



## Neo-hobbesiánus demokrácia\*

### *A modus vivendi elmélete és a demokratikus legitimitáció*

PAP MILÁN

Nemzeti Közszerződési Egyetem Molnár Tamás Kutatóközpont;  
MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikatudományi Intézet

#### ABSZTRAKT

A kortárs politikaelméletben a rawlsi liberális konstruktivizmust az elmúlt években a politikai realizmus elméletei vették kritikai ösztűz alá. A realista liberalizmus egyik fő teoretikusa, John Gray a társadalmi együttélés olyan neo-hobbesiánus modelljére helyezi a hangsúlyt, amely a politikai élet alapvetően konfliktusos voltából indul ki; a társadalmi értékek és életformák gyakorta előforduló összemérhetetlenségét feltételezi a modern multikulturális társadalmakban. Az ilyen értelemben vett értékpluralizmus kontextusában a politikai realisták a modus vivendi eszméjét fogalmazzák meg. Posztmodern elméletként a modus vivendi inkább egy pragmatikus és eljárásaiban nyitott teória, szemben a deontológiai morális elvekre alapozott filozófiai konstrukciókkal. A modus vivendi elméletének kidolgozója a társadalmi csoportok békés együttélésének és a politikai közösség egy morális minimumának teoretizálására tesznek kísérletet. Az elmélet nagy hiányossága azonban, hogy nem számol a demokrácia eszméjével, ami viszont két okból is hasznos lehet a modus vivendi teóriájára tekintettel. Először is, a mai politikai rendszerek elképzelhetetlenek, vagy minimum botrányosak, a demokratikus legitimitáció valamely formája nélkül. Másrészt pedig, számot kell vetnünk a különböző liberális projektek, úgy is, mint a liberális multikulturalizmus kimerülésének. Az alkotmányos védelem mellett a demokrácia védelme azzal is jár, hogy hogyan tud az egyes kultúrák és egyéb társadalmi csoportok között egyensúlyt teremteni a modern társadalmakban. Írásomban arra teszek kísérletet, hogy a demokratikus legitimitáció fogalmát a modus vivendi elméletének fényében világítsam meg.

**KULCSSZAVAK:** politikai realizmus, pluralizmus, demokrácia, legitimitáció, társadalmi együttélés

#### ABSTRACT

#### **Neo-Hobbesian democracy: the theory of modus vivendi and democratic legitimacy**

In political theory, the criticism of Rawlsian constructivist liberalism has been articulated in theories of political realism. John Gray, one of the promoters of realist liberalism, recommends a neo-Hobbesian way of social coexistence which is based on the conflictual and antagonistic idea of political life. It takes social values and forms of life as incommensurable in modern multicultural societies. Taking value-pluralism and its conflicts seriously, a theory of modus vivendi has been articulated among realist political thinkers. Being a post-liberal (or post-

\* Jelen tanulmány *A realizmus paradoxonja* (NKFIF K 117041) című OTKA-kutatás keretében készült. A szöveggel kapcsolatos hasznos megjegyzéseikért köszönettel tartozom a projekt résztvevőinek: Balázs Zoltánnak, Gyulai Attilának, Illés Gábornak, Mándi Tibornak és Szűcs Zoltán Gábornak.



## TANULMÁNYOK – *Gondoljuk újra a demokráciát...!* – Tematikus szerkesztés

*Enlightenment) theory, modus vivendi is more a practice oriented and open-ended theory than philosophical constructions based on high morality. Modus vivendi theorists make an emphasis on the peaceful co-existence of social groups and a moral minimum of the political society. One of the deficiency of the theory is that it says not much about democracy, though it would be highly useful according to two contextual considerations. On the one hand, a modern political system would be impossible or outrageous without any form of democratic legitimacy. On the other hand, there is an exhaustion of the liberal project(s) and the societies featured by multicultural prosperity. Besides constitutional protection, defending democracy in this new context means balancing between cultural and other value-oriented groups in modern societies. In my paper, I make an attempt to examine the concept of democracy in the light of modus vivendi theory.*

**KEYWORDS:** *political realism, pluralism, democracy, legitimacy, peaceful co-existence*

### Bevezetés

Az itt következő írás olyan szempontok szerint vizsgálja a demokrácia működését, amely igyekszik tudomásul venni egyrészt a racionalista elméletek megvalósíthatósága, másrészt az emberi szociabilitás korlátait. A politikai realizmus egy olyan demokráciaértelmezését kívánom nyújtani, amely a politika alapvető kondíciójaként fogja fel az érdek- és értékütközéseket különböző társadalmi csoportok között, illetve e csoportok között kimunkálható kompromisszumot, mint elsődleges politikai célt határozza meg. Tehát, éppen azokat a hangsúlyozottan politikai eszközöket próbálom a figyelem középpontjába emelni és a létező demokrácia működését magyarázó elméletként felmutatni, amelyek esetlegesen hatnak egy filozófiailag megalapozott kortárs demokráciaelmélet számára.

A kortárs demokráciaelméletek többsége nem az általam felvázolt, szkeptikus és neo-hobbesiánus<sup>1</sup> jelzőkkel méltán illelhető utat választja, hanem a demokrácia

<sup>1</sup> E tanulmányban nincs módom elmélettörténeti fejtegetésekben visszanyúlni Thomas Hobbes (és a Leviatán) politikaelméletehez. Rövid magyarázatra szorul azonban a címben is felvetett neo-hobbesiánus demokráciajelző. A neo-hobbesiánus elmélet kortárs művelői, ilyen a későbbiekben sokszor emlegetett John Gray és John Horton, a politika céljának, Hobbeshoz hasonlóan a társadalmi békét tekintik. Egyet-értenek a kora újkori angol filozófus antropológiai állításával, amelyet a Leviatán oldalain vezetett le: „A békére ösztönző emberi érzelmek a halálfélelem, a kényelmes élethez szükséges dolgok iránti vágy, valamint az a remény, hogy e dolgokat szorgalommal meg lehet szerezni. Az értelem pedig a béke előnyös alapelveit sugallja, amelyeknek jóvoltából egyetértésre juthatunk egymással.” (Hobbes 1970 [1651]: 110). Illetve irányadónak vélik Hobbes azon kijelentéseit is, amelyek béke és biztonság szavatolását a politikai szuverén feladatává emelik: „A szuverén képviselő – akár király, akár gyülekezet – feladatkörét az a cél határozza meg, amelynek érdekében a szuverén hatalmat ráruházták, nevezetesen hogy a nép biztonságáról gondoskodik. [...] De *biztonságon* itt nem csak az élet pusztá megoltalmazása értendő, hanem annak mindazon kellemetességei is, amelyeket törvényes tevékenységgel, az állam veszélyeztetése vagy megkárosítása nélkül bárki megszerezhet magának.” (kiem. az eredetiben) (Hobbes 1970 [1651]: 283). Sőt, e biztonsággal és békével szemben támasztott követelmények az állampolgárokra nézve egyenlő elbírálásban vélik felfedezni a politikai igazságosság kritériumát: „A nép biztonsága a szuverén hatalom



**TANULMÁNYOK – Gondoljuk újra a demokráciát...! – Tematikus szerkesztés**

racionalista-normatív megalapozására törekszik. Korunk demokráciaelméletei oly szövevényes fogalmi és elméleti hálózatot hoztak létre, hogy abban csak a politikaelmélet akadémiai ismerői képesek eligazodni (Buchstein – Jörke 2007: 186–189). Talán nem hangzik túlzásnak az utóbbi kijelentés, ha meggondoljuk, hogy egy 2014-ben lezárt kutatás szerint mintegy 507 különböző demokráciafogalom létezik a tudományos életben (Gagnon – Chou – Ecran – Navarria 2014). E fogalmak többsége különböző elméleteket és leírásokat tartalmaz arról, hogy milyen, vagy milyennek kellene lennie korunk demokráciájának, a kisközösségi döntéshozattól egészen a kozmopolita világdemokrácia modelljéig. Nyilvánvaló, a demokratikus legitimitás hivatkozásrendszere nélkül ma nem képzelhető el politikaelméleti „építmény”, ugyanakkor vitatott, hogy az elmélet mely racionális, vagy egy megengedőbb kifejezéssel igazolható alapokra építhető. A kései modernség korszakában ez utóbbi leginkább a politikai értékválasztás kérdésévé vált.

A különböző demokráciaelméletek és demokráciafelfogások egymás mellett vagy egyenesen egymás ellenére történő létezése újabb kérdéseket vet fel az alapvetően meliorista és univerzalista liberális demokrata igényekkel szemben. A liberális hagyomány egységének szétbomlása, ahogy John Gray feltételezte a kilencvenes évek elején, az utóbbi két jellemző elhomályosulására vezethető vissza, a szabadság és egyenlőség továbbra is meghatározó eszméi mellett (Gray 1996). Ha azonban ez így van, a szabadságot és egyenlőséget az értékek univerzális összemérhetetlensége tekintetében kell újragondolnunk, amely vállalkozást Gray posztliberalizmus pluralizmusként ír le (Gray 2007a). Ebben a helyzetben pedig a demokrácia elsősorban nem az univerzális társadalmi jobbítás eljárásaként, hanem a társadalmi kompromisszum eszméjeként és kereteként jelenhet meg.

A következő oldalakon kifejtett gondolatmenetemet a politikai realizmus és a demokrácia realista értelmezéseinek rövid bemutatásával kezdem. Mindezt azért tartom fontosnak, hogy rámutassak azokra a hasonlóságokra, sőt egyezésekre, amelyek a demokrácia minimalista és a demokrácia agonisztikus felfogásai, illetve a modus vivendi neo-hobbesiánus elmélete között fennállnak. A második részben az értékpluralizmus metaetikai felfogását és kapcsolódási pontjait mutatom be John Gray az ezredfordulón született leírása alapján (Gray 2000). Gray egy olyan álláspontot képvisel, amely számol a társadalmi értékek összemérhetetlenségével, illetve az eltérő értékek konfliktusával. E konfliktusok teszik számára szükségessé azt a politikai megoldást, amelyet idézett könyve végén modus vivendiként mutat be. Így a politika elsődleges feladata az értékpluralizmus kontextusában zajló konfliktusok elsímítása, egy a társadalom, vagy a politikai közösség többsége számára elfogadha-

---

birtokosától vagy birtokosaitól megköveteli, hogy a nép minden rétegének egyenlő igazságot osszanak, vagyis hogy mind a gazdagok és hatalmasok, mind a szegények és névtelenek igazságot kapjanak, ha jogtalanság érte őket [...] (Hobbes 1970 [1651]: 290).



## TANULMÁNYOK – *Gondoljuk újra a demokráciát...!* – Tematikus szerkesztés

tó kompromisszum létrejötte. Ebben a modellben vetődik fel a demokrácia eszméjének státusza. A negyedik részben amellett igyekszem érvelni, hogy a modus vivendi elmélete nem, hogy tagadná a demokratikus eszme hasznosságát, de megoldást jelenthet a modus vivendi elméletében problematikus pontként felvethető legitimitás problémájára is. Ehhez szükség van a modus vivendi John Horton által tételezett pragmatikus felfogásának bemutatására, amely a kompromisszum mindennapi politikai formáit állítja előtérbe (Horton 2007; Horton 2010; Horton 2011). A demokratikus legitimitáció alapján felfogott modus vivendi egyrészt elhatárolható a politikai elitizmus hatalmi felfogásától. Egyúttal azonban egy másik határvonalat is szükségessé tesz: azokat az értékeket és életformákat zárja ki, amelyek lehetetlenné teszik a modus vivendi célját, a békés és biztonságos életet. Végül, az utolsó részben a demokratikus legitimitációra alapozott modus vivendi időszerűségére kívánom felhívni a figyelmet mint a posztmodern kondíció realista politikai törekvésének egy fajtájára.

Írásom nem vet számot az itt megjelenő elméletek kritikai vizsgálatával. Konstruktivista szellemben viszonyul a politikai realizmus egyik felvetéseként a kortárs szakirodalomban megjelenő elméletéhez. E szöveg alapvetésként szolgál egy később tágabb keretekben kifejtendő gondolatmenethez.

### Politikai realizmus és demokrácia

John Rawls *Az igazságosság elmélete* című műve a hetvenes évek közepe óta orientálja a nyugati politikaelméleti gondolkodást. Elmélete már a hetvenes évek közepére a kortárs liberalizmus politikafilozófiai alpművévé emelkedett, egyúttal magára zúdítva a filozófiai kritikák özönét is. Függetlenül attól, hogy Rawls a következő évtizedekben hogyan változtatta meg elméletét e kritikák hatására, a vele foglalkozó irodalom folyamatosan bővült. John Rawls halála után több mint egy évtizeddel is kiindulópont a politikafilozófiai diskurzusban.<sup>2</sup> A politikai realizmus kortárs elméletei is Rawls filozófiai kiindulópontját állítják kritikájuk középpontjába, ugyanakkor e kritikán keresztül a politika, illetve erkölcs és politika viszonyának újragondolására tesznek kísérletet.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Mára már szinte lehetetlenné vált egy átfogó, Rawls politikai és morálfilozófiáját tárgyaló íráskor bibliográfiáját megalkotni a róla szóló irodalom kiterjedtsége miatt. A Rawls-irodalom súlyát azonban így is jól jelzi a Samuel Freeman vagy a Thomas Pogge által összegyűjtött művek listája: Freeman 2003: 524–556 és Pogge 2007: 199–214.

<sup>3</sup> A kortárs realista politikaelmélet két klasszikus műve Bernard Williams posztumusz megjelent tanulmánygyűjteménye (Williams 2005) és Raymond Geuss rövid, de annál tartalmasabb kötete (Geuss 2008). A kortárs elméleti irányokról hasznos összefoglalót nyújt William Galston írása (Galston 2010) és Matt Sleat könyvének bevezetője (Sleat 2013: 45–88).



TANULMÁNYOK – *Gondoljuk újra a demokráciát...!* – Tematikus szerkesztés

A rawlsi politikafilozófiát a realisták elsősorban annak moralista kiindulópontja miatt támadják, ami részükről ugyan nem jelenti a morális szempontok teljes elvetését a politikában. A moralista megközelítés egy olyan nézőpontot jelöl, amely a politika és a társadalmi együttélés a priori alapjává teszi a racionális ész által kimunkált morális elveket. A moralista megközelítés így egy ideális politika- és társadalomképet jelenít meg, azzal a céllal, hogy mérceként szolgáljon egy nem ideális politikai világnak.<sup>4</sup> A politikai realizmus szerzői ezzel szemben amellet érvelnek, hogy a politika nem érthető, és ebből adódóan nem mérhető, pusztán az említett morális elvek alapján. Így a Rawls által megfogalmazott igazságkritériumok eltávolítanak a politika, illetve politika és erkölcs kapcsolatának megértésétől.<sup>5</sup>

A realisták szerint a politika rendelkezik olyan fokú autonómiával, amely vonzásterében egy sajátos, nem mindig a tiszta ész által kimunkált moralitást képes felmutatni. E sajátos politikai moralitás sosem fog megfelelni a deontológiai erkölcsi elveknek, hanem számos alkalommal a konzekvencializmus és a pragmatizmus terépre csúszik át. E vélekedés visszavezethető a realista gondolkodás antiutópikus, historista jellegére és az emberi természet korlátozottságába vetett hitére. A kortárs realisták által körvonalazott kánon a politikai gondolkodás történetének azon szerzőit igyekszik felidézni, akiket az antropológiai pesszimizmus, a történelmi szellem és az eszmei társadalmak megvalósíthatóságával szembeni kételkedés jellemez.<sup>6</sup> Így kerül egymás mellé Thuküdidész és Szent Ágoston, Machiavelli és Hobbes, Hume és Tocqueville, Weber és a korai elitelméletek szerzői.

A politikai realizmus elméletei mindezek mellett nem kívánnak megállni a politika deskriptív meghatározásánál, hanem többnyire e deskriptív alapokra helyezett normatív elmélet kimunkálását célozzák meg. Ez az eljárás a politikában elérhető célokra korlátozza a realizmus normatív politikaképét, szemben az általuk utópikusnak vélt célokkal, mint a rawlsi igazságosság eszméje. A politikai realizmus tehát nem a meglévő hatalmi konstellációk igazolására vállalkozik, azt állítva, hogy az a politika megfellebbezhetetlen valósága, hanem e vélt valóságelemek és a tisztán elvi alapú normativitás között próbál egyensúlyozni. A politikai realisták számára a politikai cselekvés nem lehet teljesen autonóm, de nem is teljességgel az adott társadalmi struktúra rabja: kontextualisták kívánnak lenni, ugyanakkor nem feledkeznek meg az egyéni politikai kvalitásokról, amelyek a vezető személyével szembe állítanak. A politikáról és társadalomról való egyéni tudást korlátozottként fogják fel, politikai célként pedig nem egy jól berendezett társadalmat vizionálnak, hanem olyan,

<sup>4</sup> Rawls e szándékot *A népek joga* című kései munkája gondolatmenetében teszi explicitté (Rawls 2008).

<sup>5</sup> A rawlsi és az analitikus politikafilozófia politikaképének átfogó realista kritikájáról lásd Glen Newey monográfiáját (Newey 2001).

<sup>6</sup> A realista elmélettörténeti kánon szerzőinek nem teljes körű bemutatását lásd a Szűcs Zoltán Gábor és Gyulai Attila szerkesztette tanulmánykötetben (Szűcs – Gyulai 2016).



**TANULMÁNYOK – Gondoljuk újra a demokráciát...! – Tematikus szerkesztés**

a politikai közösség létezése szempontjából szükségletként megjelenített értékeket, mint a legitim hatalomgyakorlás, a rend, a béke és biztonság.

A politikai realizmus kritikája elsősorban a racionalista liberalizmust és a rawlsi elméletet veszi célba, ugyanakkor a demokrácia és a liberális demokrácia eszméjére már kevésbé reflektál. Kétségtelen, a demokrácia mint eszme szerteágazóbb és nehezebben körülhatárolható, mint a rawlsi elmélet egyes elemei. A demokrácia realista kritikájához valóban egy hasonlóan kimunkált demokráciaelmélet jelenti az alapvető feltételt, ennek hiányában viszont a kritika a kortárs demokrácia eszméjének olyan előfeltevéseire szorítkozhat, amelyek az eltérő demokráciaértelmezések közös kiindulópontját jelentik. A demokrácia ilyen kortárs előfeltevései közül például a politikai akaratformálás egyenlősége, a politikai tudás egyenlő eloszlása, a demokratikus úton aggregált közjó fogalma és a demokratikus eljárások által kimunkált társadalmi-közösségi konszenzus támadhatósága merülhet fel.

Amennyiben realista kritikaként tekinthetünk ezen elemek kritikájára, azt olyan szerzők műveiből olvashatjuk ki, akik kevésbé tartoznak a realista kánonhoz vagy a politikai realizmus fősodratú szerzőihez. Olyan teoretikusokról és irányzatokról van szó, akik előbb képviseltek egy, a klasszikus demokráciafelfogástól eltérő demokráciaértelmezést, és csak később váltak fontossá a kortárs realista politikaelmélet számára. Ilyen teoretikus irányzat Joseph Schumpeter és az elitista demokráciafelfogás (Schumpeter 1987; Körösi 2016), vagy a teljesen eltérő eszmei környezetből érkező, Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Bonnie Honig és William E. Connolly nevével fémjelzett agonista demokrácia elképzelése (Mouffe 2000; Mouffe 2005; Laclau 2011; Honig 1993; Connolly 2005; Horváth 2016).

Az említett szerzők írásai kapcsán körvonalazható demokráciakritika az, amely egy platformra hozza őket, e kritikából levezetett normatív következtetések azonban teljesen eltérő irányokba mutatnak. Így Schumpeter elmélete egy minimalista és institucionalista felfogásba torkollik, míg az agonisztikus elméletek a demokrácia radikális felfogását vázolják normaként. A klasszikus demokráciára irányuló kritikáik azonban a következő elemek mentén körvonalazhatóak.

Először is, a demokráciát nem pusztán a nép uralmaként kezelik, hanem annak sokkal komplexebb működési elveire és formáira mutatnak rá. Elsődleges sajátoságként azt lehet kiemelni, hogy a választók racionális döntéseként nem jöhet létre a közjó, ezt ugyanis megakadályozzák a nem-racionális vagy identitásalapú nézetek. A demokrácia intézményesített versenyen vagy szimbolikus politizáláson keresztül teremthet időleges, a politikai fellépéshez vagy szakpolitikai döntéshez szükséges egységet.

Másodszor a politikai tudás korlátozott és a politika iránt való érdeklődés hiánya miatt a politikai részvétel nem egyenlő alapú. Ez persze nem érinti a politikában való részvétel egyenlő lehetőségét, főként nem a választójogot. Viszont az információhoz való hozzáférés munka- és időráfordítást igényel, ami nem várható el az állampolgá-



TANULMÁNYOK – *Gondoljuk újra a demokráciát...!* – Tematikus szerkesztés

roktól. A politika különböző szintjein az ebből születő aránytalanságok egyre látványosabban nyilvánulnak meg. Példaként említhetnénk a hivatásos politikus, mozgalmár és a választópolgárok közötti különbséget.<sup>7</sup>

Harmadszor, az elmondottakból következik, hogy a politikai vezetés kiemelten fontos szerepet tölt be a demokráciák életében is. A vezető, a párt, vagy a mozgalom tematizálja a politikát és teremti meg a többség elvét a meggyőzés és a szimbolikus politizálás útján. A politikai többség megteremtésének vállalkozói szellemű felfogása, vagy a populista politika által konstruált „nép” az említett demokráciafelfogások két változatát jelentik.

Negyedszer, a realista kritika szerint a közös céljával kialakuló demokratikus konszenzus csak normatív erővel bírhat. Valójában a demokrácia a politika eredendően konfliktusos természetét nem szüntetheti meg, nem oldhatja fel az érdek- és értéklapú konfliktusokat, csak kezelheti azokat. A schumpeteri elméletben ez a politikai vezetésre, azaz vezetőre vagy pártra hárul, míg az agonista modellben az ellentétek átalakítása válik a politika céljává, egy szélsőségesen antagonistikus konfliktusból kezelhetően agonisztikus állapot kialakításával.

Végül, ötödször, azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a klasszikus demokrácia eszmei alapvetésének bírálata egy normatív továbbgondolás során a racionalista és konszenzusalapú modellhez képest korlátozott célokat tűz ki. A schumpeteri modellben ez a politikai rendszer és a váltógazdálkodás fennakadásmentes működése és az olyan anomáliák elkerülése, amelyek polgárháborús helyzethez vagy diktatúrához vezetnek. Az agonista elméletekben pedig a különböző identitásformák felmutatása és a szimbolikus politizálás érvényre juttatása<sup>8</sup>.

A demokrácia realista felfogásai egyaránt szkeptikusak a demokratikus elmélettel, illetve a politikai résztvevők racionalitásával kapcsolatban. Az itt kifejtendő demokrácia mint *modus vivendi* elmélete osztja ezeket a megfontolásokat és abban is egy platformon van az előbb említett szerzőkkel, hogy a politika, így a demokratikus politika célját egy alacsonyabb elvárási szinten jelöli ki, mint a jól berendezett állam teóriái.

<sup>7</sup> A demokratikus politika eltérő szintjeinek (hivatásos politikus, politikai szervező, politikai aktivista) realista vezetéselméletét kimerítően tárgyalja Andrew Sabl kötete (Sabl 2002). A politikai vezetés realista elméletéről lásd még Mark Philp monográfiáját (Philp 2007).

<sup>8</sup> Ernesto Laclau ezt plasztikusan fejezi ki magyar fordításban is megjelent kötetében: „Az egyenértékűség lánc konstruálása a töredezett igények szétszórtságából és ezek egyesítése üres jelölökként működő népi pozíciók körül nem totalitárius, hanem éppenséggel egy olyan kollektív akarat konstruálásának feltétele, amely sok esetben mélyen demokratikus lehet. Bizonyosan igaz, hogy egyes populista mozgalmak lehetnek totalitáriusak, (...) de a lehetséges illeszkedések spektruma sokkalta változatosabb annál, mint azt egy egyszerű totalitarizmus/demokrácia szembeállítás sugallja” (Laclau 2011: 189).



**TANULMÁNYOK – Gondoljuk újra a demokráciát...! – Tematikus szerkesztés**

**Értékpluralizmus és a politikai modus vivendi**

Mit is jelent a politikai modus vivendi, miért lehet szükséges a politikai életben és hogyan kapcsolódik a demokrácia eszméjéhez? Ezekre a kérdésekre próbálok sorban választ adni, arra számítva, hogy kirajzolódnak egy modus vivendi politikájára alapozott demokrácia körvonalai. Tévedés lenne abból kiindulni, hogy a liberális elméletekkel szemben egy nem, vagy egyenesen antiliberális demokráciaelmélet felé kell tájékozódnunk. Ebből a szempontból a modus vivendi elmélete vállalja a liberális hagyományt, szemben például a radikális demokraták liberalizmust kritizáló populistá tendenciáival. A modus vivendi kiindulópontja a John Gray által az ezredforduló körül felvázolt két liberális hagyomány közötti választás. Gray számára ugyanis a racionalista liberális vonulattal szembehelyezhető egy szkeptikus liberalizmus. Előbbi a karteziánus ész felfogásából és problémáiból indul, és olyan gondolkodók tartoznak hozzá, mint John Locke, Adam Smith, Immanuel Kant, Friedrich von Hayek vagy John Rawls. A liberalizmus másik iránya Hobbeshoz, a francia szkeptikusokhoz, Hume-hoz, részben John Stuart Millhez, illetve Michael Oakeshotthoz és Isaiah Berlinhez kötődik (Horton 2007: 43–44). Lényeges, hogy míg az előbbi irányzat a racionalista észre támaszkodva úgy véli, megalkothatóak univerzális kritériumok egy helyes társadalmi berendezkedéshez, a szkeptikusok számára a politikai élet ilyen konszenzuális elképzelése utópikusnak bizonyul. Utóbbiak szerint, az észelvekre alapozható konszenzussal szemben inkább a társadalmi együttélés kevésbé konfliktusos formáit kell keresni és politikai keretet kell adni az összeütközések kezelésére.

Gray számára a liberalizmus története azzal kezdődik, hogy a XVII. század során felmerül a más vallási értékeket vallók együttélésének lehetősége és megszületik a tolerancia újkori fogalma (Gray 2000: 1–33). Ez a merőben whig történeti narratíva alapján álló törekvés köti össze a liberalizmus két ágát. A liberalizmus e két történeti irányzata azonban az együttélést, és ezzel együtt a toleranciát is eltérően képzelel, s míg a racionalista vonulat számára lehetséges egy átfogó etikai elv megalkotása, amely az emberi értelem segítségével megszünteti a társadalmi szembenállásokat, a szkeptikusok tagadják az ilyen univerzális elv lehetőségét, a konfliktust pedig megszüntethetetlennek tartják. A társadalmi csoportok által vallott értékek ugyanis sokszor, szól John Gray elmélete, inkompenzurábilisak, ami megakadályozza az elméleti konszenzus létrejöttét.

Az inkompenzurábilis Graynél három formában merül fel. Először is olyan értékek kapcsán, amelyek összemérhetetlenek, és a jó életről való elképzeléseket másféleképpen strukturálják. Másodszor, olyan esetekről beszélünk, amelyben az adott értéket eltérő módon interpretálja két társadalmi csoport. Harmadszor pedig, egyes értékek és javak kultúránként eltérő megbecsülésével függ össze. A társadalmi értékek inkompenzurábilis volta fennáll a világ nemzetei között, ugyanakkor a legtöbb társadalmon belül is (Gray 2000: 35–40). Gray szerint a modernséget egyöntetűen jellemzi az értékfelfogások ilyen irányú széttöredezése. Gray a kilencvenes





TANULMÁNYOK – *Gondoljuk újra a demokráciát...!* – Tematikus szerkesztés

évek eleje óta úgy látja, hogy az univerzalista és meliorista törekvések elhalványodnak a liberalizmus történetében, a posztmodern társadalmakat egyre inkább az értékpluralizmus elfogadása, vagy tudomásul vétele uralja. Sőt, az általa két liberális alapértékként értelmezett elv, az emberi szabadság és egyenlőség elve is különböző módon fogalmazódik meg, úgy, hogy ezek a megfogalmazások legtöbbször összemérhetetlenek egy morális mércével. Isaiah Berlinre hivatkozik, aki szerint a szabadság nem egy, hanem számos dolog lehet, és a szabadság eszméjét alkotó komponensek gyakran ellentétbe kerülnek egymással. Ekkor nyilván az egyik fél veszteséggé válhat az adott értékkomponensekről való lemondást (Gray 2000: 32).

John Gray számára, és ez kiolvasható Berlin műveiből is, nem arról van szó, hogy ne lehetne megfogalmazni érveket arra irányulóan, hogy különbséget tudjunk tenni jó és rossz között. Még csak arról sincs szó, hogy a jóról és rosszról vallott elképzelések ne volnának univerzalizálhatóak. Az emberi élet szempontjából fontos kérdésekről, mint élet és halál, emberi szenvedés, szegénység és kiszolgáltatottság, tehetők ilyen ésszerű kijelentések. Gray azt tagadja, hogy az ilyen kijelentések alapján felállítható egy univerzális moralitás rendszere. Az univerzális moralitás elméleti felépítménye ugyanis az egyféle igazság elfogadását jelentené, ez pedig ellentétes a társadalmi értékek inkompenzurábilításának deskriptív tételével. Az értékpluralizmus Gray számára nem egy etikai norma, hanem egy metaetikai leírása az értékek létezésének.

Az értékpluralizmus John Gray felvetése nyomán így egy olyan konfliktusos társadalmat is jelenthet, amelyet a különböző társadalmi csoportok folyamatos ellenségeskedése kísér. Itt ér el Gray a politikához, pontosabban a politika szükségességéhez. A politikai cél ilyen körülmények között, és ezért nevezhető elmélete neo-hobbesiánusnak, a *modus vivendi* hangsúlyozottan politikai projektje (Gray 2000: 25–26, 15–139). A *modus vivendi* a különböző értékeket valló csoportok közötti békés együttélést, és az egyes csoportok számára szükséges biztonságot garantálja. A *modus vivendi* elmélete tehát empirikusan adottnak tételezi fel az értékpluralizmus alapján létező társadalmi csoportokat és a közöttük elmélyülő konfliktusok lehetőségét. Nem a konszenzusra, hanem a kompromisszumra törekszik a politika eszközeivel, amely a meggyőzés, a tárgyalás, az alkudozás, a csere útján jöhet létre. Ugyanakkor a *modus vivendi* politikája ennél nem fogalmaz meg távolabbi célt a társadalom számára.

Miért is adja alább a politika célját a *modus vivendi* elmélete? Azért, mert a politikai elmélet Gray megfogalmazásában illeszkedik az értékpluralizmus metaetikai elvéhez. A *modus vivendi* felfogásában az államnak, illetve a társadalomnak nincs célja, nincs megvalósítandó feladata. Mivel az állam és a társadalom nem homogén, hanem individuumokból, családokból, szomszédságokból, etnikai, vallási és egyéb identitáscsoportokból adódik össze, egy, a racionális igazság alapján leírt cél nem biztos, hogy mindannyiuk preferenciájával egybecseng. Az eltérő identitások külön-



TANULMÁNYOK – *Gondoljuk újra a demokráciát...!* – Tematikus szerkesztés

böző és egyúttal inkompenzálható értékeket ütköztethetnek egymással: a szabadság és az egyenlőség értékeinek ütközése tipikusan a modern liberalizmus elméleteinek két évszázados problémája. A mindennapi politikai vitákból idézhetnénk az értékpreferenciák összecsapását az adózás szintjének leszállítása és az egészségügyi szolgáltatások minőségének összefüggései kapcsán. De ilyen példaként szolgál a szabadságjogok állami betartatása és a közösségi identitáson alapuló konvenciók összeegyeztethetlenségének problémája.<sup>9</sup>

Ugyanakkor lehetséges az is, hogy két eltérő identitás alapján ugyanazokat az értékeket másként interpretáljanak. Jó példák erre az igazságosság eltérő felfogásai, amely különböző korokban, eltérő társadalmi kontextusban jelentek meg. A modus vivendi elmélete számára tehát konfliktus rejlik a tágabb politikai közösségen, illetve társadalmon belül. E csoportok identitásalapú értékeinek politikai legitimitációja kontextusfüggő, vagy, ahogy Gray David Hume-ra hivatkozva megjegyzi, „bármely rezsim legitimitása részben mindig is történelmi véletlenek eredménye” (Gray 2000: 106).

A modus vivendi elmélete szkeptikusan tekint e konfliktusok és összeegyeztethetetlen értékütközések konszenzusos feloldásának projektjére. Az elméletileg megalapozott, „jól berendezett” társadalom teóriája egy ilyen, konszenzusalapú nézet felől igyekszik megítélni a politikai valóságot, az ideális elméletből morális mércét alkotva a nem-ideális politikai világ számára. Ez azonban végső soron az értékpluralizmus, legalábbis elméleti, megszüntetését feltételezi, a helyes eljárás, értékpreferencia és politikai berendezkedés nevében. A modus vivendi ezzel szemben a békés egymás mellett élés eljárásaira helyezi a hangsúlyt, a politikaelméleti hagyomány nyelvén szólva Hobbes és a Hobbesot interpretáló Oakeshott<sup>10</sup>, mintsem Kant és a kantianus Rawls pozíciójára helyezkedik.

A korábban ismertett realista demokráciaelméleteket felelevenítve, a modus vivendi elmélete közel áll ahhoz a megállapításhoz, amely a közjó létezését nem tételezi adottnak, vagy az egyéni szavazatokból, aggregált módon levezethetőnek. Ugyanakkor él a közjó egy gyengébb felfogásával, méghozzá a politikai közösség létezéséhez szükséges békés és biztonságos társadalmi viszonyok normájával. Amennyiben ez nem adott, és itt újra Hobbes érvelését követi Gray, az állam és a politikai közösség felbomlásának lehetünk tanúi. Így nem jelent politikai közösséget egy polgárháború által mélyen megosztott társadalom, szemben az olyan politikai ellenté-

<sup>9</sup> Elég, ha itt a Franciaországban már évtizedek óta folyó „burka-vitára” gondolunk. Számos esetben a burka viselésének kulturális szabadságával szemben a nőket megillető alapvető emberi szabadságjogokra hivatkoznak a fátyol hivatali épületekben való betiltását követelőik.

<sup>10</sup> „A szegyenletes haláltól való félelem – amely arra készíti az értelmet, hogy sugallja a béke megfelelő hitcikkelyeit és azt a módot, ahogyan azok beépülhetnek az emberek életébe – alakítja ki a szelíd ember erkölcsét, azét az emberét, aki megelégszik a biztonsággal, s akinek nem kell nagyvonalúnak, nemeslelkűnek, nagylelkűnek vagy dicsőségre vágyónak lenni ahhoz, hogy igazságosan cselekedjék” (Oakeshott 2001: 382–383).



## TANULMÁNYOK – *Gondoljuk újra a demokráciát...!* – Tematikus szerkesztés

tekkel, ahol két szembenálló politikai párt vagy pártcsalád értékei mentén osztódik kétfelé az adott társadalom. Utóbbi esetben a megosztottság még nem jelenti a béke és a biztonság kondícióinak megsértését. Ugyanúgy, ahogy két felekezethez tartozó városi szomszédság is békében élhet egymás mellett anélkül, hogy osztanák egymás értékelköteleződéseit, ugyanakkor ugyanahhoz a városhoz tartozónak vallják magukat. Számos példa erősíti, hogy a politikai békére és biztonságra tett törekvések hosszú, az egyes társadalmak generációinak életét megkeserítő konfliktusok történetére tettek pontot anélkül, hogy egyik vagy másik fél értékpreferenciáit a tágabban vett politikai közösségre tekintettel érvényesítették volna. John Horton ilyen, a modus vivendi politikai gyakorlatban elért eredményeként tekint a katolikusok és protestánsok között létrejött nagypénteki megállapodásra, amely immár közel két évtizede jelent olyan keretet a politikai együttélésnek Észak-Írországban, amelyben a társadalom tagjai saját vallási, illetve meggyőződésbeli értékeiket követhetik (Horton 2011: 132–134).

Ugyanakkor felmerül a kérdés, hogy a modus vivendi hogyan kapcsolódik a demokrácia eszméjéhez. A következőkben a demokráciát olyan politikai eljárásnak és intézménynek igyekszem felmutatni, amely különböző társadalmi érdekek és értékek reprezentációjára ad módot a jelen politikai társadalmában. A demokrácia ebben a modellben ugyanakkor nem jelenti a kormányzás értelmében vett nép uralmát, vagy egy aggregált akarat kifejezésének politikai eszközét.

### Demokratikus reprezentáció és határai

A modus vivendi elmélete számára a demokrácia eszméje a legitimitáció problémáján keresztül nyilvánul meg. A legitimitáció problematikus kérdésére a kortárs realista irodalomban többféle elméleti megoldás született (Williams 2005; Stears 2007; Sleat 2013: 132–175; Sleat 2014; Szűcs 2016). Jelen dolgozatban elég, ha a modus vivendi elméletét megfogalmazó szerzők legitimitáció-konceptiójára helyezük a hangsúlyt, néhány olyan kitekintéssel, amely érthetőbbé teszi az érvelést.<sup>11</sup> Mint fentebb állítottam, a modus vivendi elmélete nem a racionális eljárások során kimunkált elvekre, hanem a politikai kompromisszum mindennapi gyakorlatára apellál. Teszi ezt azzal a céllal, hogy egy élhető keretet nyújtson azon értékesnek vélt életkonceptiók számára, amelyek képesek az egymással való együttélésre. A béke és biztonság így válnak az elmélet instrumentális politikai értékeivé, politikai prekonfícióvá. A modus vivendi e tartalmi összetevője adja az elmélet igazságkritériumát a politikai realitások (racionalizmus és irracionalizmus kettőssége, konfliktusosság és egyensúlyi állapot) kontextusában. John Horton szerint a modus vivendi olyan

<sup>11</sup> A modus vivendi elmélete által megalapozott politikai autoritás kritikáját lásd Rossi 2010 és Sleat 2013: 94–111.



**TANULMÁNYOK – Gondoljuk újra a demokráciát...! – Tematikus szerkesztés**

elmélet, amely az igazságosság elveit érvényesíti a nem-ideális társadalmi körülmények között. Az igazságosság ezen elméleti keretek között pedig nem jelent többet, mint az együttélésre alkalmas társadalmi értékek és az azt valló identitáscsoportok egyenlő és méltányos megítélését. Nem kívánja valamely igazságkritérium alapján igazolni az egyik társadalmi csoport által vallott értéket a másikkal szemben. A politika – írja John Horton – mindenekelőtt a vélemények, semmint a bizonyítható igazságok terepe (Horton 2011: 128). Ugyanakkor az elmélet kizárni kívánja azokat az életformákat, amelyek lehetetlenné tennék a modus vivendi elfogadását. Erre a határvonásra e rész végén még visszatérek.

A modus vivendi tartalmának ezen első, gyengébb meghatározása mellett a formai kondíciókra kell rátérnünk, mivel a modus vivendi elmélete az említett tartalmi és az itt következő formai elemek együttállásából vezeti le a politikai legitimitását (Horton 2010: 438–439). A modus vivendi formai kritériuma egy a konszenzushoz gyengébb elvárás, a kompromisszum létrejötte. A két utóbbi forma közötti különbség nem elhanyagolható. A modus vivendi elmélete által preferált kompromisszum egy pragmatikus megállapodás (pragmatic settlement), amely adott történeti kondíciókhoz és a kontextuális specifikumokhoz igazodik. Különbözik a konszenzus fogalmától annyiban, hogy nem adott tartalmi kritériumok alapján rendeződik, például nem egy a priori észből levezethető elv alapján nyeri el érvényességét, hanem a társadalmi béke és biztonság a megállapodó felek által még tolerálható szintjének megállapodásán nyugszik. Úgy is lehet fogalmazni, hogy a konszenzus egy gyengébb kritériumát tartalmazza, amely az együttélés olyan alapvetően ideiglenesnek vett módjára épít, amely a megegyező felek számára kívánatos. Ahogy John Horton fogalmaz, a pragmatikus megállapodás „egyezség olyan csoportok között, amelyek működő kompromisszumra képesek jutni egyes vitatott témákban anélkül, hogy a megállapodást örök érvényűnek tekintenék” (Horton 2011: 123–124).

A modus vivendi legitimitása akkor áll fenn, ha a lehető legszélesebb körben fogadják el a béke és biztonság kondícióinak feltételeit. A modus vivendi állapota tehát egy olyan akaraton múlik, amely e prekondíciókra irányul. A modus vivendiként értett demokrácia tehát egy olyan demokrácia különböző modelljeit jelenti, amelyben ez a kompromisszum kialakulhat, és amely időlegesen lehetővé teheti a különböző értékalapú (csoport)identitások békés együttélését. Ugyanakkor az elmélet nem kívánja meghatározni a demokratikus eljárás(ok) rendjét, illetve szorosan vett kritériumait. A többségi elv nyilvánvalóan egy olyan küszöbértéket jelenthet, amely kapcsán megfontolandó a kompromisszum léte vagy nem léte. A pragmatikus megállapodás számos formában fordulhat elő, különböző stratégiákat követhet: így a modus vivendi létrejöhet tárgyalás, alku, meggyőzés, mértéktartó adok-kapok, vagy egyes policyk összekapcsolása nyomán (Horton 2010: 441). Azonban a modus vivendi ilyen stratégiái megkövetelik a demokratikus úton kinyilvánított akarat támogatását, amely így a népfeltség elvén keresztül annak legitimációs erejét adja.



**TANULMÁNYOK – Gondoljuk újra a demokráciát...! – Tematikus szerkesztés**

A demokratikus szavazás és döntés ugyanis előfeltételezi a különböző koncepciók közötti választás lehetőségét. A demokratikus választás során pedig a különböző értékek pluralizmusa válik láthatóvá. Elgondolkodtató módon a *modus vivendi* teoretikusai nem kívántak bővebben értekezni a demokráciáról, demokratikus legitimitációról. Ez annál is inkább egy hiátus az elméletben, mivel nem szükséges a demokráciát annak klasszikus eszméjeként felfognunk ahhoz, hogy megerősítse a *modus vivendi* legitimitációs érvelését. A demokráciát pusztán a részvétel és választás szabadságaként kell definiálnunk, eltekintve egyéb normatív elvárásoktól, amelyek a klasszikus demokráciaeszményt terhelik. E minimális demokráciafelfogás természetesen előfeltételezi a szólásszabadság széleskörű elfogadását, mivel csak így vehető biztosra az értékek pluralizmusának kifejeződése. E vonulatában az elmélet John Stuart Mill szabadságról vallott híres felfogását követi.

Ami azonban ebből következik, az egy sajátosan modern elképzelés, és sok szálon kötődik a második részben bemutatott agonista demokráciafelfogáshoz. Modern azért, mert a szuverént a tömegdemokrácia korában kívánja elképzelni, amely különbözik a klasszikus hobbesi felfogástól. Az agonista demokráciaelméletekhez pedig annyiban kötődik, hogy a politikum döntő, ám korántsem kizárólagos mozzanatának tekinti a társadalmi különbségek kifejeződését. Tulajdonképpen arról van szó, hogy a társadalmi értékkonfliktusok prepolitikai világát politikaivá rendezi. Megteremt a lehetőségét, és itt a lehetőségre hangsúlyozottan kell gondolnunk, hogy a prepolitikai állapotból a társadalom a politikai *modus vivendi*hez jusson el.

Az említett kompromisszum pragmatista felfogása megengedi, hogy a demokratikus eljárást ne egyféleképpen értelmezzük. Az értékluralizmus demokratikus reprezentációja nem csak a közvetlen módon megnyilvánuló népakarat formájában jelenhet meg, bár kétségtelen, hogy azt egy erős legitimitációval bíró eljárásnak tekintti. Ugyanakkor az értékek reprezentációja módot ad különböző képviselői formák beemelésének is, ráadásul legitimnek tartja az ilyen reprezentációt érvényre juttatni képes intézmények létezését. Utóbbi legeklatánsabb példája a parlamentek működése, de egyes kérdésekben elképzelhető más, például bizottságok vagy ad hoc egyeztetések elfogadása is. Lényeges, hogy a *modus vivendi*re törekvő kompromisszum tartalmi elemei nem szükségszerűen kell, hogy kötődjenek az e kompromisszumra hajlandó társadalmi csoportok értékeihez. A kompromisszum tartalmilag eltér az értékektől, sok esetben egy kompromisszum és a későbbi együttélés számára még elfogadható változatában jeleníti meg azokat. A nagypénteki megállapodás jó példa erre, ahol az egyezés megkötését és életbe léptetését nem a katolikus vagy protestáns értékekről való szavazás erősítette meg. Példánk esetében az egyes feleket reprezentáló politikusok által kialakított együttélési keretéről tartottak népszavazást mind Írországbán, mind Észak-Írországbán 1998 tavaszán. Mindazonáltal a kompromisszumnak legitimitációs nyomatókat adott az egyezésre irányuló népszavazási kérdések nagyarányú elfogadása.



## TANULMÁNYOK – *Gondoljuk újra a demokráciát...!* – Tematikus szerkesztés

A demokrácia mint modus vivendi felfogása azonban nem engedheti azon értékek és életformák reprezentációját, amelyek rombolják a modus vivendi létrejöttének lehetőségét. E határvonás magyarázatára tettem ígéretet a korábbiakban. A modus vivendi elmélete, mint a politikai realizmus elméletei általában, bizonyos normatív határmegvonásokkal élnek. A grayi értékpluralizmus kiindulópontjából ez az értékek kifejeződésének lehetőségét romboló életformákat jelentené. E korlátozás azonban kevésbé tartalmi és ugyanazon elméleti problémákat vonja magával, amelyekkel a szólásszabadság határainak megvonásakor kényszerül szembesülni a modern politikaelmélet. John Horton abból indul ki, amit már John Gray is leírt (Gray 2000: 8), vagyis hogy az univerzális jó meghatározásának elkerülése még nem jelenti azt, hogy ne tehetnénk védhető kijelentéseket az univerzális rosszal kapcsolatban (Horton 2007: 45). A modus vivendi célja ennek az univerzális rossznak tekinthető állapotok, vagyis az erőszakos halál, a háborús és polgárháborús helyzet, a méltánytalan emberi szenvedés elkerülése. Az életformák és értékek demokratikus reprezentációjából kizárhatóak azok, amelyek az utóbbi univerzális rosszat tartalmazzák, vagy annak kialakulásához vezetnek.

### **Modus vivendi mint posztmodern politika**

Az európai hatalmi egyensúlyról, amely a XVIII. század végének államelméleteiben a politikai béke fő letéteményesének számított, azt írja Kant, hogy az olyan „agyrém”, mint a Jonathan Swift által megverselt ház, amelyet építtetője oly tökéletes egyensúlyra alapozott, hogy elkészülte után akár egy reá szálló kisebb lepke súlya is képes lett volna romba dönteni (Kant 1997 [1793]: 211–212). Kant e szövegében nem csak a dinasztikus erőegyensúly elvének tradícióját, azaz a politika gyakorlatát támadja, hanem azon államelméleteket, amelyek a társadalmi és országok közötti egyensúlyra alapozzák a béke és szabadság meglétét. Így kerül Kant támadásainak keresztútjába Thomas Hobbes és Hugo Grotius, mint az említett egyensúlyi elméletek teoretikusai. Velük szemben olyan elmélet szükséges a königsbergi filozófus szerint, amelynek eszméi az ész által megalapozottak, maximái pedig irányíthatnák a „népek egyetemes államának megteremtését”. A hatalmi praktikákra, alkukra és kompromisszumokra alapozott politika így tehát törekeny és múlandó rendet képes csak fenntartani Kant szerint, míg a racionálisan megalapozott elmélet, ha emberi jóakarattal és a morális kötelesség iránti tisztelettel párosul, szilárd alapja lehet az emberiség békességének.

Kant kritikája a pragmatikus politikai egyensúly állapotával szemben egyúttal a felvilágosult ész alapján kimunkálható politikai elvekbe vetett bizalomról szól. A modus vivendi elmélete és demokráciaszemlélete azonban a felvilágosodást lezáró korszak utáni politikai állapotról szól. John Gray számára ez egy posztliberális állapot, amelyben a modern liberalizmus meliorista (progresszivist) vonásai és az uni-



## TANULMÁNYOK – *Gondoljuk újra a demokráciát...!* – Tematikus szerkesztés

verzalista érvelés háttérbe szorul. A posztliberális tolerancia ugyanakkor a modern liberalizmus hagyományának követője is, amely a szabadság és egyenlőség nevében teret ad az értékek kifejeződésének, olyan politikai keretek között, amely lehetővé teszi egyrészt az értékek iránti további elköteleződést, másrészt az értékek újbóli kinyilvánítását.

A demokrácia ebben a modellben nem a progresszív politika eszköze, alapvetően nem jelent történelmi haladást. A demokrácia az érték kifejeződéseknek és a kompromisszum alapján létrejött politikai állapotnak, illetve az azoknak stabilitást kölcsönző intézmények számára jelent legitimitást. Ez nem zárja ki a konfliktus lehetőségét, sőt azt egy keretben kívánja kezelni, ugyanakkor a politikai vezetés különböző formáinak is legitimációs háttérrel kölcsönöz. Azok a megállapodások, amelyek egyre inkább szükségessé válnak az identitásalapú összeütközések társadalmában – amelyekben egyes csoportok egymás mellett élése kritikussá vált különböző társadalmi tendenciák, úgy, mint a vagyoni és jövedelmi egyenlőtlenség növekedése, a demográfiai átalakulás és a zárt etnikai-kulturális enklávék miatt – a politikai realizmus elvei szerint a legjobb, ami választható, hogy kialakítjuk a társadalmi béke feltételeit.

A modus vivendi elmélete valójában még mindig egy a liberális teóriák közé sorolható gondolat. Ez a politika azonban nem állít fel a politikai közösség számára egy történelmileg elérendő célt vagy állapotot. Nem vállalkozik a politikai intézmények és eljárások racionális észhasználat útján való igazolására vagy kritikájára. Mindezekkel szemben szkeptikus, ugyanakkor nem egy pusztán pesszimista antropológiai álláspontonról fejt ki e szkepticismusát (Gray 2007b: 224). A modus vivendi elmélete ugyanakkor nem szorítkozik a modernség történeti progressziójára, bár maga elfogadja az értékpluralizmus lehetőségének és a demokratikus érték kifejezésnek a történelmi eredményeit. Mindenekelőtt azonban az elmélet még széles demokratikus legitimitáció mellett sem ígéri az emberi boldogság állapotát, amelynek elérésére az individuális vagy közösségi értékekből táplálkozó életformáknak kíván lehetőséget adni.

### Irodalom

- Buchstein, H. – Jörke, D. (2007): *Rediscribing Democracy*. *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History*. 11.
- Connolly, W. E. (2005): *Pluralism*. Duke University Press, Durham
- Freeman, S. (ed.) (2003): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press
- Gagnon, J.-P. – Chou, M. – Ecran, S. – Navarria, G. (2014): *Democratic Theories Database: Five Hundred and Seven Theories of Democracy (Working Paper)*. <http://sydneydemocracynetwork.org/wp-content/uploads/2014/11/Democratic-Theories-Database.pdf> (utolsó letöltés: 2016. 04. 02.)



TANULMÁNYOK – *Gondoljuk újra a demokráciát...!* – Tematikus szerkesztés

- Galston, W. (2010): Realism in Political Theory. *European Journal of Political Theory*, 9 (4): 385–411.
- Geuss, R. (2008): *Philosophy and Real Politics*. Princeton University Press, Princeton
- Gray, J. (1996): *Liberalizmus*. Ford. Nagy László Ábel. Tanulmány Kiadó, Pécs
- Gray, J. (2000): *Two Faces of Liberalism*. Polity Press, Cambridge
- Gray, J. (2007a): From Post-liberalism to Pluralism. In Gray, J.: *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Routledge Classics, London & New York, 196–214.
- Gray, J. (2007b): Reply to Critics. In Horton, J. – Newey, G. (eds.): *The Political Theory of John Gray*. Routledge, London & New York
- Hobbes, T. (1970 [1651]): *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*. Ford. Vámosi Pál. Magyar Helikon, Budapest
- Honig, B. (1993): *Political Theory and the Displacement of Politics*. Cornell University Press, New York
- Horton, J. (2007): John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi. In Horton, J. – Newey, G. (eds.): *The Political Theory of John Gray*. Routledge, London & New York
- Horton, J. (2010): Realism, liberalism and a political theory of modus vivendi. *European Journal of Political Theory*, 9 (4): 431–448.
- Horton, J. (2011): Modus Vivendi and Religious Conflict. In Mookherjee, M. (ed.). *Democracy, Religious Pluralism, and the Liberal Dilemma of Accommodation*. Springer, Dordrecht: 121–136.
- Horváth, Sz. (2016): Chantal Mouffe: politikai filozófia a realizmus határán. In Szűcs, Z. G. – Gyulai, A. (szerk.): *A hatalom kódében. Bevezetés a realista politikaelméletbe*. MTA TK PTI – L'Harmattan, Budapest
- Kant, I. (1997 [1793]): Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. Ford.: Mesterházi Miklós. In Kant, I.: *Történetfilozófiai írások*. Összeáll. Mesterházi Miklós. Ictus, Budapest
- Körösényi, A. (2016): Joseph Schumpeter: egy realista demokráciaelmélet. In Szűcs, Z. G. – Gyulai, A. (szerk.): *A hatalom kódében. Bevezetés a realista politikaelméletbe*. MTA TK PTI – L'Harmattan, Budapest
- Laclau, E. (2011): *A populista ész*. Ford. Csordás Gábor. Noran, Budapest
- Mouffe, Ch. (2000): *The Democratic Paradox*. Verso, London & New York
- Mouffe, Ch. (2005): *On the Political*. Verso, London & New York
- Newey, G. (2001): *After Politics: The Rejection of Politics in Contemporary Political Philosophy*. Palgrave, New York





TANULMÁNYOK – *Gondoljuk újra a demokráciát...!* – Tematikus szerkesztés

- Oakeshott, M. (2001): Az erkölcsi élet Thomas Hobbes írásaiban. In Oakeshott, M.: Politikai racionalizmus. Molnár, A. K. (szerk.), Kállai, T. – Szentmiklósi, T. (ford.). Új Mandátum, Budapest
- Philp, M. (2007): Political Conduct. Harvard University Press, Cambridge, MA
- Pogge, T. (2007): John Rawls: His Life and Theory of Justice. Transl. Kosch, M. Oxford University Press, Oxford
- Rawls, J. (2008): A népek joga. Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez. Ford. Krokovay, Zs. L'Harmattan, Budapest
- Rossi, E. (2010): Modus Vivendi, Consensus, and (Realist) Liberal Legitimacy. *Public Reason*, 2 (2): 21–39.
- Sabl, A. (2002): Ruling Passions: Political Offices and Democratic Ethics. Princeton University Press, Princeton
- Schumpeter, J. (1987): Capitalism, Socialism and Democracy. Unwin Ltd., London
- Sleat, Mat (2013): Liberal Realism: A realist theory of liberal politics. Manchester University Press, Manchester & New York
- Sleat, M. (2014): Legitimacy in Realist Political Thought: Between Moralism and Realpolitik. *Political Theory*, 42 (3): 314–337.
- Stears, M. (2007): Liberalism and the Politics of Compulsion. *British Journal of Political Science*, 37 (3): 533–553.
- Szűcs, Z. G. (2016): David Hume: A véleményen alapuló kormányzat. In Szűcs, Z. G. – Gyulai, A. (szerk.): A hatalom kódében. Bevezetés a realista politikaelméletbe. MTA TK PTI – L'Harmattan, Budapest
- Szűcs, Z. G. – Gyulai, A. (szerk.) (2016): A hatalom kódében. Bevezetés a realista politikaelméletbe. MTA TK PTI – L'Harmattan, Budapest
- Williams, B. (2005): Realism and Moralism in Political Theory. In: Williams, B.: In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument. Ed. by Geoffrey Hawthorn. Princeton University Press, Princeton