

Postliberalizam u političkoj misli Johna Graya

Petković, Marin

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:520453>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-03-05**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)



Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet

Diplomski studij engleskog jezika i književnosti i filozofije (nastavnički smjer)

Marin Petković

Postliberalizam u političkoj misli Johna Graya

Doc.dr.sc. Zdravko Perić

Osijek, 2021.

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet

Odsjek za filozofiju

Diplomski studij engleskog jezika i književnosti i filozofije (nastavnički smjer)

Marin Petković

Postliberalizam u političkoj misli Johna Graya

Diplomski rad

Znanstveno područje humanističke znanosti, znanstveno polje filozofija,
znanstvena grana filozofija politike

doc. dr. sc. Zdravko Perić

Osijek, 2021.

IZJAVA

Izjavljujem s punom materijalnom i moralnom odgovornošću da sam ovaj rad samostalno napravio te da u njemu nema kopiranih ili prepisanih dijelova teksta tuđih radova, a da nisu označeni kao citati s napisanim izvorom odakle su preneseni. Svojim vlastoručnim potpisom potvrđujem da sam suglasan da Filozofski fakultet Osijek trajno pohrani i javno objavi ovaj moj rad u internetskoj bazi završnih i diplomskih radova knjižnice Filozofskog fakulteta Osijek, knjižnice Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku i Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu.

U Osijeku, 15.3.2022.

Marin Petković 012222934
ime i prezime studenta, JMBAG

Sažetak

Ovaj rad istražuje kritiku liberalizma u djelima Johna Graya i evaluira njegov doprinos postliberalnom načinu mišljenja. Grayev raskid s liberalnom tradicijom događa se prvo u okviru političkih zbivanja u Velikoj Britaniji krajem 1980-ih godina, gdje tržišna ekonomija, po Grayevom sudu, nije uspjela brinuti za kulturne temelje društva, a zatim i u kontekstu svjetskih zbivanja, poput pada komunizma, u kojima Gray ne vidi priliku za prevlast liberalizma, već razvitak ostalih oblika društvenih uređenja. Manjkavost liberalizma prvenstveno prepoznaje u univerzalističkim pretenzijama vezanim za prosvjetiteljski projekt. Emancipacijski potencijal prosvjetiteljskog liberalizma nepovratno je propao i ne može imati mjesto u suvremenom, pluralističkom društvu, za kojega je, zbog raznolikosti oblika života, najpotrebnije osigurati *modus vivendi*. Gray, stoga, ostaje vjeran liberalizmu kao povijesnom nasljeđu i vrednuje ideale poput tolerancije i individualne slobode. S druge strane, prosvjetiteljskom liberalizmu upućuje konzervativnu kritiku, zazivajući povratak od apstraktne racionalnosti i prirodnih prava prema praktičnoj politici.

Ključne riječi: liberalizam, prosvjetiteljstvo, pluralizam, *modus vivendi*, konzervatizam

Sadržaj

| | |
|---|----|
| 1. Uvod | 1 |
| 2. Liberalizam..... | 2 |
| 2.1. Propast i obnova klasičnog liberalizma | 5 |
| 2.2. Nova desnica | 8 |
| 3. Postliberalizam | 11 |
| 3.1. Filozofska antropologija i kulturna raznolikost..... | 14 |
| 3.2. Prosvjetiteljski projekt | 18 |
| 4. <i>Modus vivendi</i> | 24 |
| 4.1. Konzervatizam | 28 |
| 5. Zaključak..... | 30 |
| 6. Popis literature | 31 |

1. Uvod

Prevlast liberalne demokracije u suvremenoj filozofiji politike, kako ju je proglasio Francis Fukuyama tezom o kraju povijesti, izaziva mnogobrojne reakcije teoretičara koji s Fukuyamom ne dijele optimistično uvjerenje o ostvarenju najboljeg načina vladavine. Jedan od najznačajnijih među njima je John Gray, britanski filozof koji 1990-ih prestaje biti zagovornikom spoja tržišne ekonomije i konzervatizma uobličenog u novu desnicu, a umjesto toga u politički diskurs uvodi postliberalan način mišljenja. Premda je postliberalizam izraz kojega Gray koristi u kritici liberalizma, on ne podrazumijeva nikakav skup načela ili principa koji bi definirali neku novu političku teoriju koja treba doći na mjesto liberalizma, već je to izraz koji označava prostor koji nam se otvara kada napustimo manjkavosti liberalizma. U tom smislu, poželjno je tumačiti postliberalizam kao način mišljenja, a ne detaljni naputak po kojemu treba ustrojiti društvo.

Ovaj rad izlaže i problematizira Grayevu kritiku liberalizma i ukratko razmatra filozofsko-političke alternative prikladne za postmoderno, pluralističko društvo. Prvo poglavlje posvećeno je povijesnom i filozofijskom pregledu liberalne misli budući da je za kritiku liberalizma nužno poznavati njegove temelje, razvoj i suvremene manifestacije. Osim toga, ključno je ukazati na različitosti unutar liberalne tradicije s obzirom da postliberalna kritika razlikuje struje liberalizma. U drugom poglavlju detaljno je izložena Grayeva kritika liberalizma, pri čemu se razmatra prosvjetiteljska pozadina liberalizma, univerzalistička filozofska antropologija i problemi koje za liberalizam donosi kulturna raznolikost. Treće poglavlje problematizira Grayevo viđenje društva nakon liberalizma, s posebnim naglaskom na etiku i teoriju vrijednosti koja stoji u pozadini njegove filozofije politike. U zaključku se Grayev argument evaluira i smješta u kontekst današnjice.

2. Liberalizam

Budući da je postliberalizam suštinski određen odnosom spram liberalizma, izlaganju njegovih osnovnih značajki prethodi razumijevanje liberalizma. Za taj pothvat instruktivno je djelo Johna Graya *Liberalizam*, u kojemu on iznosi povijesni i filozofijski pregled liberalne misli. Zbog odsustva jedinstvene i nepromjenjive naravi liberalizma, ponuditi jasnu, nedvosmislenu definiciju ove intelektualne tradicije gotovo je nemoguće. Ipak, smatra Gray, moguće je ukazati na skup značajki koje pokazuju modernost liberalizma i na temelju kojih možemo razlikovati ovu modernu intelektualnu tradiciju od ostalih.¹ Tvoreći modernu koncepciju čovjeka i društva, te značajke obuhvaćaju individualizam, egalitarizam, univerzalizam i meliorizam. Dakle, liberalna koncepcija čovjeka i društva daje osobi moralno prvenstvo spram kolektiva, primjenjuje to pravilo za svaku osobu, potvrđuje moralno jedinstvo ljudske vrste i pretpostavlja mogućnost poboljšavanja političkih poredaka. Upravo su ove četiri značajke, prema Grayevu mišljenju, opravdanje liberalizma kao jedinstvene tradicije, što omogućuje razumijevanje liberalizma kao cjelovitog svjetonazora, uz svu svoju povijesnu raznolikost.

Premda predmoderne anticipacije liberalizma pronalazimo u antičkom svijetu, posebice klasičnoj Grčkoj i Rimu, traganje za temeljima liberalizma Graya vodi u rano moderno razdoblje odnosno sedamnaesto stoljeće. Među filozofima iz čijih promišljanja individualističkih nazora proizlazi liberalna tradicija Gray ističe Thomasa Hobbesa. Hobbesov nepopustljivi individualizam i modernost predstavljaju raskid s prethodnom socijalnom filozofijom:

Radikalna modernost hobbesovskog individualizma nepogrešivo se ogleda u njegovu odbacivanju klasičnih ideja o prirodnoj svrsi ili krajnjem uzroku ljudskog postojanja. Hobbes je zamijenio aristotelovsku koncepciju ljudske dobrobiti kao stanja samoostvarenja ili procvata tvrdnjom da su svojom prirodom i stanjem ljudi neizbježno osuđeni na neprestanu težnju za predmetima svojih želja koji se stalno mijenjaju.²

Hobbesova bliskost s liberalizmom, dakle, nalazi se u njegovom beskompromisnom individualizmu. Leo Strauss čak smatra da se, s obzirom na primat prava spram dužnosti, Hobbesa može nazvati začetnikom liberalizma: »Ako možemo zvati liberalizmom tu političku doktrinu koja temeljnom političkom činjenicom drži prava, a ne dužnosti čovjeka, i koja poistovjećuje funkciju države sa zaštitom i očuvanjem tih prava, tada moramo reći da je Hobbes bio začetnik

¹ Gray, John, *Liberalizam*. Zagreb: Politička kultura, 1999, str. 11-13.

² Gray J., *Liberalizam*, str. 23.

liberalizma.«³ Osim Hobbesa, kao preteču liberalizma Gray ističe Benedicta de Spinozu, smještajući ga bliže liberalizmu od Hobbesa budući da je slobodu smatrao suštinskom, a ne negativnom vrijednošću.⁴ Dok je za Hobbesa sloboda tek neometano djelovanje koje omogućuje zadovoljavanje želje pojedinca, Spinoza slobodu smatra ciljem, a ne instrumentom, kojim pojedinac teži. U tom smislu, Spinozina pozitivna sloboda podrazumijeva ne samo odsustvo prisile, već i mogućnost aktualizacije. Ovaj odmak najbolje se očituje u Spinozinoj obrani slobode govora i mišljenja, kao i vrednovanju demokracije, nasuprot autoritarnoj vladi, s obzirom da se sloboda pojedinca, među ostalom, sastoji i od aktivnog sudjelovanja u političkom procesu. Ipak, ni Hobbes ni Spinoza nisu liberali, već oni spadaju u pretpovijest liberalizma. Njihovi stavovi, smatra Gray, ne zadovoljavaju liberalni kriterij meliorizma budući da ne vjeruju u neograničeno poboljšavanje ili mogućnost razuma i slobode kao temeljnog načela ljudi.

Prvo očitovanje središnjih elemenata liberalizma oblikovanih u intelektualnu tradiciju nalazimo u djelu Johna Lockeja *Dvije Rasprave o Vladi*. Teorijskom aspektu liberalizma pridružen je i praktični u obliku političkog pokreta: »Na praktičnoj razini, engleski je liberalizam u to doba podrazumijevao snažnu afirmaciju parlamentarne vlasti uz vladavinu zakona nasuprot monarhijskom apsolutizmu, kao i naglasak na slobodi udruživanja i privatnom vlasništvu.«⁵ Za Lockeovu misao bitno je istaknuti njenu ukorijenjenost u kontekst kršćanstva, što mu služi kao opravdanje prirodnih prava za koja tvrdi da ih je čovjeku dao Bog. Gray ključnom karakteristikom Lockeove misli smatra njegov relativni optimizam koji, u odnosu spram pesimizma predliberalnih individualista, pokazuje naklonost ideji trajnog ostvarenja slobodnog društva. Pozivajući se na djelo *Origins of English Individualism* Alana MacFarlanea⁶, Gray ističe da Lockeovo građansko društvo nije novonastalo uređenje, budući da je englesko društvo bilo individualističko nekoliko stoljeća prije Lockeja. Ova spoznaja pokazat će se značajnom u Grayevoj usporedbi engleskog i francuskog liberalizma.⁷ Dok je u engleskom slučaju prisutno dugo razdoblje političke stabilnosti, francuski se liberalizam pojavljuje u manje povoljnom okružju feudalizma i apsolutističkih institucija. Spoj francuskog liberalizma i prosvjetiteljstva prožimala je vjera u napredak, snažno

³ Leo Strauss, On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy // *Revue Internationale de Philosophie* 4/14 (1950), str. 417.

⁴ Gray, J. *Liberalizam*, str. 25-26.

⁵ Isto., str. 27.

⁶ Alan MacFarlane, *The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

⁷ Gray, J. *Liberalizam*, str. 32-35.

izražena kod Diderota i Condorceta, iako su odstupanja od meliorizma postojala, primjerice kod Voltairea. Optimizam francuskih prosvjetitelja gubi na snazi 1789. godine, koju obilježava prekretnica u razvoju liberalne misli: »U Francuskoj je teror natjerao vodeće liberalne mislioe da ponovno promisle optimizam i racionalizam prosvjetiteljstva i, osobito, da odbace totalitarnu teoriju demokracije kao sredstva opće volje koja je nagoviještena u tekstovima J. J. Rousseaua.«⁸

Među reakcijama na spomenuti optimizam znakovit je začetak konzervatizma u djelu Edmunda Burkea *Reflections on the Revolution in France*⁹, gdje Burke kritizira apstraktna, metafizička prava na temelju kojih je Francuska revolucija trebala stvoriti slobodno društvo. Nadalje, snažnu kritiku Rousseauovih promišljanja o demokraciji i općoj volji iznosi Benjamin Constant u djelu *Ancient and Modern Liberty*, gdje Rousseauovu slobodu opisuje kao pokušaj ponovnog uspostavljanja antičke slobode u obliku prava na sudjelovanje u vlasti, te je suprotstavlja modernoj slobodi kao zajamčenoj sferi neovisnosti. Constant uočava razliku u suverenosti antičke slobode i neovisnosti moderne slobode:

Među ljudima antike je pojedinac koji je suveren u javnim poslovima rob u svim privatnim odnosima. Među modernima je, naprotiv, pojedinac, neovisan u svom privatnom životu, čak i u najslobodnijim državama suveren samo naizgled. Njegova je suverenost ograničena i gotovo uvijek suspendirana; i ako je tu i tamo upotrebljava, to čini samo da bi je se odrekao.¹⁰

Sličnu skeptičnost prema pučkoj demokraciji zastupa i Alexis de Tocqueville u djelu *Democracy in America*, gdje upozorava na prijetnju modernog despotizma u obliku tiranije većine.

Za razliku od francuskog liberalizma, američki liberalizam nije obilježila prosvjetiteljska vjera u napredak, već je prožet idejom o ljudskoj nesavršenosti, a vrijedi istaknuti i neslaganje ovih dvaju koncepcija liberalizma u odnosu spram kršćanstva, prema kojemu američki liberali, nasuprot francuskim, nisu zauzeli neprijateljski stav.¹¹ Bliskost američkog liberalizma s engleskim ogleda se u zastupanju Lockeove negativne slobode i vladavine zakona, nadahnute prirodnim pravima. Ipak, Gray ističe nedostatnost razlikovanja liberalizma engleskog govornog područja kao onoga utemeljenog na drevnim pravima i povijesnom primjeru, i francuskog liberalizma kao onoga koji se poziva na apstraktna prirodna prava. Premda razlike u okružju u kojemu su se ove dvije tradicije

⁸ Isto., str. 35-36.

⁹ Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France: And on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event*. London: Penguin Books, 2004.

¹⁰ Constant, Benjamin. *Liberty Ancient and Modern*. Citirano prema: Gray, J. *Liberalizam*, str. 36.

¹¹ Gray, J. *Liberalizam*, str. 38.

razvijale postoje, engleski liberalizam se itekako služio apstraktnim prirodnim pravima, kao što je vidljivo u Lockeovim prirodnim pravima ili, primjerice, u američkom pozivanju na neotuđiva, prirodna prava u *Deklaraciji neovisnosti*. Konačno, osobit doprinos liberalnoj misli dali su škotski prosvjetitelji poput Davida Humea i, posebice, Adama Smitha, čije djelo *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* predstavlja najutjecajnije izlaganje liberalnog sustava.

2.1. Propast i obnova klasičnog liberalizma

Gray devetnaesto stoljeće u Europi, a osobito Engleskoj, naziva liberalnom erom ili zlatnim dobom liberalne teorije i prakse.¹² Individualističko ozračje očitovalo se u odsustvu ograničenja i prisile u ekonomskoj i političkoj sferi, što Gray dočarava pozivajući se na A. J. P. Taylora: »Do kolovoza 1914., razborit je Englez, sklon poštovanju zakona, mogao proći kroz život jedva i primijetivši postojanje države, osim preko poštanskog ureda i policajca.«¹³ Ipak, klasični liberalizam već je sredinom devetnaestog stoljeća pokazivao znakove slabljenja pred revizionističkim liberalizmom, koji se očitovao u jačanju državne intervencije u raznim područjima života. Prvo napuštanje temeljnih načela klasičnog liberalizma, navodi Gray, započinje s Jeremyjem Benthamom koji, unatoč svojoj potpori *laissez faire* ekonomiji i individualnoj slobodi, utemeljenjem i promicanjem utilitarizma daje opravdanje kasnijoj neliberalnoj intervencionističkoj politici koja počiva na ideji da se društvene institucije mogu racionalno preoblikovati.¹⁴ Nakon njega, ključnu ulogu u slabljenju klasičnog liberalizma ima John Stuart Mill, priznat kao prekretnički mislilac u razvoju liberalne misli, koji napušta spoznaju klasičnog liberalizma o neodvojivosti proizvodnje i raspodjele u gospodarskom životu tako što smatra da je raspodjela stvar društvenog izbora.¹⁵ Pod utjecajem Augusta Comtea, Mill produbljuje raskol u tradiciji klasičnog liberalizma i oslobađa put za revizionistički liberalizam:

Do 1880-ih i 1890-ih godina i, sasvim sigurno, početkom novog stoljeća, revizionističke su liberalne ideje, često nadahnute hegelovskom filozofijom, istisnule čak i Millov nesavršeni klasični liberalni nazor. Osobito su utjecajni među revizionističkim liberalima bili T. H. Green i B. Bosanquet koji su odbacivali pretežno negativnu koncepciju slobode kao neuplitanja – što je stajalište većine klasičnih liberala – u korist ideje efektivne slobode, ili slobode kao sposobnosti. To pozitivnije stajalište o slobodi prirodno je dovelo do toga

¹² Isto., str. 41.

¹³ Taylor, A. J. P. *English History 1914-1945*. Oxford: Oxford University Press, 1965., str. 1. Citirano prema: Gray, J. *Liberalizam*, str. 41.

¹⁴ Gray, J. *Liberalizam*, str. 43.

¹⁵ Isto., str. 45.

da se u tekstovima tih hegelovskih liberala zagovara snažnije djelovanje i autoritet države i podupiru mjere koje ograničavaju ugovornu slobodu.¹⁶

Revizionistički liberalizam naj sustavnije je izražen u misli L. T. Hobhousa, čije ustrajanje u pomirenju individualnog i kolektivnog dobra vodi do osude neograničenog kapitalizma kao nepovoljnog uređenja za ostvarenje pozitivne slobode.¹⁷ Sve ove promjene u teorijskom dijelu liberalne misli ne znače da je propast klasičnog liberalizma uzrokovana postupnim odstupanjem prethodno spomenutih mislilaca od temeljnih načela liberalizma, već je takvo stanje na intelektualnoj sceni bilo popraćeno, a djelomično i uzrokovano, velikom promjenom u praktičnim političkim pitanjima. Naime, radi se o napuštanju dotadašnjeg autoriteta, sačuvanog u tradiciji i običaju, u korist autoriteta postavljenog djelovanjem pučke demokracije: »Upravo su nužnosti natjecanja za glasove u novim demokracijama kasnoga devetnaestog stoljeća najviše pridonijele svršetku liberalne ere – više nego promjene u intelektualnom životu.«¹⁸ Konačno, klasični liberalizam doživljava najveći udarac i naglu propast u vrijeme Prvog svjetskog rata, koji uvodi razdoblje tiranije i nestabilnosti, a više od dva desetljeća kasnije, Drugi svjetski rat potvrđuje propast liberalizma.

Iskustvo Drugog svjetskog rata opravdalo je znatno snažniju ulogu države u političkim i ekonomskim pitanjima, pri čemu je intelektualno ozračje, ali i politička svakodnevnica, pokazivala naklonost socijalističkim idejama ili mješovitom, upravljanoj tržištu, nadahnutom misli J. M. Keynesa. Ipak, čak i u takvom ozračju pojavljuju se doprinosi obrani individualne slobode nalik onoj iz tradicije klasičnog liberalizma. Najistaknutiji takav doprinos pronalazimo u misli F. A. Hayeka, koji je u proslavljenom djelu *The Road to Serfdom* 1944. godine zastupao nepopularnu tezu o socijalističkim korijenima nacizma odnosno, općenitije govoreći, nepostojanju isključivo ekonomskih interesa.¹⁹ Prema Hayekovu mišljenju, uvjerenje naroda da će autoritativni, planski pristup upravljanja biti primijenjen samo na ekonomsku sferu društva, pod izlikom da će ljudi prepuštanjem slobode u manje bitnim stvarima ostvariti slobodu u onim bitnijim, vodi do toga da ljudi koji inače osuđuju političku diktaturu zahtijevaju diktatora u ekonomskim pitanjima. Hayekova kritika revizionističkog liberalizma i koncepcije društvene pravde, najbolje izražena u djelu *The Constitution of Liberty* objavljenom 1960. godine, predstavlja naj snažniju obranu

¹⁶ Isto., str. 47

¹⁷ Weiler, Peter. The New Liberalism of L. T. Hobhouse // *Victorian Studies* 16/2 (1972), str. 141-161.

¹⁸ Gray, J. *Liberalizam*, str. 49.

¹⁹ Hayek, Friedrich A. *The Road to Serfdom*. London – New York: Routledge, 2001., str. 91-95.

individualne slobode klasičnog liberalizma u poratnom razdoblju. Izniman doprinos liberalnoj tradiciji pronalazimo i u djelu *Two Concepts of Liberty* Isaiaha Berlina, koji utemeljuje vrijednosni pluralizam i upućuje razornu kritiku koncepciji pozitivne slobode, smatrajući je čestim oruđem za manipulaciju provedenu pod krinkom istinskog oslobođenja. Ideja „više“ slobode i „stvarne“ prirode, smatra Berlin, omogućuje nam, ponekad zaista opravdano, uvjeravati pojedinca u manjkavost njegovih empirijskih želja i potrebu za ostvarenjem racionalnih želja, no istovremeno omogućuje manipuliranje ovim načelom u svrhu potlačivanja:

Jednom kada prihvatim to gledište, nalazim se u položaju da zanemarim stvarne želje ljudi i društava, da ih tiraniziram, ugnjetavam i mučim u ime, i u korist, njihovog stvarnog „Ja“, posjedujući sigurno znanje o tome da ono što je istinski cilj čovjeka (sreća, izvršenje dužnosti, mudrost, pravedno društvo, samoispunjenje) mora biti istovjetno s njegovom slobodom – sa slobodnim izborom njegovog „istinskog“, pa makar često skrivenog i nerazgovjetnog, jastva.²⁰

Berlin, stoga, zastupa negativnu koncepciju slobode: »Sve je ono što jest: sloboda je sloboda, a ne jednakost, korektnost, pravednost, kultura, ljudska sreća ili mirna savjest.«²¹ Na sličan način o slobodi razmišlja i Hayek kada kaže da sloboda ne podrazumijeva sve dobre stvari niti odsustvo svih zala, već ponekad biti slobodan znači biti slobodan činiti skupe greške ili postupati rizično: »U smislu u kojemu koristimo ovaj termin, skitnica bez novca koji živi neizvjesno uz stalnu improvizaciju zaista je slobodniji od regrutiranog vojnika sa svom svojom sigurnošću i relativnim komforom.«²² Opasnost odstupanja od ovakvog razumijevanja slobode Hayek vidi u tumačenju slobode kao moći ili bogatstva, što, s obzirom na privlačnost ideje slobode i općeprihvaćen stav da ona mora važiti za sve, omogućuje postavljanje zahtjeva za redistribucijom bogatstva.

Obnova klasičnog liberalizma nastavlja se slabljenjem kejnzijanske paradigme krajem 1970-ih, kada spoznaje austrijske škole u vezi nedostatnosti inflatorne monetarne politike smanjuju utjecaj države u ekonomskim odnosima u društvu. Neizostavni akteri u povratku liberalnih ideja na sceni političke filozofije su John Rawls i Robert Nozick. Dok Rawlsova liberalna demokracija u *Teoriji pravde* ima egalitaristički prizvuk, Nozickova minimalna država izložena u djelu *Anarchy, State and Utopia* radikalno smanjuje pravo države na intervenciju u politički ili ekonomski život njenih

²⁰ Berlin, Isaiah. *Četiri eseja o slobodi*. Split: Feral Tribune, 2000., str. 238.

²¹ Berlin, *Četiri eseja o slobodi*, str. 227.

²² Hayek, Friedrich A. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978., str. 18. »In the sense in which we use the term, the penniless vagabond who lives precariously by constant improvisation is indeed freer than the conscripted soldier with all his security and relative comfort.«

građana. Konačna obnova klasičnog liberalizma ostvaruje se u sklopu konzervativne struje mišljenja, čime nastaje neuobičajeni spoj slobode u ekonomskim pitanjima i tradicije u onim kulturnim.

2.2. Nova desnica

Prethodno spomenuta kombinacija ideja klasičnog liberalizma i konzervatizma potkraj 1960-ih godina tvori novu, iznimno utjecajnu političku opciju – novu desnicu - čija kulturna hegemonija prevladava u svim aspektima društva. Razvija se kao odgovor na političku krizu 1970-ih godina i kritika države blagostanja. Gray je 1980-ih godina blizak ovoj struji mišljenja, budući da je to period njegova djelovanja u kojemu podržava slobodno tržište, negativnu koncepciju slobode i klasični liberalizam. U konkretnim političkim pitanjima, to podrazumijeva podršku Margaret Thatcher, poznatu kao lik u kojemu Velika Britanija doživljava ekonomsku prekretnicu u korist slobodnog tržišta odnosno tržišne ekonomije. Ipak, Gray će kasnije radikalno promijeniti svoj stav, pri čemu će se od zagovornika tačerizma pretvoriti u gorljivog kritičara upravo ovih ideja. Ta promjena započinje potkraj 1980-ih, a zaoštrava se sredinom 1990-ih godina. Zanimljivo je što je već u njegovim ranijim stavovima moguće prepoznati smjer u kojemu bi se Grayeva kritika nove desnice kretala, a tu je posebno znakovit Hayekov utjecaj na njegovu misao. Od svih teoretičara slobodnog tržišta, Gray posebno tematizira baš Hayeka, koji nije toliko strogo ograničavao državu od sudjelovanja u ekonomskim pitanjima kao što to čini, primjerice, Ludwig von Mises, čija obrana kapitalizma i tržišne ekonomije ne ostavlja prostor ni za kakvu državu blagostanja. Nasuprot Misesu, Hayek vjeruje u opravdanost stanovite razine socijalne države u kapitalističkom poretku. Osim toga, znakovita je i Hayekova bliskost konzervativnoj misli. Premda on u *The Constitution of Liberty* eksplicitno tvrdi da se ne smatra konzervativcem, u njegovoj misli mnogi autori pronalaze nezanemarive elemente konzervatizma. Hayek sebe opisuje kao liberala, i to onoga koji pripada nekonstruktivističkoj tradiciji, no takvu karakterizaciju njegova stava možemo protumačiti kao igru terminologijom, pri čemu njegove stvarne ideje zapravo uvelike pripadaju konzervativnoj struji.²³

²³ Cliteur, Paul B. Why Hayek is a Conservative. // *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy* 76/4 (1990), str. 467-478.

Sva ova bliskost Hayeku značajna je zato što će se Grayeva kritika nove desnice prvenstveno pojaviti upravo na području društvenih i kulturnih pitanja, a ne ekonomskih. Kao osnovni argument kritike nove desnice, u *Conservatism, individualism and the political thought of the New Right* Gray tvrdi da taj politički pokret zanemaruje kulturno nasljeđe koje je temelj stabilnog kapitalističkog poretka, a pri tome misli na zajedničke ideje, stavove i vrijednosti.²⁴ Jedan od primjera zanemarenog kulturnog nasljeđa jest utopijski projekt minimalne države koji očekuje suglasnost u načelima pravednosti koja trebaju upravljati društvom, a izostavlja suglasnost u vrijednostima i zajedničkoj kulturi. Rezultat zanemarivanja kulturnog nasljeđa je usmjerenost vladajućih pod utjecajem nove desnice gotovo isključivo prema osiguravanju ekonomskih uvjeta za tržišno natjecanje, dok su zapostavljeni kulturološki uvjeti koji utemeljuju i održavaju stabilni tržišni poredak. S pravom bismo se mogli zapitati po čemu se Grayeva kritika nove desnice razlikuje od konzervativne kritike kakvu izlaže jedan od njezinih najznačajnijih predstavnika, Roger Scruton. Ovu sličnost prepoznaje i Gray, koji Scrutonovu kritiku smatra razarajućom, ali ističe da se njihovi stavovi razlikuju u identifikaciji prethodno spomenutog kulturnog nasljeđa. Za Graya, to nasljeđe je individualističko, a ono u političkom životu, u pravilu, ne može odgovarati suvremenoj nacionalnoj državi, koju Scruton visoko vrednuje. Oslanjajući se na već spomenutu Macfarlanovu spoznaju o dugotrajnosti individualizma, Gray očekuje da će individualizam nadživjeti liberalizam, s obzirom da mu i prethodi, a istovremeno kritizira konzervativne mislioce koji misle da građansko društvo može opstati bez individualističkog nasljeđa ili s nasljeđem nacionalnosti, koje Gray naziva modernističkim projektom.

Što je potrebno za ostvarenje individualističke kulture i koliko je političko ozračje 1980-ih u Velikoj Britaniji blizu tom cilju? Pogrešno je misliti, smatra Gray, da Margaret Thatcher predstavlja raskid u dugoj tradiciji konzervativnih mjera s obzirom na njenu privrženost ograničenoj ulozi države. Konzervativne vlade prve polovice 19. stoljeća u Velikoj Britaniji nipošto nisu imale ulogu upravitelja ekonomije. Stoga, ideje tačerijanskog konzervatizma nisu nove i nepoznate, već predstavljaju pokušaj ponovnog uspostavljanja individualističke kulture. U Velikoj Britaniji 19. stoljeća, prema tezi Jonathana Clarka, kulturom nije vladao liberalizam, već autoritativni individualizam,²⁵ što podrazumijeva prisutnost skupa vjerovanja i praksi koje su

²⁴ Gray, John. *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London – New York: Routledge, 1996., str. 273-275.

²⁵ Clark, Jonathan C. D. *The History of Britain: a Composite State in a Europe des Patries // Ideas and Politics in Modern Britain* / edited by Jonathan C. D. Clark. London: Macmillan, 1990., str. 32-52.

služile kao obrana od destruktivnih tendencija individualističkog života, poput nedostatka moralne čvrstoće ili utemeljenosti. Upravo na obnovu takve kulture cilja tačerijski konzervatizam, no nailazi na nepremostive prepreke. Engleska je u kasnom 20. stoljeću sekularizirano društvo, iz čega slijedi da je očekivati ponovni politički značaj kršćanstva tek anakronizam, a, osim toga, zajedničko kulturno nasljeđe nailazi na problem u pluralizmu unutar društva. Puko oslanjanje na hegemoniju tržišnih institucija osuđeno je na neuspjeh, a u kulturi nema skupa vrijednosti koji bi opravdao tržišne institucije. Što onda može tvoriti zajedničku kulturu? Gray ponovno uzima u obzir Scrutona, ističući njegovo protivljenje ideji da je za održanje multikulturalnog društva dovoljan legalizam i konstitucionalizam. Ipak, i dalje vrijedi Grayeva primjedba prema kojoj Scruton podcjenjuje modernost nacionalne države. Gray ostaje pri stavu da tržišne institucije ne mogu dugoročno funkcionirati bez zajedničke kulture koja bi te institucije opravdavala. Specificirati sadržaj te individualističke kulture je ključan problem tog perioda, na koji Gray nudi tek okvirna rješenja. Konkretno, to su mjere koje osnažuju obitelj i lokalni život, obnavljaju ideju osobne odgovornosti, izbjegavaju mjere koje stvaraju ovisnost i stvaraju okvir u kojemu se individualistička kultura njeguje.

3. Postliberalizam

Premda Grayeva skeptičnost prema liberalizmu nastaje u kontekstu političkih zbivanja u Velikoj Britaniji 1980-ih godina, njegov stvarni raskid s ovom političkom tradicijom događa se na puno širem planu. 1989. godine Francis Fukuyama u poznatom članku *The End of History?* Iznosi provokativnu tezu o kraju povijesti, na čiji je tron nepovratno zasjele liberalna demokracija padom komunizma:

Ono čemu svjedočimo nije tek kraj Hladnog rata, ili prolazak perioda poratne povijesti, već kraj same povijesti: to znači, krajnja točka ideološke evolucije čovječanstva i univerzalizacija Zapadne liberalne demokracije kao konačnog oblika ljudske vladavine. To ne znači da više neće biti događaja koji bi popunili stranice godišnjih sažetaka međunarodnih odnosa Foreign Affairs-a, budući da se pobjeda liberalizma prvenstveno zbila u sferi ideja ili svijesti, te je u stvarnom ili materijalnom svijetu i dalje nepotpuna.²⁶

Površno razmatranje Fukuyamine teze ostavlja prostor za kritiku prema kojoj mnogobrojna društvena i politička zbivanja diljem svijeta nakon pada komunizma opovrgavaju njegovu presudu. Fukuyamin kraj povijesti nije nova niti nepoznata ideja, već nju uočavamo kod Marxa i, prije njega, Hegela. U jednom specifičnom smislu, ovaj najnoviji kraj povijesti odgovara onomu Hegelovom, koji je smatrao da kontradikcije koje upravljaju povijesti prvenstveno postoje u sferi ljudske svijesti odnosno na razini ideja. Ova ideja doživljava potpuni preokret kod Marxa, koji je premjestio cijelu sferu ljudske svijesti u nadgradnju koja je određena prevladavajućim materijalnim sredstvima proizvodnje. Na nedostatnosti materijalističkog shvaćanja povijesti ukazuje Max Weber u djelu *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, u kojemu opisuje neizostavan utjecaj protestantske etike na formiranje kapitalističkog sustava. Time ne pripisuje odnosu ideja i materijalnog svijeta kauzalnu vezu, već ističe da kapitalističko uređenje kakvo su razvile SAD nije moglo nastati bez sustava ideja koji čini protestantska etika. Ova dihotomija idealizma i materijalizma presudna je za razumijevanje teze o kraju povijesti. Vrijedi napomenuti da materijalizam nipošto nije isključivo marksistička doktrina, već je pronalazimo i kod mnogih anti-marksista s desnice koji čovjeka vide kao racionalno biće s ciljem maksimiziranja profita, zanemarujući tako kulturni aspekt čovjeka i društva. Naglasivši važnost idealističkog shvaćanja povijesti, koje Fukuyama dijeli s Hegelom, možemo ustvrditi da Fukuyamin kraj povijesti

²⁶ Fukuyama, Francis. *The End of History?* // *The National Interest* 16 (1989), str. 3-18., na str. 4: What we may be witnessing is not just the end of the Cold War, or the passing of a particular period of postwar history, but the end of history as such: that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government.

označava prevlast liberalne demokracije na razini ideja: »Za naše svrhe, nije toliko bitno kakve čudne misli padaju na pamet ljudima u Albaniji ili Burkini Faso, s obzirom da nas zanima ono što bismo mogli nazvati zajedničkim ideološkim nasljeđem čovječanstva.«²⁷ Kraj povijesti, dakle, nipošto ne znači odsustvo uobičajenih političkih zbivanja diljem svijeta, već, na razini ideja, on podrazumijeva otkriće i prevlast najboljeg oblika ljudske vladavine, a na razini materijalnog postupno širenje načela liberalne demokracije, koja mogu doživjeti privremene prepreke ili stagnaciju, ali će dugoročno pokazati nadmoć.

Komentirajući Fukuyamin proglas, Gray tezi o kraju povijesti pridaje odgovarajući idealistički smisao. Ipak, Fukuyaminu uvjerenost u ulogu liberalne demokracije kao onog oblika vladavine koji povijest privodi kraju Gray smatra posve neutemeljenom:

Liberalizam nije uspio pokazati da su liberalno demokratske institucije jedinstveno nužne za pravdu i ljudsko dobro. U svim njegovim varijacijama – utilitarističkoj, ugovornoj ili teoriji prava – liberalna politička filozofija nije uspjela dokazati svoju osnovnu tezu: da je liberalna demokracija jedini oblik ljudske vladavine kojeg mogu odobriti razum i moral.²⁸

Osnovna greška koju čine liberali, smatra Gray, jest u pridavanju univerzalnog autoriteta naslijeđenim lokalnim praksama, čime ne uspijevaju primijetiti raznolikost oblika vladavine pod kojima su ljudi napredovali, te mogu očekivati napredak u budućnosti.²⁹ Stanje liberalne političke filozofije, koja nije opravdala pozivanje na razum i moral, pokazuje da Fukuyamin proglas svoje razloge mora potražiti u drugom području – filozofiji povijesti. U tom smislu, liberalna demokracija pokazuje se kao *telos* povijesti, dok su ostali oblici tek prijelazni oblici na putu do ovog konačnog, najboljeg načina vladanja. Ovakvo tumačenje povijesti sadrži malu dozu istine utoliko što pretpostavlja nužnost institucija građanskog društva – primjerice, privatnog vlasništva i vladavine zakona – za budući napredak. Ipak, priznati da bez osnovnih institucija građanskog društva ne može biti napretka nije isto što i opisati liberalnu demokraciju kao konačni oblik ljudske vladavine. Građansko društvo može poprimiti različite oblike, među kojima Gray ističe autoritativna građanska društva Istočne Azije. Alternativne oblike vladavine u Istočnoj Aziji

²⁷ Fukuyama, F. *The End of History?*, str. 9. »For our purposes, it matters very little what strange thoughts occur to people in Albania or Burkina Faso, for we are interested in what one could in some sense call the common ideological heritage of mankind.«

²⁸ Gray, J. *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. str. 246: »...liberalism has never succeeded in showing that liberal democratic institutions are uniquely necessary to justice and the human good. In all its varieties – utilitarian, contractarian, or as a theory of rights – liberal political philosophy has failed to establish its fundamental thesis: that liberal democracy is the only form of human government that can be sanctioned by reason and morality.«

²⁹ Isto., str. 246.

prepoznaje i Daniel Bell u djelu *Beyond Liberal Democracy*, u kojemu zagovara stav da prikladan oblik građanskog društva u spomenutom području treba stvoriti na temelju tamošnjeg političkog realiteta i kulturnih tradicija, a ne nepromišljenog nametanja zapadnjačkog modela liberalne demokracije.³⁰ Konkretno, Gray kao primjer nudi slučaj Japana koji, premda posjeduje liberalno demokratske institucije, trenutni oblik vladavine nije usvojio kao dio sveopće homogenizacije svijeta, već je modernizaciju pokrenuo krajem 19. stoljeća, a uz to je uspio elementima građanskog društva pridružiti i tradicionalnu kulturu, pokazavši tako da tržišne institucije ne moraju biti temeljene na zapadnjačkim vrijednostima, poput univerzalizma, prirodnih prava, židovsko-kršćanskog nasljeđa ili ideje napretka.³¹

Osim obećavajućih projekata Istočne Azije, pad komunizma, kojim bi trebala nastupiti prevlast liberalne demokracije, također pruža otpor Fukuyaminu suviše optimističnom stavu o kraju povijesti. Raspad Sovjetskog Saveza ne znači pobjedu ideala zapadnjačkog liberalizma, vođenog idejom da je ljude moguće preoblikovati u skladu s racionalističkom ideologijom, već obnovu potlačenih i prigušenih identiteta, koji raspadom totalitarnog društva ponovno izlaze na vidjelo. U tom smislu, ljudi Sovjetskog Saveza nisu kupci i prodavači na tržištu, niti nositelji apstraktnih prava, već pripadnici pojedinih naroda i crkava.³² To znači da raspad Sovjetskog Saveza ne predstavlja kraj povijesti, već njezin nastavak: »Svi dokazi upućuju na to da se mi vraćamo natrag na epohu koja je klasično historijska, a ne naprijed u prazno, halucinatorno, post-historijsko razdoblje prikazano u Fukuyaminom članku.«³³ Nasuprot Fukuyaminom optimizmu, Grayeva filozofija povijesti nudi dozu pesimizma, negirajući svrhovitost i pravocrtni napredak:

Nemamo nikakvog razloga očekivati da će naša budućnost biti primjetno drugačija od naše prošlosti. Kako je mi znamo, ljudska povijest je slijed slučajnosti, katastrofa i povremenih zapadanja u mir i civilizaciju. Ukoliko je to istina, pošteđeni smo barem jedne nesreće – melankolije i dosade koju izaziva ideja kraja povijesti.³⁴

³⁰ Bell, Daniel A. *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*. Princeton – Oxford: Oxford University Press, 2006.

³¹ Gray, J. *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, str. 247.

³² Isto., str. 248.

³³ Isto., str. 249: »All the evidence suggests that we are now moving back into an epoch that is classically historical, and not forward into the empty, hallucinatory post-historical era projected in Fukuyama's article.«

³⁴ Isto., str. 250: »... we have no reason whatever to expect that our future will be markedly different from our past. As we have known it, human history is a succession of contingencies, catastrophes and occasional lapses into peace and civilization. If this is the case, there is at least one misfortune that we will surely be spared – the melancholy and boredom that is evoked by the prospect of the end of history.«

U analizi Fukuyamine provokativne teze možemo uočiti izoštravanje Grayeva postmodernog mišljenja. Liberalizam se tako pokazuje kao tek još jedan od velikih narativa s emancipacijskim potencijalom koji je poraz doživio ponajviše u praktičnim pitanjima odnosno društvenim zbivanjima, koja istovremeno dovode u pitanje teoretsku osnovu liberalizma. Zaista, Gray pobijanje teoretskih postavki liberalizma stavlja u drugi plan, dok pravi razlog za nadilaženje liberalizma vidi u neopravdanosti univerzalnih pretenzija liberalizma. Upravo je kulturna raznolikost – ne njeno puko postojanje, već njena uspješnost – najbolji pokazatelj neopravdanosti prosvjetiteljske vizije liberalizma kao jedinog političkog poretka utemeljenog na razumu.

3.1. Filozofska antropologija i kulturna raznolikost

U tekstu *The politics of cultural diversity*³⁵, Gray istražuje može li liberalizam odgovoriti na izazove s kojima se suočava pojedinac i društvo u postmodernom ozračju kojim prevladava kulturna raznolikost. Ukoliko želi ostvariti želju za univerzalnosti, liberalizam mora pokazati da je on politički poredak koji je najopremljeniji za bavljenje kulturnim pluralizmom, koji ne znači uvijek, a možda čak niti u pravilu, mnoštvo međusobno uvažanih načina života, već njega karakterizira prisutnost nesumjerljivih vrijednosti. Čest je problem moderne političke teorije, smatra Gray, vjera u nužnost usklađenosti subjekta s političkim poretkom. Taj stav je uobičajen kod tradicionalnih konzervativaca, koji, s obzirom na vrednovanje jedinstvene moralne zajednice, smatraju da službeni politički poredak mora odražavati identitet određene homogene zajednice. Radi se o stavu koji je u potpunom neskladu s činjeničnim stanjem – kulturna raznolikost duboko je prodrla u sve društvene skupine i sastavni je dio života krajem 20. i početkom 21. stoljeća. Međutim, premda je uobičajeno ovaj problem pripisati konzervatizmu, Gray će ga identificirati i u drugim političkim teorijama te ga, stoga, nazvati jednim od glavnih problema moderne političke teorije. U pojedinim slučajevima političke institucije ne samo da štite ustaljene identitete i kulture, već i preuzimaju ulogu proizvođača identiteta. Takvo stvaranje identiteta svoj najsnažniji i najgrublji izričaj pronalazi u marksizmu, koji materijalističkim tumačenjem društva i povijesti uobičajene identitete smatra tek odrazom ekonomskih uređenja:

... povijesne oblike ljudskog identiteta, kako su izraženi u tradicijama naslijeđenih kultura, ne smijemo shvatiti kao autentične izražaje ljudske prirode i kreativnosti. Umjesto toga, svi oblici ljudskog života u kojima su ljudi do danog trenutka temeljili svoje identitete osuđeni

³⁵ Isto.

su kao slučajnosti, sjene koje stvaraju temeljne strukture proizvodnje. Prema ovoj redukcionističkoj perspektivi, sva raznolika kulturna postignuća čovječanstva samo su epifenomeni, prolazni odrazi promjena u ekonomskoj bazi ljudskog društva.³⁶

Marksistička filozofska antropologija počiva na prosvjetiteljskoj vjeri u »mitski entitet« univerzalnog čovječanstva odnosno univerzalnog ljudskog identiteta. U stvarnosti, ljudi nisu apstraktne osobe, izdignute nad pojedinačnim okolnostima u sferu objektivnosti bez vremena i prostora. Činjenica da su ljudi, primjerice, katolici ili muslimani, a ne tek slučajni pripadnici neke klase, nije odstupanje od ljudske esencije, već upravo njezin izraz i potvrda. Vjeru u nadolazeću prevlast univerzalnog ljudskog identiteta, lišenog kulturnih vezanosti, Gray najoštrije odbacuje: »Jedan od mojih glavnih argumenata jest da, nasuprot marksizmu, suštinsko čovječanstvo koje se treba pojaviti na povijesnoj pozornici ne postoji i, zapravo, nema značenje.«³⁷

Posljedice zanemarivanja važnosti i neizbježnosti kulturne ukorijenjenosti za ljudski identitet Gray primjećuje u stavovima mnogih zapadnih intelektualaca koji su potrebu za vjernosti, koju su si onemogućili napuštanjem naslijeđenih kultura, pronalazili u udaljenim zemljama, poput Sovjetskog Saveza i Kine, ostvarujući tako spomenutu potrebu kroz dislocirani patriotizam.³⁸ Tako se, primjerice, Sartreova podrška Sovjetskom sustavu može, barem djelomično, opisati kao odgovor na »potisnutu potrebu za kolektivnom identifikacijom.« Slučaj Sovjetskog Saveza pokazuje da neprijateljski stav prema pojedinačnim kulturama nije ograničen na teoriju, već se taj stav i ostvario u praksi, čemu najbolje svjedoči Staljinov nasilni pokušaj kolektivizacije 1932. godine, poznat kao Holodomor, usmjeren poglavito prema ukrajinskom seljaštvu, što je Robert Conquest u djelu *The Harvest of Sorrow: Soviet Collectivization and the Terror-Famine* nazvao genocidom i glađu izazvanu etničkim razlozima.³⁹ Marksističku filozofsku antropologiju opovrgnula je, prvenstveno, povijest komunističke prakse, nakon koje su pripadajući ljudi zadržali svoje prvotne identitete. Nasuprot ideji univerzalnog čovječanstva, Grayeva filozofska

³⁶ Isto., str. 254: »... the historical forms of human identity, as they are expressed in inherited cultures' traditions and folkways, are in no way to be taken as authentic expressions of human nature and creativity. Instead, all the forms of life in which human beings have hitherto found their identities are condemned as contingencies, shadows cast by underlying structures of production. In this reductionist perspective, all the varied cultural achievements of mankind are epiphenomena, transitory reflections of changes in the economic base of human society.«

³⁷ Isto., str. 255: »It is one of my chief arguments that, contrary to Marxism, the quintessential humanity which is to appear on the historical stage has no existence and, in fact, designates nothing.«

³⁸ Isto., str. 256.

³⁹ Conquest, Robert. *The Harvest of Sorrow: Soviet Collectivization and the Terror-Famine*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1986.

antropologija opisuje čovjeka kao biće koje ima sposobnog vlastitog određivanja, što znači da osobni identitet nije prirodna činjenica, već kulturni proizvod.

Premda je marksizam, kao što je već spomenuto, najgrublji izraz filozofske antropologije temeljene na zahtjevu za univerzalnim ljudskim identitetom, to nipošto nije izoliran slučaj. Upravo je liberalizam, na kojeg je glavna Grayeva kritika usmjerena, najizazovniji primjer takve filozofske antropologije s obzirom na njegovu aktualnost i suvremenost. Liberalizam svoje postavke temelji na ideji apstraktne individualnosti, koja ljudski identitet poima ne kao proizvod neke kulturne tradicije, već dio univerzalnog čovječanstva. S obzirom na period u kojemu se nalazimo, nesumnjivo je da liberalna individua čini povijesnu realnost, no liberalizam ide korak dalje i pripisuje joj univerzalnu valjanost pod autoritetom razuma. Za ovu kritiku liberalizma posebno je zaslužna konzervativna filozofija, koju Gray u ovom kontekstu eksplicitno hvali zbog razornih argumenata protiv ideje apstraktnog čovječanstva. S obzirom na to, znakovito je istaknuti gotovo jednaku kritiku liberalizma u tekstu Rogera Scrutona, koji najproblematičniji dio liberalnog razumijevanja politike uočava u »odbijanju da se ljude i nacije vidi onakvima kakvi jesu: odbijanju da se apstraktnog racionalnog birača koji sjedi na liberalnoj šahovnici uobličiti u tijelo.«⁴⁰ U konzervativnoj misli, dakle, pronalazimo stav da osoba nikad ne može slobodno lebdjeti iznad društvenih konvencija, bez ikakve naslijeđene tradicije. Liberalizam koji je ovdje na udaru konzervativne kritike najснаžnije je izražen u djelu Johna Stuarta Milla *On Liberty*, gdje on promiče tezu da individualnost cvjeta neovisno o pojedinim tradicijama. Štoviše, tradicije se pokazuju kao teret napretku jer sputavaju djelovanje racionalističkog individualizma. Grayeva je teza potpuno suprotna – upravo su tradicije uvjet i podloga za ostvarenje individualnosti, ali i ostalih oblika dobrog života. Iz liberalnog opsesivnog neprijateljstva spram tradicije ne može proizaći pluralističko društvo, već je takav liberalizam recept za kulturnu homogenost. Pripisati liberalizmu promicanje homogenosti isprva se čini paradoksalno s obzirom na njegovo vrednovanje individualne slobode. Ipak, ukoliko liberalno uređenje nije posvećeno održavanju mira među sukobljenim stranama i njihovim vrijednostima, već promicanju određene koncepcije napretka, tada ono nije ništa drugačije od, primjerice, marksizma ili konzervatizma, koji zahtijevaju podudarnost spram identiteta subjekta i političkog poretka.

⁴⁰ Scruton, Roger. In *Defence of the Nation. // Ideas and Politics in Modern Britain* / edited by Jonathan C. D. Clark. London: Macmillan, 1990., str.79: »... the refusal to perceive men and nations as they are: the refusal to clothe in flesh the abstract rational chooser who sits on the liberal chessboard.«

Vidjeli smo da je liberalizam, kao i marksizam, podložan destruktivnoj tendenciji moderne političke teorije da politički poredak poima ne samo u negativnom smislu kao onaj koji održava mir i stvara okvir u kojemu građansko društvo može funkcionirati, već i u pozitivnom smislu kao onaj koji propisuje sadržaj životu u zajednici odnosno aktivno radi na pospješivanju određenog oblika ili načina života, dajući tako neopravdanu prednost onoj vrijednosti koja je u skladu sa službenim političkim poretom ili čak postavljajući beskompromisni zahtjev za prihvaćanjem samo te određene vrijednosti. Uloga države primjerena suvremenom društvu mora biti usmjerena na održavanje građanskog udruženja, kojim Michael Oakeshott opisuje državu čiji zakoni omogućuju građanima slobodno slijeđenje vlastitih ciljeva. Ono što zapravo vidimo u društvu, smatra Gray, jest državni hiperaktivizam, utemeljen na ideji da država treba voditi skrb o pojedinim tradicijama.⁴¹ Jedna od implikacija ovog stava, a koju je s obzirom na Grayevo zalaganje za kulturnu raznolikost iznimno važno napomenuti, jest da takva koncepcija države ne može udovoljiti zahtjevima suvremenih zagovornika multikulturalizma koje on opisuje kao »inspirirane moralnom mržnjom spram dominantnih tradicija i voajerističkom opčinjenošću potonulim, preplavljenim ili opozicijskim kulturama, koje nastoje utemeljiti manjinske tradicije u zaštićenim institucijama i dodijeliti im proizvoljne privilegije.«⁴² Osim što takav oblik multikulturalizma podrazumijeva paternalistički tretman manjinskih tradicija, on je u praksi često poguban za njihovo održanje i napredak. Ovdje je Grayev stav izražen u skladu s uobičajenom konzervativnom i libertarijanskom kritikom države blagostanja, a posebice opažanjima u vezi njezinih posljedica za afroameričku kulturu u SAD-u 1960-ih godina pa nadalje, na što u mnogobrojnim spisima najistaknutije upozorava Thomas Sowell. Konkretno, radi se o stavu da društveni problemi afroameričke kulture u drugoj polovici 20. stoljeća nisu bili izravna posljedica ropstva, već rezultat liberalnih paternalističkih mjera koje su povećavale doseg države blagostanja, djelujući time protu-poticajno na već započeto izdizanje afroamerikanaca nad nepovoljnim društvenim početnim položajima.⁴³

Država, dakle, ne smije biti zaštitnik ili skrbnik pojedinih tradicija, neovisno o njihovoj zastupljenosti u društvu. Također, ona ne smije biti ni sredstvo promicanja određene koncepcije

⁴¹ Gray, J. *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, str. 265.

⁴² Isto., str. 266: »... animated by a moral hatred of the dominant traditions and a voyeuristic fascination with submerged, overwhelmed or oppositional cultures, seek to entrench minority traditions in protected institutions and to confer on them arbitrary privileges.«

⁴³ Sowell, Thomas. *Race and Culture: A World View*. New York: Basic Books, 1995., str. 219-221.

napretka, budući da bi time ugrozila kulturnu raznolikost i uspostavila autoritativan način vladanja. Svjestan libertarijanskog prizvuka ovih ideja, Gray ističe da oblik vladavine o kojemu govori nije minimalna država, već nešto nalik ograničenoj državi klasičnog liberalizma.⁴⁴ Ta je koncepcija izražena u škotskom prosvjetiteljstvu, te u spisima Tocquevilla i Constanta. Nasuprot prosvjetiteljskim mitovima o prirodnim pravima i globalnom progresu, koji čine temelj američkog i engleskog liberalizma, Gray zaziva napuštanje moderne ideje racionalnog utemeljenja moralnog i političkog života. Čineći to, postajemo svjesni naše postmodernosti prema kojoj liberalizam opstaje ne kao univerzalistička politička teorija, već povijesno nasljeđe. Svoj stav, premda iznimno promjenjiv i neslužben, Gray naziva postmodernim liberalnim konzervativizmom.⁴⁵

3.2. Prosvjetiteljski projekt

Na temelju dosadašnjeg izlaganja, jasno je da je Grayeva kritika usmjerena prema jednoj specifičnoj, premda obuhvatnoj, koncepciji liberalizma, dok njegov politički stav ipak u velikoj mjeri ostaje liberalan. Što onda tvori koncepciju liberalizma čiju propast Gray bezrezervno proglašava? Grayev je stav postliberalan utoliko što odbacuje fundacionalistički liberalizam, izražen četirima već spomenutim vrijednostima individualizma, egalitarizma, univerzalizma i meliorizma – idealima utemeljenih na prosvjetiteljskom projektu kojim je moderno društvo pokušalo ustrojiti moral i politiku pod autoritetom razuma. Uzimajući u obzir Grayevo jednoznačno tretiranje ideje prosvjetiteljskog projekta, legitimno je zatražiti opravdanje za takvo svrstavanje mnoštva filozofa i pogleda na svijet u jednu kategoriju. Zaista, prosvjetiteljstvo je, kao što je to prikazano u prvom poglavlju, urodilo mnoštvom raznolikih tumačenja svijeta, od kojih su mnoga međusobno oprečna. Radi se o projektu koji istovremeno prožima sasvim različite političke teorije poput, primjerice, liberalizma i marksizma. Ipak, zajednički svim manifestacijama prosvjetiteljskog projekta jest radikalni epistemološki preokret s lokalnog na univerzalni autoritet: »Suštinski projekt prosvjetiteljstva bio je premještanje lokalnih, običajnih ili tradicionalnih morala, kao i svih oblika transcendentalne vjere, kritičkim ili racionalnim moralom, koji je postavljen kao temelj univerzalne civilizacije.«⁴⁶

⁴⁴ Gray, J. *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, str. 265.

⁴⁵ Isto., str. 269.-271.

⁴⁶ Gray, John. *Enlightenment's Wake: Politics and culture at the close of modern age*. London – New York: Routledge, 1995., str. 185.

Dalekosežan utjecaj ovog projekta teško je precijeniti – Gray ga uočava jednako u Rawlsovoj egalitarističkoj redistributivnoj državi kao i u Nozickovoj libertarijanskoj minimalnoj državi. Rawlsov slučaj je posebno zanimljiv jer kod njega prosvjetiteljsko izdizanje nad partikularnostima svakodnevnog života nije tek popratni element njegove glavne teze, već je upravo to ključni dio njegove hipotetske situacije. Subjekt u Rawlsovoj teoriji pravde je *noumenalno* jastvo, ograđeno od partikularnosti stvarnog političkog života. Tek iza vela neznanja, koji pojedincu onemogućava uvid u sve karakteristike njegova života, smatra Rawls, moguće je suditi o načelima pravde, budući da je tako sva pristranost, koja bi bez vela neznanja nužno iskrivila percepciju pravednosti, izbačena iz ove hipotetske situacije. Kako bi opravdao načela pravde jednaka za sve, Rawlsov univerzalistički projekt kao polaznu točku uzima osobu s osobnim interesom, a bez povijesti, etniciteta i nasljeđa. Kantovski liberalizam Rawlsove teorije pravde ogledni je primjer prosvjetiteljskog projekta:

Prije svega, nitko ne zna svoj položaj u društvu, svoj klasni položaj ili društveni status; niti zna svoju sudbinu u raspodjeli prirodnih prednosti i sposobnosti, svoju inteligenciju i snagu, i slično. Niti, opet, nitko ne zna svoje shvaćanje dobra, potankosti svoga racionalnog životnog plana, ili čak posebne osobine svoje psihologije poput odbojnosti prema riziku ili sklonosti optimizmu ili pesimizmu. Više od toga, pretpostavljam da strane ne znaju konkretne okolnosti svoga vlastitog društva. To jest, one ne poznaju njegovo ekonomsko ili političko stanje, niti razinu civilizacije i kulture koje je ono moglo postići.⁴⁷

Rawlsova hipotetska situacija, odnosno prikaz uvjeta pod kojim ljudi sklapaju društveni ugovor, konstruirana je na način da prisili osobu koja bira načela pravde da se zamisli na mjestu svih drugih osoba. Od nas se traži da izaberemo načela ne znajući pojedinosti o našem identitetu, iz čega proizlazi izbor onih načela koja će uzeti u obzir dobrobit svih pojedinaca, baš zato što ne znamo koji položaj u društvu bi nas mogao zapasti. Rawlsovoj ideji apstraktne, racionalne osobe moguće je uputiti kritiku, kao što je to učinio Thomas Nagel u djelu *Equality and Partiality*, zbog zanemarivanja partikularnosti u etičkom prosuđivanju.⁴⁸ Nagelov je stav da odabir načela pravde na temelju nepristranosti ne može činiti prihvatljivu etičku teoriju zato što ne uspijeva uzeti u obzir pojedinačne osobe sa svim svojim različitostima. Tako je Rawlsovu potragu za nepristrano izabranim načelima pravde potrebno unaprijediti pitanjem: »Što je to za što bismo se svi mogli

⁴⁷ Rawls, John. *Teorija Pravde*. Zagreb: Feniks knjiga, 2017., str. 104.

⁴⁸ Nagel, Thomas. *Equality and Partiality*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1991., str. 13.

složiti da bismo trebali učiniti, imajući na umu da naši motivi nisu nepristrani?« Tek tako postavljeno pitanje može zadovoljiti zahtjev za jednoglasnošću kakvog Rawls priželjkuje.

Premda veliki korak naprijed, Nagelov prijedlog, prema Grayevu mišljenju, i dalje ostaje kantovskog karaktera te, kao takav, ne predstavlja promjenu po pitanju temelja Rawlsova liberalizma.⁴⁹ Osobe stvarnog, svakodnevnog života nisu Rawlsovi racionalni pojedinci, ali ni Nagelovi pojedinci s mnoštvom kontingentnih odnosa, već osobe određene svojim povijestima i zajednicama. To ne znači da Rawlsova teorija pravde ne uvažava raznolikost među osobama, no ona to ne čini na Grayevoj razini, gdje ta raznolikost predstavlja prioritetni problem za modernu političku teoriju. Dok je kod Rawlsa riječ o nesumjerljivosti racionalnih životnih planova, Gray zastupa tezu o nesumjerljivosti vrijednosti odnosno čitavih načina života.

Slični problemi prožimaju i Nozickovu libertarijansku minimalnu državu. Nozick polazi od ideje vlasništva nad samim sobom odnosno individualnog suvereniteta kako bi postavio temelje idealnog državnog uređenja u kojemu je uloga države strogo ograničena na pružanje zaštite i očuvanje mira, s obzirom da bi bilo kakvo bavljenje države redistribucijom dobara ili promicanjem egalitarizma bilo kršenje osnovne ideje da osoba ima moralno pravo upravljati sama sobom. Tu se, dakle, nalazi opravdanje Nozickove provokativne teze prema kojoj je oporezivanje zapravo oblik prisilnog rada.⁵⁰ Nozickov libertarijanizam i Rawlsova liberalna demokracija manifestacije su prosvjetiteljskog projekta upravo zato što postavljaju univerzalističke zahtjeve u svojim filozofsko-političkim teorijama. Rawls načela pravde predstavlja kao univerzalno važeća načela konstruirana pod autoritetom razuma, dok su ona zapravo, prema Grayu, tek »konvencionalna mudrost liberalno demokratskih uređenja«, te su kao takva samo lokalno važeća.

Filozofija politike je u drugoj polovici 20. stoljeća doživjela rehabilitaciju, za koju je Rawlsova *Teorija pravde* posebno zaslužna. Ipak, smatra Gray, radi se o usponu koji je, zbog vezanosti za prosvjetiteljski projekt, kratkog vijeka. Anakronistička metodologija Rawlsovog društvenog ugovora pojavljuje se u kasnom modernom razdoblju, kada uvjerljivost teorija s univerzalističkim pretenzijama popušta pred postmodernističkom kritikom. Kao posljedica vezanosti za prosvjetiteljski projekt, taj novi liberalizam bavi se pitanjima dalekim stvarnom političkom životu,

⁴⁹ Gray, J. *Enlightenment's Wake: Politics and culture at the close of modern age*. str. 7.

⁵⁰ Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell, 2001., str. 169.

a tamo gdje su ona prihvaćena kao legitimna, potencijal tradicionalnog političkog života je ugrožen. Gray ističe politički diskurs SAD-a kao ogledni primjer polariziranog društva:

Problemi, poput pobačaja, koji su u mnogim drugim zemljama riješeni legislativnim dogovorom koji uključuje kompromise i za kojega se zna da je otvoren za pregovaranje, u legalističkoj kulturi Sjedinjenih Država su stvar fundamentalnih prava koje se tvrdoglavo napada i koja prijete postajanjem neprijateljem građanskog mira.⁵¹

Takav diskurs u skladu je sa stanjem Anglo-američke filozofije politike, u kojoj se ne razmatra mogućnost postizanja kompromisa između suprotstavljenih strana, već promicanje jedinstvene koncepcije pravednosti.

Kada je riječ o zagađenosti moralnog vokabulara suvremenosti, Gray se uvelike slaže s Alasdairom MacIntyreom koji u *After Virtue* ishodište neuspješnog diskursa morala pronalazi u prosvjetiteljskom projektu. Filozofi prosvjetiteljstva, tvrdi MacIntyre, mijenjaju način na koji uopće poimaju etiku, napuštajući predmodernu teleološku shemu koja je najznačajnije razrađena kod Aristotela:

Unutar te teleološke sheme postoji fundamentalna suprotnost između čovjeka kakav on jest i čovjeka kakav bi mogao biti kad bi shvatio svoju suštinsku prirodu. Etika je znanost koja treba ljudima omogućiti da razumiju kako će prijeći iz prvog stanja u drugo. Etika stoga prema tom gledištu pretpostavlja neki prikaz potencijalnosti i čina, neki prikaz suštine čovjeka kao racionalne životinje i iznad svega neki prikaz ljudskog *telosa*.⁵²

Aristotelova etika podrazumijeva neodvojivost činjenica i vrijednosti, što znači da možemo saznati što je moralno djelovanje na temelju čovjekove esencije ili, specifičnije, njegove potencijalnosti. Poput sata za kojeg ćemo reći da je dobar ukoliko ispravno očitava vrijeme odnosno ispunjava svoju svrhu, čovjeka ćemo, također, ocijeniti dobrim ukoliko ispunjava svoju svrhu ili *telos*. U Aristotelovoj tradiciji, čovjekova je svrha, općenito govoreći, djelovati u skladu s razumom, a to znači živjeti u skladu s vrlinom kako bismo postigli *eudaimoniu*. Konkretnije, čovjeka treba pojmiti neodvojivo od uloga, poput člana obitelji ili građanina, koje on igra.⁵³ Ova etička teorija počiva na pretpostavci da je čovjek svrhovito biće – pretpostavci koju prosvjetiteljski projekt odbacuje. Vođen idejom da iz „jest“ ne može slijediti „trebao bi“, prosvjetiteljski projekt raskida

⁵¹ Gray, J. *Enlightenment's Wake: Politics and culture at the close of modern age*, str. 9: »Issues, such as abortion, that in many other countries have been resolved by a legislative settlement that involves compromises and which is known to be politically renegotiable, are in the legalist culture of the United States matters of fundamental rights that are intractably contested and which threaten to become enemies of civil peace.«

⁵² MacIntyre, Alasdair. *Za vrlinom: studija o teoriji morala*. Zagreb: KruZak, 2002., str. 57-58.

⁵³ MacIntyre, A. *Za vrlinom: studija o teoriji morala*, str. 64.

vezu između činjenica i vrijednosti, a čovjek prestaje biti funkcionalan pojam. Posljedica napuštanja teleološkog tumačenja čovjeka jest nastanak različitih koncepcija morala, utemeljenih ne na onome što diktira čovjekova svrha, već na onome što čovjek, kao autonomno biće, sam postavlja kao važeće, služeći se razumom. Tako nastaju nesumjerljivi stavovi o moralu, koji, zbog logičke koherentnosti ostavljaju dojam legitimnosti. Ta koherentnost ogleđa se u činjenici da suprotni zaključci mogu jednako valjano slijediti iz svojih premisa. Zaista, promotrimo li problem pobačaja, odnosno pro-life i pro-choice argument, primijetit ćemo da obje strane u toj raspravi zastupaju zaključak koji logički slijedi iz premisa, poput vlasništva nad samim sobom i zabrane ubojstva, koje gotovo nitko ne dovodi u pitanje.⁵⁴ Ovakva nesumjerljivost nije ograničena samo na područje praktičnih životnih pitanja, već je vidimo i u teoretskim razmatranjima. Primjerice, Rawlsova i Nozickova koncepcija pravedne države znatno se razlikuju, ali za obje koncepcije vrijedi da njihovi zaključci logički slijede iz postavljenih premisa. Kao rezultat usvajanja takvog diskursa o moralnim pitanjima, suvremeno društvo osuđeno je na vječne rasprave u kojima nitko nikad ne postiže konačnu pobjedu, a moralna pitanja ostaju neodgovorena. Prosvjetiteljski projekt tako stvara emotivističku kulturu u kojoj su moralni stavovi tek izrazi preferencija koji ne upućuju ni na kakvo činjenično stanje, već samo odražavaju naše osjećaje.

Poput Graya, MacIntyre tvrdi da o moralu ne možemo govoriti tako što ćemo »ostati postrani od svake i svih situacija u koje je čovjek upleten, od svake svoje osobine koju posjeduje, pa odatle prosuđivati s čisto univerzalnog i apstraktnog stanovišta koje je potpuno odvojeno od svake društvene partikularnosti.«⁵⁵ Među teoretičarima ovakve koncepcije jastva MacIntyre ističe Sartrea, koji jastvo opisuje kao »potpuno odvojeno od bilo koje posebne društvene uloge koju bi moglo slučajno zauzeti«, te Goffmana, za kojega je jastvo tek »kuka na koju se vješa haljina uloge.«⁵⁶ Ova kritika apstraktne, racionalne osobe u skladu je s Grayevom kritikom prosvjetiteljstva te, u velikoj mjeri, s njegovom filozofskom antropologijom. Gray eksplicitno prihvaća MacIntyreov anti-modernistički stav⁵⁷, dijeleći s njim uvjerenje da je prosvjetiteljski projekt u samom začetku bio osuđen na propast. Ipak, nasuprot MacIntyreu, Gray smatra da je povratak na pred-modernu, teleološku koncepciju čovjeka nemoguć, već nam kao polazišnu točku

⁵⁴ Isto., str. 7.

⁵⁵ Isto., str. 34.

⁵⁶ Isto., str. 35.

⁵⁷ Gray, J. *Enlightenment's Wake: Politics and culture at the close of modern age*, str. 219-226.

za ozbiljno promišljanje preostaje uzeti misao Nietzschea, u kojemu se prosvjetiteljski projekt urušio:

Raspuštanje morala, kako je shvaćen u klasičnom i kršćanskom smislu, kao i lom naslijeđenog zapadnjačkog svjetonazora na mnoštvo nesumjerljivih perspektiva, što se ostvarilo u Nietzscheovoj misli – jest nepopravljivo, a svi kulturni gubitci koje ono zahtijeva su nepovratni.⁵⁸

Propast prosvjetiteljskog projekta znači da je potrebno napustiti univerzalističke pretenzije u našim argumentima, a to, u praksi, podrazumijeva povratak politici. U bavljenju konkretnim političkim pitanjima trebamo se voditi Hobbesovim idealom osiguranja mira i Machiavellijevom spoznajom da je uspjeh tek djelomičan i privremen.

⁵⁸ Isto., str. 228: »The dissolution of morality, as that was conceived in both classical and Christian terms, and the fracturing of the inherited Western world-view into a diversity of incommensurable perspectives, which is accomplished in Nietzsche's thought, are irreparable, and any cultural losses they may entail are irretrievable.«

4. *Modus vivendi*

Ukoliko je fundacionalistički liberalizam s univerzalističkim pretenzijama nepovratno propao, koje društveno uređenje treba doći na njegovo mjesto? Gray za to uređenje, koje god ono bilo, tvrdi da mora zadovoljiti kriterij snošljivosti, izražen terminom *modus vivendi*, koji podrazumijeva »snošljiv odnos među načelno nepomirljivim stranama.«⁵⁹ S obzirom na naše povijesne okolnosti odnosno postmodernu, liberalno građansko društvo je uređenje u kojemu možemo najbolje živjeti.⁶⁰ Grayev postliberalizam, dakle, nije napad na liberalne institucije, već na njihovo opravdanje ili temelje na kojima mogu počivati te na kojima najčešće i počivaju u suvremenoj filozofiji politike. Ono što je ostalo od liberalizma jest povijesno nasljeđe, koje je igrom slučaja primjenjivo na naše postmodernu pluralističko društvo. U povijesti su postojala liberalna društva koja u velikoj mjeri nisu osiguravala *modus vivendi*, dok su neka neliberalna društva uspjela održavati mir među nepomirljivim stranama unutar društva. Gray kao primjer ovdje uspoređuje britanski genocid u Tasmaniji i religijsku snošljivost Osmanskog Carstva.⁶¹ Međutim, neuspješnosti liberalnih uređenja u osiguravanju mirne koegzistencije nesumjerljivih načina života ne moramo tražiti u prošlosti, niti moraju biti toliko ekstremne. U onim kulturama koje su inficirane prosvjetiteljskim liberalizmom, pluralizam doživljava znatno veće poteškoće nego u onim kulturama u kojima liberalizam podrazumijeva *modus vivendi*. SAD najbolje odražavaju prosvjetiteljski liberalizam, što se manifestira u dubokoj polariziranosti tog društva. Kao što je već i spomenuto, kontroverzni problemi nastoje se riješiti pozivanjem na univerzalna prava, što čini bilo kakav kompromis nemoguć. Gray vjeruje da je u SAD-u ovaj problem posebno izražen, te da se najbolje vidi u raspravama o problemu pobačaja, no s pravom bismo mogli napomenuti da je i u Europi ta rasprava oblikovana kao borba između različitih prava, samo možda slabijeg intenziteta.

Implicitan u Grayevoj *modus vivendi* teoriji jest stav da postoji mnoštvo oblika života u kojima ljudi mogu napredovati. Prosvjetiteljski liberalizam nije opremljen za nositi se s takvim pluralističkim društvom. Ukoliko liberalizam ima budućnost, onda ona mora biti u osiguravanju mirne koegzistencije među nepomirljivim stranama, a ne u traženju najboljeg načina života. Upravo je potonje karakteristika prosvjetiteljskog liberalizma, koji, gotovo paradoksalno, nadilazi

⁵⁹ *modus vivendi*. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Pristupljeno 1. 6. 2021. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=41498>.

⁶⁰ Gray, J. *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, str. 288.

⁶¹ Gray, John. *Two Faces of Liberalism*. New York: New Press, 2000., str. 114.

prepoznavanje razlika i počinje zahtijevati uniformnost. Nasuprot tom liberalizmu, u *Two Faces of Liberalism* Gray zagovara *modus vivendi* liberalizam kao jedinu moguću alternativu i spas liberalne tradicije. U filozofiji politike to znači prijelaz s Lockeja i Kanta na Hobbesa, Berlina i Oakeshotta. Polarizirano društvo, poput SAD-a, mora napustiti diskurs prava i tražiti kompromise: »Kada društvo sadrži strogo različita etička stajališta, pozivanje na osnovna prava neće proizvesti dogovor koji će biti prihvaćen kao legitiman.«⁶² Nasuprot tomu, za dogovor je potreban povratak politici, budući da su kontroverznim problemima potrebni politički dogovori, koji su lokalni, promjenjivi, te se o njima uvijek može iznova pregovarati.

Nakon kratkog izlaganja osnovnih postavki *modus vivendi* liberalizma, potrebno je istražiti opravdanje ove teorije. Zašto je mirna koegzistencija među nepomirljivim stranama uopće vrijednost? Što nam *modus vivendi* govori o vrijednosti pojedinih oblika života? Odgovore na ova pitanja Gray pronalazi u objektivnom pluralizmu – metaetičkoj teoriji prema kojoj postoji mnoštvo vrijednosti, koje su spoznatljive i često u konfliktu. Ključni dio objektivnog pluralizma jest da on priznaje nesumjerljivost vrijednosti, koja je jasno izložena kod Josepha Raza, na kojega se Gray ovdje poziva. Prema Razu, nesumjerljivost vrijednosti znači ne samo mnoštvo vrijednosti u čijem temelju stoji zajednički motiv, poput sreće ili samoostvarenja, već mnoštvo, i nepodudarnost, konačnih vrijednosti, koje se nikako ne mogu svesti na zajednički nazivnik. To znači da, primjerice, mijenjanjem obiteljskog života za karijeru ne mijenjamo manji užitak za veći, već dobivamo nešto kvalitativno drugačije, a samim time i neusporedivo s našom prvom opcijom.⁶³ U takvoj nesumjerljivosti vrijednosti krije se posebnost Grayeva argumenta. Uspoređivati određene vrijednosti u nastojanju da jednu proglasimo boljom jednako je kao i uspoređivati Sofoklove i Shakespeareove drame, ili, primjerice, Partenon i Notre Dame – besmisleno je uspoređivati ih na jedinstvenoj skali izvrsnosti.⁶⁴ Analogija s umjetnosti jasno pojašnjava Grayev stav, utemeljen na Berlinovom i Razovom vrijednosnom pluralizmu. Objektivnih ciljeva ili vrijednosti je mnoštvo, a težiti im mogu različita društva u različitim vremenima i različite skupine ili pojedinci u istom društvu, a te vrijednosti, premda jednako objektivne, mogu biti nespojive.⁶⁵

⁶² Gray, J. *Two Faces of Liberalism*, str. 117.

⁶³ Raz, Joseph. *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1995., str. 178.

⁶⁴ Gray, J. *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, str. 289.

⁶⁵ Berlin, Isaiah. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2013., str. 83.

Ovakav pluralizam neizbježno nailazi na problem relativizma. Postoji li uopće kriterij po kojemu možemo suditi o vrijednosti nekog načina života ili ponašanja? Kao i Berlin, Gray odlučno tvrdi da možemo, a taj kriterij pronalazi u ljudskoj prirodi. Premda velika, raznolikost vrijednosti nije beskonačna, već je ograničena ljudskom prirodom.⁶⁶ To znači da, nasuprot relativizmu, dobra i zla nisu ovisna o pojedinim kulturama, već su ona općeljudska. Gray usvaja termin »univerzalni minimum moralnosti«, po uzoru na H. L. A. Harta, kako bi utvrdio prethodno spomenuti kriterij za vrednovanje načina života. Tu ubraja dobra kao što je, primjerice, sloboda od prijetnje nasilnom smrću, i vrline poput suosjećanja. Nemoralnost ubojstva, prema tom stavu, proizlazi iz činjenice da nijedno društvo koje ne bi proglasilo ubojstvo nemoralnim ne može napredovati, a čak ni opstati.

Mnogi kritičari primijetili su problematičnost Grayeva opravdanja *modus vivendi* teorije objektivnim pluralizmom. Najsnažniji prigovor upućuje na slabost objektivnog pluralizma u stvarnom posredovanju između suprotstavljenih strana s univerzalističkim pretenzijama. Primjerice, za pojedine oblike religijskog života, život bez Boga nije tek drugačiji, ali jednako vrijedan, način života, već grešan ili, barem, manjkav.⁶⁷ Za razliku od Graya koji tvrdi da različite religije imaju vrijednost, dosljedan musliman priznat će da hinduist živi pogrešnim načinom života, zaknut za istinski put spasenja. Sličan problem može se pojaviti i unutar pojedinih religija, čemu svjedoči razlika između katolicizma i protestantizma. Problem, dakle, nastaje kada na monistička viđenja svijeta pokušamo primijeniti pluralističku teoriju vrijednosti. Grayev odgovor na ovu primjedbu jest da, iz perspektive vrijednosnog pluralizma, sva nastojanja da se ponudi jedan najbolji način života za čovječanstvo su iluzije.⁶⁸ Ipak, smatra Gray, činjenica da je neki način života temeljen na iluziji ne znači da je on besmislen ili bezvrijedan; mnogi životi temeljili su se na iluziji i mnogi od njih bili su vrijedni.⁶⁹ Michael Bacon primjećuje da Grayev odgovor promašuje poantu. Prema Baconu, Gray ne uzima u obzir da, iako je istina da mnogi ljudi izvode vrijednosti na temelju iluzija, oni to ne čine svjesno.⁷⁰ Dok vrijednost izvedena iz iluzije može biti

⁶⁶ Gray, J. *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, str. 291.

⁶⁷ Horton, John. John Gray and the Political Theory of *Modus Vivendi*. // *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 9/2 (2006), str. 155-169., na str. 159.

⁶⁸ Gray, J. *Two Faces of Liberalism*, str. 21.

⁶⁹ Gray, John. Reply to Critics. // *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 9/2 (2006), str. 323-347., na str. 332.

⁷⁰ Bacon, Michael. Breaking Up is Hard to Do: John Gray's Complicated Relationship with the Liberal Project. // *Social Theory and Practice* 36/3 (2010), str. 365-384., na str. 376.

sasvim legitimna za nepristranog promatrača, onaj o čijem se životu ovdje zaista radi imao bi značajne poteškoće u pronalaženju vrijednosti u životu odnosno načelima koja smatra iluzornima. Upravo ovaj prigovor dovodi u pitanje suvremenu tendenciju da se religija svede na tek jedan oblik spiritualnosti podudaran sa svim ostalima. Marcus Roberts primjećuje da kada tradicije postanu inficirane vrijednosnim pluralizmom postaje upitno koji su uopće razlozi privrženosti tim tradicijama.⁷¹ Kako je moguće zagovarati, primjerice, demokratske institucije ili državu blagostanja, a da pritom ne zagovaramo načela koja su realizirana upravo u tim institucijama. Primijenjeno na religioznost, to bi značilo da je moguće biti dio Crkve bez Boga. Prema Baconu, Grayevo racionalno utemeljeno znanje i prozivanje iluzija neodoljivo podsjeća na prosvjetiteljski projekt, kojega toliko kritizira.

Osim toga, čest prigovor *modus vivendi* teoriji jest da ona zanemaruje moralnost, čime odražava, Rawlsovim riječima, »indiferentno razumijevanje političkog realiteta.«⁷² U Grayevu obranu, njegov argument ni ne pokušava ponuditi moralnu koncepciju, već se ciljano zadržava na ideji povoljnog okružja za mnoštvo oblika života. Međutim, nedostatak moralne koncepcije ima implikacije koje mogu prouzročiti ozbiljne probleme za ovu teoriju. Hrvoje Cvijanović ističe da prihvatiti *modus vivendi*, u nekim slučajevima, znači prihvatiti nepravedan mir:

Koliko vrijedi mir u Bosni ili Sudanu ako legitimira prethodno počinjene zločine? (...) To zahtijeva od pojedinaca i zajednica da progutaju gorku pilulu poniženja osjećajući se strancima u vlastitoj kući. Ako je tako, onda je taj mir improvizirana brana pred nagomilanom rušilačkom snagom bujice nadolazećih nezadovoljstava.⁷³

U slučaju nedostatka stabilnosti i moralnog deficita, *modus vivendi* može biti tek kratkoročna opcija. Kao najrecentniji primjer *modus vivendi* moralno deficitarnog poretka Cvijanović ističe Jugoslaviju.

U konačnici, objektivnom pluralizmu moguće je prigovoriti zbog nedovoljne specifičnosti po pitanju vrijednosti. Ovo se čini bitnim problemom s obzirom da se radi o pluralizmu čije vrijednosti bi trebale biti objektivne i spoznatljive. Ipak, Gray jedino uspijeva ponuditi ideju univerzalne minimalne moralnosti, čiji sadržaj je toliko općenit da u nekim kontroverznim moralnim pitanjima

⁷¹ Roberts, Marcus. The Endurance of History? Reflections on John Gray's Post-Enlightenment Pluralism. // *Res Publica* 3/2 (1997), str. 185-212., na str. 206.

⁷² Rawls, John. *Politički Liberalizam*. Zagreb: KruZak, 2000. Citirano prema: Cvijanović, Hrvoje. *Modus vivendi*: koncepcija suživota u pluralističkom globalnom društvu. // *Politička misao* 43/3 (2006), str. 39-56., na str. 47.

⁷³ Cvijanović, Hrvoje. *Modus vivendi*: koncepcija suživota u pluralističkom globalnom društvu. // *Politička misao* 43/3 (2006), str.39-56., na str. 52-53.

ne uspijeva razlikovati suprotstavljene strane. Primjerice, uzmemo li prethodno spomenuto suosjećanje kao univerzalno poželjnu vrlinu i primijenimo je na pitanje pobačaja, suprotstavljene strane ostat će jednako udaljene, pri čemu će jedni zagovarati suosjećanje s majkom, a drugi s nerođenim djetetom.

4.1. Konzervatizam

Kako najbolje opisati Grayev filozofsko-politički stav s obzirom da, s jedne strane, zagovara vrijednosni pluralizam i kulturnu raznolikost, dok, s druge strane, pokazuje naklonost konzervativnoj tradiciji? Za početak, vrijedi istaknuti da Gray rijetko eksplicitno poistovjećuje svoj stav s pojedinom filozofskom tradicijom, a čak i kada to čini, onda ističe nedostatnost i promjenjivost vlastite pozicije. Od 1980-ih Grayev stav se značajno promijenio, no djelomično je i ostao prožet istim interesima.

Tony Burns dijeli Grayev razvoj filozofske misli na 3 etape.⁷⁴ Prva etapa obuhvaća period 1980-ih godina, u kojemu je Gray zagovornik načela klasičnog liberalizma, tada izraženih u misli pripadnika nove desnice Friedricha Hayeka i Milтона Friedmana, te utjelovljenih u liku Margaret Thatcher. Krajem desetljeća, a posebice sredinom 1990-ih Gray prelazi na tradicionalni konzervatizam, smatrajući da tržišna orijentiranost nove desnice i tadašnjeg britanskog konzervatizma potkopava kulturni aspekt društva poput, primjerice, potrebe za lokalnom ukorijenjenošću. Taj tradicionalni konzervatizam dolazi do izražaja i kao odgovor na Fukuyaminu tezu o kraju povijesti i prevlasti liberalne demokracije. Fundacionalističkom liberalizmu Gray upućuje konzervativnu kritiku, pri čemu napada apstraktna prava, prosvjetiteljski racionalizam i ideju o usavršivosti, a brani tradiciju te zajedničku kulturu i vrijednosti.

Ipak, Grayeva privrženost tradicionalnom konzervatizmu ne traje dugo, budući da primjećuje slabost i neuspješnost ove filozofske tradicije u rješavanju suvremenih problema. U *Enlightenment's Wake*, on tvrdi da tradicionalni konzervatizam, budući da ga je uništila neoliberalna ideologija, više nije stvarna politička opcija.⁷⁵ Konkretno, konzervatizam postmodernog društva ne može uskladiti tržišnu ekonomiju s tradicionalnim institucijama pojedinih kulturnih oblika života. Kao što primjećuje Burns, Gray tumači konzervatizam dvojako.

⁷⁴ Burns, Tony. John Gray and the Death of Conservatism. // *Contemporary Politics* 5/1 (1999), str. 7-24.

⁷⁵ Gray, J. *Enlightenment's Wake: Politics and culture at the close of modern age*, str. 131.

S jedne strane, konzervatizam je pogled na svijet koji vrednuje dužnost, autoritet i red više nego autonomiju i slobodu, dok, s druge strane, konzervatizam može predstavljati sintezu autonomije i dužnosti. Iako Gray u trećoj etapi pokazuje privrženost upravi toj sintezi, on nju ne pronalazi u konzervatizmu, već u liberalnom komunitarijanizmu. Dok u drugoj etapi Gray razmatra mogućnost te sinteze kao liberalnog konzervatizma, treća etapa za Graya predstavlja raskid s konzervatizmom.

Burns zaključuje da u Grayevom promjenjivom stavu jedan element postoji od početka do kraja razvoja njegove misli, a to je konzervatizam. Čak i u trećoj etapi, u kojoj pokazuje privrženost komunitarijanizmu i eksplicitno odbacuje konzervatizam, Gray zastupa ideje koje su duhom konzervativne, dok igranje terminologijom proizlazi iz razočaranja britanskim konzervatizmom, čije praktične, lokalne neuspjehe Gray neopravdano pripisuje konzervatizmu kao ideologiji.

Dakle, Grayevu filozofsku poziciju najbolje možemo opisati kao konzervativnu. Iako otvoreno kritizira Scrutonovu privrženost nacionalnoj državi, teško bi bilo pronaći njihova neslaganja po pitanju konzervativnog pesimizma izloženog u Scrutonovom djelu *The Uses of Pessimism*. Uostalom, središnji argument Grayeve kritike liberalizma velikim dijelom odnosi se upravo na one koje Scruton naziva »beskrupuloznim optimistima.«⁷⁶ Ipak, Gray svojim postmodernim mišljenjem modificira tradicionalni konzervatizam. Kao i liberalizam, konzervatizam može opstati jedino u postmodernoj varijaciji, koja svoje opravdanje ne traži u univerzalističkim načelima već povijesnom nasljeđu.

Svrstavanju Graya u kategoriju konzervativne tradicije pridonosi i njegova kritika komunitarijanizma kao pogleda na svijet koji je jednako inficiran prosvjetiteljskim projektom kao i liberalizam kojega kritizira. Baš kao što je subjekt u liberalnim teorijama izdignut nad realnosti ljudskog iskustva, tako je i ideja zajednice u komunitarijanističkim teorijama odvojena od onoga što inače definira neku zajednicu poput jezika, teritorija, religijskog udruženja i jedinstvene povijesti.⁷⁷ Upravo u konzervatizmu Gray pronalazi filozofiju politike koja se ne bavi apstraktnom racionalnošću, već praktičnom politikom. U društvu nesumjerljivih vrijednosti, prioritet mora biti postizanje uvjeta mirne koegzistencije, a to je moguće jedino ukoliko napustimo univerzalističke pretenzije i vratimo se politici.

⁷⁶ Scruton, Roger. *The Uses of Pessimism: and the Danger of False Hope*. London: Atlantic Books, 2010.

⁷⁷ Gray, J. *Two Faces of Liberalism*, str. 119.

5. Zaključak

Grayeva kritika liberalizma ne predstavlja konačan raskid s liberalnom tradicijom, već upućuje na nedostatnost jednog specifičnog, ali iznimno rasprostranjenog i utjecajnog oblika liberalizma po pitanju rješavanja problema koje donosi postmoderno, pluralističko društvo. Univerzalističke pretenzije liberalizma, inspirirane prosvjetiteljskim projektom, nemaju mjesto u društvu koje se sastoji od mnoštva nesumjernih vrijednosti. Grayeva je kritika konzervativna utoliko što zaziva napuštanje apstraktnih političkih teorija i vraćanje na praktična politička pitanja. Najveći problem suvremenog društva nije ostvarenje napretka ili otkriće istine, već ostvarenje mirne koegzistencije među suprotstavljenim stranama. *Modus vivendi* oblik je društvenog života za koji Gray smatra da može riješiti ovaj problem. Ipak, kao što kritičari upozoravaju, Grayeva vezanost za objektivni pluralizam čini *modus vivendi* teoriju nestabilnom.

Ostavimo li problematično opravdanje ove teorije postrani, primijetit ćemo da uloga koju država ima u toj teoriji podsjeća na ograničenu državu klasičnog liberalizma. Jedan je od temeljnih Grayevih stavova da država nema pravo promicanja određene ideje napretka – neovisno radi li se o liberalnoj ideji autonomnog pojedinca ili konzervativnoj ideji pojedinca kao ostvarenog tradicijom. Nasuprot kulturi otkazivanja koja se nalazi na obje strane političkoga spektra, Gray zaziva povratak toleranciji i kompromisu. Iako je, kao što su mnogi teoretičari prepoznali, Grayeva filozofija politike ispunjena promjenjivim stavovima i kritikama upućenim gotovo svim filozofsko-političkim teorijama, njegov je općeniti stav moguće protumačiti kao svojevrsnu sintezu liberalizma i konzervatizma. Gray je liberalan po pitanju tolerancije, kompromisa i raznolikosti načina života, dok je konzervativan u privrženosti tradiciji, pesimizmu i praktičnoj politici.

6. Popis literature

Bacon, Michael. Breaking Up is Hard to Do: John Gray's Complicated Relationship with the Liberal Project // *Social Theory and Practice* 36/3 (2010), str. 365-384.

Bell, Daniel A. *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*. Princeton - Oxford: Oxford University Press, 2006.

Berlin, Isaiah. *Četiri eseja o slobodi*. Split: Feral Tribune, 2000.

Berlin, Isaiah. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2013.

Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France: And on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event*. London: Penguin Books, 2004.

Burns, Tony. John Gray and the Death of Conservatism. // *Contemporary Politics* 5/1 (1999), str. 7-24.

Clark, Jonathan C. D. The History of Britain: a Composite State in a Europe des Patries. // *Ideas and Politics in Modern Britain* / edited by Jonathan C. D. Clark. London: Macmillan, 1990. str. 32-52.

Cliteur, Paul B. Why Hayek is a Conservative. // *ARSP: Archiv fur Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 76/4(1990), str. 467-478.

Constant, Benjamin. Liberty Ancient and Modern. Gray, John. *Liberalizam*. Zagreb: Politička kultura, 1999.

Conquest, Robert. *The Harvest of Sorrow: Soviet Collectivization and the Terror-Famine*. New York - Oxford: Oxford University Press, 1986.

Cvijanović, Hrvoje. *Modus vivendi: koncepcija suživota u pluralističkom globalnom društvu*. // *Politička misao* 43/3 (2006), str. 39-56.

Fukuyama, Francis. The End of History? // *The National Interest*, 16(1989), str. 3-18.

Gray, John. *Enlightenment's Wake: Politics and culture at the close of modern age*. London – New York: Routledge 1995.

- Gray, John. *Liberalizam*. Zagreb: Politička kultura, 1999.
- Gray, John. *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London – New York: Routledge, 2007(1996.).
- Gray, John. Reply to Critics // *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 9/2 (2006), str. 323-347.
- Gray, John. *Two Faces of Liberalism*. New York: New Press, 2000.
- Hayek, Friedrich A. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Hayek, Friedrich A. *The Road to Serfdom*. London – New York: Routledge, 2001.
- Horton, John. John Gray and the Political Theory of *Modus Vivendi* // *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 9/2 (2006), str. 155-169.
- MacFarlane, Alan. *The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition*. New York: Cambridge University Press, 1979.
- MacIntyre, Alasdair. *Za vrlinom: studija o teoriji morala*. Zagreb: KruZak, 2002.
- modus vivendi. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Pristupljeno 1. 6. 2021. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=41498>.
- Nagel, Thomas. *Equality and Partiality*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell, 2001.
- Roberts, Marcus. The Endurance of History? Reflections on John Gray's Post-Enlightenment Pluralism // *Res Publica* 3/2 (1997), str. 185-212.
- Rawls, John. *Politički Liberalizam*. Zagreb: KruZak, 2000. Cvijanović, Hrvoje. *Modus vivendi: koncepcija suživota u pluralističkom globalnom društvu*. // *Politička misao* 43/3 (2006), str. 39-56
- Rawls, John. *Teorija pravde*. Zagreb: Feniks knjiga, 2017.
- Raz, Joseph. *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Scruton, Roger. In Defence of the Nation. // *Ideas and Politics in Modern Britain* / edited by Jonathan C. D. Clark. London: Macmillan, 1990. str. 53-86.

Scruton, Roger. *The Uses of Pessimism: and the Danger of False Hope*. London: Atlantic Books, 2010.

Strauss, Leo. On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy // *Revue Internationale de Philosophie*, 4/14 (1950), str. 405-431.

Taylor, A. J. P. *English History 1914-1945*. Oxford: Oxford University Press, 1965. Gray, John. *Liberalizam*. Zagreb: Politička kultura, 1999.

Weiler, Peter. The New Liberalism of L. T. Hobhouse. // *Victorian Studies*, 16/2(1972), str. 141-161.