaryk však připomíná, že autoři této etiky žili život velmi příkladný:

Bentham byl důsledný ve své theorii egoismu, ale přes to neustal pracovat pro všeobecné dobro, a jeho jméno jest v celém světě a zejména v Anglii ve velké vážnosti. Ještě po smrti chtěl být užitečným, odkázal svoje tělo k pitvě. Mill jest co možná ještě ideálnější. [58, str. 33–34]

Romantismus a sentimentálnost, jež se často zdají být plné citu a empatie vůči druhým, jsou dle Masaryka po bližším prozkoumání egoističtější než poctivě přiznaný egoismus.

Kromě těchto explicitně vyjádřených sympatií k Millovi vyvstávají ze srovnání Masarykových a Millových úvah o společnosti minimálně tyto tři společné pilíře: (1) důraz, který oba kladou na individualitu, (2) nedůvěra ve většinově sdílené názory a odmítání apriorního nekritického souhlasu s nimi, (3) zdůrazňování důležitosti vnitřního postoje jednotlivců ve společnosti.

### Individualita

Masaryk se tématu individuality věnuje podobně jako Mill poměrně obsáhle. Viděli jsme, jak je pro Milla důležité dbát na to, aby měl jedinec ve společnosti maximálně možný prostor pro svůj projev, potažmo realizaci svých představ o šťastném životě. Za svůj život je zodpovědný každý sám, a má tedy mít tomu odpovídající volnost s ním naložit, jak uzná za vhodné. Z rozmanitosti, která takto vzniká, navíc může těžit společnost jako celek. V *Ideálech humanitních* popisuje Masaryk nejprve takové přístupy, pro které je hodnota společenství lidí výrazně větší než hodnota jednotlivce; Marxův historický materialismus komentuje z hlediska přístupu k individualitě následovně:

(...) massa proletářská jest vlastním člověkem, ne individuem, ani individuem proletářské, nýbrž celé massy proletářské nejen jednotlivého národa, nýbrž veškerého člověčenstva. Odtud mezinárodní heslo: „Proletáři všech zemí, spojte se“. To znamená: individuem,

osobní „já“ pozbývá před massou svého významu, anebo, jak to Engels říká, že individuum nestojí za nic. Socialism na tomto základě historického materialismu jest uvědoměle protiindividualistický. Odtud vědomí a po případě svědomí jednotlivcovo nic neznamená, pouze vědomí a svědomí kolektivní massy, rozumí se massy proletářské. Neboť proletářů jest mnohem více než kapitalistů[,] a tudíž podle zásady majoritní obecně uznávané člověk, člověctví, člověčenstvo je representováno massou proletářskou. [58, str. 11–12]

Masaryk upozorňuje, že stejně protiindividualistické jsou církevnictví a nacionalismus, protože v obou případech se argumentuje něčím, co má mít větší hodnotu než jednotlivec (národem, církví), a je to obvykle ochotně přijímáno.<sup>21</sup> Na nadhodnocování celku nad individuum reaguje Masaryk otázkou, odkud by se vzala hodnota masy, pokud by nebyla přítomna již u jednotlivců, kteří ji tvoří.

Krajní individualismus rovněž odmítá, protože připisuje individuu přehnanou hodnotu – staví „já“ na roveň boha. Každý žije v nějakém svazku s ostatními a je nutně součástí nějakého společenství. Není proto možné o něm uvažovat bez tohoto propojení. Krajně individualistický je anarchismus, který se dle Masaryka vyskytuje ve větší míře v zemích, kde není politická svoboda.<sup>22</sup>

Masaryk je zastáncem vyváženého přístupu: „*Individualism mírný, individualism opravdu filosofický a etický chce, aby ve společnosti společným úsilím, na základě lásky, se vypracovaly určité typy, karaktery, osobnosti.*“ [58, str. 30–31] Společnost, jejíž rozmanitost tvoří svobodně se rozvíjející lidé, kteří zároveň neomezují svobodu druhých, chce i Mill. Vzhledem k tomu, co bylo řečeno v kapitole 2.3.2 *Důvody svobody*, lze říct, že Millův důraz na individualitu se velmi blíží Masarykově představě filosofického a etického individualismu.

### Poznání pravdy navzdory většině

Při hilsneriádě nebo při sporu o Královédvorský a Zelenohorský rukopis stála většina české veřejnosti proti Masarykovi. Nacházel se tedy právě v té situaci, kterou analyzuje Mill a která by podle něj ve skutečně svobodné společnosti nastávat neměla, a sice v situaci, kdy zastánci většinového mínění tvrdošíjně odmítají vážně se zabývat okrajovým názorem, který je nepohodlný, a jeho zastánce dokonce neváhají označovat kategoriemi vykazujícími ho mimo společensky uznávaný prostor. V době, kdy vrcholily snahy o budování naší národní svébytnosti v rámci Rakousko-Uherska, bylo označení „nepřítel národa“, které si Masaryk vysloužil svými pochybnostmi o pravosti rukopisů a trváním na nutnosti je prozkoumat, snad nejhorším možným cejchem. Velká část veřejnosti

<sup>21</sup> „Každý politický řečník má úspěch, když proti nepohodlným jednotlivcům nebo stranám zahromuje ve jménu národa, a nikdo se ho neptá, má-li nějaké poslání od národa a odkud ví, co národ o věci soudí. A čím jest stejně věřícímu církev? Všim, individuum ničím.“ [58, str. 12]

<sup>22</sup> Uvádí zejména Rusko, ale také Francii, kde „nebylo a posud není pravé svobody politické“ [58, str. 25]

vůbec nechtěla připustit, že by se věc mohla mít jinak, než jak se několik desetiletí mělo za jednoznačné.<sup>23</sup> (Vzpomeňme v tomto kontextu na Millův rozbor Rousseauovy pozice uprostřed celospolečenského nadšení pro vědu a racionalitu.) Zdá se, že smýšlení většiny lidí bylo velmi vzdálené tomu, co by odpovídalo Millovu ideálu občana ve svobodné společnosti. Naopak, dobře tu poznáváme onu „tyranii panujícího mínění“, před kterou Mill varoval.

S trochou nadsázky bychom mohli říct, že situaci, kterou jsme zde Millovými slovy popsali teoreticky, můžeme na postavení, ve kterém se ocitl Masaryk s hrstkou podobně smýšlejících, pozorovat v praxi. Proč Masaryk tak neoblomně trval na svém stanovisku? To je samozřejmě pouze řečnická otázka, protože důvod Masarykovy podpory Jana Gebauera, někdejšího rukopisného zastávce, ze kterého se později stal přesvědčený odpůrce jejich pravosti, je obecně dobře znám – je jím usilování o pravdivé poznání. To má v očích Masaryka největší cenu, a pokud bychom cokoliv (v případě rukopisů národní sebevědomí) vybudovali na lži, ztrácí to hodnotu.<sup>24</sup>

Způsob, jakým se Masaryk zapojil do rukopisného boje i hilsneriády,<sup>25</sup> zřetelně reflektuje jeho charakteristické úsilí o poznání pravdy. Jan Patočka to komentuje následovně:

(...) Masaryk není demokrat ve smyslu velmi běžného „většina je pravda“, (...) celý jeho život je boj proti většinovému mínění, proti záludně se vnučujícím náladám české společnosti, proti oblíbeným nekriticky přijímaným názorům, tradicím, kolektivním mýtům. [81, str. 38]

V Masarykových názorech i činech můžeme tedy rozpoznat tutéž hodnotu, která motivuje Millovo pojetí společnosti, a sice poznání pravdy. Chápeme-li filosofa jako toho, kdo usiluje o moudrost, a souhlasíme-li s tím, že k moudrosti neodmyslitelně patří snaha dosáhnout pravdivého poznání, máme důvod považovat Masaryka za filosofa, přestože on sám „*prohlašuje, že se nikdy za filosofa a metafyzika nevydával*“ [121, str. 37].

### Vnitřní přístup

Masaryk byl přesvědčený o správnosti demokracie, zároveň také věděl, že zákony ani žádná forma uspořádání nemohou samy o sobě na vybudování skutečně

<sup>23</sup>Rukopisy byly „objeveny“ v letech 1817 a 1819, jejich pravost začala být zpochybňována od konce 50. let 19. století a Masaryk byl ve sporu angažován od druhé poloviny osmdesátých let 19. století.

<sup>24</sup>Berlin poukazuje na velmi podobný přístup k pravdě u Milla: „*Byl loajální k hnutím, názorům i stranám, ale nebylo možné jej přinutit k podpoře za cenu toho, že by řekl něco, co nepokládal za pravdivé.*“ [8, str. 318]

<sup>25</sup>Připomeňme v této souvislosti opět komentář Berlina: „*Může snad někdo pochybovat, jaké stanovisko by Mill zaujal k Dreyfusově aféře, búrské válce, fašismu nebo komunismu?*“ [8, str. 317]

svobodné společnosti stačit, protože nejvíce záleží na konkrétních činech jednotlivých lidí:

Nečekám spásy od žádné strany; ale budeme nepřemožitelní, jestliže ve všech stranách a třídách bude větší počet mužů opravdových a myslících, kteří beze všeho vymlouvání a viditelného spojování, každý v kruhu svém, pracovat budou za stejným cílem. (...) pokud se nerozšíří tato neviditelná strana lidí opravdových a myslících, kteří se nebojí, když toho potřeba, pravdě dát svědectví i veřejně, všechna viditelná organizace nám nepostačí. [59, str. 207]

Jinde připomíná, že demokracie je samosprávou a vzhledem k několikasetleté monarchistické minulosti je potřeba, abychom se učili být demokraty. Kdyby byla demokracie jen státní formou, nepotýkali bychom se po jejím zavedení s tolika problémy. Podle Masaryka je však demokracie také „*metodou všeho veřejného a soukromého života, je názorem na život*“ [11, str. 334]. Mill ve své autobiografii píše o tom, jak je důležité skutečné vnitřní přesvědčení lidí, aby mohlo dojít k nějaké významnější změně:

Poznal jsem ze zkušenosti, že mnoho klamných názorů možno vyměnit za pravé, aniž dost málo se mění zvyky ducha, jehož výsledkem jsou klamné názory. Anglické obecnstvo – ku příkladu – (...) ač odvrhlo jisté bludy, nezměnila se všeobecná kázeň jich ducha, intelektuálně i mravně. Jsem nyní přesvědčen, že není možným velké zlepšení osudu lidstva, dokud nenastane veliká změna v základním složení jich způsobu myšlení. [65, str. 183]

Jen stručně připomeňme také Millovo stanovisko vyjádřené ve spise *O svobodě*, že není možné přesně vymezit pravidla chování, která by měla ve svobodné společnosti platit; je potřeba chovat se v každé situaci s ohledem na hodnoty, které odpovídají principům svobodné společnosti.

Jednou z těchto hodnot je u Masaryka i Milla poznání. Kdo se chce dobrat pravdivého poznání, stěží si bude chtít cestu k němu prodlužovat například arogantním odmítáním jiných názorů a přehlížením všeho, co odporuje jeho vlastnímu mínění. Odtud pak přirozeně vzniká onen postoj respektující názor druhých, ne-li přímo čilý zájem o nesouhlasné názory, neboť jejich hodnota tkví právě v tom, že mohou napomocť rozšíření vlastního poznání. Pokud tedy člověk vnitřně touží po poznání, je mu liberální zásada svobodné diskuse, jak ji popisuje Mill, přirozeně vlastní, a jeho jednání a postoje tudíž není třeba detailně ohraničovat pravidly a zákony, jejichž nedodržování je sankcionováno.

## Shrnutí kapitoly

Ve spise *O svobodě* se nachází mezi řádky čitelné náznaky toho, že Millovo pojetí svobody ve společnosti je epistemologicky motivováno, což je zřetelně

reflektováno Skorupským a Brinkem.

Skorupski zdůvodňuje svou tezi, že svoboda diskuse je pro Milla významnější než svoboda jedince ve společnosti, tím, že svobodná diskuse je důležitá pro poznání. Brink vidí za Millovým pojetím svobody rovněž epistemologické důvody. V návaznosti na Brinkovo vágní rozlišování mezi svobodnou diskusí a svobodou slova se ukázalo, že abychom mohli hovořit o epistemologických principech Millova pojetí svobody, je třeba tyto dva pojmy jasně rozlišit a klást důraz na svobodnou diskusi. Tu pak, má-li vést k poznání, charakterizuje respekt, nikoliv pouhá tolerance.

Masaryk jakožto politik a myslitel, v jehož činech i spisech se promítá touha dobrat se pravdivého poznání, se s Millem v několika ohledech shoduje, a to přesto, že liberalismus jako takový kritizoval. Lze to považovat za zajímavý nepřímý důkaz toho, že v Millově myšlení hraje poznání důležitou roli. Masaryk, který o poznání pravdy rovněž usiloval, si toho všiml, přestože mohl Milla ponechat ve škatulce kritizovaného liberalismu. Odtud dle mého plynou Masarykem vyjádřené sympatie vůči Millovi.



## Kapitola 3

# Millova teorie poznání

František Čáda ve své knize *Noetická záhada u Herbarta a Milla* [19] uvádí, že Mill nenapsal žádný spis věnovaný výhradně teorii poznání a že noetiku ani nikdy přesně nedefinoval.<sup>1</sup> John Skorupski upozorňuje na výrazné epistemologické zaměření Millova *Systému logiky*, o kterém dokonce říká, že by se mělo jmenovat spíše *Systém epistemologie*. [105, str. 11] Mill jej nicméně opatřil označením „logika“, a přestože je jeho pojetí logiky nezvykle široké a Skorupski se jistě nemýlí, když říká, že poznání je podstatným tématem tohoto díla, lze souhlasit s Čádou, že spis věnovaný výhradně a výslovně epistemologii nebo poznání v jakémkoliv slova smyslu, Mill nenapsal. V souvislosti s tím je zajímavé Berlinovo připomenutí Russellovy myšlenky, že nejpodstatnější přesvědčení myslitelů zůstávají obvykle nevyřčena:

Myslím, že to byl Bertrand Russell, Millův kmotřenec, který kdysi poznamenal, že nejhlubší přesvědčení filozofů jsou zřídka obsažena v jejich formálních argumentech: základní názory, souhrnné pohledy na život, jsou jako citadely, které je třeba chránit proti nepříteli. Filozofové vkládají svou intelektuální schopnost do argumentů vyvracejících skutečné i možné námitky proti jejich naukám, a i když nalezené důvody a použitá logika mohou být složité, důvtipné a ohromující, jsou to obranné zbraně. Pokud jde o samu vnitřní pevnost, o vizi života, kvůli které byla tato válka vyhlášena – zpravidla se ukáže, že je poměrně prostá a snadno pochopitelná. [8, str. 315]

---

<sup>1</sup> „Angličtí spisovatelé dosud jednají o otázkách noetických v psychologii (resp. v ‚metafyzice‘), a také z Milla musí být partie i výroky tohoto druhu po různu shledávány hlavně z jeho ‚Systému logiky induktivní a deduktivní‘, z ‚Kritiky filosofie W. Hamiltona‘, ‚Auguste Comte a pozitivismus‘ a ‚Rozprav a úvah‘; mnoho též a to právě leckdy nejdůležitějších příspěvků k jeho názorům uloženo jest v jeho poznámkách k dílu otcovu (James Mill: *Analysis of the Phenomena of the human Mind*. 2. ed. London 1878). Pátráme-li pak po místech, jež by vytýkala pojem noetiky, jak si je spisovatel ustanovil, nalézáme jich pramálo a to ještě dosti neurčitých.“ [19, str. 11]

Domnívám se, že onou nikdy zřetelně a systematicky neformulovanou „citadelou“ je v případě Milla jeho pojetí poznání a jedním z témat, ve kterých lze kus Millovy koncepce poznání odhalit, je svoboda ve společnosti. Zaměříme-li se na to, jak se tato Millova „citadela“ jeví na pozadí jeho myšlenek a argumentů vyjádřených ve spise *O svobodě*, ukáže se, že o ní autor opravdu systematicky a výslovně nemluví. Ve druhé kapitole této práce jsme sice viděli, že z jeho úvah o společnosti vystupuje poznání poměrně jasně jako motivační prvek, což dokládají také komentáře Skorupského a Brinka, nicméně tento epistemologický kontext je potřeba najít mezi řádky, není o něm řeč explicitně. V souladu s Čádovým hodnocením<sup>2</sup> nebo s výše uvedeným Russellovým postřehem tedy můžeme říct, že střípky Millova pojetí poznání je potřeba hledat v jeho myšlenkách k různým tématům. Slovy Berlina (resp. Russella) bychom pak mohli dodat, že Mill téma poznání obehnal jakožto svou „vnitřní pevnost“ rozličnými myšlenkami a propracovanými argumenty a jádro jeho smýšlení, jeho životní vize, tak zůstává do značné míry skryto. Že se v Millově „citadele“ nachází pečlivě pěstovaná „zahradka poznání“, někteří z těch, kdo se jeho myšlenkami zabývají, naznačují, neboť – obrazně řečeno – koruny stromů této zahrady jsou přece jen zřetelně vidět, pokud se zahledíme pozorně. Pojd' me nyní vejít přímo do této Millovy „zahradky poznání“ a prozkoumat, v jaké půdě její flóra koření.

V této kapitole se nejprve zaměříme na promyšlení předpokladů, na nichž Millova koncepce poznání, tak jak krystalizuje z jeho pojetí společnosti, stojí. Následně nahlédneme také do Millových logických (resp. logicko-epistemologických, jak naznačuje Skorupski) spisů a pokusíme se v nich najít spojnice vedoucí od jeho myšlenek o logice k jeho pojetí poznání, tak jak o něm hovoří v souvislosti se svobodou.

### 3.1 Předpoklady poznání v kontextu svobody

Millovu teorii poznání, jak ji lze odvodit z jeho koncepce svobody ve společnosti, nemůžeme přijmout, pokud zároveň nesouhlasíme se dvěma předpoklady, na kterých stojí. Prvním je zpochybnění základních axiomů klasické logiky – zákonů o kontradikcích<sup>3</sup>, druhým je odmítnutí představy objektivního poznání. Přisoudit však Millovi v důsledku prvního předpokladu logický trivialismus a v důsledku druhého jakýsi primitivní relativismus, pluralismus, či snad dokonce solipsismus, rozhodně není na místě, jak se pokusím ukázat v následujících dvou podkapitolách.

<sup>2</sup>Vedle jeho stanoviska zmíněného na začátku kapitoly viz též: „(...) nezbude nám často než vysuzovati namnoze z mínění psychologických aneb metafysických, jak by byli bud' Herbart anebo Mill se zachovali k problémům těm i s hlediska noetického.“ [19, str. 14]

<sup>3</sup>Pro lepší orientaci v textu a vzhledem k tomu, že jeden zákon v podstatě přeformulovává druhý, budu termínem „zákony o kontradikcích“ označovat dohromady zákon sporu a zákon o vyloučeném třetím.



### 3.1.1 Zpochybnění zákonů o kontradikcích

Millovy principy svobodného myšlení a svobodné diskuse, které mají napomoci lepšímu poznání, jsou založeny na tom, že v každém názoru může být obsažen kousek pravdy, a že tedy dokonce i dva protichůdné názory mohou být pravdivé. Zdá se tedy, že podstata Millovy koncepce odporuje základním axiomům klasické logiky – zákonu sporu a s ním souvisejícímu zákonu o vyloučeném třetím. Zpochybňujeme-li však tyto základní logické principy, je třeba podrobněji promyslet, co přesně tím míníme.

Princip sporu říká, že nemůže být současně pravdivý výrok i jeho negace:  $\neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$ . Princip vyloučeného třetího říká jinými slovy totéž: Máme-li dva výroky, z nichž jeden je negací druhého, pak je pravdivý právě jeden z nich:  $\alpha \vee \neg\alpha$ . Výrok tak může být buď pravdivý, nebo nepravdivý a není třetí možnost udělení pravdivostní hodnoty. Oba zákony Aristoteles formuluje ve čtvrté knize *Metafyziky* [2] a věnuje se jim také v *Prvních analytikách*. Jeho definice zákonu sporu zní takto:

Totéž nemůže zároveň (hama) náležet (hyparchein) a nenáležet témuž a v témž vztahu. [2, 1005b 15n–20n]

Zákon o vyloučeném třetím formuluje následovně:

(…) nemůže být nic středního, uprostřed (metaxy) mezi členy protikladu, nýbrž je nutno každý z nich buď tvrdit (fanai), nebo popírat (apofanai). [2, 1011b 20n]

Aristoteles promýšlel možné námitky vůči zákonům o kontradikcích a formuloval proti nim své argumenty. Z nich můžeme odvodit, na jakých základech jeho pojetí kontradikcí stojí.

(1) Tendenci popírat zákony o kontradikcích mají dle Aristotela ti, kteří nerozlišují bytnost a akcidentální vlastnosti věci. Bytnost (podstata, substance) je neměnná a dělá z věci to, čím je, zatímco akcidentální vlastnosti se mohou měnit, aniž by byla podstata věci narušena. Toto rozlišení představuje jeden ze základních předpokladů Aristotelova chápání zákonů o kontradikcích.

Bez takto chápaného vztahu podstaty a akcidentu bychom mohli velice snadno ze zákonů o kontradikcích vyvodit, že je nemožné bezesporně uvažovat zároveň pojmy *bílý člověk* a *černý člověk*, protože bychom tím témuž přisuzovali protikladné vlastnosti. Nicméně podle Aristotela se v tomto případě nejedená o popření zákonů o kontradikcích, protože být bílý a být černý jsou jen akcidentální vlastnosti, které na podstatu toho, co znamená být člověkem, nemají vliv. Být člověkem a být bílým (resp. černým) se nijak nevylučuje, avšak „na otázku, zda je pravdivé říci, že to a to je člověkem či ne, je nutná odpověď jednoznačná, i nelze připojovat, že je to také bílé a veliké“. [2, 1007a 10n] Uvažujeme-li možné akcidentální vlastnosti určité věci, můžeme mít vedle sebe

i protikladné vlastnosti (být bílý a nebýt bílý, být modrooký a nebýt modrooký apod.). „*Označovat podstatu však znamená, že být je nebýt ničím jiným.*“ [2, 1007a 25n] To, co by se nemělo dostat do sporu, je tedy právě bytnost věci.

Ten, kdo argumentuje neplatností zákonů o kontradikcích na úrovni akcidentálních vlastností, zákony o kontradikcích ve skutečnosti nepopírá a na úrovni bytnosti je dle Aristotela ani smysluplně odmítnout nemůžeme. Kdo by popíral bytnost jako takovou (resp. distinkci bytnost – akcident), říkal by tím, že se vše vypovídá jen akcidentálně, ale tím pádem by nebylo o čem vypovídat. Akcidentálně<sup>4</sup> sice můžeme vypovídat i o nějakém akcidentu, ale pouze v tom případě, že jej můžeme vztáhnout k nějaké substanci:

Mimotná vlastnost může být mimotnou vlastností jiné mimotné vlastnosti jenom tak, že se obě vyskytují na témže podmětě. (...) Sokrates není vzdělaný tak, že by oboje, Sokratés a vzdělaný, připadalo něčemu jinému. [2, 1007b 1n–5n]

(2) Zákony o kontradikcích popírají také ti, kteří neuznávají existenci čehokoliv neměnného. Aristoteles toto přesvědčení považuje za mylné a říká, že musí existovat něco, co je neměnné. Vznik a zánik jsou vlastní jen smyslovému světu, který nás bezprostředně obklopuje, ale aplikovat myšlenku neustálé proměny na celý vesmír je neoprávněné. Ti, kteří to dělají, pak vyvozují, že neexistují žádné neměnné substance, a není tedy ani možné vyslovit jakýkoliv pravdivý soud. Dle Aristotela jsou však na omylu a popření zákonů o kontradikcích na základě představy neustálé probíhající a naprosto vše zasahující změny, je tudíž také nepřijatelné.

Tak se například totéž víno jednou může zdát sladké, podruhé nikoli, protože se změnilo anebo poněvadž se změnil náš tělesný stav; ale proto se nikdy nemění sladkost sama, jaká jest, kdy jest, nýbrž smysl se o ní vyjadřuje vždy správně, a to, co má být sladké, má vždy nutně právě tuto vlastnost. A přece všechny ty názory to odstraňují; jako prý nic nemá trvalou podstatu, tak prý není nic, čeho jsoucnost by byla nutná. [2, 1010b 20n–25n]

(3) Za popření zákonů o kontradikcích dále Aristoteles nepovažuje zmatení vzniklá v důsledku toho, že jednomu pojmenování přísluší více předmětů. Každému z těchto předmětů je totiž možné utvořit jeho vlastní pojmenování, tím jej jednoznačně určit a zmatení se vyhnout.

(4) Další klíčovou myšlenkou při úvahách o (ne)platnosti zákonů o kontradikcích je rozlišování jsoucna a nejsoucna, potažmo bytí v možnosti a v uskutečnění. Pro jsoucno a pro bytí v uskutečnění zákony o kontradikcích platí, pro nejsoucno a bytí v možnosti platit nemusí, a pokud zde jejich neplatnost pozorujeme, nejde ve skutečnosti o jejich popření. Nejsoucno je totiž ze své podstaty

<sup>4</sup>V některých překladech včetně toho, který zde cituji, je použit zastaralejší termín „mimotně“.

na rozdíl od jsoucna neurčité, stejně jako to, co je v možnosti, je ze své podstaty neurčité na rozdíl od toho, co je v uskutečnění:

A tak by zajisté došlo i na výrok Anaxagorův, že všechny věci jsou smíchaný dohromady, i nemohlo by být nic určitého. Vypadá to tedy, že mluví o něčem neurčitém, a v domnění, že mluví o jsoucnu, mluví zatím o nejsoucnu; neboť neurčité je v možnosti (dynamei), nikoli v uskutečnění (mé entelecheia). [2, 1007b 25n]

Podobně jako již bylo řečeno s ohledem na substanci a akcidenty, i zde platí, že pojem *bílý člověk* a *černý člověk* se nevyklučují, pokud o nich vypovídáme jako o bytí v možnosti. Lidé mohou být černí i bílí. Ovšem pokud chceme mluvit o určitém konkrétním člověku, nemůžeme mu již přisuzovat stejným způsobem obě vlastnosti zároveň. Konkrétní člověk je buď bílý, nebo černý. (Samozřejmě za předpokladu, že jsme také jasně určili, co znamená být černý a být bílý.)

Můžeme tedy shrnout, že důležitými předpoklady, bez kterých by Aristotelovy zákony o kontradikcích byly snadno vyvratitelné, jsou:

- (1) nauka o substanci a akcidentech,
- (2) distinkce neměnného a proměnlivého, smyslového a mimosmyslového,
- (3) přesvědčení, že vše, o čem lze mluvit, lze jednoznačně určit (definovat),
- (4) rozlišování jsoucna a nejsoucna, bytí v možnosti a bytí v uskutečnění.

### Proč je dle Aristotela problematické odmítat zákony o kontradikcích?

Jestliže někdo tvrdí, že zákony o kontradikcích neplatí, pak podle Aristotela nemůže v souladu s takto deklamovanou logikou platit ani toto jeho tvrzení. Za každou větou, kterou odpůrce zákonů o kontradikcích pronese, včetně té, která postuluje jejich neplatnost, by mohla naprosto oprávněně následovat její negace. Jednak je tedy informační hodnota jakéhokoliv tvrzení proneseného „na území neplatnosti“ zákonů o kontradikcích nulová, jednak ani žádné „území neplatnosti“ těchto axiomů nelze smysluplně vymezit.

Na mimojazykové úrovni uvádí Aristoteles jako příklad argumentu pro zákony o kontradikcích to, že jejich odpůrcům jistě nepřipadá stejně dobré spadnout do studny jako do ní nespadnout, a proto si na první dávají pozor a snaží se tomu vyhnout. Kdyby skutečně obojí považovali za dobré, resp. spadnout do studny by pro ně bylo dobré i nebylo dobré, jednali by jistě jinak. Odpůrce zákonů o kontradikcích by také například musel souhlasit s tím, že být člověkem je totéž, co být trojveslicí či žábou, a přijmout s tím související důsledky.

Dalším Aristotelovým argumentem je, že názory, že něco může být a zároveň nebýt, že protiklady existují zároveň, že vše je ve všem a podobně, vylučují změnu (resp. pohyb), protože pak neexistuje cíl změny (resp. pohybu). Neměnný a nehybný svět je však v rozporu s naší smyslovou zkušeností.

Skutečný odpůrce zákonů o kontradikcích tedy

- (1) nemůže myslet nebo říct nic, co by mělo nějakou informační hodnotu,

- (2) nemůže svůj nesouhlas se zákony o kontradikcích smysluplně vyjádřit,
- (3) svým chováním potvrzuje platnost zákonů o kontradikcích,
- (4) nemůže připustit změnu, resp. pohyb ve smyslově vnímatelném světě.

Tato vpravdě nepříznivě vyhlížející situace odpůrce zákonů o kontradikcích působí až komicky a může se zdát, že je jeho pozice neudržitelná. Nicméně i Aristotelovo stanovisko je z několika důvodů napadnutelné.

### Proč je problematické přijmout zákony o kontradikcích?

Minimálně první tři zmíněné předpoklady zákonů o kontradikcích (rozlišení substance a akcidentu; rozlišení neměnného a proměnlivého, smyslového a mimosmyslového; přesvědčení o možnosti přesného jazykového popisu světa) byly zpochybňovány jak Aristotelovými předchůdci, tak jeho následovníky.<sup>5</sup> Aristotelovo axiomatické<sup>6</sup> chápání zákonů o kontradikcích se dostává do slepých uliček také ve svých důsledcích:

1) Existuje-li ve věcech něco neměnného, co Aristoteles nazývá substancí, jak vysvětlíme například smrt člověka, zničení nějaké věci nebo přeměnu jedné věci v druhou? Co se v těchto chvílích děje se substancí dané věci? Pokud se přeměňuje v jinou substancí, vymyká se zákonům o kontradikcích minimálně v době přeměny. Ale jak určíme, kdy se nějaká substance mění a kdy je v neměnném stavu? Proměna (akcidentů) může probíhat neustále, ale my ji jako změnu substance zaregistrujeme až od určité chvíle. (Na otázku, kdy přesně přestává být chátrající dům domem a začíná být hromadou sutí, nenajdeme uspokojivou odpověď – jde o tzv. *paradox sorites* [41].) Je-li tomu tak, pak nejenže zákony o kontradikcích neplatí o akcidentech, ale neplatí ani o substancích, takže vlastně neplatí vůbec.

2) Způsob udělování pravdivostní hodnoty, jak jej postulují zákony o kontradikcích, vede v některých případech do slepé uličky paradoxu. Známý je například *paradox lháře*: Pokus určit pravdivostní hodnotu věty „Říkám nepravdu“ vede vždy ke sporu. Pokud udělíme hodnotu *pravda*, říká lhář pravdu; pokud udělíme hodnotu *nepravda*, říká pravdomluvný nepravdu. Trváme-li v tomto případě na udělení pravdivostní hodnoty *pravda*, nebo *nepravda*, není možné se dobrat nerozporného výsledku. Jedná se o tzv. sebevyvracející výrok. Jeho zvláštní případ vzniká, vyskytne-li se ve větě tzv. sebevylučující predikát, jako je tomu v případě *Russellova holičského paradoxu*: Holič ve městě holí všechny, kteří neholí sami sebe. Chceme-li na jazykové rovině pátrat po tom, kdo holí

<sup>5</sup>Nauku o substancí a akcidentu odmítl například David Hume (18. století), o proměnlivosti všeho mluvil více než sto let před narozením Aristotela Herakleitos z Efesu. Na limity jazyka při snahách zdokonalit jej tak, aby bylo možné dosáhnout přesné definovatelnosti, narazila analytická filosofie dvacátého století.

<sup>6</sup>Aristoteles chápe axiom jako univerzálně platný princip: „(...) *axiomata platí vůbec o všem, co jest, nikoli jen o některém zvláštním oboru jsoucna s vyloučením ostatních.*“ [2, 10005a 20n] Proto mají být předmětem zkoumání metafyziky. Jejich pravdivostí resp. nepravdivostí se nemají zabývat specializovaní přírodovědci, ale filosofové, neboť předmětem jejich zkoumání je právě obecné (jsoucno jakožto jsoucno). [2, 1005a 20-b]

holiče, dostaneme se vždy do sporu: Pokud holič holí sám sebe, pak neholí sám sebe. Pokud holič neholí sám sebe, pak holí sám sebe.

Několik způsobů, jak se potížit paradoxů vyhnout, bylo navrženo již ve středověku.<sup>7</sup> Problematikou čtyř z nich se v knize *Jan Buridan a nominalistická teorie racionality: studie k možností scholastické logiky* [31] podrobně zabývá Miroslav Hanke. *Nulifikace* (též nulifikační řešení nebo také *cassantes*) se objevuje na přelomu 12. a 13. století a představuje stanovisko, že věta typu „Říkám nepravdu“ neříká nic. *Restrikce* (též restrikční řešení nebo *restringentes*) je známa od 13. století a ve své nejsilnější formě znamená zákaz sebevylučujícího predikátu, resp. autoreference. Další středověké řešení je založené na analýze pravdivostních podmínek a přichází s tezí, že „(. . .) *lhářská věta tvrdí více nežli jen vlastní nepravdivost, v typické verzi svou vlastní pravdivost*“ [31, str. 89], a jeho představitelem byl například Jan Buridan.

Ve 20. století navrhl Alfred Tarski řešit tento typ paradoxů rozlišením objektového jazyka a metajazyka, čili zavedením hierarchie jazyků, přičemž o větech jednoho jazyka lze smysluplně hovořit jen jazykem vyšší úrovně. V zájmu bezspornosti tedy není možné myslet nějakou množinu jako prvek jí samé: Myslíme-li pojem  $p$ , pod nějž spadají jiné prvky, pak o pojmu  $p$  nemůžeme uvažovat v rámci množiny, kterou tvoří, chceme-li se vyhnout sporu. [83, str. 160–161]

Zdá se tedy, že zákony o kontradikcích stojí na zpochybňovaných předpokladech, a navíc vedou do slepých uliček, ze kterých je zpět vyvedou zřejmě jen takové zákroky jako vyloučení autoreference či sebevylučujícího predikátu nebo zavedení v principu nekonečné hierarchie jazyka, což jsou „řešení“ neodstraňující příčinu, ale pouze důsledek problému. Je to tím, že jsou zákony o kontradikcích principiálně chybné a je třeba je nahradit jinými? Cesta naprostého popření zákonů o kontradikcích, jak to činí trivialisté, když tvrdí, že všechny kontradikce jsou pravdivé, se příliš schůdnou nejeví. Cena, kterou platí za své přesvědčení skutečný odpůrce zákonů o kontradikcích (viz podkapitola 3.1.1 *Proč je dle Aristotela problematičtější odmítat zákony o kontradikcích?*), je z hlediska možnosti dosáhnout alespoň nějakého stupně poznání příliš vysoká. Mill, pro kterého má poznání vysokou hodnotu, by jistě nebyl ochoten takovou cenu zaplatit.

### Řešení střední cestou

Hledáme-li, jaké místo kontradikcím vymežit, aby nebylo poznání nemožné, ale abychom se zároveň v důsledku snahy vyhnout se kontradikcím nedostávali do léčky neřešitelných paradoxů, jeví se jako velmi zajímavé středověké řešení paradoxů zvané *mediantes*. Podle jeho představitelů (např. Rogera Swynesheda) nemají paradoxní věty ani hodnotu *pravda* ani hodnotu *nepravda*, ale jakousi

<sup>7</sup> „Středověká sémantika je v řešení paradoxu Lháře velmi plodným obdobím. V první polovině čtrnáctého století vypočítává Bradwardine různá řešení paradoxu Lháře a rozlišuje celkem devět různých řešení, (. . .) na konci čtrnáctého století pak podobná taxonomie vytvořená Pavlem z Benátek již uvádí patnáct těchto řešení.“ [31, str. 88]

třetí pravdivostní hodnotu, čímž specifickým způsobem zpochybňují platnost zákonů o kontradikcích.<sup>8</sup> Přestože se tento způsob udělování pravdivostní hodnoty zdá neobvyklý, není řešení *mediantes* snadno napadnutelné:

Možnosti kritiky Rogera Swynesheda, jakkoli jeho pozice může vyhlížet nepřijatelně, jsou značně omezené. S výjimkou explicitních některých variant *revenge*-argumentů totiž hlavní zdroje kritiky formuloval sám jako speciální důsledky vlastní sémantiky, dokonce je učinil součástí své sémantiky, což činí určitou nabízející se kritiku neefektivní; především se jedná o důsledky pro pojem kontradikce a logického vyplývání a vztah mezi pojmy reprezentace a pravdivosti, případně obecněji pro různé způsoby sémantické charakterizace jazykových výrazů. Jediným možným zdrojem problémů by byla konzistence Swyneshedovy pozice, a ta je, jak se zdá, zachována, byť za cenu pojmových rozlišení, která přinášejí nutnost zásadně revidovat intuitivní sémantické pojmy. Odkaz na neintuitivnost je však, jak bylo řečeno, relativně slabou námitkou. Podobně to platí rovněž pro odpověď na otázku, nevyvolává-li Swyneshedova revize sémantiky přílišné škody. Vzhledem k explicitnosti své teorie se rovněž Swyneshedův přístup vyhýbá kritice z hlediska nespecifičnosti. [31, str. 111]

Jiný netradiční způsob chápání kontradikcí se objevuje na konci 20. století v podobě dialetheismu. Jeho hlavní představitel Graham Priest říká, že *některé* kontradikce jsou pravdivé. Dle Priesty existují takové věty (tvrzení, propozice nebo cokoli považujeme za nositele pravdivostní hodnoty)  $\alpha$ , že platí, že  $\alpha$  i  $\neg\alpha$  jsou pravdivé, a tedy, že  $\alpha$  je zároveň pravdivá i nepravdivá.<sup>9</sup> Jsou-li některé kontradikce pravdivé a jiné ne, vyvstává samozřejmě otázka, jak je rozlišit. Tím se Priest zabývá v knihách *In Contradiction; a Study of The Transconsistent* [89] a *Doubt Truth to be a Liar* [90].

Zpochybnění *univerzální platnosti* zákonů o kontradikcích (nikoliv jejich *univerzální zpochybnění*), se kterým se setkáváme u *mediantes* a dialetheismu, představuje jakousi střední cestu mezi logickým trivialismem na jedné straně a absolutistickým chápáním zákonů o kontradikcích na straně druhé. Povoluje příliš utaženou uzdu Aristotelova přístupu, ale je daleko trivialistické „anarchii“, čímž poskytuje prostor pro takové pojetí poznání, s jakým se setkáváme u Milla. Jeho zásady svobodného myšlení a svobodné diskuse odporují zákonům o kontradikcích také jen částečně. Podobně jako u Swyneshedovy nebo Priestovy

<sup>8</sup> „S výjimkou *mediantes* všechna ostatní řešení revidují první z uvedených předpokladů, totiž tezi, že lhářská věta o sobě tvrdí právě jen svou vlastní nepravdivost. (...) *Mediantes* oproti tomu trvají na platnosti prvního předpokladu, a jejich revize se proto musí obracet na některé z následujících předpokladů, což je činí nesmírně zajímavými, protože se tato revize dotýká přímo korespondenční teorie pravdy, principu bivalence a chápání kontradikce.“ [31, str. 89]

<sup>9</sup> „(...) some contradictions are true: there are sentences (statements, propositions, or whatever one takes truth-bearers to be),  $\alpha$ , such that both  $\alpha$  and  $\neg\alpha$  are true, that is, such that  $\alpha$  is both true and false.“ [90, str. 1]

pozice pozorujeme v Millově koncepci určitý odklon od přísného respektování zákonů o kontradikcích, aniž by však tyto byly absolutně negovány. Mill mluví o tom, že jednotlivé názory, byť zdánlivě rozporné, nějak vyjadřují určitou část pravdy. Neříká, že skutečnost může nějaká být a zároveň nebýt – nepostuluje tedy ontologickou neplatnost zákonů o kontradikcích, ale jejich neplatnost na úrovni formulace lidského poznání. To je nutně neukončitelné a omylné. Upozorňuje-li Mill na nepřijatelnost osobování si neomylnosti, říká tím, že žádný člověk nemůže s jistotou určit, co je a není pravdou, a je proto potřeba být jednak při označování něčeho za pravdivé mnohem obezřetnější, než lidé obvykle jsou, a jednak být otevřený vůči možnosti, že zdánlivě protichůdná tvrzení se ukážou být kompatibilní.

Fakt, že na poli logiky se v dějinách vynořují směry, které by mohly tomuto Millovu přístupu být určitou metodologickou bází (být je třeba podotknout, že řešení *mediantes* bylo ve své době podobně jako dialetheismus v současné logice minoritním směrem), je dle mého názorem, že tato cesta není tak neschůdná a nepodložená, jak by se mohlo zdát, a že základy, na kterých Millovo pojetí poznání stojí, mohou být i z hlediska logiky považovány za jednu z relevantních alternativ.

### 3.1.2 Relativismus

Relativismus se zpochybněním zákonů o kontradikcích úzce souvisí, avšak k tématu nejednoznačnosti přistupuje poněkud jinak. Zákony o kontradikcích vymezují v tradičním způsobu myšlení pravidla pro formální pravdivost výroků, přičemž v rámci dvouhodnotové logiky má být v souladu s těmito zákony výsledkem buď pravda, nebo nepravda. Relativismus zpochybňuje možnost dosáhnout obecně platné pravdy.<sup>10</sup> Máme-li tendenci zpochybňovat zákony o kontradikcích, čili kloníme-li se k názoru, že něco může být zároveň pravdivé i nepravdivé (neboli že pravdivý může být výrok i jeho negace), je to známka toho, že jsme ve větší či menší míře zastánci relativismu.<sup>11</sup>

V kapitole 1.2 *Další odborná literatura v češtině* jsem zmínila kritický článek

<sup>10</sup>Srov. například slovníkovou definici relativismu Jiřího Kučírka: „(…) *postoj absolutizující proměnu a podmíněnost poznání. (...) neusiluje o obecnou platnost pravdy a zpochybňuje její možnost.*“ [9, str. 347]

<sup>11</sup>Pro zajímavost a pro představu, jak reálně je hovořit o tom, že se lidé mimo obor filosofie zamýšlejí nad relativismem, a do jaké míry je vůbec střízlivé domnívat se, že uvažují v intencích rozlišit, zdali se považují za relativisty či nikoliv, jsem provedla dotazníkové šetření. Zúčastnilo se jej 66 respondentů ve věku 25–71 let, z toho pět osob uvedlo, že studují nebo studovaly filosofii, příp. teologii, proto jsem jejich odpovědi pro účel tohoto vyhodnocení nepoužila. Z výsledných 61 odpovědí plyne, že 83,61 % dotázaných chápe relativismus zhruba v tom smyslu, že mohou existovat různé či proměnlivé názory nebo morální soudy týkající se téže věci. Více než tři čtvrtiny dotázaných (78,69 %) se považují za relativisty (68,85 % jednoznačně a 9,84 % s výhradami), zbylí ne (13,11 %) nebo spíše ne (3,28 %). Pouze 3 lidé dali na otázku, zda se považují za relativistu, vyhýbavou či nejasnou odpověď, ostatní respondenti (tj. 95,08 %) došli k nějakému závěru ohledně toho, zda jejich postoj relativismu odpovídá, nebo ne.

Himmelfarbové o liberálních zásadách, jejichž duchovním původcem má být Mill. Autorka v něm uvádí, že aniž bychom si mohli myslet, že by Mill souhlasil se závěry, které z jeho principů vyvodily další generace liberálů, položil jim základy. Millovo myšlení podle Himmelfarbové mimo jiné iniciuje relativismus:

O pravdě samotné – o tom, že něco takového jako pravda skutečně existuje, že je nakonec přístupná poznání a pro lidstvo má tu nejvyšší hodnotu – Mill nikdy nepochyboval. V tomto ohledu nevyznával jakýkoliv relativismus. Jeho učení nicméně poskytuje pro relativismus vhodnou půdu, a dokonce pro relativismus extrémního typu. Tím, že činí pravdu v tak extrémní míře závislou na svobodě (...), navozuje domnění, že na svobodném trhu idejí jsou si všechny názory – ať správné[,] nebo nesprávné – naprosto rovny, že mají pro společnost všechny stejnou cenu a stejnou měrou si také zaslouhují, aby byly šířeny. Mill sám chtěl ovšem říci pouze to, že společnost si nemůže osobovat právo na to, že bude sama rozhodovat mezi pravdou a lží nebo také i jen pravdu podporovat, jakmile ta byla jednou zjištěna. Je ovšem možné, že pozdější generace, připravená o autoritu společnosti a žijící pod dojmem prostoru poskytovaného omylu, jakož i tolerance vůči omylu, pravdu tak dalece zrelativizuje a zproblematizuje, že dokonce popře samotnou ideu pravdy. [38, str. 108]

Předně bych chtěla zdůraznit, že s něčím jako pravda, která „byla jednou zjištěna“, se dle Milla nelze v rámci lidského poznání vůbec setkat, ani v to snad doufat, neboť dvěma základními charakteristikami lidského poznání jsou pro něj omylnost a neukončenost (viz kapitola 2.3.2 *Důvody svobody*). Himmelfarbová se zřejmě v Millově „zahradě poznání“ (viz str. 56) nerozhlížela tak důkladně, jak by se mohlo zdát.

O tom svědčí i hlavní myšlenka uvedeného odstavce z jejího článku. Říká, že Mill sice relativismus nevyznával, ale jeho požadavek na svobodu, která poznání podmiňuje (Himmelfarbová hovoří o extrémní závislosti pravdy na svobodě) vytváří dojem, jako by si byly všechny názory rovny. Kdo kolem Millovy „zahrady poznání“ alespoň procházel, ten ví, že všechny názory mají podle Milla zaznít, což ale neznamená, že jsou všechny považovány za pravdivé či za stejně důležité. Ten, kdo stojí o poznání, má při splnění základního předpokladu v podobě svobody slova příležitost rozličné názory slyšet. Svým usilováním o poznání je pak jaksi přirozeně veden k tomu, že je bude brát vážně (tj. respektovat, nikoliv pouze tolerovat – viz kapitola 2.4.4 *Respekt versus tolerance*), případně se s jiným názorem (byť třeba částečně nepravdivým) střetne v diskusi, čímž si může rozšířit obzor. Z diskuse nebo také s rozvojem poznání či zkušeností s diskutovanou tematikou se ukáže, který názor je blíže pravdě, respektive *v čem* je který názor blíže pravdě. Tím, že rozličné názory mají zaznít, tedy není řečeno, že vše, co říkají, odpovídá pravdě, ale že je potřeba jim dát prostor, aby byla možnost z nich „zrnka pravdy“ vytěžit a pravdě se co nejvíce přiblížit.



Všechny názory jsou si tedy rovny tím, že mají stejné právo zaznít, ale nejsou si rovny v tom, nakolik odpovídají pravdě.<sup>12</sup> S Himmelfarbovou lze tudíž souhlasit v tom, že v Millově pojetí je poznání ve společnosti skutečně značně závislé na svobodě. Z Millovy koncepce už však naopak nelze odvodit, že jsou si všechny názory rovny co do pravdivosti.

Domnívám se, že chápat Millovy myšlenky jako vhodnou půdu pro relativismus extrémního typu, jak to dělá Himmelfarbová, je podobné jako říct, že používání peněz vytváří vhodné podmínky pro bankovní loupež nebo že používání automobilu je živnou půdou pro dopravní zácpy. Samozřejmě že v jistém smyslu je to pravda. Ale přesnější by bylo říct, že používání peněz (resp. automobilu) je nutná podmínka či předpoklad pro to, aby mohlo vůbec dojít k bankovní loupeži (resp. dopravní zácpě). Ta však rozhodně není přímou konsekvencí používání peněz (resp. automobilu) a v principu se může zrealizovat, aniž bychom peníze používali – o to, čeho hodnotu představují v současném systému peníze, bychom mohli přijít jiným způsobem než bankovní loupeží. Obvinít ty, kdo začali univerzální platidla používat či dali jejich používání nějaký rámeček, z toho, že jejich nápad umožnil jinému loupit, by bylo poněkud přehnané. Kdo bude chtít loupit, najde si svůj způsob nezávisle na existenci peněz, a kdo bude chtít rozostřit pohled posuzující relevanci myšlenek, najde si pro to svou teorii i bez Milla.

Myslím, že v případě peněz je lepší soustředit se na to, proč vlastně vyvstala potřeba univerzálního platidla a co nám systém používání peněz umožňuje; samozřejmě je potřeba uvědomit si nebezpečí s tím spojená a být v určitých ohledech obezřetní. S Millovým liberalismem je to myslím podobné – proto se zaměřuji na to, proč o něj Mill opravdu usiloval (tedy snažím se hledat onu „citadelu“, nezabývat se jen „zbraněmi“, které používá na její ochranu), k čemu nám mohou být jeho myšlenky užitečné a před čím je potřeba mít se na pozoru, aby nedošlo k jejich zkreslení. Na výtkách, které vůči Millovi vznáší Himmelfarbová, se například ukazuje, že je nutné přistoupit k preciznějšímu rozlišení relativismu, jehož jisté stopy u Milla zaznamenáváme, a stanovit, jaké jeho pojetí skutečně odpovídá Millově koncepci.

Relativismus chápaný tak, že každý může mít svou libovolnou pravdu a nic není možné popřít, by vytvářel jakýsi podivný svět, ve kterém by nebylo možné žádné kolektivní poznávání, vzájemné obohacování se o poznatky a spolupráce v objevování nového. Přitom právě proto, aby k lepšímu poznávání mohlo docházet, Mill jisté relativistické stanovisko postuluje. V čem tedy spočívá rozdíl a jaký relativismus Mill zastával?

---

<sup>12</sup> „Právo“ zde není úplně přiléhavý termín. Ten, kdo usiluje o poznání, *chce*, aby zaznělo co nejvíce názorů. Pluralita mínění a vyjadřování rozmanitých názorů jsou tedy *žádané*, nikoliv pouze jaksi *trpěné* jako nepřijemná nutnost, jak může slovní spojení „právo na vyjádření názoru“ evokovat.

### Primitivní relativismus

Relativismus lze chápat velmi zjednodušeně, a sice jako úplný opak absolutismu, tedy jako odmítání absolutní pravdy a zastávání názoru, že každý může mít „pravdu“ svou, která je stejně relevantní jako jakákoliv jiná „pravda“. Pokud jsme zastánci takového primitivního relativismu, dostaneme se nevyhnutelně ke známému paradoxu: Není-li možné o ničem říct, že je to pravda, pak to není možné říct ani o větě, která to tvrdí. Takový relativista pak nemůže své vlastní stanovisko nijak smysluplně obhajovat před jinými názory, protože je zastáncem jen další možné „pravdy“ v řadě, která má stejný nárok na platnost jako její pravý opak. Nabízí se tak otázka, zda má za tohoto předpokladu vůbec smysl něco tvrdit, vytvářet si názor, hledat pro něj argumenty apod. Zastánci tohoto typu relativistického stanoviska by pak vlastně v souladu se svým přesvědčením měli o svých myšlenkách mlčet, když jejich názor platí jen pro ně a pro ostatní platí jiná – ta jejich – přesvědčení. To by však mohlo vést až k tomu, že by jednotlivé subjekty poznávání byly vůči sobě uzavřené a neměly by potřebu své představy nijak konfrontovat, protože už z principu relativismu by to bylo neopodstatněné a zbytečné.

Řekne-li tedy někdo, že primitivní relativismus platí, pak si už z podstaty svého přesvědčení protirečí. Všimněme si, že argumenty proti tomuto typu relativismu stojí na podobném principu jako ty, které formuloval Aristoteles proti zákonům o kontradikcích. Primitivní relativista podobně jako odpůrce zákonů o kontradikcích nemůže myslet nebo říct nic, co by mělo nějakou informační hodnotu, a nemůže své stanovisko o relativismu smysluplně vyjádřit. Tento typ relativismu můžeme tedy zastávat zřejmě jen těmito dvěma způsoby:

(1) Primitivní relativistickou tezi o neexistenci absolutní pravdy stanovit jako neplatnou pro ni samotnou. To znamená, že by relativista tohoto typu musel říct: „Nic není absolutně pravdivé kromě této mé právě vyřčené věty.“ To je však značně nekonzistentní postoj, v podstatě v duchu rčení *Káže vodu, a pije víno*.

(2) Chápat primitivní relativistickou tezi tak, že si opravdu nenárokuje být pravdou pro nikoho jiného než pro toho, kdo ji pronáší. Někdo například řekne jen tak bez nároku na uznání pravdivosti svému příteli: „Víš, já si myslím, že nic není absolutně pravdivé.“ Pro epistemologii by však takto pronesené tvrzení mělo asi podobný význam, jako by řekl například: „Ten parfém mi moc nevoní.“

Lze se myslím bez obtíží shodnout na tom, že absolutismus absolutně popřít nelze a že pro žádnou vědu nemá valný význam tvrzení, které lze prezentovat jen jako individuální, a navíc principiálně nedokazatelný názor. Co se týká života ve společnosti, pak pro primitivní relativismus postačuje tolerance a svoboda slova (viz kapitoly *2.4.3 Svobodná diskuse versus svoboda slova* a *2.4.4 Respekt versus tolerance*). Máme-li k dispozici něco na způsob londýnského Koutu řečníků v Hyde Parku a za předpokladu, že nás lidé spíše ignorují, než že by se o nás zajímali, můžeme být zcela spokojeni zastánci primitivního relativismu a bezstarostně na sebe vršit množství různých tvrzení, názorů a dojmů, aniž

bychom se zabývali tím, jestli si protirečí, či nikoliv, zda je možné je nějak propojit a něco z nich vytěžit. To však není to, oč běží Millovi. Jak jsem uvedla ve výše zmíněných podkapitolách, svoboda slova je pro něj jen nutnou, nikoliv postačující podmínkou svobodné diskuse, která funguje na základě respektu (nikoliv pouze tolerance) a má vést k poznání pravdy.

To, že jsou dle Milla některé názory blíže pravdě než jiné, a nelze tedy říct spolu s Himmelfarbovou, že Mill navozuje domnění stejné relevance všech názorů, vyplývá například z této jeho zde již dříve zmíněné myšlenky:

S ohledem na tuto neúplnou povahu, kterou mají panující mínění často i tehdá, když v základě jsou pravdivá, měli by lidé na každém mínění, vyjadřujícím něco z té pravdy, již zanedbává panující mínění, ceniti si jako drahocenný statek a nedbati toho, že spojuje tuto pravdu s mnohými omyly a zmatky. [66, str. 79–80]

Některá mínění tedy Mill chápe tak, že „v základě jsou pravdivá“, zatímco jiná spojují „pravdu s mnohými omyly a zmatky“. Možnost rozlišení míry relevance názoru je tedy u Milla přítomná a zároveň Mill trvá na tom, že pro poznání je klíčová svoboda slova umožňující sdílení rozmanitých názorů různé relevance. Relativismus tak, jak se s ním setkáváme v Millově koncepci poznání, se tedy rozhodně neslučuje s relativismem primitivním. Ten bychom měli důsledně rozlišovat od jiného možného pojetí, kterým je relativismus chápaný jako vztahovost.

### Relativismus jako vztahovost

Vyjdeme-li z významového základu slova „relativismus“, tedy z latinského „relativus“ (poměrný, vztažný), otevírá se nám značně odlišný a také komplikovanější pohled na věc, ve kterém už však má tato pozice mnohem solidnější opodstatnění a ve které také dobře rozpoznáváme základy Millových myšlenek. Chápat relativismus jako vztahovost by tedy znamenalo uznat, že poznání nabývá různých podob

- (1) v závislosti na kontextu, v jakém se vyskytuje objekt poznání (sledujeme tedy *vztah* objektu poznání ke kontextu),
- (2) v závislosti na subjektu a jeho poznávacích možnostech, schopnostech, zkušenostech, aktuálním psychickém a fyzickém stavu, úhlu pohledu atd. – říkejme tomu všemu souhrnně *poznávací poloha* (sledujeme *vztah* poznávajícího v podstatě téměř ke všemu, co na jeho poznávání může mít vliv).

Být relativistou v tomto smyslu pak znamená, že pokud s poznáním jakkoliv nakládáme, uvědomujeme si, jak je podstatné brát v úvahu tyto vztažné prvky, čili kontext poznávaného objektu a *poznávací polohu* poznávajícího. Jelikož je zřejmé, že jedinec v konkrétním časoprostoru má nutně omezené možnosti všechny souvislosti obsáhnout, je jeho stanovisko vždy jen dílčí, a není tedy možné, aby mu někdo přisuzoval status absolutní pravdy.

Relativismus chápaný jako vztahovost má blízko k perspektivismu, jak jej definuje například Brian Fay<sup>13</sup> nebo Ivan Blecha<sup>14</sup>. Pro potřeby vystižení epistemologického základu Millovy koncepce svobody však považuji za vhodnější zůstat u důkladného promyšlení relativismu a neuchylovat se k jiným pojmům, a to ze dvou důvodů:

(1) V ryze epistemologických textech (bude o nich řeč později) hovoří sám Mill o různých způsobech chápání *relativity lidského poznání* (*relativity of human knowledge*). Relativismus považuje za pojem zahrnující škálu mnoha různých významů a nezavádí jiný pojem ani pro takové chápání relativity, které sám považuje za „pravdivé, zásadní a obsahující důležité filosofické konsekvence“<sup>15</sup>.

(2) Ráda bych přispěla k určité rehabilitaci relativismu. Domnívám se, že jeho promyšlením jej lze ukázat v jiném světle, než bývá zvykem, a sice jako základní kámen poznání, nikoliv jako dělovou kouli, která stavbu poznání nabourává, ne-li úplně ničí.

To, že neexistuje jen jedna vztažná soustava, začalo být zřejmé s postupem tzv. krize newtonovské fyziky v posledních desetiletích devatenáctého století<sup>16</sup> a zejména pak na začátku století dvacátého, když Albert Einstein formuloval speciální a později obecnou teorii relativity (1905 a 1916). [113, str. 482] Aniž bychom museli zabíhat do podrobností těchto převratných vědeckých objevů, lze jejich princip zjednodušeně pozorovat v běžném životě. Pohyb jedoucího auta můžeme popsat vzhledem k cestě, po které jede, vzhledem k člověku, který se na něj dívá z jedoucího vlaku, vzhledem ke Slunci nebo třeba vzhledem k Venuši a pokaždé bude tento popis vypadat jinak. Přestože s rostoucím poznáním roste množství potenciálně použitelných vztažných soustav, nezna-

<sup>13</sup> „Perspektivismus je názor, že veškeré poznání je nutně perspektivní povahy, tzn. že kognitivní výroky a jejich hodnocení vždy patří do určitého rámce, který poskytuje konceptuální prostředky, jimiž se popisuje a vysvětluje svět. Podle perspektivismu poznávající nikdy nenazírají realitu přímo, jaká je o sobě, a přistupují k ní ze svého vlastního hlediska, s vlastními předpoklady a předsudky.“ [23, str. 93]

<sup>14</sup> „(. . .) učení, dle něž závisí poznání na pozici či osobním stanovisku poznávajícího, takže není nikdy možno dosáhnout jednoznačné univerzální hledisko (. . .).“ [9, str. 313]

<sup>15</sup> Rozprava o filosofii sira W. Hamiltona [70] ještě nebyla přeložena do češtiny, uvádím proto svůj překlad. Originální znění je: „true, fundamental, and full of important consequences in philosophy.“ [70, str. 87]

<sup>16</sup> „Síla‘ byla pro Newtona jakýkoli fyzikální činitel, který byl schopen ovlivnit zvenčí (dotykem či přenosem v prostoru) stav těles. Klasická fyzika vysvětlovala dynamiku těles jako působení mechanických příčin (jevů, kontaktu, srážky) a přitom se při výkladu přitažlivosti těles odvolávala na blíže nespecifikovanou gravitační sílu. A jelikož gravitace nepůsobí při kontaktu, ale na dálku, zdá se, že myšlenka gravitační síly implikuje nutnost existence nějakého absolutního prostoru, jenž je nezávislý a existuje dříve než tělesa, která eventuálně může obsahovat; prostoru, v němž jsou tělesa ponořena jako v prázdné nádobě či v krabici. Je pravda, že tyto pojmy síly a prostoru jsou užitečné ve fyzice pozemských těles. Newtonova statika a dynamika si zachovávají platnost ve světě, který má lidská měřítka. Když však uvažujeme v měřítcích astronomie či zkoumáme tělesa, která se pohybují velkou rychlostí (srovnatelnou s rychlostí světla), pozemské interpretační schéma už nepostačuje: je nutné připustit, že absolutní prostor neexistuje, že tudíž neexistuje žádná privilegovaná vztažná soustava, k níž bychom vztahovali všechna naše měření. Existuje tolik prostorů a tolik časů, kolik je vztažných soustav.“ [113, str. 482]

mená to, že můžeme jakoukoliv soustavu použít k libovolnému účelu, aniž by hrozilo, že tím utrpí efektivita, potažmo použitelnost dané vztažné soustavy. Pro člověka, který si chce spočítat cenu benzínu na cestu z Písku do Litomyšle, bude samozřejmě nejlepší posuzovat pohyb auta vzhledem k cestě, po které pojedete. Avšak tento náš „pozemský“ způsob chápání časoprostoru, jakkoliv je na Zemi osvědčený, není aplikovatelný na astronomické jevy – lze ho tedy stejně jako jeho alternativy efektivně a smysluplně použít opravdu jen za určitých okolností, v určitém kontextu.

Domnívám se, že v principu totéž má na mysli Quine, když říká, že můžeme svět chápat libovolně, třeba i jako dílo Homérských bohů, neboť ti se z epistemologického hlediska principiálně neliší od fyzikálních objektů; avšak úspěšnější v popisu skutečnosti je chápání fyzikalistické, proto mu dává přednost [92, str. 97–98]. Tento Quinův názor je trochu vyhrcořenější, protože mluví o dvou naprosto odlišných popisech – fyzikalistickém a mytologicko-náboženském, kdežto v mém příkladu s popisem dráhy auta jde o srovnání dvou fyzikalistických popisů. Obě myšlenky však poukazují na to, že máme k dispozici více možných způsobů chápání a je žádoucí vybrat si ten, který je pro daný účel optimální, přitom si však uvědomovat, že zvolená možnost není ani jediná možná, ani nejlepší za všech okolností.

I v geometrii je platnost relativismu jakožto vztahovosti evidentní. Uvažujme například rovnoramenný pravoúhlý trojúhelník  $ABC$  s pravým úhlem u vrcholu  $B$ . Chceme-li v tomto trojúhelníku určit, kde leží střed  $X$  jeho strany  $AC$ , můžeme postupovat různými způsoby podle toho, jaké rýsovací potřeby máme k dispozici. Máme-li pravítko s měřicí stupnicí, lze stranu  $AC$  změřit, střed  $X$  vypočítat a využít tak platnosti věty

$$(1) |AX| = |XC|$$

Kdybychom měli k dispozici pravoúhlé pravítko s ryskou ale bez stupnice, narýsujeme hledaný bod díky platnosti věty

$$(2) X = AC \cap b \quad (b \perp AC, B \in b)$$

Kdybychom měli kružítko a pravítko nebo více různých pravítek, naše možnosti by byly ještě rozmanitější. Při hledání bodu  $X$  tedy můžeme využít různých vztahů (kolmost, rovnoběžnost, poměr vzdáleností, ...) a také různých vztahových prvků. Záleží, vzhledem k čemu chceme, potřebujeme, můžeme či umíme hledaný bod určit, a nelze říct, že nějaký způsob určení bodu  $X$  je jediný možný či jediný správný.

Všimněme si, že zde nejde o ono primitivní: „Každý má svou pravdu a nemá smysl zjišťovat, či pravda je lepší, když nic není absolutní.“ Stojíme zde před aplikací mnohem vytříbenějšího relativismu, který nestanovuje obyčejný pluralismus jednotlivých „pravd“, jež jsou naprosto rovnocenné a vyvracejí existenci objektivního světa, případně vylučují možnost dosáhnout jakékoli míry jeho poznání. V tomto typu relativismu vycházejícím ze vztahovosti jde o uvědomění si mnohosti možných pohledů na věc, aniž by se tím však zpochybňoval skutečný stav věci samé. Skutečnost zůstává nadále jediná. Relativní je jen náš přístup k ní, což však nepřekvapuje: Přistupujeme-li k něčemu, přistupujeme odněkud,

tedy z nějaké *poznávací polohy* (ve výše popsaném smyslu). Nerelativní přístup by zřejmě mohl mít jen ten, jehož *poznávací poloha* by byla absolutní, tzn. jeho poznávací možnosti, schopnosti a úhel pohledu by byly neomezené. Takovou *poznávací polohou* však žádný člověk nedisponuje.<sup>17</sup>

V tomto přístupu se projevuje značná pokora, neboť jeho zastánce přijímá to, že jeho poznání, byť je jakkoliv rozsáhlé, rozhodně není všeobsažné a definitivně završené ani završitelné. Nezpochybňuje výsledky svého poznání ani výsledky poznání jiných, ale zjišťuje, z jaké *poznávací polohy* a v jakém kontextu jsou posuzované poznatky činěny a pro jaké účely mohou být použity, mohou-li být. Je to velmi užitečné, stejně jako je užitečné při řešení popsané geometrické úlohy vědět, jaké poznatky a vztahy máme za různých okolností použít. Neznáme-li střed strany  $AB$  nebo nechápeme-li dobře vztah rovnoběžnosti, bude nám při určování středu  $X$  strany  $AC$  k ničemu fakt, že

$$(3) X = AC \cap k \quad (k \parallel BC, Y \in k, |AY| = |YB|),$$

byť je to nesporně pravda, a budeme muset použít poznatek adekvátní pro svou *poznávací polohu*.

Relativismus chápaný jako vztahovost, objasňující a respektující vztahy a souvislosti, se nachází někde mezi absolutismem a primitivním relativismem. Tyto dva přístupy jsou příliš extrémní, než aby mohly být člověku optimálními pomocníky při popisu a poznávání světa. První si ve snaze určit jednoznačnou pravdu zavírá dveře k širšímu poznání, druhý naopak vedle sebe hromadí jednotlivé „rovnocenné pravdy“, aniž by je nějak propojoval a porovnával, čímž je všechny devaluje a zamezuje jejich systematickému rozvoji a případnému využití. Relativismus jakožto vztahovost předpokládá, že skutečnost se může jevit různě, ale zároveň také nepřijímá bez reflexe cokoliv. Zjišťuje, na jakých předpokladech různé výpovědi o světě stojí a za jakých okolností je lze použít.

Dítěti, které se začíná seznamovat se zákony geometrie, chybí ještě hodně poznatků k tomu, aby bylo schopno správně a rychle řešit z hlavy prostorové úlohy nebo aby mu bylo hned jasné, že aplikací vět 1, 2, 3 v našem příkladu dospěje ke stejnému výsledku, jen použitím jiných souvislostí, a že tyto věty si neodporují, jen každá používá jiné souvislosti, a je tedy použitelná za jiných okolností. Lze předpokládat, že stejně tak našemu lidskému vědění chybí mnoho poznatků k tomu, abychom dovedli chápat svět v dostatečně širokých souvislostech na to, abychom ve správnou chvíli automaticky propojili potřebné souvislosti týkající se nějakého konkrétního jevu, mohli popsat a využít rozmanité znalosti a nahlédnout tak třeba i nerozpornost některých způsobů chápání světa, které se na první pohled zdají být protichůdné. V mnoha oblastech lidského

<sup>17</sup>Skorupski hovoří v tomto smyslu o vědeckém realismu 17. století, kdy byla ideálem představa vědy, jejíž obraz světa by dosáhl takové komplexity a dokonalosti, že by zahrnoval jednotlivé odlišné dílčí pohledy, resp. by vysvětloval, proč někdo danou věc či fenomén vidí ze své perspektivy jinak než druhý. Skorupski zároveň podotýká, že otázka, jak dalece je skutečná věda schopna tento ideál naplnit, zůstala nezodpovězena a odpověď se snad ukáže s vývojem teoretického bádání. [102, str. 203–204] Nepřímo tak vlastně naznačuje, že dokonale tento ideál realizovat nelze.

poznání bylo právě postupným propojováním původně zdánlivě rozporných poznatků a jejich uváděním do souvislostí dosaženo nepopíratelného pokroku.<sup>18</sup> Je zde však ještě široké pole neodkrytých souvislostí, a právě ve fázi, kdy je určitý fenomén z velké části neobjasněn, mají lidé tendenci přiklánět se buďto k absolutismu, nebo naopak k primitivnímu relativismu. Hledání souvislostí, které je vlastní relativismu jakožto vztahovosti, je tím vzácnější, čím je náročnější, a jak praví Mill, málokdo je schopen nahlédnout kompatibilitu rozporných tvrzení a dobrat se jejich vhodným posouzením lepšího poznání:

Pravda jest ve velikých a praktických záležitostech života otázkou smíření a spojení protiv a velice málo duchů jest dosti obsáhlých a nestranných, aby při vyrovnání přibližně poznali pravdu, a musí se to proto ponechat vyřízení bojem mezi dvěma voji stojícími pod nepřátelskými korouhvemi. [66, str. 82]

Mill varuje před absolutismem jediné pravdy, ale řešení, které nastiňuje ve spise *O svobodě*, není pouhým negováním absolutismu jediné pravdy – nejedná se u něj o primitivní relativismus hlásající, že každý má svou „pravdu“, a podkopávající tak možnost rozvíjet poznání. To dokládá

(1) jeho zdůrazňování nutnosti hledat v protichůdných názorech „zrnka pravdy“, která tvoří pravdu celou (viz například výše uvedená citace),

(2) fakt, že protichůdné názory nechápe jako nutně rovnocenné co do pravdivosti (pouze co do vyjadřování a sdílení); míru jejich pravdivosti je třeba zjišťovat (a mít při tom na paměti, že si nikdy nemůžeme být svým stanoviskem stoprocentně jisti), z čehož vyplývá

(3) jeho požadavek zdůvodnění názorů a zajímání se o důvody názoru protichůdného.<sup>19</sup>

Mill nabádá, abychom využili svých rozličných úhlů pohledu k tomu, abychom ve spolupráci objevovali, jaký svět skutečně je, a předpokládá, že tento

<sup>18</sup>Viz zmíněné překonání představy jediné vztažné soustavy a dosažení poznání, že pro astronomické jevy platí jiné zákonitosti než pro pozemské. Jiným zajímavým příkladem je objev duálního charakteru světla. Newtonovu částicovou (korpuskulární) teorii světla nahradila v devatenáctém století vlnová teorie, přičemž se považovalo za naprosto jasné, že tyto dvě teorie jsou neslučitelné, neboť pohyb částice je pohyb hmoty a je nespojitý, zatímco pohyb vlny (záření) je pohyb ve hmotě a jde o spojitý proud. Bylo však dokázáno, že světlo je částicí, ale i to, že je vlnou. (Tvůrci obou důkazů, otec a syn Thomsonovi, byli vyznamenáni Nobelovou cenou.) Začátkem dvacátého století došla kvantová fyzika k tomu, že světlo se za určitých okolností chová jako částice a za jiných jako vlna, a nelze tedy zamítnout ani částicovou, ani vlnovou teorii světla: „Bohrův princip komplementarity (1927) tvrdí, že korpuskulární a vlnový charakter světla jsou dva komplementární aspekty téže fyzikální reality. Korpuskulární charakter se projevuje hlavně při zkoumání jevů předávání energie, vlnový charakter naopak při popisu chování elementárních částic. Kvantová fyzika překonává staré rozlišení mezi hmotou (...) a zářením (...). Elementární částice jsou současně jedno i druhé.“ [113, str. 486]

<sup>19</sup>Připomeňme tato již jednou zmíněná Millova slova: „Kdo zná otázku pouze z vlastního stanoviska, neví vlastně o ní mnoho. Jeho důvody jsou snad dobré a snad je nedovede nikdo vyvrátiti, ale jestliže zároveň on právě tak nedovede vyvrátiti důvody strany protivné, jestliže ani neví, v čem spočívají, tu jej také nic neospravedlňuje, aby dal jednomu mínění přednost před druhým.“ [66, str. 63]

svět je pouze jeden. Hovoříme-li tedy v souvislosti s myšlenkami Milla o relativismu, může být řeč jediné o relativismu chápaném jako vztahovost. V tomto smyslu lze Milla považovat za předchůdce fenomenologie.<sup>20</sup> Můžeme rovněž říct, že jeho pojetí poznání odpovídá pomyslnému intelektuálnímu rámci, v němž se později odehrály revoluční objevy kvantové fyziky, když se ukázalo, že existuje společná platforma pro jevy dříve chápané jako protichůdné. Millovo pojetí poznání (formující jeho koncepci svobody ve společnosti) je s tímto způsobem vyhodnocování poznatků navýsost kompatibilní.

### Pojem vztahu v Aristotelově definici zákona sporu

Poté, co byl Millův postoj identifikován jakožto relativismus coby vztahovost, vraťme se ještě k Aristotelově definici zákona sporu z *Metafyziky*:

Totéž nemůže zároveň (hama) náležet (hyparchein) a nenáležet témuž a v témž vztahu. [2, 1005b 15n–20n]

Je pozoruhodné, že Aristoteles ve své definici použil slovo „vztah“. Je však ještě pozoruhodnější, že ve formálním vyjádření zákona sporu

$$\neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$$

již tento aspekt není přítomen. Řekneme-li, vedeni formálním vyjádřením zákona sporu, že nemůže být současně pravdivý výrok i jeho negace, pohybujeme se v dobře známém dvouhodnotovém světě logiky, která neposkytuje prostor pro to, vzít v úvahu souvislosti (vztahy), které do černobílého vnímání vnášejí paletu barev. Formální vyjádření zákona sporu odpovídá jen této části Aristotelovy definice: „*Totéž nemůže zároveň (hama) náležet (hyparchein) a nenáležet témuž (...).*“ Pokud bychom však brali v úvahu Aristotelovu definici celou, tj. včetně dodatku „*(...) a v témž vztahu.*“, pak bychom mohli směle říct například to, že padesátileté paní Kláře stáří náleží i nenáleží. Totiž ve vztahu k její pětileté vnučce paní Kláře stáří jistě náleží, ovšem ve vztahu k její babičce, která se brzy dožije sta let, paní Kláře stáří nenáleží. Ve vztahu k přítomnosti jí nenáleží ani smrt, ale ve vztahu k budoucnosti jí smrt náleží. Na základě fyzické a psychické kondice může někomu náležet stáří ve třiceti letech a někomu nenáleží ani v šedesáti letech. Pro tyto a jiné podobné výroky zahrnující souvislosti představuje kompletní Aristotelova definice zákona sporu adekvátní platformu. Můžeme si také všimnout, že vlastnost *náležet něčemu v nějakém vztahu* figurující v Aristotelově definici by mohla být chápána jako obecné vyjádření prvního ze dvou bodů, jimiž jsem charakterizovala relativismus jako vztahovost. Pojem vztahu v Aristotelově definici zákona sporu jej tedy činí do značné míry kompatibilní s Millovým pojetím poznání, resp. s relativismem chápaným jako vztahovost.

<sup>20</sup>Srov. též Masaryk: *Pokus o konkrétní logiku* [60, str. 33] nebo Višňovský: *Logika liberalizmu* [77, str. 25]. Z hlediska Millovy metodologie vědy upozorňuje na blízkost jeho myšlenek s fenomenologií Andy Hamilton: *Mill, phenomenalism, and the self* [30, str. 139–175].



Není cílem této práce zabývat se tím, proč se z formálního vyjádření zákona sporu vytratil pojem vztahu, který je v Aristotelově definici přítomný, jestli pojem vztahu upozadil již sám Aristoteles, nebo se tak stalo až později či jaký vliv by respektování celé definice mělo na debatu o kontradikcích, zejména na námitky, které se proti nim vznášejí. Shrňme jen, že snažíme-li se charakterizovat vztah Millova pojetí poznání k zákonům o kontradikcích, pak lze hovořit o vysoké míře kompatibility, pokud uplatňujeme Aristotelovu definici zákona sporu z *Metafyziky* celou. Jestliže vycházíme z její formální podoby vyjadřující pouze část celé definice, ocitá se Millovo pojetí poznání na půl cesty mezi zákony o kontradikcích a jejich popřením, čili na jakési střední cestě, po které se již vydal například dialetheismus nebo mediantes.

Závěrem podkapitoly věnované předpokladům Millovy koncepce poznání, tak jak ji lze odvodit z jeho myšlenek o svobodě, lze říct, že těmito předpoklady jsou (1) relativismus chápaný jako vztahovost a (2) částečné zpochybnění zákonů o kontradikcích (držíme-li se jejich běžného chápání daného jejich zformalizovanou podobou).

### 3.2 Poznání mimo kontext svobody

Hlavní tezí této práce je, že Millova koncepce svobody ve společnosti je formována jeho pojetím lidského poznání. Millovo pojetí poznání jsme proto dosud odvozovali výhradně z jeho myšlenek o svobodě. V této kapitole nahlédneme také do jeho epistemologických děl. Čáda uvádí jako zdroje Millových myšlenek o poznání spisy *Systém logiky* [75, 76], *Rozprava o filosofii sira W. Hamiltona* [70], *Auguste Comte a pozitivismus* [61] a jeho poznámky k dílu jeho otce *James Mill's Analysis of the Phenomena of the human mind 1869* [62]. Kromě posledního zmíněného díla jde o spisy obsáhlé a do češtiny přeložené jen velmi fragmentárně nebo vůbec. V této podkapitole bude věnována pozornost prvním dvěma zmíněným dílům.

*Systém logiky* vyšel jako jeden z prvních Millových spisů v roce 1843, *Rozprava o filosofii sira W. Hamiltona* naopak jako jedno z jeho posledních děl v roce 1865. Nenajdeme v nich sice Millovy myšlenky o svobodě ve společnosti, nicméně lze si všimnout, že některé z jeho čistě logických či epistemologických postulátů do značné míry kopírují ty principy, které jsem v dosavadním textu vyvodila z Millovy koncepce svobody.

Není mým záměrem obsáhnout zmíněné Millovy epistemologické spisy jako celky – vzhledem k jejich obsáhlosti, náročnosti a dosud chybějícím uceleným českým překladům by to byla po všech stránkách velmi náročná práce, tematicky ne zcela v intencích této disertace. Mým cílem je prezentovat v této podkapitole vybrané Millovy epistemologické principy, abych ve čtvrté kapitole mohla na jejich základě a na základě poznatků druhé kapitoly formulovat spojitosti mezi Millovým pojetím poznání odvozeným z jeho koncepce svobody a poznáním, jak o něm píše ve svých epistemologických spisech.

### 3.2.1 Revoluční logika

Millovo pojetí logiky bylo na svou dobu velmi netypické. Jak jsem zmínila v úvodu této kapitoly, John Skorupski považuje *Systém logiky* za výrazně epistemologické dílo. V první kapitole zmiňovaný Josef Durdík, Millův současník, uvádí, že Millovo chápání logiky u nás budilo údiv,<sup>21</sup> a zdůrazňuje jako velké novum, že Millova logika se svým rozsahem zdaleka nekryje s logikou formální:

Poměr k logice formální pak objasňuje, že ta hledí si jen toho, aby v pojmech nebylo sporu; on však sestavuje logiku tu, která hledá pravdu, odtud praegnantní výrazy: Logika bezspornosti a Logika pravdy. Tato zahrnuje onu. Dílo Millovo jest podrobná odpověď na otázku: kterakým pochodem myšlenkovým poznáváme? Čili úže: Kterak povstává věda? [21, str. 7]

Mill se tedy nezabývá pouze podmínkami bezspornosti pojmů a formálními zákony myšlení, ale do svého předmětu zkoumání zahrnuje také podmínky poznání a jeho pravdivosti. Formální logiku, jejímž cílem je bezspornost, považuje za pomocný nástroj *logiky pravdy* a jako taková není dle něj formální logika přímo spojena s argumentací nebo usuzováním prováděným v rámci zkoumání pravdy.<sup>22</sup> Skorupski chápe toto Millovo rozlišení jako dělicí čáru mezi jeho pojetím dedukce a indukce, resp. negativní a pozitivní logiky. Logika bezspornosti odpovídá deduktivní metodě a stará se o konzistenci, nepřináší nic nového. Logika pravdy pak odpovídá induktivní metodě, jejímž cílem je dosažení nového poznání. [102, str. 122–123]

Dalším specifickým rysem Millova *Systému logiky* je fakt, že se v tomto spise zabývá jak přírodními, tak společenskými vědami a logiku pojímá na svou dobu nezvykle prakticky. Dílo bylo proto oceňováno také vědci, z nichž Durdík jmenuje Thomase Buckla, Augusta Comta, Alexise de Tocquevilla, Hippolyta Taineho nebo Justuse von Liebiga. Vliv spisu *Systém logiky* na vědecké bádání posledně zmíněného, chemika Justuse von Liebiga, zmiňuje podrobněji Karel Kheil:

Slovutný, nedávno zvěčnělý Liebig v třetím vydání „*Organické chemie*“ o tomto díle takto se pronášá: „. . . . v novém oddíle pokusil

<sup>21</sup> „(. . .) pamatuju se velmi dobře na dojem, když se dobývala k nám, na ty překvapené žasnoucí obličejy – ,tohle že je logika?; Mnozí ,velicí‘ filosofové posud se nevzpamatovali a vrtí dialektickou hlavou imponující pididuchům, kteří nikdy nebyli za humny.“ [21, str. 9]

<sup>22</sup> „Formal Logic (. . .) is really a very subordinate part of it [the whole of Logic], not being directly concerned with the process of Reasoning or Inference in the sense in which that process is a part of the Investigation of Truth. (. . .) The end aimed at by Formal Logic, and attained by the observance of its precepts, is not truth, but consistency. It has been seen that this is the only direct purpose of the rules of the syllogism; the intention and effect of which is simply to keep our inferences or conclusions in complete consistency with our general formulæ or directions for drawing them. The Logic of Consistency is a necessary auxiliary to the logic of truth (. . .).“ [75, str. 213–214]

se spisovatel (Liebig) v tom, aby vyložil zevrubněji vzájemný poměr chemie a fyziky k fyziologii a patologii. Při tom nesmí zamlčeti, jak užitečné mu bylo pro účel tento studium J. S. Millova díla: ‚A System of Logic ratiocinative and inductive, being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation.‘ London, John Parker. 1843, ano myslit', že při tom nemá jiné zásluhy, než že jednotlivé zásady přírodopytu od tohoto výtečného filozofa položené dále rozvinul a jich upotřebil k některým jednotlivým případům.“ [48, str. 7–8]

Vědecký kontext *Systému logiky* zmiňuje také Vladimír Čechák. Za hlavní myslitele mající vliv na empirický ráz tohoto spisu označuje Francise Bacona, Adama Smitha, Millova otce Jamese Milla a Williama Whewella.<sup>23</sup>

### 3.2.2 Zkušenost a indukce

Výše jsem zmínila Millovo začlenění formální logiky (či logiky konzistence) jakožto jakéhosi pomocného nástroje do logiky pravdy, která je hlavním předmětem jeho zkoumání. R. F. McRae říká v předmluvě k prvnímu dílu *Systému logiky*, že Mill jde ještě dále a vytváří *logiku zkušenosti*, jejíž základní a nejdůležitější tezí je, že veškeré usuzování<sup>24</sup> se děje od jednotlivého k jednotlivému. [75, str. 7] Pro Milla je zkušenost opravdu klíčovým zdrojem poznání. Pravdu lze dle něj úspěšně hledat jedině usuzováním na základě zkušenosti. [75, str. 214] Veškeré usuzování (*reasoning, inference*<sup>25</sup>), tj. proces, kterým se od známých pravd dostáváme k novému poznatku [75, str. 184], se děje také právě odvozením ze zkušenosti, nikoliv z obecných tvrzení.

#### Zdánlivá vyvození

Mill nejprve objasňuje, že některá tvrzení zdánlivě vzniklá vyvozením a domněle přinášející novou informaci ve skutečnosti nic nového nevyjadřují, a nelze je tedy spojovat s usuzováním. Uvádí čtyři typy takového zdánlivého vyvozování:

(1) Tvrzení údajně vyvozené z jiného se po rozboru ukáže jako pouhé zopakování původního tvrzení nebo jeho části. Jako příklady uvádí Mill ekvivalenci nebo ekvipolenci. Řekneme-li, že všichni lidé jsou smrtelní, tudíž žádný člověk se nevyhne smrti, nedokazujeme tvrzení, ale pouze jinými slovy říkáme totéž. [75, str. 182]

<sup>23</sup>Stat' Čecháka *Metodologicko-filozofické aspekty díla J. S. Milla* publikovanou ve sborníku *John Stuart Mill: dvě stě let od narození* [7] lze doporučit také pro nastínění kontextu doby, ve které Millův *Systém logiky* vychází – popisuje zejména proměny matematického myšlení v první polovině 19. století, jejichž vlivem se zhruba od poloviny 19. století začíná k logice obracet zvýšená pozornost.

<sup>24</sup>V následujícím textu užívám synonymně k „usuzování“ termíny „vyvozování“ (příp. „vyvození“) a „odvozování“ (příp. „odvození“).

<sup>25</sup>„Reasoning, in the extended sense in which I use the term, and in which it is synonymous with Inference (...).“ [75, str. 184]

(2) Tvrzení údajně vyvozené z obecného tvrzení se ve skutečnosti od původního obecného tvrzení liší jen tím, že vypovídá o jednotlivosti: Všechna A jsou B, tudíž určité A je B. [75, str. 182]

(3) Antecedent přisuzuje subjektu určitou vlastnost a konsekvent témuž subjektu přisuzuje něco, co konotuje již antecedentem stanovená vlastnost. Jako příklad uvádí Mill toto zdánlivé vyvození: Sokrates je člověk, tudíž Sokrates je živá bytost. [75, str. 182]

(4) Konverze tvrzení: Převedením predikátu na subjekt a subjektu na predikát vznikne nové tvrzení, které je nutně pravdivé, je-li pravdivé tvrzení původní. *Konverze per accidens* převádí obecné tvrzení na konkrétní. Například propozici „Všechna A jsou B“ lze převést na propozici „Některá B jsou A“. *Konverze kontrapozicí* spočívá v převedení konkrétního záporného tvrzení: Například tvrzení „Některá A nejsou B“ lze převést na tvrzení „Něco, co není B, je A“. Predikát a subjekt zde nejsou pouze vzájemně na sebe převedeny, ale dochází i ke změně spočívající v tom, že místo výrazů „A“ a „B“ máme v novém tvrzení výrazy „něco, co není B“ a „A“. V obou případech lze říct, že druhé tvrzení není vyvozené, protože nepřináší novou informaci; jedná se pouze o obrácení původního tvrzení. [75, str. 182–183]

### Induktivní vyvození vs. deduktivní operace

Poté Mill ukazuje, že ke skutečnému vyvozování přinášejícímu nový poznatek dochází při indukci, nikoliv dedukci. Dospívá k tomu následovně: Nejprve se vymezuje vůči běžnému rozlišování usuzování na indukci (*Induction*) jakožto usuzování z jednotlivého na obecné a dedukci (*Ratiocination, Syllogism*) jakožto usuzování z obecného na jednotlivé. Používáme-li toto rozlišení, čili mluvíme-li o usuzování z jednotlivého na obecné a naopak, nedochází ve skutečnosti k podstatnému rozlišení mezi indukci a dedukcí. Skutečným rozdílem je, že indukce odvozuje určitou propozici z *méně obecného* tvrzení, než je ona odvozená propozice. Dedukce odvozuje určitou propozici z tvrzení, které je ve stejné míře obecné jako původní propozice nebo je *obecnější* než ona. O indukci tedy hovoříme, pokud z pozorování několika jednotlivých případů dojdeme k obecnému tvrzení nebo spojením několika obecných tvrzení dojdeme k jinému, ještě obecnějšímu tvrzení. Dedukce je pak postup, při kterém z několika obecných tvrzení (z jednoho nelze nic nového vyvodit) vyvodíme tvrzení stejného stupně obecnosti nebo méně obecné než původní tvrzení, případně vyvodíme tvrzení zcela konkrétní. Pokud je tedy závěr obecnější než nejrozsáhlejší premisa, jde o indukci, pokud je méně nebo stejně obecný, jde o dedukci. [75, str. 184–185]

Přirozenému řádu dle Milla odpovídá, že veškerá zkušenost začíná u jednotlivých případů a postupuje k obecnému. Proto dochází při poznávání nejprve k indukci a poté k dedukci. [75, str. 185] Indukce je navíc na rozdíl od dedukce skutečným vyvozením (tj. přináší nový poznatek), neboť tvrzení, ke kterému dospěla, má ve srovnání s původní tezí obecnější charakter, je vyjádřeno ve formě zákona, který zahrnuje více než to, o čem vypovídají jednotlivá pozorování,

na jejichž základě vznikl. [75, str. 185–186] V souvislosti s indukcí formuluje Mill pět tzv. „kánonů“ poznání,<sup>26</sup> ve kterých shrnuje svou analýzu příčinnosti a které jsou považovány za jeho nejvýznamnější přínos v oblasti metodologie. [20, str. 50]

Po Humově principiální skepsi vůči jakékoliv možnosti poznání „příčinného vztahu“ představují Millovy „kánony“ nejen uznání možnosti poznat příčinné souvislosti, byť v „jevové“ rovině, nýbrž současně poskytují relativně přesný postup, jak příčinnou souvislost v konkrétním případě identifikovat. [20, str. 52]

Dedukce jakožto odvození z obecného na méně obecné či jednotlivé nic nedokazuje, protože z obecného nemůžeme o méně obecném, resp. o konkrétní věci odvodit nic jiného než to, co už je známo z onoho původního obecného principu.<sup>27</sup> Obecná tvrzení nepředstavují ani kroky odvozování ani spojení v řetězci odvozování mezi pozorovanou jednotlivinou a jednotlivinou, na kterou aplikujeme výsledek pozorování. Pokud bychom měli dostatečnou kapacitu paměti a byli bychom schopni udržet vědomí řádu v obrovském množství detailů, odvození by mohlo probíhat bez jakýchkoliv obecných tvrzení; ta jsou pouhými formulami pro odvození, které však ve skutečnosti probíhá od jednotlivého k jednotlivému. [75, str. 215]

Odvozování jednotlivého z jednotlivého označuje Mill za třetí způsob odvozování, který neodpovídá ani indukci ani dedukci, ale tvoří základ obou. [75, str. 185] Stejně jako je tomu u indukce, představuje tento postup skutečné odvození. V jeho průběhu se řídíme pomocnou formulí, která je souhrnem kritérií, o kterých se domníváme, že umožní odlišit, zda je vyvození správné, či mylné. Skutečnými premisami jsou však původní jednotlivá pozorování, přestože již mohla být zapomenuta nebo provedena jinými lidmi, které ani nemusíme znát. Víme však, že my nebo někdo jiný jsme je pro provedení odpovídající indukce vyhodnotili jako postačující. [75, str. 217]

### Induktivní základ věd

Jak vyplývá z výše uvedeného, nový poznatek přináší dle Milla indukce. Dedukce již jen řetězcem argumentů dospívá k určitým tvrzením (která ale ne-

<sup>26</sup>Pro uvedení do problematiky pěti „kánonů“ poznání viz Čechák: *Metodologicko-filozofické aspekty díla J. S. Milla* [20, str. 50–52].

<sup>27</sup>„(...) no reasoning from generals to particulars can, as such, prove anything: since from a general principle we cannot infer any particulars, but those which the principle itself assumes as known.“ [75, str. 198]

Srov. též komentář Millova chápání sylogismu od Miroslava Vacury: „*Sylogismus je pak jen určitou formou dekódování našich vlastních mentálních poznámek nebo užitečným vodítkem, ale nikdy nemůže přinést nějaký nový poznatek. Hodnota obecných propozic, které nalézáme např. v roli premisy sylogismu, je především psychologická; jsou souhrnnými záznamy zkušenosti, nesmírně zvětšujícími naši schopnost zapamatování si pozorovaného a následného využití těchto zkušenostních poznatků. Sylogismus je pak jen formalizací procesu zpětného dekódování našeho vlastního, kondenzovaného záznamu pozorování.*“ [115, str. 101]

generují nic nového), příp. aplikuje obecný poznatek na jednotlivinu. Základ vědeckého poznání je tudíž induktivní, což však podle Milla není v rozporu s tím, že součástí vědy je i dedukce.<sup>28</sup> Millovo stanovisko ohledně induktivních a deduktivních postupů věd prezentované v *Systému logiky* vystihuje Miroslav Vacura:

Deduktivní charakter vědy přitom vnímá Mill pozitivně: je podle něj správné a vědecky odůvodněné snažit se vědy (včetně přírodních) přiblížit co nejvíce deduktivnímu charakteru. To však neznamená, že by tím byly tyto vědy méně induktivní. Všechny vědy jsou ve svém základu založeny na indukci, liší se tím, že ve svém raném stadiu (...) jsou spíše experimentální, zatímco později získávají postupně charakter deduktivní. [115, str. 102]

Vzhledem k tomu, že Mill chápe jako základ zrodu vědeckého poznatku indukci, jsou zajímavé jeho úvahy o matematice a geometrii, jež jsou obvykle považovány za vědy čistě deduktivní. Díky překladu Stanislava Sousedíka máme v češtině k dispozici tři pasáže ze *Systému logiky*, ve kterých Mill o této problematice pojednává.<sup>29</sup> Domnívá se, že jistota, kterou přisuzujeme deduktivním vědám, tj. matematice a geometrii, je iluzorní. Jednak poučky vyvozené z definic nepřinášejí nový poznatek<sup>30</sup>, jednak neplatí běžně přijímaný nevyslovený předpoklad, že definice, ze kterých geometrické poučky vychází, přesně vystihují předměty geometrie:

Neexistují totiž body, které by neměly nějakou velikost, přímky, které by nebyly nějak široké a byly dokonale rovné, nelze se setkat s kruhy, jejichž poloměry by byly zcela přesně stejně dlouhé,

<sup>28</sup>Na konkrétním příkladu to ukazuje T. G. Buchholz v souvislosti s Millovým stěžejním ekonomickým spisem *The Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy* [68, 69]: „Se zdánlivou šalamounskou moudrostí vymezil Mill úlohu obou metod. Jedna metoda může vyvážit druhou. Jestliže někteří ekonomové dedukují z chybných apriorních principů, pak empirikové jim mohou vmést do tváře ze života odpozorované opačné příklady. Kupř. Malthausův populační zákon byl původně prezentován jako deduktivní pravda. Tento zákon můžeme vyvrátit poukazem na police obchodních domů přeplněné zbožím. Na druhé straně mohou deduktivní teoretici hlídat práci empiriků z hlediska logické správnosti. Kupř. přihlouplý empirik by mohl argumentovat, že migrace čápů má vysokou korelaci s mírou porodnosti (lidské) v New Yorku (což je pravda), a že tudíž nejlepší politikou v oblasti kontroly porodnosti by byl odstřel čápů. Racionalista za použití logiky dokáže, že toto pozorování nedává dohromady smysl. (Samozřejmě že tvrdohlavý empirik dospěje samostatně k témuž závěru – že události jsou navzájem nezávislé – jakmile začne střílet čápy a počítat děti.)“ [15, str. 90]

<sup>29</sup>Jedná se o kapitolu *O důkazu a nutných pravdách* v knize *Co je analytický výrok?* [82]. Najdeme v ní přeložené odstavce 1 (*The Theorems of geometry are necessary truths only in the sense of necessarily following from hypotheses*) a 4 (*Those first principles of geometry that are axioms are experimental truths*) z páté kapitoly druhé knihy *Systému logiky* a odstavce 5 (*Hamilton's opinion on the Principles of Contradiction and Excluded Middle*) ze sedmé kapitoly téže knihy *Systému logiky*.

<sup>30</sup>„(...) z definice jako takové lze vyvodit jen výroky týkající se významu slov (...).“ [82, str. 27] Viz též předchozí podkapitola *Induktivní vyvození vs. deduktivní operace*.

ani se čtverci, jejichž všechny úhly by byly dokonale pravé. Někdo možná namítne, že se předpoklad nevztahuje na skutečnou, nýbrž jen možnou existenci takových předmětů. Moje odpověď zní, že podle všeho, co je nám známo o tom, co je a není možné, tyto předměty možné nejsou. Jejich existence je, jak se zdá, v rozporu s fyzikální povahou naší planety a možná celého kosmu. [82, str. 27–28]

Mill nesouhlasí s argumentem, který se v reakci na tuto úvahu na obranu geometrie obvykle uvádí, a sice že její předměty jsou pouze součástí naší mysli, nesusouvisí s naší vnější zkušeností, a věty o nich lze tudíž ověřovat pouze mentálně. Mill říká, že body, kruhy, čtverce a jiné předměty geometrie ve skutečnosti vychází z naší zkušenosti, a jsou tedy kopiemi bodů, kruhů, čtverců atd., jak se s nimi reálně setkáváme. „*Naše idea bodu je, jak se domnívám, ideou minima toho, co je ještě viditelné, je to nejmenší část plochy, kterou můžeme ještě vidět.*“ [82, str. 28] Poznatky geometrie mají tedy také induktivní základ. Charakter nutnosti geometrických pravd spočívá ve skutečnosti jen v tom, že správně vyplývají z předpokladů. Ty však zdaleka nejsou nutnými a od pravdy se více či méně odchylují. [75, str. 228]

### 3.2.3 Vědecká redukce

S problémem popsaným v předchozí podkapitole, tedy že pravdy některých věd jsou mylně chápány jako nutné, se pojí jev, který je vědě z podstaty jejího charakteru vlastní, ale dle Milla není dostatečně brán v úvahu. Jde o určitou míru redukce, která se uplatňuje, chce-li věda definovat, pozorovat a analyzovat předmět svého poznání. Aby vědec mohl konat svou práci, nutně musí předmět svého poznání jaksi „vytrhnout ze světa“ a přizpůsobit jej své metodě.

Na příkladu geometrie Mill ukazuje, že přestože body, přímky, čtverce apod. ve skutečném světě neexistují tak, jak je definuje geometrie, můžeme o nich uvažovat. Nejsme schopni si je v geometricky ideální podobě představit, protože naše představa vychází z toho, co vnímáme v reálném světě, ale jsme schopni je myslet, protože „*máme-li nějaký vněm nebo nějakou představu, jsme s to přihlížet pouze k nějaké části tohoto vněmu či představě a ostatek pominout*“ [82, str. 28]. Například přímku, jak ji definují geometři, si nelze představit (v naší představě vždy bude mít alespoň nějakou minimální šířku), ale lze ji myslet, lze o ní uvažovat, pracovat s ní v teoretické rovině, zahrnout ji do měření a výpočtů. Geometrie jako věda tedy pracuje s ideálním, ve skutečnosti neexistujícím světem, a její výsledky jsou vlivem této redukce a idealizace do jisté míry nereálné.

To, že předměty geometrie v reálném světě neexistují přesně v té podobě, jak je definuje geometrie, podle Milla neznamena, že by geometrie pojednávala o něčem, co ve skutečnosti neexistuje vůbec. Její definice představují „*naše první a nejsnáze dosažitelná zevšeobecnění tykající se těchto v přírodě se vyskytujících předmětů*“ [82, str. 28] a tato zevšeobecnění jsou na teoretické rovině správná.

Poučky geometrie platí o ideálních kruzích, čtvercích atd., neplatí však o žádném z nich ve skutečném světě. Pro věci reálného světa platí geometrické poučky jen přibližně, ale obvykle se nedopustíme omylu, jestliže na ně geometrické zásady aplikujeme.

I v jiných vědách dochází k tomu, že k některým vlastnostem zkoumaného předmětu se nepřihlíží a vědecký postup probíhá, jako by tyto vlastnosti neexistovaly.

V souladu s tímto můžeme stanovit, že hodláme postupovat takto, a to již hned v definicích. Bylo by však omylem na základě toho, že jsme se rozhodli omezit svou pozornost jen na některé vlastnosti předmětu předpokládat, že proto naše idea předmětu ostatní vlastnosti vůbec neobsahuje. Ve skutečnosti pokaždé myslíme předměty tak, jak jsme je viděli, a jak jsme je poznali hmatem, a to se všemi vlastnostmi, které jim náleží. Vytváříme si však pro potřeby vědy fikci, že jsou zbaveny všech vlastností s výjimkou těch, o nichž jsme se rozhodli uvažovat. [82, str. 29]

Z faktu, že věda do svého zkoumání nezahrnuje (a ani zahrnout nemůže) celou skutečnost, Mill nevyvozuje, že by její poznatky neměly hodnotu. Upozorňuje však na to, že není na místě považovat je za dokonalé vystižení celé reality. Jinými slovy – měli bychom si nalít čistého vína a se vším respektem k vědeckému poznání si přiznat jeho limity plynoucí z jeho podstaty.

### 3.2.4 Kontradikce

Jedním z předpokladů Millova pojetí poznání, jak jej lze odvodit z jeho koncepce svobody, se ukázala být určitá míra zpochybnění zákonů o kontradikcích. Podívejme se nyní na to, jak se k problematice kontradikcí staví Mill z čistě epistemologického hlediska. Tentokrát nepůjde o hledání logické báze pro Millem implicitně zastávané principy, jako tomu bylo v kapitole 3.1.1 *Zpochybnění zákonů o kontradikcích*, ale o výklad Millových explicitních stanovisek vyjádřených v *Systému logiky*.

V sedmé kapitole druhé knihy *Systému logiky* se Mill vymezuje vůči definici zákona sporu říkající, že dva kontradiktorní výroky nemohou být oba pravdivé, a definici zákona vyloučeného třetího říkající, že dva kontradiktorní výroky nemohou být oba nepravdivé. Mill říká, že zákon sporu by měl být „*uchráněn planého řečnění, které jej líčí jako jakousi základní antitezi, která prostupuje celé univerzum*“ [82, str. 31], a navrhuje jej formulovat v pro nás dnes běžné podobě, a sice že „*žádný výrok nemůže být zároveň pravdivý a nepravdivý*“. [82, str. 31] Zákon vyloučeného třetího by pak dle něj měl být chápán tak, že „*výrok musí být buď pravdivý[,] nebo nepravdivý: buď je pravdivý kladný[,] nebo je pravdivý záporný*“. [82, str. 31]

Mill odmítá apriornost zákonů o kontradikcích, ale nehovoří o jejich neplatnosti. V souladu se svým induktivismem je považuje za jedno z našich



nejzákladnějších zobecnění smyslové zkušenosti.<sup>31</sup> Přestože tedy nelze říct, že by zákony o kontradikcích naprosto odmítal, můžeme si v *Systému logiky* všimnout minimálně tří stanovisek, resp. úvah naznačujících určitou míru zpochybnění těchto zákonů:

- (1) Ne vždy lze tvrzení označit buď za pravdivé, nebo za nepravdivé.
- (2) To, že je něco nemyslitelné (tj. neodpovídá zákonům myšlení, mezi něž patří zákony o kontradikcích), neznamená, že je to nemožné.
- (3) Domnělá protichůdná tvrzení mohou s postupem poznání nalézt společnou platformu, na níž si neprotirečí, ale jsou kompatibilní.

(1) Přisuzování pravdivosti či nepravdivosti je možné, pouze pokud je predikát připsán subjektu ve srozumitelném smyslu. Pokud tomu tak není, nelze výrok chápat ani jako pravdivý ani jako nepravdivý, ale pouze jako nesmyslný. To však zásadně ovlivňuje platnost zákonů o kontradikcích pro věci o sobě (noumena):

„Abakadabra je druhá intence“ není ani pravdivý ani nepravdivý výrok. Mezi pravdivým a nepravdivým je třetí možnost, totiž nesmyslné. Toto nesmyslné má pak fatální význam pro myšlenku Williama Hamiltona, že lze platnost principu rozšířit i na noumena. To, že hmota musí mít buď nějaké minimum dělitelnosti[,] nebo být do nekonečna dělitelná, je víc než můžeme kdy vědět. (...) Je možné, že věcem o sobě nemůžeme přisuzovat dělitelnost v žádném srozumitelném smyslu, a tudíž ani hmotě o sobě. Je-li to tak, pak je ona domnělá nutnost být buď konečně[,] nebo nekonečně dělitelný alternativou, kterou nelze aplikovat. [82, str. 32]

Vzhledem k tomu, že kategorie, ve kterých popisujeme svět, nemusí odpovídat skutečnému stavu věcí,<sup>32</sup> nelze vždy oprávněně trvat na tom, že náš výrok o světě musí být buď pravdivý, nebo nepravdivý. Je třeba počítat s možností, že je zkrátka nesmyslný, byť se nemusí jednat o nesmyslnost na první pohled tak patrnou, jako je tomu v případě Millova příkladu s větou „Abakadabra je druhá intence“.

(2) McRae v předmluvě k *Systému logiky* zdůrazňuje, že Mill odmítá nutnost logických principů (takzvaných zákonů myšlení) a matematických axiomů obecně. Považuje-li například někdo za nutné zákony o kontradikcích, je to dle Milla dáno pouze psychologickou neschopností pojmout protiklady. Přesvědčení, že popření zákonů o kontradikcích znamená rozvrat myšlení, je v očích Milla

<sup>31</sup> „Její nejhlubším základem je to, jak se domnívám, že kladné a záporné přesvědčení jsou dva mentální stavy, které se vzájemně vylučují. To zjišťujeme pomocí zcela prostého pozorování našeho duševního života. Zahrneme-li dále do svého pozorování vnější svět, zjišťujeme, že i zde jsou světlo a tma, (...) a vůbec každý pozitivní fenomén a jeho negace, odlišné fenomény, jež jsou vzájemně kontrastní, takže je-li tu jeden, je druhý vždy nepřítomen.“ [82, str. 31]

<sup>32</sup>Srov. též komentář Vacury: „Věci samé, noumena, jsou pro Milla v principu přímo nepoznatelné, chápané jako svou vlastní povahou příčiny fenoménu.“ [115, str. 96]

pouze důkazem toho, že kontradikce jsou nemyslitelné, ne že jsou ve skutečnosti nemožné. [75, str. 24] Nelze totiž usuzovat na nemožnost něčeho jen proto, že nejsme schopni si možnost dané věci představit. Některé věci „*mohou, ba musí být pravdivé, ač si rozum není s to představit jejich možnost*“. [82, str. 30]

S tímto názorem naznačujícím odmítnutí koherenční teorie pravdy se lze setkat i ve spise *Rozprava o filosofii sira W. Hamiltona* [70] vydaném dvaatřicet let po *Systému logiky*. Přestože Mill nesouhlasí s Hamiltonovým apriorním chápáním axiomů a s řadou dalších jeho stanovisek, shoduje se s ním právě v tom, že nepředstavitelnost neznamená nemožnost. Mill odmítá jako kritérium pravdy logickou nerozpornost či konzistenci výroku v rámci nějakého teoretického systému. Takové kritérium odporuje tomu, jak je pravda běžně chápána: Jestliže někdo hledá pravdu, neuspokojí ho, že je daná myšlenka v souladu s nějakým systémem přesvědčení nebo že odpovídá nárokům logiky na bezespornost; uspokojí ho pouze to, že jeho mínění odpovídá skutečnosti. [70, str. 354] Mill se tímto řadí k zastáncům korespondenční teorie pravdy.

(3) Ve třetí kapitole páté knihy *Systému logiky* věnované klamům se Mill podrobněji zabývá dle něj mylným přesvědčením, že co je nemyslitelné, musí být nepravdivé, tentokrát však z hlediska vývoje poznání. Na příkladech (odmítání Koperníkova heliocentrického modelu, Newtonovo odmítání možnosti vzájemného působení těles na dálku) ukazuje, že co bylo v minulosti na základě racionálního přesvědčení jednoznačně popíráno, se nejednou v pozdějších dobách stalo běžně přijímaným. Představa působení gravitační síly mezi tělesy na dálku (tj. bez přenášení impulsů skrze jiná tělesa nebo části prostoru) byla pro Newtona tak absurdní, že se v jednom ze svých dopisů Richardu Bentleymu vyjádřil, že „*nikdo, kdo je schopen kompetentně filosoficky myslet*“<sup>33</sup>, by nemohl něco takového zastávat. To, co bylo pro Newtona absurdní a nemyslitelné, je však dnes se samozřejmostí přijímáno a není to známka chybějící schopnosti kompetentně myslet. Meze myslitelnosti a naší schopnosti představit si daný jev se evidentně posouvají, posuzovaná realita přitom zůstává v zásadě stejná.

Mill proto říká, že příslušná pasáž Newtonovy korespondence by měla viset v pracovně každého vědce, který byl někdy v pokušení označit něco za nemožné, neb se mu to zdálo nemyslitelné. Zároveň se podivuje nad tím, jak může ještě někdo trvat na apriorní platnosti tvrzení typu, že prostor je nekonečný, nic nemůže vzniknout z ničeho apod. Proč nikdo nezastává opačné stanovisko? Protože nejsme schopni něco takového pojmout, nebo si alespoň myslíme, že toho nejsme schopni. Přitom tyto jevy mohou být stejně dobře možné jako gravitační působení na dálku, které bylo pro Newtona v jeho době absurdní a neslučitelné se schopností kompetentně filosoficky myslet. [76, str. 89–90]

<sup>33</sup>Příslušná pasáž ze *Systému logiky* zatím není přeložena do češtiny, uvedla jsem proto svůj překlad. Originální znění je: „*no man, who in philosophical matters has a competent faculty of thinking*“ [76, str. 89]

### 3.2.5 Relativismus

Skorupski uvádí, že Mill zastával pozitivistické stanovisko tzv. jevové relativity poznání (*phenomenal relativity of knowledge*), což nebylo v jeho době nijak neobvyklé. Jde o myšlenku zavedenou Comtem a silně přítomnou již u Kanta, jejímž základem je odmítnutí představy, že vědecké bádání představuje cestu k absolutnímu poznání přirozenosti věcí.<sup>34</sup> [102, str. 206]

Pomineme-li Millův stručný komentář dobové diskuse o relativitě poznání v *Systému logiky* [75, str. 552], nachází se jeho myšlenky k tomuto tématu zejména v *Rozpravě o filosofii sira W. Hamiltona* [70]. Toto obsáhlé dílo přináší podrobnou analýzu rozporů v Hamiltonových spisech s důrazem na koncepci relativity poznání, která jej proslavila. Zároveň zde nalezneme Millovo vlastní pojetí relativity.

Otázky po tom, nakolik jsme schopni poznávat okolní svět a na základě čeho to tvrdíme, tvoří dle Milla nejpodstatnější filosofická témata. Pokud je řeč o relativitě, zdůrazňuje, že je vždy potřeba přesně určit, co máme na mysli, neboť škála významů tohoto pojmu je velmi pestrá. [70, str. 87–93] On sám zastával takové chápání relativity, které respektuje přirozené limity našeho poznání. Toto pojetí považuje za pravdivé, zásadní a obsahující důležité filosofické konsekvence.<sup>35</sup> Naše vědění o věcech (či naše představy o nich) je dáno pouze vjemy, které v nás věci vyvolávají (nebo které si představujeme, že v nás vyvolávají). To považuje za nejjednodušší, nejpřirozenější a nejvhodnější výklad nauky o relativitě poznání. [70, str. 88]

Hamiltonovo „statné hájení některých důležitých zásad, zejména relativity lidského vědění“ [65, str. 207–208] vzbudilo nejprve Millovy sympatie, avšak hlubší ponor do Hamiltonova myšlení jej zklamal.<sup>36</sup> Ryan a Pattison se shodují, že *Rozprava o filosofii sira W. Hamiltona* představuje zdrcující kritiku Hamiltonovy intuicionistické pozice [70, str. 6–7], a i samotného Milla silný efekt tohoto jeho počínu překvapil:

<sup>34</sup>Skorupski je toho názoru, že myšlení 17. století, které s touto relativitou nepracovalo (člověk byl vědeckým myšlením jaksi zbaven své perspektivní nesnáze), nutně dospělo k tomu, že rozlišení mezi věcmi, jak se nám jeví, a věcmi o sobě získalo metafyzický charakter. [102, str. 206]

<sup>35</sup>„In one of its senses, it stands for a proposition respecting the nature and limits of our knowledge, in my judgment true, fundamental, and full of important consequences in philosophy. From this amplitude of meaning its significance shades down through a number of gradations, successively more thin and unsubstantial, till it fades into a truism leading to no consequences, and hardly worth enunciating in words.“ [70, str. 87]

<sup>36</sup>„Shledal jsem, že (...) důležité filosofické zásady, o kterých jsem myslil, že je uznává, byly jím tak vyloženy, jakoby značily málo nebo nic, nebo byly ustavičně ztráceny ze zřetele, a učení docela neshodná s nimi byla podávána téměř v každé části jeho filosofických spisů. Moje mínění o něm se tudíž tak dalece změnilo, že místo abych jej pokládal za prostředníka mezi dvěma soupeřícími filosofiemi, držícího některé zásady obou a podávajícího oběma mocné zbraně útoku i obrany, hleděl jsem na něj nyní jako na jeden ze sloupů, a sice v této zemi pro jeho velikou pověst filosofickou hlavní sloup oně z obou, která se mi zdála býti bludnou.“ [65, str. 208]

Když jsem pokročil ve svém úkolu, utrpěla pověst sira W. Hamiltona více, nežli jsem z prvu očekával, pro neuvěřitelné skoro množství nedůsledností, které se jevily při vespolném srovnávání různých míst. Bylo však mou úlohou ukázati věci, jak byly, a nevyhýbal jsem se jí. [65, str. 210].

Jedním z Hamiltonových stanovisek, které je vzhledem k jeho proklamovanému zastávání relativity poznání neudržitelné, je apriorní chápání kauzality. Tyto dvě pozice považuje Mill za neslučitelné, neboť nauka o relativitě poznání nutně obsahuje relativitu poznání příčinných vztahů. Mill dále Hamiltonovi vytýká nekonzistenci spočívající v tom, že na jednu stranu říká, že veškeré poznání je relativní (jevové), ale zároveň tvrdí, že v rámci tohoto způsobu poznání můžeme dospět k absolutním, nerelativním poznatkům. [119]

Na těchto dvou příkladech je vidět, jak důsledně Mill chápal relativismus a jeho konsekvence. Jestliže tedy své pojetí charakterizuje jako respekt přirozených limitů poznání, jak bylo uvedeno výše, nezbyvá než konstatovat, že tyto limity byly v jeho pojetí dosti výrazné.

## Shrnutí kapitoly

Jakožto předpoklady Millovy koncepce poznání, jak ji lze odvodit z jeho myšlenek o svobodě, jsme stanovili relativismus chápaný jako vztahovost a částečné zpochybnění zákonů o kontradikcích (držíme-li se jejich zformalizované podoby). Poté jsme přistoupili k Millovu pojetí poznání mimo kontext myšlenek o svobodě.

Na základě *Systému logiky a Rozpravy o filosofii sira W. Hamiltona* jsme vyložili Millovo chápání induktivismu, vědeckého redukcionismu, kontradikcí a relativismu. V následující kapitole budou zdůrazněny podobnosti těchto čtyř ryze epistemologických témat s hlavními rysy Millova pojetí poznání implicitně přítomného v jeho koncepci svobody, jak bylo tématem druhé kapitoly.

## Kapitola 4

# Paralely

Otázku, zda má Millova logika a metodologie vystavěná v *Systému logiky* nějaký praktický vliv na jeho filosofické a ekonomické spisy, vznáší například Vladimír Čechák [20, str. 53–54], avšak nepokouší se na ni odpovědět. Debata zaměřená konkrétně na to, zda se *Systém logiky* a spis *O svobodě*, co se epistemologie týká, shodují, nebo si odporují, případně jestli se liší a jsou komplementární, probíhá kupříkladu mezi Kentem W. Staleyem a Struanem Jacobsem.

Staley se ve studii *Logic, Liberty, and Anarchy: Mill and Feyerabend on Scientific Method* [107] zabývá rozporem, který můžeme konstatovat po povrchním srovnání *Systému logiky* a spisu *O svobodě*. Zatímco v prvním se Mill snaží vytvořit metodologii vědeckého poznání, ve druhém přichází s myšlenkami, které podporují Feyerabendovo anarchistické pojetí vědy. Staley ukazuje, že přestože se Feyerabend ve svém tažení proti metodologii vědy odvolává na Millův spis *O svobodě*, a mělo by se tedy zdát, že toto dílo musí vycházet z naprosto odlišných zásad než *Systém logiky*, ve kterém Mill metodologii vědy buduje, není tomu tak. Tyto dva spisy se ve skutečnosti doplňují. Staley uznává, že Mill byl podobně jako později Feyerabend rozčarován tím, jak jsou přijímány za obecně platné názory (resp. postupy či kritéria vědecké přijatelnosti, mluvímeli o metodologii vědy) jen ze zvyku nebo proto, že jsou to názory autorit; oba upozorňovali, že je tento přístup na újmu poznání skutečného stavu věcí. Rozdíl spočívá v tom, že Mill po zmapování situace pokračuje navržením určitých pravidel pro vědeckou praxi, zatímco Feyerabend dospívá k metodologické anarchii reprezentované jeho známým „anything goes“.

Komplementárnost obou spisů vidí Staley v tom, že v *Systému logiky* je zaměřena pozornost na to, jak má postupovat jedinec, když si vytváří svá přesvědčení, a ve spise *O svobodě* je pak nastolena otázka, jak má tento jedinec poté, co si na základě patřičné logické úvahy vytvořil své mínění, přistupovat k názorům druhých. Mill říká, že nejprospěšnější je opačné názory nejen tolerovat, ale vítat a podněcovat. Cílem je totiž napomoci tomu, aby se v rámci společenství rozšířila škála názorů a tím se zvýšily šance na poznání pravdy. [107, str. 610–611]

Jacobs reaguje na Staleyho článkem *Misunderstanding John Stuart Mill on science: Paul Feyerabend's bad influence* [44]. Snaží se ukázat, že chápání Millova pojetí poznání ve zmíněných dvou spisech jako komplementární je možné, jen pokud uznáme, že předmětem spisu *O svobodě* není vědecké poznání.<sup>1</sup> Mill v něm sice několikrát zmiňuje vědu a vědecké poznání, avšak ne jako součást své teorie poznání v tomto spisu. Přestože má svobodné myšlení a svobodná diskuse epistemologické opodstatnění, podle Jacobse Mill v souvislosti s touto problematikou nečiní žádné závěry relevantní pro vědu. Cíl a metody poznání jsou v obou spisech výrazně odlišné,<sup>2</sup> avšak neodporují si. Hlavní rozdíl vidí Jacobs v tom, že vědecký přístup je přítomen jen v *Systému logiky*. [44, str. 206]

Jeden z odlišných cílů poznání v *Systému logiky* a ve spise *O svobodě* představuje dle Jacobse požadovaná míra jistoty poznání. Zatímco první dílo je psáno s cílem dosáhnout jistého poznání, ve druhém Mill opakovaně upozorňuje na omylnost a nejistotu jakýchkoliv přesvědčení. Je však s podivem, že toto stanovisko Jacobs demonstruje poukazem na následující pasáž z díla *O svobodě*:

Jest nade vše jisto, že doby nejsou o nic neomylnější nežli jednotlivci, poněvadž každé století mělo názory, které pozdější století pokládala nejen za mylná, nýbrž přímo za protimyslná; nicméně jest jisto, že mnohé dnes všeobecné názory jednou budou zavrženy, jako dnes zavrhuji se mnohé, které kdysi všeobecné platily. [66, str. 32]

Překvapivý je Jacobsův výběr tohoto úryvku proto, že jeho obsah věrně kopíruje myšlenku třetí kapitoly páté knihy *Systému logiky*. Na příkladech odmítání heliocentrického modelu sluneční soustavy nebo vzájemného působení těles na dálku zde Mill ukazuje a silně zdůrazňuje právě myšlenku, že nikdy nelze považovat současný stav poznání za jediný myslitelný, a dokonce volá po tom, aby si to vědci neustále připomínali. Neměli by totiž podléhat klamu, že to, jak vysvětlují nějaký jev oni v danou chvíli, byť v souladu se vším dostupným poznáním, má nárok na uznání definitivní platnosti.<sup>3</sup>

Jestliže je tato úvaha přítomna v *Systému logiky*, nelze souhlasit s Jacobsovým stanoviskem, že Mill chce v tomto spise *na rozdíl* od spisu *O svobodě* formulovat způsob, jak dosáhnout jistého poznání. Jacobs nezapomíná zmínit, že Mill jakožto empirik následující Locka nepřipouštěl jakoukoliv absolutní jistotu poznání. [44, str. 202–203] Přesto však tvrdí, že ji Mill v *Systému logiky* předpokládá. Můžeme diskutovat o tom, jakou míru jistoty poznání byl Mill ochoten akceptovat, avšak z uvedeného Jacobsova odvolání se na spis *O svobodě*

<sup>1</sup>Feyerabend i Staley naopak vycházejí z toho, že v díle *O svobodě* je řeč o vědeckém poznání; každý však vyvozuje jiný závěr ohledně jeho kompatibility se *Systémem logiky* – Staley slčitelnost spisů uznává, Feyerabend nikoliv.

<sup>2</sup>„The point is significant: the aim for knowledge projected in *On Liberty* is strikingly different from its counterpart in *A System of Logic*.“ [44, str. 204] Závěr Jacobsovy kapitoly o metodě poznání ve spise *O svobodě* zní: „All of this contrasts *A System of Logic* with its positive, probative emphasis on finding truth.“ [44, str. 205]

<sup>3</sup>Viz závěr podkapitoly 3.2.4 *Kontradikce*.

nelze s ohledem na zmíněnou pasáž v *Systému logiky* vyvodit nic jiného, než že v obou spisech prezentuje Mill, co se možností dosažené jistoty poznání týká, stejný postoj. V tomto bodě je tedy Jacobsova argumentace ve prospěch rozdílu mezi *Systémem logiky* a spisem *O svobodě* napadnutelná.

Lze rovněž namítnout, že Mill sám hovoří o principiální shodě mezi ryze epistemologickým poznáním a tím, co bychom označili za „běžné poznání jedinců“ či za „nevědecké poznání“. Druhý odstavec první kapitoly třetí knihy *Systému logiky* [75] nese název *The logic of science is also that of business and life*. Mill v něm na základě svého postulátu, že princip vyvozování je pro obecná i jednotlivá tvrzení stejný, dochází k tomu, že logika vědy je totéž co logika praktických záležitostí a běžného života.<sup>4</sup> Skorupski označuje v souvislosti s výkladem Millova pojetí relativismu vědecké bádání za v principu totéž co běžnou lidskou metodu vyvozování závěrů, přičemž věda se v tomto ohledu vyznačuje pouze jejich disciplinovaným použitím.<sup>5</sup>

Nicméně, jak jsme viděli, Jacobs uznává, že metody a cíle Millova poznání v *Systému logiky* a spisu *O svobodě* si přes svou odlišnost neodporují. Jeho stanovisko tedy není ve výslovném rozporu s výše uvedeným Millovým chápáním vědeckého a nevědeckého poznání. Ve svém článku se však zaměřuje pouze na odlišnosti, resp. na argumenty pro tezi, že poznání ve spise *O svobodě* není vědeckého charakteru. Konstatuje, že Millovo pojetí vědeckého a nevědeckého poznání si v zásadě neodporuje, ale nezabývá se tím, co přesně mají společného.

V této práci můžeme na základě již provedeného výkladu Millových myšlenek o svobodě a poznání ve druhé a třetí kapitole nabídnout formulaci čtyř principů, které jsou poznání, jak jej Mill prezentuje v *Systému logiky* a ve spise *O svobodě*, společné. Přijmeme přitom Jacobsovo rozlišení a budeme označovat Millovo pojetí poznání v *Systému logiky* (a pro naše účely i myšlenky *Rozpravy o filosofii sira W. Hamiltona*) za vědecké a v souvislosti s jeho koncepcí svobody budeme hovořit o poznání nevědeckém.

## 4.1 Induktivismus

Když Mill hovoří ve spise *O svobodě* o nutnosti vymezit meze zasahování státu do života jedinců, uvádí jako hlavní důvod to, že nikdo jiný než konkrétní občan neví, co je pro něj dobré, a je potřeba, aby byl zachován prostor jeho svobody tak, aby podle svých přesvědčení mohl žít. Představitelé státu či většinového mínění nemohou ospravedlňovat zásahy do života občanů tím, že vycházejí z toho, co je obecně dobré, s cílem chránit před škodlivými fenomény. Stát

---

<sup>4</sup> „(...) if the principles and rules of inference are the same whether we infer general propositions or individual facts; it follows that a complete logic of the sciences would be also a complete logic of practical business and common life.“ [75, str. 263]

<sup>5</sup> „The essence of the phenomenal relativity doctrine is rejection of the idea that scientific inquiry – in other words ordinary human methods of conclusion-drawing, since science is no more than a disciplined application of them – can provide a route to knowledge of the absolute nature of things.“ [102, str. 206]

nemá určovat, co je pro koho dobré nebo špatné, protože to nemůže vědět. Má proto pouze hlídat dodržování závazků a trestat ty, kdo jim nedostojí.

Millovo pojetí svobodné společnosti tedy stojí na tom, že neexistuje obecně *dobře* nebo *špatně*. Nikdo nemůže jednat v zájmu občana na základě nějakých obecných apriorních přesvědčení. Stejně jako Mill na poli epistemologie argumentuje proti platnosti obecných intuitivních pravd, bouří se ve své koncepci svobody proti iluzi obecně definovaného dobra zajišťovaného „shora“ pro všechny. Podobně jako se má role státu omezit na strážce pořádku, je podstatou deduktivních postupů (a formální logiky) hlídat bezespornost. Jak jsme viděli v podkapitole 3.2.2 *Zkušenost a indukce*, je dle Milla jistota deduktivních věd (matematiky a geometrie) iluzorní a jedním z důvodů je, že jejich domnělé předměty neexistují v oné ideální podobě, s jakou definice těchto věd počítají. Tak jako neexistují definicím odpovídající přímky či kruhy, neexistují ani typové či průměrné občanské společnosti. Je-li každý člověk jiný (a podle Milla by se individualita lidí měla co nejvíce rozvíjet), nemůže vyhovovat žádným obecně stanoveným zásadám a potřebuje prostor pro svou vlastní individualitu.

Viděli jsme (str. 37–38), že Mill kritizuje zvyk lidí přiklonit se k většinovému nebo tradičně zastávanému názoru bez vlastního kritického posouzení. Z hlediska poznání je dle něj na újmu dokonce i pouhá představa existence nezpochybnitelných pravd. Jak se tato jeho myšlenka rozvinutá ve spise *O svobodě* prolíná s jeho induktivismem, můžeme číst z Millových vlastních slov, když se nad *Systémem logiky* zamýšlí ve své autobiografii:

Představa, že pravdy vnější duchu mohou se poznávat intuitivně nebo vědomím, neodvisle od pozorování a zkušenosti, jest – jak jsem přesvědčen – za této doby velikou intelektuální podporou falešných učení a špatných institucí. Pomocí této theorie každá zastaralá víra a každý silný cit, jehož původu nelze vzpomenouti, jest s to, aby se zbavil povinnosti ospravedlnit se rozumem a povznášel se sám za dostatečnou záruku a ospravedlnění. Nikdy nebyl takový nástroj vymyšlen k posvěcování všech zakořeněných předsudků. A hlavní síla této falešné filosofie v morálce, politice a náboženství spočívá v odvolání se – jak obyčejně činí – ku svědectví matematiky a příbuzných odvětví fyzické vědy. [65, str. 173–174]

Připomeňme však, že v *Systému logiky* Mill nechce dedukci ve prospěch indukce odstranit. V podkapitole *Induktivní základ věd* bylo řečeno, že Mill chápe indukci jako základ poznání, ale neříká tím, že deduktivní postupy jsou nežádoucí. Spíše se svým induktivismem snaží vytvořit protiváhu intuicionismu, deduktivismu a apriorismu. Lze říct, že pro Milla je dedukce užitečná a praktická, ale je třeba mít na paměti, že obecná tvrzení, se kterými pracuje, nejsou absolutně pravdivá a nezpochybnitelná dogmata, neboť se jedná o vyjádření souhrnu konkrétních zkušeností, pozorování atd. Mohou se vyskytnout nové skutečnosti, které ty dosavadní popřou, modifikují či zpřesní. Tuto myšlenku



kopírují zásady, které jsme formulovali jako předpoklady Millovy svobodné diskuse v podkapitole 2.3.2 *Důvody svobody*, a sice že (1) nikdo není neomylný a (2) nikdy nelze s jistotou říct, že jsme již dosáhli konečného poznání nějaké věci. Vidíme tedy, že Millův princip induktivismu se zřetelně promítá do jeho pojetí svobody ve společnosti.

## 4.2 Redukce

V kapitole 3.2.3 *Vědecká redukce* bylo vyloženo Millovo přesvědčení, že vědecké poznání má nutně limity, které jsou dány jeho podstatou. Věda nemůže dosáhnout absolutního poznání věcí, neboť předměty svého zkoumání posuzuje vždy jen v určitém vymezeném rámci – vědecké zkoumání nemůže probíhat tak, aby vzalo v úvahu úplně všechny souvislosti. Dokonce musí mnohdy zanedbat i poznatky, které jsou známé, ale v daném konkrétním výzkumu se z pochopitelných praktických důvodů označí za nepodstatné. Vědecký výklad světa má tudíž svá specifika, svůj rámec, a tedy své limity, které by měly být korektně přiznány a brány v úvahu.

Nevědecké poznání jedince funguje podobně. Naše schopnost myslet nám umožňuje zanedbat určité souvislosti a operovat s nějakým tématem v myslí bez ohledu na to, že v realitě jsou s ním neoddělitelně spjaty jevy, které lze v teoretické rovině zanedbat. Velká míra redukce při poznávání jedince je dána také tím, co jsme v kapitole 3.1.2 *Relativismus* nazvali poznávací polohou (poznávací možnosti, schopnosti, zkušenosti, aktuální psychický a fyzický stav a úhel pohledu poznávajícího). Vzhledem k tomu, že každý z nás bere vlivem své poznávací polohy v úvahu jiné aspekty reality (tj. specifickým způsobem redukuje – podobně jako věda), je pochopitelné, že názory či výklady světa se různí, a je také zřejmé, proč si odlišná tvrzení nemusí nutně protirečít. Realita je dle Milla mnohem komplexnější, než mohou být naše pokusy ji vystihnout:

Je si palčivě vědom mnohostrannosti pravdy a neredukovatelné složitosti života, která vylučuje samotnou možnost jakéhokoli jednoduchého řešení anebo myšlenku definitivní odpovědi na jakýkoli konkrétní problém. [8, str. 305]

Ani postup vědy, ani přístup konkrétního člověka nepředstavuje problém, pokud si fakt, že dochází k redukci, uvědomujeme. Když ne neustále, tak alespoň občas, takže vědomí našich limitů tvoří jakýsi základ našeho poznávacího procesu, který se projevuje pokorou a zájmem o stanoviska, která se neshodují s našimi. Jejich zastánci totiž nejspíš berou v úvahu jiné souvislosti než my, a pokud k nim takto přistupujeme, je velká šance, že se naše poznání rozšíří. Opět se tedy dostáváme jak k předpokladům Millovy koncepce svobody (omylnost lidí a neukončitelnost lidského poznání), tak k její motivaci – poznání.

Poznání jakožto silnou motivaci jak Millovy metodologie vědy (kde to ostatně není překvapivé), tak jeho pojetí svobody ve společnosti lze chápat jako příčinu

toho, že v případě vědeckého i nevědeckého poznání se Mill obloukem vyhýbá skepticizmu, který by mohl být vyvozen z faktu, že redukce se při poznávání nelze zbavit. Jediné, co Mill z fenoménu redukce vyvozuje, je nutnost přiznat si ji, a nestavět tedy ani vědu, ani žádného jedinice do role neomylného nositele absolutní pravdy.

Schopnost usuzovací jest člověku dána k tomu, aby jí používal. Že jí můžeme použítí také mylně, není důvodem pro to, abychom jí vůbec nepoužívali. Zamítáme-li něco, co se nám zdá zákázonosným, netvrdíme tím, že jsme povzneseni nad všechny omyl, nýbrž plníme pouze povinnost jednati dle svého svědomí, třebaš není neomylné. Kdybychom nikdy nedbali svého úsudku, poněvadž nás může mýliti, neukojili bychom žádnou svou potřebu a nesplnili bychom žádnou svou povinnost. [66, str. 32]

Mill zkrátka usiluje o poznání a dobře si uvědomuje, že onou pověstnou Achillovou patou vědeckého i nevědeckého poznání je tendence ignorovat redukci, která proces poznání v menší či větší míře vždy zákonitě doprovází. Není přitom nic jednoduššího, než tento stav věcí přiznat, chápat vědecké i nevědecké poznání reálně a s tímto vědomím o něj dále usilovat.

### 4.3 Kontradikce a relativismus

Na rozdíl od předchozích dvou paralel si lze určité míry zpochybnění zákonů o kontradikcích a jistého typu relativismu v Millově koncepci svobody snadno všimnout i bez exkurzu do jeho pojetí vědeckého poznání. Proto jim byla věnována pozornost již v první části třetí kapitoly jakožto předpokladům Millova nevědeckého poznání, jak vyplývá z jeho pojetí svobody. Ukázalo se, že v základu Millova pojetí svobody stojí specifický způsob odmítnutí zákonů o kontradikcích a relativismus chápaný jako vztahovost. V Millových epistemologických spisech jsem myšlenky o kontradikcích a relativismu mapovala až následně. Srovnáme-li nyní jeho chápání kontradikcí a relativismu ve vědeckém a nevědeckém kontextu, docházíme k závěrům, které příliš nepřekvapí.

V podkapitole 3.1.2 *Relativismus* bylo řečeno, že odmítnutí zákonů o kontradikcích je vždy spojeno s relativizujícím postojem, neboť v obou případech pracujeme s určitou mírou nejednoznačnosti či nejistoty dosažení pravdivého poznání. Tento společný rys obou stanovisek je přítomný v Millově chápání vědeckého i nevědeckého poznání.

Dva ze tří bodů, které byly v podkapitole 3.2.4 *Kontradikce* uvedeny jakožto dokládající Millovy výhrady vůči absolutní platnosti zákonů o kontradikcích na poli vědeckého poznání, nachází své paralely v jeho myšlenkách o svobodě:

(1) V *Systému logiky* jsme se setkali s Millovým stanoviskem, že nemyslitelnost kontradikcí neznamena jejich nemožnost, ale poukazuje spíše na naši neschopnost pojmout protiklady. Ve spise *O svobodě* čteme téměř totožnou

myšlenku, když Mill říká, že pravda je „*ve velikých a praktických záležitostech života otázkou smíření a spojení protiv a velice málo duchů jest dosti obsáhlých a nestranných, aby při vyrovnání přibližně poznali pravdu*“. [66, str. 82]

(2) V *Systému logiky* bylo dále řečeno, že tvrzení, která považujeme za protichůdná, se mohou s vývojem poznání ukázat být kompatibilní, a považujeme-li nějaký vědecký výklad světa za definitivní a jistý, s největší pravděpodobností se mýlíme. V úvodu této kapitoly jsem poukázala na shodu tohoto Millova stanoviska s pasáží ze spisu *O svobodě*, kterou použil Jacobs, když chtěl demonstrovat Millův důraz na principiální nejistotu nevědeckého poznání ve srovnání s jeho pojetím vědeckého poznání. Ukázalo se, že tento rozdíl není tak zřetelný, jak Jacobs uvádí. Kromě toho, že myšlenku, na níž to demonstrová, najdeme v obou srovnávaných spisech, si lze též všimnout i dalších Millových úvah, ze kterých plyne přítomnost myšlenky o nejistotě vědeckého i nevědeckého poznání.

Pasáž, kterou zmiňuje Jacobs, představuje ve spise *O svobodě* součást úvahy o omylnosti jedinců, náboženských či myšlenkových směrů a celých generací. Mill tímto výkladem směřuje k vysvětlení důležitosti svobodné diskuse, která může díky svému konfrontačnímu potenciálu fungovat jako jakýsi inhibitor rozšířené lidské tendence považovat za pravdivý svůj názor či názor běžný ve skupině nebo historickém období, jehož jsme součástí. Podobný sklon Mill kritizuje u vědců, což je však patrnější z jeho úvah o relativismu.

Viděli jsme, že relativismus je předmětem zejména Millovy *Rozpravy o filosofii sira W. Hamiltona*. Ta vyšla dvaatřicet let po *Systému logiky* (1843) a šest let po vydání spisu *O svobodě* (1859), takže je zřejmé, že měl autor za sebou již značný intelektuální vývoj a bohaté životní zkušenosti. Pro nás to také znamená, že myšlenky *Rozpravy o filosofii sira W. Hamiltona* byly sepsány poté, co již formuloval své pojetí svobody a s ním implicitně i své pojetí nevědeckého poznání. Jestliže v tomto díle Mill hovoří o tom, že je mu nejbližší takové chápání relativity našeho poznání, které respektuje jeho přirozené limity, jako bychom jen jinými slovy slyšeli vyřčeny dva tolik zdůrazňované předpoklady v jeho spise *O svobodě* – omylnost a neukončitelnost lidského poznání.

Svobodná diskuse je v Millově koncepci motivovaná poznáním v tom smyslu, že protichůdné názory se mohou doplňovat a jen velmi zřídka lze jeden označit za mylný a druhý za pravdivý. Bylo by proto na újmu poznání stavět se k opačným názorům tak, jako by byly mylné, jen proto, že jsou v rozporu s naším názorem, byť jsme k němu dospěli se vši důsledností a s ohledem na nejrybnější dostupné informace, souvislosti či zkušenosti. Nejsme neomylní a to, co se jeví být ve sporu dnes, může se v budoucnu z širšího úhlu pohledu ukázat být v souladu.

Tuto v principu velmi jednoduchou myšlenku, jež je společnou platformou pro Millův postoj ke kontradikcím i relativismu, a důsledky jejího nepochopení nebo ignorování Mill ve spise *O svobodě* demonstrová na mnoha příkladech. Jeho apel na neustálé uvědomování si naší omylnosti a nezavršitelnosti poznání zní vskutku naléhavě. Pozorného čtenáře může právě tento akcent upozornit na to, že za Millovou ideou svobody ve společnosti stojí něco dalšího – začne tušit onu Russellem popisovanou citadelu, jež nás sice nevítá slavnostními salvami,

neotevívá se při prvním zaklepaní, ale přesto je zcela jistě přítomná a reálná. Je jí poznání.

### **Shrnutí kapitoly**

Na základě učiněných poznatků a v návaznosti na diskusi Staleyho a Jacobse o tom, zda má Millovo pojetí poznání obsažené v jeho koncepci svobody vědecký charakter, byly v této kapitole formulovány čtyři paralely mezi poznáním, jak jej Mill chápe v kontextu svobody a v kontextu vědy. Induktivismus, upozorňování na nevyhnutelnou redukci při poznávání a specifické pojetí kontradikcí a relativismu lze nalézt jak v Millových úvahách o svobodě, tak v jeho epistemologických spisech.

## Kapitola 5

# Důsledky a slabiny epistemologického chápání svobody

### 5.1 Nepřijatelné postuláty

Pokud je hypotéza této práce správná, čili pokud platí, že motivací Millovy koncepce svobody je poznání, a to ve formě velmi blízké Millovu pojetí vědeckého poznání, má to několik důsledků, které již do značné míry vyplynuly z dosavadního textu – některá stanoviska spojovaná s Millovým pojetím svobody ve společnosti nelze přijmout. Shrňme je v této podkapitole.

#### **Svoboda je hodnota sama o sobě**

Je-li svoboda motivovaná poznáním, čili je-li prostředkem k dosažení lepšího poznání, stojí v žebříčku hodnot až za ním. Výklady Millovy svobody jako nejdůležitější hodnoty, o kterou se má usilovat pouze pro ni samu, jak se s nimi setkáváme zejména u českých autorů,<sup>1</sup> pak nemohou platit.

Je však potřeba brát v úvahu, jak Mill chápe podstatu poznání. Podmínky pro jeho rozvoj totiž poskytuje dle Milla *právě* svobodná společnost. Z prvenství poznání vůči svobodě tudíž nelze vyvodit, že by Mill připustil omezení svobody, kdyby tím byla zajištěna možnost více poznávat. Poznání je v jeho úvahách neoddělitelně spojeno se svobodným životem v interakci s druhými na bázi respektu (ve vědeckém kontextu pak s falibilismem). Nemůžeme jej získat žádným zázračným způsobem, nahlédnutím, či snad dokonce osvícením a v principu ani usilovným teoretickým studiem. Jak jsme viděli v podkapitole 3.2.2 *Zkušenost a indukce*, skutečný poznatek vzniká podle Milla jen odvozením z jednotlivého na jednotlivé, tj. reálnou zkušeností. Jiné postupy nepovažuje za druhořadé, ale

---

<sup>1</sup>Durdík, Kheil, Loužek, ale také Adikibi nebo Buckle – viz kapitola 1.1 *Česká odborná literatura*.

negenerují podle něj nové poznatky. Aby každý mohl svou vlastní, jedinečnou zkušenost prožívat, vyhodnocovat, dospívat tak k novým poznatkům a přispívat tím k vývoji celé společnosti, nesmí být státem neúměrně omezován, potřebuje svobodný prostor.

Poznání si tedy žádá svobodu – proto chce Mill stanovit meze státnímu zasahování. Ale je také potřeba počítat s tím, že ne všichni členové společnosti jsou absolutně čestní, nebo s tím, že se některým lidem může v důsledku různých vlivů stát, že nedodrží závazek nebo překročí hranice svobody druhého – proto je potřeba dodržování závazků a nedotknutelnost svobody hlídat a jejich narušení sankcionovat. Aplikací těchto Millových zásad svobodné společnosti se vytváří prostor potřebný pro poznávající individuality.

Přestože je tedy poznání určující hodnotou Millovy koncepce svobody a můžeme říct, že je pro Milla důležitější než svoboda,<sup>2</sup> nelze jej v Millově pojetí chápat tak, že kdyby k němu vedla jiná cesta než svoboda, upřednostnil by ji. Podle Milla je svoboda vzhledem k lidské omylnosti jediný možný způsob, jak se k poznání co nejvíce přiblížit. Proto jsou výchozím bodem jeho úvah o svobodě lidská omylnost a nezavršitelnost poznání. Tak jako si slepec musí vzít bílou hůl či doprovod, vydá-li se na procházku, musíme se my lidé vyzbrojit principem svobodné diskuse (vědci pak falibilismem), chceme-li se vydat poznávat svět.

### Despota může vyhovovat Millovým kritériím

Chápeme-li poznání jako základní kámen Millových úvah o společnosti, ukáže se kulhajícím Berlinovo tvrzení o despotovi, který se o slušnost, pořádek a poznání příliš nestará, a přece vyhovuje Millovým kritériím (viz kapitola 2.2 *Aspekt poznání v Berlinově interpretaci Millovy svobody*). Stojí-li v Millových úvahách hodnota poznání a vývoje před hodnotou svobodné společnosti, čili je-li poznání hodnotou, k jejímuž naplnění by mělo dle Milla docházet prostřednictvím realizace svobodné společnosti, nemůžeme souhlasit s Berlinovým vyvozením, že despota zajišťující lidem širokou oblast svobody, avšak zanedbávající aspekt poznání vyhovuje Millovým kritériím.

Berlinova (resp. Stephenova) námitka, že i v autoritativním režimu lze uspokojivě poznávat, by se nejspíše u Milla nesetkala s pochopením. Svoboda slova a svobodná diskuse zajišťují podle Milla podobně jako falibilismus ve vědě nejvhodnější podmínky pro poznání. Říct, že i v jiné než svobodné společnosti lze poznávat, by bylo totéž jako usoudit, že vědeckému poznání by neškodilo upustit od falibilismu.

V tomto případě má přijetí či nepřijetí hypotézy této práce dosti výrazné konsekvence. Budeme-li Millovu koncepci společnosti posuzovat oproštěně od ideálu, který za ní stojí, pak má Berlin pravdu – Millovo pojetí svobody je

<sup>2</sup>Viz stanovisko Skorupského, že svobodná diskuse je důležitější než svoboda jedince, neboť má epistemologické zdůvodnění (str. 41).

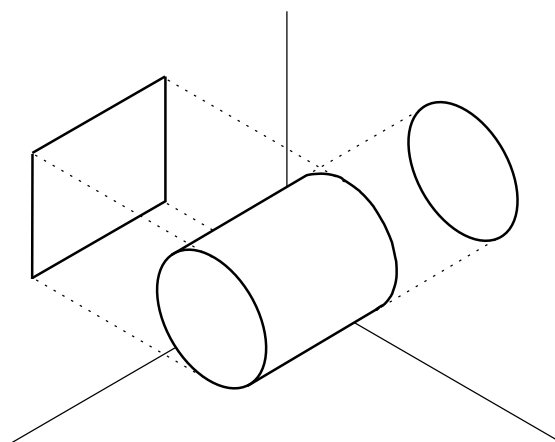
slučitelné s despotickým režimem. Ovšem pohlédneme-li ke kořenům jejího vzniku, k hodnotám, které ji motivují, perspektiva se mění: Posuzovaný způsob vlády, jakož i životní filosofie jedinců v sobě musí mít velmi silně zakomponovanou hodnotu poznání, aby Millovým požadavkům opravdu vyhověly.

### Každý má svou pravdu a morálku

V důsledku přijetí teze, že motivací Millovy svobody ve společnosti je poznání, mu nelze přisoudit žádné stanovisko, které by bylo kompatibilní s logickým trivialismem nebo jakkoliv jinak dospívalo k závěru, že všechno je pravdivé, a každý má tudíž svou pravdu. Takto pojatá pravda devaluje veškeré snahy o dosažení poznání a to je v přímém rozporu s tím, o co jde Millovi.

Jeho odmítnutí jistoty poznání – tedy zpochybnění možnosti lidí dosáhnout definitivních poznatků a zdůrazňování naší omylnosti – není míněno jako smrtící úder snahám o poznání. Právě naopak, je to projev Millova úsilí o vytvoření lepších podmínek pro poznání ve vědě i mimo ni. Odmítnutí jistoty poznání je výsledek Millova vyhodnocení situace, na kterém se zakládá hledání řešení. Vrátime-li se k příměru se slepcem, je postulování nejistoty poznání podobné stanovení diagnózy, po níž následuje výběr vhodných pomůcek, které danému člověku pomohou v orientaci.

Uvědomíme-li si principiální omezenost našeho poznání, nebudeme jeho vývoj brzdit trváním na absolutní pravdivosti nějakého stanoviska či výkladu světa a budeme připraveni rozšířit svůj stávající pohled na věc novým poznatkem. Schematicky vyjádřeno – uvidíme-li ze svého pohledu kruh a někdo jiný bude při pohledu na tutéž věc mluvit o obdélníku, nebudeme trvat na tom, že pravdu má dozajista buď jeden, nebo druhý; ani se neuchýlíme k nicneříkajícímu prohlášení, že to, na co se díváme, je kruh i čtverec zároveň. Zjišťováním souvislostí, čili toho, odkud se na věc oba díváme (viz poznávací poloha, str. 67), se dobereme skutečného stavu věcí, a sice že se oba díváme na válec.



Takto jednoduché a přehledné to samozřejmě v praxi nebývá, proto Mill v souvislosti s komplexnějšími otázkami říká, že „*velice málo duchů jest dosti obsáhlých a nestranných, aby při vyrovnání přibližně poznali pravdu*“. [66, str. 82]

Ani ve věcech morálky nevede Milla nesouhlas s absolutizováním nějaké konkrétní morální hodnoty k přístupu hlásajícímu lhostejnost k druhým. Mill rozhodně není zastáncem postoje – já mám svá přesvědčení, ty máš svá, říkej si, co chceš, dělej si, co chceš, dokud mi nešlapeš na palec, nezajímá mě to. Jak jsme viděli v kapitole 2.3.1 *Proti tyranii většiny*, resp. v Ryanově komentáři, Mill preferuje působení na členy společnosti tím, že budou vystavováni přirozeným důsledkům svých činů spíše než morálním soudům a trestům. To předpokládá všímavost a aktivní přístup lidí k tomu, co se kolem nich děje, co druzí lidé dělají či nedělají. V případě morálky i poznání Mill spoléhá na interakci angažovaných lidí, kteří dovedou s respektem nakládat jak s názory a činy druhých, tak se svým pohledem na věc a svým vnímáním situace a jsou schopni bez morálního soudu přiměřeně reagovat na jednání druhých, čímž určité mantinely přípustného chování přece jen vytvářejí. Druhá osoba však v tomto případě nevolí mezi tím, zda bude morálně odsouzena, či nikoliv, ale mezi tím, zda chce či nechce zakoušet přirozené důsledky svých činů.

Ti, kdo kritizují liberalismus pro jeho relativismus podkopávající poznání nebo morálku,<sup>3</sup> by měli ze svého hodnocení vyjmout liberalismus Millův. V souvislosti s ním můžeme totiž hovořit jediné o takovém pojetí relativismu, které podporuje rozvoj poznání (viz relativismus jako vztahovost, str. 67) a nabádá k aktivním reakcím na druhé, avšak bez morálního soudu.

Že se Millův přístup vymyká liberalismu s jeho často kritizovanými nešvary, je patrné například na tom, že výrazný odpůrce liberalismu Masaryk se s Millem v několika ohledech shoduje, a dokonce explicitně vyjadřuje své sympatie k němu.

Himmelfarbová je toho názoru, že Millův liberalismus položil základy vše tolerující morálce tím, že vytvořil dojem, jako by si všechny názory byly rovny. Zdá se, že tedy muselo dojít ke zkreslení jeho myšlenek. Pokud by bylo jeho chápání svobody chápáno v úzkém sejetí s poznáním, nemohlo by dojít k tak zásadní dezinterpretaci Milla zastánci morálního či epistemologického trivialismu, resp. nebylo by možné mezi Millovým myšlením a zastánci těchto směrů hledat souvislost, jak to činí Himmelfarbová.

### **Základem svobodné společnosti je tolerance a svoboda slova**

Na první pohled se může zdát, že o svobodě nelze uvažovat bez tolerance a svobody slova. Velmi ale záleží na tom, co těmito pojmy míníme.

Nejasným vymezením svobody slova může dojít až k fatální dezinterpretaci, jako je tomu například v kritice Himmelfarbové, která tvrdí, že liberální morálka, jež vše relativizuje, vše dovoluje a neuznává žádné hodnoty, má původ v Millově koncepci. Sice připouští, že Mill sám takovouto morálku nezastával,

<sup>3</sup>Například Příhoda (str. 48), Masaryk (str. 48) nebo Himmelfarbová (str. 64).



nicméně zásada svobody slova, o kterou usiloval, je dle Himmelfarbové jednou z příčin neutěšeného stavu naší společnosti. Millův liberalismus údajně říká, že „svoboda slova má (...) význam nejen sama o sobě, nýbrž i pro pravdu“ [38, str. 105] nebo že „pravda spočívá na absolutní svobodě slova“ [38, str. 109]. Do jisté míry můžeme sice souhlasit s tím, že svoboda slova má v očích Milla význam pro pravdu, ale pouze jakožto první, nutný krok, přičemž realizace svobodné diskuse je neodmyslitelně krokem druhým, bez něhož bychom k poznání nemohli dospět. Pravda podle Milla určitě nespočívá jen na svobodě slova, protože pouhým vyřčením názoru o jeho pravdivosti nic nezjistíme – dozvíme se pouze o jeho existenci, což je podstatné a může to být odrazový můstek k dalšímu zkoumání, ale samo o sobě to k poznání, jak jej chápal Mill, nestačí.

V kapitolách 2.4.4 *Respekt versus tolerance* a 2.4.3 *Svobodná diskuse versus svoboda slova* jsme viděli, že z hlediska poznání není lhostejné, zda mluvíme o toleranci, nebo respektu, a není ani totéž, usilujeme-li o svobodu slova, nebo o svobodnou diskusi. Epistemologický charakter Millovy koncepce jasně implikuje nedostatečnost pouhé tolerance a svobody slova, přičemž tolerance v tom smyslu, jak byla definována v kapitole 2.4.4 *Respekt versus tolerance* je přímo nežádoucí, zatímco svoboda slova je sice žádoucí, ale nepostačující. Svobodná společnost založená na poznání vyžaduje respekt a kromě svobody slova také svobodnou diskusi.

## 5.2 Slabiny epistemologického chápání svobody

Jakkoli je myšlenka motivace svobody poznáním inspirativní, nelze ji zde ponechat v onom okouzlivém hávu šitém z prostého nadšení z jejího objevu. Je třeba korektně (a tedy zcela v Millově duchu) naznačit její limity a možná úskalí její aplikace v praxi.

V souvislosti s relativismem a svobodou slova jsem se v této práci zabývala kritikou Himmelfarbové. Ta se však netýká epistemologicky chápaného pojetí svobody. Naopak prezentuje kritiku, která je možná, pouze pokud nebereme v potaz epistemologický základ Millovy koncepce. Jestliže jeho pojetí svobody chápeme jako epistemologicky motivované, některé námitky zmizí, jak jsme viděli v předchozí podkapitole. Jiné ale naopak vyvstanou.

### Nepřiměřený optimismus

Na jistou trhlinu v epistemologickém chápání svobody jsme narazili již v podkapitole 2.4.1 *Primát svobodné diskuse*, kde bylo zmíněno stanovisko Skorupského ohledně pozitivní a negativní ochrany racionality. Svobodná diskuse sice zajišťuje negativní ochranu racionality (napomáhá zbavit se předsudků a jednostrannosti), ale nemáme argumenty pro stanovisko, že představuje rovněž její pozitivní ochranu. Nemůžeme ji tedy chápat jako jistou cestu k pravdivému poznání. O tomtéž uvažuje Berlin a naznačuje závažné důsledky, pokud se spolehne na to, že ve společnosti se díky svobodné diskusi pravda dříve nebo později ukáže:

Je docela dobře možné, že bez svobodné diskuse se pravda nemůže zjevit. Ale možná to je jen nutná, nikoli postačující podmínka jejího odhalení. Pravda může i přes všechny naše snahy zůstat v hloubi a mezitím může zvítězit horší strana, která lidstvu způsobí nenapravitelné škody. (...) Platí v liberálních společnostech, že demagogové a lháři, darebáci a slepí fanatikové jsou vždy včas zadrženi a jejich lži nakonec vyvráceny? Jak vysokou cenu je správné zaplatit za obrovské dobrodiní svobodné diskuse? Bezpochyby velmi vysokou – avšak smí být bez hranic? A pokud ne, kdo má říct, jaká oběť je a jaká není příliš velká? [8, str. 299–300]

I v případě, že bychom našli argumenty ve prospěch pozitivní ochrany racionality, nezměnilo by se nic na tom, že svobodná diskuse je naprosto bezzubá proti útokům těch, kteří ji sami nerespektují.

Další potíž představuje dodržování zásady nezasahování, pokud někomu nevzniká škoda. Shapiro upozorňuje, že není vůbec jisté, že společnost, ve které je za hlavní hodnotu považováno poznání, se bude jaksí přirozeně vyhýbat nepřiměřenému zasahování do života jedinců:

[Mill tvrdí], že by vláda měla konat „v obecném zájmu lidstva“. Uznávaná vědecká moudrost dané doby může ale stanovit, že obecnému zájmu lidstva nejlépe svědčí zákony proti míšení ras, eugenická politika, či ještě něco horšího. Pokud ti, kdo vládou škodometrem, rozhodnou, že jednají v oblasti, kde se někomu druhému může stát nějaká škoda, potom v Millově spisu *O svobodě* nenajdeme nic, co by jim zabránilo v tom, aby přijali v dané věci nějakou výše uvedenou donucovací politiku. [101, str. 59]

Zdá se, že Millovy ideje ze spisu *O svobodě* jsou v reálném světě politiky těžko uplatnitelné a že dnešní doba je jim nakloněna ještě méně než dříve. Petr Robejšek, současný český politolog, ekonom, komentátor a publicista žijící v Německu, hovoří v širším kontextu o probíhající konverzi k autoritářskému vládnutí. Důvodem je dle něj to, že demokratický systém není vlivem pomalosti svých rozhodovacích procesů založených na diskusi schopen konkurovat autoritářským státům:

(...) demokratický proces pozvolného hledání nejlepších řešení v nějakém dialogu společnosti a elit a ještě k tomu politiků, je na zábranu toho, aby stát, který má co dělat, udržel svoji platební bilanci jakž takž v rovnováze, aby to dokázal v budoucnosti. [50, 12.–13. min.]

### Neprokázaná vylučnost spojení svobody a poznání

Pokud by se prokázala Berlinova (resp. Stephenova) námitka, že svobodná společnost není jediná, ve které jsou příznivé podmínky pro rozvoj poznání

(viz str. 27), ztratila by myšlenka motivace svobody poznáním relevanci. Znamenalo by to, že poznání může být motivací jak ke svobodné společnosti, tak k jiným formám uspořádání, a nebyl by tudíž důvod preferovat z důvodu lepších podmínek pro poznání svobodu.

Připomeňme však, že propojení svobody a poznání u Milla vychází z jeho induktivismu a především z postulování naší omylnosti a nezavršitelnosti poznání. Millův induktivismus byl již terčem četné kritiky, ale vyvrátit předpoklad lidské omylnosti a neukončitelnosti našeho poznání je zřejmě nemožné. Lze proto do velké míry oprávněně předpokládat, že Millovo pojetí poznání založené stejně jako věda na falibilismu a z toho plynoucí potřeba svobody je výstižné, a že tudíž v jiné než svobodné společnosti, kde je prostor pro rozmanitost, nelze poznání realizovat.

Souvislosti vedoucí k tomuto propojení svobody a poznání lze kromě dvou výše zmíněných důvodů spatřovat také v Millově utilitarismu<sup>4</sup> nebo v jeho poměrně specifické životní zkušenosti z dětství a raného mládí. Sám na sobě poznal mučivou jednostrannost výchovy,<sup>5</sup> která jej dovedla až k psychickému zhroucení, z něhož vedla cesta skrze citový prožitek<sup>6</sup> a pochopení nutnosti začlenit do svého života ty oblasti, které mu byly dříve neznámé – city, poezie a umění vůbec. [65, str. 113–117] Lze si představit, že Mill, který na vlastní kůži zakusil, jak jej může obohatit něco, co bylo dříve úplně mimo jeho obzor, velmi výrazně pociťoval nutnost být vždy novým a neznámým obzorům otevřený, neboť se za nimi mohou skrývat netušené možnosti. Dost možná je jeho na poznání založená koncepce společnosti vyjádřením jeho úpěnlivého přání bojovat proti jednostrannému smýšlení a žití vyvěrajícího z vlastní zkušenosti, že takové směřování je cestou k hluboké krizi.

### O poznání nestojí každý

Nejpodstatnější a nejzřetelnější slabinou epistemologicky podmíněného liberalismu je, že účast na jeho realizaci lze očekávat jen od těch, kdo chtějí poznávat. Při pohledu na okolní svět se však nezdá, že by tento zájem měla podstatná část lidí, zejména představitelů státu, kteří mají jednak v rukou rozhodovací moc a jednak mohou svým vystupováním udávat určitou normu chování široké

<sup>4</sup>Čechák hovoří o pravdivém poznání u Milla jakožto o prostředku užitečnosti [20, str. 48], Shapiro vykresluje tuto linii ještě o krok dále, když vykládá Millovu svobodu jako podmínku poznání, které je zase podmínkou užitku. [101, str. 51] Viz též str. 23.

<sup>5</sup>„V útlém věku, kdy se jeho vrstevníci teprve učili číst a psát, se John Stuart učil řečtinu a latinu a četl Platóna. V jedenácti letech četl Newtonova *Principia Mathematica*. Místo náboženství studoval utilitářskou filozofii Jeremy Benthama. A ve čtrnácti letech se pod vedením svého otce pustil do nesmírně obtížné politické ekonomie Davida Richarda.“ [55, str. 21]

<sup>6</sup>Mill ve své autobiografii popisuje, že zlomový okamžik nastal díky dojetí při četbě Marmontelových *Pamětí*: „Živá představa této scény a její[ch] citů mne překonala tak, že jsem byl pohnut k slzám. Od této chvíle stávalo se mé břímě lehčím. Tíseň myšlenky, že všechno cit ve mně vymřel, zmizela. Nebyl jsem již bez naděje: nebyl jsem dřevem ani kamenem. Měl jsem ještě – jak se zdálo – něco oně látky, ze které se tvoří všechna cena povahy a všechna schopnost pro štěstí.“ [65, str. 111]

veřejnosti. Bylo-li by tomu tak, probíhaly by jistě debaty politiků v médiích, ale i diskuse civilních občanů například na internetových stránkách jinak, než probíhají.<sup>7</sup> Je-li však nějaká koncepce fungování společnosti podmíněná něčím, co přijala za své jen část lidí, lze právem pochybovat o možnostech i opodstatnění jejího zrealizování.

Feyerabend hovoří o tom, že Millova koncepce svobody založená na poznání je vhodná jen pro „*kolegy intelektuály a jejich žáky*“. [24, str. 263] Domnívám se, že to je již přehnané hodnocení. Pochopení omylnosti a neukončitelnosti lidského poznání a z toho plynoucí respekt, na jehož bázi lze realizovat svobodnou diskusi, není nic, co by vyžadovalo mimořádné intelektuální úsilí nebo racionální zdatnost. Jsem přesvědčena že dělicí čára mezi lidmi, kteří si jsou vědomi svých limitů, čemuž odpovídá jejich přístup k jiným názorům, a těmi, kteří tento aspekt ve svých postojích nemají, není definována vzdělaností či mírou racionálního uvažování. I u člověka, kterého například vůbec nezajímají knihy nebo sofistikované debaty a úvahy, a věnuje se převážně manuální práci, se lze setkat se zájmem o jiné postupy či názory, neboť ví, že jej mohou obohatit. Tento millovský přístup může být dán stejně tak rozumovým pochopením jako životní zkušeností. Motivace poznávat proto není nezbytně nutně spojena s intelektuálním založením.

Problém, před kterým stojíme, není dán racionálním či neracionálním založením lidí. Spíše jde o to, že ne každý se nadchne ideou co nejlepšího poznání natolik, aby se vnitřně ztotožnil s Millovým epistemologickým pojetím svobodné společnosti. A vnitřní přesvědčení je, jak říká Mill, důležitější než zákony a pravidla (viz str. 32–33). To činí jeho koncepci svobodné společnosti bohužel velmi nesnadno uskutečnitelnou. Jelikož, jak tvrdí sám Mill, mají lidé ve společnosti rozmanité charaktery a různé potřeby, nelze předpokládat, že by se všichni jako zázrakem shodli na tom, že nejvyšší hodnotou je poznání. Byť se může jednat o poznání v různých podobách a nemusí jít o čistě intelektuální formu, nezdá se příliš pravděpodobné, že bychom se mohli spolehnout na to, že všichni lidé ve společnosti opravdu budou chtít ve svém životě na prvním místě poznávat.

Ať už je jakkoliv vysoké procento těch, kteří raději upřednostní bezstarostnost a bezpečí, které jim vytvoří nějaká autorita svými pravidly, před volným prostorem, v němž mohou nastat vlastními kroky zapříčiněné výhry i prohry, není možné je ignorovat a budovat společnost podle pravidel odpovídajících hodnotám pouze určité specifické části jejich členů. Z tohoto pohledu tedy nemůže obstát žádný comprehensivní typ liberalismu, neboť vždy stojí na určité hod-

<sup>7</sup>Srov. též Shapiro: „*Největší šanci, jak dospět k takové diskusi, má demokratická soutěž, v níž mají své místo masivní opoziční instituce a existuje svoboda myšlení a slova, za které se Mill tak zasazoval ve 2. kapitole spisu O svobodě. Skutečná politická argumentace, jak se s ní setkáváme v reálných demokraciích[,] má k tomu jistě daleko, zvláště proto, že tento proces pošpinily peníze v nebývalém rozsahu. Důležitou výzvou, před níž stojí současná generace demokratických inovátorů, je nalezení způsobů jak eliminovat tento vliv tak, aby se reálná demokratická argumentace přiblížila k oné ukázněné diskusi v podání Milla a Deweye, v níž pravda působí jako regulativní ideál.*“ [101, str. 176]

notě či kombinaci hodnot, jejichž sdílení shodně všemi členy společnosti není reálné.

### **Shrnutí kapitoly**

V první části kapitoly jsme shrnuli a jasně formulovali čtyři stanoviska, která jsou v důsledku přijetí teze, že motivací Millovy koncepce svobody je poznání, nepřijatelná. Až na tvrzení o despotovi vyhovujícím Millově koncepci svobodné společnosti se jedná o zásady, které bývají Millovi velmi často automaticky připisovány. Proto je důležité zdůraznit, že souhlasíme-li s tím, že svoboda je v Millově koncepci motivována poznáním, nemůžeme tato tvrzení v souvislosti s Millovým liberalismem akceptovat.

Kritický pohled na Millovo epistemologicky motivované pojetí svobody ukázal, že jeho koncepce naráží na několik úskalí reálného fungování společnosti. Pro praktické využití v politice se proto nejeví jako příliš vhodná.



# Závěr

V této práci byla prokázána teze, že Millova koncepce svobody je výrazně motivována poznáním. Ukázalo se rovněž, že se do Millova pojetí poznání, jak plyne z jeho koncepcí svobody, promítají některé principy jeho vědeckého poznání (induktivismus, nevyhnutelnost redukce a z toho plynoucí specifické pojetí kontradikcí a relativismu). V případě Millova liberalismu tedy nestojíme před čistě pragmatickou, ideálů prostou koncepcí zaměřenou výhradně na společenské uspořádání; Mill usiluje o svobodu proto, že ji chápe jako nutnou podmínkou pro dosažení jiné hodnoty, a sice poznání.

Nelze však říct, že tím svoboda v Millových úvahách ztrácí na významu ve prospěch poznání. Poznání je sice určující hodnotou Millova liberalismu a zaujímá tak pomyslné první místo před svobodou, ale zároveň bez ní není uspokojivě realizovatelné. Nelze tedy dospět ke stanovisku ve smyslu buď (poznání) – anebo (svoboda). Svoboda je pro Millova podmínkou poznání a spíše než rozhodovat kdo s koho, je potřeba mít na vědomí jejich těsnou provázanost.

Toto epistemologické chápání svobody má několik významných konsekvencí:

(1) Millovo pojetí svobody nelze spojovat s prostým pluralismem tvrzení či morálních přesvědčení. Zpochybnění zákonů o kontradikcích a relativismu lze totiž za základ Millova pojetí poznání, jak plyne z jeho koncepcí svobody, považovat jen v takové podobě, která nezamezuje vývoji poznání.

(2) Millovo pojetí svobody charakterizuje svobodná diskuse, nikoliv svoboda slova, a respekt, nikoliv tolerance. Epistemologický charakter Millovy koncepce implikuje nedostatečnost pouhé svobody slova a tolerance. Tolerance vyznačující se sice nezasahováním, ale také jistou mírou lhostejnosti je přímo nežádoucí, zatímco svoboda slova je sice žádoucí, ale nepostačuje k tomu, aby se rozvíjelo poznání.

(3) Nelze přijmout Berlinovo stanovisko, že Millovo pojetí svobody nevylučuje absolutismus, ani Stephenovu námitku, že možnosti poznávání mohou být v autoritativním režimu stejné jako ve svobodné společnosti. Úzké propojení poznání a svobody nepřipouští kompatibilitu s autoritarismem.

Pokud víme, jaká hodnota stojí v pozadí určité koncepce, je zřejmější, jakými kroky ji lze v konkrétních situacích realizovat. Je-li snaha vytvářet svobodnou společnost vedena hodnotou poznání, může být v jednotlivých situacích naším vodítkem to, zda zamýšlený krok přispěje k rozšíření poznání, nebo ne. Zde však narážíme na nejpalcivější slabiny epistemologicky motivované svobody:

Nelze předpokládat, že poznání bude stejně důležitou hodnotou pro všechny, a je téměř jisté, že aplikací zásady svobodné diskuse se společnost stává bezbrannou vůči těm, kteří na jejím dodržování nemají zájem. Z těchto důvodů jsme došli k závěru, že Millova epistemologicky motivovaná koncepce svobodné společnosti není pro praktické využití ve státě vhodná.

Necelých sto let po Millově smrti zmínil Berlin, že „by počet jeho kritiků souhrnně překonal počet jeho obhájců“. [8, str. 315] Berlin sám mluví v souvislosti s Millem o „argumentační slabosti, nedotaženosti, zastaralosti příkladů, (...) , nedostatku oné koncepční smělosti, kterou vlastní jen originální a geniální lidé“ [8, str. 316]. Přesto dochází k závěru, že Millovy myšlenky z dnešního pohledu předčí dobové velikány, jakými byli například Spencer nebo Comte, což chápe jako doklad „trvalosti otázek, jimiž se Mill zabýval, a hloubky, do které v nich pronikl“. [8, str. 317]

Domnívám se, že Millova velikost a význam spočívají v tom, že dokázal propojit neuvěřitelné penzum intelektuální výbavy a schopností, jež u něj byly od nejtútlejšího dětství pěstovány, s praktickým životem lidí, fungováním společnosti a v neposlední řadě se svými osobními zkušenostmi. Může se zdát, že svými myšlenkami o poznání není pro dnešní dobu nijak zvlášť zajímavý. Na teoretické rovině zřejmě ne, avšak pohlédneme-li do praxe, mnohdy se zdá, že jsme jeho myšlenkami zcela „nepolíbeni“. Už v Millově době bylo sice na poli filosofie běžné hovořit o relativismu [102, str. 206], ale když se vžijeme do světa vykresleného ve spise *O svobodě*, nelze než konstatovat propastný rozdíl mezi sofistikovanými filosofickými teoriemi a reálným světem. Mill apelující na to, že je třeba vzdát se pokušení uvěřit v jistotu pravdivosti našich přesvědčení, neboť každý poznává svět nutně jen fragmentárně, naznačuje prostor, v němž by mohlo nejen vědecké poznání probíhat ve spolupráci, tj. bez bojů o jedinou pravdu, kterých již v historii proběhlo dost na to, abychom si uvědomili jejich neefektivnost. Pokus představit si, jak by asi společnost vypadala, kdyby každý jedinec přistupoval k názorům druhých v souladu s Millovými principy, politici by takto diskutovali a média by v tomto duchu informovala, nás zavádí do úplně jiného světa, než jak ho známe z naší reality.

Niméně nelze-li očekávat plošné uplatnění Millových epistemologických principů v rámci politického systému, můžeme hledat jejich využití v jiných typech společenského uspořádání, než je stát – například v menších společenstvích na dobrovolné nebo profesní bázi, kam by jednotliví členové vstupovali s tím, že jim je hodnota poznání vlastní. Spíše než na základě dodržování stanovených pravidel by tato uskupení fungovala na bázi společně sdílených hodnot. Již existují spolky, firmy či vědecké kruhy, v nichž se zásady svobodné diskuse ctí, protože jejich členové či vedení jsou si vědomi potenciálu, který tento způsob spolupráce má. Některé podniky doslova budují politiku aktivního vyjadřování se zaměstnanců k záležitostem chodu firmy, aby z rozmanitých názorů těžily pro svůj rozvoj. Dobře známý brainstorming využívá jak principu svobody slova, tak zásady svobodné diskuse: Žádoucí je vyslovit jakoukoliv myšlenku, vyjádřit dojem či asociaci, aniž má člověk nutně nějaké argumenty, vysvětlení či představu



o realizaci (potud jsme u principu svobody slova). Vyřčené může inspirovat ostatní a takto se tzv. divergentním způsobem myšlení nahromadí množství více či méně vhodných nápadů, z nichž může v následném deliberačním procesu vykristalizovat nový způsob řešení problému, nový směr vývoje apod., čili vytěží se zlaté zrno poznání (podobně jako u svobodné diskuse).

Pro ty, kteří nemají chuť sdružovat se výše naznačeným způsobem, ale přesto je Millovy myšlenky zaujmou, se nabízí možnost zkusit je realizovat ve svém soukromém životě. Stojí-li demokracie na Masarykem zdůrazňované drobné každodenní práci jednotlivých lidí a pokud svoboda ve společnosti závisí z velké části na našem vnitřním postoji, jak říká Mill, je to možná dokonce velmi podstatný způsob, jak ji tvořit.

Příspěť k větší míře pochopení a uplatnění epistemologického principu svobody můžeme také připomínáním Millových úvah o svobodě a objasňováním jejich souvislostí. Zdůrazňovat jeho myšlenky napomáhající uvědomit si limity jednotlivých popisů světa nebo úhlů pohledu jedinců, ale zároveň je šmahem nezavrňovat jenom proto, že neobsahují „celou pravdu“, mi připadá v každé době potřebné, poučné a – vědecká veřejnost promine – krásné.



# Resumé

V této disertační práci prezentuji hypotézu, že stěžejní hodnotou Millových úvah o svobodné společnosti je poznání. Cílem je ukázat, že Millova koncepce svobody ve společnosti stojí na určitém filosofickém základu, vysvětlit, proč je možné za něj považovat právě Millovu epistemologii a v čem se Millovo pojetí poznání formující jeho koncepci svobody shoduje s jeho pojetím vědeckého poznání. Promyšlení těchto témat by mělo přispět ke komplexnějšímu chápání Millova liberalismu a jeho základních principů. Snažím se také odpovědět na otázku, zda pochopení souvislosti mezi poznáním a svobodou může v praxi napomoci utváření svobodné společnosti.

Epistemologické chápání Millovy koncepce svobody není v českém prostředí přítomné, a lze se dokonce setkat s výklady, které jsou s epistemologickou podstatou Millovy svobody v přímém rozporu. Z některých interpretací dostupných v českém překladu (Berlin, Rawls) však lze vyvodit, že poznání hraje v Millově koncepci svobody významnější roli, než jak vyplývá z běžných českých výkladů. Tyto interpretace představují v předkládané práci odrazový můstek k výkladu spisu *O svobodě* s důrazem na epistemologii.

Rozbor anglicky psané odborné literatury (Skorupski, Brink) ukazuje, že je opodstatněné hovořit v souvislosti s Millovou představou společnosti o epistemologii a že je to právě jeho pojetí poznání, jež výrazně formuje jeho úvahy o svobodě.

V této práci nabízím prostřednictvím analýzy dvou základních předpokladů Millova pojetí poznání, jak vyplývá z jeho koncepce svobody – relativismu a zpochybnění zákonů o kontradikcích – odpověď na otázku, do jaké míry je na nich Millovo pojetí svobody založeno. Pozornost je dále zaměřena na vybrané aspekty vědeckého pojetí poznání, jak jej Mill prezentuje ve svých epistemologických spisech – induktivismus, vědecký redukcionismus a problém kontradikcí a relativismu. Ty představují paralely mezi poznáním, jak jej Mill chápe v kontextu svobody a v kontextu vědy, což je příspěvek do aktuálně probíhající diskuse (Staley, Jacobs) o tom, nakolik má Millovo pojetí poznání obsažené v jeho koncepci svobody vědecký charakter.

Z provedeného zkoumání vyplývá, že v důsledku přijetí teze epistemologicky podmíněné svobody jsou některá stanoviska, jež jsou s Millovou koncepcí běžně spojována, neudržitelná. Promyšlení epistemologicky chápané svobody rovněž vede k poukázání na její slabá místa, zejména s ohledem na její aplikaci v praxi.



# Summary

In this dissertation, I present a hypothesis that the core value of Mill's reflections on free society is knowledge. The aim of this dissertation is to show that Mill's conception of freedom in society has a certain philosophical basis and to explain why it is possible to consider Mill's epistemology as such a basis and in what way Mill's conception of knowledge forming his conception of freedom corresponds to his conception of scientific knowledge. The consideration of these topics should contribute to a more comprehensive understanding of Mill's conception of society and its basic principles. I also try to answer a question, whether the understanding of connections between knowledge and freedom can be helpful in creating free society.

Epistemological understanding of Mill's conception of freedom has not yet been considered in the Czech Republic and there are certain interpretations that are in stark contrast to the epistemological nature of Mill's freedom. Some interpretations that are available in Czech translations (Berlin, Rawls) suggest that knowledge is much more important in Mill's conception of freedom than can be concluded from the common interpretations of Czech authors. These interpretations are a stepping stone to the interpretation of Mill's work *On Liberty* focusing on epistemology.

Professional literature published in English (Skorupski, Brink) proves that it is legitimate to speak about epistemology in connection with Mill's idea of society and that it is his conception of knowledge that has a considerable influence on his reflection on freedom.

This dissertation focuses on an analysis of the two main assumptions of Mill's conception of knowledge as implied by his conception of freedom – relativism and the challenge to the law of contradictions – and provides an answer to a question of how much they affect Mill's conception of freedom. The focus is also on the selected aspects of a scientific conception of knowledge as presented by Mill in his epistemological works – inductivism, scientific reductionism and the issue of contradictions and relativism. These aspects present the parallels between knowledge as it is understood by Mill in the context of freedom and in the context of science, which contributes to the ongoing discussion (Staley, Jacobs) that focuses on the point of to what extent is Mill's conception of knowledge included in his conception of freedom scientific.

The research that was made shows that as a result of a thesis of epistemolo-

gically conditioned freedom, some of the stances that are commonly associated with Mill's conception are unsustainable. Careful consideration of epistemological view of freedom also reveals its weak spots, especially when considering the application of this conception in practice.

# Literatura

- [1] ADIKIBI, Owen et al. *Myšlenky, které měnily svět*. Praha: Albatros, 2003. ISBN 80-00-01249-9.
- [2] ARISTOTELES. *Metafyzika*. Praha: Rezek, 2003.
- [3] BAIN, Alexander. *John Stuart Mill: a Criticism with Personal Recollections*. London: Longmans, Green, 1882. Dostupné také z: <http://catalog.hathitrust.org/Record/009906503>
- [4] BAUM, B. D. *Rereading Power and Freedom in J. S. Mill*. Toronto: University of Toronto Press, 2000. ISBN-13: 978-0802083159.
- [5] BAŽANTOVÁ, Ilona. *Reflexe myšlenek J. S. Milla českými národohospodáři*. In: BEDNÁŘ, Miloslav et al. *John Stuart Mill: dvě stě let od narození: sborník textů*. Praha: CEP – Centrum pro ekonomiku a politiku, 2006, č. 53, str. 55–67. ISBN 80-86547-57-4.
- [6] BEDNÁŘ, Miloslav. *Spravedlnost, svoboda a krize Evropy u Johna Stuarta Milla*. In: BEDNÁŘ, Miloslav et al. *John Stuart Mill: dvě stě let od narození: sborník textů*. Praha: CEP – Centrum pro ekonomiku a politiku, 2006, č. 53, str. 11–20. ISBN 80-86547-57-4.
- [7] BEDNÁŘ, Miloslav et al. *John Stuart Mill: dvě stě let od narození: sborník textů*. Praha: CEP – Centrum pro ekonomiku a politiku, 2006, č. 53. ISBN 80-86547-57-4.
- [8] BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999. ISBN: 80-7260-004-4.
- [9] BLECHA, Ivan et al. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. ISBN 80-7182-064-4.
- [10] BOAZ, David. *Liberalismus v teorii a politice*. Praha: Liberální institut, 2002. ISBN 80-86389-23-5.
- [11] BRABEC, Jiří et al. *T. G. Masaryk Cesta demokracie III: projevy, články, rozhovory 1924 – 1928*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1994. ISBN 80-901478-4-4.

- [12] BRADNOVÁ, Hana, ed. *Encyklopedický slovník*. Odeon, Praha 1993, ISBN 80-207-0438-8.
- [13] BRÁF, Albín a Josef GRUBER. *Albín Bráf: život a dílo. Díl 1., Paměti*. Praha: Vesmír, 1922.
- [14] BRINK, David. *Mill's Progressive Principles*. Oxford: Clarendon Press, 2013. ISBN: 978-0-19-967214-1.
- [15] BUCHHOLZ, T. G. *Živé myšlenky mrtvých ekonomů: úvod do moderních ekonomických teorií*. Praha: Victoria Publishing, 1990. ISBN 80-85605-50-3.
- [16] CAPALDI, Nicholas. *John Stuart Mill: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. ISBN 0-521-62024-4.
- [17] CARROLLOVÁ, J. B. *Dialog civilizací: Gülenovy islámské ideály s humanistickým diskurz*. Clifton: Tughra Books, 2010. ISBN 978-1-59784-477-2.
- [18] COHEN, Martin. *Filozofické příběhy*. Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1825-0.
- [19] ČÁDA, František. *Noetická záhada u Herbarta a Stuarta Milla*. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1894.
- [20] ČECHÁK, Vladimír. *Metodologicko-filozofické aspekty díla J. S. Milla*. In: BEDNÁŘ, Miloslav et al. *John Stuart Mill: dvě stě let od narození: sborník textů*. Praha: CEP – Centrum pro ekonomiku a politiku, 2006, č. 53, str. 11–20. ISBN 80-86547-57-4.
- [21] DURDÍK, Josef. *John Stuart Mill*. Praha: Grégr, 1873.
- [22] FAJKUS, Břetislav. *Filosofie a metodologie vědy: vývoj, současnost a perspektivy*. Praha: Academia, 2005. ISBN 80-200-1304-0.
- [23] FAY, Brian. *Současná filosofie sociálních věd*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002. ISBN 80-86429-10-5.
- [24] FEYERABEND, Paul. *Rozprava proti metodě*. Praha: Aurora, 2001. ISBN 80-7299-047-0.
- [25] GIDE, Charles a Charles RIST. *Dějiny nauk národohospodářských od doby fysiokratů až po naše dny. Díl 1*. Praha: Laichterův výbor nejlepších spisů poučných, 1915.
- [26] GIDE, Charles a Charles RIST. *Dějiny nauk národohospodářských od doby fysiokratů až po naše dny. Díl 2*. Praha: Laichterův výbor nejlepších spisů poučných, 1917.



- [27] GRAY, J. N. *John Stuart Mill: Traditional and Revisionist Interpretations*. San Francisco: Cate Institute, 1979. Dostupné také z: <http://www.econlib.org/library/Essays/LtrLbrty/gryMTRCover.html>
- [28] GRAY, J. N. *Mill On Liberty: a defence*. New York: Routledge, 1996. ISBN: 978-0415124744.
- [29] GRAY, J. N. a G. W. SMITH, eds. *J. S. Mill's on Liberty in Focus*. London: Routledge, 1991. ISBN 0-203-40228-6.
- [30] HAMILTON, Andy. *Mill, phenomenalism, and the self*. In: SKORUPSKI, John, ed. *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. ISBN 0-521-42211-6.
- [31] HANKE, Miroslav. *Jan Buridan a nominalistická teorie racionality: studie k možnostem scholastické logiky*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2011. ISBN 978-80-244-2923-6.
- [32] HAUZER, Karel. *Problémy filosofie vědění od antiky po dobu moderní*. In: HAUZER, Karel a Zdeněk BÍGL. *Filosofie I*. Praha: ČZU PEF ve vydavatelství Credit, 2000. ISBN 80-213-0696-3.
- [33] HAYEK, F. A. von. *John Stuart Mill and Harriet Taylor: their friendship and subsequent marriage*. London: Routledge & Kegan, 1951. ISBN-10: 0678065047.
- [34] HAYEK, F. A. von. *Osudná domýšlivost: omyly socialismu*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1995. ISBN 80-85850-05-2.
- [35] HEYDT, Colin. *Rethinking Mill's ethics: character and aesthetic education*. London: Continuum, 2006. ISBN: 0-8264-86398. Dostupné také z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10224688>
- [36] HEYWOOD, Andrew. *Politické ideologie*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2008. ISBN 978-80-7380-137-3.
- [37] HIMMELFARBOVÁ, Gertrude. *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill*. New York: Knopf, 1974. ISBN: 978-0-394-49028-1.
- [38] HIMMELFARBOVÁ, Gertrude: *Meze liberalismu*. In: MICHALSKI, Krzysztof et al. *Liberální společnost, sborník příspěvků z konference v Castel Gandolfo 1992*. Praha: Filosofia, 1994. ISBN 80-7007-063-3.
- [39] HOLLINGER, Robert. *The Dark Side of Liberalism: Elitism vs. Democracy*. Westport, Conn.: Praeger, 1996. ISBN 0-275-95334-3.
- [40] HOLMAN, Robert. *Poslední klasický ekonom*. In: BEDNÁŘ, Miloslav et al. *John Stuart Mill: dvě stě let od narození: sborník textů*. Praha:

CEP – Centrum pro ekonomiku a politiku, 2006, č. 53, str. 11–20.  
ISBN 80-86547-57-4.

- [41] HYDE, Dominic. *Sorites Paradox*. In: ZALTA, E. N., ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Winter 2014 Edition. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/sorites-paradox>
- [42] CHLEBORÁD, F. L. *Soustava národního hospodářství politického*. Praha: F. L. Chleborad, 1869.
- [43] INGRAM, J. K. *Dějiny vědy národohospodářské*. Praha: Rozhledy, 1893.
- [44] JACOBS, Struan. *Misunderstanding John Stuart Mill on science: Paul Feyerabend's bad influence*. In: *The Social Science Journal* [online]. Elsevier Science, 2003, Volume 40, Issue 2, str. 201–212. ISSN: 0362-3319. Dostupné také z: <http://www.uta.edu/faculty/richarme/BSAD%206310/Feyerabend%20-%20Jacobs.pdf>
- [45] JOHANISOVÁ, Naďa. *Ekonomičtí disidenti. Kapitoly z historie alternativního ekonomického myšlení*. Volary: Stehlík, 2014. ISBN 978-80-86913-12-4.
- [46] JUREČKA, Václav, ed. *Ekonomie Johna Stuarta Milla: sborník příspěvků ze semináře konaného u příležitosti 200. výročí narození J. S. Milla*. Ostrava: VŠB - Technická univerzita Ostrava, 2007. ISBN 978-80-248-1340-0.
- [47] KENNY, Anthony. *Stručné dějiny západní filosofie*. Praha: Volvox Globator, 2000. ISBN 80-7207-374-5.
- [48] KHEIL, K. P. *John Stuart Mill a jeho učení*. Praha: K. Kheil, 1873.
- [49] KLOSKO, George. *History of Political Theory; Volume II: Modern*. Oxford: Oxford University Press, Second Edition 2013. ISBN 978-0-19-969545-4.
- [50] KOCIÁNOVÁ, Martina a Petr ROBEJŠEK. *Lék na krizi podle Petra Robejška: Žít svůj život co nejpoctivěji a ovlivňovat politiku ve svém bydlišti*. In: *Kupředu do minulosti*. Rádio, ČRo 2, 16. prosince 2014. Dostupné z: [www.rozhlas.cz/dvojka/kupredudominulosti](http://www.rozhlas.cz/dvojka/kupredudominulosti)
- [51] KRETZMANN, Norman a Gabriel NUCHELMANS, eds. *Logic and Reality in the Philosophy of John Stuart Mill*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. ISBN 978-90-277-2739-8.
- [52] KUHN, Thomas. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikomenh, 2008. ISBN 80-86005-54-2.

- [53] KUNA, Marian. *Politický liberalismus Johna Rawlsa*. In: *Filozofia*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 1999, roč. 54, č. 2, str. 91–101. ISSN 0046-385X.
- [54] LARMORE, Charles. *Politický liberalismus*. In: *Filosofický časopis*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1995, roč. 43, č. 3, str. 461–484. ISSN 0015-1831.
- [55] LOUŽEK, Marek. *John Stuart Mill - klasik liberalismu*. In: BEDNÁŘ, Miloslav et al. *John Stuart Mill: dvě stě let od narození: sborník textů*. Praha: CEP – Centrum pro ekonomiku a politiku, 2006, č. 53, str. 11–20. ISBN 80-86547-57-4.
- [56] MACHOVEC, Milan, ed. *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*. Praha: Academia, 1995. ISBN 80-200-0414-9.
- [57] MACHOVEC, Milan. *K filozofickým základům tolerance*. In: MACHOVEC, Milan, ed. *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*. Praha: Academia, 1995. ISBN 80-200-0414-9.
- [58] MASARYK, T. G. *Ideály humanitní*. Praha: Domov, 1919.
- [59] MASARYK, T. G. *Česká otázka: snahy a tužby národního obrození; Naše nynější krise: pád strany staročeské a počátkové směrů nových*. Praha: Čin, 1948.
- [60] MASARYK, Tomáš Garrigue a Jindřich SROVNAL, ed. *Pokus o konkrétní logiku: (třídění a soustava věd)*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2001. ISBN 80-86495-05-1.
- [61] MILL, J. S. *Auguste Comte and positivism*. London: N. Trübner & CO., 1865. Dostupné také z: <http://www.gutenberg.org/files/16833/16833-h/16833-h.htm>
- [62] MILL, J. S. *James Mill's Analysis of the Phenomena of the human mind 1869*. In: *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XXXI - Miscellaneous Writings*. Toronto: University of Toronto Press, 1989. ISBN 0-8020-2728-8. Dostupné také z: <http://oll.libertyfund.org/titles/238>
- [63] MILL, J. S. *Poddanství žen*. Praha: Časopis českého studentstva, 1890.
- [64] MILL, J. S. *Tři essaye o náboženství*. Praha: J. Pelcl, 1900.
- [65] MILL, J. S. *Vlastní životopis*. Praha: Josef Pelcl – Beaufort. 1901.
- [66] MILL, J. S. *O svobodě I*. Praha: J. Otto, 1913.
- [67] MILL, J. S. *O svobodě II*. Praha: J. Otto, 1913.

- [68] MILL, J. S. a J. M. ROBSON, ed. *The Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy (Books I-II)*. In: *The Collected Works of John Stuart Mill. Vol. II*. Toronto: University of Toronto Press, 1965. Dostupné také z: <http://oll.libertyfund.org/titles/102>
- [69] MILL, J. S. a J. M. ROBSON, ed. *The Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy (Books III-V and Appendices)*. In: *The Collected Works of John Stuart Mill. Vol. III*. Toronto: University of Toronto Press, 1965. Dostupné také z: <http://oll.libertyfund.org/titles/243>
- [70] MILL, J. S. *An examination of Sir William Hamilton's philosophy and of The Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*. In: *The Collected Works of John Stuart Mill. Vol. VII*. Toronto: University of Toronto Press, 1979. ISBN 0-8020-2329-0. Dostupné také z: <http://oll.libertyfund.org/titles/240>
- [71] MILL, J. S. *Úvahy o vládě ústavní*. Praha: Svoboda, 1992, ISBN 80-205-0267-X.
- [72] MILL, J. S. *On Liberty*. Kitchener: Batoche Books, 2001.
- [73] MILL, J. S. *Civilizácia*. In: MILL, J. S. a Emil VIŠŇOVSKÝ, ed. *Logika liberalizmu*. Bratislava: Kalligram, 2005. ISBN 80-7149-783-5.
- [74] MILL, J. S. *Duch doby*. In: MILL, J. S. a Emil VIŠŇOVSKÝ, ed. *Logika liberalizmu*. Bratislava: Kalligram, 2005. ISBN 80-7149-783-5.
- [75] MILL, J. S. a J. M. ROBSON, ed. *a System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation (Books I-III)*. In: *The Collected Works of John Stuart Mill. Vol. VII*. Toronto: University of Toronto Press, 1974. ISBN 0-7100-7503-0. Dostupné také z: <http://oll.libertyfund.org/titles/246>
- [76] MILL, J. S. a J. M. ROBSON, ed. *a System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation (Books IV-VI and Appendices)*. In: *The Collected Works of John Stuart Mill. Vol. VIII*. Toronto: University of Toronto Press, 1974. ISBN 0-8020-1875-0. Dostupné také z: <http://oll.libertyfund.org/titles/247>
- [77] MILL, John Stuart a Emil VIŠŇOVSKÝ, ed. *Logika liberalizmu*. Bratislava: Kalligram, 2005. ISBN 80-7149-783-5.
- [78] MILLER, David, ed. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Brno: Proglas, 1995. ISBN 80-85617-47-1.

- [79] MISES, Ludwig von. *Liberalismus*. Praha: Ekopress, 1998. ISBN 80-86119-08-4.
- [80] MODRÁČEK, František. *Samospráva práce*. Praha: Ústřední dělnické knihkupectví a nakladatelství, 1918.
- [81] PATOČKA, Jan. *Tři studie o Masarykovi*. Praha: Mladá fronta, 1991. ISBN 80-204-0142-3.
- [82] PEREGRIN, Jaroslav. *Co je analytický výrok?* Praha: Oikomenh, 1995. ISBN 80-238-0469-3.
- [83] PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*. Praha: Filosofia, 2005. ISBN 80-7007-207-5.
- [84] POPPER, K. R. *Bída historicismu*. Praha: Oikomenh, 1994. ISBN 80-85241-75-7.
- [85] POPPER, K. R. *Život je řešení problémů: o poznání, dějinách a politice*. Praha: Mladá fronta, 1998. ISBN 80-204-0686-7.
- [86] POPPER, K. R. *Otevřená společnost a její nepřátelé. I, Platónovo zařikávání*. Přeložil Miloš CALDA. Praha: Oikomenh, 2011. ISBN 978-80-7298-272-1.
- [87] POPPER, K. R. *Otevřená společnost a její nepřátelé. II., Vlna proroctví: Hegel, Marx a co následovalo*. Přeložila Jana ODEHNALOVÁ. Praha: Oikomenh, 1994. ISBN 80-85241-54-4.
- [88] PRESSMAN, Steven. *Encyklopedie nejvýznamnějších ekonomů*. Brno: Barrister & Principal, 2005. ISBN 80-86598-57-8.
- [89] PRIEST, Graham. *In Contradiction; a Study of The Transconsistent*. Oxford: Clarendon Press, 1987. ISBN 0-19-926329-9
- [90] PRIEST, Graham. *Doubt Truth to be a Liar*. Oxford: Clarendon Press, 2006. ISBN 978-0-19-926328-8.
- [91] PŘÍHODA, Petr. *O toleranci, lhostejnosti a lásce*. In: MACHOVEC, Milan, ed. *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*. Praha: Academia, 1995. ISBN 80-200-0414-9.
- [92] QUINE, W. van O. *Dvě dogmata empirismu*. In: PEREGRIN, Jaroslav. *Co je analytický výrok*. Praha: Oikomenh, 1995. ISBN 80-238-0469-3.
- [93] RAWLS, John. *Politický liberalismus*. Prešov: Slovacontact, 1997. ISBN 80-88876-01-X.
- [94] RYAN, Alan. *The Philosophy of John Stuart Mill*. London: Macmillan, 1970.

- [95] RYAN, Alan. *J. S. Mill*. London: Routledge, 1974. ISBN 0-7100-7954-0.
- [96] RYAN, Alan. *Mill, John Stuart*. In: MILLER, David. ed. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Brno: Proglas, 1995. ISBN 80-85617-47-1.
- [97] RŮŽIČKA, Jan et al. *Úpadek amerického federalismu? Posilování federální vlády na prahu 21. století*. Praha: Karolinum, 2008. ISBN 978-80-246-1503-5.
- [98] SABINA, Karel a Jaroslav VOZKA, ed. *Sociální studie: Pojednání o socialismu*. Praha: Melantrich, 1950.
- [99] SARTORI, Giovanni. *Teória demokracie*. Bratislava: Archa, 1993. ISBN 80-7115-049-5.
- [100] SCRUTON, Roger. *Krátké dějiny novověké filosofie*. Brno: Barrister & Principal, 1999. ISBN 80-85947-29-3.
- [101] SHAPIRO, Ian. *Morální základy politiky*. Praha: Karolinum, 2003. ISBN 80-246-0716-6.
- [102] SKORUPSKI, John. *John Stuart Mill*. London: Routledge, 1989. ISBN: 0-415-06270-5.
- [103] SKORUPSKI, John, ed. *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. ISBN 0-521-42211-6.
- [104] SKORUPSKI, John. *Why read Mill today?* London: Routledge, 2006. ISBN 10: 0-415-37744-7.
- [105] SKORUPSKI, John. *Liberalism as Free Thought*. Přednáška na konferenci: *John Mill Bicentenary*. London: University College, 2006.
- [106] SOJKA, Milan. *Kdo byl kdo – světoví a čeští ekonomové*. Praha: Libri, 2002. ISBN 80-7277-055-1.
- [107] STALEY, K. W. *Logic, Liberty, and Anarchy: Mill and Feyerabend on Scientific Method*. In: *The Social Science Journal* [online]. Elsevier Science, 1999, Volume 36, Issue 4, str. 603–614. ISSN: 0362-3319. Dostupné také z: [www.kentstaley.net/sites/default/files/Mill\\_Feyerabend.pdf](http://www.kentstaley.net/sites/default/files/Mill_Feyerabend.pdf)
- [108] STEPHEN, J. F. *Liberty, Equality, Fraternity*. London: H. Elder and Co., 1874. Dostupné také z: [http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1216/0250\\_Bk.pdf](http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1216/0250_Bk.pdf)
- [109] STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 80-7192-500-4.
- [110] SVENSSON, Palle. *Teorie demokracie: brněnské přednášky*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1995. ISBN: 80-85959-02-X.

- [111] ŠIMÁČKOVÁ, Božena. *John Stuart Mill.* Praha: Orbis, 1947.
- [112] TEN, C. L., ed. *Mill's On Liberty: a Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, ISBN 978-0-511-46368-6.
- [113] UBALDO, Nicola. *Obrazové dějiny filozofie.* Praha: Universum, 2006. ISBN 80-242-1578-0.
- [114] URBANATI, Nadia a Alex ZACHARAS, eds. *J. S. Mill's Political Thought: a Bicentennial Reassessment.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007. ISBN 978-0-521-67756-1.
- [115] VACURA, Miroslav. *Logika Johna Stuarta Milla.* In: *Acta Oeconomica Pragensia* [online]. Praha: Vysoká škola ekonomická, 2007, roč. 15, č. 5, str. 90–108. ISSN 0572-3043. Dostupné také z: <https://www.vse.cz/aop/87>
- [116] VÖGELOVÁ, Ursula. *Humboldt, Wilhelm von* In: MILLER, David. ed. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení.* Brno: Proglas, 1995. ISBN 80-85617-47-1.
- [117] WELLNER, Max. *Hospodářství národní.* Tábor: Tisk a náklad Jana Nedvídka, 1874.
- [118] WELLNER, Max. *Národní hospodářství.* Praha: Fr. A. Urbánek, 1875.
- [119] WILSON, Fred. *John Stuart Mill.* In: ZALTA, E. N., ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Spring 2012 Edition. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/mill>
- [120] ZEMÁNEK, Josef. *John Stuart Mill (1806-1873) - poslední představitel klasické ekonomické školy* [online]. In: *Euroekonom.cz – Ekonomický portál.* Dostupné z: <http://www.euroekonom.cz/osobnosti-clanky.php?type=jz-mill>
- [121] ZOUHAR, Jan. *Masarykova filosofie a současnost.* In: ŠMAJS, Josef, ed. *Bratislavské přednášky.* Brno: Masarykova univerzita, 2002. ISBN 80-210-2963-3.