

„Liberalizmus” versus *modus vivendi*

I.

John Gray *Two Faces of Liberalism* című könyvének központi gondolata szerint a liberalizmusnak mindig is két arca volt,¹ amelyeknek van ugyan közös metszete, Gray mégis jól elkülöníthetőnek tartja a két irányzatot a liberális hagyományon belül. Az egyik irányt, amely az általános vélekedés szerint maga a „liberalizmus”, több okból is elhibázottnak gondolja a szerző és ezeket az okokat visszavezethetőnek tartja a liberalizmus emberi értelemről kialakított képére. A másik irány, amelyet Gray politikafilozófiai szempontból lényegesen termékenyebbnek talál, az emberi ráció és a politika jóval realisztikusabb képével dolgozik. A két megközelítés politikafilozófiai vetülete merőben eltér egymástól. Míg az első felfogásból egy morális-racionális konszenzuson alapuló politikai berendezkedés, addig a másodikból egy realista, kompromisszumkereső *modus vivendi* következik. Gray érvelése szerint a *modus vivendi* elméletének kidolgozására azért van szükség, mert úgy tűnik, hogy a domináns liberalizmus nem tud megfelelő alapot biztosítani a különböző életformák békés együttéléséhez. A tanulmány célja, hogy a liberalizmus uralkodó felfogásának gray-i kritikája és a *modus vivendi* liberalizmus bemutatása során rávilágítson e két liberalizmus különbségére. A dolgozat emellett érvel, hogy a felmerülő kérdések ellenére Gray teóriája alkalmasabb kiindulópontja a békés együttélésről szóló tudományos diskurzusnak.

Gray nagy hangsúlyt fektet az általa tévesnek tartott liberalizmusfelfogás hibáinak kimutatására. Liberalizmusbírálat a komunitárius kritikák utáni második hullámban érkező realista kritikákhoz sorolható, mint ahogy Raymond Geuss, John Horton, Glen Newey, és Bernard Williams írásai is.² A kortárs realista szerzők fő problémája a „mainstream” liberalizmussal elsősorban nem annak idealista karakterében rejlik. Nem az a fő ellenvetésük, hogy mivel a liberalizmus nem vet számot a politikai valósággal, így nem is tud azzal kapcsolatban irányadó lenni. Alapvetően azt a gondolatot vetik el, miszerint az emberi ráció autoritást élvez a politikában és politikai gondolkodásban. Ezzel összefüggésben tévedésnek tartják, hogy az emberi értelem igazolhatná a libera-

1 Gray 2000, 2: „Liberalism has always had two faces. From one side, toleration is the pursuit of an ideal form of life. From the other, it is the search for peace among different ways of life. In the former view, liberal institutions are seen as applications of universal principles. In the latter, they are a means to peaceful coexistence. In the first, liberalism is a prescription for a universal regime. In the second, it is a project for coexistence that can be pursued in many regimes.”

2 Rossi 2010, 25.

lizmust, és elutasítják a liberalizmus erre alapozott „hegemón”³ szerepét is. Gray realista kritikájának kiinduló gondolata az, hogy a felvilágosodás projektje és annak örökösei elbuktak.⁴ Értelmezése szerint a felvilágosodás korszakát az emberi ráció képességének túlbecsülése jellemezte. Úgy gondolja, a liberális szerzők közül elsősorban Kant és Locke, valamint az őket követő Rawls, Ackerman, Dworkin és Nozick is beleestek ebbe a tévedésbe, ahogyan azok a baloldali elméletek is, amelyek racionálisan tervezhető társadalmi rendet vizionálnak.⁵

Gray szerint a felvilágosodás korszakában fogalmazódott meg az a később elterjedt nézet, miszerint az emberi történelem során a különböző társadalmak, bár gyorsabban vagy lassabban, de folyamatosan fejlődnek, és e fejlődés során egyre tökéletesebbek lesznek. A tökéletesedés folyamatának központi szereplője az emberi értelem, mivel az értelem segítségével lehet és kell is eljutni a legjobb, vagyis a tökéletes élet megtalálásához. A fejlődési folyamat során a különböző társadalmak egyre inkább hasonlítani kezdenek egymásra, a folyamat végén pedig egy egyetemes civilizációban egyesülnek majd.⁶ Gray kiemeli, hogy az emberi ráció autoritással való felruházása egyformaságot feltételez mind az elmélet, mind a gyakorlat szintjén. Mivel a tökéletesedés csak egyféle lehet, így van egy legjobb, egy ideális létforma, amely mindenki számára ugyanaz. Az ideális társadalmat pedig a legjobb életről alkotott konszenzusnak kell meghatároznia. A politika szférájára vetítve ez azt jelenti, hogy van egy ideális rezsim, amely csakis egyféle lehet, és csakis ez lehet teljesen legitim. Az ideális államnak van egy ideális alkotmánya is, amely minden kérdésben iránymutató és nem következnek belőle ellentmondásos követelmények.

Racionalizmuskritikájának megfelelően Gray elutasítja a liberális tolerancia locke-i értelmét is. A hibásnak tartott értelmezés szerint toleranciára elsősorban azért van szükség, hogy a legjobb életet fel lehessen fedezni – ez az egyetlen igaz hit megtalálásával egyenlő Locke-nál –, nem pedig azért, mert akár tévedhetünk is jó élet mibenlétét illetően.⁷ Ez a felfogás nem az ember tökéletlenségének elfogadásán alapul. Ebben a liberális sémában a sokféleség és annak tolerálása az egyéni gondolkozásbeli eltérések elfogadását jelenti, nem az életformák pluralitását. Már csak azért sem, mert a Gray által

3 Gray 1995, 16.

4 Gray 1995, 130.

5 Gray 1995, 10.

6 Ezek a gondolatok összecsengenek Kant *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szem-szögből* című írásában található tételek lényegével. Kant 1997, 45: „A teremtmények minden természeti adottságának az a rendeltetése, hogy egyszer tökéletesen és célszerűen kifejlődjék.” Ebben Kant szerint az észhasználatnak kitüntetett szerepe van. Ezzel kapcsolatban fogalmazódik meg az igény Kant részéről a „tökéletes polgári alkotmány” (Kant 1997, 50) és a „tökéletes államforma” (Kant 1997, 54) elérésére, amelyek az általános világpolgári állapot alapjai. A szöveg utolsó tétele kimondja, hogy van „[a]z általános világtörténetnek az emberi nem tökéletes polgári egyesülését célzó természeti terv[e]” (Kant 1997, 56).

7 Gray 2000, 2.

kritizált liberális szerzők feltételeznek egyfajta társadalmi homogenitást, vagy legalábbis azt, hogy egy adott közösségben létezik egy domináns életforma, így pedig tolerálni csak az azon belül adódó különbségeket kell. Gray úgy fogalmaz, hogy szerintük „a legjobb életéről kialakított racionális konszenzus a liberális tolerancia ideája”.⁸

A fenti olvasatok jól mutatják, hogy Gray szerint a felvilágosodás teoretikusai a politikai gondolkodásban a tiszta emberi rációt jelölik meg végső tekintélynek. Gray úgy véli, hogy a felvilágosodás gondolkodásmódja tovább él az „új” liberalizmusban, amelynek kiemelkedő szerzője Rawls.⁹ Ugyan a felvilágosodással szemben megfogalmazott kritikák egy része nem érvényes Rawls elméletére, mégis Gray állítása szerint Rawls ugyanabban a szellemben alkotta meg elméletét, mint elődei. Ő is a racionalizmus logikáját követi: a rawlsiánus konstruktívizmus lényege, hogy egy racionálisan kidolgozott gondolatmenet végén minden racionálisan gondolkodó ember ugyanazokat az elveket fogja felismerni, mint amelyek a jól berendezett társadalom alapjaihoz szükségesek. Így válik az értelem a rawlsi igazságosság koncepció igazolhatóságának forrásává. Ez nem csak *A Theory of Justice*-ban kidolgozott elméletre igaz, hanem a szerző későbbi, *Political Liberalism* című írásában megfogalmazott teóriájára is.

A központi kérdés Graynél és Rawlsnál ugyanaz: hogyan lehetséges egy világnézeti-leg, vallásilag és erkölcsileg megosztott társadalmat fenntartani? Válaszuk mégis eltérő, mivel Rawls nem kíván lemondani a liberális elvek igazolásáról.¹⁰ Azonban az igazoláshoz szükséges közös alap megteremtésére a metafizikailag is megalapozott átfogó doktrínák (*comprehensive doctrines*) nem bizonyultak alkalmasnak, ezért későbbi művében átfogó filozófiáját metafizikai előfeltevésektől mentes politikai filozófiával váltja fel. Ennek célja, hogy keretet adjon a különböző nézetek békés együttéléséhez azáltal, hogy megosztó világnézeti kérdésekben semleges marad. A politikai liberalizmus lényege az igazságosság politikai koncepciójában rejlik, amely méltányosan (*reasonably*) gondolkodó emberek között, racionális-morális átfedéses (*overlapping*) konszenzus által jön létre.¹¹ Rawls egyrészt feltételezi, hogy lehetséges konszenzus a társadalom alapstruktúráját illetően, másrészt nem tartja fontosnak azokat a további konfliktusokat, amelyek a konszenzus kialakítása után merülnek fel. Így akarja a politika szerepét kiiktatni elméletéből.¹²

Ezzel szemben Gray nem kívánja feladni a politikában az átfogó szubsztantív nézeteket, minthogy ezektől nem lehet és nem is kívánatos megszabadulni. Azt sem gondolja, hogy a társadalom alapjainak a konszenzus lenne a megfelelő szervező elve. Gray a konfliktusokat nem pusztán felszámolandó rossznak látja, sőt éppen a politika

8 Gray 2000, 1.

9 Gray 1995, 1.

10 Waldron 2004, 89.

11 Rawls 1993, 134.

12 Horton 2010, 433.

agonisztikus jellegét hangsúlyozza,¹³ amelyre nem lehet válasz a konszenzuskeresés. A konszenzus ellen hat továbbá az is, hogy a politikai cselekvőket racionális és morális tökéletlenség jellemzi.¹⁴ Ezek alapján megállapítható, hogy Gray elmélete nem tekinthető sem a rawlsiánus politikai liberalizmus egyik példájának, sem lehetséges korrekciójának – már csak azért sem, mert úgy tűnik, hogy szigorúan véve nincs értelme az átfogó és a politikai liberalizmus megkülönböztetésének.¹⁵ Gray tehát a liberalizmus egy gyökerelesen eltérő megközelítését adja.

A liberális szerzők elméleteiben, oakeshotti fogalommal élve, a politikai racionalizmus több formában is megnyilvánul, mint a moralizmus¹⁶ és a legalizmus.¹⁷ A moralizmus azt feltételezi, hogy meg lehet alkotni egy, a politikára is alkalmazható erkölcsi rendszert, amely képes feloldani a politikai ellentéteket. A legalizmus pedig a konfliktusokat jogi vitává redukálja, abban a reményben, hogy egy jól kialakított jogrendszer képes azokat megoldani. Gray és a többi realista kritikus szerint tévedés azt gondolni, hogy egy jól kidolgozott racionális eljárás keretében a konfliktusok felszámolhatóak lennének. Sem a legalizmus, sem a moralizmus nem alkalmas erre, ezért megalapozatlan, hogy ezek uralják a liberális politikai gondolkodás nagy részét. Az ilyen megoldáskísérletek jól mutatják, hogy a racionalizmus nem vet számot sem a konfliktusok és a politika természetével, sem az értelem korlátozott szerepével. A különbség a racionalizmus és Gray felfogása között tehát elsősorban nem metodológiai, hanem konceptuális.¹⁸ Az eltérés abban ragadható meg, hogy Gray a *modus vivendi* megközelítéssel a politikai liberalizmus rawlsiánus felfogásától eltérő megalapozását kívánja adni a liberalizmusnak.¹⁹

II.

A *modus vivendi* liberalizmus célja a békés együttélés. A béke, hobbesiánus megfontolásokra támaszkodva, azt feltételezi, hogy az elsődleges politikai feladat a rend megteremtése és fenntartása.²⁰ A rend és a biztonság Gray elméletében nem *a priori* értékeként jelenik meg, hanem mint ami a tapasztalat alapján szükséges a jó élethez. A békés

13 Gray 1995, 65.

14 Szűcs 2014, 25–26.

15 Gaus 2004, 112.

16 Williams 2005, 2.

17 Gray 1995, 77.

18 Sleat 2014, 5: „Realism [...] has very distinct notions regarding the purpose and limits of politics, as well as the appropriate ambitions of political theory.”

19 Gray liberalizmuskritikája nem jelenti a liberalizmus teljes elutasítását. Éppen ellenkezőleg, az elterjedtebb liberalizmusértelmezések hibáinak bemutatásával és hegemónikus természetük elutasításával kívánja a liberalizmus jobb megközelítését adni.

20 Williams 2005, 3: „I identify the »first« political question in Hobbesian terms as the securing of order, protection, safety, trust, and the conditions of cooperation.”

együttélés elengedhetetlen ahhoz, hogy az emberek ki tudják elégíteni szükségleteiket és el tudják érni céljaikat. Ebből kiindulva lehet a további közösségi- és magánértékeket meghatározni. A *modus vivendi* alapját Gray értékekről alkotott felfogása határozza meg. Gray egyes liberális gondolkodókkal szemben nem gondolja, hogy az értékek harmonikus, konzisztens egységet alkotnak, éppen ellenkezőleg, a szerző az értékpluralizmus mellett foglal állást. Mivel az embereknek eltérő szükségleteik és céljaik vannak, ezért az értékek is sokfélék. Gray az értékpluralizmust metaetikai – és metapolitikai – leírásként kezeli,²¹ amely mindennapi tapasztalatunk része. Berlinton kölcsönzi azt a gondolatot, miszerint a jó élet sokféle életvitellel párosulhat, és ezen különböző életformák értékét nem lehet összemérni.²² Ráadásul nem csak hogy inkommenzurábilisak a jó élet eltérő formái, de alapvetően az emberi jó (*human good*) maga is összeegyeztethetetlen értékeket tartalmaz, vagy legalábbis a jó egymást kizáró módokon mutatkozik meg az emberek életében. Gray példája a művész, akinek önmegismerése során ugyan fejlődik a személyisége, de ez közben gátat szab az addig virágzó művészetének, amelyet megoldatlan problémái inspiráltak.²³ Tehát az értékpluralizmus szerint néha elkerülhetetlen az értékek konfliktusa és az értékvesztés, mert az egyik út választása kizárja a másikat. A *modus vivendi* ezt ismeri fel.

Az értékkonfliktusoknak nincsen egy specifikusan racionális megoldásuk, nincsen egy olyan elv, amelyet alkalmazva mindig meg lehet hozni a legjobb döntést. Az értékek között nem lehet rangsort felállítani. Gray ennek megfelelően szembeállítja a racionális döntést a „radikálissal”.²⁴ A radikális döntés – habár kétséges, hogy ez lenne a legjobb kifejezés – jellemzője, hogy esetleges és bizonyos mértékig önkényes. Az embereket sok minden befolyásolja az értékek közötti döntés során: a racionális megfontolások mellett fontos szerepet játszanak – a hume-i gondolat nyomán – az érzelmek és a szenvedélyek is. Ez viszont nem jelenti azt, hogy a radikális döntések elvtelenek és immoralisak lennének – sőt, még csak azt sem, hogy inkonzisztensek. A pluralizmus egyáltalán nem kívánja tagadni a morális tudás létezését, inkább a hagyományos értelemben vett etikai igazság koncepciójának feladását várja el. Így tehát jó okunk lehet preferálni bizonyos értékeket, még akkor is, ha ezt nem kizárólag racionális alapon tesszük. Ezzel összhangban, Gray a pluralizmust egyértelműen elvlasztja az etikai szkepticizmustól, a szubjektívizmustól és a relativizmustól egyaránt.²⁵ Úgy véli, hogy a konfliktusokra adott válaszok attól függenek, hogy mit gondolunk jónak és mit rossznak, hogy miben látjuk

21 Horton 2007, 48.

22 Berlin 2002, 214: „[T]he ends of men are many, and not all of them are in principle compatible with each other, then the possibility of conflict – and of tragedy – can never wholly be eliminated from human life, either personal or social.”

23 Gray 1995, 71.

24 Gray 1995, 68–82.

25 Gray 2000, 48.

az értékes élet lényegét. A különböző jó megoldások ráadásul nem feltétlenül fognak egymásra hasonlítani. Fontos hangsúlyozni, hogy itt nem a racionalitás tagadásáról van szó, hanem a racionalitás korlátozottságának belátásáról.

Gray realista gondolkodóként azon az állásponton van, hogy az értékkonfliktusokat nem lehet és nem is kell felszámolni. A konfliktusokra nem úgy tekint, mint a tökéletlenség jeleire. A konfliktus önmagában se nem jó, se nem rossz: eredményezhet fejlődést, de meg is oszthatja a társadalmat.²⁶ A konfliktustól nem lehet megszabadulni, mivel az emberi szükségletek újra meg újra összeegyeztethetetlen követelményeket állítanak. Így a konfliktusokra úgy kell tekinteni, mint az élet természetes velejáróira.

Konfliktusokat eredményezhet, ha egy a valóságban elfogadott érték az alkalmazása során ellentmondásos megoldást követel, például amikor egy területre két fél jogosan formál igényt, de csak az egyikük szerezheti azt meg. Konfliktust okozhat az is, ha egy elfogadott, de eltérő módokon értelmezett érték különböző megoldásokat kíván, például, ha az igazságosság különböző felfogásai más-más elosztást tartanak elfogadhatónak. Továbbá konfliktust jelenthet az is, hogy különböző emberek más értékeket fogadnak el, máshogyan vélekednek a jóról és más eredményeket tartanak fontosnak. Ilyen például, ha egyesek az igazságosságnál sokkal fontosabbnak tartják a rendet és a biztonságot. Bonyolítja a helyzetet az is, hogy a különböző társadalmakban az értékek eltérhetnek és konfliktusba kerülhetnek egymással. Ez akár egy társadalmon belül, sőt még az egyén szintjén is előfordulhat. Ez utóbbit az okozza, hogy ugyanaz az ember, főleg ha egy plurális társadalomban él, egyszerre több különböző közösséghez is tartozhat. Ezek viszont nem mindig kompatibilisek egymással, és ekkor jellemzően a különböző közösségek képviselői különböző döntéseket fognak elvárni ugyanattól az egyéntől. Gray szerint a *modus vivendi* az az elmélet, amely egyaránt figyelembe veszi a pluralizmus jelenségét és a konfliktusok természetét.

Ezek a megfontolások a politika vonatkozásában egyrészt azt jelentik, hogy a pluralizmus tényét elfogadva egy adott társadalmon belül nincs és nem is lehet szükség arra, hogy az emberek közös értékeket valljanak magukénak. Csupán az szükséges, hogy a társadalomban közös intézmények és gyakorlatok legyenek, amelyek segítségével a sokféle életforma békésen egymás mellett tud élni és kezelni tudja a konfliktusokat.²⁷ Másrészt a konfliktus természetének realista értelmezése alapján a politikát a konfliktusok teszik szükségessé: amit a racionális belátás és az erkölcsi szabályok nem tudnak megakadályozni vagy orvosolni, azt a politika eszköztárával kell megoldani. A konfliktusokkal szemben a *modus vivendi* egyik legfontosabb politikai eszköze a kompromisszum.

²⁶ Horton 2011, 121.

²⁷ Gray 2000, 112.

Kompromisszumra akkor van szükség, amikor egy vitában egyik fél sem tudja meggyőzni vagy legyőzni az ellenfelét. Két lehetőség áll ilyenkor a résztvevők előtt: vagy folytatják a küzdelmet, vagy kompromisszumot kötnek. A kompromisszum létrejöttét összetett érvek motiválhatják.²⁸ Ezek egy része lehet gyakorlatias, például a források kimerülése, vagy erkölcsi, például a további veszteségek megelőzése. Ahhoz hogy egy kompromisszum létrejöjjön, mindegyik oldalon fel kell adnia valamennyit az igényeiből. A kompromisszum egy pragmatikus megállapodás (*pragmatic settlement*), nem várja el a résztvevőktől az egyetértésre jutást. Ennek következtében a kompromisszum nem azonos a konfliktus sikeres feloldásával.²⁹ Csak annyit jelent, hogy született egy megállapodás, amely rövidebb vagy hosszabb távon képes megteremteni és fenntartani a békét. A kompromisszumkötésnek nincs racionális menete.³⁰ A kompromisszum sokszor inkonzisztens és zavaros elemekből áll össze. Nem követeli meg a résztvevőktől, hogy a tárgyalások során csak elfogadható és mindenki számára elérhető érveket alkalmazzanak.³¹ A felek tehát kinyilváníthatják valódi gondolataikat, legyenek azok bármennyire homályosak vagy kifogásolhatók: az majd az alkudozás során derül ki, hogy ezek alkalmasak-e a cél eléréséhez. Ezért kulturális, retorikai vagy érzelmekre ható érveket is lehet alkalmazni az egyéb érvek mellett. A kompromisszum milyenségét a célja korlátozza, vagyis az, hogy a kompromisszum a rendet és a stabilitást nem áshatja alá.

Természetéből fakadóan úgy tűnhet, hogy a kompromisszum nem stabil konstrukció. Ez nem feltétlenül van így. A stabilitás fenntartásához sok minden hozzájárulhat. A kompromisszum kialakítása során a felek ugyan lemondtak igényeik egy részéről, azonban a körülményeket figyelembe véve más igényeiket érvényesítették,³² ezért érdekük fűződhet a megállapodás fenntartásához. Lehetséges, hogy a felek elégedettek az egyezséggel. Elképzelhető, hogy kötelességüknek érzik a megállapodás tiszteletben tartását. Előfordulhat, hogy úgy tekintenek a kompromisszumra, mint ami képes a békét biztosítani, amit pedig nem kívánnak feladni. Az is motiválhatja őket, hogy megszokták és többé-kevésbé kényelmesnek gondolják a *status quo*t, nem akarnak újabb küzdelmekbe belekezdeni. Ezen kívül a törvények és az intézményrendszer is segítik a stabilitás megőrzését. Elvben persze minden megkérdőjelezhető, de ami gyakorlatban jól működik, azt kevésbé fenyegeti az a veszély, hogy újra meg újra megtámadják.³³

28 Newey 2017, 438.

29 Horton 2011, 124: „[C]onflict [...] cannot be resolved in a such way that parties no longer continue to disagree about the substantive merits of whatever is at stake.”

30 Horton 2011, 133: „[F]ollowed no established procedure, theory or principle.”

31 Ez szemben áll a rawlsánus állásponttal (Rawls 1993, 162), miszerint „guidelines and rules must be specified by reference to forms of reasoning and argument available to citizens generally, and so in terms of common sense, and by the procedures and conclusions of science”.

32 Rossi 2010, 27: „The idea is that a *modus vivendi* maximizes the satisfaction of the preferences of each party, subject to the constraints given by the relative bargaining power of the parties.”

33 Horton 2010, 440.

A kompromisszum nem a „legjobb megoldás” – a realisták szerint nincs is ilyen, mivel nem lehet értelmesen összehasonlítani a megvalósult egyezséget más megoldásokkal. Azt, hogy mi számít a legjobbnak, különböző egyének különbözőképp fogják megítélni. A kompromisszumok megkötése során szükségszerűen keletkezik valamilyen veszteség. Ez természetes, hiszen nem lehetséges a jónak egyszerre minden felfogását megvalósítani. Továbbá az sem igaz, hogy a kompromisszumkeresés minden esetben eredménnyel fog járni. Van olyan konfliktushelyzet, amelyre nincs kompromisszumos megoldás, mert a felek nem tudnak előállni egy elfogadható megállapodással. Ez megerősíti azt, hogy nincs olyan stratégia, amely általános érvénnyel iránymutató lenne a politikában. A *modus vivendi* tehát felismeri a politikában az értékluralizmus következményeit, a konfliktusok természetét realista módon közelíti meg, és ezért válaszol rájuk racionális-morális konszenzuseresés helyett kompromisszumkereséssel.

III.

Gray elméletének pozitív része az alapvető emberi szükségletekből és érdekekből indul ki. Ezek határozzák meg az értékeket, a kompromisszumokat, de a legitimitás feltételeit is. Gray úgy gondolja, hogy az a rezsim, amely nem képes az alapvető emberi szükségletek kielégítését biztosítani, nem lehet legitim, függetlenül attól, hogy mennyi ideig képes hatalmon maradni. Azonban az érdekek és szükségletek idővel és lokálisan is változhatnak, ezért Gray szerint nem lehet megadni a legitimitás konkrét kritériumrendszerét.³⁴ Az alapvető szükségletek viszont nem változnak, ezek képesek kijelölni a legitimitás kereteit. Gray az alapvető szükségletek kielégítését megakadályozó dolgokat egyetemes rossznak nevezi (*universal evils*), amelyek viszont összhangban vannak velük, azokat egyetemes jónak (*universal good*). Ezek alapján értékelni lehet a konkrét helyzeteket, de nem vezethető le belőlük egy univerzális moralitás.³⁵

Gray elméletének normatív tartalmát annak univerzalizmusa határozza meg, ezzel kapcsolatban viszont több probléma is felmerül. Egyrészt Gray nem tudta listába szedni az univerzális jó és rossz dolgokat. Emiatt John Horton úgy gondolja, az elmélet a túl szűk és a túl tág értelmezéseknek is teret hagy. Ha túl sok mindent tekintünk egyetemes rossznak, és ezeket mind ki akarjuk zárni a legitim politikai cselekvésből, akkor szinte nem marad elfogadható politikusi magatartás vagy politikai berendezkedés. Ha túl megengedőek vagyunk, akkor viszont olyan politikai szituációkat is el kell fogadnunk, amelyekbe mi magunk nem szívesen kerülnénk. A határok meghúzásának problémája

³⁴ Gray 2000, 106: „It is profitless to look for criteria for legitimacy of political regimes that apply in all historical contexts.”

³⁵ Gray 2000, 9: „Universal values enable us to assess particular ways of life; but they do not add up to a universal morality.”

nem csak kifejezetten erre az elméletre jellemző, ugyanakkor a *modus vivendi* sem tud rá kielégítő választ adni.

Gray továbbá arra is hivatkozik, hogy az általános érvényűen követendő jót és elkerülendő rosszat a tapasztalataink alapján valamennyire meg tudjuk határozni. Bár felhoz néhány példát a jó erényekre, ezek nem bizonyulnak meggyőzőnek. A bátorság, a megfontoltság, és az empátia nem minden esetben tekinthető egyetemes jónak. Egy hobbesiánus konformista nem fogja értékelni a bátorságot, a spontán populista nem a megfontoltságával fog népszerűséget szerezni, az empatikus embert pedig mások gyakran képmutatónak tartják. Az emberek eltérő tapasztalataik alapján mást és mást fognak jónak vagy rossznak ítélni. Valamint az sem biztos, hogy a jónak gondolt elv vagy erény gyakorlati alkalmazása jó következménnyel jár, ahogyan az is kétséges, hogy a rossz elkerülésére tett törekvés valóban sikeres lesz. Ráadásul vannak olyan univerzálisan rossznak tekinthető dolgok, amelyeket nem lehet megakadályozni, Gray saját példája erre a szűgyen.

Az univerzális mércékhez való igazodásból következik, hogy a *modus vivendi* nem implicálja, hogy minden elfogadható lenne (*anything goes*).³⁶ Ahogyan a legtöbb kortárs realista szerző elutasítja az ilyen fokú relativizmust, úgy Gray is elfogadhatatlannak tartja az emberi jó intenzív megsértését. Ezzel kapcsolatban azonban felmerül egy nehézség. Az univerzális értékek feladata ugyanis az lenne, hogy irányt mutassanak a döntéseknek és mércét adjanak az értékeléseknek. Azonban mivel egyes értékek vagy összemérhetetlenek vagy kizárják egymást, ezért nem világos, hogy hogyan tudják betölteni ezt a funkciójukat. Ezenfelül hatásuk sem egyértelmű, minthogy nem csak az univerzális értékek közötti döntés esetleges, de az érték és ítélet közötti kapcsolat is. A kívánt eredmény még akkor sem garantált, ha az egyetemes értékek figyelembevételével hozunk döntéseket, mivel a politikának mindig van kiszámíthatatlan oldala.

A kompromisszumok terén ez azzal jár, hogy tévedés lenne a *modus vivendi* elméletét az elvtelen kompromisszumkereséssel azonosítani. Nem kell tehát kompromisszumot keresni olyan életformákkal, amelyek nem alkalmasak a békés együttélésre. A *modus vivendi* tolerancia nem követeli meg az intolerancia tolerálását, főleg, ha az emberek biztonsága forog kockán. Azonban problémát jelenhet a kompromisszumokkal kapcsolatban az olyan helyzetek kialakulásának kockázata, amelyekben az alkudozás során az erősebbnek jobban érvényesül az akarata. Legyen az a többség zsarnoksága vagy egy hangos kisebbségé, a kompromisszumok megkötésekor a hatalommal rendelkezőknek nagyobb esélyük van érdekeik érvényesítésére. Kétséges, hogy ennek valódi gátat tudna szabni az univerzális rossz elkerülésének elve.

Gray elméletének univerzalisztikus eleme ugyan fontos korlátokat jelent arra nézve, hogy mi tekinthető elfogadható *modus vivendinek* és mi nem, azonban a bemutatott

36 Horton 2007, 45.

problémák alapján az egyetemes jó és rossz szigorú értelmezése olyan kérdéseket is felvet, amelyekre az elmélet nem ad választ. Vonzó megoldása lehetne az egyetemes értékek feladása, de az nem lenne összhangban Gray gondolkodásával. Inkább a szigorúan értelmezett egyetemes érvényről kellene lemondani, helyette pedig általánosságban beszélni a jóról és rosszról, figyelembe véve a kivételeket és lokális különbségeket is.

Gray kritikája a „mainstream” liberalizmus kapcsán helytálló. Valóban kimutatható az értelem korlátolt természete, és az is, hogy morális tökéletlenség jellemzi az embereket. Így Gray megalapozottan kérdőjelezi meg a racionális-morális megoldáskísérleteket és a valódi konszenzusok létezését. Érvelése szerint a liberalizmus ilyen elméletei nem alkalmasak a békés együttélés megalapozására. Míg ezek a liberális elméletek csak az értékek egy adott csoportját fogadják el, addig a *modus vivendi* liberalizmus az értékek pluralizmusának álláspontját képviseli, amely alkalmasabb egy közös alap lefektetésére. A *modus vivendi* nem kívánja, hogy egyetértés alakuljon ki a rivális nézetek között, elegendőnek tekinti a kompromisszumokon alapuló békés egymás mellettélést. Tehát a *modus vivendi* „a politika célját egy alacsonyabb elvárási szinten jelöli ki, mint a jól berendezett állam teóriái”.³⁷ Mindezek ellenére, a *modus vivendi*nek vannak hiányosságai, amelyek az elmélet normatív tartalmához kapcsolódnak. Gray teóriája, a politikaelmélet korlátainak felfedésével és a lehetséges irányok kijelölésével, mégis fontos előrelépést jelent a liberális hagyományon belül.

³⁷ Pap 2016, 31.

Bibliográfia

- Berlin, Isaiah. 2002. *Liberty*, szerk. Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press.
- Gaus, Gerald F. 2004. „The Diversity of Comprehensive Liberalism.” In *Handbook of Political Theory*, szerk. Gaus F. Gerald – Chandran Kukathas, 100–114. London: SAGE Publication Ltd.
- Gray, John. 1995. *Enlightenment's Wake*. London: Routledge.
- Gray, John. 2000. *Two Faces of Liberalism*. New York: The New Press.
- Horton, John. 2007. „John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi.” In *The Political Theory of John Gray*, szerk. John Horton – Glen Newey, 43–57. London: Routledge.
- Horton, John. 2010. „Realism, Liberal Moralism and A Political Theory of Modus Vivendi.” *European Journal of Political Theory* 11/4: 431–448.
- Horton, John. 2011. „Modus Vivendi and Religious Conflict.” In *Democracy, Religious Pluralism, and the Liberal Dilemma of Accommodation.*, szerk. Monica Mookherjee, 121–136. Dordrecht: Springer.
- Kant, Immanuel. 1997. „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből.” In *Történetfilozófiai írások*, szerk. Mesterházi Miklós – Hévizi Ottó – Kardos András, 41–58. Szeged: Ictus.
- Newey, Glen. 2017. „Modus Vivendi, Toleration and Power Modus Vivendi.” *Philosophia* 45: 425–442.
- Pap, Milán. 2016. „Neo-hobbesiánus demokrácia. A modus vivendi elmélete és a demokratikus legitimáció.” *Metszetek* 5/2: 25–41.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rossi, Enzo. 2010. „Modus Vivendi, Consensus, and (Realist) Liberal Legitimacy.” *Public Reason* 2/2: 21–39.
- Sleat, Matt. 2014. „Realism, Liberalism and Non-ideal Theory Or, Are There Two Ways to Do Realistic Political Theory?” *Political Studies* 64/1: 27–41.
- Szűcs, Zoltán Gábor. 2014. „Politikai egy tökéletlen világban. A politikai realizmus elméleti előfeltevéseiről.” *Politikatudományi Szemle* 23/4: 7–31.
- Waldron, Jeremy. 2004. „Liberalism, Political and Comprehensive.” In *Handbook of Political Theory*, szerk. Gaus F. Gerald – Chandran Kukathas, 89–99. London: SAGE Publications Ltd.
- Williams, Bernard. 2005. *In the Beginning Was the Deed*, szerk. Geoffrey Hawthorn. Princeton: Princeton University Press.