

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav politologie

Bakalářská práce

Jan Šíma

**Dvě podoby agonismu - agonistický pluralismus v podání Chantal Mouffe a Johna
Graye**

**Notions of Agonism – Agonistic Pluralism in the works of Chantal Mouffe and John
Gray**

Praha 2018

Vedoucí práce: Mgr. Jan Bíba, Ph.D.

Prohlášení

Prohlašuji, že svou bakalářskou práci "Dvě podoby agonismu – agonistický pluralismus v podání Chantal Mouffe a Johna Graye" jsem vypracoval samostatně pod vedením vedoucího bakalářské práce a s použitím citovaných pramenů.

V Praze dne 18. dubna 2018

Poděkování

Rád bych touto cestou poděkoval vedoucímu své bakalářské práce panu Mgr. Janu Bíbovi, Ph.D za odborné vedení a cenné rady při psaní této práce.

Dvě podoby agonismu - agonistický pluralismus v podání Chantal Mouffe a Johna Graye

Abstrakt

Část politické teorie, která pokládá konflikt za konstitutivní prvek politiky, se označuje souhrnným názvem agonismus. Cílem této práce tak je představit dva představitele agonistické teorie, kteří ovšem vycházejí ze značně rozličných ideových kořenů - Chantal Mouffe a Johna Graye. První část práce proto bude věnována u každého z autorů teoretikům, kteří je ovlivnili a zavedli pojmy, s nimiž můžeme snadněji uchopit jejich chápání agonismu. U Chantal Mouffe se jedná jak o vliv Carla Schmitta, tak o vyrovnání se s předcházející marxistickou tradicí, zatímco liberální agonismus Johna Graye vyrůstá z kritického zhodnocení tradice liberální a z důsledků hodnotového pluralismu Isaiaha Berlina. Dále se práce zaměří na argumenty, které oba autoři směřují proti politické teorii Johna Rawlse, a na to, jak se zároveň distancují od jeho komunitaristických kritiků. V závěru pak budou konfrontovány pozice obou autorů s cílem zjistit, nakolik rozdílné implikace pro představu politiky z jejich myšlení vyplývají.

Klíčová slova:

Chantal Mouffe; John Gray; agonismus; John Rawls; politická teorie

Notions of Agonism – Agonistic Pluralism in the works of Chantal Mouffe and John Gray

Abstract

A part of political theory, which considers conflict to be a constitutive feature of politics, is known under the term agonism. The aim of this thesis is to introduce two representatives of agonist theory who nevertheless don't share the same ideological basis – Chantal Mouffe and John Gray. The first part of this thesis is thus devoted to theoreticians who influenced these authors and developed ideas which can help us to easily grasp their notions of agonism. In the case of Chantal Mouffe, we find an influence of Carl Schmitt as well as the need to settle with previous marxist tradition, while liberal agonism of John Gray develops from a critical evaluation of the liberal tradition and from the consequences of value pluralism in the works on Isaiah Berlin. In the next part, this thesis will focus on arguments used by both authors in order to challenge the political theory of John Rawls and on the way in which they distance themselves from his communitarian critics. At the end of this thesis I will confront the positions of both of these authors with the intention to discover to what extent their thought results in two different conceptions of politics.

Klíčová slova:

Chantal Mouffe; John Gray; agonism; John Rawls; political theory

Obsah

1. Úvod.....	7
2. Agonistický pluralismus Chantal Mouffe.....	9
2.1 Role politična.....	9
2.2 Demokratická revoluce.....	10
2.3 Subjekt, identita a hegemonie.....	12
3. Agonistický liberalismus Johna Graye.....	15
3.1 Hodnotový pluralismus Isaiaha Berlina.....	15
3.2 Dvě verze liberalismu.....	18
3.3 Agonismus a modus vivendi.....	21
4. John Rawls ve střetu s agonismem.....	24
4.1 Nestrannost a pluralismus.....	24
4.2 Politika a příslušnost k politickému společenství.....	29
5. Agonismus Chantal Mouffe a Johna Graye.....	34
5.1 Politika jako prostor konfliktu.....	34
5.2 Dvě podoby agonismu?.....	36
6. Závěr.....	44
Použitá literatura.....	48

1. Úvod

Většina současné liberální tradice vnímá konflikt jako možný zdroj nestability v politickém prostředí, a proto se snaží jeho výskyt buď přímo eliminovat, nebo jej nahradit mírovou soutěží zájmů jednotlivých politických aktérů. Bude-li se v dané společnosti vyskytovat pluralita názorů na správné fungování politiky či ekonomiky, cílem liberálního státu bude zajistit, aby žádnou takovou představu předem nepreferoval, ale aby si uchoval vlastní neutralitu a zajistil těmto názorům podmínky rovné soutěže.

Kritika takového směru politického myšlení je pak vlastní dvěma soudobým teoretikům – Chantal Mouffe a Johnu Grayovi. Ačkoliv se oba na několika místech svých textů obracejí k podobným autorům, ať už se jedná o pozdního Wittgensteina či o konzervativního myslitele Michaela Oakeshotta, je patrné, že oba navazují na odlišné tradice politické filosofie. V případě Chantal Mouffe je stále patrný jistý vliv marxistické teorie, kterou se ale sama pod vlivem post-strukturalismu a kritiky esencialismu pokoušela do jisté míry přeformulovat. Abychom však pochopili, na čem staví Mouffe svoji koncepci politiky jako bytostně konfliktního prostoru, je třeba vzít potaz i vliv německého teoretika Carla Schmitta. Přestože u Johna Graye místy také nalezneme některé konzervativní autory (ať už mu slouží zdroj inspirace či příležitosti pro polemiku), jeho hlavní intelektuální zdroj je evidentní. Velkou část svého díla zasvětil právě liberální tradici politického myšlení, z níž v některých ohledech sám vyrůstá (vliv Thomase Hobbesa a především Isaiaha Berlina je nepopíratelný), jindy ji však podrobuje silné kritice.

Jistě můžeme oběma autorům přisoudit nějaká označení, k nimž se v určitém období sami hlásili – ať už je to post-marxismus v případě Chantal Mouffe či Grayův post-liberalismus. Pokud však oba tyto autory postavíme proti pojetí politiky, které bylo výše zmíněno, ocitají se na podobných pozicích. Oba se totiž navzdory jisté odlišnosti svých intelektuálních kořenů povětšinou hlásí k agonistické koncepci politiky. Pro ni není konflikt v politickém společenství nutně nebezpečným jevem, kterého je třeba se zbavit. Naopak je pro politiku do určité míry konstitutivní, neboť právě díky soupeřícím pojetím toho, jak má být uspořádána společnost a jakým směrem se má ubírat, se politice dodává obsah. Představa, že se všichni shodnou na spravedlivých procedurách či abstraktních právně-

politických principech, které budou zárukou spravedlivého soužití ve společnosti, podle agonismu vyprazdňuje politiku a svou tendencí docílit vyřešení konfliktů ve veřejné oblasti se mívá buď s povahou politiky samotné či s důsledky etického života na poli politiky. Cílem této práce je jak lepší poznání agonismu jako směru zastávaného oběma autory, tak zkoumání toho, do jaké míry se jejich teorie shodují a kdy by se naopak dalo hovořit o dvou odlišných verzích agonistické teorie.

V první části této práce se hodlám věnovat autorům a filosofickým koncepcím, kteří Chantal Mouffe a Johnu Grayovi poskytují intelektuální zázemí. Nebude se jednat o prostý výčet osobností či témat, ale cílem bude dané teoretické pojmy uchopit tak, aby byl zjevný jejich vliv v dalších částech této práce. Následně se agonistické přesvědčení obou autorů pokusím konfrontovat s politickou filosofií Johna Rawlse, vůči němuž se jak Mouffe, tak Gray jasně vymezují a kterého berou jako vhodného zástupce dominantní racionalistické větve liberálního myšlení. Oba autoři svá pojetí agonismu totiž nechápou jako od okolí izolovanou politickou teorii, ale naopak své koncepce prohlubují díky kritickým polemikám s ostatními proudy. Právě kritika Rawlse nám umožní lépe se seznámit s jejich promýšlením politiky. V závěru se hodlám zabývat tím, zda jsou agonistické koncepce těchto dvou teoretiků srovnatelné a zda ústřední prvky agonismu (konfliktní povaha politiky či pluralismus) vnímají podobně či se jejich přístupy částečně rozcházejí právě pod vlivem odlišných inspirací probraných v první části této práce.

2. Agonistický pluralismus Chantal Mouffe

2.1 Role politična

Abychom pochopili kritické vymezení Chantal Mouffe vůči řadě ostatních politicko-teoretických přístupů, je zcela nezbytné zmínit, do jaké míry doceňuje sféru politična jako autonomní oblast konstitutivní pro společnost. Sama odlišuje politiku od politična díky heideggerovskému rozlišení mezi ontickým a ontologickým. Zatímco politika je polem empirické politické vědy a odkazuje na ontickou úroveň, tedy na „četné praktiky a konvenční politiku“, političnem se zabývá politická filozofie, neboť odkazuje na úroveň ontologickou, tedy na to „jak je společnost ustavena.“¹

Její chápání politična je bytostně spjaté s dílem německého teoretika Carla Schmitta. V jeho pojetí je politično svébytnou oblastí, která nezávisle na obsahu vždy stojí na stejném rozlišení. Je-li pro morálku zakládající rozlišení mezi dobrem a zlem, pro estetiku mezi krásnem a ošklivostí, politično ustavuje dichotomie přítel – nepřítel. Na toto rozlišení pak „může být převedeno veškeré jednání, které je ve specifickém smyslu politické,“² tedy včetně všech politických problémů a pojmů, které jsou svou polemickou povahou vždy zakořeněny v tomto původním kritériu.

V tomto politickém smyslu se ale nejedná o nepřátelství založené na nějaké formě osobní nenávisti či antipatie. Naopak se musí jednat o skupiny lidí, které se díky určitému tématu, které je veřejnou věcí, vnímají jako oponenti – jediné tak může vzniknout vztah nepřátelství v politickém smyslu. Jeho nutnou podmínkou je možnost toho, že vyústí ve válku. To však neznamená, že je válka jeho nutným důsledkem, ale spíše že bez její možnosti nelze politiku vůbec myslet a sama tato skutečnost politiku ovlivňuje. Tudíž ačkoliv vyústění politického vztahu přítel - nepřítel ve válku není nezbytné, samotná její možnost je pro antagonistické chápání politiky nutná, a pokusy o úplné odstranění boje by dle Schmitta vedly spíše ke zrušení politiky jako takové.³ Odstraněním rozlišení přítel - nepřítel a tedy i vyloučením eventuálního boje ztrácí politika svou substanci.

S pojmem politična souvisí i jedna ze Schmittových kritik liberalismu. V tomto případě nestaví tolik na neslučitelnosti demokracie s liberalismem, ale spíše zmiňuje zásadní nedocenení politična ze strany liberalismu. To spočívá už v individualismu, který je s liberalismem spojený, jenž zabraňuje

1 Mouffe, Chantal: *On the political*. 2005, s. 8-9

2 Schmitt, Carl: *Pojem politična*. 2013, s. 26

3 Tamtéž, s. 35

plnému přijetí nutně kolektivních politických forem, a namísto toho se liberalismus vůči těmto formám neustále ve jménu individuální svobody vymezuje. Důsledkem toho, že veškerý možný konflikt, který z antagonistického pojetí politiky vyplývá, odsouvá jen do oblasti soukromého života, není „liberální politika vůbec; jde vždy jen o liberální kritiku politiky.“⁴ Dalším důkazem absence politična v liberalismu je skutečnost, že politiku samotnou liberalismus vždy přenáší do odlišných kontextů a chápe jej v jiných, ne-politických rozlišeních. To podkládá právě onou snahou vymýtit možnost boje a s političnem spojeného násilí. Důsledkem je pak to, že „politický pojem boje se tak v liberálním myšlení mění po ekonomické stránce v konkurenci, zatímco po druhé, „duchovní“ stránce v diskusi; místo jasného rozlišení dvou rozdílných stavů „války“ a „míru“ nastupuje dynamika věčné konkurence a věčné diskuse.“⁵

Takto chápané pojetí politična je zcela zásadním pilířem radikální demokracie v podání Chantal Mouffe. Jeho přijetí má i zde dalekosáhlé důsledky. Ty nespočívají pouze v podobně kritickém pohledu na liberalismus a jeho chápání politiky, ale stejně tak i vůči tradici, na níž Mouffe zčásti navazuje – tedy marxismus. Pokud liberalismus přenáší politiku do kontextu (morální) diskuse, (ekonomické) konkurence či – jak následně uvidíme na příkladu Johna Rawlse – na ni aplikuje rozlišení spadající do oblasti práva, přichází tradiční marxismus s podobně reduktivním přístupem, kdy se svým všestranným akcentem na determinující roli ekonomiky chápe politiku pouze jako nadstavbu. V radikálnědemokratickém pojetí je naopak politično zcela určující a jeho role nespočívá v nějaké doplňující funkci, ale naopak v „ustavení sociálna, tj. definování a artikulace společenských vztahů v poli protínaném antagonismy.“⁶

2.2 Demokratická revoluce

Jak již bylo naznačeno, radikálně-demokratické myšlení Chantal Mouffe spočívá jak v navazování na řadu tradic v politickém myšlení, tak v jejich kritickém přehodnocování. S tím souvisí i reflexe společenských změn, které určitým způsobem proměnily naši zkušenost s politikou. Zde Mouffe (spolu s Laclauem) odkazuje na Clauda Leforta, jenž navazuje na de Tocquevillovu teoretickou reflexi

4 Tamtéž, s. 69

5 Tamtéž, s. 71

6 Laclau, Ernesto a Chantal Mouffe: *Hegemonie a socialistické strategie: za radikálně demokratickou politiku*. 2014, s. 177

demokratické revoluce. Ta u Leforta není izolovaným obdobím, ale pro její vhodné teoretické uchopení je vhodné se zaměřit na to, co jí předcházelo a co na ni případně navazovalo.

Významnou epochou byla převaha teologicko-politického modelu, který spočíval v organistickém pojetí moci. Společnost mohla sestávat z řady částí, celků, ale vždy byla zahrnutelná pod jeden celek, imaginární politické „tělo, pro něž tělo krále skýtalo model i záruku integrity.“⁷ V tomto případě byla ve společnosti jasně stanovená hierarchie a panovnickova moc „odkazovala k nepodmíněnému, mimosvětskému polu, zatímco on sám byl garantem a reprezentantem jednoty království.“⁸ Právě ona dvojitá povaha těla krále, kdy zastupuje svět pozemský, ale slouží jako pojítka se světem nadpozemským, v němž má společenský řád svůj základ, kdy je individuem, ale zároveň v sobě zahrnuje celé davy, je pro tento model příznačná.

S příchodem demokratické revoluce a tedy i rozpadem tohoto teologicko-politického modelu dochází k dezinkorporaci moci. Všezahrnující jednota je nahrazena diferencí, stejně jako je překonána dříve pevně zakořeněná společenská hierarchie, z moci se stává prázdné místo a společnost se odděluje od státu. Pro politickou teorii je rozhodující především proměna politické moci. Oproti onomu předcházejícímu modelu už ji nemůžeme lokalizovat v nějaké figuře panovníka. Dokonce ani její povaha už nevykazuje stabilitu, ale naopak má blíže nahodilosti a je stále otevřená dalšímu zpochybňování. Její obsazení tak není nikdy trvalé. I demokracie může mít své určité centrum, tedy suverenitu lidu. Ovšem lid nemůže plnit stejnou roli jako dříve plnila postava panovníka, neboť jeho „identita vždy zůstane přístupná dalšímu zpochybňování a která tak bude neustále latentní.“⁹

Pro radikální demokraty tato změna souvisí i s novou rolí politiky. V období, kdy společnost byla chápána jako jeden celek, tělo, které bylo identické s postavou panovníka a které mělo mít vlastní záruku v mimosvětské oblasti, jejíž vůli zastupoval právě panovník, nemohla politika „být ničím víc než opakováním hierarchických vztahů, jež reprodukovaly tentýž typ podřízeného subjektu.“¹⁰ Tato role politiky se ale s šířením demokratického diskurzu výrazně mění, neboť přijímá logiku ekvivalence, s jejíž pomocí tematizuje nové projevy útlaku, dominance a nespravedlnosti, „umožňuje šíření rovnosti a

7 Lefort, Claude: *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. 1986, s. 303

8 Bíba, Jan: *Radikální demokracie: výzva antiesencialismu*, in: ZNOJ, Milan, Jan BÍBA a Jana VARGOVČÍKOVÁ: *Demokracie v postliberální konstelaci*. 2014, s. 193

9 Lefort, Claude: *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. 1986, s. 303

10 Laclau, Ernesto a Chantal Mouffe: *Hegemonie a socialistické strategie: za radikálně demokratickou politiku*. 2014, s.

volnosti do stále rozsáhlejších oblastí a tím působí jako katalyzátor různých forem boje proti podřízenosti.“¹¹

Až zde podle Leforta může nastoupit zpětná reakce na demokratickou revoluci v podobě nastolení totalitarismu. Ten sice navazuje na demokracii v tom, že příkládá roli lidu, který je zde chápán ovšem jako neměnná jednota, jež prostupuje celou společností. V jistém smyslu se jedná o návrat společnosti vnímané jako tělo, nicméně už v jiné podobě nežli v teologicko-politickém modelu, kde byl sice panovník garantem jednoty království, ale sám se musel podřítit oné mimosvětské moci, kterou měl zastupovat. V totalitarismu už ale není vládnoucí „Egokrat“ či byrokratický aparát v tomto smyslu „nad i pod sebou“, ale spíše „splývá se sebou samým“¹², stejně jako sama společnost.

2.3 Subjekt, identita a hegemonie

Přijetí politiky jako prostoru nejrůznějších antagonismů a demokratické revoluce jako cesty k šíření demokratického diskurzu do všech společenských sfér má dalekosáhle důsledky nejen v samotném promýšlení politiky, ale i pro samotné pojmy, které byly odjakživa předmětem teoretické reflexe. Důsledkem demokratické revoluce je radikální pluralismus, kvůli němuž nemůžeme myslet nějaký jednotící princip, na nějž by bylo možné převést sociální vztahy. V tom spočívá i vztah Chantal Mouffe k projektu modernity, v němž rozpoznává dvě části – politickou a epistemologickou. Zatímco k projektu politickému, který spočívá v neustávajícím šíření rovnosti a svobody do dalších oblastí společnosti, se sama hlásí, od epistemologického projektu se distancuje. Zde přijímá Mouffe do jisté míry pohled postmoderny a důsledek demokratické revoluce, podle nějž nelze najít jediný zakládající a legitimizující bod pro moderní společnosti. Stejně jako selhalo (údajně) založení společnosti v Bohu či Přírodě, neúspěšné byly i pokusy o náhradu „alternativním založením v Člověku či jeho Rozumu“, a to právě kvůli „radikální neurčitosti, která je charakteristická pro moderní demokracii.“¹³

Takto se Mouffe rozchází jak s racionalismem, tak s humanismem, ale je patrné, že s odmítnutím epistemologického projektu bude souviset i odmítnutí esencialismu a tradiční představy subjektu jako jednotné entity, která je tak snadno určitelná. V podání Mouffe a dalších kritiků esencialismu je naopak subjekt diskurzivně konstruovaný a namísto jednoty se vyznačuje větším

11 Tamtéž, s. 180

12 Lefort, Claude: *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. 1986, s. 306

13 Mouffe, Chantal: *Return of the Political*. 2005, s. 12

počtem subjekt-pozic. Podobný přístup se pak logicky odráží i v otázce identity, která také není zvláště u sociálních aktérů myslitelná v izolaci. Nutnou podmínkou jejího vzniku je jistý „konsitutivní vnějšek“, neboť „každá identita je relační a podmínka existence každé identity je potvrzení diference.“¹⁴ S demokratickou revolucí se politika pohybuje s pomocí logiky ekvivalence a umožňuje tak tematizovat nerovnost a útlak v řadě společenských oblastí. To dává vzniknout stále novým podobám antagonismů, které můžeme obsáhnout jedině tehdy, když nevnímáme sociálního aktéra jako jednotný a transparentní subjekt, ale naopak pokud nám pro moderní demokracii příznačný radikální pluralismus umožní chápat jeho rozličné subjekt-pozice a relačně pojatou identitu.

Tento radikální pluralismus pak nemá dopady jen na vnímání sociálních aktérů, ale i vůbec pro pojímání možnosti emancipační politiky vůbec. Laclau i Mouffe zmiňují Velkou francouzskou revoluci jako poslední případ konfliktu, v němž bylo možné umístit dělítko mezi dvě alternativy politické společnosti a konflikt tak byl vlastně jednoznačný. Od té doby však politické boje nelze takto jednoznačně rozdělit a ona demarkační čára, která odděluje antagonismy a tímto způsobem tak působí na politiku, již není pouze na jednom místě. Proto se autoři vymezují i proti Marxově redukci všech politických bojů moderní doby na boj tříd, neboť „třídní protiklad není schopen rozdělit totalitu sociálního tělesa na dva antagonistické tábory, reprodukovat se automaticky jako demarkační čára v politice.“¹⁵ Šíření demokratického diskurzu do dalších a dalších oblastí vyvolává i růst nových antagonismů, které už v sobě nemůže jeden „privilegovaný aktér“ (např. Marxův proletariát) subsumovat. Antagonismy totiž nelze artikulovat pouze v oblasti politiky či ekonomiky, ale i ve sféře životního prostředí, rasové problematiky apod.

Jako největší zosobnění těchto posunů jak na epistemologické, tak na politické ploše, vnímá Mouffe nová sociální hnutí. V nich totiž figuruje sociální aktér s mnoha subjekt-pozicemi, s řadou identit, které nepocházejí pouze z jedné oblasti. Navíc jsou důsledkem „rozšíření demokratické revoluce na celou novou řadu sociálních vztahů“¹⁶, tudíž pomáhají šířit antagonismy do dalších společenských sfér.

Jak je ale možné v tomto prostředí nejistoty charakteristickém pro dopady demokratické revoluce, v prostředí kde se sociální aktéři neidentifikují pouze s jednou subjekt-pozicí, vůbec tvořit

14 Tamtéž, s. 2

15 Laclau, Ernesto a Chantal Mouffe: *Hegemonie a socialistické strategie: za radikálně demokratickou politiku*. 2014, s. 176

16 Tamtéž, s. 184

politiku? Nerozpadne se pak politický prostor pouze na řadu subjekt pozic, které artikuluji jen antagonismy, jichž jsou součástí, aniž by se dostaly do styku s ostatními? Odpovědí na tyto otázky je pro Laclaua a Mouffe pojem hegemonie, který si z převážné části vypůjčují od italského teoretika Antonia Gramsciho. Ten se tímto pojmem vymezoval proti předcházející marxistické tradici, kde byla nadvláda založená na pouhé dominanci a násilném donucení, popřípadě v podobě ekonomického vykořisťování – naopak Gramsci hegemonickým vztahem odkazuje spíše na nadvládu zprostředkovanou přesvědčením a představou, že vládnoucí skupina reprezentuje společenský celek.

Hegemonie slouží jako jediný prostředek k tomu, aby bylo v sociální vůbec možné nějaké ukotvení. Prostor sociální je pro Laclaua a Mouffe prostupován dvěma různými logikami, tedy logikou difference a ekvivalence. Logika difference nás upomíná na to, že v rámci diskursů i sociálního prostředí zaujímají sociální aktéři často velmi rozdílné pozice, proto je lze myslet pouze jako oddělené partikularity. Ovšem pokud tyto odlišné partikularity čelí nějaké formě dominance či utlačování, mohou díky šíření sociálních antagonismů mezi sebou nastolit vztah ekvivalence, kdy stojí proti společnému nepříteli. Pak „vyvstává nutnost reprezentovat totalitu tohoto řetězce, přesahující pouhé odlišné partikularismy spojené vztahy ekvivalence.“¹⁷ Přebírá-li na sebe jedna z partikularit roli reprezentující celek, stává se hegemonem. Tím si vlastně nárokuje funkci univerzality, avšak ta není nijak neochvějná, neboť ji lze vždy zvrátit a sama hegemonie „předpokládá neúplný a otevřený charakter sociální“¹⁸, tudíž je možné, že se představitelem celku stane zase jiná partikulární sociální síla. Jedině takto pojímaná moc může být v souladu s důsledky demokratické revoluce, která zapříčinila latentní povahu moci a možnost jejího neustálého zpochybňování. Stejně tak se může stát partikularita reprezentantem celku pouze tehdy, plní-li dočasnou funkci hegemonu a není vnímána jako privilegovaný aktér politických zápasů. S tím je pak spojena i podoba moci v demokratické společnosti. Moc totiž podle Mouffe není v demokracii vytlačena, je totiž základem jakékoliv artikulace společného dobra či pokusu o legitimizaci daného společenského uspořádání. V demokracii pak jde především o uznání kontingence takové převahy, skutečnosti, že se jedná jen o dočasnou reprezentaci celku společnosti, za níž vždy stojí pouze partikularita, která na sebe bere podobu hegemonu. Podle Mouffe tak „hlavní otázkou demokratické politiky není, jak odstranit moc, ale jak ustavit formy moci, které jsou kompatibilní s demokratickými hodnotami.“¹⁹

17 Tamtéž, s. 14

18 Tamtéž, s. 160

19 Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*. 2000, s. 22

3. Agonistický liberalismus Johna Graye

3.1 Hodnotový pluralismus Isaiaha Berlina

Na rozdíl od Chantal Mouffe, pro níž je odrazovým můstkem k vytvoření (vlastní) agonistické koncepce politiky i politična samotného, pro Johna Graye podobnému účelu slouží primárně reflexe otázek z oblasti etiky. Ačkoliv lze v jeho dílech často rozpoznat povětšinou původní autorovy myšlenky, základy, na nichž staví svou vizi agonismu a kritiku ostatních politických směrů – zejména liberalismu, ale i komunitarismu či konzervatismu - nemůžeme považovat za zcela originální. To vyplývá už z toho, že úvahy o hodnotovém pluralismu, kterému přísluší zcela zásadní místo v rámci jeho teorie, se nachází především v knize věnované Isaiahu Berlinovi. Byť jsou Grayovy texty plny odkazů i na jiné autory, jimiž se do určité míry inspiruje, Berlinovi patří jednoznačně přední místo.

Gray i Berlin se ve svých textech kriticky vymezují vůči většině evropského politického či etického myšlení, nejedná se však pouze o projev věčné intelektuální nespokojenosti, ale spíše o nesouhlas se samotnými základy, na nichž veškerá morální a politická teorie stojí. Ta je totiž od svých počátků v antickém Řecku pro Graye výrazem etického monismu, který ať už uznává existenci jednoho či více pojetí dobra, vždy vede k tvrzení, že existuje pouze jeden univerzálně vhodný způsob života. Existenci pouze jednoho ideálního způsobu života implikovala i představa o tom, že jednotlivá dobra jsou kompatibilní, jednotlivé ctnosti se vzájemně nevylučují, ale naopak se podporují.²⁰ Není-li možné, aby mezi lidmi existovalo více (konfliktních) způsobů života, aby jednotlivá dobra mezi sebou soupeřila, pak není divu, že takové přesvědčení spěje k závěru, že „konflikty hodnot jsou projevem nedokonalosti, nikoliv normální součástí etického života.“²¹

Takové pojetí etiky, které se pak nutně promítá i do reflexe politiky, je však pro Graye nepřijatelné. Podle něj je nutné přijmout hodnotový pluralismus a přiznat si, že lidé si mohou vybrat rozdílné a vzájemně se vylučující způsoby života, aniž by se dalo jednoznačně stanovit, který z těchto způsobů života je nejvíce vhodný. Tato nemožnost jasné hierarchizace dobrých způsobů života vyplývá z toho, že samy tyto způsoby „nejsou ani lepší, ani horší než jiné, ani nemají tutéž hodnotu, nýbrž jsou nesouměřitelné; mají rozdílnou hodnotu.“²² Právě nesouměřitelnost je pro onu nemožnost komparace s

20 Gray, John: *Isaiah Berlin*. 1996, s. 39

21 Gray, John: *Dvě tváře liberalismu*. 2004, s. 13

22 Tamtéž, s. 51

jasným výsledkem klíčovým pojmem. Příčin nesouměřitelnosti hodnot může být dle Graye více - sám zmiňuje roli konvencí v daných kulturních kontextech, rozdílný výklad ctností, ale vlastně i samu skutečnost, že různé společnosti si mohou zvolit za cíl odlišné ctnosti.²³

Na několika místech Gray přiznává existenci univerzálních forem dobra či zla, Jejich přijetím ovšem směřuje pouze k tomu, že život, v němž absentují některá univerzální dobra (např. odvaha), a naopak vykazuje vysokou přítomnost univerzálních typů zla, nelze označit za kvalitní. To však znamená jen to, že některé způsoby života jsou skutečně špatné, nesměřuje tím ale k tomu, že by bylo možné klást univerzální hodnoty jako určitý klíč, díky němuž rozhodneme, který ze způsobů života je lepší než jiný. Hodnotový pluralismus totiž vstupuje i sem, neboť rovněž mezi univerzálními hodnotami je jistá konkurence, a proto „není možné složit z univerzálních hodnot ideální život.“²⁴

Po nastínění neodmyslitelné plurality etického života a konkurenční povahy jednotlivých způsobů života je pak jasné, že se Gray bude vymezovat nejen vůči etickému monismu, ale i vůči dalším směrům, které by měly ambice ony etické konflikty vyřešit s konečnou platností. Jak již bylo zmíněno, ani z univerzálních hodnot nelze sestavit jednu morálku, neboť sama univerzální dobra mohou být v konfliktu. Stejně tak nelze vyřešit konflikty hodnot tím, že se odvoláme na nějaký jednotící princip, z něžž poté budeme ony správné hodnoty odvozovat. Nejzásadnější ale je, že v otázce konfliktu hodnot se nemůžeme spolehnout ani na autoritu rozumu. Proto je racionální volba, v níž dojdeme k nejlepšímu řešení, pouhou iluzí – skutečná volba mezi nesouměřitelnými hodnotami má totiž vždy tragickou povahu, kdy jednotlivá morální a jiná dilemata nevyřešíme s pomocí rozumu, ale jediné volbou jedné z alternativ, která však má tragickou povahu, neboť „ať už učiníme cokoliv, výsledkem bude omyl či nenavratitelná ztráta jisté hodnoty.“²⁵ Právě to vede Graye i Berlina k jistému odstupu od hlavního proudu liberální tradice, která ve svých dílech vždy jistým způsobem zahrnuje racionální volbu, z níž lze posléze vyvozovat liberální principy. Ani rozum, ani nějaká teorie či princip nemohou „řídít tyto volby, a to právě kvůli tomu, že se jedná o radikální volby mezi nesouměřitelnostmi.“²⁶

Právě taková představa o etickém životě pravděpodobně motivuje Berlina k docenění negativního pojetí svobody a ke skepsi vůči svobodě pozitivní. Druhá jmenovaná koncepce svobody se opírá o touhu být při vlastním jednání svým pánem, neboť jediné tak budeme schopni sledovat vytyčené

23 Tamtéž, s. 52-53

24 Tamtéž, s. 18

25 Gray, John: *Enlightenment's Wake*. 2007, s. 103

26 Gray, John: *Isaiah Berlin*. 1996, s. 62

cíle. Ona snaha být svým vlastním pánem nespočívá tolik v absenci vnějších omezení vůči našemu jednání, ale spíše v tom, že aktér sám rozčlení své já na dvě části, vyšší a nižší. Ono vyšší já je racionální, identifikuje se „s já, které rozvažuje a cílí k tomu, co je uspokojí z dlouhodobého hlediska, se „skutečným“ nebo „ideálním“ nebo „autonomním“ já“²⁷, zatímco nižší já je empirické, zmítáno touhami, které nám zabraňují v realizaci daných cílů. Není nezbytné se dlouze zabývat možnými důsledky takového pojetí svobody pro svobodu jednotlivce, kdy ono „vyšší já“ lze zaměnit za nějaký nadosobní společenský celek, který se bude vydávat za racionálního garanta oněch daných cílů, jemuž se musí poddaní podřídit, neboť sami nevědí, co je v jejich zájmu. Rozpor s hodnotovým pluralismem totiž vyplývá už z onoho zcela základního náčrtu pozitivní svobody, protože takové pojetí svobody se opírá o racionalismus a etický monismus, čímž implikuje pouze jednu možnou cestu za daným cílem, kterou lze následovat za pomoci potlačení nižšího já a za vedení rozumem. Důsledkem toho je nutné potlačení konfliktu hodnot, který je vlastní každému jedinci při jeho rozhodování, a vytlačení skutečné volby, neboť „volba předpokládá skutečnou rivalitu mezi soupeřícími pojetími dobra, racionální volba pro jedince směřuje pouze k jednomu směru jednání a jedné formě života.“²⁸ Pro Berlina je naopak radikální – a rozumem ne vždy podmíněná – volba zcela nutnou součástí skutečnosti etického života. Nejen že je volba nezbytná, neboť si vybíráme mezi konfliktními alternativami, soupeřícími soubory hodnot, ale i samotný akt volby má dopad na nás, neboť se jím neustále utváříme a tím se podílíme na tvorbě naší vlastní identity.

Zásadní však je, že ačkoliv Berlin či Gray nepřiznávají rozumu autoritativní roli při rozhodování konfliktů hodnot a vůbec při volbě v běžném životě, nelze je označit za relativisty či subjektivisty. Relativismu se vyhýbají právě přiznáním existence oněch univerzálních ctností, ačkoliv i mezi nimi jako zastánci hodnotového pluralismu vidí nutnost konfliktu a nemožnosti jasné kompatibility. Subjektivismu se může hodnotový pluralismus přibližovat tím, že zdůrazňuje na straně morálních aktérů utváření sebe sama prostřednictvím jejich voleb, ale také se od něj v této otázce zásadně odlišuje. Ona volba totiž nikdy není důsledkem čistě našeho od vnějšku izolovaného rozhodování, ale naopak podléhá vlivu společenského kontextu, který byl utvářen rozhodnutími předešlých generací. Gray také tvrdí, že takto nahlížený pluralismus nemusí vyústit v nemožnost morálního vědění, k čemuž by mohl vést jak relativismus, tak subjektivismus. Naopak, hodnotový pluralismus „umožňuje odmítat některé

27 Berlin, Isaiah: *Dva pojmy svobody*, in: Kis, János (ed.): *Současná politická filosofie*. 1997, s. 60

28 Gray, John: *Isaiah Berlin*. 1996, s. 21

soudy o dobru jako chybné²⁹, stejně jako jeho základ, tedy konfliktnost a nesouměřitelnost mezi jednotlivými pojetími dobra, je jistou výpovědí o morální skutečnosti. Z toho důvodu Gray označuje Berlinův pluralismus za pluralismus hodnotový.

Pro jisté zarámování Berlinovy nauky o hodnotovém pluralismu je vhodné tuto část zakončit třemi důsledky, které z ní podle Johna Graye nutně vyplývají. Prvním je konflikt hodnot v jakémkoliv přijatém morálním systému, který nelze vyřešit odvoláváním se na nějaké základní hodnoty či abstraktní principy. Skutečnost, že „každá z těchto ctností či hodnot je vnitřně komplexní a neodmyslitelně rozmanitá, obsahující konfliktní prvky, z nichž jsou některé nesouměřitelnostmi,³⁰ je druhým způsobem, jak se v našem přemýšlení o povaze etického života projeví přijetí hodnotového pluralismu. Třetím a posledním (hlavním) důsledkem je kulturní pluralismus, jehož dopadem bude rozdílnost morálních a hodnotových systémů vyvolaná rozmanitostí kulturních kontextů, neboť pakliže příslušné ctnosti „mají jako své základy nekombinovatelné sociální struktury; pak tyto ctnosti, jsou-li nesouměřitelnostmi, jsou také nekombinovatelné.“³¹

3.2 Dvě verze liberalismu

Po tomto úvodu do politicko-etické teorie Johna Graye se nabízí otázka, zda jej lze s nějakým z politických směrů ztotožnit. Jak bude ještě zmíněno, Gray se tomuto „zaškatulkování“ sám vyhýbá neustálými obraty ve vlastním myšlení, v nichž se průběžně distancuje alespoň od části svých předešlých postojů. Pokud ale budeme chtít určit prvky, které jsou v jeho díle i po dobu více těchto období konstantní, bude mezi ně bezpochyby patřit Grayův zájem o liberální teorii, a to jak v pozitivním, tak negativním smyslu. Jestliže se budeme držet jeho pozdějších textů, s liberalismem jej bude pojít méně než v dřívějších liberálních či neoliberálních fázích, nicméně snaha o kritické zhodnocení liberálního myšlení a potřeba v něm rozlišit přístupy, které je zapotřebí zachovat od postojů, které naopak pod dopadem přijetí hodnotového pluralismu musíme opustit, je základním pilířem Grayova díla.

Gray tak shledává v rámci liberální teorie dva protikladné směry – první, který chce dosáhnout ideálního životního způsobu s pomocí konsenzu mezi racionálními aktéry a druhý, který přijímá realitu

29 Gray, John: *Dvě tváře liberalismu*. 2004, s. 15

30 Gray, John: *Isaiah Berlin*. 1996, s. 43

31 Tamtéž, s. 44

hodnotového pluralismu, a proto přiznává, že se „lidské bytosti mohou rozvíjet mnoha životními způsoby.“³² Vzhledem k tomu, že se toto rozdělení liberalismu týká na takové základní úrovni především možnosti rozdílných způsobů života, do středu pozornosti se dostává otázka tolerance. Zde má Gray, ačkoliv později sám nabízí upravenou vlastní pozici, blíže k staršímu typu liberálních myslitelů jako byl například John Locke, v němž je uznána možnost, že lidé nejsou dokonalí a že ctnostný život u všech lidí nevytvoříme, proto musíme tolerovat i jejich mylná rozhodnutí a přístupy k etickému životu. Takové pojetí tolerance v sobě bezpochyby musí zahrnovat jistý hodnotící aspekt, neboť ačkoliv tolerujeme určité způsoby života, ona tolerance je prováděna z perspektivy, v níž jsou ony způsoby života označeny za mylné. S tím pak má zásadní problém nový liberalismus, který Gray spojuje například s Johnem Rawlsem či Ronaldem Dworkinem, podle nichž se nemá stát či společnost přihlásit k nějakému sdílenému hodnotovému systému a zároveň má tolerovat ostatní způsoby života. Stát podle nich totiž musí být neutrální. To má však pro Graye zásadní důsledky, neboť pak se „morálka stává v teorii spíše soukromým typem chování nežli společným způsobem života.“³³

Představa zcela neutrálního státu je z hlediska agonisticky pojaté politiky jistě problematická, nyní je však třeba věnovat pozornost tomu, jak se tento druh liberalismu snaží překlenout morální konflikty představou, že můžeme s pomocí racionálního konsenzu dospět k takovým principům, které mohou sdílet lidé s různými pojetími dobra. To je však problematické, neboť takový přístup zcela okleštuje jednotlivá pojetí dobra o jejich konstitutivní roli pro společenství, která se tak vymezují především tím, jaké hodnotového systému vyznávají. Pluralismus zde tak není plně doceněn, morální konflikty nevstupují do sféry společenského uspořádání, ale jsou odkázány do soukromé oblasti, neboť na poli veřejnosti jsou pokládány za něco nedokonalého.

Toto pojetí liberalismu je podle Graye nebezpečné ještě v dalším ohledu. Snaha vytyčit takové neutrální principy, na nichž se shodnou racionální aktéři a z nichž posléze odvodíme spravedlivé společenské uspořádání, popírá to, že by mezi samotnými těmito principy (ať už se jedná o principy svobody nebo spravedlnosti) existovaly nepřekročitelné konflikty. Liberální instituce by pak byly „chápány jako aplikace univerzálních principů“ a liberalismus by se stal „předpisem pro univerzální režim.“³⁴ To není nepřijatelné pouze z důvodu, že se zde předepisuje jeden vzor univerzálního hodnotového systému vhodného pro všechny, ale také kvůli přesvědčení, že z určitých univerzálních

32 Gray, John: *Dvě tváře liberalismu*. 2004, s. 9

33 Gray, John: *Enlightenment's Wake*. 2007, s. 30

34 Gray, John: *Dvě tváře liberalismu*. 2004, s. 10

hodnot sestavíme koherentní liberální hodnotový systém, který bude za všech okolností vhodný. Již bylo zmíněno, že Gray existenci univerzálních hodnot nepopírá, nicméně plní jen roli jistého ukazatele „minimální legitimacy pro společnosti, jejichž hodnoty se liší.“³⁵ Rozhodně z nich však nelze vytvořit jeden systém, neboť konflikty nutně probíhají i mezi těmito univerzálními hodnotami.

K poslednímu zásadnějšímu rozkolu mezi Grayem a liberální tradicí se přiblížíme díky Berlinově kritice filosofie dějin. Pro Isaiaha Berlina je vývoj lidských společností nepředvídatelný – ačkoliv můžeme jisté události jistě předvídat, nemůžeme určit trajektorii celých společností na základě námi vypracované filosofie dějin. Samotný vývoj celých kulturních forem předvídat nelze, neboť je založen na tom, že si lidé volí své partikulární identity a tak sami utváří vlastní dějiny. Snaha o vypracování historické vědy, která byla typická pro řadu osvícenských filosofů, pro Berlina „spočívá na pojetí lidských bytostí nikoliv jako aktérů či autorů vlastní volby, ale jako přírodních objektů či procesů, jejichž jednání je ovládáno zákonitostmi a je proto předvídatelné.“³⁶

Podle Graye je tato filosofie dějin nutnou komponentou každé politické filosofie, a to především platí u druhů liberalismu, které se snaží předstírat, že představy o nutném vývoji dějin u nich absentují. Zde má Gray na mysli zejména Rawlsův politický liberalismus, jehož idea překrývajícího konsenzu a popis faktu pluralismu nejlépe odpovídá americkému společenskému uspořádání, a pokud má být vhodný i pro jiné společnosti, zahrnuje implicitní předpoklad, že se dané společnosti budou postupně vyvíjet stále blíže k uspořádání amerického modelu. Podobně odmítavý postoj zaujímá Gray vůči neoliberálům, kteří tvrdí, že podporou volného trhu a modernizace dospějeme k v rozdílných oblastech k podobnému typu společností. Ovšem pro Graye se „přesvědčení, že moderní společnosti všude konvergují ke stejným hodnotám, nikde v dějinách nepotvrzuje. Je to spíše otázkou víry.“³⁷ Taková představa o vývoji dějin není nebezpečná pouze z důvodu, že pomíjí důsledky pluralismu. Toto pojetí dějin jako směřování k ideálnímu typu společnosti je vlastní i marxismu, v jehož historickém materialismu je „kulturní rozdílnost jen vedlejším jevem,“ jenž „zmizí z lidského života s odchodem třídních společností.“³⁸ V takovém beztřídním společenském uspořádání pak budou rozdílné kulturní formy politicky zcela nepodstatné.

35 Tamtéž, s. 34

36 Gray, John: *Isaiah Berlin*. 1996, s. 78

37 Gray, John: *Dvě tváře liberalismu*. 2004, s. 37

38 Gray, John: *Isaiah Berlin*. 1996, s. 94

3.3 Agonismus a modus vivendi

Přijímá-li Gray taková stanoviska k etickému životu, která pak mají dost zřetelné implikace i pro pojetí politiky samotné, je vůbec možné z nich vyvodit jednotnou morální teorii? Gray se zcela jednoznačně brání tomu, aby sám zkonstruoval nějakou teorii s ambicí být univerzální, většina jeho poznatků tak nezakládá jednu ucelenou teorii, ale spíše nám skýtá bližší pohled do jeho představ o tom, zda jsou takové teorie vůbec možné.

Možnost takové teorie, která dá konečné a univerzální odpovědi na otázky etického života, je pro Graye nepřijatelná, mimo jiné i kvůli tomu, že „naše přirozenosti nejsou pevné či ukončené, jsou vnitřně nekompletní a podléhající vlastní transformaci volbami, které činíme mezi nesouměřitelnými dobry a zly, s nimiž se nutně setkáváme v našich životech.“³⁹ To je podpořeno skutečností, že Gray se nikdy neodvolává na autoritu rozumu, která by nám mohla pomoci při rozhodnutí morálních sporů, ani na abstraktní teoretické principy, z nichž bychom byli schopni odvozovat zásady správné a obecně platné morálky.

Zásadní vliv má tento postoj pro liberální tradici, s níž Graye často některé prvky pojí, nicméně jejíž kritice zasvětil podstatnou část svého díla. Jak již bylo řečeno, Gray odmítá možnost nějakého univerzálně vhodného režimu, ať už stojí na jakékoliv politické či morální teorii. Tudíž i kdybychom k liberalismu chovali sympatie, nemůžeme jej obhájit v obecném smyslu překračujícím hranice partikulárních kulturních forem a praktik. To platí i pro ten typ liberalismu, k němuž by měl Gray pravděpodobně nejbližší, tedy ten, jenž zdůrazňuje sebeutváření morálních aktérů skrze jejich volby mezi nesouměřitelnými hodnotami. To, zda je takový liberalismus vhodný, lze nalézt pouze „v partikulární kulturní tradici či formě života, v níž je akt volby stěžejní pro dobrý život,“ tedy v „samotných liberálních společnostech.“⁴⁰

I tak ale můžeme z Grayových textů vyčíst základy směru, který dle něj nejvíce odpovídá skutečnosti etického života. Tento si můžeme souhrnně pojmenovat jako agonistický liberalismus.⁴¹ Povaha agonistického liberalismu vyvstává nejlépe díky kritice, kterou Gray směřuje na konkurenční

39 Tamtéž, s. 142

40 Tamtéž, s. 161

41 Toto pojmenování může být sporné z důvodu neustálých obrátů v Grayově myšlení. Ačkoliv u Graye lze rozpoznat období, kdy se např. hlásil k neoliberalismu, kdy zastával pozici, kterou sám nazval „post-liberalismem“, a kdy se od ní sám dále distancoval, agonistický liberalismus je vhodný z toho důvodu, že do jisté míry přesahuje i tyto jednotlivé změny a vystihuje zásadní rysy Grayovy politické teorie.

morální a politické koncepce. Právě díky tomu agonistický liberalismus nijak – na rozdíl od oněch ostatních směrů – nepopírá existenci konfliktů v morální či politické oblasti a už vůbec se neodvolává na jejich konečné vyřešení apelem na rozum či abstraktně-teoretické principy. Z toho plyne i značná rezervovanost vůči legalistické tradici, která je důležitou součástí amerického liberálního myšlení, jež se naopak snaží dospět k nějakému „konečnému“ a všeobecně uznatelnému řešení těchto sporů.

Agonistický liberalismus tak v žádném případě nerozporuje nutnost radikální – a nikoliv pouze racionální – volby v morálním a politickém životě. Právě na rozdíl od teorií, jejichž zásadní rozpory s hodnotovým pluralismem již byly do jisté míry zmíněny, „agonistický liberalismus je aplikací v politické filosofii morální teorie hodnotového pluralismu.“⁴² Nabízejí-li ostatní teorie řešení konfliktů v politické či morální oblasti odvoláváním se na právní či jiné principy, agonistický liberalismus je v tomto ohledu více věrný řešením bytostně politickým, v nichž se spory nevyřeší s jednoznačnou platností, ale spíše jsou nutnou součástí politické reality, jejíž výrazným projevům můžeme bránit pouze kompromisy soupeřících stran. Tyto kompromisy jsou dočasné právě kvůli tomu, že nějaká konečná řešení konfliktů v politice nepřipadají v úvahu, neboť „obtížné případy, nerozhodnutelné rozumovým vyvozováním z nějaké zastřešující teorie, jsou pravidlem a nikoliv výjimkou v politickém životě.“⁴³

Agonisticky pojímaný liberalismus pak má zásadní dopad na možnou podobu odpovídajícího politického uspořádání. Takové uspořádání tak musí stát na toleranci k rozdílům a nikoliv na jejich potlačování za účelem dosažení trvale harmonické společnosti. Jako nauku nejlépe vystihující takové uspořádání chápe Gray teorii modu vivendi, v němž „není možný žádný typ života, který by byl ideální pro každého“ a jehož cílem „nemůže být urovnat konflikty hodnot, ale smířit jednotlivce a životní způsoby respektující konfliktní hodnoty ve společném světě“.⁴⁴ Důležité je, že modus vivendi, který je vlastně stejně jako agonistický liberalismus převedením hodnotového pluralismu z oblasti morálky do sféry politiky, nehledá nějaký ideál a nejvyšší dobro, jeho cílem je pouze usmíření a respekt soupeřících stran.

Je patrné, že s modem vivendi řada společností nemusí být kompatibilní, a to právě ve chvíli, kdy nepřístupují ani na jeho základní premisy a rozdílnost v morální a politické skutečnosti je pro ně něčím, co je třeba eliminovat. Proto by se zdálo, že má modus vivendi jednoznačně nejbližší k liberalismu, ale i zde je Gray opatrný, neboť podle něj může pro modus vivendi někdy skýtat vhodnější

42 Gray, John: *Enlightenment's Wake*. 2007, s. 103

43 Tamtéž, s. 111

44 Gray, John: *Dvě tváře liberalismu*. 2004, s. 14

půdu i některý z neliberálních režimů. Naopak jestliže se liberalismus nezbaví svých univerzálních ambicí a „liberálové vytyčí jeden režim jako normu legitimacy pro všechny ostatní, začnou se zastánci pluralismu a liberálové rozcházet.“⁴⁵

Toto zřetelné vymezení vůči univerzalizmu však neznamená, že by cílem modu vivendi byla fragmentovaná společnost, která je odsouzena k tomu být pouhou arénou konfliktů. Naopak, modus vivendi je teorií, která se zakládá na důvěře ve všem společné instituce, v jejichž rámci budou jednotliví političtí či morální aktéři respektovat odlišné nároky ostatních. Má-li modus vivendi nějaký cíl, tak jím nebude eliminace, ale spíše otupení oněch konfliktů, kdy se stále více bude vytlačovat eventualita pouze tragických voleb. Tím se docílí toho, že „rozdílné režimy a životní způsoby pak přestávají být antagonistické a stávají se naopak možnostmi.“⁴⁶

45 Tamtéž, s. 32

46 Tamtéž, s. 91

4. John Rawls ve střetu s agonismem

Chceme-li se po tomto představení základů agonistických koncepcí obou autorů zabývat jejich chápáním politiky a tím, jak jsou jejich přístupy aplikovány ve srovnání se současnou politickou teorií, nabízí se jako vhodná cesta jejich srovnání s dílem Johna Rawlse. Oba autoři totiž nepřecházejí přímo k vlastnímu popisu politiky, ale spíše se k němu dostávají prostřednictvím kritiky jiných tendencí v současné politické teorii, kterou pro oba do značné míry reprezentuje právě Rawls.

Zejména Rawlsova koncepce politického liberalismu je pro lepší poznání agonistické teorie velmi užitečná. Sám Rawls se totiž od své *Teorie spravedlnosti*, v níž popisuje volbu principů spravedlnosti smluvními aktéry, kteří jsou za tzv. závojem nevědomí zaručujícím jejich nestrannost, posouvá k odlišným tématům. Ačkoliv v díle *Political Liberalism* stále hájí svou koncepci spravedlnosti, více zdůrazňuje problém legitimacy ve společnosti, v níž lidé zastávají konfliktní doktríny morálního, politického či náboženského rázu. Je tak zřejmé, že se od svého dřívějšího a univerzalističtějšího projektu posouvá k teorii, která bere na vědomí pluralistickou podobu moderních společností a která onen univerzalizmus nahrazuje více kontextuálnější přístupem. Právě díky agonistické kritice je pak možné lépe zhodnotit, zda jde v tomto směru dostatečně daleko či zda téma společenského pluralismu stále nevnímá na příliš povrchní rovině.

Další důvod zapojení Johna Rawlse do této práce je primárně praktický – jeho teorie slouží jako referenční rámec agonistických pojetí politiky obou autorů, který ukazuje jak na podobnou aplikaci (rozdílných) agonistických východisek u Chantal Mouffe i Johna Graye, tak na jejich možné rozdíly v souvislosti s otázkami, jakými jsou například sounáležitost s politickým uspořádáním, loajalita k institucím či podoba moci v demokratické společnosti.

4.1 Nestrannost a pluralismus

Především otázka nestrannosti a snaha dojít k pojetí spravedlnosti, které by bylo nezávislé na společenských nahodilostech či alespoň na politických a dalších doktrínách, které jsou ve společnosti občany vyznávány, je příznačná pro celé Rawlsovo dílo. Ona tendence k nestranné volbě principů je ale vlastní spíše ranému Rawlsovi, v jeho *Teorii spravedlnosti*. Zde přichází s návrhem principů, jež mají regulovat základní strukturu společnosti - pro to, aby nebyly kontingentní a nevyjadřovaly dočasné

výhodné postavení těch, kteří se budou podílet na jejich výběru, musí jejich volba probíhat za závojem nevědomí v původní situaci. Ten má za účinek eliminaci těchto nahodilostí, neboť co se týče smluvních aktérů, „nikdo nezná své místo ve společnosti, svou třídní pozici či sociální status“, stejně jako nedisponují znalostmi o „svém pojetí dobra, částech jeho racionálního životního plánu či dokonce o speciálních rysech své psychologie jako odpor k riskování či náchylnost k optimismu či pesimismu.“⁴⁷

Vzhledem k tomu, že podrobná argumentace Teorie spravedlnosti není pro potřeby této práce nijak stěžejní, bude lepší rovnou přejít k principům, které nezaujatí mluvčí zvolí v původní situaci. Jedná se o principy dva, z nichž v prvním je obsaženo, že „každá osoba má mít stejné právo na co nejširší systém rových základních svobod, které jsou slučitelné s obdobnými svobodami pro jiné lidi“, zatímco druhý, tzv. princip difference, se vztahuje k sociálním a ekonomickým nerovnostem, které „mají být upraveny tak, aby (a) se u obou dalo rozumně očekávat, že budou k prospěchu kohokoliv, a aby (b) byly spjaty s pozicemi a úřady přístupnými pro všechny“.⁴⁸

Z obou autorů, jimiž se tato práce zabývá, se kritice raného Rawlse věnuje spíše John Gray. Ve svých výhradách poukazuje právě na omezené vnímání pluralismu (jemuž bude věnována pozornost níže) a nemožnost úplné nestrannosti při volbě těchto principů, zejména v případě principu prvního. Zde se dle Graye Rawls pohybuje mezi dvěma nebezpečnými póly – mezi neurčitostí, kdy zprvu hovoří o největší možné svobodě, aniž by jí obsah dodávala nějaká koncepce dobra, v níž bychom našli soud o tom, která svoboda je právě tou největší, a nesouměřitelností, kdy píše o širokém systému základních svobod. Ty nejzásadnější sám Rawls v *Teorii spravedlnosti* jmenuje: „politická svoboda (právo volit a držet volený úřad), svoboda projevu a shromáždění; svoboda vyznání a svoboda myšlení, svoboda, osobnostní svoboda“ nebo i „právo na soukromý majetek a svoboda od arbitrárního zatčení či zadržení.“⁴⁹ Zde tedy Rawls nechápe svobodu jako jednotnou hodnotu se stálým významem, nicméně ona vnitřní komplexnost svobody, která ji dělí na více uvedených typů, vede dle již popsaného druhého důsledku přijetí hodnotového pluralismu k uznání skutečnosti, že i samy její vnitřní prvky (a tedy logicky i druhy svobody) jsou konfliktní.⁵⁰ Konflikty tedy vznikají i mezi typy svobod, ať už nám dané svobody přijdou jakkoliv základní. Je-li tento konflikt základních svobod inherentní samotnému principu spravedlnosti, který měl být přijat nestranným a nezaujatým způsobem, vyskytuje se problém,

47 Rawls, John: *A Theory of Justice: Revised Edition*. 1999, s. 118

48 Tamtéž, s. 53

49 Tamtéž

50 Gray, John: *Isaiah Berlin*. 1996, s. 44

neboť jak Gray sám uvádí, „když se střetne svoboda projevu se svobodou od rasového násilí, vystává konflikt způsobů života.“⁵¹ Přechází-li tak Rawls k určitému výčtu základních svobod, narušuje tím vlastní snahu o nestrannost při výběru principů spravedlnosti, neboť „volba některých svobod jako základních předem předpokládá hodnocení lidských zájmů, které tyto svobody chrání.“⁵²

Je tak zřejmé, že Gray na rozdíl od Rawlse vnímá pluralismus šířeji, neboť dle něj proniká i do samotných principů spravedlnosti, jejichž části (příslušné základní svobody) spolu mohou být v konfliktu, stejně tak jako zpochybňuje jejich zcela nestrannou volbu, neboť ta vždy předpokládá hodnocení lidských zájmů, na něž se mají vztahovat. Oba tyto rozdíly mezi Grayem a Rawlsem mají však základ na hlubší rovině, tedy na odlišném chápání vztahu mezi teorií a praxí. Liberální teorie si někdy klade za cíl vyhradit pomocí jasných podmínek meze vládní autoritě, nebo v případě Rawlse podává dva principy spravedlnosti a výčet základních svobod, dle nichž má být regulována základní struktura společnosti. Avšak takové cíle jsou pro Graye pro politickou teorii nedosažitelné, neboť s Michaelem Oakeshottem tvrdí, že „filosofie může objasnit předpoklady a požadavky praxe, a tedy ji možná i do jisté míry osvětlit, nikdy nemůže praxi založit či jí vést.“⁵³ Chantal Mouffe se sice Rawlsovou *Teorií spravedlnosti* příliš nezabývá, nicméně na tuto problematiku zastává velmi podobné názory. Sama se více distancuje od Kantova pojetí praktického rozumu s nárokem na univerzalitu, a proto jí je bližší Aristotelův pojem *phronesis*, v němž je etické vědění podáno jako „závislé na étosu, kulturních a historických podmínkách v komunitě“, a které může zahrnovat studii lidské praxe, ale zároveň „vylučuje veškerou možnost vědy této praxe.“⁵⁴ O sféře lidského jednání zkrátka nemůžeme vypracovat vědu, která si nárokuje apodiktická tvrzení. Podobnou skepsi jako Gray projevuje Mouffe vůči principům, pravidlům či konkrétně procedurám, které by měly univerzálně řídit lidskou praxi. Naopak ony principy či procedury a jejich přijetí danou komunitou jsou výsledkem určité lidské praxe, tedy vyjádřením určité formy života, která jim umožnila vzniknout. V této souvislosti se odvolává na Wittgensteina, pro nějž jsou pravidla „vždy zestručněním praktik, jsou neoddělitelná od specifických forem života.“⁵⁵

Budeme-li sledovat agonistickou kritiku Johna Rawlse spíše v tématickém sepětí nežli v přísně chronologickém pořadí, můžeme nalézt obdobnou výhradu v souvislosti s Rawlsovým pojetím

51 Gray, John: *Where Pluralists and Liberals Part Company*. 1998, s. 29

52 Gray, John: *Dvě tváře liberalismu*. 2004, s. 99

53 Gray, John: *Post-Liberalism*. 1996, s. 41

54 Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*. 2005, s. 14

55 Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*. 2000, s. 68

veřejného rozumu. Touto myšlenkou se zabýval spíše v pozdní fázi svého díla, když ji po jejím rozpracování v *Political Liberalism* dále rozvíjel a jejím prostřednictvím přispěl k rozvoji deliberativní demokracie. Právě proto se ideou veřejného rozumu zabývá především Chantal Mouffe, neboť John Gray se na rozdíl od ní nepouští do polemiky s jednotlivými proudy demokratické teorie.

S touto myšlenkou se opět vrací snaha o nestrannost, která však nyní vstupuje spíše do oblasti rozprav o otázkách základní struktury společnosti či právech, při nichž se máme zdržet naší náklonnosti k daným všeobjímajícím doktrínám. Obsah veřejného rozumu je naplněn rodinou politických koncepcí spravedlnosti a v jeho rámci se účastníci vnímají jako rovní a svobodní, ale zároveň nejsou „nijak sociálně situovaní či nijak zakořenění nebo vyznávající tu či onu všeobjímající doktrínu.“⁵⁶ Zaměřujeme-li se ve veřejném rozumu např. na určitý ústavní problém bez toho, aniž bychom se přímo odvolávali na naše partikulární doktríny, argumentace pak stojí na politické koncepci spravedlnosti a intuitivním dovozování, které je přístupné všem účastníkům.

S takovou představou politického rozhodování má Mouffe problémy především kvůli její odlišné představě politiky samotné, jíž bude ale věnována spíše další kapitola. Vrátime-li se ovšem k tématu nemožnosti teorie, rozhodování či principů zcela oddělených od společenské praxe, nacházíme zde také jisté pojitko. To nyní souvisí právě s Rawlsovým pojetím politického rozhodování v rámci veřejného rozumu, kde jsou političtí aktéři nesituovaní, udržují si distanci od zastávaných doktrín a rozhodují tak pouze prostřednictvím racionální argumentace. Mouffe to ovšem zpochybňuje, neboť shoda nad danými problémy vyžaduje pravý opak nežli racionální odstup od vlastního zázemí. Proto se v této kritice racionalismu Mouffe opět opírá o pozdního Wittgensteina, dle něž „musí být za účelem vytvoření shody v názorech nejdříve shoda ve formách života.“⁵⁷ Proto neplatí ani to, že bychom skrze racionální argumentaci mohli dojít k nějaké podpoře a věrnosti vůči demokratickým institucím. Ta totiž plyne spíše ze společných diskurzů, praktik a forem života, jejichž prostřednictvím se lidé kolektivně identifikují s demokratickými hodnotami, potažmo s konkrétním politickým systémem.

Posuneme-li se od otázky nestrannosti k souvisejícímu problému pluralismu, je situace mírně složitější. Rawls totiž sám bere výzvu pluralismu na vědomí, neboť především v díle *Political Liberalism* se zabývá možností legitimního nastavení základních společenských struktur tváří v tvář skutečnosti pluralismu, která nastává v moderních demokratických společnostech. Představuje si ale Rawls tento pluralismus v dostatečně silné podobě? Často totiž hovoří o pluralismu pouze jako o

56 Rawls, John: *The Idea of Public Reason Revisited*. 1997, s. 800

57 Mouffe, Chantal: *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. 2000, s. 11

mnohosti životních plánů, nicméně stejně tak uznává, že lidé budou následovat rozdílné všeobjímající doktríny, jejichž požadavky se mohou vzájemně vylučovat. Stačí to ovšem? Rawlsovým cílem je formulace politické koncepce spravedlnosti, která není založená na žádné doktríně, na pojetí dobrého života, ale je vyjádřením „rodiny velmi důležitých (morálních) hodnot, které se patřičně vztahují k základním politickým institucím“⁵⁸. A právě na takové spravedlnosti, tedy spravedlnosti jako férovosti, by se měli jednotliví rovní a svobodní občané shodnout, ačkoliv sami mohou vyznávat rozdílné (morální) doktríny. Hodnoty politické koncepce spravedlnosti mají totiž být politické, a v případě politických hodnot je pravděpodobné, že jejich síla převáží hodnoty jiné.⁵⁹

Pro Graye je ale stěží přijatelné, že by vliv pluralismu působil pouze na úrovni životních plánů a vyznávaných doktrín, zatímco by daná politická koncepce spravedlnosti měla být předmětem všestranné shody. Zde je jedna z výtek, kterou najdeme jak u Chantal Mouffe, tak u Johna Graye – dle ní se Rawls proviňuje tím, že pluralismus a konflikty odkazuje stále více do soukromé oblasti. Naopak ale pluralismus a konflikt musí vstupovat i do jednotlivých koncepcí spravedlností, ať už se jejich hodnoty zdají být jakkoliv implicitní. Jestliže se podaří zkonstruovat takovou koncepci spravedlnosti, kterou by přijali i občané, kteří se hlásí k rozdílným doktrínám, tato shoda by opět byla jen výsledkem daných způsobů života, které ji umožnily. Každopádně však není možné, abychom z (hodnotového) pluralismu vyvodili legitimitu některého režimu (v Rawlsově případě režimu liberálního) takřka za všech okolností.

Pro Mouffe je dále problematický Rawlsův posun od pluralismu k pluralismu rozumnému. Pro něj je příznačné to, že neobsahuje pouhou existenci rozdílných doktrín v rámci jedné společnosti, ale umožňuje zástupcům těchto rozdílných doktrín se shodnout na politické koncepci spravedlnosti. Ta není představena jako jedna z těchto doktrín, naopak k jejímu objevení dochází prostřednictvím intuitivních kroků a definic (jako např. definice rozumných osob), stejně tak jako hodnot implicitních v současných společnostech, které ještě nezahrnují vypracované pojetí dobra. Ovšem Chantal Mouffe upozorňuje, že v tomto pojetí rozumných osob jsou implicitní některé liberální principy – nerozumné osoby a doktríny pak budou ty, které se s těmito principy budou zásadně rozcházet.⁶⁰ Proto pro Mouffe není taková definice důsledkem morální intuice, ale jedná se o politický krok, díky němuž máme rozlišit požadavky a doktríny v demokratické společnosti na legitimní a nelegitimní. Takové rozdělení je problematické,

58 Rawls, John: *The Domain of the Political and the Overlapping Consensus*. 2003, s. 166

59 Tamtéž, s. 168

60 Mouffe, Chantal: *The Limits of John Rawls' Pluralism*. 2009, s. 4

neboť pokud jej Rawls nepředstavuje jako bytostně politické, není pro něj jen výrazem určité hegemonie a tedy i do jisté míry nahodilý, ale naopak fixní. Je ale shoda na určitých principech, z nichž společnost čerpá svou legitimitu, něčím, co je podle Chantal Mouffe či Johna Graye něčím zcela nepřípustným? Tomu se hodlám věnovat v další kapitole, která se blíže zabývá jejich pojetím politiky i místy, v nichž se oba autoři ve své kritice Rawlse rozcházejí.

4.2 Politika a příslušnost k politickému společenství

Pro navázání na předešlou kapitolu je vhodné přímo odpovědět na výše položenou otázku a zaměřit se tak na to, jak Chantal Mouffe pojímá demokratické společenství a možnost onoho rozlišení mezi těmi, od nichž může (navzdory jejich rozdílnosti) čerpat vlastní podporu a těmi, kteří jej a priori odmítají. Sama tak tvrdí, že bez tohoto rozdělení se v demokratické společnosti neobejdeme, nicméně takový krok musí být představen jako nutně politický. V této souvislosti se hlásí k Schmittovu tvrzení, že demokracie je založená na principu rovnosti. Aby ale princip rovnosti měl smysl, je nutné, aby nebyl všeobjímající, aby tedy v demokracii bylo jasné rozlišení na *my* (demokraté) a *oni*, u nichž rovnost dochází svých mezí. Demokracie proto vyžaduje „za prvé homogenitu a za druhé, nastane-li taková potřeba, eliminaci či vymýcení heterogenity.“⁶¹ Pnutí mezi demokracií a liberalismem, které je vyjádřeno touto nutně exkluzivní povahou demokracie, stejně jako částečné rozdíly mezi Mouffe a Schmittem nyní ponechme stranou. Důležité nicméně je, že Mouffe uznává nutnost určitého vyloučení, má-li být demokratický systém udržitelný. Nemůžeme tedy mít zcela vylučující se principy, na němž bychom demokratický stát založili, neboť „antagonistické principy legitimacy nemohou koexistovat v rámci stejného politického sdružení, aniž by nezpochybnily politickou realitu daného státu.“⁶² Vztah mezi principy, dle nichž různé strany chtějí založit stát, tedy nemůže být antagonistický. V tom případě je pro stabilitu společnosti nutné, aby jedna strana vyloučila principy, které dle ní nejsou slučitelné s demokratickým zřízením. Nicméně toto vyloučení je nutným důsledkem toho, že tato strana se v dané společnosti těší hegemonickému postavení, které je tak spíše dočasným výsledkem daných společenských praktik, díky nimž mohla ustavit ono rozlišení mezi *my* a *oni*, tedy těmi, kteří vyznávají principy, které v dané společnosti nemají místo.

61 Schmitt, Carl: *The Crisis of Parliamentary Democracy*. 2000, s. 9

62 Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*. 2000, s. 25

Bylo by ovšem přehnané tvrdit, že demokratické zřízení je pro Chantal Mouffe prostorem nepřekonatelných antagonismů. Demokratický prostor se odlišuje tím, že v něm není vztah my – oni vyložen v intencích nepřátelství, ale prostřednictvím vztahu protivníků, soupeřů. Takže ačkoliv demokracie má antagonismy ve společnosti do jisté míry otupovat, není tím myšleno, že se z oblasti politična vytlačuje konflikt, ale spíše se tento konflikt mění do podoby agonismu. I tito protivníci, mají-li být součástí stejného demokratického zřízení, musejí podle Mouffe „sdílet věrnost k liberálně-demokratickým principům, ale zároveň musejí zastávat odlišné interpretace toho, co mají svoboda a rovnost měly znamenat, a k jakému druhu sociálních vztahů a institucí se mají vztahovat.“⁶³ I Mouffe tedy uznává možnost založení demokratického společenství na některých eticko-politických principech, sama se ale odlišuje od Rawlse ve dvou podstatných aspektech: samy tyto principy, díky nimž můžeme obhájit vyloučení těch, kteří se s nimi vůbec neztotožňují, jsou pouze produktem praktik daného společenství a tedy výsledkem dané hegemonie, a za druhé se shodou na těchto principech nevytláče konflikt z politické sféry, neboť v jejím rámci mezi sebou soupeří dané interpretace těchto principů (např. v demokracii rovnosti a svobody).⁶⁴

S touto problematikou souvisí i další Rawlsův termín, tedy idea překrývacího konsenzu, který nevyžaduje úplné souznění doktrín, ale pouze to, aby se rozumné doktríny ve svém jádru překrývaly a umožnily tak shodu alespoň na určitých hodnotách. Překrývací konsenzus tak dle Rawlse zahrnuje shodu na „politických principech a idejích založených na politické koncepci spravedlnosti, která užívá fundamentální ideje společnosti a osoby“, a zároveň obsahuje politické principy a práva regulující základní strukturu společnosti jako „svoboda vyznání a svoboda myšlení, stejně jako zásadu rovné příležitosti a principy pokrývající určité základní potřeby.“⁶⁵

Chantal Mouffe sice věrnost demokratickým principům nikterak nerozporuje, onen konsenzus však nikdy není trvalý a nesmí vylučovat konflikt – i v jeho rámci jsou spory o náležitou interpretaci daných principů. Takový konsenzus je tak nutně „konfliktní“ a pouze dočasný, neboť „každý konsenzus existuje jako dočasný výsledek provizorní hegemonie, jako stabilizace moci, a vždy zahrnuje nějakou formu vyloučení.“⁶⁶

63 Tamtéž, s. 30

64 Mouffe, Chantal: *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. 2000, s. 16

65 Rawls, John: *Political Liberalism*. 1993, s. 164

66 Mouffe, Chantal: *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. 2000, s. 17

Co je ale možná ještě důležitější, Rawls se svou tendencí k zajištění racionálního konsenzu mezi občany vyznávajícími rozdílné doktríny dopouští vytěsnění politična z veřejného prostoru. V této otázce se Mouffe samozřejmě odvolává na Carla Schmitta, pro nějž je pro oblast politična příznačné rozlišení na přítele a nepřítele. Přijetí dělení my/oni za inherentní veškerým politickým problémům, politickému jednání, které vždy může přerůst do antagonistického vztahu nepřátelství, „předem vylučuje jakoukoli možnost konečného usmíření, jakéhokoli druhu racionálního konsenzu, vše plně zahrnujícího my.“⁶⁷ Navíc aby společnost nebyla jen souhrnem atomizovaných jedinců bez zájmu o veřejnost, ale aby občané prokázali nějakou věrnost demokratickým institucím a zájem o politiku, je nezbytné, aby v demokratickém prostoru byla umožněna kolektivní identifikace. I ta je pro Mouffe možná primárně na základě něčeho od nás odlišného, od konstitutivního vnějšku, na základě jehož rozdílnosti od nás a našich postojů ustavujeme naši identitu. Navíc touto snahou o shodu na principech politické spravedlnosti Rawls reaguje pouze na požadavky o zahlazení společenských nerovností v oblasti politiky a ekonomiky, nicméně dle Mouffe tím nebere v potaz proměnu politického terénu pod vlivem působení nových sociálních hnutí. Ta působí a artikuluje příslušné antagonismy na jiných prostorech, prosazují rozdílné zájmy, a proto je představa, že od nich můžeme čekat náklonnost k takovému obecnému konsenzu, spíše iluzorní.⁶⁸

Podobně je z hlediska problémů současné politiky Mouffe kritická i vůči Rawlsově ideji veřejného rozumu, která již byla výše nastíněna. Představa, že dojdeme prostřednictvím čistě racionální argumentace k rozhodnutí o záležitostech týkajících se základní struktury společnosti, aniž by tato rozhodnutí byla založena na poměru sil v politickém prostoru, je pro ni neslučitelná právě v souvislosti s dopady demokratické revoluce, jak je zpracoval Claude Lefort. Moc v demokracii je tak naopak stále otevřená dalším přesunům. Spoléhání se na rozhodování pouze prostřednictvím rozumu vede dle Mouffe k dalšímu problematickému jevu – tedy k vyloučení jak partikulárních doktrín ve veřejném prostoru, tak k odmítnutí vášní a jejich role v politice. Ačkoliv vášně v politice mohou působit jako možná hrozba pro stabilní společenské prostředí, jejich vytlačování z politiky je dle Mouffe stejně problematické. Dle ní totiž platí, že „mobilizace vyžaduje politizaci, politizace ale nemůže existovat bez utvoření konfliktní reprezentace světa, s protikladnými tábory, s nimiž se lidé mohou identifikovat, a tím umožnit vášním, aby byly politicky mobilizované uvnitř demokratického procesu.“⁶⁹ Nebezpečné

67 Laclau, Ernesto a Chantal Mouffe: *Hegemonie a socialistické strategie: za radikálně demokratickou politiku*. 2014, s. 18

68 Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*. 2005, s. 54

69 Mouffe, Chantal: *On The Political*. 2005, s. 24-25

důsledky odstranění vášní a dalších afektivních vazeb jsou tedy jasné – v době upadající politické účasti by takové kroky mohly vést ještě k silnější odtažitosti od politického procesu.

John Gray je v souvislosti s možným omezením pluralismu a snahou o dosažení společenského konsenzu ještě značně kritičtější. V jádru jeho kritiky stojí rozlišení liberalismu na „dvě neslučitelné filosofie. Jednak ideál racionálního konsenzu, pokud jde o nejlepší životní styl, a jednak víru, že se lidské bytosti mohou rozvíjet mnoha životními způsoby.“⁷⁰ Sám totiž vnímá Rawlse jako moderního představitele právě té první větve liberální teorie. Samozřejmě na první pohled působí takové označení přehnaně přísně – Rawls samozřejmě neprosazuje shodu pouze na jednom životním způsobu. Nicméně tato kritika je smysluplnější, přijeme-li Grayovo přesvědčení, dle něž jsou i ony liberální principy, které formují politickou koncepci spravedlnosti, vyjádřením jistých způsobů života, a že výběr daných práv a svobod, která mají být politickou koncepcí zaručena, je motivován určitým zhodnocením lidských zájmů, na něž se mají vztahovat. Jsou-li tak určité principy stanoveny jako jediné legitimní, je tím omezována pestrost způsobů života, jejichž rozdílnosti sahají i do této roviny.

Na rozdíl od Chantal Mouffe se Gray blíže nevěnuje problémům politické teorie, nicméně oba vnímají politiku do značné míry obdobně. Pro oba je politická shoda otázkou dočasněho kompromisu, který může být znovu projednán a pozměněn. Proto vnímají politiku v kontrastu s neměnnou oblastí práv jako více pohyblivý terén, na němž je možné dosáhnout politického řešení, které může „vytvořit mezi soupeřícími ideály a zájmy jakousi rovnováhu,“ která však „není jednou provždy daná.“⁷¹

V souvislosti s legitimitou politického uspořádání se však od Chantal Mouffe do značné míry odlišuje. Ačkoliv ta se vymezuje vůči Rawlsovi díky tomu, že její shoda na eticko-politických principech je pouze výsledkem jejich homogenické artikulace (a proto není trvalá), Gray zachází v tomto ohledu ještě o krok dál. Sám se vůbec nevyjadřuje o nutnosti do jisté míry omezeného pluralismu, díky němuž by bránil stabilitu daného společenství. Blíží se tomu pouze tím, že uznává existenci univerzálních dober a zel, které slouží jako jediné kritérium pro posouzení legitimacy daného režimu, nicméně rozhodně neplní roli nějakých principů, na nichž lze založit jedno konkrétní politické společenství. Namísto toho si Gray představuje jako vhodné uspořádání pouze *modus vivendi*, který má maximálně ony konflikty otupit a umožnit mírovou koexistenci. Nicméně i *modus vivendi* stojí na víře ve společné instituce, které ono mírové soužití umožňují. Dle Graye totiž ona věrnost danému

70 Gray, John: *Dvě tváře liberalismu*. 2004, s. 9

71 Tamtéž, s. 156

politickému uspořádání „bude věrností vůči partikulární formě společného života, nikoli abstraktním principům, které z ní mohou být získány.“⁷²

Tento přístup je zřetelný i v Grayově kritice Rawlsem propírané přednosti práv před dobrem. Dle Graye taková přednost není možná, neboť „rozdílné názory na dobro podporují rozdílné názory na spravedlnost.“⁷³ Pokud bychom se však snažili dobrat oné nezávislosti principů spravedlnosti a práv na daných pojetích společného dobra, staly by se bezobsažnými a zbytečnými, neboť „mají obsah pouze tehdy, pokud vyjadřují názor na dobro.“⁷⁴ Pozice Chantal Mouffe je ale složitější, neboť ačkoliv vyjadřuje podobnou skepsi jako Gray, nemá se samotnou předností práv před dobrem výraznější problém. Dle ní přednost práva „může existovat jen v rámci kontextu specifického politického sdružení definovaného představou společného dobra“, které je zde však zcela politické, tedy „principy liberálně demokratického režimu jako politického sdružení – rovnosti a svobody.“⁷⁵ Sama se ale k této myšlence hlásí, neboť je v souladu s projektem radikální demokracie, který neusiluje o odmítnutí liberální demokracie a jejích prvků, nýbrž spíše o jejich prohloubení.

72 Gray, John: *Enlightenment's Wake*. 2007, s. 118

73 Gray, John: *Dvě tváře liberalismu*. 2004, s. 27

74 Tamtéž, s. 31

75 Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*. 2005, s. 47

5. Agonismus Chantal Mouffe a Johna Graye

5.1 Politika jako prostor konfliktu

Po kritice, kterou oba autoři směřují vůči Rawslově projektu zejména v podobě jeho politického liberalismu, je třeba se zaměřit na to, v jaké míře se shodují jejich teorie agonismu. Mají rozdílné teoretické základy, na nichž staví své koncepce agonismu, ale ve finále se jedná pouze o dvě cesty směřující k témuž výsledku? Nebo naopak Rawls slouží jako společný terč jejich kritiky, nicméně jejich verze agonismu mají odlišné rysy či důsledky a jsou tak nezaměnitelné?

Nejprve je však zřejmé, že můžeme-li označit jejich teoretické projekty označit za agonistické, už sám tento fakt implikuje velkou míru shody mezi oběma autory. V čem tedy spočívá základ agonismu jako směru, na němž by se oba autoři shodli?

V první řadě se jedná, jak už ostatně ze samotného slova agonismus vyplývá, o zásadní roli sporu či konfliktu. Ten je totiž neodmyslitelným rysem politických vztahů, který nejen že nemůže být jednoznačně odstraněn, ale je navíc samotným základem podoby těchto vztahů. Právě proto oba autoři neshledávají v konfliktu a neshodě chybu či slabinu, kterou je třeba eliminovat – naopak snahy o jeho odstranění vedou ke vzdálení se od skutečné povahy politického a (v případě Johna Graye) morálního života. Právě z tohoto důvodu se ani jeden z autorů nesnaží navrhnout společenské uspořádání, které by vedlo k jednoznačné shodě jednotlivých aktérů vyznávajících rozdílné hodnoty či politické názory. Proto například Grayův *modus vivendi* přiznává všem způsobům života – nepočítáme-li ty, které popírají univerzální dobra či naopak nechávají přežívat univerzální formy zla – stejnou hodnotu. V takovém uspořádání tak platí, že „lidem, kteří vedou různé životní způsoby, neshoda nevadí. Prostě se liší.“⁷⁶ Cílem uspořádání, jehož je přítomnost konfliktu nedomyslitelnou skutečností, je pak především mírové soužití. Proto dle Chantal Mouffe spočívá úloha (demokratické) politiky v „uchočení nepřátelství a ve snaze zmírnit potenciální antagonismus, který existuje v lidských vztazích.“⁷⁷

Agonismus obou autorů ale nestojí jen na konfliktu či neshodě. Stejně zásadním prvkem této teorie je i pluralismus. Konflikty v politice implikují v agonistickém pojetí existenci rozdílných hodnot a politických doktrín, které mají stejné právo na existenci a u nichž nelze arbitrárně rozhodnout o tom, které z hodnot či názorů jsou lepší než jiné. Takový přístup k pluralismu by ale Chantal Mouffe i Johna

⁷⁶ Gray, John: *Dvě tváře liberalismu*. 2004, s. 13

⁷⁷ Mouffe, Chantal: *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. 2000, s. 15

Graye nijak neodlišoval od podstatné časti liberálnej politickej teórie, pro niž je pluralismus také samozřejmostí a v podmínkách moderních demokracií dokonce nutností. Nicméně vrátíme-li se ke kritice Rawlsova politického liberalismu, je zřejmé, že Gray či Mouffe vnímají pluralismus i na mnohem základnější úrovni nežli liberální tradice, jež je v tomto případě zastoupená Rawlsem. Ten sice pracuje s faktem pluralismu, ale vnímá jej především v soukromé oblasti, která se vyznačuje mnohostí politických doktrín a hodnot, zatímco veřejná sféra je pro něj prostředím, „kde lze zajistit shodu na liberální koncepci spravedlnosti prostřednictvím překrývajících konsenzu.“⁷⁸ To se ale vylučuje s hodnotovým pluralismem, k němuž se hlásí John Gray. Neboť dle něj „fakt pluralismu nespočívá v triviální a banální pravdě, že se jedinci drží rozdílných osobních ideálů. Je to koexistence rozdílných životních způsobů.“⁷⁹

Proto se pluralismus musí vztahovat i na ony principy, neboť i ty jsou pro Graye vyjádřením rozdílných životních způsobů, popřípadě pro Mouffe výsledkem dané hegemonie. Stejně tak konflikty nevystupují jen mezi partikulárními morálními doktrínami, ale i mezi jednotlivými základními svobodami, na něž mají svobodní a rovní občané dle Rawlsova prvního principu spravedlnosti nárok. Pro Chantal Mouffe je tak příliš zjednodušující hovořit v prostředí liberálních demokracií o „faktu pluralismu“, jak činí Rawls, neboť to je pouze vyjádřením empirické skutečnosti rozdílnosti jednotlivých morálních a politických doktrín. Pluralismus pro ni totiž moderní demokracii určuje na symbolické úrovni jako prostor konfliktu, rozdělení a mnohosti. Takový typ pluralismu tak „uděluje pozitivní hodnotu rozdílností a zpochybňuje záměr o ustavení jednoty a homogenity, které jsou však vždy odhaleny jako fiktivní a založeny na aktu vyloučení.“⁸⁰

Tato důsledná verze pluralismu pak svými důsledky ovlivňuje i povahu politiky. Za prvé se pluralismus odráží i v postoji obou autorů (byť Gray se jeví jako jeho pevnější zastánce), dle nějž nemůžeme dát univerzální legitimitu jednomu typu politického režimu a ostatním ji upřít. Dalším důsledkem je i podoba politického rozhodování. Na rozdíl od oblasti práv, k níž se Rawls odvolává, jsou „politická řešení lokální, různorodá a opětovně projednatelná.“⁸¹ Proto i Mouffe v případě Rawlsovy kritiky hovoří o tom, že nemůžeme usmířit všechny rozdílné aktéry na jedné koncepci spravedlnosti,

78 Tamtéž, s. 8

79 Gray, John: *Dvě tváře liberalismu*. 2004, s. 23

80 Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*. 2000, s. 19

81 Tamtéž, s. 156

nicméně je možné dojít konfliktuálního konsenzu, který ovšem bude moci být v budoucnu předmětem revize.

S tím souvisí skepse obou autorů vůči roli rozumu, která je pro ně v liberální teorii do značné míry přeceňovaná. Pro Chantal Mouffe se totiž moderní demokracie vyznačuje radikální neurčitostí. Z toho důvodu již není možné společnost založit a konečně legitimizovat odkazem na nějaký mimosvětový pól jako tomu bylo ve středověku, ani ji ospravedlnit prostřednictvím lidské racionality.⁸² Je-li současná podoba politiky plná neshod a sporů, pak nemůžeme očekávat, že tento její základní rys překonáme odvoláváním se na lidský rozum a jeho schopnost odvodit nestranné principy. I pro Graye je rozum spíše vhodným analytickým nástrojem, s jehož pomocí odhalíme, že ony konflikty „jsou mnohem hlubší, než jsme se domnívali. Ale ponechá nás v naprosté nejistotě, jak je vyřešit.“⁸³

Z podobného důvodu lze s jistým zjednodušením tvrdit, že oba autoři dávají přednost praxi před teorií, nebo alespoň zpochybňují, že by politická teorie mohla určovat politickou praxi. To je patrné především na tom, jak oba autoři ve svých kritikách Rawlse zpochybňují možnost nestranných principů spravedlnosti, které určují základní strukturu společnosti. I ta totiž může být regulována pouze na základě principů, které nejsou oddělené od společenské praxe, ale naopak jsou výsledkem dané společné formy života či konkrétní hegemonie.

5.2 Dvě podoby agonismu?

Z předešlých částí je patrné, že oba autoři skutečně patří k jednomu směru, ať už díky silnému důrazu na pluralismus či kvůli obdobné vizi politiky jako prostoru nekončícího sporu spíše než oblasti všestranného konsenzu. Nicméně v závěru kapitoly věnované jejich konfrontaci s teorií Johna Rawlse se ukázalo, že jejich kritika je na některé z jeho přístupů směřovaná v rozdílné míře. Zatímco Gray se jevil jako důsledný zastánce pluralismu ve všech ohledech, Mouffe se po vymezení vůči Rawlsovi přece jenom jevila smířlivěji – snad jako kdyby nechtěla Rawlsův projekt odmítnout úplně, ale spíše jej uskutečnit ve své vlastní, agonistické a více pluralistické verzi. Proto je zapotřebí se nyní zaměřit na to, zda agonistické koncepce obou autorů, přihlédneme-li k jejich odlišným základům, nevedou i k navzájem se rozcházejícím cílům.

82 Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*. 2005, s. 12

83 Gray, John: *Dvě tváře liberalismu*. 2004, s. 11

Bezesporu platí to, že ve středu agonismu stojí důraz na nutnou konfliktní povahu politiky, stejně jako je zcela zásadní pluralismus, který prostupuje celou společností od rozdílných názorů politických aktérů až po principy, které stojí v základech dané společnosti. Znamená to ale i to, že oba autoři vnímají pluralismus a jeho roli stejně? U Johna Graye je role hodnotového pluralismu celkem jasná, neboť zkrátka implikuje rozdílnost životních způsobů, stejně jako směřuje k nemožnosti jednoznačného řešení etických a politických konfliktů, a to z toho důvodu, že dané hodnoty jsou nesouměřitelné a proto je u nich vyloučena možnost jasně stanovené hierarchie. Má ale takový pluralismus nějaké historické ukotvení? Je výsledkem určité společenské konfigurace?

Na to se v Grayově případě hledá jasná odpověď poněkud složitě. Sám totiž hodnotový pluralismus staví do protikladu vůči antickému etickému monismu, stejně jako kriticky hodnotí předešlé liberální teoretiky právě dle toho, zda sami dostojí uznání skutečnosti hodnotového pluralismu. Je tak jeho pojetí pluralismu transhistorické? Rozhodně nelze tvrdit, že by Gray pomíjel vývoj společností - naopak upozorňuje, že současné jevy jako míšení kultur či migrace jsou výzvou pro liberální myšlení, které jako by se svým pojetím pluralismu zaspalo a nebylo schopno reagovat na skutečnou různorodost. Stejně tak při svém zpochybňování možnosti racionálního konsenzu zmiňuje, že taková možnost vyvstávala jen ve společnostech, „které byly rozděleny kvůli odlišným požadavkům na jediný životní způsob.“⁸⁴ Nicméně to může vypovídat pouze o skutečnosti, že rozdíl mezi takto radikálně odlišnými epochami a společnostmi spočíval především v množství alternativ, z nichž je možné si vybrat způsob života. Proto je nyní před liberální teorií z Grayova hlediska větší výzva, neboť současné společnosti jsou rozmanitější nežli ty předchozí. Nikde ale Gray netvrdí, že by hodnotový pluralismus měl v odlišných obdobích různou míru platnosti.

Pluralismus u Chantal Mouffe má ale do značné míry odlišné charakteristiky. Pro lepší pochopení je třeba si připomenout její rozlišení mezi politikou a političnem, které neodkazuje tak jako politika k „různorodé praxi konvenční politiky“, ale týká se spíše roviny ontologické, tedy „toho, jak je sama naše společnost ustavena.“⁸⁵ V případě politična se to týká zejména jeho konfliktní povahy, tedy toho, co Mouffe přejímá od Carla Schmitta. Nicméně i v případě pluralismu můžeme hovořit o odkazu na ontologickou rovinu. Typ pluralismu, s nímž Mouffe operuje v souvislosti s vlastním pojetím agonismu, odkazuje na ontologický základ moderní (liberální) demokracie. Právě z takového pluralismu

84 Tamtéž, s. 9

85 Mouffe, Chantal: *On the Political*. 2005, s. 8-9

pak vychází to, že nemůžeme uvažovat o ideálním způsobu života a je tak nutné tomu uzpůsobit naši společnost.⁸⁶

Tato proměna ontologického základu politického uspořádání má základ v Lefortově pojmu demokratické revoluce. Jejím důsledkem je proměna symbolické konfigurace moderní společnosti, kdy moc už není pevně zakotvena, nicméně je do ní vnesen prvek nahodilosti a její obsazení je předmětem soutěže jednotlivých stran. Tím je legitimizován konflikt v politické oblasti. Příznačné pak pro demokratickou revoluci je, že v ní dochází k „rozpuštění znaků jistoty“, neboť vystupuje značná nejistota ohledně sfér moci či práva, a proto Lefort dochází k tvrzení, že společenské praxi je nadále vlastní věčné zpochybnění a „ani činnost ideologie, která vždy směřovala k obnovení oné jistoty, to nemůže zvrátit.“⁸⁷ Demokracii je tak konflikt, pluralismus a jistá míra kontingence zcela vlastní.

To ale ještě nemusí znamenat, že tím odkrýváme nějaký zásadní rozdíl mezi Grayem a Mouffe. Přece jenom bychom tuto otázku mohli uzavřít s tím, že Mouffe na rozdíl od Graye vnímá radikální pluralismus a konfliktní podobu politična jako ontologický rys demokratických společností, ale dále pokračují od tohoto momentu oba autoři stejným směrem. Nicméně se domnívám, že právě tento problém může poukázat na místo, v němž se oba autoři rozcházejí. To se týká především skutečnosti, že Chantal Mouffe se sama explicitně hlásí k radikálně-demokratickému projektu, zatímco u Johna Graye nic podobného nenajdeme. Základem jeho teorie je hodnotový pluralismus a s jeho pomocí tak vyhodnocuje, které teorie mu odpovídají či nikoli, nicméně neimplikuje žádné přijetí konkrétního politického projektu.

Pro Mouffe, jak o tom pojednává s Ernestem Laclauem v *Hegemonii a socialistické strategii*, takový projekt spočívá v prohlubování důsledků demokratické revoluce. Takže to, že sama užívá lefortovsko-tocquevillovské pojetí demokratické revoluce jako vlastní teoretickou inspiraci, ji k tomu nepřímou zavazuje. Demokratická revoluce nepřináší totiž jen změnu institucí, ale její dopad je hlubší a určuje celý symbolický rámec společnosti. Přichází s ní demokratický diskurz, „který umožnil šíření rovnosti a volnosti do stále rozsáhlejších oblastí a tím působil jako katalyzátor různých forem boje proti podřízenosti.“⁸⁸

86 Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*. 2000, s. 18

87 Lefort, Claude: *Democracy and Political Theory*. 1988, s. 19

88 Laclau, Ernesto a Chantal Mouffe: *Hegemonie a socialistické strategie: za radikálně demokratickou politiku*. 2014, s. 180

Do jisté míry odlišný přístup je patrný u obou autorů i v případě toho, zda v pluralismu a konfliktní podobě politiky spatřují nějaké nebezpečí. Sám Gray jako vhodné uspořádání navrhuje „modus vivendi mezi formami života, které jsou nesmiřitelné a vyrovnávání konfliktů, které nemohou být vyřešeny.”⁸⁹ Takže i Gray si je vědom toho, že je třeba nastolit takový režim, v němž se ony konflikty budou projevovat spíše v rámci mírového soužití lidí s odlišnými hodnotami a názory. I tak se ale zdá, jako by Gray této otázce věnoval příliš málo pozornosti a zabýval se spíše tím, jaké teorie nedostojí skutečnosti hodnotového pluralismu. U Chantal Mouffe ale politika jako prostor konfliktu je zakotvena už v tom, že přejímá antagonistické pojetí politična od Carla Schmitta. Ačkoliv vnímá antagonismus jako základ všech politických vztahů, sama zdůrazňuje, že v takové podobě nemůžeme moderní demokratickou politiku ponechat. Jejím cílem je dle Mouffe „přeměna antagonismu v agonismus.”⁹⁰ Tím sama zachovává konflikt a pluralismus jako nutné rysy politiky, ale zároveň se snaží o zabránění nebezpečí, které implicitně pramení z antagonistické povahy politična.

Přejdeme-li zpět k agonistické kritice Rawlsova politického liberalismu, začíná se agonistický pluralismus Chantal Mouffe profilovat jako ta koncepce, která má na rozdíl od té Grayovy k Rawlsově teorii blíže. Tím nemá být řečeno, že se Mouffe kritice Rawlse nevěnuje dostatečně, nicméně položíme-li důraz na to, že se sama hlásí k radikálně-demokratickému směru (který je dost možná implicitně zakotven v demokratické revoluci, na níž se sama odvolává) a brání se ponechání politiky napospas neomezenému pluralismu, je zřejmé, že se od Rawlse liší méně než Gray. Připomeneme-li si pro Rawlse důležitou otázku příslušnost občanů k danému politickému uspořádání, jsou v kritice Rawlsovy pozice oba autoři zajedno - tuto příslušnost a věrnost danému politickému systému nemůžeme postavit na abstraktních principech nezávislých na politické praxi, na nichž by se všichni svobodní a rovní občané měli shodnout. Konflikty a pluralismus se totiž týkají i těchto principů.

To je spolu s tvrzením, že není možná kompletní nezávislost práva na rozdílných pojetí dobra, neboť to právu a spravedlnosti teprve uděluje nutný obsah, do určité míry posouvá vstříc komunitaristickým teoriím. Především díky způsobu, jímž se oba autoři vymezují vůči Johnu Rawlsovi, lze najít některé styčné body s komunitarismem, a John Gray sám tvrdí, že „agonistický liberalismus má neodmyslitelný komunitaristický rozměr, neboť vnímá jak lidskou identitu, tak politickou příslušnost v rámci participace ve společných formách života.”⁹¹ Zároveň se však oba autoři od

89 Gray, John: *Enlightenment's Wake*. 2007, s. 13

90 Mouffe, Chantal: *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. 2000, s. 16

91 Gray, John: *Enlightenment's Wake*. 2007, s. 120

komunitarismu alespoň částečně distancují. Mouffe tak činí proto, že v Sandelově či McIntyrově pojetích komunitarismu vnímá „odmítnutí liberálního pluralismu ve jménu politiky společného dobra“⁹², zatímco komunitarismus Charlese Taylora či Michaela Walzera vnímá jako více slučitelný s radikální demokracií. Pro Graye je zase komunitaristické vnímání komunity spíše fikcí, neboť zde absentuje jak nutný konflikt, tak konkrétní dějiny.⁹³

Jak si ale oba autoři představují věrnost a příslušnost občanů k politickému uspořádání, v němž žijí? V této otázce je Gray mnohem více skoupý na slovo. Ačkoliv se sám neřadí do stejné skupiny s komunitaristy, nepřichází s nijak konkrétními návrhy a vystačí si tedy pouze s konstatováním, že z „agonistického pohledu je věrnost vždy jen vůči partikulární formě společného života, nikoliv vůči abstraktním principům, které z ní mohou být získány.“⁹⁴ Chantal Mouffe naopak věnuje tomuto tématu větší pozornost a to hned z řady důvodů. Již bylo zmíněno, že od Graye se Mouffe odlišuje kladením antagonistické dimenze do zcela základní roviny politiky, zatímco Gray hovoří pouze o agonismu a otevřené nepřátelství je pro něj spíše možnost nežli samotná podmínka politiky. Antagonismus má ale být v rámci demokratické politiky transformován na agonismus, stejně jako se politika jako prostor otevřeného nepřátelství má přeměnit na oblast sporu soupeřů. Od těchto soupeřů se nicméně očekává určitá shoda na "pravidlech hry" v rámci demokratického soužití. I Mouffe tak přechází k nutnosti uznání principů, které dané demokratické uspořádání rámuje. Všichni občané se mají shodnout na eticko-politických principech, které jsou příznačné pro demokracii - tedy na svobodě a rovnosti. Od Rawlse se však Mouffe liší tím, že ony eticko-politické principy mohou být rozdílně artikulovány v jednotlivých hegemoneckých vyjádřeních. I shoda na nich se ale vyznačuje spory.⁹⁵ Tím se sice Mouffe stále drží pluralismu, ale i tak lze tvrdit, že její pojetí pluralismu je v tomto ohledu – tedy v souvislosti s hledáním legitimacy politického společenství či určitého režimu – omezenější nežli to, které nacházíme u Johna Graye. To si můžeme doložit i na tom, co Mouffe vnímá jako vnitřní logiku demokracie. Ve shodě s Carlem Schmittem se pro Mouffe demokracie opírá nejen o heterogenitu, tedy vyloučení těch, kteří nepřijímají ony principy v základech daného uspořádání, ale stejně je klíčová i homogenita - tedy lid sdílející společnou identitu díky přijetí daných principů. Nicméně i na úrovni této homogenity danou

92 Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*. 2005, s. 19

93 Gray, John: *Dvě tváře liberalismu*. 2004, s. 158

94 Gray, John: *Enlightenment's Wake*. 2007, s. 118

95 Jones, Matthew: *Chantal Mouffe's Agonistic Project: Passions and Participation*. 2014, s. 21

identitou lidu funguje pluralismus, neboť ona identita lidu nemůže být v liberální demokracii „plně utvořena a může existovat pouze prostřednictvím mnohosti soutěžících forem identifikace.“⁹⁶

Na řadě příkladů bylo naznačeno, že autoři mohou svými pojetími agonismu dojít k částečně podobným výsledkům, jejich výchozí pozice je však odlišná a to může způsobit i odlišnost jejich cílů. Je otázkou, zda Grayem nastolený hodnotový pluralismus neslouží především k popsání etických a politických vztahů v jejich skutečné podobě, a vyhodnocuje ostatní teorie jen dle toho, zda onomu popisu etické praxe samy vyhovují, nebo jsou v jeho teorii implicitně zahrnuty kroky, kterými by se měla politická praxe ubírat. Nicméně zcela zásadní rozdíl spočívá v tom, že Mouffe nemá problém se přihlásit ke konkrétnímu politickému projektu, tedy radikální demokracii, v níž vnímá rozšiřování důsledků demokratické revoluce, zatímco u Graye takto explicitní přihlášení nenajdeme. Patrně to může souviset i s jiným tématem, kterému byla věnována krátká zmínka pouze na začátku práce, nicméně vzhledem k tomu, že se mu věnují oba autoři, je nutné jej opět zmínit.

Jedná se o osvícenskou tradici a především o její implikace pro politiku. Mouffe se ve své knize *Return of the Political* odvolává na dvě části této tradice - složku epistemologickou a politickou. V epistemologické části osvícenství s jejím důrazem na racionalitu a jednotu subjektu spatřuje překážku pro pochopení skutečné povahy politiky, zatímco politický projekt osvícenství, který vnímá jako šíření svobody a rovnosti, sama hájí.⁹⁷ U Graye takové rozlišení nenacházíme, ačkoliv je pravděpodobné, že by také měl s epistemologickým základem osvícenství větší potíž nežli s jeho politickým projektem. Avšak rozhodně se nikde nehlásí k politickému projektu, který by byl založen na konkrétních hodnotách (zde svoboda a rovnost). Gray totiž mnohem dál dovádí své tvrzení (s nímž by souhlasila i Mouffe), že lidé mohou vést kvalitní život mnoha způsoby. To spojuje i s nemožností vystavět nějaký "ideální režim" na základě určitých hodnot - stejně legitimní může být i režim, který se opírá primárně o rozdílné hodnoty, pokud splňuje alespoň Grayem popsaná minimální kritéria (existence některých univerzálních dober a potlačování univerzálních typů zla). Rozhodně nemůžeme považovat Chantal Mouffe v tomto ohledu za Grayův opak. I když skutečně prosazuje politický projekt osvícenství a radikální demokracie by se měla zasazovat o šíření svobody a rovnosti do stále dalších sfér společnosti, je třeba uznat, že se dle ní „neshodneme na významu a implementaci těchto principů.“⁹⁸ U Graye však stále platí to, že nehlásí-li

96 Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*. 2000, s. 56

97 Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*. 2005, s. 10

98 Mouffe, Chantal: *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. 2000, s. 15

se k žádnému konkrétnímu politickému projektu, nechává tím větší prostor pro to, který režim je legitimním.

Tím se dostáváme k poslednímu výraznému rozdílu mezi Chantal Mouffe a Johnem Grayem, který spočívá v pojetí politična jako takového. Z toho, jak se oba autoři vymezují vůči implikacím Rawlsovy politické teorie, je patrné, že oba vnímají politiku velmi podobně. Nicméně nelze říci, že by oba měli i stejné pojetí politična. V případě Chantal Mouffe nacházíme celkem propracovanou koncepci politična, kdy se odvolává na Carla Schmitta, dle něž je politično založeno na rozlišení mezi pojmy přítele a nepřítele. Liberalismu tak často Mouffe vytýká, že pomíjí skutečnou povahu politična, což jej vede k ignorování pluralistických a konfliktualistických důsledků antagonistické koncepce politična. U Johna Graye žádnou vypracovanou teorii politična nenajdeme. Sám tvrdí, že jeho „agonistický liberalismus je aplikací morální teorie hodnotového pluralismu v politické filosofii“⁹⁹, tudíž nestanovuje nijak ostré hranice mezi oblastmi etiky a politiky. Bylo by však jistě přehnané na něj směřovat stejnou kritiku jako tu vůči liberálům opomíjející politično. Jeho představa politiky je totiž do značné míry zaměnitelná s tou, kterou prezentuje Chantal Mouffe.

Hraje pak tento odlišný přístup k političnu nějak významnou roli? Možnou odpověď lze najít v místě, kde se Chantal Mouffe vymezuje vůči části komunitaristického proudu, konkrétně té zastupované Michaellem Sandelem a Alasdaiem McIntyrem, kteří dle ní také neoddělují oblast politiky a etiky. Dle Chantal Mouffe je jejich (jinak správná) kritika Johna Rawlse nepřijatelná, neboť kvůli tomuto sloučení obou oblastí „odmítají liberální pluralismus ve jménu politiky společného dobra.“¹⁰⁰ Rozhodně není na místě obviňovat Graye z toho, že by jeho opomenutí politična nějak směřovalo k pomnutí pluralismu. Ovšem i tak lze v onom směřování oblastí politiky a etiky vystopovat jistý rozdíl mezi oběma autory, který nás tak vede zpět k otázce, proč se Chantal Mouffe explicitně hlásí k radikální demokracii a liberálnímu pluralismu, zatímco John Gray tak nečiní. Tento rozkol může být vysvětlen tím, že ono uznání samostatné a od etického světa odlišné povahy politična Chantal Mouffe vede k tomu, že konflikt a pluralismus jako nutný rys politiky nevnímá ahistoricky jako nutnou součást etického života, ale jako výraz symbolického nastavení moderních společností v důsledku demokratické revoluce. S ní si pak spojuje i právě onen projekt šíření demokratický princip svobody a rovnosti, který se až v jejím rámci musel „prosadit jako nová matrice sociálního imaginárna.“¹⁰¹ Pro Mouffe tak není dále problém se přihlásit ke své verzi radikální demokracie, kterou pokládá za slučitelnou s liberálním pluralismem a

99 Gray, John: *Enlightenment's Wake*. 2007, s. 103

100 Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*. 2005, s. 19

kteřá má prohlubovat důsledky demokratické revoluce. Gray se naopak vymezuje vůči tomu, že by hodnotový pluralismus nutně vedl k nějakému politickému projektu. Ačkoliv sám hovoří o dvou tvářích liberalismu, ona druhá, ne-univerzalistická, má pouze k hodnotovému pluralismu blíže, ale nikde neřká, že by hodnotový pluralismus vedl k přijetí určité formy liberálního projektu. Pokud tuto pozici někdy nepřimo zastával, následně se od ní distancoval zdůrazněním, že hájí takový pluralismus, v němž je zahrnuto „opuštění jak každého demokratického, tak liberálního projektu.”¹⁰² Tím Gray nezpochybňuje platnost demokratických institucí a liberálních režimů ve společenských kontextech, kde dobře fungují, ale naopak zdůrazňuje to, že přijetí pluralismu v žádném případě nevede k univerzálnímu prosazování obou těchto projektů.

Je tak patrné, že ačkoliv oba autoři přicházejí s radikálním pojetím pluralismu, každý tak činí z odlišné perspektivy. U Graye je otázka pluralismu klíčová především v souvislosti s legitimitou určitého režimu. V tomto ohledu zachází dále než Mouffe, neboť zatímco její radikálně-demokratická vize politiky směřuje k založení politického společenství na principech rovnosti a svobody (byť pouze jako výsledek hegemonické interpretace těchto principů, tedy s daleko větším zohledněním společenského kontextu nežli u Rawlse), pro Graye by byl takový krok spíše oslabením pluralismu. Chantal Mouffe naopak nevnímá pluralismus ve formě mnohosti nesouměřitelných alternativ, konkurenčních způsobů života, ale jako bytostný rys moderních společností kvůli dopadu demokratické revoluce. Ta je spojena nejen s nemožností úplného zakotvení moci, ale i s nahodilostí a neustálým procesem zpochybňování. Právě tyto rysy tak nutně implikují pluralismus, který prochází celým společenským tělesem.

101 Laclau, Ernesto a Chantal Mouffe: *Hegemonie a socialistické strategie: za radikálně demokratickou politiku*. 2014, s. 179

102 Gray, John: *Enlightenment's Wake*. 2007, s. 210

6. Závěr

Díky předešlé kapitole je zřejmé, že Chantal Mouffe i John Gray jsou oba zastánci agonismu, byť ve dvou odlišných verzích. Shodují se na představě politiky jako oblasti sporů, které nelze jednou provždy vyřešit, ale jejichž řešení budou vždy pouze dočasná a otevřená dalšímu přezkoumání. S tím se spojuje i nedůvěra obou autorů vůči snaze racionálně odvodit teoretické principy, které se stanou základem základní struktury politického společenství. Naopak, pluralismus a konflikt vstupují i na tuto úroveň a nelze tak pojímat tyto principy jako nějak odtržené od politické praxe.

Zaměříme-li se na verzi agonismu, kterou nacházíme v díle Johna Graye, odhalíme velmi důslednou reflexi důsledků přijetí hodnotového pluralismu. V tomto ohledu se Gray stává ostrým kritikem liberální tradice, která se odvolává na pluralismus a často mu chce odpovídat, nicméně jej svým univerzalismem popírá. Stejně tak se vymezuje vůči častým ambicím vytvořit neutrální a nestranné principy, které by měly spravedlivě regulovat základní strukturu společnosti.

Gray se (především v pozdějších fázích) pozorně vymezuje vůči tomu, že by se z hodnotového pluralismu dalo odvodit ospravedlnění pro nějaký politický režim či projekt. Zde je pravděpodobně důslednější nežli Mouffe, nicméně i tak jeho pojetí hodnotového pluralismu a modu vivendi jako vhodného politického uspořádání vzbuzuje některé otázky.

Sám Gray se totiž velmi zřetelně distancuje od toho, že by teorie měla určovat politickou praxi. Nicméně v omezené míře stejnou roli hraje hodnotový pluralismus i u něj, neboť pro Graye vede k přijetí modu vivendi jako mírové koexistence lidí s odlišnými názory a hodnotami.¹⁰³ Jeho popis modu vivendi je ale dále kvůli snaze nepojímat vlastní teorii jako založení politické praxe celkem vágní. Na čem by spočívala jeho stabilita? Je otázkou jen chvilkové konvergence zájmů, nebo uznání toho, že si lidé ve vzájemné koexistenci budou prospěšní? I to je možná problematické, neboť bez principů, které by společnost regulovaly, to můžeme vnímat jako pouze dočasně výhodné rozložení sil. Řešením tak může být to, že jednotlivé strany v daném modu vivendi přijmou hodnotový pluralismus. Tím se však Gray dostává na problematickou půdu, neboť nejen že zde bude mít teorie hodnotového pluralismu onu skutečně zakládající roli pro politické uspořádání, ale navíc by tím žádal, aby lidé, kteří vyznávají jednotlivé postoje a opírají se konkrétní způsob života, který nevnímají za slučitelný s jinými, přijali

103 TALISSE, Robert B. *Two-faced liberalism: John Gray's pluralist politics and the reinstatement of enlightenment liberalism*. 2000, s. 447

hodnotový pluralismus. Tím by však pravděpodobně popíral svou vlastní teorii, neboť „internalizace pravdy hodnotového pluralismu může mít za důsledek rozpouštění soupeření tím, že by byly změněny názory na dobro, z nichž ona soupeření vycházejí.”¹⁰⁴

Dalším rysem Grayova agonismu je to, že nepromýšlí politiku zcela v její samostatnosti. Vzhledem k tomu, že nepřijímá pojetí politična, o které se opírá Chantal Mouffe, stejně jako se nehlásí k žádnému projektu (ať už liberálnímu, demokratickému či jinému), umožňuje mu to být v obhajobě pluralismu velmi důsledným. Nicméně i zde se nemusí jednat o jednoznačné pozitivum. Kvůli nejasnému oddělení etické a politické oblasti nevěnuje politickým jevům takovou pozornost jako Mouffe. Tím se jeho teorie (i kvůli poněkud nejasnému popsání modu vivendi) jeví jako pouze negativní, neboť ji lze využít především jako kritický nástroj vůči teoriím ostatním.

V případě Chantal Mouffe se naopak jedná o agonismus bytostně politický, neboť se ve své práci prostřednictvím komplexní koncepce politična zabývá politikou jako samostatnou doménou. Díky tomu má na rozdíl od Graye blíže i ke zkoumáním jednotlivých politických fenoménů z agonistické perspektivy. Politické je její pojetí agonismu i díky tomu, že přijetí důsledků demokratické revoluce ji nepřímou zavazuje k jejímu prohlubování. To je patrné i tehdy, srovnáme-li si její teoretický přístup s obvyklým přístupem moderní liberální teorie. Zatímco liberální teorie se odráží od „ideálu společnosti svobodných a rovných občanů a odsud ospravedlňuje či kritizuje existující politická uspořádání a praktiky”, agonistický přístup začíná „u bojů o uznání jako počáteční bod pro uvažování o tom, co spravedlnost vyžaduje.”¹⁰⁵

Rozhodně má tak ve srovnání s Grayem blíže k politice samotné, což dokazuje jak reflexí různých témat, jakým je například politická participace, tak i diskusí s ostatními směry demokratické teorie. U nich shledává právě otázku participace klíčovou, neboť nedostatečné teoretické uchopení politična vede k jejímu pomínutí. Naopak přijetí rozlišení přítel-nepřítel za konstitutivní pro politično nás vede k docenění kolektivní identifikace a nemožnosti jiných nežli relačních identit. To se pak stává oporou politické participace, která je v důsledku snahy liberalismu najít konsenzus a vymýtit konflikt z politiky ohrožená.¹⁰⁶

Je jistě přínosné, že se Mouffe na rozdíl od Graye plně věnuje politice samotné, stejně jako pro ni dokáže navrhnout možné alternativy. Je v tom ale úspěšná? Často zaznívá, že navzdory této blízkosti

104 Bacon, Michael: *Breaking up is hard to do: John Gray's complicated relationship with the Liberal Project*. 2010, s. 377

105 Schaap, Andrew: *Political Theory and the Agony of Politics*. 2007, s. 58

106 Mouffe, Chantal: *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. 2000, s. 16

politice přichází Chantal Mouffe s minimem pozitivních návrhů, jimiž by se dal agonismus nějak institucionalizovat. Obvyklou námitkou je, že ačkoliv považuje za cíl demokratické politiky transformovat antagonismus do podoby agonismu, sama tento posun nikde dostatečně nerozpracovává.¹⁰⁷ To je pravda pouze částečně. Sama totiž vnímá spolu s odvoláním na dílo Eliase Canettiho tuto funkci jako vlastní demokratickým parlamentním institucím, z nichž konflikt v žádném případě nevymizel, nicméně drží-li se v jejich rámci, neústí v násilí. Právě díky demokratickým institucím může být „konflikt ... inscenován způsobem, který není antagonistický, ale agonistický.“¹⁰⁸ Nicméně platí, že následně této závažné otázce nevěnuje patřičnou pozornost.

Podobně nedostatečný přístup se projevuje i v místech, kde oproti liberální tradici hájí vpuštění vášní do politiky. Vášně jsou rozhodně iracionálním prvkem, nicméně podle Mouffe hrají ústřední roli při formování kolektivních identit a snaha o jejich vyčlenění by vedla v lepším případě k nezájmu o politiku, v horším k tomu, že k oné kolektivní identifikaci dojde mimo normální politický prostor a bude tak namířena proti samotnému demokratickému zřízení. Proto je dle Mouffe vhodné, abychom nevyčleňovali vášně z politického procesu, neboť samy mohou sehrát roli v utváření sounáležitosti s daným demokratickým zřízením. Žádoucí je tak „vášně mobilizovat za demokratickými návrhy.“¹⁰⁹ To by mělo být provedeno v rámci hegemonické interpretaci eticko-politických principů. Ale i zde tímto výklad Mouffe končí a dále se nevěnuje tomu, jak přesně ony vášně nasměrovat za demokratickými cíli. Spolu s přechodem z antagonismu do agonismu, kdy se mají političtí aktéři vnímat jako legitimní soupeři a nikoliv nepřátelé, se i tato snaha o nakládání s vášněmi jako s nutnou součástí politiky jeví jako přinejmenším nejasná.

Obrátíme-li se zpět ke kritice Rawlsova liberalismu, jeví se agonismus jako směr, který mu konkuruje silnými argumenty. Ty sice nejdou zcela do hloubky Rawlsova díla, ale spíše upozorňují na jeho možnou nedůslednost (v otázce pluralismu) a na jeho tendence, jimiž se mívá se současnou podobou politiky. Jedná-li se ovšem o Rawlsův cíl ustavit stabilní společnost tváří v tvář plurální podobě společnosti, nepůsobí agonismus Johna Graye ani Chantal Mouffe jako silná alternativa. Gray se sám často odvolává na to, že z jím přijímaného hodnotového pluralismu neplyne legitimita určitého politického režimu či projektu, takže jej spíše užívá ke kritice ostatních směrů, které pluralismus pomíjejí. Přichází-li s určitými návrhy na podobu společenského uspořádání jako v případě ustavení

107 Schaap, Andrew: *Political Theory and the Agony of Politics*. 2007, s. 69

108 Mouffe, Chantal: *On the Political*. 2005, s. 22

109 Mouffe, Chantal: *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. 2000, s. 16

modu-vivendi, nabízí spíše jen směr, který by hodnotovému pluralismu více odpovídal, nicméně k otázce přechodu k takovému uspořádání a udržení jeho stability se sám příliš nevyjadřuje. Oproti tomu Mouffe se navzdory vší kritice jeví jako ta, která má k Rawlsovi blíže, s čímž souvisí i to, že v jejím díle najdeme více snahy o pozitivní návrhy o ustavení politického uspořádání v souladu s agonismem. Díky vypracované koncepci politična také lépe než Gray reaguje na proměny politiky a její nové výzvy. I tak se ovšem v otázce oněch pozitivních návrhů drží poněkud zkrátka. Agonismus, jak jej nacházíme u obou autorů, tak působí jako inspirativní proud pro promýšlení politických vztahů, který ovšem slouží primárně ke konfrontaci politicko-teoretických směrů, k upozornění na to, v čem nedoceňují pluralismus či v čem je jejich apolitičnost nebezpečná, spíše než k vypracování pozitivní vize politického uspořádání.

Použitá literatura

BACON, Michael: Breaking Up is Hard to Do: John Gray's Complicated Relationship with the Liberal Project, *Social Theory and Practice*, Vo. 36 (2010), No. 3, s. 365-384

BERLIN, I. *Dva pojmy svobody*. In *Současná politická filosofie*, KIS, János (ed.), Oikoymenh, Praha 1997 (přel. Milan Znoj), s. 47-99

GRAY, John. *Dvě tváře liberalismu*. Praha: Mladá Fronta, 2004 (přel. Daniel Micka)

GRAY, John. *Enlightenment's Wake*. Abingdon: Routledge, 2007

GRAY, John. *Isaiah Berlin*. New Jersey: Princeton University Press, 1996

GRAY, John. *Post-Liberalism*. London, Routledge, 1996

GRAY, John. Where Pluralists and Liberals Part Company. *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 6 (1998), No. 1, s. 17-36

JONES, Matthew: Chantal Mouffe's Agonistic Project: Passions and Participation. *Parallax*, Vol. 20 (2014), No. 2, s. 14-30

LACLAU, Ernesto a Chantal MOUFFE. *Hegemonie a socialistická strategie: za radikálně demokratickou politiku*. Praha: Karolinum, 2014. Politeia (přel. Rudolf Převrátíl)

LEFORT, Claude: *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1988

LEFORT, Claude: *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Massachusetts, MIT Press, 1986 (přel. Alan Sheridan)

MOUFFE, Chantal.: Deliberative Democracy or Agonistic pluralism, *Reihe Politikwissenschaft*, Vol. 72 (2000), s. 1-17

MOUFFE, Chantal: *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000

MOUFFE, Chantal: *On the political*. London: Routledge, 2005.

MOUFFE, Chantal: *The return of the political*. London: Verso, 2005

MOUFFE, Chantal: The Limits of John Rawls' Pluralism, *Theoria*, Vol. 56 (2009), s. 1-14

RAWLS, John. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993

RAWLS, John: The Domain of Political and Overlapping Consensus. In MATRAVERS, Derek and PIKE, Jon (ed.) *Debates in Contemporary Political Philosophy*. London: Routledge, 2003. s. 160-181

RAWLS, John. The Idea of Public Reason Revisited, *University of Chicago Law Review*, Vol. 64 (1997), No. 3, s. 765 – 807

RAWLS, John. *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999

SCHAAP, Andrew: Political Theory and the Agony of Politics, *Political Studiew Review*, Vol. 5 (2007), s. 56-74

SCHMITT, Carl: *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge: The MIT Press, 2000 (přel. Ellen Kennedy)

SCHMITT, Carl. *Pojem politična: text z r. 1932 s předmluvou a se třemi korolárii*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2013 (přel. Otakar Vochoč)

TALISSE, Robert B. Two-faced liberalism: John Gray's pluralist politics and the reinstatement of enlightenment liberalism, *A Journal of Politics and Society*, Vol. 14 (2000), No. 4, s. 441-458

BÍBA, Jan: Radikální demokracie: výzva esencialismu. In ZNOJ, Milan, Jan BÍBA a Jana VARGOVČÍKOVÁ. *Demokracie v postliberální konstelaci*. Praha: Karolinum, 2014, s. 183-219