Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Hodnotový pluralismus a liberální stát: politická teorie Johna Graye

Aneta Květinová

Diplomová práce

2016

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2014/2015

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení:	**Bc. Aneta Květinová**
Osobní číslo:	**H14537**
Studijní program:	**N6101 Filozofie**
Studijní obor:	**Filozofie**
Název tématu:	**Hodnotový pluralismus a liberální stát: politická teorie Johna Graye**
Zadávající katedra:	**Katedra filosofie**

Zásady pro vypracování:

Cílem diplomové práce je charakterizovat klíčové atributy hodnotového pluralismu v pojetí Johna Graye, jehož závěry umožňují interpretovat žádoucí podobu liberalismu v intencích teorie modu vivendi. Prostřednictvím analýzy Grayova díla a jeho hlavních ideových zdrojů bude možné nejen specifikovat požadavek univerzálního morálního minima, identifikovaného jako primární cíl liberálního státu, ale zároveň i určit, do jaké míry jsou na sobě tyto předpoklady variabilních hodnot s koncepcí neutrálního státu vzájemně závislé.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

Crowder, G., John Gray's Pluralistic Critique of Liberalism, Journal of Applied Philosophy, Vol. 15, No. 3, 1998.
Gray, J., Dvě tváře liberalismu, Praha: Mladá fronta, 2004.
Gray, J., Liberalismus, Praha: Občanský institut, 1999.
Gray, J., Postliberalism: Studies in Political Thought, London: Routledge ,1993.
Horton, J. - Newey, G. (eds.), The Political Theory of John Gray, London: Routledge, 2007.
Shapiro, I., Morální základy politiky, Praha: Karolinum, 2003.

Vedoucí diplomové práce: **Mgr. Kamila Pacovská, Ph.D.**
Katedra filosofie

Datum zadání diplomové práce: **28. dubna 2015**
Termín odevzdání diplomové práce: **31. března 2016**

prof. PhDr. Karel Rýdl, CSc.
děkan

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
532 10 Pardubice, Studentská 84

L.S.

Mgr. Tomáš Bajtuš, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 1. listopadu 2015

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury. Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 24. 6. 2016

Aneta Květinová

Poděkování:
Ráda bych na tomto místě poděkovala Mgr. Kamile Pacovské, Ph.D. za odborné vedení této diplomové práce, za cenné připomínky a věnovaný čas.

ANOTACE

Diplomová práce se zabývá analýzou politické teorie *modu vivendi* britského politického filosofa Johna Graye. Poté, co objasní Grayovu kritiku dosud převažujícího univerzalistického pojetí liberalismu, se studie zaměří na Grayovu vlastní politickou koncepci, přičemž hlavní důraz bude v této souvislosti kladen především na vysvětlení ideálu *modu vivendi*, etické teorie hodnotového pluralismu, univerzálního minima a hodnoty tolerance. V návaznosti na to práce umožní posoudit etický rozměr Grayovy politické teorie, jakož i zhodnotit, zda lze autora označovat za liberálního myslitele a zda může být jeho teorie *modu vivendi* považována za přijatelného nástupce univerzalistického pojetí liberalismu.

KLÍČOVÁ SLOVA

John Gray, liberalismus, hodnotový pluralismus, *modus vivendi*

TITLE

Value Pluralism and a Liberal State: The Political Theory of John Gray

ANNOTATION

The main aim of this Master thesis is to analyse the political theory of *modus vivendi* by political philosopher John Gray. After defining Gray's critical reflection of the universalist conception of liberalism that has been dominant in Western political theory until now, the study examines Gray's own political theory. It focuses on the explanation of these essential principles: ideal of *modus vivendi*; ethical theory of value pluralism; universal minimum and the value of toleration. Interpreting all those main parts of the aforementioned concept, the study enables us to clarify the ethical dimension of Gray's political theory as well as to evaluate whether the author might be identified as a liberal thinker and whether his theory of *modus vivendi* might be considered an acceptable successor to the universalist conception of liberalism.

KEYWORDS

John Gray, liberalism, value pluralism, *modus vivendi*

OBSAH

Úvod ... 8
1. Grayovo vymezení liberalismu ... 13
1. 1. Dvě pojetí liberalismu ... 13
1. 2. Kritika univerzalistického pojetí liberalismu ... 15
2. Grayova politická teorie ... 20
2. 1. *Modus vivendi* ... 20
2. 1. 1. Odkaz Hobbesova naturalismu ... 21
2. 1. 2. Univerzalistický rozměr *modu vivendi?* ... 25
2. 2. Hodnotový pluralismus ... 29
2. 2. 1. Odkaz Berlinova pluralismu ... 30
2. 2. 2. Nesouměřitelnost hodnot ... 33
2. 2. 3. Univerzální minimum ... 37
2. 3. Tolerance ... 44
3. Dilematické otázky Grayovy teorie *modu vivendi* ... 49
3. 1. Etický rozměr *modu vivendi* ... 49
3. 2. Grayova ideologická příslušnost ... 53
3. 3. Relevance Grayovy teorie v kontextu kritiky liberalismu ... 56
Závěr ... 62
Seznam použité literatury ... 66

Úvod

Politická teorie britského filosofa Johna Graye představuje v současném politickém myšlení svébytnou a obtížně uchopitelnou koncepci, jež usiluje o důsledné zpochybnění obecně přijímaných společensko-vědních předpokladů a zároveň i o jejich osobité rozvíjení, podněcující Grayovy kritiky i stoupence k neustálé diskusi a novému promýšlení jeho teoretických východisek. Vzhledem k tomu, že Gray působí nejen jako filosof a politický teoretik, ale také jako společenský komentátor píšící popularizační texty, není vždy snadné stanovit pomyslnou dělicí čáru mezi jeho díly určenými pro akademickou sféru a mezi texty pro široké publikum. Právě Grayův esejistický styl, jakož i četné využívání historických exkurzů a neustálá modifikace jeho stanovisek znesnadňuje interpretaci autorovy ideové orientace. John Horton a Glen Newey v této souvislosti zdůrazňují, že v Grayově filosofii je možné vysledovat určitou ideologickou cestu, na jejímž počátku v polovině sedmdesátých let je zřejmá autorova víra v liberalismus Johna Stuarta Milla, jež se však transformovala postupným tíhnutím k myšlení Fridricha Hayeka a neoliberalismu, které se poté přesunulo ke konzervatismu Michaela Oakeshotta a následně k sympatiím vůči politické činnosti Tonyho Blaira a programu New Labour. Po této proměně Gray dle zmíněných autorů zaměřil své akademické úsilí dvojím směrem, když se jednak soustředil na formulování vlastní teorie liberalismu, stojící v opozici k dominantní formě této ideologie reprezentované především Johnem Rawlsem a Ronaldem Dworkinem, jednak si osvojil principy nihilismu, který je spjat s Grayovou náklonností k antihumanismu a teorii Gaia Jamese Lovelocka.[1]

Samotnou Grayovu politickou filosofii lze charakterizovat jako soustavnou kritiku v moderní době převažujícího proudu liberálního myšlení, založeného na ideji racionálního konsensu a činícího si nárok na univerzální autoritu konkrétní morálky. Gray tento druh liberalismu považuje v současném pluralitním světě za nevyhovující a navrhuje proto svou teorii *modu vivendi*.[2] Tento latinský termín znamenající v doslovném překladu „způsob soužití" Gray používá pro vymezení politického ideálu mírové koexistence jednotlivých životních způsobů[3] v rámci jednoho společenství či státu i mezi státy navzájem. Podmínkou pro

[1] Horton, J. – Newey, G., John Gray: A Political Theorist Of and Against Our Times. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 2.

[2] Označení *modus vivendi* je přitom v Grayových textech často užíváno jako synonymum pro termín agonistického liberalismu. Gray pojmem agonistického liberalismu původně označoval koncepci I. Berlina (viz Gray, J., *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London, Routledge 1993.), poté však i svou vlastní teorii (viz Gray, J., *Enlightenment´s Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London, Routledge 1995.). Nicméně v pozdních textech (viz Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004.) se Gray již drží označení své politické filosofie jako liberalismu *modu vivendi* či jen *modu vivendi*, které používá i tato práce.

[3] Slovní spojení „životní způsob" (life forms) Grayovi slouží k označení rozmanitých, nesouměřitelných a hodnotově specifických stylů života, které mohou skupiny jedinců vést. Životním způsobem je tedy pro Graye například způsob života emancipované ženy v Západním světě, který je hodnotově nesouměřitelný se stylem

uskutečnění politiky *modu vivendi* je tedy existence minimálně dvou stran, které se navzdory svým odlišným hodnotovým přesvědčením rozhodly ke vzájemné toleranci. Základním výchozím předpokladem této Grayovy koncepce je tudíž etická teorie hodnotového pluralismu, dle níž platí „že lidé mohou žít a prospívat mnoha způsoby, a to způsoby někdy tak protikladnými, že je nelze hodnotově nijak srovnávat,“[4] pročež žádný z těchto způsobů nemůže být považován za univerzální, respektive za ideální pro všechny lidské bytosti. Z toho vyplývá, že hodnotový konflikt je vzhledem k nesouměřitelnosti hodnot a životních způsobů neodmyslitelnou součástí lidských životů, znemožňující dospět k jakémukoli racionálnímu konsensu. To přivádí Graye k závěru, že je třeba opustit veškeré univerzalistické tendence liberalismu a přijmout namísto toho alternativní projekt *modu vivendi* založený na vzájemné toleranci, jež umožňuje hledat podmínky mírového soužití jednotlivců, skupin i životních způsobů s odlišnými hodnotami.[5]

V souvislosti s Grayovou politickou teorií je nicméně namístě zdůraznit, že jeho výše zdůrazněný překotný myšlenkový přerod mnohdy přispívá k vytváření jeho veřejného obrazu coby neseriózního politického filosofa, který budí v mnohých rozpaky či nedůvěru, jelikož Grayova filosofie, jak proklamuje například George Crowder, postrádá určitou červenou nit a lze ji tudíž označit za nekonzistentní.[6] Tento názor se budu ve své práci snažit zpochybnit, neboť se domnívám, že Grayovo úsilí stále znovu promýšlet vlastní stanoviska mu umožňuje rozvíjet jeho koncepci s ohledem na aktuální politickou, respektive celospolečenskou situaci. Toto tvrzení ostatně potvrzují i Horton a Newey, když zdůrazňují Grayův názor, že teprve reálná politická skutečnost představuje nezbytnou zkoušku adekvátnosti jakékoli teorie. Oba tito autoři navíc soudí, že Grayova často zmiňovaná ideologická promiskuita je mnohdy značně přehnaná, poněvadž v jeho koncepci existují určité významné a neměnné znaky, mezi něž patří především důraz na hodnotový pluralismus, kritika osvícenské víry v humanismus a pokrok, odmítnutí politických ambicí marxismu a tematizace tradice i současného stavu liberalismu.[7]

života ženy v muslimském prostředí. Mezi jednotlivými životními způsoby přitom probíhá neustálá interakce, proto je obtížné jasně je definovat, případně mezi nimi určit rozdíl. Gray se přesto snaží předložit několik kritérií, na jejichž základě je možné určitý životní způsob vymezit: 1) musí být veden větším počtem lidí, nikoli pouze jednotlivcem, 2) musí být předáván z generace na generaci, 3) musí být smysluplný a uznáván ostatními jedinci, 4) musí vylučovat některé jedince a musí se vyznačovat konkrétními zvyky, přesvědčeními a hodnotami. Blíže viz Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 21.

[4] Tamtéž, s. 15.

[5] Tamtéž, s. 38.

[6] Crowder, G., Gray and the Politics of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 75.

[7] Horton, J. – Newey, G., John Gray: A Political Theorist Of and Against Our Times. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 3.

Tím se dostáváme k další obtíži, a sice k otázce Grayovy nejednoznačné ideologické příslušnosti, způsobené nejenom autorovou neustálou modifikací myšlenek, ale také jeho odmítavým postojem k jakékoli snaze řadit jeho teorii k určitému filosofickému proudu. Horton v této souvislosti upozorňuje na skutečnost, že Gray sám sebe označuje poměrně vágním způsobem za myslitele pracujícího v rámci liberální tradice i proti ní.[8] Horton spolu s Neweym k tomu však dodávají, že všechny Grayovy názory – a to bez ohledu na jejich politickou příslušnost – mohou být identifikovány a pochopeny v rámci liberalismu, přičemž jejich jednotným cílem je přesvědčivé a důkladné odkrytí zdrojů liberálního myšlení, jakož i kritika těch liberálních filosofů, kteří se věnují čistě vnitřním teoretickým sporům namísto promýšlení politických skutečností.[9]

Na základě výše provedeného stručného nastínění několika klíčových ohnisek, týkajících se nejenom Grayovy politické filosofie, ale rovněž jeho osoby coby současného kontroverzního myslitele, je nyní možné stanovit cíl práce a s ním související výzkumné otázky. Předně je však třeba zdůraznit, že chceme-li se zabývat Grayovou politickou teorií, nemůžeme se vyhnout rovněž autorovu výkladu filosofických základů liberální tradice, jejichž kritické posouzení představuje pro Graye důležitý předstupeň pro formulování vlastních teoretických argumentů. Samotný záměr studie nicméně nespočívá v pouhém vymezení znaků liberalismu, případně v jejich rozboru v Grayově koncepci, nýbrž v objasnění Grayovy vlastní doktríny liberalismu a především ve zhodnocení, zda má jím předkládaná koncepce *modu vivendi* určitý etický rozměr či nikoliv, tedy zda lze v jejím rámci identifikovat určité dominantní normativní hodnoty, osobující si formativní charakter ve vztahu k politické sféře, či zda je možné koncepci *modu vivendi* považovat za hodnotově zcela neutrální.

V souvislosti s takto stanoveným předním zájmem práce vyvstává několik navzájem souvisejících otázek, o jejichž zodpovězení bude tato studie usilovat. První výzkumná otázka se zaměřuje na posouzení platnosti Grayova tvrzení, že „*modus vivendi* je projektem politickým, nikoliv morálním ideálem.“[10] V tomto směru je přitom nutné zvážit, zda je autorovým cílem tematizovat určité rozlišení mezi politickou a morální teorií, neboť jak budu dále tvrdit, v Grayově politické teorii *modu vivendi* lze nalézt určité paralely s liberalismem strachu, potažmo s myšlenkami Bernarda Williamse, jejichž cílem je odmítnout nadřazenost

[8] Horton, J., John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*, London, Routledge 2007, s. 43.
[9] Horton, J. – Newey, G., John Gray: A Political Theorist Of and Against Our Times. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 3.
[10] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 38.

morálky nad političnem.[11] S tím souvisí rovněž druhá otázka, jež se věnuje problému Grayova ideového zaměření – s ohledem na získané poznatky je totiž žádoucí rozhodnout, zda je možné Graye považovat za liberálního myslitele, či zda jeho teorie nabízí vůči liberalismu spíše určitou alternativu. Právě otázka souladu autorových stěžejních idejí s ústředními principy liberálního politického myšlení se v tomto ohledu úzce vztahuje k základnímu výzkumnému záměru této práce, jelikož výše avizované posouzení míry etického rozměru Grayovy politické teorie nutně vyžaduje identifikaci jeho pozice právě ve vztahu ke klasickému liberálnímu kontextu. Jak se navíc budu v této souvislosti snažit prokázat, navzdory autorově soustavné kritice liberálního myšlení, jakož i řadě postulátů, jež jsou s liberalismem v přímém rozporu, lze dle mého názoru Grayovu koncepci *modu vivendi* spolu s jejím zdůrazňováním hodnoty tolerance, plurality životních způsobů a existence univerzálního minima hodnot označit za liberální počin. Tím se již dostáváme k poslední otázce, jež se týká zhodnocení již zmíněné problematické míry koherence Grayovy politické koncepce, a jež je vyjádřena nejistotou, zda se Grayovi podařilo předložit natolik politicky i eticky konzistentní teorii, která na rozdíl od převažující doktríny liberalismu není vyčerpaná a může být tudíž považována za jejího budoucího nástupce v moderním světě.[12]

V souladu s takto nastolenými otázkami a celkovým záměrem práce bude nejprve nutné věnovat pozornost Grayovu vymezení dvou základních proudů liberálního myšlení, z nichž první reprezentují výše uvedení myslitelé jako Rawls, Dworkin a Hayek, a druhý pak zejména Thomas Hobbes, Isaiah Berlin a Joseph Raz. Prostřednictvím odlišení těchto dvou tradic liberalismu bude možné objasnit nejenom autorovu ambivalenci vůči liberalismu, spočívající především v převažujícím a dle Graye chybném způsobu obhajoby liberálních hodnot, ale také stanovit Grayem preferovanou podobu liberálního myšlení, na niž jeho vlastní teorie *modu vivendi* navazuje. S ohledem na toto určení bude ve druhé kapitole možné přistoupit k samotné Grayově politické koncepci, přičemž hlavní důraz bude v této souvislosti kladen jednak na vysvětlení autorova politického ideálu *modu vivendi* a jeho návaznosti na Hobbesovo naturalistické chápání skutečnosti, jednak na Grayovu etickou koncepci hodnotového

[11] Zde je třeba zdůraznit, že pojem „politično“ či „bytostné politično“ bude v této práci nadále užíván pro označení určité výchozí situace umožňující vznik podmínek a základních potřeb politiky coby procesu vzájemného vyjednávání. Politično je tedy odlišné od politiky jakožto konkrétního výkonu moci, neboť ve své podstatě představuje její základní předpoklad, když vymezuje základní kategorie aktérů a vytyčuje prostor, v němž může politická aktivita probíhat. Tento význam přiděluje politicnu i řada dalších teoretiků politického myšlení, mezi jinými například Colin Hay, který v této souvislosti hovoří o „utváření kontextu…a schopnostech aktérů předefinovat parametry toho, co je společensky, politicky a ekonomicky možné pro aktéry ostatní…čímž je zároveň definován rozsah jejich alternativ.“ Hay, C., Political Analysis. Basingstoke, Palgrave 2002, s. 74.

[12] Gray hovoří o tom, že hlavní proud liberálního myšlení neustále oživovaly osvícenské naděje, které se v současné době již staly anachronickými. Blíže viz Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 181.

pluralismu, vycházející z Berlinovy pluralistické teorie. To nám následně umožní zaměřit se na Grayovo přesvědčení o existenci univerzálních hodnot, k jejichž vymezení autor dospívá prostřednictvím postulování univerzálních forem zla. Pro celkové pochopení Grayovy politické filosofie bude v závěru druhé kapitoly nezbytné zaměřit se na objasnění stěžejní hodnoty tolerance, reprezentující nejlepší možnou cestu, kterou by se dle Graye měla politická praxe ubírat. Po takto provedené analýze Grayovy politické teorie bude v poslední části práce žádoucí posoudit, představuje-li autorův koncept *modu vivendi* skutečně ryze politický ideál postrádající jakýkoli morální rozměr, nebo je-li vhodné chápat jej spíše v intencích Williamsových postulátů jako snahu o odmítnutí primátu morálky v politických teoriích a zachování bytostného politična. S ohledem na získané poznatky bude v závěru práce možné věnovat pozornost posledním dvěma výzkumným otázkám, a sice zda je Gray liberální myslitel a zda jej lze považovat za relevantního nástupce dosud převažujícího liberálního způsobu uvažování o společnosti.

1. Grayovo vymezení liberalismu

1. 1. Dvě pojetí liberalismu

Objasnění Grayova chápání liberálního myšlení, jakož i nastínění jeho odmítavého přístupu k doposud převažujícímu proudu liberalismu je třeba chápat jako nezbytný krok pro interpretaci autorovy politické teorie jako celku. Nutnost tohoto postupu je pochopitelná nejenom proto, že Gray k formulaci své teorie dospívá cestou kritického zkoumání dosavadní tradice liberalismu, ale také z toho důvodu, že jeho ambice spočívá ve snaze poskytnout určitou alternativu dnes již nevyhovujícímu způsobu liberálního uvažování o společnosti. Než však bude možné přistoupit ke Grayovu vymezení liberální tradice a s ním spojených konsekvencí, je vhodné zdůraznit autorovo tvrzení, že pro pochopení liberalismu je nutné porozumět nejenom jeho historické podmíněnosti, ale i kulturnímu a politickému prostředí, v jehož rámci se v období raného novověku formoval. Ačkoliv liberalismus dle Graye nemá žádnou konkrétní neměnnou podstatu, můžeme u něho identifikovat řadu stěžejních rysů, které je možné plně pochopit pouze z hlediska určité historické perspektivy. Autor v tomto směru hovoří především o několika klíčových krizích novověké epochy, mezi něž řadí rozpad středověkého feudálního řádu, sled republikánských revolucí na sklonku 18. století, rozvoj masové demokratické společnosti i socialistického hnutí v návaznosti na průmyslovou revoluci a konečně hrozící úpadek liberální společnosti vyvolaný vznikem totalitních režimů.[13] Jak Gray dodává, usilujeme-li o správné uchopení liberálního myšlení, je třeba chápat jej jako odpověď novověkého člověka na historickou situaci, která vznáší požadavek nově ustanovit pravomoci a meze vlády.[14] Tento Grayův důraz na historickou podmíněnost liberalismu či jakékoli jiné teorie lze přitom dle mého soudu považovat za jeden z ústředních znaků, na jehož základě autor odlišuje převažující proud liberálního myšlení, zakládající se na určité abstraktní teorii a jistých morálních principech, od své vlastní teorie *modu vivendi*, která se snaží vycházet jak z proměnlivé dějinné situace, tak z uvědomění si existence bytostného politična.

V této souvislosti je namístě akcentovat skutečnost, že Grayovo úsilí o definici liberalismu prošlo několika vývojovými fázemi, během nichž autor svůj postoj k liberální tradici do značné míry revidoval. V díle *Liberalismus* totiž nejdříve připustil platnost běžného rozlišení mezi klasickým a moderním liberalismem,[15] jež však dle jeho mínění nemá vliv na

[13] Gray, J., *Liberalismus*. Praha, Občanský institut 1999, s. 7.
[14] Lze se domnívat, že Gray má v tomto smyslu na mysli především okolnosti zrodu liberalismu jakožto reakce na upadající legitimitu absolutistických koncepcí vlády a vznikajících forem moderního občanství a parlamentarismu. Blíže viz tamtéž, s. 99.
[15] Termín liberalismus je etymologicky odvozen z latinského slova „liber“, tj. „svobodný“, přídomek „liberální“ byl přitom poprvé užit až v roce 1812 pro označení španělské politické strany. Liberalismus jako specifický

skutečnost, že liberalismus představuje jednotnou tradici, kterou lze charakterizovat určitým stálým pojetím člověka a společnosti, vyznačujícím se čtyřmi základními prvky: individualismem, univerzalismem, meliorismem a egalitarismem.[16] Tyto principy Gray následně v knize *Post-liberalism: Studies in Political Thought* označuje souhrnným názvem jako „liberální syndrom". Ten se dle něho projevuje jak u klasických, tak i moderních či egalitárních liberálů, které od sebe tudíž nelze jednoznačně oddělovat.[17] Dosud konečnou podobu Grayova vymezení liberálního kánonu uvažování najdeme v jeho publikaci *Dvě tváře liberalismu,* kde na základě dvou neslučitelných ideálů tolerance postuluje existenci dvou odlišných proudů liberálního myšlení – převažující liberalismus univerzálního režimu a méně prosazovaný liberalismus mírového soužití.[18]

První zmíněné pojetí liberalismu univerzálního režimu či univerzalistického liberalismu[19] Gray definuje prostřednictvím principu tolerance jako hledání určité ideální podoby života, v rámci níž jsou liberální instituce chápány jako aplikace univerzálních principů. Gray do této tradice myšlení řadí širokou škálu filosofů jako například J. Locka, I. Kanta, J. Rawlse, R. Dworkina, F. Hayeka a další. Naproti tomu druhý proud liberálního myšlení, tedy liberalismus mírového soužití autor na základě tolerance vymezuje jako hledání mírových podmínek mezi rozdílnými životními způsoby. Liberální instituce jako například kodifikovaná ústava s Listinou základních práv a svobod zde přitom slouží jako prostředky k dosažení mírového soužití, jež může být uskutečněno napříč odlišnými režimy – atributy liberalismu tak nejsou chápány primárně jako optimální hodnotové cíle, nýbrž jako žádoucí procedurální nástroje. Tuto tradici liberalismu pak dle Graye reprezentují především myslitelé jako T. Hobbes, D. Hume, I. Berlin a M. Oakeshott. Gray v tomto ohledu zdůrazňuje, že univerzalistický proud liberalismu není schopen poskytnout návod, jak žít ve společnosti, kde existuje mnoho životních způsobů, ačkoli v současné době „v důsledku hromadné migrace,

politický proud je však datován do 17. století, přičemž v běžné politické praxi se dělí na klasický a moderní. Klasický liberalismus či liberalismus 19. století se vyznačuje vírou v „minimální stát", který nezasahuje do ekonomického a společenského života soběstačných individuí, nýbrž pouze zajišťuje jejich osobní bezpečnost a plynulý chod státu. Klasický liberalismus přitom chápe svobodu v „negativním" slova smyslu jako absenci vnějších omezení jednotlivce. Naproti tomu moderní či sociální liberalismus 20. století připouští, že státní zásahy mohou být potřebné jak pro ochranu jedinců před sociálními zly, tak i pro rozšíření svobody, kterou však pojímá „pozitivně" v souvislosti s osobním rozvojem a seberealizací jednotlivců. Blíže viz Heywood, A., *Politická teorie*. Praha, Eurolex Bohemia 2005, s. 39–40.

[16] Gray, J., *Liberalismus.* Praha, Občanský institut 1999, s. 8–9. V originále vydáno poprvé v roce 1986. Tyto principy budou podrobeny bližší analýze v kapitole 1.2. Kritika univerzalistického pojetí liberalismu.

[17] Gray, J., *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London, Routledge 1993, s. 285.

[18] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 10.

[19] Gray užívá termín „liberalismus univerzálního režimu" synonymně s označením „univerzalistické pojetí liberalismu" či „univerzalistický proud liberalismu". V zájmu lepší orientace se budu v této práci pro označení daného typu liberalismu nadále držet spíše druhého zmíněného termínu. Nutno dodat, že Grayův termín „univerzalistický proud liberalismu" v podstatě odpovídá obsahovému vymezení klasického liberalismu.

nových komunikačních technologií a neustálého kulturního experimentování obsahují téměř všechny společnosti několik životních způsobů, přičemž mnoho lidí vede více než jeden z nich.“[20] Horton k tomu dodává, že Gray na základě uvedeného rozlišení dvou podob liberální tradice formuluje klíčovou tezi své teorie, a sice že za podmínek moderního pluralismu bychom měli opustit převažující univerzalistické pojetí liberalismu a odmítnout tak touhu docílit racionálního konsensu ve věci liberálních hodnot. Namísto toho bychom dle Graye měli přijmout skromnější, byť normativně limitovaný politický ideál *modu vivendi*, navazující na druhý zmíněný a doposud méně frekventovaný proud liberalismu mírového soužití.[21]

1. 2. Kritika univerzalistického pojetí liberalismu

Pro pochopení Grayova stanoviska odmítajícího dosud hlavní univerzalistický proud liberálního myšlení ve prospěch alternativního liberálního projektu, sledujícího ideál *modu vivendi*, je žádoucí zaměřit se na Grayovu kritiku výše zmíněného liberálního syndromu. Na jeho základě autor spojuje univerzalistický proud liberalismu s tzv. osvícenským projektem: „Moderní liberalismus, ve všech svých tradičních formách od Locka ke Kantovi a od Johna Stuarta Milla k pozdnímu Rawlsovi, je neoddělitelně spjat s filosofií historie a myšlenkou pokroku, které jsou zahrnuty v osvícenském projektu.“[22] Je přitom nutné vzít na vědomí, že ačkoliv má Gray tímto projektem na mysli určitý souhrn ideových principů, které si liberální tradice původně skutečně osvojila v průběhu historické epochy osvícenství, zařazuje do jeho rámce i značné množství pozdějších autorů, kteří dle něho vykazují jednoznačnou závislost na ideologických rysech osvícenského projektu, čímž je možné ztotožnit je právě s oním univerzalistickým pojetím liberalismu. Je tudíž zřejmé, že Gray v tomto směru používá pojem „osvícenství“ v notně volnějším významu, než jak je obvykle chápáno, tedy nikoli jako přesně ohraničenou etapu v dějinách politického myšlení, nýbrž jako určitý široký inspirační základ moderní liberální teorie.

Tímto zasazením do kontextu se již dostáváme k vysvětlení konstitutivních prvků samotného liberálního syndromu. První z nich představuje individualismus, tedy idea, že jedinec je nadřazen jakémukoli kolektivu, neboť jsou to právě individuální stavy mysli, pocity či aspekty života lidských bytostí, jež mají rozhodující hodnotu, a jsou tudíž vždy nadřazeny

[20] Tamtéž, s. 9–10.
[21] Horton, J., John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 44.
[22] Gray, J., *Enlightenment´s Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London, Routledge 1995, s. 65–66.

kolektivním institucím a životním způsobům.[23] Gray však namítá, že individualismus nemá žádné výlučné postavení, neboť je pouze jednou z možných forem lidského prospívání, která sice jedincům umožňuje docílit mnohých dober, avšak dosažení velké části jiných naopak zabraňuje.[24] V souvislosti s kritikou individualismu Gray přitakává filosofii komunitarismu, která mimo jiné postuluje, že liberální tradice činí z člověka prázdný subjekt bez historie či vlastní identity.[25] Gray nicméně kromě liberálního pojetí individuálního subjektu odmítá i komunitaristický ideál definující jedince na základě jeho příslušnosti k určitému společenství. Domnívá se totiž, že identitu lidí utváří fakt, že „vedou nikoliv jeden, ale několik životních způsobů, a to se všemi jejich konflikty,"[26] jež se však univerzalistický liberalismus stejně jako komunitarismus snaží ze svého středu vymýtit. V návaznosti na Raze Gray upozorňuje rovněž na úskalí normativního individualismu, dle něhož nemají společná dobra žádnou vlastní hodnotu, nýbrž pouze instrumentální účel, spočívající v jejich přínosu pro dobrý život jednotlivců. Gray s tímto tvrzením rovněž nesouhlasí, přičemž argumentuje poukazem na hodnotu autonomie, která je dle něho konstitutivním prvkem pro mnohé – byť ne výlučně pro všechny – formy dobrého života v západní společnosti. Hodnotná autonomie je přitom podmíněna existencí bohaté kultury, obsahující rozmanitost hodnotných možností: „Pokud element bohatého kulturního prostředí ovlivňuje autonomní volby konstitutivně, nikoli instrumentálně, pak budou veřejná dobra, která je utváří, ve své podstatě také vnitřně hodnotná."[27] Z toho dle Graye vyplývá, že životní způsoby jsou stejně jako jednotlivá kolektivní dobra samy o sobě vnitřně hodnotné bez ohledu na to, do jaké míry přispívají k utváření dobrého individuálního života.[28]

Další klíčový rys liberálního syndromu tvoří meliorismus, čili představa, že veškeré společenské instituce a politická zřízení jsou prostřednictvím lidského rozumu zcela zdokonalitelná.[29] Jak Gray poukazuje, víra v pokrok, jakož i v konečné sjednocení rozdílných kulturních forem v jednu univerzální civilizaci opět odkazují k jádru osvícenského projektu, z něhož vychází většina současných liberálních koncepcí. Gray se přitom vymezuje vůči jakékoli ideji dokonalosti, poněvadž zdůrazňuje pluralitu životních způsobů a kulturních forem, které nelze redukovat na jediný princip či obsáhnout v určitém souboru dokonalých a univerzálně

[23] Gray, J., *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London, Routledge 1993, s. 286.
[24] Tamtéž, s. 307.
[25] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 157.
[26] Tamtéž, s. 158.
[27] Gray, J., *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London, Routledge 1993, s. 309.
[28] Tamtéž.
[29] Gray, J., *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London, Routledge 1993, s. 286.

platných institucí.[30] V této souvislosti Gray zmiňuje mimo jiné také Rawlsovo přesvědčení, že spolu s nepřetržitým vývojem moderních společností bude docházet k jejich postupné homogenizaci po vzoru Spojených států amerických. Moderní společnosti v sobě však dle Graye zahrnují natolik rozdílné životní způsoby, že tvrzení o jednotné modernizaci jejich institucí může být považováno pouze za záležitost víry, postrádající jakékoli historické opodstatnění.[31]

Tím se dostáváme ke třetímu základnímu prvku liberálního syndromu, a to k egalitarismu, dle něhož lze všem lidským bytostem přiznat stejný morální status, neboť egalitarismus ve své podstatě popírá význam přirozené morální či politické hierarchie mezi lidmi.[32] Ačkoli Grayovým zájmem není podporovat jakýkoli druh nerovnosti, domnívá se, že existuje mnoho způsobů lidského prospívání, jež jsou neslučitelné s liberálním ideálem rovnosti. Některá dobra jsou totiž dle autora liberálním režimem potlačována, jelikož jsou závislá na zděděné hierarchii či na nuceném podřízení, předpokládajícím zakotvení lidí v určitých rolích, které utváří jejich identitu.[33] Rovnost je přitom podle Graye pouze jednou hodnotou z mnoha žádoucích, jíž nelze oprávněně přisuzovat výjimečné postavení. Tento fakt se autor snaží doložit poukazem k uspořádání antických společností, v nichž byla idea rovnosti značně oslabená, nebo zde dokonce zcela chyběla. Gray k tomu dodává, že až moderní doba se svým urputným úsilím o dosažení harmonie vnesla do společenského a politického života požadavek uniformity namísto toho, aby se zaměřila na uznání všeobecných rozdílů a nevyhnutelného konfliktu.[34]

To nám umožňuje zaměřit se na poslední a pro Grayovu kritiku dle mého soudu nejdůležitější konstitutivní prvek liberálního syndromu, a sice univerzalismus. Dle něho platí, že existují určitá důležitá práva a povinnosti, jež jsou platná pro všechny jedince, a to pouze na základě jejich titulu jakožto lidských bytostí nehledě na odlišné kulturní formy a specifické historické okolnosti, v nichž se lidé nachází.[35] Liberalismus je pak dle takového názoru považován za nejlepší politické uspořádání pro celé lidstvo, neboť svými principy ztělesňuje jediné legitimní vyjádření univerzálních hodnot. Proti obdobným univerzalistickým tendencím, které se objevily již v době osvícenství, se Gray ostře vymezuje, neboť jeho pozice hodnotového pluralismu je jakousi rozvratnou doktrínou, narušující veškerá tvrzení o ideálním lidském

[30] Gray, J., *Enlightenment´s Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London, Routledge 1995, s. 126.
[31] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 36–37.
[32] Gray, J., *Liberalismus*. Praha, Občanský institut 1999, s. 8.
[33] Gray, J., *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London, Routledge 1993, s. 299.
[34] Tamtéž, s. 12.
[35] Tamtéž, s. 286.

životě. Gray v této souvislosti postuluje, že existuje mnoho různých způsobů, jimiž mohou lidé prosperovat, pročež liberalismu jako politické teorii nelze přisuzovat univerzální autoritu. Ačkoli mají dle autora liberální univerzalisté pravdu v tom, že existují určité univerzální hodnoty, mýlí se, když je ztotožňují s vlastními ideály – liberální hodnoty patří do celé řady životních způsobů a není proto nutné ztotožňovat jejich realizaci pouze s jedním univerzálním režimem.[36] Tomuto Grayovu stanovisku dle mého názoru odpovídá i jeho vymezení univerzálních forem dobra a zla,[37] které tvoří jakousi obecnou lidskou zkušenost, neustále přítomnou v lidských dějinách a vyjádřenou v příslušných kategoriích dané doby bez ohledu na konkrétní režim, v němž se jedinci právě nachází.

Gray se navíc domnívá, že univerzální hodnoty jsou ve vzájemném konfliktu, což je také důvod, proč nemohou představovat východisko pro uskutečnění osvícenského ideálu univerzální civilizace: „… mohou-li si univerzální hodnoty konkurovat, pak něco takového jako ideální život nemůže existovat.“[38] V této souvislosti se ovšem nabízí otázka, jestli Gray ztotožňuje univerzální hodnoty s jím postulovanými univerzálními formami dobra a zla, a zda tedy i tyto univerzální formy mohou být ve vzájemném konfliktu. Domnívám se, že v tomto případně se odkrývá Grayova terminologická nepřesnost, neboť autor dle mého soudu užívá pojem univerzálních forem dobra a zla jako synonymum pro univerzální hodnoty, přičemž obě tato označení chápe v jistém smyslu spíše po Williamsově vzoru jako určitá základní přesvědčení či politické banality. Tato základní přesvědčení jsou totiž dle Williamse – stejně jako Grayovy univerzální formy dobra a zla – univerzáliemi, jež jsou jakožto primární formy lidské zkušenosti v odlišných podobách přítomné v každé fázi historického vývoje společnosti, a jež tvoří výchozí bod pro jakékoli uvažování v politickém kontextu.[39] Tak jako Williams na základě svého tvrzení o prvotní existenci politických banalit odmítá vycházet při formulování své koncepce z předem stanovených morálních postulátů a univerzálních pravidel abstraktních teorií, snaží se dle mého přesvědčení i Gray svým důrazem na univerzální a všem lidským bytostem reálně přístupné formy dobra a zla zdůraznit úlohu politična a nevhodné moralizující tendence liberálních teorií. Jak navíc Gray tvrdí, vzhledem k tomu, že dosavadní dominantní

[36] Gray odmítá koncepci liberálního relativismu, který popírá existenci jakýchkoli univerzálních hodnot a tvrdí, že se liberálně orientované společnosti mohou vzdát svých univerzalistických nároků, aniž by změnily svůj charakter. Blíže např. Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, ss. 34, 145.
[37] Blíže viz kapitola 2.2.3. Univerzální minimum.
[38] Tamtéž, s. 18.
[39] Je třeba dodat, že Williams dále rozpracovává své pojetí politických banalit jakožto ne-politických předobrazů s ohledem na formulování politických pojmů a je tedy ve své terminologii ve srovnání s Grayem mnohem důslednější. Nicméně domnívám se, že pro pochopení Grayova přístupu k univerzalistickým tendencím liberalismu, jakož i k jeho vlastní formě univerzalismu v podobě univerzálních forem dobra a zla je uvedené zjednodušené přirovnání daného Grayova pojetí k Williamsovým „univerzáliím“ dostačující. Blíže viz Hejduk, T., Doslov. In: Williams, B., *Na počátku byl čin*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2011, s. 252.

forma liberalismu není schopna vyřešit nároky konfliktních hodnot, respektive možných konfliktů univerzálních forem dobra a zla, měli bychom dle autora zanechat veškerého úsilí o vytvoření teoretického systému univerzálních principů a namísto toho pohlížet na liberalismus v intencích *modu vivendi*, jenž usiluje o ryze politický způsob nalezení podmínek pro koexistenci různých životních způsobů a konfliktních hodnot.[40]

[40] Tamtéž, s. 48.

2. Grayova politická teorie

2. 1. *Modus vivendi*

Na základě předcházejícího rozboru Grayova kritického přístupu k dosavadní tradici liberálního myšlení lze nyní přenést pozornost k autorově vlastní politické koncepci, která si činí nárok na předložení adekvátní politické teorie pro pluralitní podmínky moderního světa. V této souvislosti je nejdříve žádoucí zaměřit se na detailní vysvětlení ideálu *modu vivendi*, jímž Gray svou politickou teorii označuje. Jak již bylo naznačeno výše, Grayova teorie *modu vivendi* vychází z názoru, že nelze nalézt žádný způsob života, jenž by byl ideální pro všechny lidské bytosti. Existuje totiž široká škála podob dobrého života, které jsou lidé schopni vést, a které zároveň nemůže obsáhnout jediná komunita či tradice.[41] *Modus vivendi* se proto vyhýbá snaze o založení ideálního režimu, ať již liberálního či jiného, a namísto toho pouze hledá podmínky pro koexistenci různých životních způsobů. Pro Graye tedy *modus vivendi* představuje určitý soubor principů, jež bychom měli sledovat uvnitř jedné společnosti i mezi různými společnostmi navzájem, protože *modus vivendi* vychází z reálné podoby moderního pluralitního světa, když popisuje společenské uspořádání mezi lidmi zastávajícími konfliktní hodnoty a způsoby života. Vzhledem k tomu, že *modus vivendi* ze své podstaty odmítá nárok liberálních hodnot na univerzální autoritu, je nutně v rozporu s převažujícím univerzalistickým proudem liberalismu, avšak svým úsilím o hledání míru, souvisejícím s tradicí liberální tolerance, si tento politický ideál může dle autora nárokovat status obnovitele liberálního projektu.[42]

Modus vivendi podle Graye nicméně zajišťuje více než pouhou absenci války či rovnováhu moci, jelikož reflektuje, že „nepotřebujeme společné hodnoty, abychom žili v míru. Potřebujeme společné instituce, v nichž by mohlo koexistovat mnoho podob života.“[43] Obdobnou pozici, a sice že stát nemá preferovat žádnou podobu dobrého života, nýbrž být vůči odlišným životním způsobům zcela neutrální, zastává v jistém smyslu i klasický liberalismus, nicméně Gray považuje jeho východiska za nedostatečná a usiluje o jejich prohloubení. V tomto ohledu se domnívám, že Gray se výše zmíněným tvrzením snaží poukázat na skutečnost, že ačkoliv klasický liberalismus hlásá opak, implicitně a nepřiznaně vždy již existenci určitých společných hodnot předpokládá. Vzhledem k tomu, že se klasický liberalismus rozvíjel v konkrétním historickém kontextu, směřovala jeho neutralita především vůči otázkám náboženského vyznání či etnického původu, avšak nezpochybňovala zažité principy

[41] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 14.
[42] Tamtéž, s. 48.
[43] Tamtéž, s. 14.

individualisticky pojímaných tradic západní společnosti – těžko si lze například představit neutrální postoj klasických liberálů k polygamním společnostem či squatterství. Právě s ohledem na moderní pluralismus je tudíž dle Graye nutné tento klasický postoj reformulovat a vytvořit takové společné instituce, které skutečně umožní mírové soužití odlišných životních způsobů i v jejich aktuální a radikálnější podobě.

2. 1. 1. Odkaz Hobbesova naturalismu

Požadavkem na vytvoření a všeobecné uznání společných institucí zajišťujících mírové soužití konfliktních hodnot a odlišných forem života, se Gray vymezuje vůči klasickému liberálnímu názoru, že konflikty hodnot či obecněji řečeno jakákoli skutečnost konfliktu jsou projevem nedokonalosti, o jejichž odstranění by měla každá morální či politická teorie usilovat. Autor naopak zdůrazňuje, že v etice i v politice je primárně nutné pochopit, proč se nelze konfliktu ve společnosti ani v životě jednotlivce vyhnout. Zde je patrná Grayova návaznost na Hobbese a jeho naturalistickou vizi přirozeného mezilidského konfliktu vedoucího k válce všech proti všem, před níž mohou být lidské bytosti uchráněni pouze vytvořením suverénní autority zajišťující občanský mír. Ten je přitom víc než jen pouhou absencí občanské války, jelikož umožňuje vytvoření veřejných institucí, dle nichž mohou lidé navzdory svým odlišnostem navzájem koexistovat.[44]

Jak Gray tvrdí, Hobbes tím, že vymezil válku, lidské vášně a nárok na pravdu ve věci víry jako základní překážky pro dosažení míru a lidského štěstí, nejenom ukázal, v čem spočívá problém společného soužití jedinců, ale také stanovil, že suverén se nesmí podřizovat určitému světovému názoru, nýbrž je povinen zajistit podmínky mírové koexistence všech odlišných světonázorů. Gray se domnívá, že Hobbes v návaznosti na to postuluje nutnost založit stát na radikální toleranci vůči soukromému přesvědčení jedinců,[45] neboť lidé jsou dle Hobbese od přirozenosti egoisté, jednající vždy s ohledem na své vlastní zájmy, jež nejsou formovány kolektivně, ale vyvěrají právě z bytostně soukromých postojů. Tuto skutečnost přitom nelze prizmatem Hobbese nikdy – tedy ani ustavením jakékoli suverénní moci – zcela změnit.[46] Jak Gray dále dodává, s ohledem na neměnnost lidské přirozenosti Hobbes rovněž odmítá klasickou aristotelskou představu o nejvyšším dobru a přirozeném smyslu lidské existence, k jejichž realizaci člověk ve světě směřuje. Hobbes se totiž dle Graye naopak domnívá, že díky

[44] Blíže viz Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha, Oikoymenh 2009, ss. 89, 117.
[45] Gray, J., Two Liberalism of Fear. *The Hedgehog Review*, 2, 2000, No. 1, s. 10.
[46] Blíže viz Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha, Oikoymenh 2009, s. 87–88.

přirozenosti a vlivu okolností jsou lidé nuceni usilovat o dosažení stále se měnících předmětů své touhy, přičemž neexistuje žádné nejvyšší dobro, jehož by měli jedinci docílit, ale pouze nejvyšší zlo, které se snaží eliminovat.[47]

Gray sdílí Hobbesovy postřehy ohledně lidské přirozenosti, neboť sám také tvrdí, že „lidé mají jakousi společnou přirozenost, která je ve svých potřebách v podstatě stálá,“[48] přičemž jsou to právě různé lidské potřeby a odlišné formy dobra, které způsobují morální i politické konflikty. Jak Gray shrnuje, Hobbesův radikální individualismus, jakož i jeho egalitářské přesvědčení o rovné svobodě všech lidí v přirozeném stavu dokládají, že Hobbese lze právem považovat za jednoho z hlavních předchůdců liberalismu. Nicméně jeho odmítnutí melioristického přesvědčení o neomezeném zdokonalování společnosti prostřednictvím lidského rozumu, stejně jako popření univerzálního smyslu lidství podle Graye naopak dosvědčují, že Hobbese není možné chápat ryze v intencích klasického, potažmo univerzalistického liberálního myšlení.[49]

Krom toho výše uvedené postřehy dle Graye rovněž potvrzují, že Hobbes je pro moderní politické myšlení zcela relevantní autor, neboť ztělesňuje jednu ze dvou možných forem liberalismu strachu, dle níž není největším ohrožením společnosti a svobody jednotlivců stát se svými institucemi, ale anarchie, v níž je život jedinců řízen strachem z největšího zla, tj. z násilné smrti. Takto pojatý liberální projekt usilující o mírové soužití a ochranu jedinců před zlem je podle Graye v přímém protikladu k druhému typu liberalismu strachu, jenž je charakterizován strachem ze státu, a tudíž i snahou o jeho maximální omezení.[50] Přestože se tímto druhým zmíněným typem liberalismu strachu vyznačují téměř všechny současné liberální teorie, Gray přichází s názorem, že stát musí být po Hobbesově vzoru vnímán jako instituce sloužící k ochraně svých občanů před zlem,[51] nikoli – jak se domnívají moderní liberální myslitelé – jako nástroj umožňující „transcendentální vyvození západních institucí jakožto jediných legitimních forem vlády.“[52] Domnívám se, že Gray tímto tvrzením opět poukazuje na nutnost zachování bytostného politična, jež jednak odkazuje k primární potřebě přežití a vytvoření mírové spolupráce mezi lidmi, respektive ke stále naléhavé politické otázce po

[47] Gray, J., *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London, Routledge 1993, s. 4.
[48] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 159.
[49] Skutečnosti, že Hobbes, aniž by sám byl liberálem, má v sobě více z filosofie liberalismu než mnozí jeho klasičtí představitelé, si všímá například i M. Oakeshott a L. Strauss. Blíže viz Gray, J., *Liberalismus*. Praha, Občanská institut 1999, s. 20.
[50] Gray, J., Two Liberalism of Fear. *The Hedgehog Review*, 2, 2000, No. 1, s. 10–11.
[51] V tomto ohledu je nutné zdůraznit, že Gray chápe zlo, před nimž má stát jedince chránit, po Hobbesově vzoru ve značně minimalistické formě, tj. například jako násilnou smrt, mučení, věznění, bídu a podobně, tedy jako univerzální formy zla, na nichž se všichni lidé shodnou. Blíže viz kapitola 2.2.3 Univerzální minimum.
[52] Tamtéž, s. 12.

legitimizaci státu, a jednak stojí v přímém protikladu k abstraktním teoriím, vytvářejícím univerzálně platné instituce a mravní ideály bez ohledu na proměnlivou dějinnou situaci. Kromě toho zdůrazněním základního úkolu státu, tj. ochrany jedinců před zlem Gray nejenom že odkazuje k Hobbesovi jakožto mysliteli hodnému následování, ale také odhaluje spřízněnost své politické teorie *modu vivendi* právě s aktuálním proudem liberalismu strachu, jenž na Hobbesovu teorii rovněž navazuje.

Nutno dodat, že ačkoli Gray v mnohých ohledech oceňuje Hobbesovo naturalistické pojetí společnosti a státu, pro formulování jeho vlastní teorie *modu vivendi* jsou neméně podstatné také jisté koncepční nedostatky, které Gray v Hobbesově myšlení shledává. První z nich se týká Hobbesova chybně pojatého racionalistického aparátu společenské smlouvy, jenž je založen na předpokladu, že jeden lidský zájem může překonat všechny ostatní. Gray sice uznává Hobbesovo tvrzení, že hrozba smrti je zlem, které stojí v cestě každému hodnotnému životu,[53] nicméně odmítá jej považovat za jediné zlo, jež by převyšovalo všechna ostatní. Jestliže totiž platí, že neexistuje žádné nejvyšší dobro, jak tvrdí Hobbes, pak ovšem dle Grayovy zásady odmítající veškeré univerzalistické tendence nemůže existovat ani Hobbesem postulované jedno nejvyšší zlo.[54] Druhou zásadní námitku Gray vznáší vůči Hobbesově radikálnímu individualismu, na jehož základě se Hobbes vyjadřuje k možnosti mírového soužití odlišných komunit a kultur, aniž by bral v potaz morální a politickou význačnost kolektivní identifikace. Ta je přitom dle Graye nejvýraznější charakteristikou sociálního života v moderním státě, neboť představuje všudypřítomný fenomén preferované hodnoty „konstituující lidské identity členstvím v určitém národě, náboženství či jakémkoli jiném kolektivu.“[55] Význam kolektivní identifikace jednotlivců i skupin Gray demonstruje na příkladu Evropské unie, jejímž zájmem je právě mírová koexistence bez ztráty kulturní odlišnosti. Kromě revize Hobbesova individualistického přehlížení kolektivního rozměru lidství je dle Graye pro moderní politickou teorii rovněž žádoucí přizpůsobit Hobbesovo myšlení Machiavelliho názoru, že politika je nevykořenitelnou součástí běžného života,[56] neboť mír, jak píše Gray, musí být v našich podmínkách nikoli výtvorem „hobbesovského“ suveréna, ale politické aktivity občanů. Gray tímto ovšem netvrdí, že *modus vivendi* může být uskutečněn výlučně skrze demokratické instituce, nýbrž pouze zdůrazňuje, že mír nemůže být chráněn

[53] Hobbes, T., *Výbor z díla*. Praha, Svoboda 1988, s. 104.
[54] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 174.
[55] Gray, J., *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London, Routledge 1993, s. 7–8.
[56] Blíže například Machiavelli, N., *Úvahy o vládnutí a o vojenství*. Praha, Argo 2001, s. 71.

snahou o potlačení politična,[57] či jinak řečeno, tendencí proměňovat politické otázky na morální postuláty.

Vzhledem k tomu, že Grayův *modus vivendi* vychází z Hobbesovy naturalistické teorie, a zároveň se ji snaží upravit s ohledem na pluralitní podmínky moderního světa, označuje Gray své teoretické úsilí jako tzv. neohobbesovskou koncepci.[58] V jejím rámci pak autor dospívá k závěru, že nejdůležitějším rysem každého režimu je jeho schopnost vytvořit podmínky pro mírové soužití rozdílných způsobů života, uznávajících konfliktní hodnoty: „Zkouškou legitimity každého režimu je tedy to, jak se mu podařilo smířit konflikty hodnot – včetně konkurenčních ideálů spravedlnosti.“[59] Gray v tomto ohledu zdůrazňuje odlišnost své neohobbesovské koncepce od Rawlsova politického liberalismu – byť oba tvrdí, že režim není legitimní na základě toho, zda jsou jeho principy ve shodě s určitou koncepcí dobra, Grayův *modus vivendi* odmítá i to, že by zkouškou legitimity jakéhokoli režimu mohla být jeho konformita s teorií spravedlnosti. Dle Graye totiž Rawlsova teorie spravedlnosti selhává, jelikož se její autor mylně domnívá, že pro naplnění principu spravedlnosti lze garantovat každému určité základní svobody, které spolu nebudou ve vzájemném konfliktu, budou-li vhodným způsobem přizpůsobeny a regulovány.[60] To však Gray odmítá, neboť tvrdí, že samotné základní svobody jsou přímým dějištěm konfliktů hodnot, tudíž je nelze začlenit do jednoho harmonického schématu.

Své tvrzení Gray dokládá na příkladu svobody spolčování a svobody svědomí, tedy principů, jež si nárokují katolíci, muslimové a mnozí další příslušníci jiných náboženství v případě, že by ve školách měli učit lidé s homosexuální orientací. Jak Gray poukazuje, takto chápaná svoboda, umožňující propustit učitele z důvodu jejich sexuální orientace, je neslučitelná se svobodou homosexuálů před homofobní diskriminací, která je chrání před propuštěním či podobným diskriminačním jednáním v zaměstnání. Podle Graye je proto logické, že tyto dvě svobody, tj. svobodu svědomí a svobodu před diskriminací nelze uplatňovat zároveň, neboť ztělesňují protikladné názory na lidské dobro, které následně podporují rovněž rozdílné názory na to, co je spravedlnost.[61] Na základě tohoto konkrétního příkladu lze totiž v případě svobody svědomí tvrdit, že lidské dobro spočívá například v zachování lidského rodu, přičemž homosexualita je biologicky nepřirozená a jako taková de facto rozkládá společnost. Jako spravedlivé se proto potom může jevit umožnit rodičům vybrat si, kdo bude vychovávat

[57] Gray, J., Two Liberalism of Fear. *The Hedgehog Review*, 2, 2000, No. 1, s. 17.
[58] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 175.
[59] Tamtéž, s. 174.
[60] Tamtéž, s. 175–176.
[61] Tamtéž, s. 104.

jejich děti – zda učitel heterosexuál či učitel homosexuál. Oproti tomu v případě svobody před homofobní diskriminací je možné předpokládat, že lidské dobro tkví v tom, že každému jednotlivci je bez ohledu na jeho sexuální orientaci poskytnuto právo usilovat o jeho maximální rozvoj. S ohledem na to je pak spravedlivé nediskriminovat jedince za něco, za co nenese zodpovědnost, tedy například právě za sexuální orientaci.

Skutečnost, že konflikty základních svobod ovlivňují názory lidských bytostí na spravedlnost, Rawls ovšem dle Graye nereflektuje, jelikož cílem jeho teorie je formulovat principy spravedlnosti, s nimiž musí souhlasit každý racionální jedinec bez ohledu na svou koncepci dobra, což vede k vytvoření liberální právní filosofie, upřednostňující spravedlnost před všemi ostatními formami dobra. Oproti tomu Grayův *modus vivendi,* vycházející z Hobbese, si nečiní nárok na postulování jakýchkoli právních principů, nýbrž posuzuje schopnost jednotlivých režimů sjednávat kompromisy mezi odlišnými představami o dobru. Jak Gray píše „výsledkem je liberální filosofie, podle níž má dobro přednost před právem, podle níž však žádný názor na dobro nemá přednost před všemi ostatními.“[62]

2. 1. 2. Univerzalistický rozměr *modu vivendi?*

Navzdory Grayovu úsilí formulovat *modus vivendi* jako teorii revidující zásadní nedostatky univerzalistického proudu liberálního myšlení se jeho politická filosofie potýká s řadou námitek vůči příliš vágnímu vymezení *modu vivendi* a jeho výrazné blízkosti k principům liberálního univerzalismu, jejž autor soustavně kritizuje. Otázku, co přesně znamená Grayův *modus vivendi*, si klade například Crowder, když zdůrazňuje, že pro uchopení *modu vivendi* lze využít Rawlsovo rozlišení dvou druhů politické dohody. První z nich tvoří rovnováha moci založená na sebezájmu, tedy taková dohoda, jež je výsledkem pragmatického rozhodnutí zúčastněných aktérů, kteří jsou schopni formulovat společný instrumentální zájem bez ohledu na odlišné hodnotové postoje. Druhou formu politického ujednání pak představuje morální dohoda vytvořená na principiálním závazku morálního soužití, kdy jsou jednotliví aktéři schopni založit vzájemnou koexistenci na základě toho, že naleznou určité společné průsečíky jinak rozdílných hodnot.[63] Jak Crowder vysvětluje, Rawls ztotožňuje *modus vivendi* pouze s prvním, mocenským druhem dohody, zatímco Gray takové rozlišení vůbec nečiní a užívá termín *modu vivendi* v obou případech. Tím se ovšem Gray dostává do slepé uličky, neboť má-li *modem vivendi* na mysli rovnováhu moci, čelí námitce, že takový druh dohody je nutně

[62] Tamtéž, s. 177.
[63] Crowder, G., Gray and the Politics of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 66.

nestabilní, jelikož závisí na posunech mocenských zájmů jednotlivých stran. Pokud však chápe *modus vivendi* jako principiální závazek mírového soužití, nemůže se dle Crowdera vyhnout námitce, že se jedná o formu monismu, předpokládající existenci jediného souboru platných hodnot.[64]

Zaměříme-li se nejdříve na první zmíněnou námitku, dle níž je ideál *modu vivendi* nestálý a závislý na mocenských relacích, musíme se opět vrátit k Rawlsovi, který postuluje, že stabilita moderní liberální společnosti je s ohledem na historické podmínky pluralismu, obsahující nejvyšší morální síly jako například smysl pro spravedlnost, ukotvena v morální psychologii občanů, nikoli v „pouhém *modu vivendi"*.[65] K tomuto Rawlsovu tvrzení se vyjadřuje i Horton, když píše, že pro Rawlse bude politické uspořádání založené na *modu vivendi* vzhledem ke své závislosti na proměnlivém rozdělení moci vždy náchylné k selhání. Pokud totiž relativní vyjednávací síla jednotlivců či skupin výrazně vzroste, ztrácí tito důvod dodržovat dohody.[66] Příkladem takové situace může být dle mého názoru status homosexuální menšiny v majoritně katolickém státě, v němž principy dominantního náboženského vyznání posilují potenciál majority a oslabují pozici menšiny, v tomto případě tedy homosexuálů. Jak píše Horton, Rawls s ohledem na to tvrdí, že stabilita musí být založena na důvodech, které akceptují jako legitimní všechny strany, od nichž se to rozumně očekává. Horton ovšem v této souvislosti namítá, že není jasné, na základě čeho a zda vůbec by měl být stanoven takový soubor důvodů, o kterém Rawls hovoří. Kromě toho Rawlsova teorie svou koncepcí „rozumového" dle Hortona značně redukuje okruh skupin, jejichž principy budou akceptovatelné, a čelí tak problému, jak vytvořit dohodu s těmi, kteří odmítají uznat Rawlsem preferovaný princip spravedlnosti.[67]

Modus vivendi naproti tomu dle Hortona dokáže zahrnout mnohem širší spektrum skupin s rozmanitými hodnotami, neboť jeho nároky jsou v porovnání s Rawlsovou teorií spravedlnosti minimální a méně exkluzivní. Ačkoli Horton uznává, že odolnost *modu vivendi* je ovlivnitelná mnoha vnějšími faktory, argumenty ohledně jeho nestability považuje za nepřesvědčivé, neboť jak píše, *modus vivendi* stejně jako žádné jiné politické uspořádání není imunní vůči zvratům lidských okolností a nelze jej tudíž považovat za univerzálně platný a nadčasový ideál.[68] Zde je ovšem nutné dodat, že takové ambice si Gray ani nečiní, poněvadž

[64] Tamtéž.
[65] Rawls, J., *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press 1993, s. 147.
[66] Horton, J., John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 49.
[67] Tamtéž, s. 50 – 51.
[68] Tamtéž, s. 50.

sám několikrát zdůrazňuje, že úkolem *modu vivendi* není stanovit jakýkoli systém univerzálních principů, jež by byly nutně ideální pro všechny racionálně smýšlející jedince. Autor naopak považuje podobné tendence v moderním světě za iluzorní, přičemž postuluje, že jeho teorie *modu vivendi* je přizpůsobena historické skutečnosti pluralismu a jako taková si klade za cíl pouze hledání podmínek mírové koexistence životních způsobů respektujících konkurenční názory týkající se dobra.[69]

V případě druhé námitky obviňující Graye ze zúžení liberální problematiky na úroveň monismu, se Crowder snaží prokázat, že Gray se nikterak neliší od liberálního univerzalismu, neboť tak jako liberálové povyšují individuální svobodu a toleranci nad jiné hodnoty, staví Gray do privilegované pozice sebezájem či mír. Crowder v této souvislosti zmiňuje Mnichovskou dohodu z roku 1938, která je obvykle interpretována jako důsledek extrémního lpění na tzv. politice appeasementu, v jejímž rámci se západní velmoci soustředily čistě na prevenci válečného konfliktu, ačkoliv tím byly nuceny rezignovat na hodnotové principy systému, který samy pomáhaly nastolovat. Na příkladu Mnichovské dohody je přitom dle Crowdera zřejmé, že je-li mír a sebezájem nadřazen za každou cenu všem hodnotám, mohou nastat situace, kdy se jedna ze stran – v tomto případě Československo – stává obětí a mír je tedy jen dočasnou záležitostí.[70] Přestože Gray vymezuje *modus vivendi* jako kontingentní dobro závislé na lidských zájmech, jež se mohou měnit, dle Crowdera jej Gray bezesporu považuje za univerzální princip, poněvadž tvrdí, že všechny způsoby života jakožto výsledky činnosti lidských bytostí mají jisté společné zájmy, umožňující jejich vzájemné soužití.[71] Crowder navíc podotýká, že Gray nikde nevysvětluje, které zájmy konkrétně mají patřit mezi tyto obecné a jak přesně nám umožňují koexistovat. Zásadní otázka pak podle Crowdera zní, proč by měl být pluralistický náhled ztotožňován s hodnotou míru, respektive sebezájmu spíše než s jinými dobry, která upřednostňuje Grayem kritizovaný univerzalistický liberalismus. Bez ohledu na to, že Crowder souhlasí s Grayovým přesvědčením, že mír musí být chápán jako zvláště důležitý pluralistický princip mající svou hodnotu v politice, nelze se podle Crowdera domnívat, že mír je jakousi univerzální hodnotou převyšující ty ostatní i mimo politickou sféru, neboť pluralismus ze své podstaty odmítá stanovení jakékoli nadřazené hodnoty.[72]

[69] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 14.
[70] Crowder, G., Gray and the Politics of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 66.
[71] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 178.
[72] Crowder, G., Gray and the Politics of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 67.

Horton ovšem v této souvislosti zdůrazňuje, že Gray podobným námitkám směřujícím k možnému univerzalistickému rozměru jeho teorie čelí svým tvrzením, že idea *modu vivendi* nepředstavuje žádnou „super-hodnotu“,[73] nýbrž závazek společným institucím, v nichž mohou být nároky soupeřících hodnot smířeny. Konečným cílem *modu vivendi* pak není ani nadřazené dobro, ani mír, ale smiřování konfliktních dober, což je také důvod, proč může být *modus vivendi* zastáván ze strany různých způsobů života majících navzájem protichůdné představy o dobru. Jak Horton připomíná, dle Crowdera není Grayova představa ohledně úlohy *modu vivendi* reálná, neboť jeho ústřední princip míru je pouze jedním z mnoha dober, jež může být různými lidmi oceňován rozličným způsobem. K tomu ovšem Horton dodává, že Gray tento názor nepopírá, neboť mír nepozvedá – jak se chybně domnívá Crowder – do roviny nadřazeného dobra. Díky tomu Gray také není nucen odmítnout mír jako klíčový rys *modu vivendi*, ale naopak může bez obav dále tvrdit, že pokud spolu mají lidé žít bez hrozby násilného konfliktu a navíc tak, aby byla rozšiřována míra tolerance rozličných způsobů života, pak je *modus vivendi* nejlepší možností politického uspořádání. Vzhledem k tomu, že *modus vivendi* je podle Hortona schopen zajistit mír a stabilitu mnoha různými způsoby, jsou Crowderovy námitky ohledně Grayova monismu zcela nemístné.[74]

K otázce, zda má Grayův *modus vivendi* určitý univerzalistický rozměr, Horton dodává, že přesvědčení o nutnosti být motivován představou jedné dokonalé hodnoty, jakou je například spravedlnost nebo mír, je v podmínkách pluralismu pouhou racionální iluzí. Stejně tak se dle Hortona dopouštíme filosofické arogance, pokud se domníváme, že filosofové či političtí teoretici mohou nastolit principy dokonalého politického řádu, jenž bude všeobecně platný pro všechny typy společností.[75] Je zřejmé, že Horton v této souvislosti zcela souzní s Grayovou argumentací odmítající domýšlivé tendence abstraktních teorií, jež si činí nárok na vyřešení politických či morálních problémů, a vytlačují tak politično, které na rozdíl od těchto teorií zdůrazňuje realitu přetrvávajícího politického konfliktu. Právě na základě této reality Gray postuluje, že *modus vivendi* je díky svému respektu k hodnotovému pluralismu tím nejlepším, v co můžeme doufat nejenom v moderním světě, kde se stále více prosazuje občanská neposlušnost a násilí, ale i v jakémkoli jiném světě, který by nebyl takto radikálně nedokonalý. Tím Gray dle mého soudu implicitně zdůrazňuje, že i navzdory jakémukoli možnému zdokonalení společnosti je přítomnost konfliktu v politických i morálních otázkách něčím, co

[73] Blíže viz Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 31.
[74] Horton, J., John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 54–55.
[75] Tamtéž, s. 51.

bytostně patří k existenci lidského společenství a nelze ji tedy nikdy zcela odstranit. Horton nicméně na rozdíl od Graye striktně nevylučuje – byť ji považuje za vysoce nepravděpodobnou – možnost, že by mohl existovat svět, v němž by politický konflikt zanikl. Jak totiž Horton píše, odkážeme-li na naši dosavadní historickou zkušenost, je patrné, že takový svět není a pravděpodobně nikdy nebude světem, jenž bychom mohli považovat za vlastní naší přirozenosti. To je přitom podle Hortona nejpádnější argument jak pro přijetí Grayovy politické teorie *modu vivendi*, tak i pro odmítnutí námitek týkajících se její případné nestability či univerzalismu.[76]

2. 2. Hodnotový pluralismus

Při snaze o pochopení Grayovy politické teorie *modu vivendi* je nezbytné zaměřit se rovněž na objasnění etické koncepce hodnotového pluralismu, jež tvoří samotné jádro autorova pojetí *modu vivendi*. Díky tomu, že klíčové atributy moderní společnosti jako migrace a masová komunikace odbouraly tradiční monokulturní charakter jednotlivých států a rozšířily rozdílné životní způsoby napříč společným prostorem, se dle Graye ukázalo, že konflikty hodnot, potažmo pluralismus jako takový jsou naším historickým osudem.[77] Jak Gray píše, hodnotový pluralismus ztělesňuje přesvědčení, že existuje mnoho druhů dobrého života, přičemž některé z nich nelze hodnotově poměřovat, poněvadž nejsou ani lepší, ani horší či stejné, nýbrž nesouměřitelně hodnotné. Hodnotový pluralismus si přitom klade za cíl věrnost etickému životu[78] – projevuje-li se tedy lidské dobro konkurenčními životními způsoby, je třeba to akceptovat, neboť etika je dle Graye založena na empirickém zkoumání, nikoli na *a priori* daných pravdách.[79] Vzhledem k tomu, že Gray tvrdí, že hodnotu právě jen „některých" životních způsobů nelze srovnávat, je dle mého názoru evidentní, že autor předpokládá rovněž existenci určitých špatných životních způsobů. Otázkou ovšem zůstává, na základě jakého kritéria je možné rozhodnut, jaké životní způsoby jsou dobré a jaké nikoli. Domnívám se, že Gray v tomto ohledu neposkytuje uspokojivou odpověď, neboť jak bude ukázáno níže, odkazem na existenci univerzálních forem dobra a zla se autor nedokáže přesvědčivě vyrovnat s námitkami, které se týkají jeho nedostatečného vymezení dobrého a zlého.

[76] Tamtéž, s. 55.
[77] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 51.
[78] Slovní spojení „věrnost etickému životu" lze v rámci Grayovy teorie chápat jako reflexi a následné přijetí skutečnosti moderního pluralismu a s ním souvisejícího neustálého konfliktu hodnot a životních způsobů. Gray přitom onou „věrností" zdůrazňuje nutnost orientovat se v proměnlivých dějinných situacích na základě lidské zkušenosti, nikoli odvoláváním se na abstraktní morální teorie.
[79] Tamtéž, s. 52.

V této souvislosti Gray postuluje, že „hodnotový pluralismus má blíže k etickým teoriím, které potvrzují možnost morálního vědění, než ke známým typům etického skepticismu, subjektivismu či relativismu.“[80] Proto je také dle Graye hodnotový pluralismus oprávněn upřednostňovat některé formy dobra před jinými,[81] jakož i odmítnout autoritu jediné pravdy. Jestliže totiž platí, že dobro je pluralitní a jako takové nemůže být stejné pro každého, je zřejmé, že konflikty v něm obsažené mají více než jen jedno správné řešení. Jeden životní způsob tudíž může konkrétní dobra a ctnosti uznávat, zatímco druhý způsob života je zcela zavrhuje – byť se taková situace jeví jako značný paradox, prizmatem hodnotového pluralismu mohou mít pravdu oba životní způsoby současně. Gray zde podotýká, že pokud se moderní liberální myšlení odvolává na pluralismus, míní jím převážně rozmanitost osobních etických přesvědčení. Avšak ten druh pluralismu, s nímž operuje Gray, a z něhož pochází konflikty hodnot utvářející politické myšlení, není spjat s odlišnými názory jednotlivců, nýbrž s protichůdnými požadavky jednotlivých životních způsobů.[82] To je v souvislosti s Grayovou politickou teorií zásadní tvrzení, neboť tím, že jeho koncepce odmítá moralizující tendence liberálního univerzalismu, snaží se nutně nahlížet i hodnotový pluralismus nikoli pouze v rovině individuálních zájmů jednotlivců, nýbrž spíše z politického hlediska zahrnujícího komplexní životní způsoby, jež tito jednotlivci vedou, a jež v konci utváří politické uspořádání *modu vivendi*.

2. 2. 1. Odkaz Berlinova pluralismu

Problematika hodnotového pluralismu a jeho politických implikací, jež jsou pro Grayovu politickou teorii zásadní, přivádí autora k myšlenkovému odkazu Berlinovy filosofie, v níž je idea hodnotového pluralismu význačně tematizována. Gray oceňuje Berlinovo přesvědčení, že lidé mohou žít dobrý život mnoha různými způsoby, neboť existuje nespočet odlišných a neslučitelných forem dobra, které se mohou dostat do vzájemného konfliktu, pro nějž nelze poskytnout žádné univerzální řešení, které by uspokojilo všechny racionální bytosti. Lidská zkušenost tedy dle Berlina svědčí o nevykořenitelném konfliktu mezi základními hodnotami, jež jsou ze své podstaty nesouměřitelné, a pro jejichž posouzení tudíž není možné nalézt žádné přesahující měřítko.[83] Vzhledem k tomu, že Berlin stejně jako Gray odmítá

[80] Tamtéž, s. 15.
[81] Gray se tímto tvrzením snaží vyhnout především ztotožnění hodnotového pluralismu s relativismem, což je pro něho také jednou z primárních motivací pro stanovení univerzálních forem dobra a zla. Blíže viz kapitola 2.2.3. Univerzální minimum.
[82] Tamtéž, s. 22.
[83] Gray, J., *Liberalismus*. Praha, Občanský institut 1999, s. 48.

připustit existenci nejvyššího dobra či jakékoli jiné univerzálně platné koncepce lidského života, oba autoři tvrdí, že volby, které musíme mezi nesouměřitelnými hodnotami činit, jsou často radikální a tragické. Tím ovšem ani jeden z myslitelů nechce říci, že nesouměřitelnost dober či nemožnost dospět k racionální shodě ohledně nejlepšího životního způsobu potvrzují tezi o nedokonalosti lidského života, nýbrž že samotná idea dokonalosti postrádá smysl.[84]

Jak Gray píše, Berlin z radikálního pluralismu hodnot odvozuje přednost negativní svobody,[85] která jedincům poskytuje možnost prosperovat rozdílnými životními způsoby: „Pro Berlina spočívá hodnota negativní svobody v tom, že lidem umožňuje činit vlastní volby mezi konfliktními formami dobra a zla, jejichž hodnotu nelze srovnávat.“[86] Ačkoli si Berlin dle Graye uvědomuje, že konflikty hodnot propukají i v rámci svobody samotné, domnívá se, že rozdílná pojetí svobod lze vzájemně srovnávat a tím také stanovit, která svoboda je největší. To je ovšem podle Graye mylný předpoklad, neboť svoboda je pouze jednou z mnoha možných forem dobra, kterou nelze jednoduše konkretizovat a pak spočítat – různé koncepce svobod totiž mohou mít v témže případě zcela odlišný význam. Gray v této souvislosti uvádí jako příklad svobodu znásilňovatele a svobodu jeho oběti, jež bude akceptovat jako platné například zastánce Benthamova utilitarismu, nikoli však stoupenec Kantovy či Lockeovy filosofie, jejichž normativně chápaná svoboda bude nejspíše zcela zavrhovat oprávnění znásilňovat, a tudíž i brát v potaz něco takového, jako je svoboda znásilňovatele. Gray se tímto příkladem snaží dokázat, že i kdyby se všechny lidské bytosti shodly na upřednostnění svobody před jinými formami dobra, budou se i nadále rozcházet v tom, jaké konkrétní svobody je třeba prosazovat.[87]

Osobně se nicméně domnívám, že Grayův příklad se svobodou znásilňovatele nevyznívá tak, jak autor zamýšlel, neboť v případě podobného činu jako je znásilnění lze přirozeně tvrdit, že svoboda znásilňovatele není kompatibilní se svobodou druhého člověka, tudíž není pochyb o tom, že taková svoboda by v žádném případě neměla být uplatňována. Ve chvíli, kdy budeme hovořit o svobodě znásilňovatele, máme totiž na mysli oprávnění člověka jednat způsobem, který je možné chápat jako jistou formu trýznění, jíž by, jak předpokládám, přiznal status univerzálního zla jak samotný Gray, tak i jakýkoli zastánce utilitarismu. Jako vhodnější příklad se mi proto v tomto ohledu jeví chápání svobody ve smyslu možnosti žít život dle vlastních představ, neboť právě v takovém případě se ukazuje nutnost přesněji definovat

[84] Gray, J., *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London, Routledge 1993, s. 65.
[85] V díle *Dva pojmy svobody* Berlin vymezil rozdíl mezi negativní a pozitivní svobodou. Negativní svobodu chápe jako absenci vnějšího zasahování, zatímco pozitivní svobodu pojímá jako schopnost racionálního rozhodování a sebekontroly nad vlastním jednáním. Blíže viz Berlin, I., *Čtyři eseje o svobodě*. Praha, Prostor 1999, ss. 219–221, 230–231.
[86] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 125.
[87] Tamtéž, s. 126.

konkrétní obsah takové svobody. Můžeme se totiž ptát, zda součástí svobody jakožto života dle vlastních představ má být i svoboda eutanazie, svoboda spáchat sebevraždu či například svoboda rozprodávat své vlastní orgány – jak předpokládá Gray, nejspíše se budeme značně rozcházet v tom, která z těchto konkrétních svobod má být prosazována a která již nikoli.

Gray odmítá kromě upřednostňování svobody před jinými hodnotami rovněž Berlinovu představu, že konflikty svobod mohou být urovnány apelem na jiné hodnoty, jelikož tvrdí, že nejsme schopni zjistit, kolik svobody je v dané situaci přítomno a podle toho stanovit její hodnotu – míra svobody v určitém kontextu totiž vyplývá právě z našich hodnot. Proto je také dle Graye bezpředmětné privilegovat svobodu na úkor jiných dober, neboť mezi svobodami stejně jako mezi rovností, spravedlností a jinými konkurenčními hodnotami musí být učiněna radikální volba, kterou nedokáže vyřešit žádná teorie. Na základě toho Gray vyvozuje, že aplikace hodnotového pluralismu na svobodu či jakoukoli jinou hodnotu, jež vede k uznání existence pluralistických a mnohdy navzájem antagonistických podob těchto hodnot, liberální principy nepodporuje, ale naopak je rozvrací.[88] S tím ovšem nesouhlasí Crowder, když píše, že pokud přijmeme Berlinovo tvrzení ohledně nutnosti volit mezi nesouměřitelnými hodnotami, jakož i nezbytnosti privilegovat svobodu z důvodu liberálního řádu založeného na negativní svobodě, pak je evidentní, že pluralismus přímo implikuje liberalismus. Gray tak podle Crowdera akceptuje pouze základní koncept Berlinova hodnotového pluralismu, nikoli však jeho politické dopady, neboť Berlinův argument týkající se faktu, že pluralismus nutí činit lidské bytosti volby, přechází podle Graye příliš rychle k liberálnímu závěru upřednostňujícímu svobodu před jinými hodnotami. Jak Crowder vysvětluje, dle Graye totiž nejenom že neexistuje žádná hodnota, která by mohla být v každé situaci považována za prvořadou, ale navíc ani neplatí, že v případě nevyhnutelnosti pluralitních voleb by měla být naše svoboda činit tyto volby maximalizována. Crowder k tomu dodává, že takové omezení našich voleb je prostředkem spíše pro autoritářskou než pro liberální politiku, což Crowdera vede k závěru, že Grayova pozice by měla být označována jako antiliberalismus.[89]

Nutno dodat, že záměrem Grayovy interpretace Berlinova hodnotového pluralismu je především dokázat, že pluralismus vede k odmítnutí dosud dominantního liberálního univerzalismu, jenž je bezděčně zatížen konflikty hodnot, na něž však sám nedokáže poskytnout uspokojivou odpověď. Z toho důvodu je také dle Graye žádoucí opustit univerzalistické pojetí

[88] Tamtéž, s. 125.
[89] Crowder, G., Gray and the Politics of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 63.

liberalismu a namísto toho „o liberálním projektu přemýšlet jako o hledání *modu vivendi*,“[90] zajišťujícího mírovou koexistenci odlišných životních způsobů a jejich konfliktních hodnot.

2. 2. 2. Nesouměřitelnost hodnot

V základu Grayova hodnotového pluralismu stojí konflikty hodnot, které přímo souvisí s existencí člověka, neboť ve společnosti není dle autora tím nejdůležitějším skutečnost, že jedinci mají protichůdná přesvědčení o dobrém životě, nýbrž to, že lidské potřeby vytváří konfliktní požadavky. Život makléře na burze a mnicha v klášteře se proto nedají skloubit, jak Gray píše, aniž by nedošlo ke ztrátě některé ze ctností, kterou se daný životní způsob vyznačuje.[91] Touto optikou by totiž makléř na burze, usilující o přijetí mnichovy askeze, musel nutně rezignovat na vlastní pozitivní hodnoty vysoké cílevědomosti a pracovní morálky, naopak mnich by byl akceptací makléřova materialistického postoje nucen odmítnout svou vyrovnanou smířenost a altruismus. To podle Graye dokládá, že ideální lidské životy jsou vzájemně neslučitelné, a že napětí mezi jejich požadavky je obecným zdrojem morálního konfliktu.[92]

Gray přitom odlišuje dva druhy konfliktů hodnot, přičemž první z nich vychází z názoru, že existují určitá univerzální dobra, jež jsou mezi sebou v zásadním rozporu. Příkladem takových univerzálních dober jsou dle něho mír a spravedlnost, jejichž požadavky jsou mnohdy zcela neslučitelné: „když mír a spravedlnost stojí proti sobě, co je horší, válka, nebo nespravedlnost?“[93] Gray píše, že v takovém případě se lidé sice shodnou, že mír a spravedlnost patří k dobrům majícím univerzální platnost, avšak stále se budou rozcházet v názoru, jak mají být jejich konkurenční nároky usmířeny. Různá řešení podobných konfliktů, jež jsou navzájem neslučitelná, přitom mohou být stejně rozumná, neboť ani jedna hodnota nemá v žádném případě univerzální přednost před tou druhou. Gray v této souvislosti zdůrazňuje, že univerzální hodnoty navíc často představují konflikty v rámci dobra samotného, neboť vytváří neslučitelné požadavky samy o sobě bez konfrontace s jinými hodnotami.[94] Konflikt uvnitř určité hodnoty lze dle mého názoru výstižně ilustrovat na příkladu interrupce, kdy se střetává svoboda matky nakládat dle vlastního uvážení se svým tělem a svoboda nenarozeného dítěte na zachování života. Na základě takového příkladu je zjevné, že sama svoboda jakožto univerzální hodnota vytváří v některých případech neslučitelné požadavky a

[90] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 137.
[91] Tamtéž, s. 19.
[92] Tamtéž, s. 17.
[93] Tamtéž, s. 16.
[94] Tamtéž, s. 16–17.

zastupuje tak přinejmenším dvě nesouměřitelné formy dobra, jež nelze srovnávat podle určité všeobecné hodnoty platné pro všechny racionální jedince v jakémkoli kontextu.

Druhý typ konfliktů hodnot, který Gray tematizuje, nevychází ze sporu univerzálních hodnot, ale vzniká naopak ze zcela odlišných názorů na dobro. To, co jednotlivý životní způsob uznává jako určitou formu dobra, může druhý způsob života naprosto odsuzovat či marginalizovat. Gray v tomto ohledu uvádí příklad autonomie osobnosti a romantické lásky, tedy dober, jež jsou v moderní době ve většině společností vysoce oceňována, ačkoli existují i takové životní způsoby, které jejich význam popírají.[95] Jak Gray zdůrazňuje, v souvislosti s konflikty hodnot a jejich nesouměřitelností je třeba brát v potaz, že moderní pluralismus se od své tradiční podoby značně liší, neboť zatímco myslitelé jako G. Vico, J. G. Herder, Ch. Montesquieu a další připisovali nesouměřitelné hodnoty kulturám, tradicím a životním způsobům odděleným od sebe časem i vzdáleností, v současnosti jsou vzhledem ke koexistenci mnoha životních způsobů nesouměřitelné hodnoty naší společnou zkušeností sdílenou napříč jednotlivými společnostmi. Proto je také dle Graye nezbytné si uvědomit, že nesouměřitelné formy dobra nelze hodnotově srovnávat a dospět tak k jejich univerzálně platné klasifikaci bez ohledu na konkrétní důvody a kontext, v němž se nacházíme. Předpokládá-li například dodržení slibu daného příteli porušení smluvního závazku v podnikání, neexistuje odpověď, která by byla správná pro každou osobu nebo za každé okolnosti – jakékoli rozhodnutí může být stejně tak správné jako i chybné.[96]

Gray k tomu dodává, že cílem většiny etických teorií je učinit všechny formy dobra souměřitelné. Typickým představitelem takového úsilí je utilitarismus, jehož úkolem je vyvinout kalkul, umožňující směnit mezi sebou všechny formy dobra tak, aby výsledek této směny stanovoval jejich celkovou hodnotu. Obdobnou tendenci vykazují i zastánci právních, respektive kantovských teorií, kteří popírají, že by součástí správného činu někdy mohlo být rovněž zlo, neboť „morálka se … skládá z řady platných soudních příkazů.“[97] Gray v této souvislosti uvádí příklad britského ministra, jenž za války propustil všechny písařky ze svého oddělení, protože se dozvěděl, že jedna z nich – nevěděl ovšem která – postupuje informace nepříteli. Ministr si uvědomoval, že se na ostatních písařkách dopustil nespravedlnosti, avšak byl přesvědčen, že jeho čin byl za daných okolností správný, byť jeho součástí bylo nenapravitelné zlo. Gray píše, že přes veškeré obsahové rozdíly si jsou kantovské i

[95] Domnívám se, že jako konkrétní příklad zde lze použít způsob života v islámském společenství, případně v některých částech asijského prostředí, kde je sňatek dvou jedinců vnímán primárně jako dohoda podmíněná ekonomickou motivací.
[96] Tamtéž, s. 61.
[97] Tamtéž, s. 65.

utilitaristické teorie podobné v tom, že chtějí vyřešit dilema britského ministra tak, aby nebyla způsobena žádná ztráta, čehož ovšem dosahují pouze za cenu potlačení forem dobra, které taková situace plodí. Dle obou zmíněných teorií byl totiž ministr pouze zmatený – buď jednal správně a nespáchal žádné zlo, nebo bylo jeho jednání jednoduše zlé. Zastánce hodnotového pluralismu oproti tomu tvrdí, že ministr byl neobvykle vnímavý k nesmiřitelným etickým požadavkům situace, přičemž žádná teorie nemůže objektivně zhodnotit jeho čin podle věrnosti etickému životu.[98]

Domnívám se, že Gray oceňuje přístup hodnotového pluralismu k uvedenému dilematu právě proto, že hodnotový pluralismus jako jediná z uvedených teorií pozitivně hodnotí jak schopnost ministra reflektovat skutečnost konfliktu, respektive nesmiřitelnost obou proti sobě stojících principů, tj. křivdy vůči nevinným sekretářkám a možné záchrany celé společnosti před válkou, tak i jeho realistický přístup, spočívající v pochopení, že s vyřešením daného dilematu mu nemohou pomoci žádné abstraktní teorie, a že konečné rozhodnutí je pouze jeho zodpovědností. Otázkou ovšem zůstává, zda by Gray chápal jako stejně dobré i opačné řešení uvedené situace, tedy možnost, že by ministr nepropustil žádnou ze sekretářek, neboť dle věrnosti etickému životu by pro něho zlo, že některá z žen bude donášet informace nepříteli, bylo snesitelnější než připravit o zaměstnání nevinnou osobu. Dle mého soudu by měl Gray stejně jako každý jiný zastánce hodnotového pluralismu – za předpokladu, že chtějí dostát svým teoretickým východiskům – chápat obě možná řešení ministrova dilematu jako dobrá. Není pak ale oprávněné klást si otázku, jaký význam má taková teorie, která neposkytuje konkrétní vodítko k rozlišení dobrého a zlého?

S ohledem na uvedený příklad britského ministra Gray namítá, že všechny univerzalistické teorie „přehlížejí fakta etického života v zájmu čiré teorie. Jaká je ale autorita teorie, má-li tento výsledek?“[99] Budeme-li dle Graye sledovat soudržnost na úkor zkušenosti, potlačíme tím základní skutečnost etického života, a sice že lidské zájmy jsou v rozporu, a že etické konflikty není možné vyřešit bez nenapravitelných ztrát.[100] Horton ovšem v této souvislosti podotýká, že Gray úlohu zkušenosti přeceňuje, poněvadž zkušenost není něco, co by bylo naprosto nezávislé na našich hodnotách, případně co by je předcházelo. Zkušenost je naopak vždy alespoň částečně formována hodnotami, které uznáváme, což podle Hortona

[98] Tamtéž, s. 66.
[99] Tamtéž, s. 65.
[100] Tamtéž.

dokládá, že pro nesouměřitelnost hodnot, jakož i pro celou teorii hodnotového pluralismu je třeba nalézt komplexnější argument, než je pouhé odvolávání se na lidskou zkušenost.[101]

Gray nicméně tvrdí, že pokud existují nesouměřitelné hodnoty, je třeba opustit či přinejmenším opravit sókratovský projekt racionální obnovy etického života, jelikož nesouměřitelné hodnoty v etice nepopírají rozum sám, ale ničí jeho chybný názor. Obecnou filosofickou tendenci odmítat fakt nesouměřitelnosti podporují dle Graye dvě základní neporozumění. První z nich představuje relativismus, který se vyznačuje zaměňováním nesouměřitelnosti s existencí morálních koncepčních rámců, tedy určitých pevně utvořených světonázorů, jež jsou navzájem natolik rozdílné, nesrozumitelné a do sebe uzavřené, že o nich nemůžeme ani racionálně uvažovat – podstata odlišného morálního rámce je pro ostatní nesdělitelná. Druhý typ neporozumění zastupuje subjektivismus, dle něhož je nesouměřitelnost hodnot pouhým eufemismem pro nadřazenost toho, čemu dáváme osobně přednost. Gray je přesvědčen, že jak výklad relativismu, tak i subjektivismu je chybný, neboť oba popírají, že v rámci nesouměřitelných hodnot jsme schopni konat racionální volby, jelikož předpokládají, že racionální volba připouští jako správné pouze jediné řešení. Hodnotový pluralismus oproti tomu zastává názor, že „u konfliktů nesouměřitelných hodnot mohou být správné neslučitelné volby.“[102] Svůj předpoklad ohledně nutnosti revidovat koncept racionality Gray podporuje odvoláním se na Oakeshottovo tvrzení, že etika nemůže být nikdy ryze racionální, což ovšem není vina etického života, ale právě nesprávného ideálu racionality.[103]

O etických otázkách je přitom dle Graye možné uvažovat právě proto, že naše morální představy do sebe nezapadají a nevytváří tudíž žádné vyčerpávající schéma morálních konceptů. Gray v této souvislosti poukazuje na základní argument proti myšlence nesouměřitelnosti hodnot, jímž je představa, že nesouměřitelné hodnoty musí nutně náležet k životním formám, které nemají žádné společné kategorie. To se ovšem v naší běžné zkušenosti nepotvrzuje, neboť téměř všichni žijeme několika životními způsoby, jejichž vzájemné konflikty utváří naší podstatu. Fakt, že náš etický život není uzavřeným systémem, nýbrž místem neustálého prolínání rozmanitých hodnot, Gray dokládá tvrzením, že „životní formy, v nichž se nacházíme, nejsou žádnými monádami bez oken leibnizovské metafyziky.“[104] Podle Graye tedy nesouměřitelné hodnoty ve skutečnosti nebrání morální úvaze, ba právě naopak jsou součástí toho, co ji umožňuje. Jak zdůrazňuje Peter Jones, právě s ohledem na přetrvávání

[101] Horton, J., John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 47.
[102] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 68.
[103] Tamtéž, s. 69.
[104] Tamtéž, s. 71–72.

mnohosti vzájemně se vylučujících názorů Gray opakovaně vytýká nositelům tzv. osvícenského projektu jejich pošetilost a naivitu, a to především kvůli jejich předpokladu, že lidské myšlení časem dosáhne racionálního konsensu. Skutečnost, že moderní doba se navzdory jejich očekávání vyznačuje stále vzrůstajícím pluralismem, pak dle Graye zcela vyvrací jakýkoli podobný osvícenský optimismus univerzalistických teorií.[105]

2. 2. 3. Univerzální minimum

Na základě Grayova vymezení hodnotového pluralismu tedy platí, že existuje mnoho forem dobrého života, mezi nimiž jsou některé nesouměřitelně hodnotné. Navzdory faktu nesouměřitelnosti hodnot a životních způsobů můžeme mít dle Graye dobré důvody pro upřednostňování některých forem dobra na úkor jiných, neboť ne všechny životní způsoby lidem umožňují žít šťastně. Jak autor píše: „existují totiž univerzální lidská dobra a zla,“[106] na jejichž základě lze stanovit určité „univerzální minimum“[107] genericky lidských hodnot, jež jsou potřebné pro jakýkoli životní způsob, jestliže má být považován za dobrý. K určení univerzálního minima přitom Gray dospívá negativní cestou, respektive prostřednictvím univerzálních forem zla, jež brání vést lidem jakýkoli hodnotný život. Jones k tomu dodává, že Grayův hodnotový pluralismus je jakousi diskriminující morální pozicí, jelikož identifikuje určité způsoby života jako špatné, aniž by poskytl přesná kritéria pro jejich vymezení, případně blíže určil, které konkrétní životní způsoby jsou dobré a proč tomu tak je.[108] Tomuto názoru ostatně odpovídá i Grayova vágní definice univerzálních hodnot, o nichž tvrdí, že: „mají co do činění s překážkami stojícími v cestě jakémukoli druhu cenného lidského života, a jsou nejlépe vyjádřeny v podmínkách, které nejpříměji ohrožují vyhlídku takového života.“[109]

Ačkoli tedy Gray neposkytuje přímý výčet univerzálních forem zla, hovoří například o násilné smrti, mučení, věznění, pronásledování, ponižování, ohrožování genocidou, bídě, nevyléčitelných chorobách a mnohých dalších formách zla, jejichž uznání za univerzální formy zla je možné vzhledem k tomu, že z nich vyplývající důsledky a zkušenosti jsou totožné pro všechny lidské bytosti bez ohledu na jejich etická přesvědčení.[110] Zde je ovšem třeba

[105] Jones, P., Toleration, Value-pluralism, and the Fact of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 88.
[106] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 17.
[107] Termín „univerzální minimum“ Gray nikde přímo neuvádí, nicméně domnívám se, že pro označení autorem vymezených minimálních standardů či podmínek šťastného životního způsobu jej lze oprávněně použít.
[108] Jones, P., Toleration, Value-pluralism, and the Fact of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 88.
[109] Gray, J., Reply to Critics. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 216.
[110] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 89.

podotknout, že Gray v souvislosti s uznáním univerzálních forem dobra i zla, potažmo určité objektivity hodnot neuniká jistým epistemologickým problémům, souvisejícím s faktem, že univerzální hodnoty nám nejsou dány *a priori*, tudíž je nemůžeme odvodit pouze z našeho rozumu. Gray se proto dle svých slov uchyluje k tzv. „internímu realismu“[111] neboli k názoru, že lidé mají společnou přirozenost, která je ve svých potřebách stálá, a která tvoří základ objektivních hodnot, respektive univerzálních forem dobra a zla. Proto se také dle Graye mýlí skeptici, relativisté i subjektivisté, když se domnívají, že změna v našich morálních přesvědčeních může vést k odlišným soudům o univerzálních formách zla, poněvadž nereflektují hobbesovskou pravdu, že „změníme-li svoje přesvědčení o sobě, nezměníme tím ještě své potřeby.“[112] Gray tak zdůrazňuje, že bez ohledu na to, jakou abstraktní morální teorii budeme považovat za správnou, v každodenní realitě se budeme vždy nejprve potýkat s nutností zajistit naše primární potřeby jako například prevenci ohrožení vlastní existence. Teprve tehdy, kdy budou tyto potřeby zabezpečeny – což je ovšem úkolem politiky, potažmo státu – je možné zabývat se dalšími politickými i morálními otázkami.

Gray přitom zdůrazňuje, že hodnoty lze považovat za objektivní do té míry, nakolik vychází z objektivních potřeb a zájmů jednotlivců, jež jsou jistým způsobem poznatelné rozumem. Toto tvrzení však Gray dále problematizuje, když postuluje, že povaha lidských bytostí je společnou přirozeností determinována jen částečně, neboť určitým dílem je dána jejich vlastní sebe-definicí. Objektivní hodnoty jsou proto také zčásti určené společnou přirozeností a zčásti veřejnými způsoby života, které pro sebe lidé vytvořili. Ačkoli se Gray ve své teorii v mnoha ohledech odvolává na lidskou zkušenost, je třeba zdůraznit – s odkazem na již zmíněné Hortonovy výtky týkající se Grayova přeceňování zkušenosti – že Gray reflektuje možné odlišnosti v interpretaci této zkušenosti ze strany jednotlivých lidí. Proto také v souvislosti s uznáním existence univerzálního minima považuje za nutné uvést, že univerzální či objektivní hodnoty jsou poznatelné za předpokladu vyvážené kombinace zkušenosti a reflexe.[113] Horton přesto dodává, že Grayova doktrína hodnotového pluralismu je v podstatě metaetickou teorií, která ponechává otázku vymezení skutečně univerzálně hodnotných způsobů života otevřenou. Horton v tomto směru přichází s názorem, že Grayovo spoléhání se na zkušenost poskytuje pouze omezenou pomoc, přičemž vymezení univerzálního minima navíc naznačuje, že teoretik hodnotového pluralismu si nárokuje privilegovanou pozici v poskytnutí odpovědi, jaké hodnoty lze považovat za objektivní. Tento nárok by ovšem dle

[111] Blíže viz Gray, J., *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London, Routledge 1993, s. 297.
[112] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 89.
[113] Gray, J., *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London, Routledge 1993, s. 297.

Hortona mohlo být chápáno jako teoretická arogance srovnatelná s liberálními univerzalisty, kterým Gray oponuje.[114]

Dle mého soudu je však Grayovo stanovisko v otázce univerzálního minima spíše než vyjádřením určité teoretické arogance důkazem autorova nedostatečného argumentačního postupu. Domnívám se totiž, že Gray svým stanovením univerzálních forem dobra a zla jednak neposkytuje uspokojivé kritérium pro rozlišení dobrého a zlého, jednak dostatečně neobjasňuje záměr své politické teorie. S ohledem na to, jak Gray hovoří o univerzálních formách dobra a zla, je oprávněné klást si otázku, na základě čeho je bez jakékoli bližší specifikace vůbec možné rozhodnout, které konkrétní jednání lze chápat například jako univerzální formu ponižování – tak jako může jedna žena oceňovat zaplacení účtu v restauraci jako důkaz lásky a péče svého partnera, může jiná žena chápat stejné jednání jako znevažování její důstojnosti a tedy i určitou formu ponižování. Dle mého názoru ovšem Gray svou definicí univerzálního minima nezamýšlí rozlišovat takovéto nuance v lidském jednání, ač jsou samozřejmě pro život jedinců důležité, nýbrž usiluje o popsání mnohem základnějších forem dobra a zla, které v podstatě ovlivňují přežití člověka ve společnosti. Zajištění těchto univerzálních dober spolu s eliminací univerzálních zel je přitom úkolem každého legitimního státu a nutnou podmínkou pro rozvíjení veškerých dalších dober. Přestože budeme předpokládat, že Gray chápe univerzální formy dobra a zla v těchto minimalistických intencích, nevyhneme se tak požadavku po preciznějším vymezení jak univerzálního minima, tak i samotného účelu Grayovy teorie *modu vivendi*.

Gray dále dodává, že problému nesouměřitelnosti hodnot se nevyvarují ani univerzální formy dobra a zla, neboť jsou-li různí lidé na základě svých odlišných životních způsobů vystaveni konfliktům univerzálních forem zla, mohou činit značně neslučitelné volby. Racionální zkoumání totiž ani v tomto případě dle autora neposkytuje jednoznačnou odpověď, jaké zlo či dobro si zvolit, pokud jsou jejich univerzální formy ve vzájemném střetu.[115] Budeme-li tedy považovat za typickou univerzální formu zla smrt z rukou druhého člověka, nevyhneme se konkrétním konfliktům, které taková forma zla plodí, neboť například dilematickou situaci, kdy je třeba rozhodnout, zda je menším zlem obětovat jednoho nevinného člověka pro záchranu deseti jiných lidí či naopak, budou odlišné životní způsoby řešit rozličnými, leckdy navzájem se vylučujícími volbami bez ohledu na to, že všechny tyto způsoby budou chápat smrt z rukou druhého jako univerzální zlo. Gray nicméně ani v případě tvrzení o nesouměřitelnosti

[114] Horton, J., John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 48.
[115] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 90.

univerzálních forem dobra a zla blíže nespecifikuje, co z takové skutečnosti vyplývá pro vymezení tohoto univerzálního minima či pro celkovou podobu autorovy politické koncepce.

Gray v této souvislosti zdůrazňuje, že svým tvrzením ohledně existence univerzálních forem dobra a zla v žádném případě nepodporuje myšlenku jedné univerzální morálky, kterou hájí většina liberálních myslitelů. Univerzální hodnoty jsou totiž dle Graye slučitelné s mnoha morálkami, včetně té liberální.[116] Na to reaguje opět Horton, když píše, že Gray se na základě svého přesvědčení o možnosti identifikovat univerzální zla bez nutné návaznosti na jakoukoli univerzální morálku snaží vysvětlit, proč nemá být idea *modu vivendi* ztotožňována s politickou teorií typu „anything goes".[117] Gray tak dle Hortona usiluje o předložení teorie *modu vivendi*, jež by sice nebyla nekonečně rozsáhlá, přesto by ji však bylo možné považovat za konsistentní s mnoha odlišnými morálkami – tedy nejenom s tou, kterou preferuje liberálně orientovaný způsob uvažování. Tento Grayův záměr nicméně Horton nepovažuje za zdařilý, jelikož Grayův *modus vivendi* předkládá něco, co dle Hortona může být zcela pochopitelně označeno jako univerzální minimální morálka. Na základě toho Horton uzavírá, že odlišnost mezi Grayem a liberály není zdaleka tak flagrantní, jak Gray sám vytrvale naznačuje.[118]

V souvislosti s uznáním určitého univerzálního minima, jakož i práva na odmítnutí jakékoli univerzální morálky Gray zdůrazňuje, že neexistuje žádný režim, který by mohl být na základě racionálních důvodů vnucen všem typům společnosti, neboť: „žádný režim nemůže skutečně tvrdit, že ztělesňuje to nejlepší urovnání konfliktů univerzálních hodnot."[119] Z toho důvodu také podle Graye nemá smysl vést spory o to, jaký režim je tím nejlepším, neboť existuje mnoho dobrých způsobů života, jimiž mohou lidé prosperovat. Domnívám se, že univerzální minimum proto představuje klíčový faktor, který odlišuje Grayovu politickou teorii jak od relativismu, tak od liberálního univerzalismu. Gray totiž postuluje, že liberální univerzalisté mají pravdu v tom, že některé hodnoty jsou univerzální, avšak mýlí se, když je ztotožňují výlučně s vlastními ideály, jež mají být směrodatné pro každý legitimní režim. Naproti tomu liberální relativisté správně stanovují, že liberální hodnoty patří do celé řady životních způsobů a nedisponují tedy žádnou univerzální autoritou, nicméně chybují, když popírají existenci univerzálních hodnot a věří, že liberální společnosti se mohou bez jakékoli principiální změny vzdát svých univerzalistických nároků.[120] Gray tedy navzdory svému

[116] Tamtéž.
[117] Horton, J., John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 45.
[118] Tamtéž.
[119] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 91.
[120] Tamtéž, s. 34.

odmítání tradičních univerzalistických tendencí připouští existenci univerzálních hodnot, ale popírá, že by je bylo možné uskutečňovat pouze v jistém univerzálním režimu – vzhledem ke konfliktům univerzálních forem dobra i zla totiž nemůže nic takového jako univerzálně platný či ideální režim existovat.

Zdůrazněním existence univerzálních lidských hodnot Gray dospívá nejenom k potvrzení platnosti univerzálních lidských práv, ale také k důležité otázce po legitimitě konkrétního režimu. Jak autor píše, hlavní úlohou lidských práv je chránit jedince před univerzálními formami zla, přičemž je třeba mít na paměti, že tak jako se podle specifických okolností a lidských zájmů proměňují konkrétní projevy univerzálních forem zla, dochází i k modifikaci univerzálních lidských práv. Ta tudíž nepředstavují neměnná morální absolutna, ale konvence, jejichž obsahy se mohou dle konkrétního kontextu v průběhu času značně lišit a dokonce se dostávat do vzájemných konfliktů. To je také dle Graye důvod, proč nelze stanovit žádný definitivní a neměnný seznam lidských práv. Gray nicméně tvrdí, že stejně jako v případě univerzálního minima i v případě univerzálních lidských práv platí, že existují taková práva, která musí dodržovat všechny politické systémy, aby bylo možné tyto režimy v současných podmínkách považovat za legitimní. Proto je také nutné na lidská práva pohlížet „jako na ztělesnění minimálních standardů politické legitimity, které jsou použitelné pro všechny režimy.“[121] Jako příklady takových požadavků určujících legitimitu daného režimu Gray zmiňuje právní stát, schopnost udržet mír, účinné zastupitelské instituce, odvolatelnou vládu, možnost uspokojovat základní lidské potřeby, ochranu menšin před znevýhodňováním, potenciál pro vyjádření životních způsobů a společné identity svých občanů.[122] Přestože se samozřejmě nabízí otázka, zda jsou tyto principy legitimity realizovatelné i v jiných než demokratických systémech, je zřejmé, že Gray jejich formulací směřuje především proti převažujícímu přesvědčení o výlučném postavení liberální demokracie, jež je většinově prosazována na úkor například její deliberativní či participační formy.

Jak Gray dodává, i když není vzhledem k dějinné proměnlivosti možné specifikovat veškeré podmínky legitimity, je zřejmé, že režim lze označit za nelegitimní do té míry, do jaké je jeho moc závislá na systematickém poškozování široké škály lidských zájmů, znemožňujícím vést jakýkoli druh hodnotného života. Přesto Gray podotýká, že mnohdy může být značně obtížné rozhodnout, zda je režim legitimní či nikoli. Jako příklad autor uvádí současný autoritářský režim čínské vlády, který sice po smrti Mao Ce-tunga chrání životní zájmy většiny, ale dokud bude zodpovědný za genocidní útlak v Tibetu, je jeho legitimita přinejmenším

[121] Tamtéž, s. 142.
[122] Tamtéž, s. 143.

sporná.[123] Zde je nicméně možné namítnout, že Gray s uvedeným příkladem opět nepracuje dostatečně, neboť stávající čínský režim nesplňuje i další z Grayem požadovaných standardů politické legitimity jako například zajištění svobody projevu a odvolatelné vlády.

Ačkoli tedy dle Graye existují minimální standardy slušnosti a legitimity aplikovatelné na všechny současné režimy, nejsou těmito standardy pouze očividné liberální hodnoty. To je podle Graye patrné v případě Castrova režimu na Kubě, který potlačuje životně důležité svobody jako například liberální svobodu vyjadřování, ale zároveň hájí zájmy lidí na okraji společnosti lépe než některé vyspělé země, neboť například kubánský zdravotní systém a školství fungují pro chudé občany efektivněji než u mnohých znevýhodněných Američanů. Na Kubě se tak dostává do střetu hodnota osobní svobody se starostí o blahobyt lidí na okraji společnosti, nicméně obě tyto hodnoty lze označit za univerzální a nezbytné pro jakýkoli dobrý životní způsob. Na základě toho Gray vyvozuje, že univerzální lidská práva mohou být ctěna a vynucována jak liberálními, tak i neliberálními režimy, přičemž „chápeme-li je takto, netvoří univerzální lidská práva žádnou překážku *modu vivendi* rozdílných režimů, nýbrž jeho podmínku.“[124]

Crowder v této souvislosti upozorňuje na klíčový problém Grayovy teorie *modu vivendi*, potažmo jeho koncepce hodnotového pluralismu, jímž je absence teritoriálních hranic. Crowder své tvrzení ilustruje opět na příkladu Mnichovské dohody, v jejímž případě by dle něho Gray mohl argumentovat, že tato dohoda nebyla legitimním *modem vivendi*, jelikož byla vnucena nacisty, jejichž normy neodpovídaly minimálním standardům slušnosti a legitimity, aplikovatelným na všechny soudobé režimy. Crowder přitom poukazuje na skutečnost, že tyto minimální standardy podle Graye postačují k vyloučení režimů typu nacismu, ale jsou dostatečně rozvolněné na to, aby připustily mnoho neliberálních koncepcí. Vzhledem k tomu, že Grayovy minimální standardy zahrnují v současné době vládu práva, schopnost udržet mír, efektivní zastupitelské instituce, demokratickou odpovědnost, uspokojení základních potřeb a ochranu menšin, je dle Crowdera s podivem, které jiné než liberální režimy tyto standardy splňují. Crowder vznáší i další otázku, a sice proč by v pluralismu měly být tyto hodnoty minimálních standardů nadřazeny jiným hodnotám jako například rovnosti příležitostí. Ačkoli Gray pokládá stejnou otázku liberálním myslitelům, sám na ni dle Crowdera – s výjimkou odkazů na „stávající okolnosti“ a „lidské zájmy“ – neposkytuje uspokojivou odpověď.[125]

[123] Tamtéž, s. 145.
[124] Tamtéž, s. 153.
[125] Crowder, G., Gray and the Politics of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 67.

Osobně se domnívám, že Crowderova kritika v tomto ohledu spočívá v nepochopení záměru Grayovy politické teorie, což lze ovšem do jisté míry dávat za vinu i Grayově nedostatečné argumentaci. Předpokládám totiž, že Gray ve své teorii usiluje právě „pouze" o určení těchto minimálních standardů legitimity, jež vycházejí z univerzálních forem zla a jako takové zaručují splnění základního požadavku legitimizace na zabezpečení jedinců před zlem. Teprve ve chvíli, kdy bude tento požadavek splněn, lze zvažovat další – pro lidské bytosti důležité, nikoli však primární – záležitosti jako například rovnost příležitostí. Gray se dle mého názoru tímto minimalistickým cílem své teorie řadí k Hobbesovi a k představitelům liberalismu strachu, přičemž jeho východiskem je právě skutečnost moderního pluralismu, na jejímž základě nelze vytvářet univerzálně platné politické či morální teorie.

Jones reaguje obdobně, když píše, že Grayova teorie hodnotového pluralismu se zabývá vymezením formy dobra, kterou bychom měli prosazovat, ale již nám neříká, jak bychom měli reagovat na takové koncepce dobra, které považujeme za mylné. Jones se domnívá, že dle znaků hodnotového pluralismu spočívá odpověď na tuto otázku v akceptování nedokonalosti, jež je způsobována konfliktním charakterem hodnot. Gray se však podle Jonese při řešení takového problému uchyluje k *modu vivendi*, jelikož jeho smysl tkví právě v tom, že vytváří podmínky, v nichž může vzkvétat mnoho dobrých forem života, aniž by si tento princip činil nárok na nalezení ideálního životního způsobu. Jak Jones dodává, rozšíření tolerance na koncepce dobra, o nichž jsme přesvědčeni, že jsou špatné, pak může být pouze nutnou cenou k zajištění *modu vivendi*.[126] Jones se tímto dle mého soudu nesnaží Grayovu politickou teorii ani kritizovat, ani obhajovat, neboť pouze upozorňuje na její výraznou slabinu spočívající v Grayově neujasněném přístupu vůči těm koncepcím dobra, jež určitý životní způsob považuje za chybné. Jones tak spíše než na odmítnutí celé Grayovy koncepce apeluje na nutnost jejího důkladnějšího vypracování. Je třeba dodat, že Gray v zájmu detailnějšího objasnění své teorie *modu vivendi* a jejího ústředního principu univerzálního minima blíže vymezuje, že univerzální lidské hodnoty „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*."[127]

[126] Jones, P., Toleration, Value-pluralism, and the Fact of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 87.
[127] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 31.

2. 3. Tolerance

Tím se již dostáváme k pomyslnému vrcholu Grayovy politické teorie, jímž je ospravedlnění vlastního alternativního projektu liberalismu, který si klade za cíl „upravit liberální toleranci tak, aby nás mohla provázet na cestě za *modem vivendi* v pluralitnějším světě.“[128] Jak již bylo naznačeno výše,[129] Gray postuluje, že protichůdné tradice liberálního myšlení, tedy univerzalistický proud liberalismu a liberalismus mírového soužití, zastávají k ideji tolerance dva zcela odlišné přístupy. První z nich chápe toleranci jako nástroj racionálního konsensu umožňujícího dospět k jednotné pravdě, přičemž rozdílné životní způsoby představují ohrožení či dokonce zánik tolerance. Druhý přístup naopak definuje toleranci jako nezbytnou podmínku míru a odlišné životní způsoby vnímá jako důkazy toho, že dobrý život lze vést mnoha různými způsoby. Na základě daného rozlišení dle Graye platí, že univerzalistické pojetí liberalismu proklamuje konečné sblížení hodnot, zatímco liberalismus mírového soužití podporuje ideál *modu vivendi*.[130] To ostatně potvrzuje i Jones, když píše, že liberální tolerance v pojetí univerzalistů, která má ambice zabezpečit racionální shodu v tom, jak bychom měli žít, je podle Graye v podstatě špatně koncipovaná. Liberální myslitelé by se proto měli sami zaměřit na druhou zmíněnou tradici tolerance, neboť pouze tak mohou poznat dobro spočívající v různých životních způsobech, z nichž žádný není lepší než ostatní.[131]

Gray tvrdí, že schopnost tolerance je něčím, co nemůže být lidským bytostem žádným způsobem nařízeno. Jedná se totiž spíše o jakýsi životní návyk, o jehož osvojení je třeba neustále usilovat, neboť tvoří předpoklad každého pevného *modu vivendi*. Základem takto chápané tolerance[132] je přitom myšlenka, že i když je její předmět ze strany tolerujícího považován za špatný, neřestný či nectnostný, měl by být ponechán bez intervence, poněvadž toleranci lze praktikovat pouze tehdy, zůstane-li špatnost špatností.[133] Jak Gray upřesňuje, ačkoli tolerujeme poklesky svých přátel, nepřestaneme je považovat za poklesky, což dokládá, že tolerance není výrazem pochybností o našich schopnostech rozlišovat dobré od zlého, nýbrž právě jejich význačným důkazem. Vyjadřuje-li tolerance schopnost člověka rozpoznávat pravdu a dobro, pak je dle Graye v zásadním rozporu s tradičním přesvědčením, dle něhož jsou

[128] Tamtéž, s. 9.
[129] Viz kapitola 1.1. Dvě pojetí liberalismu.
[130] Tamtéž, s. 141.
[131] Jones, P., Toleration, Value-pluralism, and the Fact of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 77.
[132] V této souvislosti je vhodné zdůraznit rozdíl mezi pojmy „tolerance“ a „respektu“. Tolerance je totiž vyjádřením určitého trpného stavu, kdy se smiřujeme s něčím, co náš způsob života považuje za nežádoucí, zatímco respekt oceňuje hodnotu odlišnosti, ačkoli je tato hodnota rozdílná od principů, které naším životním způsobem uznáváme.
[133] Blíže viz Gray, J., *Enlightenment´s Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London, Routledge 1995, s. 19.

všechny normy chování a myšlení subjektivní či relativní povahy, případně stejně dobré. Vzhledem k tomu, že tolerance jako politický ideál v Grayově smyslu není v otázce dobra neutrální, nemůže být akceptována univerzalistickým proudem liberalismu, který vyžaduje, aby daný režim v otázce protichůdných koncepcí dobrého života uskutečňoval neutralitu, nikoli toleranci. V případě, že by režim upřednostňoval či znevýhodňoval určitý způsob života, porušoval by ideál rovnosti, požadující od vlády stejný respekt ke všem koncepcím dobra. Tato skutečnost ovšem dle Graye nebrání tomu, aby liberální univerzalisté prosazovali konkrétní způsob života na úkor jiného prostřednictvím legislativního procesu. Jak Gray píše „to, co neutralita radikální rovnosti požaduje, není nic menšího než legislativní odstranění jakékoli morálky. To má za následek, že se morálka stává pouhým návykem v životě jednotlivce spíše než obecně přijímaným způsobem života.“[134]

Gray zdůrazňuje, že myšlenka neutrální morálky státu vůči odlišným životním způsobům se nemůže vyhnout palčivé otázce, jaký způsob života lze považovat za dobrý. Jeho definování přitom vyžaduje určení hodnoty konkrétního lidského života, což by ovšem mělo za následek porušení stavu neutrality mezi jednotlivými koncepcemi dobra. Touto optikou by pak dle Graye mohlo být nahlíženo například na život pijáka ryze jako na nemoc, která v podstatě nepředstavuje žádný životní způsob, ovšem podobně by mohl být vnímán i život ženy v domácnosti, jenž může být formou útisku, postrádající jakoukoli koncepci dobra. Rozmanité způsoby života by tak byly poměrně svévolně znevýhodněny a vystaveny morálnímu tlaku společnosti. Gray nicméně takové tendence odmítá, neboť je přesvědčen, že smysl tolerance je závislý právě na našich neslučitelných morálních úsudcích. Na příkladu homosexuality, kterou někteří jedinci považující za nemorální, jiní za pouhý projev sexuální preference postrádající jakýkoli morální rozměr, případně za způsob vyjádření kulturní identity v rámci osobního životního způsobu, je dle autora patrné, že odlišnosti v našich morálních přesvědčeních jsou zodpovědné nejenom za rozdílná hodnocení morálních dilemat, ale také za protichůdné názory na to, co je podstatou morálky jako takové. Z toho důvodu se v tomto případě dle Graye jeví politika tolerance, na jejímž základě mají homosexuálové stejná práva jako heterosexuálové, aniž by byla jedna z těchto skupin jakkoli diskriminována, jako přijatelný *modus vivendi*.[135]

Zde je třeba dodat, že klasický, potažmo univerzalistický liberalismus sice dospívá v tomto konkrétním případě ke stejnému závěru, nicméně všechny jedince, kteří budou homosexualitu označovat za nemoc či deviaci, bude považovat za „zpátečníky“, jejichž názor je třeba vyvrátit a přesvědčit je o jedné univerzální pravdě, tedy že homosexualita je přirozenou

[134] Gray, J., *O ctnosti zvané tolerance*. Praha, Občanský institut 1993, s. 3.
[135] Tamtéž, s. 4.

sexuální preferencí. Teorie *modu vivendi* oproti tomu nemá tendenci různé životní způsoby uznávající navzájem odlišné názory, jakkoli proměňovat, nýbrž naopak hledá způsob, jakým by tyto rozdílné způsoby života mohly vzájemně koexistovat.

Vzhledem k pluralitnímu stavu moderní společnosti, v jehož důsledku čelíme nesouměřitelnosti hodnot a životních způsobů i neshodě v morálních otázkách, je podle Graye tolerance jakožto hodnota uznávaná lidmi s vědomím vlastní nedokonalosti nevyhnutelnou podmínkou mírové koexistence. Tolerance pak zosobňuje víru, že lidské bytosti spolu se svými konkurenčními životními způsoby mohou žít pospolu, aniž by však podlehly klamné utopii, že všechny způsoby života mají být respektovány.[136] Gray přitom postuluje, že tolerováním vzájemných rozdílů zjišťujeme, kolik toho máme společného, a zároveň si uvědomujeme, že primárním předpokladem svobody je mír.[137] Jones v této souvislosti zdůrazňuje, že Gray vkládá naději do hodnoty tolerance potřebné pro *modus vivendi* na základě předpokladu, že lidé jsou ochotni respektovat mír jako sdílené dobro. Jones však rovněž upozorňuje, že Grayovým úmyslem není prezentovat mírovou koexistenci jako apriorní hodnotu či transcendentní dobro, které může uniknout konfliktům hodnot a jejich nesouměřitelnosti. Grayův požadavek je mnohem umírněnější – většina způsobů života má totiž dle něho zájem na míru, jenž nespočívá v pouhém zabránění krveprolití, nýbrž v touze užívat mnoha dober, pro něž je mír praktickou podmínkou.[138] Jak ostatně Gray dodává: „tolerantní a stabilní formy společného života dosáhneme nejspíše tak, když upustíme od extrémů radikální neutrality a kulturních práv a vrátíme se k usilování o proměnlivý a křehký *modus vivendi* uskutečňováním pravé tolerance.“[139] Zde je ovšem třeba zdůraznit, že pokud se zřekneme převládajícího liberálního názoru považujícího toleranci za prostředek k univerzálnímu režimu či morálce, je dle Graye nutné nově vymezit dva ústřední principy. V prvé řadě lidská práva jako vyhovující články míru, které jednotlivcům i společnostem vyznávajícím odlišné hodnoty umožní vzájemně existovat, zároveň však i demokratický způsob vládnutí jako prostředek rozmanitých životních způsobů k dosažení společného rozhodnutí a nenásilné změny vlády.[140]

V souvislosti s tolerancí jakožto klíčovou hodnotou Grayovy politické teorie Jones poukazuje na skutečnost, že hodnotový pluralista může mít zcela pochopitelně pozitivní náhled na většinu způsobů života, které jsou ustanoveny v *modu vivendi*, avšak jen do té doby, kdy

[136] Tím se Gray opět dostává ke snaze vyhnout se jakýmkoli nařčením, že jeho teorie je určitou formou subjektivismu či relativismu.
[137] Tamtéž, s. 7.
[138] Jones, P., Toleration, Value-pluralism, and the Fact of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 90.
[139] Gray, J., *O ctnosti zvané tolerance.* Praha, Občanský institut 1993, s. 7.
[140] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 141.

nahlíží svět v abstrakci. Každý jedinec, ať už je zastáncem hodnotového pluralismu, nebo jeho odpůrcem, však musí žít svůj specifický život – svět nahlížený „zevnitř" jednoho životního způsobu se přitom jeví jinak, než když je posuzován pouze „zvnějšku". Přijetím jednoho způsobu života jsme totiž dle Jonese odsouzeni k respektování určitých hodnot a názorů, jež jsou pro daný životní způsob zásadní, a jež ve veřejném prostoru vyžadují odmítnutí neslučitelných způsobů života jako chybných či podřazených. Jones proto tvrdí, že tolerance může být považována za zbytečnou, zůstáváme-li „vně jeskyně", nicméně může se naopak stát esenciální, vrátíme-li se „dovnitř naší jeskyně".[141] Nutno dodat, že podobně jako v Platónově podobenství je i v případě Grayova hodnotového pluralismu ústředním úkolem jeho představitele vyvést ostatní jedince „ven z jeskyně" a ukázat jim, že odsuzování odlišných způsobů života je pomýlené.

Jones však dodává, že ve chvíli, kdy by hodnotový pluralismus přešel z roviny pouhé teorie do skutečného života a všichni lidé by jej přijali za vlastní, zrušila by se tím i sama potřeba tolerance. V tomto ohledu ovšem dle Jonese vyvstává problém, neboť některé životní způsoby budou po střetu s hodnotovým pluralismem pozměněny či zcela zničeny – jestliže je zastánce určitého způsobu života přesvědčen, že právě tento život je unikátní, jak by mohl ustát konfrontaci s pravdou hodnotového pluralismu? Jones navrhuje řešení podobných otázek na základě víceúrovňového pojetí světa, jež je analogické Hareho kritické a intuitivní úrovni morálního usuzování.[142] Kritická úroveň je na základě utilitaristického kalkulu ta správná, respektive nejvýhodnější, nicméně lidské bytosti se orientují primárně na základě intuitivní úrovně čili dle toho, co sami cítí jako správné. Podle Jonese by hodnotoví pluralisté mohli podobně nařizovat lidem vyznávajícím různé životní způsoby, aby žili podle nich, nicméně jen obtížně by mohli určovat, aby žili pod záštitou hodnotového pluralismu – ten v takovém případě vyžaduje, aby lidé vedli život tak, jako kdyby byl hodnotový pluralismus mylný, ač jsou přesvědčeni, že je správný. Kromě toho, že snaha ponechat jedince v nevědomosti o kompletní morální pravdě je eticky nevhodná i obtížně proveditelná, faktem zůstává, že lidé nedokáží udržovat zmíněné morální úrovně oddělené, byť by takové vnímání světa vedlo k zachování důvodů pro vzájemnou toleranci. Jak Jones uzavírá, navzdory možným námitkám je Grayovo spojení mezi faktem pluralismu, *modem vivendi* a tolerancí evidentní – pokud členové společnosti disponují odlišnými a konfliktními koncepcemi dobra, jichž se nechtějí vzdát,

[141] Jones, P., Toleration, Value-pluralism, and the Fact of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 83.
[142] Tamtéž, s. 84.

budou schopni společně žít v míru pouze tehdy, budou-li ochotni tyto konkurenční koncepce dobra, potažmo rozmanité způsoby života tolerovat.[143]

[143] Tamtéž, s. 81.

3. Dilematické otázky Grayovy teorie *modu vivendi*

3. 1. Etický rozměr *modu vivendi*

V návaznosti na předcházející analýzu Grayovy teorie *modu vivendi* a s ní související zdůraznění několika jejích problémových aspektů, lze nyní přenést pozornost zpět k hlavní výzkumné otázce této studie, která se zabývá posouzením etického rozměru autorovy politické koncepce. Zde je namístě připomenout již zmíněný Grayův postulát, že „*modus vivendi* je projektem politickým, nikoliv morálním ideálem.“[144] V této souvislosti se přitom může jevit jako paradoxní jiné Grayovo tvrzení, a sice že „stejně jako každá jiná politická filosofie, i *modus vivendi* formuluje názor na dobro.“[145] Tento názor však v případě Grayovy politické teorie nelze ztotožňovat s určitým normativním ideálem zakládajícím univerzální morálku, neboť Grayův náhled na dobro spočívá v rámci *modu vivendi* ve faktu hodnotového pluralismu, který ze své podstaty vylučuje jakékoli univerzalistické tendence činící si nárok na vyřešení morálních dilemat. Nicméně s ohledem na četná nejednoznačná tvrzení, jakož i na množství problematických rysů Grayovy koncepce *modu vivendi*, není překvapujícím zjištěním, že Gray čelí řadě námitek týkajících se nedostatečného či zcela chybějícího etického obsahu *modu vivendi*. Z těchto námitek lze jmenovat například právě autorovo pojetí hodnotového pluralismu, jež sice na jedné straně zdůrazňuje nesouměřitelnost hodnot a životních způsobů, znemožňující stanovit určité nejvyšší dobro, na druhé straně však připouští existenci – byť Grayem poněkud vágně formulovaného – univerzálního minima.

Na tuto skutečnost ostatně poukazuje i Horton, když píše, že kritici Graye obviňují z toho, že jeho politika *modu vivendi* je formou imoralismu či dokonce oprávněním k vykonávání nespravedlnosti. Prizmatem této Hortonem interpretované kritiky *modu vivendi* spočívá slabina Grayovy koncepce v absenci dostatečných kontrolních mechanismů, neboť pokud *modus vivendi* neodmítá politiku morality zcela, ponechává příliš mnoho prostoru pro prosazování mocenských zájmů na úkor potřeb slabších tím, že nezajišťuje dostatečnou institucionální ochranu minoritním životním způsobům.[146] Ačkoli sám Horton podobná obvinění považuje za relevantní, zdůrazňuje, že i přesto by bylo chybou považovat Grayův *modus vivendi* za koncepci bez jakéhokoli etického obsahu, a to ze dvou klíčových důvodů.

První z nich je způsoben skutečností, že Gray sám trvá na existenci určitých univerzálně platných lidských dober a zel, které musí *modus vivendi* reflektovat, a to i navzdory tomu, že

[144] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 38.
[145] Tamtéž.
[146] Horton, J., John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 52.

toto univerzální minimum přímo neposkytuje konkrétní soubor politických pravidel. Druhý důvod pak vychází z předpokladu, že výsledné politické uspořádání v intencích *modu vivendi* je v určitém smyslu přijatelné pro všechny zúčastněné strany. Tento princip by ovšem měl být dle Hortona interpretován pouze ve slabém pojetí, jež připouští pragmatickou podstatu důvodů vedoucích k politickému kompromisu. V případě pragmatismu totiž platí, že výsledek politické dohody nemusí být nutně přijatý proto, že je obecně považován za spravedlivý, nýbrž pouze na základě dostatečné ochrany životních zájmů většiny, případně proto, že jednotlivé strany již nejsou ochotné vynaložit jakékoli úsilí k dalšímu politickému střetu. Horton tvrdí, že veškeré tendence domnívat se, že *modus vivendi* nutně postrádá univerzálně platný etický základ, vznikají z přesvědčení, že námi uzavřené dohody umožňují vznik morálních závazků jedině za předpokladu, že tyto dohody jsou založeny na svobodném souhlasu za podmínek spravedlnosti, které všichni schvalujeme. Jak ovšem Horton zdůrazňuje, morální principy v praxi tímto způsobem nefungují, neboť otázka, zda je kompromis přijatelný pro obě strany, je již sama o sobě aktem politického vyjednávání, nikoli hodnotovou, potažmo etickou záležitostí,[147] v důsledku čehož naše závazky pokládáme za platné i tehdy, nejsou-li zcela naplněny podmínky spravedlnosti a svobodného souhlasu.

Domnívám se, že Grayova politická teorie považuje za svou hlavní přednost právě určitý minimalismus, spočívající především v odmítání jakýchkoli ideologických či morálních aspirací. To je zřejmé i na Grayově kritice univerzalistického pojetí liberalismu, který ve většině případů odvozuje politiku od morálky, čímž vytváří pouze abstraktní teorii, jež však buď není schopna reflektovat pluralitní podmínky moderního světa, nebo je cíleně přehlíží v zájmu zachování pouhé teorie činící si nárok na definitivní vyřešení morálních i politických konfliktů. Politická teorie je podle Graye nicméně založená na pluralitních názorech na dobro a jako taková je nutně konfliktní. Snahou o potlačení těchto bytostných konfliktů pak dle Graye dochází k jisté depolitizaci, potažmo k vytlačení politična z liberální teorie. Předpokládám, že právě před tímto odbouráním politična v rámci univerzalistického proudu liberalismu Gray varuje, když zdůrazňuje vyčerpanost liberalismu jakožto politické teorie.[148]

Pro lepší pochopení Grayova odmítnutí teorie v zájmu zachování politična, jakož i jeho kritického přístupu k morálnímu založení politiky považuji za vhodné využít Williamsovo rozlišení dvou modelů politické teorie, zákonodárného a strukturálního, jež představují formy tzv. politického moralismu, preferujícího morálku před političnem. Jak Williams vysvětluje,

[147] Tamtéž, s. 52–53.
[148] Blíže viz Gray, J., Reply to Critics. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 224.

ačkoli se uvedené verze politické teorie značně liší, obě se shodují v tom, že jsou v podstatě aplikacemi morálních postulátů, neboť „v zákonodárném modelu je politika… nástrojem morálky, ve strukturálním modelu morálka omezuje… politiku v tom, co může právoplatně činit.“[149] Zákonodárný model politické teorie přitom dle Williamse reprezentují především představitelé utilitarismu, strukturální model pak například Rawls.[150] Rawlsovu politickou filosofii ostatně využívá i Gray – byť v této souvislosti nerozlišuje Williamsem zavedenou dichotomii zákonodárných a strukturálních modelů – jako typický příklad univerzalistického pojetí liberalismu, zdůrazňujícího primát morálky a následné již zmíněné vytlačení politična. Nutno nicméně dodat, že Rawls sám připouští, že jeho politická teorie je zároveň i teorií morální, neboť jejím záměrem je zformování ideálních institucí, které budou brát v potaz morální intuice jednotlivců, čímž zprostředkují vytvoření určitého neutrálního prostředí morální teorie, v jejímž rámci lze odstranit konflikty hodnot.[151] Domnívám se tedy, že i když Rawls pracuje s faktem pluralismu, prizmatem Grayovy teorie chybně předpokládá, že konflikty hodnot můžeme určitým způsobem eliminovat – to totiž dle Graye nejenom že není možné, nýbrž ani žádoucí, poněvadž pluralitní dle něho znamená inherentně konfliktní a zároveň tedy nutně politické. Jestliže tak spolu s Rawlsem předpokládáme možnost definitivního odstranění etických a politických konfliktů, troufám si tvrdit, že podle Graye tím připouštíme i odbourání bytostného politična a jeho chápání jako pouhé aplikace morální teorie, jež však postrádá jakékoli praktické opodstatnění.

Vrátíme-li se zpět k Williamsovi, je vhodné poukázat na skutečnost, že kromě politického moralismu hovoří tento autor rovněž o politickém realismu. Ten na rozdíl od prvního jmenovaného skýtá ve Williamsově pojetí mnohem širší prostor pro ryze politický způsob uvažování, jelikož odmítá existenci zásadního vztahu mezi morálkou a politikou, třebaže připouští, „že může docházet k místním aplikacím morálních idejí v politice.“[152] Williams přitom v souvislosti s realističtějším přístupem k liberalismu zdůrazňuje jako klíčovou tzv. první politickou otázku, kterou chápe v hobbesovském smyslu jako zajištění ochrany, pořádku, bezpečí, důvěry a podmínek pro kooperaci, a která dle něho tvoří základní požadavek legitimizace.[153] Tím se dle mého názoru odkrývá výrazná podobnost Grayovy teorie *modu vivendi* s přístupem politického realismu, který tematizuje právě Williams. Stejně jako Williamsův politický realismus i Grayův *modus vivendi* totiž nejenom že odmítá přílišné

[149] Williams, B., *Na počátku byl čin*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2011, s. 28.
[150] Tamtéž, s. 27.
[151] Rawls, J., *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press 1996, s. 11.
[152] Williams, B., *Na počátku byl čin*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2011, s. 36.
[153] Tamtéž, s. 30–31.

morální zatížení liberální teorie, ale v návaznosti na Hobbese shodně usiluje i o vytyčení minimálních požadavků legitimity – jež jsou v Grayově případě ztělesněny univerzálním minimem – umožňujících odlišit legitimní stát od nelegitimního. Kromě toho Williamsova identifikace dvou protichůdných přístupů, politického moralismu a politického realismu, formulovaných na základě již uvedeného vztahu morálky a politiky, připomíná do značné míry Grayovo rozlišení mezi univerzalistickým proudem liberalismu a jím předkládaným alternativním ideálem *modu vivendi*. Přestože Gray neformuluje způsob, jakým k tomuto rozdílu dospívá, natolik explicitně jako Williams, domnívám se, že i pro něho spočívá primární motivace v zavržení moralizujících a univerzalistických tendencí převažujícího pojetí liberalismu, jež se snaží o stanovení ideálních a neměnných pravidel lidského soužití. Taková pravidla jsou totiž dle Graye statická a postrádají jakýkoli smysl, neboť v podmínkách moderního pluralismu nedokáží reflektovat často protichůdné a proměňující se lidské zájmy a hodnoty. Z toho důvodu se Gray přiklání k minimalističtěji formulované teorii *modu vivendi*, která namísto utváření nadčasových ideálů prosazuje mnohem političtější způsob uvažování o společnosti, reflektující historický kontext a pluralitní názory na dobro.

V podobném duchu uzavírá diskusi ohledně etického rozměru Grayova *modu vivendi* i Horton, když poukazuje na Neweyho tvrzení, že současnou liberální teorii lze charakterizovat jako formu redukcionismu, v níž je údajný subjekt politiky transformován do jiné sféry, a to obvykle do roviny etiky. Dle Hortona je ovšem toto pojetí problematické, poněvadž politika nemůže být chápána jednoduše jako odnož etiky – předpokládat, že správný způsob řešení problému sociální spravedlnosti tkví v představě hypotetické dohody za ideálních podmínek vzájemné rovnosti a svobody, znamená, jak Horton píše, abstrahovat z tohoto politického problému to, co je na něm ryze politické. Politika totiž musí konfrontovat nejenom existenci odlišných koncepcí sociální spravedlnosti, kolizi různých etik a zájmů, ale také limity toho, co je možné prakticky činit v konkrétní situaci. Horton přitom upozorňuje, že teorie *modu vivendi* se snaží vzít v úvahu závažnost těchto všudypřítomných a nutných rysů politiky, což je její pravou devízou.[154] Nicméně i tak je dle Hortonových postřehů třeba přiznat, že Grayův *modus vivendi* skýtá řadu nedostatků, jež jsou dány především silným omezením role jakékoli normativní teorie. S ohledem na toto omezení bude politické zřízení založené na *modu vivendi* vždy podmíněno historickými či kulturními okolnostmi, a přestože nebude díky Grayem

[154] Horton, J., John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 53–54.

zdůrazňovanému univerzálnímu minimu a ideálu tolerance zcela zbaveno obsahu, nebude moci stanovit definitivní soubor principů a institucí, o něž by mělo politické jednání usilovat.[155]

Na základě Hortonových postřehů, jakož i srovnáním určitých Williamsových postulátů s Grayovou politickou filosofií je možné dospět k závěru, že Grayova teorie *modu vivendi* nepředkládá žádnou vyčerpávající koncepci morálky, jež by si nárokovala univerzální autoritu, a určovala tak i konkrétní politické zásady. *Modus vivendi* naopak usiluje o zachování pravého politična se všemi jeho konfliktními a proměnlivými rysy na úkor pouhé teorie, přičemž jeho primárním úsilím je hledání podmínek mírového soužití v moderním pluralitním světě. To ovšem neznamená, že by Grayova politická teorie postrádala jakýkoli etický rozměr. Ať už je totiž Grayovo vymezení univerzálního minima jakkoli vágní či sporné, představuje nejenom klíčový důkaz autorova vnímání vlivu etických problémů na utváření a fungování veškerých politických teorií, ale i pokus o vyřešení mnohých obtíží *modu vivendi* spjatých zejména s absencí specifické koncepce nejvyššího dobra a se zdánlivým relativismem. Nutno dodat, že Gray svým formulováním univerzálního minima v podstatě připouští určitý univerzalismus, nicméně toto minimum univerzálních forem dobra a zla chápe jako výsledek historické a empirické metody. To mu umožňuje i nadále odlišovat svou vlastní teorii od převažujícího univerzalistického proudu liberalismu, který na rozdíl od Grayova *modu vivendi* odvozuje objektivitu svých principů z abstraktní morální teorie. Grayův přístup naproti tomu ukotvuje objektivně existující minimum v realistické, potažmo politické teorii, neboť autor z něho vyvozuje pouze minimální standardy politické legitimity, k jejichž přizpůsobení má politika směřovat. Charakter těchto standardů legitimity je totiž ryze procedurální, jelikož – jak již bylo naznačeno výše – Gray v jejich souvislosti hovoří čistě o potenciálu pro zabezpečení míru, zajištění reprezentativní vlády i možnosti jejího odvolání či pro uspokojení základních životních potřeb, což naznačuje, že Gray v jejich případě neusiluje o normativní vymezení pevně daných hodnot, nýbrž o stanovení politických postupů, jež musejí být respektovány, aby bylo možné daný režim označit za legitimní. Je ovšem zřejmé, že na základě takto procedurálně pojatých atributů nelze vytvořit komplexní morální teorii, přičemž Gray si dle mého soudu takové nároky ani nečiní.

3. 2. Grayova ideologická příslušnost

Vezmeme-li v potaz výše uvedené postřehy ohledně Grayovy politické teorie *modu vivendi* a jejího etického rozměru, nezbývá než přenést pozornost k další výzkumné otázce, jež

[155] Tamtéž, s. 51.

usiluje o posouzení, zda lze Grayovu teorii chápat v intencích liberalismu, či zda představuje jeho určitou alternativu. V této souvislosti je třeba nejdříve podotknout, že pro zhodnocení Grayova možného zařazení do tradice liberálního myšlení, respektive pro jeho eventuální vyloučení není příliš nápomocný ani autorův explicitní postoj, a to především z důvodů Grayových permanentně se proměňujících vyjádření na adresu vlastní politické teorie. Jak již bylo uvedeno výše, Gray sám tvrdí, že pracuje zároveň v rámci liberální tradice i proti ní, což je dáno tím, že moderní liberalismus vykazuje výraznou „prasklinu ve svém srdci", která symbolizuje dva odlišné ideály tolerance, o nichž bylo pojednáno v předchozích částech této práce – toleranci jako snahu o nalezení ideální formy života a toleranci jako hledání podmínek mírového soužití mezi odlišnými životními způsoby.[156]

Soudím, že Grayovo přesvědčení o zařaditelnosti vlastní teorie „do prostoru" mezi stoupence a odpůrce liberalismu vychází primárně ze způsobu, jakým autor dospívá k formulování vlastní teorie *modu vivendi*. Gray totiž nejdříve identifikuje dva výše nastíněné protichůdné ideály tolerance, jejichž prostřednictvím vymezí také dva neslučitelné proudy liberalismu – univerzalistický proud liberalismu a liberalismus mírového soužití, přičemž první zmíněné a dosud převažující pojetí liberalismu podrobí důkladné kritice. Tato kritika univerzalistického liberalismu přitom může být chápána právě tak, že Gray se snaží vymezit proti liberální tradici. Jak totiž píše, všechny typy liberalismu mající své těžiště v univerzalistickém přístupu k vytvoření ideálního režimu a morálky, jsou verzemi osvícenského projektu, přičemž ve chvíli, kdy namísto nich upřednostníme ideál *modu vivendi*, odmítající tento zdůrazněný univerzalismus, nutně se tím vzdáme i samotného liberalismu.[157] Osobně se nicméně domnívám, že Grayova snaha o odhalení teoretických nedostatků liberálního myšlení a o jejich možnou nápravu upřednostněním vhodnějšího liberalismu mírového soužití, jenž získává svou konečnou podobu v Grayově teorii *modu vivendi*, naznačuje, že Gray v podstatě pracuje výlučně uvnitř liberální tradice. Budeme-li totiž liberalismus chápat v tradičním slova smyslu jako doktrínu založenou na myšlence nezcizitelných lidských práv a minimálního státu, který nezasahuje do soukromé sféry individuálně pojímaných občanů, a jehož politická moc nemá za úkol realizovat hodnotové cíle, nýbrž umožnit jednotlivcům jejich maximální svébytný rozvoj, je evidentní, že Gray svou formulací teorie *modu vivendi* tradici liberalismu neopouští, nýbrž usiluje pouze o její zevrubnou revizi.

[156] Horton, J., John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 43–44.
[157] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 179.

Nutno nicméně dodat, že otázku, zda lze Graye řadit mezi liberální myslitele či nikoli, jednoznačně nezodpovídají ani ti autoři, kteří se zabývají kritikou, případně obhajobou Grayovy teorie. Například Crowder je v tomto ohledu přesvědčen, že Grayova pozice by měla být označována jako antiliberalismus, což je dle něho zřejmé z těch pasáží, v nichž Gray prohlašuje, že liberální, potažmo osvícenský projekt dostal smrtelnou ránu a příchod postliberalismu je nedaleko.[158] S tímto názorem ovšem evidentně nesouhlasí Horton, když zdůrazňuje, že Gray svým stanovením univerzálního minima – i navzdory soustavné kritice univerzalistických tendencí liberalismu – rovněž připouští určitý typ univerzalismu, v důsledku čehož má Gray k převažujícímu proudu liberalismu blíže, než sám připouští.[159] Ačkoli Horton spolu s Neweym reflektují četnou kritiku Grayovy politické koncepce, případně jsou sami jejími neúprosnými posuzovateli, vzhledem ke Grayovu neustálému promýšlení nedostatků liberálního myšlení, jakož i autorově snaze o jeho revizi prostřednictvím alternativní teorie *modu vivendi*, řadí Graye přímo k tradici liberalismu.[160] Jeremy Shearmur pak v souvislosti s Grayovou politickou koncepcí upozorňuje na nutnost odlišovat jeho substanciální názory, jež směřují k vypracování liberálních pojmů, od názorů týkajících se způsobu argumentace v politické filosofii, respektive konkrétního charakteru a možností dané teorie. Jak Shearmur postuluje, přinejmenším s ohledem na substanciální úhel pohledu je Gray klasický liberál s jistými pluralistickými a konzervativními tendencemi.[161]

Domnívám se, že se stanoviskem posledního zmíněného autora je možné souhlasit, neboť Gray zůstává ve své podstatě liberálem, a to i přes veškerou svou argumentaci orientovanou proti liberalismu. Dle mého soudu totiž jeho kritika nemíří ani tak na konkrétní hodnoty a principy liberalismu jako spíše na otázku po rozsahu a možnostech liberální politické teorie, jež si činí ve své univerzalistické podobě příliš vysoké nároky, směřující k vytlačení samotného politična z politické reality. Jsem přesvědčena, že k tomuto tvrzení přispívá i Grayovo označení vlastní teorie *modu vivendi* jako neohobbesovské koncepce – byť Gray reflektuje, že takové vymezení ještě palčivěji vzbuzuje otázku, jestli lze *modus vivendi* chápat jako verzi liberalismu.[162] Přesto či možná právě proto se autor k tomuto označení uchyluje,

[158] Crowder, G., Gray and the Politics of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 63.
[159] Horton, J., John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 43.
[160] Horton, J. – Newey, G., John Gray: A Political Theorist Of and Against Our Times. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 3.
[161] Shearmur, J., Gray's Progress: From Liberalisms to Enlightenment's Wake. *Journal for Libertarian Studies*, 21, 2007, No. 3, s. 82.
[162] Gray, J., Reply to Critics. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 221.

neboť tak dle mého názoru zdůrazňuje stěžejní politický motiv jím formulované teorie a její odlišnost od univerzalistického pojetí liberalismu. Právě důraz na politično totiž Graye přivádí k Hobbesovi, který na rozdíl od univerzalistického liberalismu neodvozuje legitimitu státu na základě všeobjímajících etických principů, nýbrž ryze minimalisticky prostřednictvím strachu a lidských vášní, čímž umožňuje naplnit základní úkol státu, a sice dosažení bezpečí a mírového soužití. Grayovo odmítání liberalismu jako určité univerzalistické doktríny přitom svědčí o tom, že cílem jeho politické teorie není vyvrátit správnost liberalismu jako takového, nýbrž spíše nahradit nevyhovující způsob výstavby liberální teorie, při jejímž obvyklém utváření není v otázce jejích klíčových principů brána v potaz ani historická realita, ani každodenní praxe. To ostatně potvrzuje i Gray, když píše, že úkolem politické teorie je reteoretizovat liberalismus jakožto partikulární způsob života,[163] jenž by měl s ohledem na realismus a s ním spojenou historizaci upřednostňovat jednak praxi namísto teorie, jednak dosažení míru namísto hledání pravdy a ideálního způsobu života.

3. 3. Relevance Grayovy teorie v kontextu kritiky liberalismu

Budeme-li nyní věnovat pozornost poslední výzkumné otázce, tedy snaze o posouzení soudržnosti Grayovy politické teorie a její relevance pro stávající, případně budoucí diskusi v prostředí politické filosofie, je třeba zdůraznit, že podobné otázky je možné – pokud vůbec – zodpovídat pouze s ohledem na proměňující se společenské, potažmo politické okolnosti. Bylo by tedy naivní nejenom předpokládat, že je oprávněné připisovat jedné konkrétní teorii status ideální či univerzálně platné koncepce, ale rovněž tvrdit, že by určitá teorie měla být naopak zcela zavržena, aniž bychom připustili, že to, co se nám v určitém dobovém kontextu jeví jako nežádoucí či zbytečné, může být za jiných podmínek nejvhodnějším řešením. To dle mého soudu platí jak v politické či obecněji společenské praxi, tak i v rámci filosofické a politické teorie, která by nutně měla reagovat na proměňující se společenskou realitu. Za příznak proměn této společenské reality považuji jednak klíčové mezníky v dějinách lidstva jako například války, uzavření spojenectví mezi jednotlivými státními celky, založení mezinárodních organizací, politické preference a mnohé další, jednak sepsání zásadních filosofických spisů, s nimiž se musí každá další teorie v dané oblasti zájmu vyrovnat. Příkladem takového přelomového díla může být v případě politické filosofie Rawlsova *Teorie spravedlnosti*, jež po

[163] Gray, J., *Enlightenment´s Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London, Routledge 1995, s. 67.

svém vydání podstatným způsobem ovlivnila, respektive stále ještě ovlivňuje názory politických a morálních filosofů, jakož i celkovou podobu politické a etické diskuse.

Abychom ovšem mohli posoudit přínos Grayovy politické teorie *modu vivendi*, je nejprve nutné zhodnotit, zda a do jaké míry lze Grayovy proměňující se myšlenky chápat jako celistvou politickou teorii. Navzdory tomu, že autoři interpretující Grayovu filosofii se v názorech na její soudržnost opět značně rozcházejí,[164] domnívám se, že v tomto ohledu je i přes veškerá diskutabilní vyznění Grayových textů možné souhlasit spíše s těmi, kteří hájí koherentní charakter autorovy politické teorie. Ačkoli připouštím, že ve vývoji Grayova myšlení lze nalézt mnoho motivů – od hodnotového pluralismu, univerzálních forem dobra a zla, ideálu tolerance přes odmítnutí osvícenské víry v nadřazenost rozumu, humanismus a pokrok až po kritiku socialismu, konzervatismu a v neposlední řadě také liberální tradice – Grayovy závěry ohledně společného soužití lidských bytostí nejsou přehnaně rozsáhlé. Gray totiž ve své teorii dospívá k poměrně jednoduchému závěru, a sice že existuje mnoho forem dobra a tedy i mnoho životních způsobů, jež lze pokládat za dobré, přičemž tyto nelze jakkoli sloučit a utvořit z nich jeden ideální způsob života, případně univerzálně platný a tím i nadřazený ideál dobra. Z toho důvodu jsou lidé nuceni činit radikální a někdy i tragické volby, jejichž odstranění by však bylo pošetilé, neboť právě konflikty hodnot a životních způsobů jsou přirozeným zdrojem našeho etického života. Jestliže přitom budeme konflikty hodnot řešit spíše politicky než pouze v rovině čisté teorie a budeme navíc ctít toleranci jako podmínku pro dosažení mírové koexistence, jsme na nejlepší cestě k vytvoření *modu vivendi* jakožto ideálu přizpůsobeného historickým podmínkám pluralismu. Ačkoli Gray těmito postuláty nenabízí nikterak široké spektrum principů a zásad, dle mého názoru formuluje sice minimalistickou, ale v podstatě soudržnou politickou teorii *modu vivendi*, jejímž signifikantním znakem je jak úsilí o stanovení limitního rozsahu možné působnosti politické teorie, tak zachování politična, a tudíž i prostoru pro ryze politická řešení morálních a politických konfliktů.

Přistoupíme-li nyní k poslední otázce týkající se posouzení možného vlivu Grayovy politické koncepce na podobu současné a budoucí politické diskuse, je třeba nejdříve zdůraznit, že Grayovi se dle mého soudu nepodařilo předložit teorii, jež by mohla být bez váhání považována za přesvědčivou nástupkyni dosud převažující tradice liberálního myšlení. Toto zhodnocení lze přitom vyvodit z několika důvodů. V prvé řadě se domnívám, že Grayova teorie

[164] Blíže např. Crowder, G., Gray and the Politics of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 75.; Horton, J. – Newey, G., John Gray: A Political Theorist Of and Against Our Times. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 3.

modu vivendi je pro řadu dalších politických filosofů obtížně uchopitelná v důsledku autorovy značné terminologické nepřesnosti i jeho vágního užívání pojmů. Kromě již probíraného Grayova pojetí hodnotového pluralismu a univerzálního minima je zářným příkladem Grayovy „pojmové laxnosti" nereflektování problematické povahy tolerance. Gray užívá tento pojem, aniž by blíže specifikoval, v jakém smyslu toleranci chápe – je pro něj snad tolerance vyjádřením ryze negativní schopnosti stanovit jistou mez pro to, co je ještě ve společnosti přípustné a co již nikoli? Týká se tolerance pouze jednotlivců, nebo i celé společnosti? A existuje pak mezi takovou tolerancí vůbec rozdíl? Právě v těchto momentech se určitá teoretická vágnost projevuje patrně nejvýrazněji, neboť aniž by se Gray s podobnými fundamentálními otázkami vyrovnal, stanovuje dva protichůdné ideály tolerance, na jejichž základě klasifikuje i dvě odlišné tradice liberálního myšlení. Soudím, že jak pro explicitnější vyjádření rozdílu mezi autorem definovanými ideály tolerance, tak pro objasnění jejich vztahu k liberalismu lze využít Williamsovo tvrzení, „že případ tolerance je ústřední pro rozlišení mezi silně moralizovaným pojetím liberalismu založeným na ideálech individuální autonomie a skeptičtějším, historicky ostražitějším a politicky přímým pojetím liberalismu jako největší šance na legitimní vládu přijatelnou pro člověčenstvo v moderních podmínkách."[165] Prizmatem tohoto rozlišení je pak dle mého názoru možné chápat Grayem vymezenou toleranci jakožto nástroj univerzalistického pojetí liberalismu spíše jako morální otázku, zatímco ideál tolerance jakožto souhrn podmínek mírového soužití coby otázku politickou.

S tím souvisí i další problém znesnadňující porozumění Grayově teorii, který spočívá v charakteru mnohých klíčových postulátů autora, jež jsou vyjádřeny natolik implicitně, že ponechávají příliš velký prostor pro rozdílnou interpretaci či úplné zpochybnění. Ačkoli se Grayovi dle mého soudu podařilo odhalit, v čem spočívají meze a nedostatky liberalismu, když tematizoval jeho přílišné univerzalistické, melioristické, individualistické a egalitaristické tendence, je třeba konstatovat, že v Grayově teorii chybí explicitnější vyjádření dle mého názoru zcela stěžejního důrazu kladeného na morální zatížení liberalismu, jež vede k potlačení bytostného politična. Podobnou obtíž spatřuji i v souvislosti s Grayovým vymezením univerzálního minima, respektive univerzálních forem dobra a zla. Přestože Gray tvrdí, že „existují … univerzální lidská dobra a zla",[166] o konkrétní podobě oněch univerzálních dober se v podstatě z autorovy teorie nic nedozvídáme, neboť Gray k jejich specifickému „uchopení" dospívá negativním způsobem, když hovoří o existenci univerzálních forem zla, aniž by ovšem tento svévolný přechod od dobrého ke zlému výslovně odůvodnil. Jistou paralelu k tomuto

[165] Williams, B., *Na počátku byl čin*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2011, s. 212.
[166] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004, s. 17.

Grayovu přístupu nalézáme opět u Williamse, který se ovšem ke svému východisku explicitně přiznává, když podobně jako Gray zavrhuje možnost dospět k nejvyššímu dobru a přichází s myšlenkou jeho nahrazení představou nejvyššího zla, na němž se lidé spíše shodnou. Jak totiž Williams píše: „Zdá se mi filosoficky i politicky rozumné stavět své názory na lidská práva, přinejmenším na ta nejzákladnější lidská práva, co nejméně na sporných tezích liberalismu či nějaké jiné ideologie. Měli bychom se do nejvyšší možné míry spoléhat na rozpoznání hlavních zel … a na své nejlepší kritické chápání toho, co dnes lze počítat za legitimizování, a na to, co v moderních podmínkách z těchto zjištění vyplývá.“[167]

Jako další neméně pádný důvod pro jisté pochyby ohledně uplatnění Grayovy teorie *modu vivendi* v rámci politické filosofie se jeví obtíž spojená s možným přiřazením autora ke konkrétnímu politickému, potažmo filosofickému proudu myšlení. Jsem přesvědčena, že ačkoli může být snaha o odmítání jakýchkoli unifikujících tendencí výrazem vnitřního přesvědčení autora či přinejmenším přitažlivým postojem oslovujícím široké publikum, současná společnost je dle mého názoru stále značně zatížena potřebou konformity a klasifikace.[168] Aniž bych zde chtěla rozebírat pozitivní či negativní dopad takového zatížení, domnívám se, že v důsledku nemožnosti přiřadit jakoukoli osobu, předmět či myšlenku do předem stanovených kategorií hrozí dané záležitosti výrazné nebezpečí, že bude společensky nepochopena či dokonce mnohdy zcela odmítnuta. Pokud tedy Gray sám zavrhuje možnost být chápán v intencích určitého myšlenkového směru, předpokládám, že tím určitým způsobem „zavírá vrátka“ své politické teorii, jež se tak nevyhne mnohým negativním ohlasům a dezinterpretacím. V tomto směru je navíc důležité si uvědomit, že Gray působí rovněž jako angažovaný intelektuál, čemuž odpovídají i publikace sestavené v posledních letech zejména z jeho novinových článků, u nichž je ještě mnohem náročnější vyrovnat se s autorovou myšlenkovou rozmanitostí a nalézt v nich určitou soudržnost.

Je vhodné podotknout, že někteří teoretici interpretující Grayovu filosofii se domnívají, že liberální myslitelé by mohli v řadě otázek přeformulovat své pozice na základě Grayových podnětů, a proto se snaží nastínit způsob, jakým by bylo v budoucnu možné Grayovu politickou teorii rozvíjet. O něco takového se pokouší například Crowder, když Grayovu koncepci doplňuje o princip individuální autonomie, jež dle něho představuje nejenom jeden z hlavních

[167] Williams, B., *Na počátku byl čin*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2011, s. 124–125.

[168] Pregnantním dokladem určité leckdy až obsedantní potřeby klasifikovat specifické postřehy v rámci politické teorie může být v tomto ohledu zformování tzv. komunitarismu, tedy směru politického myšlení, jehož představitelé, kteří k této koncepci bývají řazeni, v mnoha případech toto označení odmítají. Širší odborná veřejnost však tyto námitky autorů jako Charlese Taylora či Willa Kymlicky obvykle ignoruje, neboť zdůrazňuje nutnost chápat obdobný způsob kritiky liberálního myšlení jednolitým způsobem.

rysů liberalismu, ale také základní podmínku pluralistického postoje. Jak tento autor postuluje, individuální autonomie je totiž nezbytná pro racionální a kritické posouzení obtížných voleb, před něž pluralismus člověka staví. Nicméně sám Crowder připouští, že pro Graye by takové doplnění jeho teorie zřejmě nebylo přijatelné, neboť by jej pravděpodobně chápal tak, že Crowderovy závěry nastolují univerzální dobro v podobě individuální autonomie, čímž se zpronevěřují samotné myšlence pluralismu.[169] To dle mého soudu dokládá obtížnost uchopení Grayovy teorie, jakož i nutnost dále rozpracovat mnohé její aspekty a učinit ji tak přístupnější.

Mám za to, že jedním ze způsobů, jak docílit lepšího přijetí Grayovy koncepce, je její reformulace s ohledem na již zmíněný druh liberálního myšlení, a sice liberalismus strachu. Gray by se tak připojil k myslitelům jako je Judith Shklarová, Bernard Williams a další, kteří se otevřeně hlásí k odmítání utopických vizí spjatých s formulováním určité ideální teorie či morálních principů, jež by byly považovány za prvotní a na jejichž základě by byl až posléze vystavěn dobrý život. Představitelé liberalismu strachu tedy zjednodušeně řečeno odmítají prosazování moralismu v politických teoriích a naopak usilují o realistický přístup umožňující zachování politična. To je přitom dle mého názoru také jedním z hlavních cílů Grayovy teorie *modu vivendi*, jež má s principy liberalismu strachu mnoho společného. Domnívám se, že ve chvíli, kdy by Gray upustil od svého zarputilého odmítání univerzalismu, který do značné míry beztak připouští, když v zájmu předcházení obviněním z relativismu vymezuje předpoklad univerzálního minima, mohl by přijmout univerzalismus, jenž je vlastní liberalismu strachu, aniž by tím výrazně slevil ze svých požadavků na odlišení vlastní teorie *modu vivendi* od převažujícího univerzalistického pojetí liberalismu. Jak vysvětluje Williams, univerzální charakter liberalismu strachu spočívá v tom, že „hovoří k celému lidstvu a má na to … jedinečné právo, neboť pracuje s jedinými zcela jistě univerzálními politickými záležitostmi: mocí, bezmocí, strachem, krutostí a univerzálností záporných vlastností.“[170] Liberalismus strachu pak propojuje tento jemu vlastní univerzalismus s antiuniverzalistickým postojem akcentujícím nutnost praktického i pojmového zakotvení liberálních postupů v každé konkrétní historické situaci, a to tak, že neustále klade důraz na existenci politické reality jakožto prvotní a všudypřítomné skutečnosti.[171]

S podobným antiuniverzalistickým názorem se přitom ve své teorii bezpochyby ztotožňuje i Gray, když odmítá přístup univerzalistického liberalismu, jenž vytváří nadčasové

[169] Crowder, G., Gray and the Politics of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007, s. 73–74.
[170] Williams, B., *Na počátku byl čin*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2011, s. 105.
[171] Tamtéž, s. 108.

morální a politické ideály platné bez ohledu na historické okolnosti. Jak ovšem předpokládám, Grayova politická teorie implicitně zahrnuje rovněž univerzalismus liberalismu strachu, neboť podobným negativním způsobem, jakým liberalismus strachu dochází k univerzálním politickým záležitostem, vysvětluje i Gray existenci univerzálních forem zla, jež jsou na základě lidské přirozenosti stejné pro všechny lidské bytosti. Rozdíl mezi liberalismem strachu a Grayem je tedy v tomto ohledu spíše argumentační, jelikož Gray dospívá k univerzálním formám zla prostřednictvím antropologických předpokladů, zatímco liberalismus strachu formuluje svůj univerzalismus na základě politických argumentů. Nicméně konečné závěry vyplývající z těchto uvedených forem univerzalismu jsou totožné, jelikož jak v případě liberalismu strachu, tak i v Grayově koncepci směřují tyto závěry „williamsovsky" řečeno ke splnění základního požadavku legitimizace. Pro Grayovu politickou teorii je totiž stejně jako pro liberalismus strachu primární zabezpečit společnost před těmi formami zla, na nichž se všichni lidé shodnou, přičemž až poté, co bude tento požadavek splněn, lze zvažovat a rozvíjet další dobra. Nutno dodat, že požadavek legitimizace není, jak píše Williams, principem morálním, nýbrž ryze politickým, neboť představuje podmínku existence samotné politiky.[172] To je dle mého názoru pro revizi Grayovy teorie *modu vivendi* stěžejní tvrzení, jelikož pokud budeme trvat na důležitosti toho aspektu autorovy koncepce, jenž odmítá morální zatížení liberální teorie a prosazuje zachování bytostného politična, ukazuje se krok směrem k liberalismu strachu jako přijatelné a vcelku logické rozvíjení Grayovy politické teorie.

Jsem si nicméně vědoma skutečnosti, že tímto nastíněním možného spojení autorovy teorie s liberalismem strachu nabízím omezenou pomoc, jak ke Grayově teorii přistupovat, neboť ji uchopuji pouze z určité perspektivy, tedy na základě předpokladu autorova rozlišení moralismu a realismu v politické teorii, aniž bych blíže rozvíjela, jakým způsobem by takové chápání Grayovy koncepce ovlivnilo její další východiska jako například hodnotový pluralismus, univerzální minimum a další.[173] Domnívám se však, že ačkoliv lze Grayovy ambice o formulaci takové teorie, jež by se stala nástupkyní liberalismu v moderní době, považovat vzhledem k její časté argumentační nepřesvědčivosti za značně nadnesené, je třeba přiznat, že koncepce *modu vivendi* je rovněž v mnohém prospěšná, jelikož vybízí jak k neustálé diskusi, tak i k podobným pokusům o její detailnější vyjasnění a případnou modifikaci.

[172] Tamtéž, s. 33.

[173] Je třeba přiznat, že rozvíjení Grayovy politické teorie není samotným předmětem této studie, proto také uvedený pokus o nastínění pojítka mezi autorovou koncepcí a liberalismem strachu zůstane pouhým nastíněním, jež by mělo být podrobeno dalšímu bádání.

Závěr

Při snaze o objasnění Grayovy politické teorie *modu vivendi* se ukazuje, nakolik je Grayovo myšlení v oblasti politické filosofie rozvrstvené, neboť autor pracuje s celou řadou filosofických i politických tvrzení, pojmů a odkazů, jejichž užívání je však z jeho strany v mnoha ohledech nejednoznačné či přinejmenším obtížně uchopitelné. Tato skutečnost je kromě permanentního ideologického vývoje Grayových stanovisek podmíněna i jeho nedůsledným argumentačním přístupem, jenž opomíjí – pro filosofii, potažmo politickou filosofii často zcela zásadní – nuance jednotlivých tvrzení a způsobuje určitou pojmovou neukotvenost autorovy politické teorie jako celku. Jak jsem se nicméně v této práci snažila prokázat, navzdory autorově zmíněné filosofické nestálosti a pojmové nepřesnosti lze ocenit jak jeho snahu o neustálou a kontinuální rekonstrukci vlastní politické koncepce, reagující na aktuální politické a společenské dění, tak i Grayovo detailní odkrytí zásadních nedostatků v současné době převažujícího univerzalistického pojetí liberalismu. Vzhledem k tomu, že tento liberální způsob uvažování o společnosti, založený na idejích individualismu, meliorismu, egalitarismu a univerzalismu, nedokáže obstát v podmínkách moderního pluralismu, navrhuje Gray jako přijatelnou alternativu svou politickou teorii *modu vivendi*. Ta si totiž na rozdíl od univerzalistického proudu liberalismu nečiní nárok na stanovení ideálního životního způsobu ani univerzálně platné morálky, když na základě vzájemné tolerance usiluje o hledání podmínek mírového soužití odlišných životních způsobů vyznávajících konfliktní hodnoty.

S ohledem na takto identifikovanou Grayovu politickou teorii bylo ústředním cílem předložené práce posoudit, zda má Grayova politická koncepce určitý etický rozměr či nikoliv, přičemž pro realizaci tohoto záměru bylo třeba vycházet jak z vysvětlení autorovy kritiky univerzalistického pojetí liberalismu, tak z analýzy jeho vlastní teorie *modu vivendi*. V této souvislosti bylo předpokládáno, že autorovým záměrem je odlišit morální teorii od politické, a zároveň odmítnout tendence liberálních myslitelů upřednostňovat v rámci politické teorie morálku na úkor politična. V tomto směru byla věnována pozornost třem hlavním výzkumným otázkám: první z nich byla zaměřena na Grayovo tvrzení, že „*modus vivendi* je projektem politickým, nikoliv morálním ideálem,“[174] druhá vycházela z předpokladu, že navzdory autorově časté protiliberální rétorice jej lze považovat za liberálního myslitele, a třetí se zabývala pochybnostmi, zda se Grayovi skutečně podařilo koncipovat koherentní politickou teorii, jež by mohla relevantním způsobem nahradit dosud dominantní univerzalistické pojetí liberalismu.

[174] Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*, Praha 2004, s. 38.

Z rozboru Grayovy teorie *modu vivendi*, jakož i z analýzy vybraných textů interpretujících autorovu politickou filosofii, vyplývá, že pokud budeme na Grayovu koncepci pohlížet jako na ucelený soubor platných principů poskytujících určitý návod k jednání, dostaneme se do série slepých uliček, a to především v důsledku specifického pojetí hodnotového pluralismu, vágního vymezení univerzálního minima, jakož i nedostatečného rozlišení dobra a zla. Z toho důvodu se jeví jako rozumné uchopit Grayovu teorii *modu vivendi* spíše z určité minimalistické perspektivy a zaměřit se na ten aspekt jejího zájmu, který explicitně navazuje na Hobbese a dle mého názoru i na současný liberalismus strachu, a jenž se věnuje důrazu na zachování bytostného politična a odmítnutí Grayem kritizovaných moralizujících tendencí liberálního myšlení. S ohledem na tuto perspektivu je tedy v prvé řadě nezbytné reflektovat právě způsob, jakým se Gray vymezuje vůči univerzalistickému pojetí liberalismu, neboť jak jsem se snažila ukázat, Grayovým úmyslem není odmítnout tradiční liberální hodnoty, nýbrž spíše zpochybnit příliš vysoké nároky univerzalistických liberálů na rozsah a možnosti jejich teorie.

Tradiční liberální snahu o nalezení jednoho ideálního a tedy i univerzálně platného režimu, jenž by měl být založen na univerzálním morálním systému, umožňujícím konečné smíření konfliktních způsobů života a jejich rozdílných hodnot, Gray totiž považuje za utopickou, a to ze tří klíčových důvodů. První důvod představuje skutečnost, že moderní pluralitní společnost se dle Graye vyznačuje existencí nesouměřitelných životních způsobů, které lze považovat za stejně dobré, přestože uznávají navzájem odlišné hodnoty – v důsledku toho tedy není možné žádný způsob života považovat za univerzální či ideální pro všechny lidské bytosti. Za druhý důvod pro Grayovo odmítnutí univerzalistických tendencí liberalismu je třeba označit liberální neschopnost zohlednit při utváření abstraktní univerzálně platné teorie proměnlivost dějinných situací i každodenní zkušenost jednotlivců, které ovlivňují podobu morálních a politických tvrzení. S tím přitom souvisí i třetí důvod autorem postulované utopičnosti univerzalistického pojetí liberální teorie, jenž spočívá v tom, že tento druh liberalismu staví morálku jakožto určitý soubor univerzálně platných hodnot do privilegovaného postavení a politickou koncepci formuluje až teprve na jejím základě, čímž však vytlačuje bytostné politično z každodenní reality. Kromě toho tento přístup dle Graye selhává rovněž proto, že nedokáže reflektovat primární postavení politiky, jejímž úkolem je vzhledem ke skutečnosti stále přetrvávajícího konfliktu zabezpečit společnost před zlem – morálními otázkami je totiž možné zabývat se teprve poté, co je vyřešen tento úkol.

Jak bylo v této studii naznačeno, k zodpovězení zvolených výzkumných otázek práce je třeba brát v potaz možnou spřízněnost Grayovy teorie *modu vivendi* s myšlenkami Bernarda

Williamse, potažmo s principy liberalismu strachu. Jestliže totiž bylo předpokládáno, že Gray stejně jako Williams usiluje o odlišení morální a politické teorie, pak se Grayovo tvrzení, že *modus vivendi* je ryze politický a nikoli morální ideál, ukazuje hned v dvojím argumentačním světle. Za prvé jej můžeme považovat za snahu zdůraznit odlišnost vlastní politické koncepce od univerzalistického proudu liberalismu, a to především na základě odmítnutí morálního zatížení jeho politické teorie *modu vivendi*. A za druhé lze toto tvrzení vnímat jako rozkrytí celkově minimalistického záměru Grayovy politické teorie, který spočívá v zachování bytostného politična a vymezení minimálních standardů legitimity, potřebných pro ochranu jedinců před univerzálními formami zla.

Právě vzhledem ke Grayovu stanovení existence určitých univerzálních forem dobra a zla bylo možné na první klíčovou otázku reagovat uznáním určitého etického rozměru teorie *modu vivendi*, jehož akceptace však zároveň nenárokuje status univerzálně platné morálky. V souvislosti s otázkou po Grayově ideologické orientaci se následně podařilo prokázat, že autor se svým důrazem na hodnotový pluralismus, princip tolerance a hledání míru může být označován za liberálního myslitele, jelikož ve své teorii neodmítá konkrétní liberální hodnoty jako takové, nýbrž způsob, jakým je liberálové hájí. Gray se totiž vymezuje primárně proti tendenci chápat tyto hodnoty jako univerzálně platné principy určité abstraktní morální teorie, jež vytlačuje bytostné politično a popírá s ním spjatou realitu všudypřítomného konfliktu. V případě třetí výzkumné otázky bylo nutné přiznat, že za předpokladu minimalistického a ryze realistického chápání Grayovy teorie *modu vivendi* je sice možné označovat ji za celistvou politickou koncepci, avšak bez důsledného vyjasnění řady jejích problematických principů nemůže být považována za relevantní alternativu vůči převažujícímu univerzalistickému pojetí liberalismu.

Nutno dodat, že jako největší slabina Grayovy politické teorie byla v této studii identifikována autorova nedostatečná preciznost při vymezení univerzálního minima, jež má sice dle Graye představovat kritérium pro stanovení dobrého životní způsobu, na základě autorovy argumentace nicméně není zřejmé, jakým způsobem by toto minimum mohlo být k odlišení dobrého a zlého reálně nápomocné. Mimo jiné i s ohledem na tuto obtíž Grayovy teorie *modu vivendi* byl v této práci předložen návrh na revizi autorovy politické koncepce na základě již zmíněného Williamsova politického myšlení či v intencích obecněji pojatého a v současné době se prosazujícího liberalismu strachu, jejichž ambice jsou po Hobbesově vzoru

zřejmě ještě minimálnější než v Grayově případě, a umožňují tak lépe dostát Grayovu přesvědčení, že „cílem politické filosofie je vrátit se k praxi s méně iluzemi.“[175]

[175] Tamtéž, s. 182.

Seznam použité literatury

1. Berlin, I., *Čtyři eseje o svobodě*. Praha, Prostor 1999.
2. Crowder, G., Gray and the Politics of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007.
3. Gray, J., *Dvě tváře liberalismu*. Praha, Mladá fronta 2004.
4. Gray, J., *Enlightenment´s Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London, Routledge 1995.
5. Gray, J., *Liberalismus*. Praha, Občanský institut 1999.
6. Gray, J., *O ctnosti zvané tolerance*. Praha, Občanský institut 1993.
7. Gray, J., *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London, Routledge 1993.
8. Gray, J., Reply to Critics. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007.
9. Gray, J., Two Liberalism of Fear. *The Hedgehog Review*, 2, 2000, No. 1.
10. Hay, C., Political Analysis. Basingstoke, Palgrave 2002.
11. Hejduk, T., Doslov. In: Williams, B., *Na počátku byl čin*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2011.
12. Heywood, A., *Politická teorie*. Praha, Eurolex Bohemia 2005.
13. Hobbes, T., *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha, Oikoymenh 2009.
14. Hobbes, T., *Výbor z díla*. Praha, Svoboda 1988.
15. Horton, J., John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007.
16. Horton, J. – Newey, G., John Gray: A Political Theorist Of and Against Our Times. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007.
17. Jones, P., Toleration, Value-pluralism, and the Fact of Pluralism. In: Horton, J. – Newey, G. (eds.), *The Political Theory of John Gray*. London, Routledge 2007.
18. Machiavelli, N., *Úvahy o vládnutí a o vojenství*. Praha, Argo 2001.
19. Rawls, J., *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press 1993.
20. Shearmur, J., Gray's Progress: From Liberalisms to Enlightenment's Wake. *Journal for Libertarian Studies*, 21, 2007, No. 3.
21. Williams, B., *Na počátku byl čin*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2011.