

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav politologie

Diplomová práce

Bc. Kryštof Černý

Politická filosofie Johna Graye

The Political Philosophy of John Gray

Praha 2010

vedoucí práce: Doc. Milan Znoj, Csc.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 10. 12. 2010

.....
Kryštof Černý

Abstrakt

Politická filosofie Johna Graye se dotýká mnoha témat a prošla za dobu jeho působení několika obměnami. Tato práce se však snaží ukázat, že je možné v Grayově myšlení nalézt soudržnou politickou doktrínu agonistického liberalismu, která vychází z jeho kritiky racionalistických teorií liberalismu. Agonistický liberalismus je založený na naturalistické etické teorii hodnotového pluralismu, kterou Gray přebírá od Isaiaha Berlina a částečně ji modifikuje. Na základě nesouměřitelnosti a nekombinovatelnosti základních hodnot v rámci jednotlivých lidských životů i celých životních způsobů dochází Gray k závěru, že hodnotový konflikt je nevykořetitelnou součástí našich životů a není proto možné pomocí politické nebo právní teorie nalézt nějaký soubor liberálních principů, který by byl univerzálně platný. Proto Gray navrhuje koncept modu vivendi, politický ideál pro soužití jednotlivců, skupin i společností založený na vzájemné toleranci. Vzhledem k racionální nerozhodnutelnosti hodnotových sporů musí podle agonistického liberalismu k jejich urovnání docházet v rámci politického rozhodování.

Klíčová slova:

Politická filosofie, agonistický liberalismus, hodnotový pluralismus, modus vivendi

Precis

The Political philosophy of John Gray touches a number of topics and also has gone through a couple of modifications. However this thesis aims to show that there can be found a consistent political doctrine of agonistic liberalism in Gray's thought that arises from his critique of rationalistic theories of liberalism. Agonistic liberalism is based on the naturalistic ethical theory of value-pluralism which Gray adopted with some modifications from Isaiah Berlin. On the ground of incommensurability and uncombinability of some values within individual lives as well as within life forms Gray comes to conclusion that the conflict of values is ineradicable part of our lives. And that's the reason why any legal or political theory cannot set up a set of liberal principles that could claim universal validity. That is why Gray sets up the concept of *modus vivendi*, political ideal of coexistence of individuals, groups and societies based on mutual toleration. With regard to the rational indeterminacy of conflicts over values, according to agonistic liberalism these conflicts have to be resolved by political means.

Key words:

Political philosophy, agonistic liberalism, value-pluralism, *modus vivendi*

Obsah

Úvod.....	6
Kritika racionalistického liberalismu.....	8
Univerzalismus.....	9
Individualismus.....	11
Egalitarismus.....	12
Meliorismus.....	13
Agonistický (post) liberalismus.....	16
Hodnotový pluralismus.....	17
Objektivita.....	18
Nekombinovatelnost.....	19
Nesouměřitelnost.....	20
Tranzitivita.....	20
Radikální volba.....	21
Relativismus?.....	22
Svoboda, autonomie.....	24
Kulturní kontextualizace liberalismu.....	26
Přednost dobra před právem.....	28
Univerzální minimum.....	29
Agonistické minimum versus liberální minimum.....	30
Kritika univerzálního minima.....	31
Agonistický liberalismus a nutnost politiky.....	33
Modus vivendi.....	36
Tři roviny.....	36
Tolerance.....	38
Mezi Fukuyamou a Huntingtonem.....	40
Kritika modu vivendi.....	42
Agonistický liberalismus vs. konzervatismus, komunitarismus a multikulturalismus.....	44
Kontextualizovaný agonistický liberalismus.....	45
Závěr.....	52
Literatura:.....	55

Úvod

Politický filosof, komentátor¹ a donedávna i profesor Dějin evropského myšlení na *London School of Economics and Political Science* John Gray je netypickým představitelem politicko-teoretické vědní disciplíny. Na rozdíl od mnoha jiných myslitelů, kteří vytvoří jednu *Teorii něčeho* a potom tuto teorii už jen precizují a upravují, John Gray se od sklonku sedmdesátých let, kdy začal publikovat, věnoval celé škále politických témat, vždy však s největším zaujetím pro „obecné myšlenky“ politické teorie a filosofie. Podle Grayova britského kolegy Glena Neweye prošlo Grayovo myšlení několika zásadními fázemi od počátečního neo-liberalismu, přes Oakeshattovský konzervatismus, agonistický liberalismus a pseudo-liberalismus *modu vivendi* až k nihilismu (Newey 2007). Přestože toto rozdělení má svoji logiku, bude s ním tato práce částečně polemizovat. Hlavním záměrem této práce ostatně není kompletně popsat vývoj Grayova myšlení, ale soustředit se na nejvlivnější část jeho politické filosofie, a sice na teorii agonistického liberalismu [agonistic liberalism]². Jak již bylo řečeno, Gray se v průběhu své kariéry postupně vyjadřoval a stále vyjadřuje k celé škále témat. Jeho myšlení je pestré, někdy však výbušné a snad si i místy protiřečí. Záměrem této práce však je ukázat, že jádrem politické filosofie Johna Graye je poměrně soudržná doktrína agonistického liberalismu vycházející z etické koncepce hodnotového pluralismu a směřující k politickému ideálu *modu vivendi*.

Zachytit a rozebrat doktrínu agonistického liberalismu bude právě úkolem této práce. Nebudu se však vyhýbat ani těm místům Greyovy politické filosofie, která jsou sporná, buď proto, že si v nich Gray protiřečí nebo proto, že jeho argumentace na sebe vztahuje kritiku jiných vlivných myslitelů. Jejich výhrady a případné Grayovy reakce tak budou součástí analýzy. Kromě jiného bude cílem i pokus o zodpovězení nelehké otázky, zda Grayova politická teorie zůstává v hranicích liberalismu nebo jestli jej opouští a stává se tak spíše jeho alternativou.

¹ Gray pravidelně přispívá zejména do těchto periodik: *New Statesman*, *The Guardian* a *The Times Literary Supplement*.

² Práce je ve své absolutní většině založena na textech psaných v anglickém jazyce, citace jsou tedy dílem mého vlastního překladu, přičemž se snažím držet zavedených termínů, jak jsou užívány v českém akademickém prostředí. V případech sporných nebo obtížně přeložitelných budu uvádět původní anglický termín v závorce případně v poznámce pod čarou.

První část práce se bude věnovat Grayově kritice současných liberálních teorií, reprezentovaných zejména racionalistickou školou Johna Rawlse. Následovat bude centrální kapitola, věnující se samotné teorii agonistického liberalismu. V této kapitole bude podrobně rozebrána Grayova varianta etické teorie hodnotového pluralismu i jeho představa univerzálního minima základních hodnot. Bude zde také diskutováno postavení svobody resp. autonomie v Grayově teorii i jeho chápání pojmů dobra a práva; stejně jako Grayův postoj k otázce, jakou roli má politická filosofie vůbec zastávat.

V kapitole *Modus vivendi* přijde na řadu rozbor tohoto pojmu a jeho postavení v Grayově filosofii. Bude také diskutováno Grayovo pojetí mezi-skupinových a mezinárodních vztahů a zejména pak koncept *modu vivendi*, chápaný jako politický ideál či program vycházející z doktríny agonistického liberalismu.

Na závěr se podíváme na kontextualizovanou teorii agonistického liberalismu vztahenou zejména na „současné západní společnosti“ a vztah této teorie ke konzervatismu, komunitarismu a multikulturalismu.

Vzhledem k publicitě „zelené“ komponenty Grayova myšlení, která se objevuje např. v knize *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, je zapotřebí upozornit, že v této práci nebude této komponentě věnována pozornost. Přestože tento směr Grayova myšlení rozhodně není z obecně filosofického hlediska nezajímavý, k jeho úžeji chápané politické teorie se vztahuje jen velmi volně a nedostává se nijak do rozporu s politickou teorií agonistického liberalismu, coby svého druhu teorií *mezi-lidských* vztahů.

Kritika racionalistického liberalismu

Gray přichází se svojí politickou filosofií, konkrétně s teorií agonistického liberalismu, do velmi zalidněného prostoru. Tradice liberálního myšlení je pestrá, velmi spletitá, obsahuje mnoho odboček a revizí. Gray se touto tradicí dlouhodobě zabýval – viz jeho práce: *Mill on Liberty: A Defence* (1983), *Hayek on Liberty* (1984), *Post-liberalism: Studies in political thought* (1993), *Berlin* (1995) a další – a jeho názor na to, jak spletitou tradici liberálního myšlení hodnotit se v průběhu času vyvíjel. V teorii liberalismu se běžně setkáváme s dělením na klasický liberalismus a nový či egalitární liberalismus. Gray toto rozdělení nejprve uznával (Gray 2003, [první vydání 1986]), přestože upozorňoval na existenci jednotné liberální tradice, kterou je možné identifikovat podle čtyř klíčových charakteristik liberalismu: univerzalizmu, normativního individualismu, egalitarismu a meliorismu. Později svůj názor částečně zrevidoval s tím, že není možné od sebe jednoduše oddělovat klasické a egalitární liberály, neboť oba směry projevují stejné zaujetí „liberálním syndromem“ definovaným právě oněmi čtyřmi uvedenými charakteristikami (Gray 1993: 285). Tento „syndrom“ poprvé najdeme jasně artikulovaný u Johna Stuarta Milla, ale projevuje se mimojiné i u mladších liberálů jakými jsou John Rawls a Ronald Dworkin (Gray 1993: 285). Za tímto obratem stála skutečnost, že Gray v té době začínal rozpracovávat jiné dělení liberalismu, které se postupně rodilo v jeho textech (Gray 1993, 1995a, 1995b), až nabylo jasného vyjádření v knize *Dvě tváře liberalismu* (2000, česky 2004), kde Gray odlišuje dvě paralelní tradice liberálního myšlení. Na jedné straně zde stojí výše zmíněná liberální tradice racionalistického (doktrinálního, fundamentalistického, foundationalistického, osvícenského)³ liberalismu, držící se již zmíněného univerzalizmu, individualismu, egalitarismu a meliorismu, na jejichž základě, jak ještě uvidíme, Gray tuto tradici kritizuje. Do této tradice Gray řadí celou škálu myslitelů: J. Locka, I. Kanta, J. S. Milla (částečně), F. A. Hayeka, J. Rawlse, R. Dworkina, R. Nozicka, B. Ackermana.

Na druhé straně pak stojí tradice reprezentovaná T. Hobbesem, D. Humem, M. Oakeshottem, zejména však I. Berlinem a J. Razem, která podle Graye není zatížena

³ Označení liberalismu, proti kterému se Gray vyhraňuje, se napříč jeho texty velmi různí. S ohledem na srozumitelnost se budu v textu držet označení „racionalistický liberalismus“ s vědomím toho, že Gray v různých fázích svého myšlení používá různé přívlastky, které navíc všemožně střídá.

„liberálním syndromem“, naopak se v ní objevují prvky hodnotového pluralismu, mírového soužití, pesimismu atd. Tato liberální tradice je podle Graye nejen založena na vhodnější filosofické antropologii, ale také lépe odpovídá realitě dnešního světa a rovněž daleko lépe naplňuje požadavky, které bychom měli mít na politickou teorii. Grayův agonistický liberalismus potom vědomě navazuje na tuto druhou tradici liberálního myšlení.

Nejprve krátce rozebereme Grayovu kritiku racionalistického liberalismu a poté se soustředíme na vlastní Grayovu koncepci agonistického liberalismu a modu *vi-vendi*. Gray kritizuje racionalistický liberalismus na základě oněch čtyř definičních charakteristik, je však nutné již předem upozornit na skutečnost, že jeho kritika vychází z pozice hodnotového pluralismu, který je základním konstitutivním prvkem jeho agonistického liberalismu.

Univerzalizmus

Základní představou univerzalistického liberalismu je skutečnost, že liberální práva a povinnosti platí pro lidi z toho titulu, že jsou lidskými bytostmi a nemohou tak být kulturně nebo historicky podmíněny. Z tohoto předpokladu potom nutně plyne závěr, že liberální uspořádání je nejlepší pro všechny společnosti, i když některé se mu mohou jen přiblížit, ale nikdy jej plně neuskuteční. Soubor liberálních principů potom slouží jako předpis nebo přinejmenším jako regulativní ideál (Gray 1995a: 96).

Gray tuto logiku odmítá a tvrdí, že liberální režim není jediným legitimním uspořádáním pro lidské bytosti. Jednak mohou lidské bytosti prospívat i v režimech, které nechrání liberální občanskou společnost, a nadto existují i takové způsoby lidského prospívání, které jsou v liberálních režimech přímo vyloučeny (podrobněji viz níže). Z toho plyne, že liberální uspořádání nemá univerzální a apodiktickou platnost, jak předpokládá racionalistická liberální politická filosofie (Gray 1993: 284).

Pokud se liberální teorie pokouší o nalezení univerzálně platných zákonů – ať už v podobě přirozených zákonů, jako se o to pokoušel J. Locke, nebo v podobě neoliberálních ekonomických zákonů, jak navrhoval F. A. Hayek, či v podobě principů

spravedlnosti z pera J. Rawlse – pak se dopouští jedné zásadní chyby. Nedělá totiž nic jiného, než že se snaží přiřknout partikulárním praktikám a institucím, které mohou vyhovovat konkrétní společnosti, univerzální autoritu. Taková „apologetická“ politická filosofie se snaží nalézt racionální ospravedlnění liberální politické morality. Pokouší se o „transcendentní dedukci... nás samých“ (Gray 1995a: 215). Je to filosofie oddaná hledání základů [foundations] praxe jednotlivých společností (Gray 1995a: 83, 216, 2004: 10). O takovou univerzální platnost liberálních principů se bezesporu pokoušel i J. S. Mill. Přesto Gray uznává, že „Millovo myšlení má v sobě něco z obou těchto konkurenčních liberálních filosofii. Někdy je Mill militantním stoupencem osvícenské víry, podle níž je nejlepší životní způsob stejný pro všechny – životní forma autonomních jedinců. Jindy je naopak jejím váhajícím kritikem“ (Gray 2004: 43). Přestože se Mill nakonec nikdy nevymanil z univerzalizmu, neměl podle Graye daleko k přijetí názoru, že lidé mohou prosperovat v rozcházejících se životních způsobech, jejichž hodnotu nelze srovnávat (Gray 2004: 43). Gray tak Milla chápe jako myslitele, který „nakouzl“ uvažování směřující k pluralistickému liberalismu, které později rozvinuli I. Berlin a J. Raz a na které Gray navazuje.

Bezpochyby nejdůležitějším představitelem racionalistické liberální teorie je pro Graye John Rawls. Ve své kritice moderního liberalismu věnuje Gray Rawlsovi nepoměrně více prostoru, než ostatním zmíněným autorům. Grayova kritika se tak stává poněkud jednostrannou.⁴ Hlavním důvodem je ale skutečnost, že Gray považuje Rawlse za nejvlivnějšího a takřka ikonického představitele racionalistického liberalismu. Pro nějž ostatně Gray místy používá i synonymum „rawlsovský liberalismus“ (např. Gray 1995a: 115).

Přestože se Rawls snaží vyrovnat s faktem pluralismu různých pojetí dobra, dopouští se podle Graye přesně takového univerzalizmu, o kterém byla řeč výše:

„Politický liberalismus“ Johna Rawlse a jeho stoupců se pokouší šířit výklad spravedlnosti tak, aby byl přijatelný i pro lidi s rozdílnými koncepcemi dobra. Podle této nové ortodoxie není liberální stát jen

⁴ Gray kromě Rawlse často zmiňuje R. Dworkina a B. Ackermana. Při podrobnější analýze Grayových textů však vyjde najevo, že je skutečně pouze zmiňuje, v podstatě je „hází do stejného pytle“ s Rawlsem a nikde (alespoň v textech použitých pro tuto práci) se podrobněji nevěnuje jejich politické filosofii.

jedním z řady možných legitimních režimů, nýbrž jediným způsobem politické organizace, která může být stále plně legitimní. Toto tvrzení současného liberálního myšlení doplňuje jiné: že to, co činí liberální stát legitimním, je jeho ochrana lidských práv. ... Cílem [takové] politické filosofie je v zásadě univerzálně použitelná ideální ústava, která specifikuje pevný rámec základních svobod a lidských práv (Gray 2004: 24-25).

Gray kritizuje rawlsovský liberalismu z vícera důvodů (viz níže). Kritika univerzalizmu má své opodstatnění vzhledem ke starším Rawlsovým pracím jako je *Teorie spravedlnosti* (1971) a zřejmě i *Political Liberalism* (1993). Rawls však svá stanoviska vzhledem k univerzalizmu modifikoval, a to v práci *Právo národů* (1999), kde jasně odlišuje „liberální národy“, pro něž platí principy spravedlnosti navržené v *Political Liberalism*, od „slušných národů“, které jsou neliberální, přesto však jejich „instituce splňují určité podmínky politického práva a spravedlnosti“, a proto jsou také legitimní (Rawls 2009: 13). Gray, pokud je mi známo, tento Rawlsův krok nikde nereflexuje, zdá se však, že pozdního Rawlse není možné obviňovat z univerzalizmu. Otázkou však zůstává, zda by Gray uznal ony „určité podmínky politického práva a spravedlnosti“ za dostatečnou redukci univerzalizmu. Podrobnější komparace Grayova konceptu *modu vivendi* a Rawlsova *Práva národů* by jistě nebyla nezajímavá, přesahuje však možnosti této práce.

Grayovo odmítání univerzalizmu je však problematické ještě z jiného důvodu. Sám Gray totiž ve svém konceptu agonistického liberalismu dospívá k formulaci určitých minimálních standardů politické legitimacy. Jeho „univerzální minimum“ se sice liší od univerzálních nároků racionalistického liberalismu, přesto si nárokuje určitou univerzální platnost, čímž se Grayovo myšlení dostává do určitého napětí. (podrobněji viz kapitola *univerzální minimum*).

Individualismus

Dalším rysem racionalistického liberalismu je jeho koncentrace na jednotlivce. Individualismus stojí na přesvědčení, že nároky jedince přebíjí nároky kolektivit, institucí a životních způsobů. Jde podle Graye o formu humanismu vycházející z

judeo-křesťanského respektu k lidskému životu (Gray 1993: 286). V kritice individualismu se Gray v mnohém neliší od ostatních, zejména komunitaristických kritiků liberalismu. Podrobnější rozbor tohoto směru Grayovy kritiky viz kapitola *Agonistický liberalismus vs. konzervatismus, komunitarismus a multikulturalismus*.

Jiná Grayova námitka, vycházející z hodnotového pluralismu, směřuje k tomu, že na individualismus je třeba hledět pouze jako na partikulární formu života, v níž je možné dosáhnout některých dober, jiných však nikoliv (Gray 1993: 307).

V neposlední řadě Gray upozorňuje také na skutečnost, že vypjatý individualismus může vést k ohrožení i těch společností, jejichž kultura je založena na liberálních hodnotách. Univerzální upřednostňování individuální volby, které je znakem racionalistického liberalismu, obsahuje modernistický předsudek, že dobrý život nemůže být nezvolený život. Taková představa potom může přispívat k erozi či destrukci těch forem společenského života, ze kterých individuální volby a z nich vyplývající životy získávají většinu, ne-li všechn svůj smysl a svou hodnotu (Gray 1993: 313). Tato obava je plně v souladu s Grayovým přesvědčením, které sdílí s J. Razem, že samotná možnost individuálních voleb resp. autonomie jednotlivce je podmíněná existencí hodnotných možností volby. Mnohé z nich se ovšem nacházejí ve sdílených životních způsobech, které už jen z toho důvodu potřebují ochranu (podrobněji viz níže).

Egalitarismus

Neméně důležitým rysem liberalismu je jeho důraz na rovnost. Egalitarismus Gray chápe jako „popření jakékoliv přirozené, morální nebo politické hierarchie mezi lidmi“ (Gray 1993: 286). Klíčovou představou liberalismu je, že by všem lidským bytostem měly být přiznány určité základní rovnosti. Z tohoto důvodu jsou liberální univerzalismus a egalitarismus komplementární a spíše se navzájem posilují, než aby stály proti sobě. Pro Graye je ale rovnost jen jednou hodnotou z mnoha. Je podle něj evidentní, že existuje mnoho forem lidského prospívání, které nemohou koexistovat s liberální rovností. Neboli:

Všechny vynikající vlastnosti – které závisí na zděděné hierarchii nebo nedobrovolném podřízení, jež předpokládá, že lidé budou zakotveni v rolích a stausech, které konstituují jejich identitu a z nichž nemají možnost vystoupit – jsou odsouzeny k tomu, že budou eliminovány z jakéhokoliv liberálního režimu (Gray 1993: 299).

Liberální představa rovnosti má zkrátka za následek takové odstranění hierarchií, stratifikací a diferenciací, které vede k potlačení a nakonec eliminaci takových ctností a schopností, které závisí právě na hierarchii, diferenciaci a stratifikaci. Takové ctnosti a schopnosti by bylo za určitých okolností možné nalézt v životech např. řemeslníka, vojáka, mnicha atp. (Gray 1993: 300).

Grayovo odmítnutí egalitarismu ovšem má své hranice. V žádném případě neříká, že všechny druhy nerovností jsou přijatelné. Nepřijatelné by pro Graye byly takové formy nerovností, které by ohrožovaly vitální univerzální lidské zájmy a byly by tedy v rozporu s jeho univerzálním minimem (podrobněji viz *Univerzální minimum*).

Meliorismus

Liberalismus je podle Graye nerozlučně spjat s meliorismem, neboli s přesvědčením o možnosti postupného zlepšování společenských poměrů. Racionalistický liberalismus věří, že přestože nejsou lidské instituce schopné dosáhnout dokonalosti, jsou nicméně stále zdokonalovatelné díky moudrosti lidského rozumu. Přestože žádný současný liberalismus nemůže věřit, že by nějaké dějinné zákony zaručovaly nevyhnutelné zdokonalování lidstva, platí zároveň, že se současný racionalistický liberalismus neobejde bez myšlenky pokroku, jakkoliv zdlouhavého a pomalého (Gray 1993: 286). Zcela explicitní víra v pokrok a zdokonalování lidských institucí se objevila již u J. S. Milla, jehož argument pro svobodu byl opřen právě o pojetí člověka, jakožto progresivní bytosti. Mill zároveň věřil, že nárůst vzdělanosti povede k univerzálnímu rozšíření liberálních hodnot (Gray 2007: 226). Neochvějná víra v pokrok je dědictvím osvícenského racionalismu nebo, jak říká Gray, osví-

cenského projektu (např. 1995: 215-270)⁵ a ztělesňuje se v ní představa o konvergenci k jednotnému životnímu způsobu, k univerzální civilizaci, racionální a kosmopolitní.

Moderní liberalismus ve všech svých konvečních podobách od Locka a Kanta přes Johna Stuarta Milla až po pozdního Rawlse, je nerozlučně spjat s filosofií historie a myšlenkou pokroku, které jsou přímo zakotveny v projektu osvícenství (Gray 1995a: 97).

Osvícenský projekt, za nímž stojí teleologické pojetí historie, je ale podle Graye chybný teoreticky i empiricky. Z hodnotového pluralismu (viz níže) vyplývá nesouměřitelnost životních způsobů, tedy jejich racionální neporovnatelnost. Rozumem neboli vědeckou racionality ustanovený (liberální) životní způsob tak vždy zůstane nesouměřitelný s jinými hodnotnými životními způsoby, se kterými se bude zároveň vylučovat. Samotná myšlenka meliorismu je ve světle nesouměřitelnosti hodnot neobhajitelná.

Předpoklady pokroku vedoucího ke konvergenci se nepotvrdily ani empiricky. Racionalistický liberalismus s sebou nese jakousi víru v to, že čím budou společnosti modernější, tím si budou podobnější. Co ale „empirické zkoumání – antropologické, historické, sociologické – odhaluje, je neredukovatelná diverzita kulturních forem, ve kterých se zásadně liší jak obsah morálky, tak pojetí morálky samotné“ (Gray 1995a: 241).

Racionalistické konvergenční předpoklady se nepotvrzují např. ani na úrovni ekonomického systému. Podle neo-liberálních ekonomů by měly spolu s průběhem modernizace ekonomické systémy v jednotlivých zemích konvergovat k jednomu univerzálnímu modelu. Podle Graye se taková prognóza nepotvrzuje. Např. v Japonsku „modernizace neznamovala, že by se ‚okopíroval‘ nějaký jiný způsob ekonomického života, nýbrž že se vyvinul domácí druh kapitalismu s mnoha jedinečnými rysy. Totéž platí o Indii a Číně“ (Gray 2004: 36).

Nevykořitelnou představu pokroku a konvergence vidí Gray rovněž v pozadí Rawlsovy politické filosofie, která podle něj pracuje s nevyřčeným předpokladem,

⁵ Osvícenstvím, ale i protiosvícenskými reakcemi a jejich důsledky se Gray podrobněji zabývá v knize *Enlightenment's Wake* (Gray 1995a).

že jak se budou díky pokroku společnosti modernizovat a liberalizovat, budou se stále více podobat Spojeným státům (Gray 2004: 35).

Nicméně ani meliorismus nepopírá Gray úplně. Odmítá jej na globální úrovni ve smyslu teleologie všelidské historie. Na úrovni historicky a kulturně kontextualizovaných společností je však myšlenka pokroku či zdokonalování, stejně tak jako úpadku, zcela ospravedlnitelná (Gray 1993: 320).

Shrneme-li na závěr Grayovu kritiku racionalistického liberalismu, ukáže se, že se Gray sice vyhraňuje proti jeho čtyřem základním rysům, ale nemůže je odmítnout „na plné čáře“. Zde je ovšem zapotřebí odlišit univerzalizmus a zčásti také egalitarismus od zbývajících rysů. V případě individualismu, meliorismu a v jistém smyslu i egalitarismu se Gray v zásadě dostává k tomu, že je odmítá v jejich univerzalistické a racionalistické verzi, ale připouští jejich menší či větší důležitost a smysluplnost na úrovni historicky a kulturně kontextualizovaných společností. Individualismus je tak přijatelný a zřejmě i nepostradatelný ve společnostech založených na tradici liberální občanské společnosti atp.

Univerzalizmus liberálních teorií sice Gray odmítá, ale vrací se mu jako bumerang v podobě nároků jeho univerzalistického minima, které předpokládá existenci nějakého množství v zásadě poznatelných univerzálně sdílených hodnot resp. dober, která je potřeba chránit. Takový nárok v sobě nutně obsahuje i určité pojetí rovnosti všech lidských bytostí, tedy jistou formu egalitarismu. To už se ovšem dostáváme na půdu Grayovy verze politické teorie.

Agonistický (post)liberalismus

Jako agonistický liberalismus označuji Grayovu politickou teorii či doktrínu, vycházející z kritiky výše zmíněných racionalistických liberálních teorií. Základem této doktríny je v první řadě etická teorie hodnotového pluralismu. Tu Gray nejprve převzal od Isaiaha Berlina – považovaného v podstatě za zakladatele hodnotového pluralismu (Thorsen 2004) – později ji však částečně reformuloval a stal se zastáncem silnější verze hodnotového pluralismu (Galston 2004, Thorsen 2004). Jak již bylo řečeno a jak ostatně naznačuje i pojmenování této kapitoly, je označení agonistický (post)liberalismus poměrně sporné. V následujících kapitolách se proto budeme pokoušet hledat odpověď na otázku, zda-li je Grayova politická teorie variantou liberalismu, či spíše jeho odmítnutím. K zevrubnější diskusi těchto otázek se vrátím k závěru práce.

Pojem agonistický liberalismus Gray nejprve použil pro pojmenování liberální teorie Isaiaha Berlina (Gray 1993), později tak označoval i svou variantu politické teorie (Gray 1995a). Ještě později svou teorii označoval jako liberalismus *modu vivendi* nebo jen *modus vivendi*⁶ (Gray 2004, 2007). Já se však přidržím označení agonistický liberalismu a to ze tří souvisejících důvodů. Jednak jsem přesvědčen, že nejlépe vystihuje jádro Grayovy politické filosofie, za druhé Gray výraz *modus vivendi* občas používá v podstatě jako synonymum agonistického liberalismu (např. Gray 2004, Gray 2007) a za třetí bych chtěl rezervovat pojem *modus vivendi* pro označení Grayova politického ideálu či programu, plynoucího právě z teorie agonistického liberalismu (viz kapitola *Modus vivendi*).

Agonistický liberalismus je doktrínou, která dává – právě pro svou skepsi vůči racionalistickému řešení konfliktů hodnot i zájmů – přednost politickému řešení těchto sporů. Určité prvky kritiky liberalismu sdílí s komunitaristy ale i s konzervatismem. Je to učení, které jednak určitým způsobem analyzuje a popisuje naši etickou, společenskou a politickou realitu (deskriptivní složka) a jednak hledá recepty nebo ideály, či chcete-li program, který by nejlépe odpovídal agonistickému pohledu na svět a z něj vyplývajícím závěrům (normativní složka).

⁶ Gray používá pro označení své teorie termín *modus vivendi* (psaný kurzívou), já jej budu v následujícím textu používat bez kurzívy, a to z důvodu odlišení od běžně používaného a zavedeno termínu *modus vivendi*.

Hodnotový pluralismus

Klíčovou myšlenkou stojící v pozadí Grayova agonistického liberalismu je koncept hodnotového pluralismu. Samotná definice toho, co Gray považuje za hodnotový pluralismus, se v rámci jeho jednotlivých textů jemně liší, v zásadě však platí, že:

Hodnotový pluralismus je verzí etického naturalismu. Základem hodnotového pluralismu není diverzita morálních názorů, ale skutečnost, že lidé mohou prospívat [flourish] mnoha způsoby. Lidské dobro nemůže být plně realizováno v žádném jednotlivém životě nebo společnosti, a pokud musíme volit mezi způsoby života, žádný z nich není předurčen k tomu, aby byl nejlepší pro každého (Gray 2007: 213).

Prosazení hodnotového pluralismu nebo lépe řečeno jeho zakomponování do liberální teorie připisuje Gray I. Berlinovi a v popisu Berlinova přínosu se Gray dopouští zřejmě nejvýstižnější definice hodnotového pluralismu:

Berlinovou hlavní ideou je, že základní hodnoty jsou objektivní a poznatelné, ale je jich více, často se dostávají do konfliktu jedna s druhou a jsou nekombinovatelné v rámci jedné lidské bytosti nebo jedné společnosti a navíc v mnohých z těchto konfliktů neexistuje žádný překrývající standard, pomocí něhož by bylo možné konkurenční nároky těchto elementárních hodnot racionálně rozhodnout. Konflikty mezi takovými hodnotami jsou konflikty mezi nesouměřitelnostmi a rozhodnutí, která děláme mezi nimi, jsou nutně rozhodnutí radikální a často tragická (Gray 1993: 65).

V této definici jsou obsaženy všechny složky, které jsou klíčové pro hodnotový pluralismus, ale i pro samotný Greyův agonistický liberalismus. Nezbyvá, než si tyto složky jednu po druhé probrat.

Objektivita

Hodnotový pluralismus je naturalistický - nebo taky realistický, jak říká Gray na jiném místě (Gray 1993: 297) - v tom smyslu, že přisuzuje základním hodnotám jistou objektivitu. Jedná se o formu metodologického naturalismu v etické epistemologii. Podle Graye jsou hodnoty objektivní do té míry, jak vycházejí z objektivních lidských potřeb a zájmů. Co je pro lidi dobré, je do určité míry poznatelné rozumem, je to tedy do jisté míry objektivní. Z objektivních dober vyplývají objektivní hodnoty. Z objektivní potřeby ochrany života a zdraví tak vyplývá hodnota bezpečnosti, z potřeby citu a náklonnosti k blízkým hodnota rodiny, z potřeby rozhodování o sobě samém hodnota svobody atd., atd.

Jedná se ovšem o objektivitu pouze do určité míry. Grayův „interní realismus“ (Gray 1993: 297) totiž uznává, že naše forma života je poddeterminována naší přirozeností. Povaha [nature] lidských bytostí je pro ně samotné otázkou, je jen z části determinována a tudíž nutně z části sebe-definována. Z toho vyplývá zaprvé, že není možné najít jedinou koncepci dobrého života na základě koncepce lidské přirozenosti a zadruhé, že se zároveň nemůže jednat o relativismus nebo subjektivismus (viz níže) právě proto, že lidské bytosti jsou do určité míry determinovány svou přirozeností. Gray to říká jasně:

Požadovaná objektivita hodnot vychází v tomto pojetí částečně z jejich kořenů ve sdílené lidské přirozenosti a částečně z veřejného – i když rozličného a někdy nesouměřitelného – praktikování, jež si lidské bytosti osvojily. Přestože mohou být tyto různé praxe nebo formy života vzájemně srozumitelné a tudíž v určitém smyslu porovnatelné, nemusí být z téhož důvodu také nutně souměřitelné s odkazem na naši sdílenou lidskou přirozenost (Gray 1993: 297).

Tím, že Gray připouští určitou objektivitu hodnot, se dle mého názoru částečně dostává na půdu exaktní vědy, nejspíše antropologie. Bylo by bezpochyby přínosné poněkud detailněji prozkoumat onu determinovanou složku lidské přirozenosti a alespoň přibližně stanovit její hranice ve vztahu ke složce sebe-definované neboli kulturně konstruované. Gray se této tematiky dotýká jen na nejobecnější rovině

(viz kapitola *univerzální minimum*) a v podstatě tiše přenechává tyto otázky „antropologům, sociologům a historikům“ stejně, jako to explicitně udělal Berlin v úvodu ke svým *Čtyřem esejím o svobodě* (Berlin 1999: 11-75).

Hodnotový pluralismus navíc čelí nemalému epistemologickému problému. Jak můžeme poznat ty hodnoty, které vyplývají z naší lidské přirozenosti? Nejsou apriorní naší zkušenosti, nemůžeme je tedy odvodit pouhým rozumem. Mohly by tedy vyplývat z naší zkušenosti, ale ta se může u různých jedinců zásadně lišit. Gray tento problém řeší tím, že se hlásí k tzv. dispozičnímu etickému realismu [dispositional ethical realism]⁷, tedy k názoru, že „hodnoty (jako sekundární vlastnosti) objevujeme tehdy, když se naše odpovědi dostanou do rovnováhy při vhodném poměru zkušenosti a reflexe“⁸ (Gray 1993: 297). Takové hodnoty jsou potom „pravdy o naší přirozenosti“ (Gray 1993: 297).

Nekombinovatelnost

Takto pojaté hodnoty – kterými můžeme rozumět jednotlivá dobra, schopnosti, možnosti volby, důvody k aktivitě atd. (Gray 1995a: 103) – se však nacházejí někdy v mírném, jindy v zásadním rozporu. Jsou mnohdy nekombinovatelné a někdy nesouměřitelné. Nekombinovatelnost hodnot se vztahuje k dobrům, která se mohou jen obtížně objevit ve své kombinaci. Např. v rámci jednotlivého lidského života nemůže kněz, má-li dostát svým duchovním hodnotám, zároveň být dobrým vojákem, stejně jako řádová sestra nemůže být kurtizánou (Gray 1993: 301). Nejen v rovině jednotlivého lidského života, ale i ve společenském uspořádání se objevují nekombinovatelné hodnoty – např. svoboda slova může být těžko kombinovatelná s ochranou osobní cti nebo i ochranou menšin. Podobně mohou být v konfliktu svoboda a rovnost nebo i jednotlivé „druhy“ svobod, jak přesvědčivě ukázal I. Berlin (Berlin 1999), a dokonce i mezi jednotlivými negativními svobodami může být, z pohledu hodnotového pluralismu, rozpor.

⁷ Tento termín Gray připisuje Bruceovi Browerovi a jeho nepublikované esejí o morální epistemologii (Gray 1993: poznámka na s. 297).

⁸ [...values (like secondary properties) are discovered by us when we find our responses coming to equilibrium under appropriate circumstances of experience and reflection] (Gray 1993: 297).

Nesouměřitelnost

Neméně důležitou vlastností takto pojatých hodnot je jejich možná nesouměřitelnost. Tento pojem Gray přebírá od Josepha Raze, který jej považuje za klíčový pro teorii hodnotového pluralismu. Pokud jsou hodnoty nesouměřitelné, jsou vlastně racionálně neporovnatelné, neboť postrádáme měřítko či chcete-li překrývající standard, pomocí něž by bylo možné dané hodnoty srovnat. Jako příklad Raz uvádí případ člověka, který se vyhne strastem a radostem rodinného života a dá přednost dobrodružné kariéře námořníka/námořnice. Zdá se, že člověk, který takovou volbu učiní, může doufat, že jako námořník dosáhne většího štěstí, uspokojení či naplnění, než by jej čekalo v rodinném životě. To je ale z pohledu hodnotového pluralismu omyl. Dobro nebo dobra, která člověk získá, jsou jiného druhu, než ta, kterých se vzdá. V každém získaném dobru je zároveň obsažena ztráta a nemá smysl soudit, zda člověk získal více, než ztratil. Pokud si člověk vybere jednu z hodnotných možností, dá zkrátka přednost jedné životní cestě před druhou, přičemž obě cesty jsou dobré, nejsou však přístupné jakémukoliv srovnání co do míry dobra – jsou nesouměřitelné (Raz 1994, in Gray 1995a: 104). Podobný je příklad, který uvádí Gray. Schopnost kreativní tvorby u umělce může být podmíněná jeho potlačenými a neřešenými emocionálními konflikty, jejichž odhalení a vyřešení tuto kreativní schopnost utlumí. Stojí proti sobě řekněme hodnota uměleckého díla oproti hodnotě duševního klidu daného umělce. Hodnoty jsou to nesouměřitelné a v tomto případě i nekombinovatelné (Gray 1995a: 106, 1993: 302).

Tranzitivita

Nesouměřitelnost je specifickou vlastností a Raz ji odlišuje od nerozhodnutelnosti, stejně tak jako od neúplnosti možností a hrubé rovnosti⁹ (Raz 1988: kap. 13). Tam, kde se objevuje nesouměřitelnost, dochází k rozpadu tranzitivity v hodnocení jednotlivých dober. Podle J. Raze: „Testem nesouměřitelnosti je rozpad tranzitivity. Dvě hodnotné možnosti volby jsou nesouměřitelné, pokud 1) ani jedna není lepší než druhá 2) existuje (nebo může existovat) ještě další možnost, která je lepší než

⁹ V originále: [indeterminacy, incompleteness in option, rough equility] (Raz 1988: kap. 13).

jedna z možností, ale není lepší než ta druhá“ (Raz 1988: 325). Porušení tranzitivity lze dobře demonstrovat např. na srovnávání uměleckých stylů nebo stavebních slohů. Je snad drama Sofoklovo horší než Shakespearovo? Nebo barokní kostel méně krásný než gotický? Nemůžeme je srovnávat, neboť postrádáme překlenující měřítko, podle kterého bychom mohli rozhodnout, že jeden stavební sloh je hodnotnější než druhý. Na druhou stranu však můžeme provádět srovnání v rámci jednoho slohu – jedna gotická stavba zkrátka může být méně povedená než jiná (Gray 1993: 290, 305).

Radikální volba

Pokud hodnotový pluralismus platí, má rozpad tranzitivity zásadní důsledky. Vzhledem k tomu, že některé hodnoty mohou být nesouměřitelné, nemůžeme je racionálně seřadit (tj. nemůžeme vytvořit nejen kardinální, ale ani ordinální škálu) a dospět tak k nějakému konečnému racionálnímu žebříčku dober. Nemůžeme v mnoha případech provést racionální volbu. To platí na úrovni jednotlivého lidského života stejně tak, jako na úrovni kolektivního rozhodování v rámci společnosti.¹⁰ Jedinou možností, která zbývá, máme-li se rozhodnout mezi nesouměřitelnými hodnotami, je udělat radikální volbu – zvolit jednu z možností s plným vědomím toho, že tak zrazujeme jinou hodnotu nebo přicházíme o jiné dobro. Taková volba je radikální a někdy i tragická. Tragická může být ve dvojím smyslu. Jednak upřednostněním jednoho dobra můžeme nenávratně přijít o jiné, ale některé fundamentální konflikty hodnot jsou tragické i v tom smyslu, že bude spácháno zlo bez ohledu na to, jak budou tyto konflikty rozhodnuty. Jako příklad Gray uvádí skutečnost, že udržování míru nemusí jít vždy ruku v ruce s prosazováním lidských práv (Gray 1998b). Ostatně tragičnost hodnotových voleb, které jsme někdy nuceni dělat a na kterých byla modelově založena antická tragédie, dává i samotný název Grayovu agonistickému liberalismu. Agon (ἀγών) je slovo řeckého původu a může znamenat soutěž, zápas i slovní souboj.

¹⁰ Všimněme si, že hodnotový pluralismus je díky odůvodněné nutnosti radikálních rozhodnutí v ostrém rozporu se všemi ekonomickými, ale i morálními nebo sociologickými (Gary Becker a jeho *The Economic Approach to Human Behavior*) teoriemi, založenými na teorii racionální volby.

Přijmeme-li takto pojatý hodnotový pluralismus, má to podle Graye zásadní důsledky pro etickou i politickou teorii. Díky nesouměřitelnosti hodnot např. není možné říci, že by nejlepším životem byl takový život, který sleduje vyváženou nebo prostřední kombinaci morálních dober. Aristotelovská doktrína jednoty ctností je tak z pohledu hodnotového pluralismu jen o málo víc, než předpísem k prostřednosti. Stejně tak je ale nutné odmítnout všechna morální nebo politická učení, která považují jimi podepřený způsob života člověka nebo společnosti za ten jediný správný. „Hodnotový pluralismus znamená, že mnohá dobra nemohou být sloučena v jednom životě, takže samotná myšlenka jednoho „nejlepšího“ života pro lidské bytosti je prázdná“ (Gray 2007: 161).

Relativismus?

Jednou z nejdůležitějších výhrad vůči hodnotovému pluralismu je, že je neodlišitelný od relativismu (např. MacCallum 1967, Newey 2007: 162). Zastánci hodnotového pluralismu se tomuto obvinění brání. Isaiah Berlin se ohradil takto:

Nejsem relativista; Neříkám „Já mám rád kávu s mlékem a Vy ji máte rád bez mléka; Já jsem pro laskavost a Vy dáváte přednost koncentračním táborům“ – každý z nás se svými hodnotami, které nemohou být překonány nebo spojeny. To je podle mne neplatné. Ale věřím, že existuje pluralita hodnot, o které lidé mohou usilovat a usilují a že tyto hodnoty jsou různé (Berlin 2000: 11-12).

Problém ovšem je, jak přesně rozumět pojmu relativismus. Relativismus, proti kterému se ohrazuje Berlin, je možné chápat jako formu morálního relativismu, tedy jako individuální relativismus nebo též subjektivismus – tedy názor, že každý jedinec si tvoří svá vlastní přesvědčení o tom, co je dobré a co špatné, a pravdivost takového přesvědčení není absolutní, ale je relativní k názoru daného jedince.¹¹

¹¹ Tato definice subjektivismu, stejně jako definice kulturního relativismu, je mým vlatním kompilátem obdobných definic přejatých zejména ze *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://www.science.uva.nl/~seop/entries/moral-relativism/#1>) a z *Internet Encyclopedia of Philosophy* (<http://www.iep.utm.edu/ethics/#SH1a>).

Gray, stejně jako Berlin, není zastáncem subjektivismu, jak sám na více místech upozorňuje (např. Gray 1995a: 121, 2004: 74-75, 2007: 216). Od subjektivismu jej odlišuje skutečnost, že jeho agonistický liberalismus uznává jisté minimum základních univerzálně sdílených objektivních hodnot, platných pro všechny lidské bytosti a poznatelných rozumem. (Otázce univerzálního minima bude věnována následující kapitola). Otázku objektivitu „hodnot poznatelných rozumem“ jsme diskutovali v předchozí kapitole. Jisté je, že spolu s nesouměřitelností hodnot patří k nejproblematictější částem celého konceptu hodnotového pluralismu a ani mezi jeho zastánci o ní zdaleka nepanuje shoda (Galston 2004).

Druhou možností, jak rozumět pojmu relativismus, je jeho kulturní varianta. Kulturní relativismus, jako varianta morálního relativismu, říká, že to jsou skupiny nebo společnosti, kdo tvoří přesvědčení o tom, co je dobré a co špatné, a pravdivost takových přesvědčení není absolutní, ale je relativní k tradicím, názorům nebo praktikám dané skupiny nebo společnosti.¹²

Tady je to s Grayem trošku složitější. Na jednu stranu jej od kulturního relativismu, stejně jako od subjektivismu, odlišuje už zmíněné uznání existence minima rozumem poznatelných objektivních univerzálních hodnot. Na druhou stranu, jak již bylo řečeno, plyne podle Graye objektivita hodnot také

... částečně z veřejného – i když rozličného a někdy nesouměřitelného – praktikování, jež si lidské bytosti osvojily. Přestože mohou být tyto různé praxe nebo formy života vzájemně srozumitelné, a tudíž v určitém smyslu porovnatelné, nemusí být z téhož důvodu také nutně souměřitelné s odkazem na naši sdílenou lidskou přirozenost (Gray 1993: 297).

Takové *neuniverzální* „objektivní“ hodnoty jsou potom kulturní výtvoři a jejich „objektivita“ spočívá v tom, že jsou praktikovány v dané společnosti. Mohlo by se zdát, že taková pozice Graye skutečně přibližuje ke kulturnímu relativismu, nicméně – jak ještě uvidíme – hodnoty patřící do univerzálního minima podle všeho přebíjejí nároky kulturně kontextualizovaných hodnot. Gray se ostatně sám proti kulturnímu relativismu vyhraňuje:

¹² Viz předchozí poznámka.

Hodnotový pluralismus je tezí v morální antropologii a jako takový předpokládá určitý pohled na lidskou přirozenost. Naproti tomu klíčovým tvrzením morálního relativismu je, že hodnoty jsou kulturními konstrukty: nemůžeme kritizovat životní způsoby na základě toho, že selhávají v naplňování lidských potřeb, protože lidské potřeby jsou nekonečně kulturně tvárné. Berlin odmítá takový relativismu a stejně tak já (Gray 2007: 214).

Kulturní relativisté navíc mají tendenci vysvětlovat morální konflikt mezi společnostmi jako střet odlišných kulturních perspektiv, které jsou vnitřně koherentní a mají jednotnou morálku. Pro Graye toto ovšem neplatí, neboť on chápe společnosti jako propojené nádoby, ve kterých dochází k prolínání životních způsobů¹³, tedy způsobů, jakými lze urovnat konfliktní nároky nesouměřitelných hodnot. Z toho pak plyne, že morální konflikty jsou stejně tak intra-kulturní, jako inter-kulturní.

Svoboda, autonomie

Jak se staví Gray ke svobodě, respektive autonomii, coby klíčovým a tedy upřednostňovaným hodnotám klasického liberalismu? V promýšlení liberální preference svobody můžeme u Graye identifikovat v podstatě čtyři navazující kroky. Za první – jak jsme probrali v předchozí kapitole – provádí kritiku racionalistických liberálních teorií, reprezentovaných např. J. Rawlsem. Za druhé nachází zalíbení v pojetí dvou teoretiků liberalismu – I. Berlina a J. Raze – u nichž pozitivně hodnotí schopnost dovést upřednostnění hodnoty svobody právě z východisek hodnotového pluralismu. Za třetí Gray dochází k tomu, že na obecné nebo lépe řečeno univerzální rovině v zásadě není možné z pozic hodnotového pluralismu vyvodit superioritu svobody před ostatními elementárními hodnotami, čímž se vzdaluje od Berlina i Raze. A konečně za čtvrté se vrací jakoby o krok zpět a připouští, že preference svobody resp. autonomie může mít význam a má tedy smysl, ale pouze pro

¹³ Jak Gray chápe termín „životn způsob“ viz. pozn. č.20 na str. 36.

určité kulturně a historicky specifické společnosti. Prvnímu kroku jsme se již věnovali, začněme tedy od druhého.

Jak tedy lze skloubit hodnotový pluralismus a liberalismus? Hlavní přínos Berlinovy eseje *Two concepts of liberty* vidí Gray v tom, že Berlin dokázal sloučit hodnotový pluralismus s liberalismem a to tím, že si uvědomil prioritní hodnotu svobody právě v tom, že nám umožňuje manévrovat mezi nesouměřitelnými volbami a způsoby života. Tím vzal Berlin podle Graye půdu pod nohama takovým racionalistickým liberálním doktrínám, jaké představují Nozick, Hayek nebo Ackerman a Rawls, kteří věří, že nesouměřitelné hodnoty mohou být usmířeny díky nějaké teorii (Gray 1993: 64-72).

Podobně jako I. Berlina hodnotí Gray i J. Raz – kterého považuje za nejpřesvědčivějšího zastávce liberálního pluralismu (Gray 2007) – a jeho pojetí autonomie. Raz má pro autonomii – tj. možnost být autorem svého života – dva základní argumenty. První argument je funkční: možnost autonomní volby je v dnešních rychle se měnících společnostech nepostradatelná. A jeho druhý argument říká, že autonomie je klíčovou pro prospívání [well-being] lidí patřících k určité kulturní tradici, rozumějme k Západu. Gray nesouhlasí s Razovým prvním argumentem, že by možnost autonomní volby měla být v dnešní době nepostradatelná. Nepostradatelnost autonomie v moderních společnostech vyvrací na příkladech asijských společností typu Singapuru nebo i asijských imigrantů v západních státech, kteří nepřijali ideál osobní autonomie a přesto dokážou v rychle se měnícím světě obstát (Gray 2007: 225-226). S druhým Razovým argumentem, jak bude ještě ukázáno, Gray souhlasí.

Přestože jdou podle Graye I. Berlin i J. Raz ve svých úvahách správným směrem, nedaří se jim (anebo nemají odvahu) vyvodit z faktu hodnotového pluralismu všechny nutné důsledky¹⁴. Pokud jednou přijmeme tezi o existenci nesouměřitelnosti a nekombinovatelnosti základních hodnot, není v principu důvod, proč by hodnota svobody nebo autonomie měla mít přednost před ostatními hodnotami. „Neexistuje žádná nepřekonatelná překážka, jež odděluje svobodu od jiných hodnot.“ (Gray 2004: 127). Různé hodnoty na sebe vážou různé smysluplné formy života, jenž se nedají omezit pouze na ty, které je možné realizovat v rámci liberální-

¹⁴ Diskuse o rozdílném pojetí hodnotového pluralismu u J. Graye a I. Berlina viz: GALSTON, William A. 2004. *Liberal Pluralism : The Implication of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge : Cambridge Univesity Press, 2004. ISBN 0-511-03012-6.

ho režimu. Pokud totiž dáme např. hodnotě autonomní volby lexikální přednost před dalšími hodnotami – jako to dělá racionalistický liberalismus – vytvoříme prostředí nepřející všem těm dobrům a ctnostem, které závisí např. na zděděných nerovnostech statusu a autority nebo na exkluzivitě komunit, které udržují možnost vstupu či výstupu z nich obtížnou nebo prakticky nemožnou (Gray 1993:303). „Existuje mnoho forem lidského prospívání [flourishing], které závisejí na nerovnostech, jež musí být z jakéhokoliv liberálního pohledu odmítnuty, a minimálně z tohoto důvodu musí být liberální univerzalistická teze, že všechny lidské bytosti jsou nadány stejnou sumou práv a nároků, chybná.“ (Gray 1993: 305).

Autonomie – jakožto možnost v zásadě neomezeně rozhodovat o svém životě – vylučuje ta dobra, která jsou naopak závislá na potlačení autonomního rozhodování. Takovým dobrem může být např. hodnota umění a řemesel, které se pěstují po generace a přecházejí na potomky bez toho, aby ti měli možnost dané dědictví odmítnout. Taková hodnota bude záviset právě na neměnné tradici a kontinuitě. Podobná dobra se mohou vyskytovat např. ve společnostech, které kontrolují porodnost, ve kterých je kariéra určována zvykem, anebo kde jsou manželské sňatky dohodnuty rodiči. Není zkrátka možné říci, že by autonomie byla nutnou součástí každého hodnotného lidského života, ani že ty nejlepší lidské životy jsou nutně ty nejvíce autonomní (Gray 1993: 308). „Platí-li hodnotový pluralismus, pak hodnotu autonomie nemůže[me] upřednostňovat před jinými hodnotami.“ (Gray 2004: 131).

Kulturní kontextualizace liberalismu

V jedné zásadní věci se však Gray s Berlinem i s Razem shoduje. Tvrdí totiž, že v našem kulturním a historickém kontextu (moderní západní společnosti) je nejlepší z vícera hodnot, které trpí jak nesouměřitelností, tak někdy i nekompatibilitostí, upřednostnit právě negativní svobodu, protože díky ní „mohou muži a ženy svobodně volit mezi nekombinovatelnými cíly a tvořit své vlastní kombinace těch konfliktních hodnot, jež je možné vybalancovat“ (Gray 1993: 323). Tento argument má dvě složky, negativní a pozitivní. Negativní v poukazu na skutečnost, že díky nesouměřitelnosti nemůže nikdo nabídnout racionální žebříček nebo kombinaci

hodnot a pozitivní v tom, že se dovolává zásadní hodnoty autonomie, která je pro nás, jakožto členy západní kulturní tradice, žádoucí a přispívá – přesně jak argumentuje Raz – k našemu prospívání. Nabízí se otázka, jak Gray chápe vztah negativní svobody a autonomie? Berlinova negativní svoboda zajišťuje jednotlivcům nerušenou možnost volit si své životní cesty, kdežto Razova autonomie, krom toho že z jednotlivců dělá „spoluautory“ [part-authors] (Gray 1993: 324) jejich životů, je navíc podmíněna existencí smysluplných možností volby (viz níže).

Svobodu podle Graye navíc není možné považovat za „přirozenou věc, která se, jakmile je vládní útlak odstraněn, vyvine spontánně“ (Gray 2006: 110). Svoboda je naopak mimořádně složitá a křehká konstrukce, kterou lze udržet jedině tak, že se dělají neustálé úpravy a přizpůsobování (Gray 2006: 110). To, že se daná společnost rozhodne upřednostnit svobodu před jinými hodnotami – což je podle Graye pro západní společnosti žádoucí – je v zásadě politické rozhodnutí. A proto, aby taková svoboda mohla být udržena, stejně jako proto, aby byly zachovány smysluplné možnosti volby, musí existovat stát, který bude tato politická rozhodnutí realizovat.

To vše ale platí pouze pro náš kontext a Gray varuje před snahou takovou argumentaci univerzalizovat. Agonistický liberalismus zkrátka nevidí univerzální autoritu v rozumu, závazek k liberální formě života chápe jako věc historické nahodilosti a loajality a nikoliv věc racionality. To vede Graye k odmítnutí legalistické verze liberalismu, v němž je nalezení správné kombinace práv a povinností občanů otázkou jurisprudence či ústavní teorie. Tyto liberální svobody a rovnosti (práva a povinnosti) vidí Gray jako změnitelné epizody politického boje a výsledky momentálního politického uspořádání. Loajalita k liberálnímu politickému uspořádání potom není loajalitou k abstraktnímu universálnímu principu, ale loajalitu k partikulární sdílené kultuře. Podrobněji viz kapitola *Agonistický liberalismus vs. konzervatismus, komunitarismus a multikulturalismus*.

Přednost dobra před právem

Snaha o nalezení univerzálních pravidel spravedlnosti a práva je právě to, co Grayovi nejvíce vadí na soudobé liberální teorii reprezentované zejména Johnem Rawlsem a jeho následovníky¹⁵. Snahou těchto filosofů je podle Graye vytvoření a upevnění politické morálky, která bude neutrální k jednotlivcům v tom smyslu, že nebude spočívat na partikulárních loajalitách nebo koncepcích dobra, ale namísto toho bude mít základy v univerzálních principech spravedlnosti a práv (Gray 1995a: 3). Např. právě Rawls tak „nezaujatě“ dochází k principu, podle kterého by každá osoba měla mít tu nejširší svobodu, která je slučitelná se stejnou svobodou ostatních (Rawls 1995). Gray ovšem namítá, že k žádnému takovému závěru nemůže dojít bez toho, abychom zastávali nějakou koncepci dobra, která jasně stanoví, jaké konkrétní lidské zájmy mají být tou kterou svobodou chráněny. „Naše názory na to, co se počítá za největší svobodu, jsou aplikacemi našich názorů na lidské zájmy... Idea největší svobody má definitivní obsah pouze tehdy, když uplatňujeme svůj názor na dobro“ (Gray 2004: 97). Protože jednotlivé svobody či práva chrání jednotlivá lidská dobra respektive zájmy, které mohou být a často skutečně jsou v konfliktu, i tyto svobody budou nutně konfliktní a usmíření nebo často i radikální rozřešení těchto konfliktů bude tedy nutně záviset na koncepci dobra nebo morálním učení či chcete-li komprehensivní doktríně té které společnosti. Podle Graye totiž:

Právo totiž nikdy nemůže být nadřazeno dobru. Bez obsahu, který může právo získat jedině z koncepce dobra, je právo prázdné. Striktně politický liberalismus, který je na jakémkoliv názoru na dobro nezávislý, není možný. Hlavní kategorie takového liberalismu – „práva“, „spravedlnost“ aj. – mají obsah pouze tehdy, pokud vyjadřují názor na dobro. (Gray 2004: 31)

¹⁵ Za ty Gray považuje zejména Ronalda Dworkina a Bruce Ackermana. Faktem ale je, jak již bylo řečeno, že podrobněji Gray rozebírá a kritizuje pouze myšlení Johna Rawlse a jeho „následovníky“ vždy pouze zmiňuje, aniž by podrobněji rozebíral jejich práci.

Gray v podstatě zastává názor, že práva jsou vždy odvozena od dober, jsou na nich tedy závislá a v podstatě by se mohlo zdát, že bez nich ztrácejí smysl. Tomuto vcelku radikálnímu názoru oponuje Peter Jones, který se domnívá, že hodnotový pluralismus – z něžž Gray vychází – by měl připustit nezávislost práva a dobra, jinak se dopouští redukcionismu a tím dezinterpretuje realitu našich morálních životů (Jones 2007: 92-93). Gray s touto Jonesovu výtkou v podstatě souhlasí a uznává, že by ztotožnění dobra a práva bylo skutečně zbytečným redukcionismem. Právo sice podle Graye získává definitivní obsah tím, že se odvolá na koncepci dobra, ale faktem je, že lidé s totožným pohledem na dobro mohou vyvodit velmi odlišné názory na to, co je správné udělat [what is it right to do] (Gray 2007: 221).

Grayovo odmítnutí přednosti práva před dobrem plně odpovídá jeho základní intenci, kterou je ochrana politické praxe před přehnanými nároky politické teorie. Jak již bylo řečeno, právě proto, že jsou práva v posledku neoddělitelná od nesouměřitelných a konfliktních dober, musí být jejich uspořádání vždy otázkou politického života té které společnosti: „Myšlenka, že právo může být odděleno od politiky, je liberální utopii“ (Gray 2007: 224).

Univerzální minimum

Mluvit o univerzálním minimu není možná úplně přesné, protože Gray tento obrat vlastně samostatně nepoužívá, ale věřím, že nejlépe vystihuje samotnou problematiku. Univerzální minimum – ať už jím myslíme minimum základních hodnot, minimum potřeb nebo minimum morálky či politické legitimacy – je klíčový faktor, který odlišuje Grayův agonistický liberalismus od univerzalistického liberalismu na jedné straně a od relativismu na straně druhé. Co tedy Gray chápe jako univerzální minimum? Gray vyjadřuje myšlenku, že existuje určité minimum univerzálních hodnot, nicméně i v něm se střetávají nesouměřitelné hodnoty a toto minimum se historicky nemusí a často ani nenacházelo v liberálních režimech, dokonce je podle Graye možné, že nějaká neliberální resp. post-liberální společnost bude toto minimum naplňovat lépe, než společnosti držící se principů tradičního liberalismu (Gray 1995: kap. 6). Jaké hodnoty tedy do onoho minima patří? Přímého výčtu se u Graye nedočkáme, i když místy svůj výklad ilustruje příklady těchto

hodnot. Mluví např. o bránění bolesti a utrpení, smrti, věznění apod. (Gray 1993: 303) nebo o bránění mučení, pronásledování, genocidě atd. (Gray 2004: 89). Všimněme si, že tyto hodnoty jsou vyjádřeny v pasivní nebo chcete-li v negativní podobě. Je to proto, že Gray se k nim propracovává skrze uznání existence univerzálních forem zla, vyplývajících z omezení genericky lidských potřeb – tedy potřeb týkajících se všech jedinců lidského druhu (Gray 2004:89, Gray 2007: 163). Jedná se o takové formy zla, které mohou postihnout lidské bytosti jakožto lidské bytosti bez ohledu na jejich etická či jiná přesvědčení. Z této logiky také vyplývá Grayova poněkud mlhavá definice univerzálních hodnot: „Univerzální hodnoty souvisí s překážkami, které stojí v cestě jakéhokoliv hodnotného lidského života, a nejlépe jsou vyjádřeny ve formě okolností, které přímo ohrožují vyhlídky takového života“ (Gray 2007: 216).

Univerzální minimum je pro Graye důležité a nechce se jej vzdát. Čelí ale mimo jiné stejnému epistemologickému problému, jaký se týká samotné objektivitě hodnot a který spočívá ve skutečnosti, že ona generická zla, proti kterým je třeba se chránit, nedokážeme odvodit z „čistého rozumu“, tj. že nejsou apriorní naší zkušenosti. Musíme se zřejmě spokojit s Grayovým vysvětlením, že jsou poznatelná za předpokladu vyvážené kombinace zkušenosti a reflexe (viz podkapitola *objektivita hodnot*).

Zbývá nám položit si otázku, proč se vlastně pokoušet nějaké univerzální minimum hledat, k čemu by mělo sloužit? Univerzální minimum má u Graye svůj význam v kontextu jeho konceptu modu vivendi o kterém bude řeč níže a kterému můžeme rozumět jako svého druhu politickému ideálu nebo programu:

Univerzální lidské hodnoty nevytvářejí jeden názor na spravedlnost. Konstruují meze pro to, co lze považovat za racionální kompromis mezi konkurenčními hodnotami a životními způsoby. V tomto smyslu stanovují etické hranice pro hledání modu vivendi (Gray 2004: 31).

Agonistické minimum versus liberální minimum

Univerzální minimum, tak jak jej chápe Gray, se liší od liberálního souboru základních lidských práv, a to celkově v trojím ohledu. Jednak je Grayovo minimum

užší, tj. zahrnuje menší rozsah hodnot respektive práv. Např. právo na rovné politické zastoupení, případně na svobodu slova by Gray do univerzálního minima zřejmě nezařadil¹⁶. Druhý rozdíl je však zásadnější a Gray jej demonstruje na příkladu otroctví. Z pohledu hodnotového pluralismu je třeba otroctví odmítnout kvůli důsledkům, jaké má pro samotné otroky, tj. kvůli utrpení, které jim způsobuje a nikoliv pro porušení rovnosti práv. Gray se tak ve svém univerzálním minimu snaží identifikovat nejnižší společný jmenovatel politické etiky vyjádřený v minimálních požadavcích nutných pro lidské prospívání.¹⁷ Nejde tedy o etiku založenou na procedurální spravedlnosti či férovosti (Gray 1993: 303). Neméně důležitý je i třetí rozdíl. Ten spočívá v proměnlivosti nebo spíše v nedefinitivnosti Grayova univerzálního minima. To je také další důvod, proč se Gray nepokouší sestavit nějaký kompletní seznam univerzálních práv:

Nemůže existovat ani žádný definitivní seznam lidských práv. Práva přece nejsou teorémy, které vypadávají z teorií práva či etiky. Práva jsou soudy o lidských zájmech, jejichž obsah se časem posouvá, tak jako se mění hrozba lidským zájmům. Tážeme-li se po tom, která práva jsou univerzální, nezjišťujeme pravdu, jež už existuje. Klade-me otázku vyžadující praktické rozhodnutí: které lidské zájmy si zaslouží univerzální ochranu? (Gray 2004: 151).

Kritika univerzálního minima

Univerzální minimum je podstatnou složkou Grayovy politické filosofie a vztahuje na sebe nemalou část kritiky Grayovi adresované. Někteří autoři kritizují Graye za to, že jeho univerzální minimum je příliš úzké, respektive že leží příliš nízko. Např. Glyn Morgan se domnívá, že univerzální minimum omezené pouze na generická zla staví laťku příliš nízko a umožňuje tak akceptaci i takových společ-

¹⁶ Gray to sice explicitně nikde neříká, ale lze se domnívat, že omezení svobody slova případně nerovné politické zastoupení nebudou představovat taková „genericky lidské zla“, která by vylučovala „jakýkoliv hodnotný způsob života“.

¹⁷ V originále: [minimum requirements of human well-being that identify the bottom line in political ethics] (Gray 1993: 303).

ností, které by měly být považovány za nelegitimní (Morgan 2007: 123). Kritika Jonathana Rileyho míří trošku jiným směrem. Riley se domnívá, že se Gray dostává do rozporu, když na jednu stranu říká, že existuje nějaké minimum univerzálních lidských práv a na druhou stranu tvrdí, že z hodnotového pluralismu vyplývá, že i tato základní lidská práva jsou v rozporu a neexistuje tak pouze jediná racionální možnost, jak tento rozpor rozřešit. Připouští proto vícero legitimních způsobů – reprezentovaných v různých režimech – jak tento rozpor rozhodnout (Riley 2007: 20 – 21). Jako příklad takto rozporuplných hodnot Riley uvádí otroctví postavené proti genocidě (Riley 2007: 22). Tato kritika se nezdá být oprávněná, protože Gray bezpochyby netvrdí, že by režim, který nabídne svým občanům na výběr mezi otroctvím a genocidou, splňoval jakkoliv minimální nároky politické legitimacy. V realitě ovšem nastávají takové situace, kdy je zapotřebí volit mezi základními hodnotami respektive jejich ochranou. Například (tragická) situace, kdy svržení tyranie může vyústit v občanskou válku, kdežto zachování tyranie ve snaze vyhnout se anarchii může vést k nárůstu zneužívání moci. Podobný druh konfliktů se zkrátka může v životě té které společnosti objevit a jediné co z toho vyplývá je, že plně legitimní vláda nemusí být vždy možná (Gray 2007: 217-218). Vezměme si příklad, kdy společnost musí volit mezi přežitím a ctí. Není to také nesouměřitelný rozpor? Představme si situaci, kdy se společnost – reprezentovaná nějakým režimem a jeho vládou – rozhodne upřednostnit svou čest nebo snad národní hrdost před bezpečností nebo v krajním případě před záchovou jako takovou. Jako historický příklad – který se nicméně nerealizoval – by snad mohlo posloužit Československo v situaci Mnichovské dohody nebo lépe v době vyhlášení protektorátu. Dejme tomu, že by se vláda rozhodla k ozbrojenému odporu, který by vedl k válce, v níž by se dalo očekávat, že dojde k podstatným ztrátám na životech i k jiným generickým zlům. Mohli bychom říct, že takové rozhodnutí je nemorální? Pokud by alternativou k ozbrojenému odporu bylo podřízení jinému národu, tj. svého druhu zotročení, jednalo by se přece také o generické zlo.

Skutečně se tedy zdá, že z existence nějakého minima univerzálních hodnot nemusí nutně vyplývat, že tyto hodnoty budou za všech okolností v souladu. Připustíme-li i mezi nimi nesouměřitelnost, potom musí nutně existovat i vícero způsobů, jak je morálně urovnat. Gray to říká jasně:

Čelí-li různí lidé a rozdílné životní způsoby konfliktům univerzálních forem zla, mohou učinit poměrně neslučitelné volby. Rozdílné životní způsoby vznikají částečně z rozcházejících se urovnání univerzálních forem zla. Obsah univerzálních forem zla, jimž lidský život podléhá, je záležitostí poznání, správného přesvědčení založeného na zkušenosti; nicméně racionální zkoumání neposkytuje žádnou jednu odpověď na to, které univerzální zlo si máme zvolit, když jsou spolu univerzální formy zla ve střetu (Gray 2004: 90).

Agonistický liberalismus a nutnost politiky

Znovu připomenu výše zmíněnou pasáž z knihy *Dvě tváře liberalismu*:

Práva jsou soudy o lidských zájmech, jejichž obsah se časem posouvá, tak jako se mění hrozba lidským zájmům. Tážeme-li se po tom, která práva jsou univerzální, nezjišťujeme pravdu, jež už existuje. Klademe otázku vyžadující praktické rozhodnutí: které lidské zájmy si zaslouží univerzální ochranu? (Gray 2004: 151).

Myslím, že v této citaci je obsažen jeden velmi důležitý rys Grayova agonistického liberalismu. Protože uznává nesouměřitelnost některých hodnot, chápe, že konflikt mezi nimi je nevykořenitelnou součástí jednotlivých lidských životů i společnosti jako celku. Nesnaží se tento konflikt ani popřít ani zamést pod koberec a už vůbec se jej nesnaží jednou pro vždy vyřešit. Uvědomuje si navíc, že se stále mění a vyvíjejí jednak samotná ohrožení lidských zájmů ale i to, jak lidé sami sebe a své zájmy chápou. Gray uvádí příklad boje o zákaz resp. povolení interrupcí ve Spojených státech. Buď se budeme pokoušet tento spor jednou pro vždy rozhodnout, jak se o to pokouší legalistická politická teorie a jak o tom svědčí tendence přesouvat toto rozhodnutí na americké soudy včetně Nejvyššího soudu nebo připustíme, že se jedná právě o konflikt mezi nesouměřitelnými hodnotami, jehož nutně radikální rozřešení se může lišit napříč jednotlivými regiony, stejně jako se může měnit v průběhu času. Rozhodnutí takových konfliktů by mělo probíhat v rámci politického rozhodování, nikoliv cestou soudních judikátů nebo politických

a právních teorií hledajících to „jediné pravdivé“ rozřešení (Gray 1995a: 34). Jak již bylo řečeno, uznání, že existují genericky lidská zla a následně tedy, že mohou existovat univerzální lidské hodnoty, je konzistentní s existencí vícero morálek. Vraťme se např. k již zmiňovanému problému interrupcí. Na jednu stranu zde stojí hodnota života ještě nenarozené, avšak již počaté lidské bytosti, na druhé straně hodnota psychické i fyzické integrity eventuální matky. Jelikož se jedná o (alespoň prozatím) nevykořenitelný konflikt dvou významných a neslučitelných dober, musí být z pohledu hodnotového pluralismu více než jedna legitimní možnost jeho rozřešení. Takové možnosti pak mohou být ztělesněny ve vícero morálních učení, která mohou stát v pozadí rozdílných politických řešení dané otázky napříč různými společnostmi, ale i různými historickými obdobími. Politická řešení hodnotových sporů, jak známo, mají tu výhodu, že nejsou definitivní a nenutí tak ty, kdo s daným rozhodnutím nesouhlasí, k radikalizaci, neboť jim zůstává naděje v podobě politické změny.

To nás opět přivádí k základní intenci Grayova myšlení, jíž je snaha podpořit roli politické praxe na úkor přemrštěných ambicí politické teorie. Gray si klade otázku, na kterou si sám odpovídá: „Jestliže je lidských ideálů více, proč by měla být politice udělena dominance před těmi ostatními? Pokud akceptujeme fakt, že konflikty zájmů i hodnot jsou trvalým znakem lidského života, potom můžeme politiku považovat za způsob, jak se s tímto faktem vypořádat“ (Gray 2007: 224).

Agonistický liberalismus je pro Graye zkrátka politickým liberalismem, ve kterém je politické dominantní vůči legalistickému a teoretickému. V jeho očích by „budování politické filosofie na popírání lidské povahy bylo pošetilé (Gray 2006: 111). „Úkolem filosofie, vhodně formulováno, je odstranit klamy a iluze, které nám překáží v jasném pohledu na praxi“ (Gray 1993: 321). Jinými slovy, jde o „návrat k praxi s menší mírou iluzí. Pro nás to znamená zbavit se iluze, že nás teorie spravedlnosti a práv mohou osvobodit od ironií a tragédií politiky“ (Gray 2004: 182). Podstatné je, že teoretické ideály a výtvořby by měly být testovány v politické praxi. Jedině tehdy, když projdou testem praxe, je můžeme brát vážně. Na závěr si dovoším odcitovat poznámku Grayova britského kolegy Glena Neweye:

Gray je pesimista, ale pesimista se politicky angažuje navzdory pesimismu, a ptá se, čeho může politika dosáhnout tváří tvář nedokona-

losti. Úkolem pesimisty tak je navigovat kolem nezměnitelných zel při usilování o ta dobra, která zůstávají politicky dosažitelná (Newey 2007: 157-158).

Modus vivendi

Termín *modus vivendi* rovněž nemá v Grayově politické filosofii zcela přesně vymezené místo. Většinou jej Gray používá pro vysvětlení doporučené politiky, která vychází z jeho teorie agonistického liberalismu potažmo z hodnotového pluralismu. Na některých místech – zejména v knize *Two faces of liberalism* – termín *modus vivendi* slouží také jako synonymum agonistického liberalismu. Avšak podle G. Neweye je teorie modu *vivendi* jen jednou vývojovou fází Grayova myšlení, která následuje po agonistickém liberalismu a liší se tím, že na rozdíl od agonistického liberalismu uznává existenci určitého minima univerzálních hodnot (Newey 2007: 163-164)¹⁸. Domnívám se, že takto oddělovat *modus vivendi* od agonistického liberalismu není možné, neboť univerzální minimum je nutným důsledkem Grayem postulované objektivní hodnoty a Gray také při výkladu agonistického liberalismu přímo o „univerzálním minimálním obsahu morálky“ mluví (Gray 1995: 121-123). Protože cílem této práce není jazyková analýza Grayových textů, omezím se na ty momenty konceptu *modus vivendi*, které doplňují nebo rozšiřují již rozebranou teorii agonistického liberalismu.

Tři roviny

Grayova politická teorie se celkově pohybuje na třech rovinách. Jednak mluví o životní cestě [*way of life*]¹⁹ na úrovni jednotlivého lidského života. Za druhé mluví o životních způsobech [*life forms*], čímž se myslí způsoby života doprovázené specifickým systémem hodnot a vyznávané určitou skupinou osob – ať už nějakou menšinou nebo typicky nějakým národem či národním státem²⁰. Třetí úroveň, ke

¹⁸ G. Newey identifikuje u Graye celkem pět navazujících stádií: neoliberalismus, konzervatismus, agonistický liberalismus, *modus vivendi*, nihilismus (Newey 2007: 151-172). Přestože toto dělení má svou logiku a podklady k němu lze nalézt v Grayových textech z různých období, nemyslím si, že by v Grayově myšlení nebylo možné identifikovat koherentní politickou teorii. Výklad takové teorie je ostatně záměrem této práce.

¹⁹ Příhodnější překlad do češtiny by byl „způsob života“, ale to by mohlo vést k záměně s „životním způsobem“ [*life form*], který je použitý v českém překladu knihy *Dvě tváře liberalismu* [*Two Faces of Liberalism*] a z toho důvodu se jej také přidržím. Nepřidržím se naopak zcela nevhodného termínu „životní styl“, který byl použit právě pro [*way of life*].

²⁰ Přesnější vymezení toho, co je životní způsob, Gray navrhuje v *Two Faces of Liberalism*: „Životní způsob musí jednak vést větší počet lidí a nikoliv jen jeden člověk; dále musí být předáván z generace na generaci; musí být smysluplný a uznáván ostatními; musí některé lidi vylučovat a mít

kteře se Gray vyjadřuje, by se dala nazvat rovinou mezinárodních vztahů, i když přesnější označení by bylo rovinou mezi-skupinových a mezinárodních vztahů. Koncept *modus vivendi* pak odkazuje zejména k těmto vztahům – ať už mezi skupinami v rámci jednoho státu nebo mezi státy respektive jednotlivými režimy.

Modus vivendi je liberální tolerancí přizpůsobenou historické skutečnosti pluralismu. Teorie modu vivendi nehledá ideální režim, ať už liberální či jiný. Této představě se přímo vyhýbá. Jejím cílem je hledat podmínky, za nichž mohou různé životní způsoby spolu existovat (Gray 2004:14).

Jaké podmínky budou tento požadavek tedy splňovat? Termín *modus vivendi* ve smyslu *způsob soužití* je běžně používán pro momentální dohodu mezi dvěma a více nesouhlasnými stranami, pokud se nemohou dohodnout na řešení daného problému, ale očekávají, že takové řešení bude možné v budoucnu. Příkladem může být přerušování bojů ve válce předcházející uzavření mírové smlouvy atp. Grayovo pojetí modu vivendi jde o kus dále. Gray jej chápe jako politiku dlouhodobého mírového soužití mezi nejméně dvěma stranami, které nesdílejí svá hodnotová přesvědčení, ale přesto se rozhodly k vzájemné toleranci. Vzájemná tolerance je tedy podmínkou takového uspořádání. Jak správně podotýká John Horton (Horton 2007: 52), Grayův koncept modu vivendi by se nespokojil např. s takovou dohodou, která by byla vnucená jedné straně na základě mocenské převahy druhé strany: „[Grayův] *modus vivendi* v sobě obsahuje myšlenku, že výsledné politické urovnání je v nějakém smyslu akceptovatelné pro všechny zúčastněné strany, není to nemilosrdné vnucení partikulární dohody jedné straně druhou stranou“ (Horton 2007: 52). Nabízí se zde např. úvaha nad tím, zda by Grayův koncept modu vivendi akceptoval Mnichovskou dohodu z roku 1938. Jsem přesvědčen, že nikoliv.

určité zvyky, přesvědčení a hodnoty. Tato kritéria ovšem často nezaručují jasný výsledek.“ (Gray 2004: 21).

Tolerance

Pokud je Grayovým receptem na soužití tolerance, jaké kvality by tato tolerance měla mít? V první řadě by tolerance měla vycházet právě z uvědomění si nesouměřitelnosti a nekombinovatelnosti hodnot a dober. Taková tolerance bude chápat, že nejsme vždy schopni posoudit, které dobro je lepší; bude tak v posledku přiznáním naší pochybnosti o tom, zda dokážeme vždy odlišit dobré od zlého (Gray 1995a: 27-40). Můžeme říct, že Grayova tolerance v sobě obsahuje notnou dávku pokory. Netolerujeme proto, že bychom jiné životní způsoby považovali za pomýlené a doufali, že časem, až prozřou a pochopí svou pomýlenost, přikloní se na naši stranu – tak by bylo zřejmě možné charakterizovat toleranci liberálních režimů vůči těm neliberálním. Tolerujeme naopak proto, že chápeme, že náš životní způsob je jen jedním z možných dobrých životních způsobů. Stejně tak je zapotřebí Grayovu toleranci odlišit od liberální neutrality, která vychází z ideálu rovnosti a nabízí toleranci založenou na právu na rovné zacházení.

Tolerance ovšem musí mít své meze a to platí u Graye ve dvou ohledech. Jednak v rámci jednotlivých společností definovaných společnou kulturou a za druhé ve vztazích mezi nimi. Přes všechny výhrady vyplývající z hodnotového pluralismu Gray uznává, že jednotlivé společnosti založené na sdílené kultuře a životním způsobu, mají-li přežít a prosperovat, musí svůj životní způsob nějakým způsobem chránit. Slouží k tomu hodnotící osten tolerance (Gray 1995a: 28). Každá společnost, každý životní způsob tím, že toleruje ve svém středu nějaké odchylky nebo lépe řečeno projevy jiného životního způsobu, vlastně dává najevo, že se s nimi neztotožňuje. Jinak by jim přece přitakal a nemusel by je tolerovat. „Vskutku, když společnost toleruje, v její toleranci je vyjádřena sdílená koncepce dobrého života“ (Gray 1995a: 29). Je nicméně zřejmé, že jednotlivé společnosti mohou být tolerantní jen do té chvíle, než budou ohroženy jejich základní a konstitutivní hodnoty. Jako příklad Gray uvádí Velkou Británii a aféru kolem spisovatele Salmana Rushdieho. Pokud minorita fundamentálních muslimů, kteří Rushdiemu vyhrožovali smrtí, není ochotná akceptovat svobodu slova jakožto britskou konstitutivní hodnotu, nezbyvá než tyto lidi obvinít a případně odsoudit, bez ohledu na to, zda se ztotožňujeme s dílem Rushdieho či nikoliv. Jde o ochranu centrální konstitutivní

hodnoty britské liberální společnosti (Gray 1995a: 37). Více o Grayovu vztahu k multikulturalismu viz následující kapitola.

Jak je to ale na úrovni mezinárodních vztahů, kde se tady nacházejí meze Grayovy tolerance? Vzhledem k tomu, že konflikt hodnot je všudypřítomný platí, že:

Lidská práva nejsou neměnná, izolovaně stojící morální absolutna, jejichž obsahy jsou zcela evidentní, ale konvence, jejichž obsahy se různí podle různých okolností a lidských zájmů. Neměli bychom na ně pohlížet jako na chartu celosvětového režimu, ať již liberálního, nebo i jiného, ale spíše jako na ztělesnění minimálních standardů politické legitimacy, které jsou použitelné pro všechny režimy (Gray 2004: 142).

Podle Graye zkrátka nemá žádný přínos hledat nějaká přísná kritéria pro legitimitu politických režimů, které by platila ve všech historických kontextech. „Některé formy dobra i zla jsou [sice] genericky lidské, [ale] okolnosti dějin člověka jsou příliš složité a proměnlivé, než aby nám umožňovaly převést univerzální hodnoty do univerzální teorie politické legitimacy... Legitimita každého režimu je vždy zčásti záležitostí historické náhody.“ (Gray 2004:143). Existují nicméně právě určité minimální standardy politické legitimacy, které se dají uplatnit alespoň na všechny moderní režimy. O tom, jaké kontury by tyto standardy mohly mít, bylo pojednáno v předchozí kapitole zabývající se univerzálním minimem. V zásadě však můžeme říci, že Gray hodnotí režimy podle toho, nakolik poškozují respektive chrání vitální lidské zájmy. Můžeme např. kritizovat politiku Číny v Tibetu, ale na základě újmy, která je způsobena tibetské komunitě a jejím hodnotám, nikoliv na základě odvolání se k univerzálním lidským právům a demokracii. V hodnocení zel, kterých se režimy dopouštějí, jsme ovšem opět vystaveni nesouměřitelnosti hodnot, tentokrát s opačným znaménkem. Je sice možné v určitých kategoriích říci, že jeden režim ubližuje lidem více než druhý, ale např. srovnání Československa sedmdesátých let, kde byl totalitarismus²¹ uplatňován zejména v ekonomické oblasti

²¹ Označení československé normalizace jako totalitarismus je z pohledu komparativní politologie poněkud sporné, nicméně Gray tento termín používá (Gray 1993: 304).

za využití minimálního násilí vůči občanům a Pinochetova Chile, kde bylo uplatňováno násilí vůči obyvatelům, včetně násilných smrtí, kdežto vliv politické moci na individuální svobody byl menší, bude pro svou nesouměřitelnost obtížné (Gray 1993: 303 a n.).

Mezi Fukuyamou a Huntingtonem

V této souvislosti se Gray vypořádává s liberální představou reprezentovanou F. Fukuyamou²² o nezadržitelné konvergenci světových režimů směrem k liberální demokracii. Tato představa je podle něj nejen utopická ale i nebezpečná, protože znesnadňuje naši schopnost řešit zásadní problémy v mezinárodních vztazích post-studenoválečné éry (Gray 1998b: 150). Navíc liberální ideologie podle Graye trpí zatížeností osvícenským racionalismem podobně jako jiné ideologie. Vzhledem k tomu, že rozpad totalitního stalinského systému v sovětském Rusku ukázal totální pomýlenost komunistické (socialistické) ideologie, ukázal mimo jiné, že lidé a národy, které byly touto ideologií násilně ovládnuty, nejsou tak snadno tvární, jak si někteří ideologové mysleli. Tím se vlastně ukazuje „imunita“ lidí a národů vůči ideologiím, dost možná včetně ideologie liberální. Což zřejmě paradoxně podřívá Fukuyamovu víru ve vítězství liberální ideologie (Gray 1993: 248).

Vzhledem k tomu, že „v jakékoliv dohledné budoucnosti je diverzita režimů jak nevyhnutelná tak i žádoucí“, musí být prvořadou starostí mezinárodního systému vytvoření podmínek produktivní koexistence pro režimy, které zůstanou zásadně odlišné jeden od druhého (Gray 1998b: 150). Demokracie i liberalismus jsou podle Graye legitimní do té míry, do jaké naplňují potřeby občanů daného režimu. Totéž ale platí i o jinak uspořádaných režimech. To, co nejzásadněji určuje legitimitu daného režimu, je, jak dobře dokáže zajistit občany proti těm nejhorším zlům, jako je válka, občanské nepokoje, kriminální násilí, nedostatek prostředků k přiměřené existenci atp. a ne to, zda jde o liberální demokracie či nikoliv (Gray 1998b: 149-150).

Nabízí se zde ale otázka, proč by měla být žádoucí ona diverzita životních způsobů resp. režimů. Nad tím se pozastavuje Peter Jones. Z nesouměřitelnosti hodnot

²² Viz FUKUYAMA, Francis. 2002. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha : Rybka publishers, 2002.

podle něj nevyplývá, že mnohost životních způsobů je lepší než např. jeden životní způsob, který všichni převezmou. Pokud jsou X,Y,Z různé nesouměřitelné životní způsoby, svět, ve kterém všichni žijí životem X, není inferiorní vůči světu, kde někteří žijí život X, někteří život Y a někteří život Z. Z této argumentace Jones vyvozuje, že Gray musí preferovat diverzitu z jiných důvodů (Jones 2007: 91). Gray skutečně napříč svými texty mluví o mnohosti životních forem pozitivně a zasazuje se o její zachování. Nikde však nemluví o jejím intencionálním rozšiřování a to nás může přivést k odpovědi na Jonesovu námitku. Gray totiž svou pozici opírá o specifickou filosofickou antropologii, která stojí na předpokladu, že „přirozený sklon ke kulturní diferencii je primordiálním atributem lidského druhu; lidské identity jsou plurální a různorodé ve své podstatě...a jsou vždy variací partikulární formy sdíleného života a nikdy ne příklady univerzální humanity“ (Gray 1995a: 98). Diverzitu životních způsobů Gray zkrátka považuje za empirický fakt, jehož příčina leží v tom, že různé základní objektivní hodnoty a dobra, která jsou ze své podstaty konfliktní, mohou být uspořádány vícero způsoby.

Kromě toho, že různým kulturám mohou vyhovovat odlišné režimy, se podle Graye nepotvrdil ani předpoklad teorie modernizace, a sice že jak budou jednotlivé země všude na světě přejímat moderní technologie a způsoby produkce, budou zároveň adoptovat západní kulturu a hodnoty. Gray tedy souhlasí se Samuelem Huntingtonem²³, že modernizace a westernizace nejsou jedno a totéž a ani nejdou ruku v ruce (Gray 1998b: 150). Shodne se s Huntingtonem rovněž v tom, že jakákoli zahraniční politika, která je založená na požadovaném univerzálním konsensu na hodnotách, je nebezpečná. Zásadně však nesouhlasí s jeho tezí, že mezinárodní konflikty vycházejí ze „střetu civilizací“. Mezinárodní konflikty podle Graye dnes, stejně jako vždy v minulosti, pramení z konfliktních zájmů a politik jednotlivých států. Pokud bychom interpretovali současný mezinárodní systém jako Západ proti zbytku [the West versus the rest], tak jako to udělal Huntington, riskujeme, že tyto v zásadě řešitelné konflikty se stanou nezvladatelnými (Gray 1998b:151).

Grayův koncept modu vivendi není ovšem možné chápat jako plnohodnotnou teorii mezinárodních vztahů, jde dle mého názoru spíše o politickou aplikaci teorie

²³ Viz HUNTINGTON, Samuel P. 1993. The Clash of Civilizations. *Foreign Affairs*. Summer 1993, v72, n3, p22(28).

agonistického liberalismu, což je plně v souladu s celkovou Grayovou snahou směřovat politické myšlení od konstrukce teorií k promyšlení politické praxe.

Kritika modu vivendi

Nicméně i koncept modu vivendi vyprovokoval nejednu kritickou reakci. Např. George Crowder přichází hned s dvojitou kritikou. Za prvé považuje Grayovo vymezení konceptu modu vivendi za nejasné a ptá se, „co vlastně modus vivendi přesně znamená?“ (Crowder 2007:66). S touto kritikou nelze než souhlasit a to z důvodů zmíněných již na začátku této kapitoly, tedy že Gray tento pojem používá jednak jako synonymum agonistického liberalismu, jednak jako politický ideál, který má vést k urovnání konfliktních hodnot *v rámci* společnosti a navíc stejný termín patří politickému projektu, jež má sloužit pro urovnávání konfliktních nároků *mezi* společnostmi resp. státy. Za druhé vznáší Crowder námitku, že pokud budeme chápat modus vivendi jako „principiální závazek k mírové koexistenci“, půjde vlastně o preferování jedné hodnoty, mírové koexistence, před ostatními a můžeme tak Grayovo učení označit za monismus, proti kterému se však Gray vehementně snaží bojovat (Crowder 2007: 66). Gray se proti této námitce nicméně ohrazuje a říká, že koncept modu vivendi nedělá z mírové koexistence super-hodnotu. O modus vivendi má podle něj být usilováno pouze tehdy, pokud to napomáhá lidským cílům a z toho důvodu se jedná pouze o kontingentní dobro. Mírová koexistence je tedy žádoucí jen do té míry, jak přispívá k lidskému blahobytu. „Politické ideály [jako je právě modus vivendi] nejsou apriorními hodnotami a nemohou se tedy obejít bez odvolání k existujícím lidským zájmům“ (Gray 2007: 221). Zde se nám opět vyjevuje Grayův apel na preferenci politiky v nejširším slova smyslu, tedy jako politického řešení konfliktu jak zájmů, tak hodnot. Je to další příklad již zmiňovaného hlediska, které jako červená stuha prochází celým Grayovým myšlením a které lze považovat za jakýsi sjednocující závěr, k němuž směřují vlastně všechny zde diskutované Grayovy koncepty. Tak i modus vivendi je pro Graye v posledku politikou:

Modus vivendi je způsobem, jehož pomocí mohou lidé dosahovat svých cílů.... Režim mírové koexistence nenastane nebo příliš dlouho nevydrží, pokud nebude existovat dostatečné množství těch, kteří

preferují politiku před válkou. Normálně lidské bytosti vstupují do politiky proto, aby získali výhodu nebo odvrátili hrozbu. Politický boj neprobíhá pouze o zájmy – vážný a někdy nezvladatelný, jak mohou některé konflikty zájmů být –, ale také o způsoby života a pohledy na svět. To, oč je usilováno, jsou lidské cíle v nejširším slova smyslu, to ovšem nečiní politickou aktivitu o nic méně instrumentální²⁴ (Gray 2007: 222).

S jinou kritikou, či spíše návrhem, přichází John Horton, který s konceptem modu vivendi jinak souhlasí. Domnívá se, že není žádný důvod k tomu, spojovat koncept modu vivendi příliš těsně s hodnotovým pluralismem, protože ten stejně není v posledku sto určit, které hodnoty jsou „ty dobré“ (Horton 2007: 47-49). Gray ovšem uznává, že hledání „dobrých“ hodnot, tj. univerzálního minima, je kontroverzní částí jeho politické teorie, ale žádná politická teorie se podle něj nemůže podobným kontroverzím vyhnout bez toho, aby zůstala pouze na povrchu věcí (Gray 2007: 223). Navíc odmítá samotnou možnost, že by se modus vivendi mohl obejít bez hodnotového pluralismu: „Modus vivendi spočívá na víře, že konflikt hodnot je přirozeným znakem lidského života a z toho důvodu nemůže být modus vivendi oddělen od hodnotového pluralismu“ (Gray 2007: 224).

²⁴ Grayovo instrumentální pojetí politiky má mimojiné i svůj proti-republikánský osten, viz např. právě (Gray 2007: 222), kde poněkud expresivně Gray prohlašuje, že: „Není pochyb o tom, že existují lidé, kteří považují politiku za samu o sobě atraktivní aktivitu – více než řekněme umění, sex, kontemplaci či vydělávání peněz; ale je chybou konstruovat politickou teorii na základě takovéto podivné preference (jako to dělají občanští republikáni a komunitaristi)“. Jedná se však spíše o ojedinelý komentář, jinak se k republikánské (a vlastně ani jiné) teorii demokracie Gray příliš nevyjadřuje.

Agonistický liberalismus vs. konzervatismus, komunitarismus a multikulturalismus

Grayův agonistický liberalismus vychází z poměrně silné verze hodnotového pluralismu. Pokud tento pluralismus přijmeme, musíme uznat jeho rozkladnou sílu vůči mnoha politickým teoriím. Gray míří v první řadě proti modernímu liberalismu reprezentovanému celou plejádou autorů od J. S. Milla přes J. Rawlse až k I. Berlinovi aj. Razovi, jejíž varianta liberalismu je pro Graye ovšem nejpříjemnější.

Hodnotový pluralismus ovšem stejně tak rozkládá například Nozickův libertarianismus. Pokud Nozick stanovuje svá boční omezení²⁵ (Nozick 1974) jako nepřekonatelné překážky chránící jednotlivce, můžeme jim, tak jak to dělá Gray, rozumět jako základním (vlastnickým) právům. Nozick sice nepředkládá jejich výčet, ale všechna tato boční omezení maří nároky každé jiné hodnoty, mají tedy před ostatními hodnotami lexikální přednost. To samo o sobě je z pohledu hodnotového pluralismu nepřijatelné, protože svět, ve kterém budou absolutně chráněna vlastnická práva jednotlivce, sice může být dobrý²⁶, ale bude nepochybně nesouměřitelný s (také dobrým) světem, ve kterém budou nároky nějaké verze distribuční spravedlnosti dovolovat menší nebo větší porušení těchto vlastnických práv. Gray ovšem upozorňuje na to, že i jednotlivá boční omezení budou nutně v konfliktu. Pro demonstraci používá zajímavý myšlenkový experiment:

Předpokládejme, že jediný způsob, jak mohu ochránit někoho před tím, aby byl zavražděn, je ten, že si půjčím deštník proti vůli někoho jiného. Zde boční omezení jednoho druhu (týkající se porušení majetkových práv) soutěží s jiným (týkající se porušení práva na život), nicméně boční omezení téhož druhu mohou být rovněž ve sporu. Půjčím si třeba tentýž deštník proti vůli jeho majitele, abych ochránil

²⁵ Nozickův známý termín „side constraints“ je v českém překladu Grayovy knihy *Dvě tváře liberalismu* překládán jako „vedlejší omezení“. Já se v textu přidržím zavedeného termínu „boční omezení“.

²⁶ Jestli by skutečně Nozickův svět byl dobrý, tj. splňoval nároky Grayova univerzálního minima, je otázkou. Pokud by stát-noční hlídač garantoval jen základní bezpečnost, pak by ochrana před ostatními generickými zly zůstala v rukou soukromých subjektů. Jak by takový systém fungoval je opravdovou otázkou podnětnou, nicméně utopickou.

někoho před odcizením životních úspor. V obou případech jedno boční omezení nabývá vrchu nad druhým (Gray 2004: 112).

Není v možnostech této práce řešit jistě ne nezajímavou otázku, jak by na tento argument mohl odpovědět Robert Nozick. Podstatné ale je, že Gray svým příkladem opět dokládá určitou absurditu snahy oddělit práva od konkrétních zájmů či dober. Práva jsou z pohledu hodnotového pluralismu vyjádřením ochrany nebo respektu k určitým dobrům nebo zájmům, nikoliv entitami, které je možné „odhalit“, tak jak to po vzoru Johna Locka dělá právě Nozick, ani vynalézt, jak to dělá např. Rawls.

Obecně můžeme říct, že hodnotový pluralismus rozkládá všechny monistické politické teorie nebo ideologie, které staví do popředí jednu základní hodnotu nebo nějakou pevně danou kombinaci či soubor základních hodnot. Jaký vztah má ale ke konzervatismu, komunitarismu a multikulturalismu, teoriím, které rovněž vycházejí z kritiky racionalistického liberalismu, podobně jako Grayův agonistický liberalismus? Gray např. souhlasí s Michaelem Walzerem, že není možné odhalit nebo vynalézt na vždy platné morální principy – jak to dělá Rawls nebo Dworkin –, ale že principy spravedlnosti je nutné vykládat vždy znovu, v závislosti na místě a čase, podobně jako Walzerovy sféry spravedlnosti.²⁷ Nicméně: „Stejně jako ostatní komunitarističtí myslitelé není Walzer ochoten akceptovat, že opuštění stanoviska univerzálního doktrinálního liberalismu ponechává liberální praxi bez privilegia, jako pouze jednu z mnoha možných forem života“ (Gray 1995a: 10).

Kontextualizovaný agonistický liberalismus

Musíme si ale uvědomit, že konstatováním existence nevykořenitelných konfliktů hodnot Grayovo politické myšlení nekončí. Na základě hodnotového pluralismu Gray odmítá univerzální nároky liberální teorie, netvrdí však, že by některé liberální hodnoty nemohly sloužit jako základ hodnotného životního způsobu. Jak již bylo naznačeno výše, Gray uznává Berlinem obhajovanou negativní svobodu, respektive Razovu autonomii, jakožto preferované hodnoty pro společnosti žijící

²⁷ Viz WALZER, Michael. *Spheres of Justice : A defense of Pluralism and Equality*. New York : Basic Books, 1983. ISBN 0-465-08189-4.

v určitém kulturním a historickém kontextu, tedy pro západní společnosti euroatlantické provenience. Pozastavme se nyní nad takto kontextualizovaným agonistickým liberalismem.

Pro snazší orientaci v Grayově myšlení bude vhodné použít členění Charlese Taylora na ontologické otázky politické teorie a otázky obhajoby (Taylor 1997: 465-494). Jak si tedy Gray odpovídá na ontologickou otázku o postavení jedince ve společnosti? Jak vyplývá z jeho kritiky liberálního individualismu (viz výše) nesouhlasí s představou atomistického individualismu, který podle něj považuje jedince za „nicotnou záležitost bez historie nebo jakékoliv konkrétní identity“ (Gray 2004: 157). Komunitaristům naopak přiznává zásluhu za to, že na tento nedostatek liberální teorie upozornili. Nezamlouvá se mu ale „nereflektovaný posun“ od liberálního neukotveného jáství k radikálně situovanému jáství, tedy k takovému „jehož identita je tvarována členstvím v jediné morální komunitě a zrcadlena v jediném politickém uspořádání“ (Gray 1993: 261). Toto odmítnutí platí jak komunitarismu, reprezentovanému Michael Sandelem, tak konzervatismu v podání Rogera Scrutona (Gray 1993: pozn. 7, 8 na s. 261). Není zkrátka možné redukovat afinitu dnešního západního člověka pouze na jednu komunitu, jeden životní způsob či jednu morální tradici. V dnešní moderní společnosti, tvořené „jemnou mozaikou tradic“ (Gray 1993: 262), je to spíše hybridita – tj. stav, kdy jedinci vedou nikoliv jeden, ale několik životních způsobů, a to se všemi jejich konflikty –, co formuje identitu většiny lidí (Gray 2004: 158). Dnešní člověk se zkrátka díky fenoménům jako je masová imigrace, nové technologické možnosti komunikace i globalizace obecně, stává nositelem vícero tradic, morálních učení a tedy i životních způsobů. Děje se tak vlivem okolností nebo chcete-li osudu, ale i vlivem jeho vlastních voleb. Úkolem člověka je potom tyto konfliktní a konkurenční vlivy urovnávat ve své životní cestě. Úkolem společnosti z pohledu agonistického liberalismu pak bude zajistit co možná nejlepší modus vivendi těchto životních cest (zastávaných jednotlivci) a životních způsobů (zastávaných komunitami):

Jakkoliv je komunitaristická filosofie užitečná jako korektiv excesů liberálního individualismu, otázku, která by měla utvářet agendu politického myšlení, není to, jak obnovit silné komunity, ale to, jak mo-

hou různorodí jednotlivci a komunity v současných moderních společnostech soužívat ve společných institucích, jež vezmou za legitimní (Gray 2004: 162).

Gray se v podstatě pokouší skloubit nebo navržit nároky liberální ochrany jednotlivce a komunitaristické nároky na ochranu komunity. Jisté je, že situovanost jednotlivců a vliv pospolitosti v žádném případě nepopírá. Jednak si je uvědomuje a chápe je jako ontologický fakt a za druhé je považuje také za prospěšné, neboť nám pomáhají vypořádat se s důsledky hodnotového pluralismu. Z pluralistického hlediska žijeme ve světě, kde kvůli nesouměřitelnosti nemůžeme v mnoha životních situacích udělat racionální volbu. Ocitáme se tak v situacích, kdy jsme nuceni dělat ony radikální nebo i tragické volby. Máme to ovšem podle Graye mnohdy usnadněné tím, že žijeme nebo jsme vychováni a socializováni v určitém společensko-kulturním kontextu, jehož tradice, vzory, návyky a mravy nám nabízejí vodítka k jednání v těchto radikálních volbách.²⁸ Nejde ovšem o klasickou konzervativní argumentaci. Konzervatismus, který hledá oporu v jednotné koherentní tradici, reprezentující jediný životní způsob, je pro Graye pro moderní pluralitní společnosti nepřijatelný (Gray 2004: 74, 1997: 131 – 180). Grayova představa, že nám různé, někdy soutěžící jindy překrývající se, tradice, ve kterých jsme jako moderní lidé socializováni, pomáhají při řešení radikálních voleb, je inspirována a je v souladu s politickou filosofií konzervativního britského myslitele Michaela Oakeshotta²⁹. Peter Lassman tento Grayův postoj vtipně označil za „oakeshottovský lék na berlinovský problém“ (Lassman 2007: 108). Lassman jde ostatně tak daleko, že samotné jádro Grayovy politické filosofie vidí v kombinaci „Oakeshottem inspirovaném odmítnutí všech forem racionalismu v politice a Berlinem inspirovaném přihlášení se k faktu pluralismu“ (Lassman 2007: 110).

²⁸ George Crowder se domnívá, že Grayův kontextualismus je jen jednou fází jeho myšlení – které předcházela fáze subjektivismu a jež byla následována fází modu vivendi (Crowder 2007: 63-68). Já naopak zastávám názor, že kontextualismus je trvalou součástí Grayovy politické filosofie a je plně kompatibilní jak s hodnotovým pluralismem a jeho závěry, tak s koncepcí politického ideálu modu vivendi.

²⁹ Zda označovat Michaela Oakeshotta za konzervativního myslitele je otázka. Anti-liberální je zřejmě v tom, že odmítá nároky racionalistických variant liberalismu na nalezení neměnných principů spravedlnosti a politiky. Gray ovšem identifikuje Oakeshotta také jako liberálního myslitele a to zejména díky jeho konceptu ne-instrumentální morální občanské společnosti [civil association]. Viz (Gray 1993: 40-46).

Na druhu stranu Glen Newey sice správně podotýká, že Gray s konzervativci sdílí uznání trvalé existence nedokonalosti i odmítnutí politického meliorismu (Newey 2007: 159), ale Grayův „oakeshottovský konzervatismus“ považuje jen za jednu etapu Grayova myšlení, kterou měl opustit ve prospěch agonistického liberalismu (Newey 2007: 158-165). Dle mého názoru je Grayovo částečné přitakání komunitaristické kritice liberalismu ale i přijetí role tradic a mravů v politické teorii plně v souladu s jeho pojetím agonistického liberalismu. Stejně jako jeho výše zmíněné úvahy o politickém ideálu *modu vivendi* jen logicky dokreslují jeho skepsi vůči definitivním teoretickým receptům a z ní pramenící potřebu hledání skromnějších politických řešení. A pokud budeme chápat preferenci politické praxe před politickou teorií jako konzervativní odpověď na racionalistické ambice některých verzí liberální teorie, potom můžeme i Grayovo myšlení označit mimo jiné za konzervativní.

Dalším momentem, který přibližuje Graye ke komunitaristické kritice liberalismu, je jeho odmítnutí normativního individualismu, tedy teorie, která nepřiznává žádnou vlastní hodnotu kolektivním dobrům; přiznává jim pouze instrumentální hodnotu, kterou mají svým přínosem pro blaho jednotlivce (Gray 1993: 306). Argument proti normativnímu individualismu vychází z Razova pojetí autonomie – kterou, jak jsme řekli, Gray pro dnešní západní společnosti uznává – a říká, že pokud má být autonomie hodnotná, musí existovat bohaté kulturní prostředí obsahující diverzitu hodnotných možností volby (Gray 1993: 309). Bohatou kulturu zkrátka Gray považuje za esenciální element autonomie, ta je bez hodnotných možností volby bezcenná. Z toho vyplývá, že hodnota životních způsobů není vázána pouze na jednotlivce, ale existuje samostatně. Stejně jako hodnota veřejných dober, jako je umění nebo vědecké zkoumání, které mají vnitřní hodnotu bez ohledu na přínos, který mají pro dobrý život jednotlivců (Gray 1993: 309). Na základě této úvahy Gray navrhuje pojetí kolektivních práv určených k ochraně kolektivních dober: „Mohou existovat kolektivní práva pro kolektivní dobra, pokud ta mají svou vnitřní hodnotu a jsou elementy sdíleného života [common life] nebo veřejné kultury, jež rovněž mají svou vnitřní hodnotu“ (Gray 1993: 310). Gray svou představu teorie kolektivních práv dále nerozpracovává, můžeme jí však rozumět jako jeho argumentu pro ochranu hodnotných životních způsobů a jejich elementů, což je

prvek Grayova myšlení, který jej částečně přibližuje komunitarismu. Nejlépe to snad vyjeví následující citace:

Málokdo z nás je Sandelovým³⁰ radikálně situovaným já, jehož život je konstituován členstvím v jediné exkluzivní komunitě. Přesto i v tomto post-modernistickém kontextu jsou pro nás konečným zdrojem hodnot rozličné životní způsoby - ve kterých se pohybujeme a které do našich identit a světových názorů přináší spletitost ale i nesouměřitelnost - a nikoliv samotné volby jednotlivců (Gray 1993: 311).

Grayův vztah ke komunitarismu zůstává nicméně rozporuplný. Na jednu stranu se osobně přihlásil k morálce „komunitaristického liberalismu“ [communitarian liberalism] (Gray 1996), na druhou stranu, jak si všímá N. O`Sullivan (O`Sullivan 2007: 179), kritizuje komunitarismus za to, že „se snaží vytvořit formu společného života, ve které budou absentovat praktiky vyloučení a podřízenosti, které ovšem spoluutvářely každou společnost, ve které kdy lidské bytosti žily“ (Gray 1989). To už je ale svého druhu odpověď na otázku obhajoby komunitaristické politiky.

Stejně ambivalentní – i když poněkud kritičtější – vztah má Gray i k multikulturalismu. Jak jsme viděli, Gray uznává za určitých okolností ochranu rozlišných životních způsobů, dokonce uvažoval o jakési formalizované ochraně životních způsobů a veřejných dober. Zásadně však nesouhlasí s multikulturálním pojetím skupinových práv. Říká to jednoznačně: „Vytvoření skupinových nebo kolektivních práv je pravděpodobně ta nejhorší forma legalismu, která vytlačila tradiční ideál tolerance“ (Gray 1995a: 33). Opět se nám zde objevuje Grayův ideál tolerance, o kterém jsme již mluvili v předchozí kapitole. S ohledem na multikulturalismus je podstatné, že jej Gray staví do opozice proti liberálnímu konceptu radikální rovnosti na jedné straně a proti konceptu pozitivní diskriminace na straně druhé.

³⁰ Odkaz na: SANDEL, Michael. *Liberalism and Limits of Justice*. Cambridge : University Press, Cambridge, 1982. Stejně jako při jiných polemikách, Gray polemizuje vždy s extrémní, vyhrocenou variantou té které teorie či argumentu. V konkrétním případě komunitarismu bezesporu existují jemnější varianty komunitaristické politické filosofie (např. Ch. Taylor), které se nebudou tak zásadně lišit od Grayových pozic. Nicméně cílem této práce není komparace komunitarismu a agonistického liberalismu, ale pouze co nejjasnější přiblížení Grayovy politické teorie.

Liberální koncept radikální rovnosti, a z ní vyplývající neutralita vůči všem legálním životním způsobům, může být podle Graye nebezpečný. Směřuje totiž k „právnímu rozrušení morálky [legal disestablishment of morality]“ (Gray 1995a: 30). A to sice tím, že záměrně neodlišuje ty elementy životního způsobu nebo způsoby, které jsou pro danou společnost konstitutivní a které ve svém souhrnu tvoří jádro její sdílené kultury, což může v posledku vést k jejímu narušení nebo rozpadu. Grayův ideál tolerance je v tomto ohledu non-neutrální. To v praxi znamená, že společnost respektive vláda má sice tolerovat - tj. zdržet se politického nebo právního postihu - projevy životních způsobů nebo chování, které jsou považovány za špatné nebo nežádoucí³¹. To ale neznamená, že by se neměla pokoušet od nich odrazovat nebo naopak podporovat způsoby, které jsou považovány za dobré či žádoucí (Gray 1995a: 27-46). Nicméně i politika neutrality nebo, jak říká Gray, „radikální tolerance“ má v dnešních pluralitních společnostech své opodstatnění, a to všude tam, kde se jedná o vztah mezi dobrými ale nesouměřitelnými životními způsoby nebo životními cestami (Gray 1995a: 43-46).

Proč ale Grayovi vadí skupinová práva a pozitivní diskriminace? Ze dvou důvodů. První důvod v podstatě navazuje na argumentaci z předchozího odstavce. Podle Graye neplatí naivní liberální předpoklad, že společenský řád může být primárně garantován obecnými principy spravedlnosti a práva. Liberální společnost je závislá na sdílené kultuře, kterou musí chránit. Pokud multikulturní politika povede k ustavení skupinových práv např. etnických minorit, může tuto sdílenou kulturu ohrozit. „Stabilní liberální občanská společnost nemůže být radikálně multikulturní, neboť její úspěšná obnova napříč generacemi závisí na v pozadí ležící kultuře, která je společně sdílená“ (Gray 1995a: 37). Tato argumentace je pochopitelná, zdá se ale, že Gray nerozlišuje důvody, které k udělení skupinových práv mohou vést. Např. Kymlicka rozlišuje silnější variantu skupinových práv pro původní domorodé obyvatelstvo – které bylo nedobrovolně včleněno do státu nově příchozí většinové kultury – a na slabší variantu dočasných skupinových práv pro nově příchozí skupiny dobrovolných imigrantů, určenou k jejich férovější integraci (Kymlicka 1995).

³¹ Nabízí se otázka, kdo posuzuje, co je a co není špatný nebo nežádoucí způsob života? Podle Graye to závisí na „morálním zdravém rozumu společnosti“ [moral common sense of society] (Gray 1995a: 30). Je to sice nejasné vysvětlení, ale v kontextu Grayovy politické filosofie to musíme chápat jako místně a časově proměnlivou záležitost, která je závislá na osobním i kolektivním usmiřování konfliktních a nesouměřitelných dober.

Druhý Grayův důvod k odmítnutí skupinových práv respektive pozitivní diskriminace spočívá v tom, že mohou uškodit samotným adresátům. Pokud jde o etnickou skupinu, politika afirmativní akce, třeba v podobě kvót, půjde proti základní charakteristice faktu moderního pluralismu, tj. skutečnosti, že u mnohých z nás je etnický původ spletitou záležitostí. V západních pluralitních společnostech budou zkrátka všechny politiky, které povedou k vytvoření skupinových práv, nevyhnutelně postiženy arbitrarností. Určení, kdo patří do které skupiny, stejně jako která skupina bude adresátem pozitivní diskriminace, bude podle Graye vždy arbitrarní. Problémem pak je, že „nároky a příležitosti lidí jsou určeny morálně arbitrarní skutečností jejich etnického původu a nikoliv jejich touhami a potřebami“ Gray (1995: 35).

Je nutné znovu připomenout, že tyto Grayovy úvahy týkající se multikulturalismu platí výhradně pro kontext západních liberálních společností, s tím, že v centru Grayových úvah nejčastěji figuruje Velká Británie jakožto jeho domovina, případně Spojené státy americké. Gray si uvědomuje, že mimo západní svět existuje mnoho společností, ve kterých dlouhodobě a běžně existuje zásadní kulturní diverzita (Gray 1995a: 206). V takových společnostech bude pro zachování modu vivendi coby mírové koexistence vhodnější pluralistické politické uspořádání, charakterizované např. smíšeným právním systémem či decentralizací jurisdikce. Podobně jako např. v Indii, kde je právní systém částečně individualistický, sekulární (zděděný po britské správě), ale také zčásti islámský a hinduistický, s rozdíly zejména v manželském a rodinném právu (Gray 1995a: 207). S takovým politickým uspořádáním se pojí mnoho konkrétních otázek. Gray se jim věnuje jen letmo, neboť jejich diskuse a řešení opět spadá spíše do oblasti politické praxe té které společnosti.

Závěr

Na závěr se nevyhneme zdánlivě zásadní otázce, jestli je Grayova politická doktrína jen jistou variantou liberalismu nebo nenachází-li se již za samotnými hranicemi toho, co je možné považovat za liberalismus a je tedy spíše jeho alternativou. Někteří autoři jsou přesvědčeni, že Grayova politická teorie je vysloveně anti-liberální (Crowder 2007, Kelly 2007) a pravdou je, že v nemalém rezervoáru Grayových textů lze pro tento závěr nalézt dostatek podkladů – stejně tak jako pro názor, že je liberálem (např. Horton 2007).

Souvisí to podle mne se samotnou povahou nebo módem Grayova myšlení. Zdá se – alespoň na základě publikovaných textů –, že kdykoliv Gray narazil na nějakou silnou myšlenkovou „žílu“, neváhal se po ní vrhnout a nějak se s ní vypořádat. Ať už to byl Millův princip škody, Hayekův spontánní řád, Berlinův hodnotový pluralismus, Razova nesouměřitelnost či v poslední době např. Lovelockova Gaia teorie, a tak bychom mohli pokračovat. Gray se neomezil jen na to, aby jednotlivé myšlenky pouze přijal či odmítl, ale v mnoha případech je také přeformuloval, napjal do extrému i přenesl do jiného kontextu. Čímž se ovšem pustil do nevděčné práce prozkoumávání nevyzkoušených cest a to nutně přináší riziko, že narazíte i na slepé uličky. Jako sérii slepých uliček ostatně vidí Grayovu politickou teorii George Crowder:

Grayovy postupné závěry ve prospěch subjektivismu, tradicionalismu a pragmatismu v podobě *modu vivendi* se nasčítávají do série teoretických slepých uliček, z kterých toho bylo nebo může být jen pramálo využito v podobě progresivního politického programu (Crowder 2007: 75).

S tím souvisí i jiná výtká, která také zaznívá na Grayovu politickou filosofii, a sice že se dostatečně nevěnuje detailům a nuancím jednotlivých filosofických konceptů. Tato kritika není neopodstatněná a musím přiznat, že Grayova pojmová nejednoznačnost je někdy matoucí. Musíme si ale uvědomit, že Gray zejména v posledních letech působí jako komentátor a „public intellectual“ a některé jeho

publikace, které jsou často jen souborem jeho novinových a časopisových článků, nemohou z principu splňovat přísné nároky teoretických traktátů.

Přes všechny tyto výhrady se však domnívám, že pokud pomineme různé odbočky, extrémní a slepé uličky Grayova myšlení, lze nalézt poměrně soudržnou a můžeme snad říct i jedinečnou (nikoliv vždy jednoznačnou) politickou teorii. Vraťme se však k otázce po její liberálnosti. V průběhu zkoumání agonistického liberalismu stále více vyplouvala na povrch dvoukolejnost celé teorie. Na jedné koleji se Gray věnuje obecné nebo chcete-li univerzální rovině. Na základě společné lidské přirozenosti; naturalistické etické teorie hodnotového pluralismu; odmítnutí teleologie dějin; skepse vůči moci lidského rozumu; a naopak důrazu na zkušenost a praxi se snaží formulovat obecné závěry o povaze a normách společného soužití lidských bytostí, jejich životních způsobů a celých společností.

Jaké závěry to jsou? Že dober a stejně tak dobrých životních způsobů je vícero. Že není možné sloučit je v jednom lidském životě a ani v jedné společnosti. Že jsme tedy jako lidský druh odkázáni k radikálním a někdy i tragickým volbám, kterým se vyhýbat by bylo pošetilé. Že konflikty hodnot máme řešit politicky a ne vědecky. A že když si toto uvědomíme a budeme k sobě navzájem tolerantnější, tak máme naději na mírumilovnější koexistenci.

Není toho na politickou teorii mnoho. To ale nemusí být nutně špatnou vizitkou, neboť je to *politická* teorie, která nechává hodně otázek otevřených pro *politická* řešení. Ostatně politických i morálních teorií, které nabízejí zákony, soubory principů, desatera a nezvratné „pravdy“ je na světě již dost.

A jestli je na této úrovni Grayova politická filosofie liberální? Gray by odpověděl takto:

Já tomu rozumím tak, že úkolem teoretika není v posledku podpořit nebo vyvrátit nějaký politický ideál, třeba liberalismus. Je to hledání pravdy jaké je, ať to má následky jaké chce³² (Gray 2007: 233).

Já se nicméně domnívám, že do té míry, jak se Grayova politická filosofie zastává plurality životních způsobů, jak zdůrazňuje toleranci v jejich vztazích a jak se staví

³² [As I understand it the task of the theorist is not in the end to support or undermine any political ideal, even liberalism. It is to seek out the truth of the matter, and let the consequences be what they will]

k existenci univerzálního minima základních hodnot, můžeme tuto filosofii – přinejmenším na této obecné rovině – označit za liberální, bez toho, abychom se dopouštěli nepřipustného „natahování“ pojmu.

Druhá kolej, na které se Gray pohybuje, se věnuje partikulární rovině. V Grayových úvahách jsou poměrně častá místa, kdy sestupuje z obecné roviny a vyjadřuje se k partikulárním společnostem, které se vždy nacházejí v nějakém historickém a kulturním kontextu. Někdy není úplně jednoduché postřehnout přechod z jedné roviny do druhé, neboť obě roviny se v Grayových textech prolínají. Nicméně odlišení těchto rovin je zásadní, protože jinak by si jednotlivé Grayovy úvahy protiřečily, případně by vůbec nedávaly smysl. Po jasném oddělení těchto dvou rovin naopak Grayovo myšlení působí srozumitelně a konzistentně.

Pokud tedy Gray mluví o partikulárních společnostech, zpravidla se vyjadřuje k „moderním západním společnostem“ nebo k „našemu historickému a kulturnímu kontextu“ a jen výjimečně k společnostem nezápadním. Pokud tedy jde o „naš kontext“, tak se Gray přiklání k přijetí autonomie jakožto konstitutivní hodnoty. Ne proto, že by autonomie byla nepostradatelnou hodnotou pro všechny lidské bytosti, ani proto že by byla nutná pro život ve všech moderních společnostech, jak tvrdí Joseph Raz. Ale proto, že dobro v podobě možnosti tvořit autonomní rozhodnutí (mezi nesouměřitelnými a konfliktními dobry) je klíčovým dobrem pro naši západní kulturu, tak jak se historicky vyvinula. Jsou-li svoboda resp. autonomie charakteristickými rysy liberálního uspořádání, potom musíme chápat loajalitu k liberálnímu politickému uspořádání ne jako loajalitu k abstraktnímu universálnímu principu, ale jako loajalitu k partikulární sdílené kultuře. Navíc proto, aby byla autonomie skutečně hodnotná, je podle Graye zapotřebí ochrana veřejných dober i celých životních způsobů, které tvoří jakýsi rezervoár hodnotných možností volby, bez kterých by autonomie zůstala bezcenná. Tyto veřejná dobra a životní způsoby však nejsou jen instrumentálními dobry, přispívajícími k autonomii jednotlivce, ale mají rovněž svou vnitřní hodnotu.

Při podrobnějším rozboru této partikulární roviny Grayova myšlení, se tak nakonec dostaneme k tomu, že jeho kontextualizovaný agonistický liberalismus, kromě prvořadého důrazu na liberální autonomii, nezapře ani své konzervativní a komunitaristické rysy.

Literatura:

- BERLIN, Isaiah. 1999. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha : Prostor, 1999. ISBN 80-7260-004-4.
- BERLIN, Isaiah. 2002. *The Power of Ideas*. First paperback printing. London : Chatto & Windus, 2002. ISBN 0-691-09276-1.
- CROWDER, George. 1998. *John Gray's Pluralistic Critique of Liberalism*. *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 15, No. 3, 1998.
- CROWDER, George. 2007. Gray and the Politics of Pluralism. In HORTON, J. a NEWHEY, G. (ed.). *The Political Theory of John Gray*. London: Routledge, 2007, s. 59-76. ISBN 0-415-36647-1.
- FUKUYAMA, Francis. 2002. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha : Rybka publishers, 2002. ISBN 80-86182-27-4.
- GALSTON, William A. 2004. *Liberal Pluralism: The Implication of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge : Cambridge University Press. 2004. ISBN 0-511-03012-6.
- GRAY, John. 1978. On Liberty, Liberalism and Essential Contestability. *British Journal of Political Science*, Vol. 8, No. 4. (Oct., 1978), pp. 385-402.
- GRAY, John. 1989. Review of Kukathas. *The Times Higher Educational Supplement*. 18, 10 November 1989.
- GRAY, John. 1993. *Postliberalism : Studies in Political Thought*, London : Routledge 1993. ISBN 0-415-08873-9.
- GRAY, John. 1995a. *Enlightenment's Wake : Politics and culture at the close of the modern age*. London : Routledge, 1995. ISBN 0-415-42404-6
- GRAY, John. 1995b. *Berlin*. London : Fontana press, 1995. ISBN 0-00-686244-6.
- GRAY, John. 1996. *After Social Democracy, Politics, capitalism and the common life*. London : Demos, 1996. ISBN 1-898309-52-3.
- GRAY, John. 1998a. *Hayek on Liberty*. 3rd ed. New York : Routledge, 1998. ISBN 0-203-00401-9.
- GRAY, John. 1998b. *Global Utopias and Clashing Civilizations: Misunderstanding the Present*. *International Affairs* , Vol. 74, No. 1 (Jan., 1998), pp. 149-163, Blackwell 1998.

- GRAY, John. 2003a. *Mill on Liberty : A Defence*. 2nd ed. London : Routledge, 2003. ISBN 0-203-74071-8.
- GRAY, John. 2003b. *Liberalism : second edition*. 2nd ed. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2003. ISBN 0-8166-2800-9.
- GRAY, John. 2004. *Dvě tváře liberalismu*, Praha : Mladá fronta, 2004. ISBN 80-204-0992-0.
- GRAY, John. 2006. *Kacířství : eseje proti pokroku a jiným iluzím*. Praha : Dokořán, 2006. ISBN 80-7363-060-5.
- GRAY, John. 2007. Reply to Critics. In HORTON, J. a NEWHEY, G. (ed.). *The Political Theory of John Gray*. London: Routledge, 2007, s. 211-236. ISBN 0-415-36647-1.
- HORTON, John. 2007. John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi. In HORTON, J. a NEWHEY, G. (ed.). *The Political Theory of John Gray*. London: Routledge, 2007, s. 43-58. ISBN 0-415-36647-1.
- HORTON, J. a NEWHEY, G. (ed.). 2007. *The Political Theory of John Gray*. London: Routledge, 2007. ISBN 0-415-36647-1.
- HUNTINGTON, Samuel P. 1993. The Clash of Civilizations. *Foreign Affairs*. Summer 1993, v72, n3, p22(28).
- JONES, Peter. 2007. Toleration, Value-pluralism, and the Fact of Pluralism. In HORTON, J. a NEWHEY, G. (ed.). *The Political Theory of John Gray*. London: Routledge, 2007, s. 77-98. ISBN 0-415-36647-1.
- KELLY, Paul. 2007. The Social Theory of Anti-Liberalism. In HORTON, J. a NEWHEY, G. (ed.). *The Political Theory of John Gray*. London: Routledge, 2007, s. 25-42. ISBN 0-415-36647-1.
- KYMLICKA, Will. 1995. *Multicultural Citizenship : A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford : Oxford University Press, 1995. ISBN 0-19-827949-3.
- LASSMAN, Peter. 2007. Pluralism and its Discontents : John Gray's Counter-Enlightenment. In HORTON, J. a NEWHEY, G. (ed.). *The Political Theory of John Gray*. London: Routledge, 2007, s. 99-114. ISBN 0-415-36647-1.
- MACCALLUM, Gerald C. 1967. Berlin on the Compatibility of Values, Ideals, and "Ends". *Ethics*, 77: 139-45.
- MORGAN, Glyn. 2007. Gray's Elegy for Progress. In HORTON, J. a NEWHEY, G. (ed.). *The Political Theory of John Gray*. London: Routledge, 2007, s. 115-130. ISBN 0-415-36647-1.

- NEWHEY, Glen. 2007. Gray's Blues : Pessimism as a Political Project. In HORTON, J. a NEWHEY, G. (ed.). *The Political Theory of John Gray*. London: Routledge, 2007, s. 151-172. ISBN 0-415-36647-1.
- NOZICK, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York : Basic Books, 1974. ISBN 0-465-00270-6.
- O'SULLIVAN, Noel. 2007. Liberalism, Nihilism and Modernity in the Political Thought of John Gray. In HORTON, J. a NEWHEY, G. (ed.). *The Political Theory of John Gray*. London: Routledge, 2007, s. 173-192. ISBN 0-415-36647-1.
- RAWLS, John. 1995. *Teorie spravedlnosti*. Praha : Victoria Publishing, 1995. ISBN 80-85605-89-9.
- RAWLS, John. 1996. *Political Liberalism*. New York : Columbia University Press, 1996. ISBN 0-231-05219-9.
- RAWLS, John. *Právo národů*, Praha : Filosofia, 2009. ISBN 978-80-7007-302-5.
- RAZ, Joseph. 1988. *The Morality of Freedom*. 1st iss. in paperback. Oxford : Clarendon Press 1988. ISBN 0-19-824772-9.
- RILEY, Jonathan. 2007. Utilitarian Liberalism : Between Gray and Mill. In HORTON, J. a NEWHEY, G. (ed.). *The Political Theory of John Gray*. London: Routledge, 2007, s. 5-25. ISBN 0-415-36647-1.
- TAYLOR, Charles. 1997. Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy. In KIS. J. (ed.). *Současná politická filosofie*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 465-494. ISBN 80-86005-60-7.
- THORSEN, Dag Einar. 2004. *Value pluralism and normative reasoning*. Paper delivered for the course 'normativ begrunnelse', held at the Department for Political Science, University of Oslo June 14-16 2004. Dostupný na <<http://folk.uio.no/daget/Value%20Pluralism%20and%20Normative%20Reasoning.pdf>>
- WALZER, Michael. *Spheres of Justice : A defense of Pluralism and Equality*. New York : Basic Books, 1983. ISBN 0-465-08189-4.