

Izvorni znanstveni članak
321.7.01
I Gray, J.
Prilježeno: 11. rujna 2006.

***Modus vivendi*: koncepcija suživota u pluralističkom globalnom društvu**

HRVOJE CVIJANOVIĆ*

Sažetak

Modus vivendi je Grayeva politička koncepcija koju on povezuje s Hobbesovom političkom teorijom čija je svrha bila privremena uspostava suživota nepomirljivih strana, odnosno načina života. Dakle, *modus vivendi* je rješenje koje želi ograničiti djelokrug političke nesigurnosti u pluralnim društvima na način osiguravanja minimalnog sadržaja suživota. S obzirom na to da se pojavljuje kao potencijalno rješenje za suvremena društva obilježena vrijednosno-pluralističkim sukobima, autor će razmatrati mogućnost uspješnosti *modus vivendi* koncepcije suživota. Riječ je o činjenici da *modus vivendi* biva predmetom kritike kao koncepcija koji generira probleme na koje ne daje odgovore, poput pitanja stabilnosti i moralnosti/pravednosti. U tradicionalnoj interpretaciji Hobbesa, koju Gray slijedi, to i nisu pitanja na koja bi pluralni *modus vivendi* pristup trebao dati odgovore. No, autor nastoji slijediti argument prema kojem Hobbes i Rawls inzistiraju na bliskome političkom cilju, dakle stabilnosti (miru) i pravednosti. Grayev *modus vivendi* slijedi Hobbesov nacrt države ugodnog života. Najbolji primjer zajedničkih institucija stvorenih na pretpostavci *modus vivendi* tolerancije jest Europska Unija.

Ključne riječi: *modus vivendi*, suživot, Gray, Hobbes, postliberalizam, pluralizam, Rawls

Uvod

Tijekom posljednjih dvadesetak godina John Gray, suvremeni britanski politički mislilac, branio je tri filozofsko-političke pozicije – liberalnu, postliberalnu i pluralnu. Kad je u posljednjem desetljeću 20. stoljeća počeo za-

* Hrvoje Cvijanović, asistent Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na znanstveno-istraživačkom projektu *Smisao nove paradigme*, te na kolegijima *Antička i srednjovjekovna politička filozofija* i *Novovjekovna politička filozofija*.

stupati stajalište prema kojem je liberalizam univerzalno propao kao doktrina, a njegove su institucije još samo djelomično primjenjive kao jamstvo globalnog mira, odnosno kao najbolji štit od zapadanja u barbarstvo i nihilizam, Gray artikulira *modus vivendi*,¹ političku ideju koja bi trebala ponuditi rješenje za suživot među različitim vrijednostima i načinima života u pluralnom svijetu. *Modus vivendi* je Grayeva politička koncepcija koju on povezuje s Hobbesovom političkom teorijom čija je svrha bila privremena uspostava suživota nepomirljivih strana, odnosno načina života. Treba napomenuti da se *modus vivendi* izvorno nigdje ne pojavljuje u Hobbesovoj političkoj teoriji, nego Gray pridodaje hobbesijanski predznak vlastitoj političkoj sintagmi. Gray tvrdi kako je *modus vivendi* rješenje za suvremena društva obilježena vrijednosno-pluralističkim sukobima, rješenje koje nisu adekvatno ponudili ni klasični, ni suvremeni liberali koji su tragali za formulom miroljubivoga suživota. Stoga se *modus vivendi* pojavljuje u Grayevoj korespondenciji s liberalima kao odgovor onima koji zastupaju suživot putem racionalnoga konsenzusa o *najboljem* načinu života. U liberalnoj tradiciji to su, prema Grayu, ponajviše Locke i Kant, a među suvremenicima Hayek i Rawls (Gray, 2000.: 1-2). Nasuprot tome, *modus vivendi* je samo potraga za *moгуćim* načinom života.

Tema eseja je obrazložiti *modus vivendi* ideju, njezinu pozadinu i probleme. Potrebno je pokazati zašto *modus vivendi* može biti instruktivna koncepcija unutar pluralnih društava i među njima. Treba uočiti s kojim se problemima i prigovorima Gray mora hrvati da bi obranio *modus vivendi*, ali i odgovoriti na pitanje koliko je *modus vivendi* koncepcija održiva. Neka od pitanja na koja je potrebno ponuditi odgovore tiču se odnosa između *modus vivendi* koncepcije i konsenzusa, pitanja stabilnosti i moralnosti *modus vivendi* koncepcije, te povezivanja same koncepcije s Hobbesom, za što bi se moglo utvrditi da je poprilično selektivno, a time i problematično. Želio bih rasvijetliti te probleme i pokazati dosege *modus vivendi* pristupa u pluralističkom globalnom društvu. Prvi dio eseja pokazat će *modus vivendi* onako kako ga je Gray zamislio, dok će drugi dio biti oslonjen na pitanja i probleme što idu uz *modus vivendi*, kao i na ocjenu uspješnosti koncepcije.

I.

Isaiah Berlin svojedobno je uočio: “Masovna neuroza našeg doba je agorafobija; ljudi se groze dezintegracije i premale količine upravljanja: oni traže, poput Hobbesovih ljudi u prirodnom stanju koji nemaju gospodara, zidove koji bi zadržali pobješnjeli ocean, red, sigurnost, organizaciju, jasne i

¹ Izravni prijevod latinske sintagme *modus vivendi* jest “način života”, odnosno pretpostavka uvjeta “koji barem privremeno omogućuju mirne odnose između dviju (protivničkih) strana” (prema Klaićevu *Rječniku stranih riječi*).

prepoznatljivije autoritete, oni su uznemireni mogućnošću postojanja prevelike slobode koja ih čini izgubljenima u ogromnom, neprijateljskom vakuumu, u pustinji bez putova, orijentira ili ciljeva” (Berlin, 2000.: 318). Berlin nam želi pokazati da su tvrdnje liberala poput J. S. Milla ili Lockeja neuvjerljive kad se pozivaju na intrinzičnu ljudsku potrebu za slobodom. “[I]spalo je da je u središnjem pitanju u pravu bio Hobbes, a ne Locke: ljudi ne traže ni sreću, ni slobodu, ni pravednost nego, iznad i prije svega, sigurnost” (Berlin, 2000.: 96).

To je premisa iz koje Gray razvija *modus vivendi* evocirajući Hobbesov politički ideal – ostvarenje mira i sigurnosti među načinima života u sukobu. U konačnoj varijanti, kako kaže Gray, *modus vivendi* predstavlja nastavak liberalne potrage za mirnim suživotom (Gray, 2000.: 139). On smatra kako je “hobbesijanska potraga za načinom života (*modus vivendi*), dohvatljivim i obnovljivim kroz dijalog, retoriku, cjenkanje, silu, te sve instrumente političkog umijeća, za nas povijesna sudbina ...” (Gray, 1989.: 215). Zašto povijesna sudbina?

Na to pitanje Gray odgovara u eseju *Hobbes and the modern state*: “[M]oderna država je propala u svojoj zadaći našeg spasenja od uvjeta univerzalnog predatorstva ili rata svih protiv svih ... Moderne demokratske države same su postale oružja u ratu svih protiv svih, budući da se suprotstavljene interesne grupe natječu u osvajanju vlasti i njezinoj upotrebi u dosezanju i redistribuciji resursa među njima” (Gray, 1993.: 4). Naša je zadaća osloboditi se klasične moderne koncepcije države. Antiprosvjetiteljska Grayeva kritika države pokazuje kako je uzrok neučinkovitosti moderne države u postizanju mira i sigurnosti moguće pronaći na dvije razine – političko-ekonomskoj i filozofsko-doktrinarnoj. Na prvoj razini moderna država nije odgovorila na tekuće probleme svojih građana, dapače, prema Grayu, ona je u svom idealu ciljala previsoko, postala je preglomaznom i kao rezultat, umjesto čuvara država je postala neprijateljem građanskog društva (Gray, 1993.: 4). Na drugoj razini, u srži jedne od koncepcija liberalne tolerancije, primjerice Lockeove, bilo je ograničenje državne moći koja je trebala ići “ruku pod ruku” s postizanjem racionalnog konsenzusa oko najboljeg poretka i to ne samo unutar države, nego i globalno (Gray, 2000.: 1-5).

Odgovor na propast moderne koncepcije države nudi se u neohobbesijanskom pristupu. Bez obzira na ograničenja koja se pojavljuju u njegovoj političkoj teoriji, Hobbes se pokazuje najrelevantnijim političkim misliocem u detekciji “bolesti moderne države” (Gray, 1993.: 3-4). Zašto je tako? U Grayevoj postliberalnoj fazi Hobbesov je doprinos u demarkaciji između javnog i privatnog interesa. Naime, suvremena država postala je sveprožimajućom: ona kontrolira, ona posjeduje, ona redistribuira, ona generira bogatstvo, ona je invazivna u svim područjima društvenog života. Dok je hobbesijanski ideal bio država kao osiguravatelj javnog interesa; moderna dr-

žava izokreće taj ideal da bi osigurala privatne preferencije među interesnim grupama, tvrdi Gray. Ona je postala “korporativističkim Behemotom” (Gray, 1993.: 11-13).

Također, uočljivo je kako on tada koristi Hobbesa na oakeshottovski način, pri čemu je naglasak na očuvanju slobode. Država u tom pristupu ima zadaću obraniti “građansko udruženje”², odnosno vlada treba biti ograničena (*limited government*), a njezin cilj sloboda koja respektira kulturne različitosti. Gray ističe: “Gdje nedostaje duboka moralna solidarnost, gdje (kao što je to u svim modernim državama) imamo kulturnu različitost, a ne jednoličnu (*seamless*) zajednicu, prva i zadnja uloga vlade je očuvanje slobode u građanskom udruženju pod vladavinom prava ... Kulturne različitosti su zaštićene, u tom pogledu, putem političkog poretka koji štiti stare liberalne slobode ... [pri čemu] oblik vlade ... nije minimalna država recentne libertarijanske teorije, nego nalikuje ograničenoj državi klasičnog liberalizma.” (Gray, 1993.: 265). Pod sintagmom *civilno društvo* označeni su poredci koji sadržavaju tri bitne osobine: najprije, zbog nespojivih ili čak nesumjerljivih načina života civilno društvo funkcionira kao *modus vivendi*; potom, u njemu su svi podvrgnuti vladavini prava; i najzad, ono štiti privatno vlasništvo. Gray ih naziva “živućom jezgrom” liberalizma.

No, u *Enlightenment's Wake*, osobito u eseju *From post-liberalism to pluralism*, Gray pokazuje zašto je postliberalnu poziciju počeo smatrati ograničavajućom. Institucije postliberalnoga civilnog društva s liberalnim predznakom nisu jedini mogući okvir unutar kojega se pripadnici različitih kultura mogu uspješno razvijati. Naprotiv, odabir društvenih institucija uvijek treba biti kontekstualan. Prema Grayu, postliberalno globalno civilno društvo nije priznavalo mogućost legitimnog i legalnoga pluralističkog političkog poretka koji bi odstupao od ideala sadržanog u liberalnoj “živućoj jezgri” civilnoga društva. Naime, da bi istinski *modus vivendi* bio moguć među različitim kulturama, potrebno je na globalnoj razini odstupiti od pokušaja širenja institucija civilnoga društva prema zapadnom modelu. Institucije liberalnoga civilnog društva nedovoljno izražavaju vrijednosni pluralizam. Drugim riječima, “ako je vrijednosni pluralizam vjerodostojan, opseg oblika urođene ljudske uspješnosti (*human flourishing*) prilično je veći nego

² Za Oakeshotta *civil association* (*građansko udruženje*) ili *societas* oblik je društvenoga, moralnog ili pravnog poretka za koji je karakteristično da njegova pravila ne sadržavaju preporučljive ili zahtijevane ciljeve, odnosno slijedenje neke koncepcije (najvišeg) dobra, nego su njegovi ciljevi neinstrumentalni, dopuštajući pojedincima da sami slijede svoj cilj ili svoju koncepciju dobra. To znači da ga treba shvatiti kao onaj tip udruživanja gdje “akteri koji se, izborom ili okolnostima, odnose jedni prema drugima tvoreći jedno prepoznatljivo udruženje određene vrste. [...] Država shvaćena u terminima *societas* jest ono što je na drugom mjestu nazvano *civitas*, a njezina je vladavina (bez obzira na prilike) nomokracija čiji su zakoni shvaćeni kao uvjet vladavine, a ne instrumentalna sredstva za zadovoljenje preferencija” (Oakeshott, 2003.: 201, 203).

što može biti smješten unutar liberalnih oblika života”, pa “liberalni oblici života ne uživaju više nikakve posebne privilegije” (Gray, 1995.: 133, 143).

U svom pristupu Gray namjerava Hobbesa prilagoditi u kontekstu suvremenih pluralnih društava (Gray, 2000.: 133). No, u tome mora biti selektivan. On naglašava sigurnost kao temeljni cilj hobbesijanske agende. No, smatram da sigurnost, iako fundamentalan motiv, ipak nije jedini razlog artikuliranja političkog društva za Hobbesa. U Hobbesovoj političkoj teoriji pojedinci se, u situaciji međusobnog nepovjerenja, dakle, u situaciji koja bi se Grayevom terminologijom nazvala i nedostatkom moralne solidarnosti, odriču apsolutne slobode i nepravde “prirodnog stanja” da bi ostvarili slobodu i pravednost u sigurnoj državi. Postavlja se pitanje može li Grayev *modus vivendi* koji brani vladavinu zakona i mir kao minimum legitimnosti suvremenih političkih poredaka (Gray, 2000.: 107), ispuniti zadaću koju hobbesijanski projekt nosi u sebi? Može li, uz sigurnost, osigurati slobodu i pravednost ako pretpostavimo da su to također sastavni dijelovi hobbesijanske agende? Inicijalno ne može; Gray bi se ogradio od postavljanja takvih zahtjeva na *modus vivendi*, ali bi za Graya bilo dobro kad bi to bilo dio usputne agende. Zapravo, mislim da bi on rado “upisao” dio Berlinova razumijevanja slobode i pluralnih vrijednosti u hobbesijansku koncepciju. To je vidljivo i u činjenici da kad Hobbes razmišlja o suživotu, nema pred sobom kulturne grupe nego pojedince, za razliku od Graya, odnosno Berlina. Naime, “[p]rema bitno hobbesijanskom razumijevanju političkog poretka, zahtjevi kulturnih i nacionalnih manjina unutar države k određenom obliku ustavnog ili institucionalnog priznanja moralno su sumnjivi i politički nepoželjni” (Iverson, 1999.: 83). Stoga, Grayevo iščitavanje Hobbesa može pokazati da nedovoljno slijedi logiku samoga Hobbesova političkog cilja, bez obzira na to što je jasno da Gray ne slijedi Hobbesovo razumijevanje ljudske prirode i da smatra kako je Hobbes bio u zabludi kad je ignorirao kolektivnu ljudsku identifikaciju, radije naglašavajući radikalni individualizam (Gray, 1993.: 4-8).

No, za Graya, u nastojanju obrane pluralne *modus vivendi* koncepcije ne mogu ni sloboda niti pravednost preživjeti kao nadvrijednosti. Takav pristup očitava napad na liberale poput Milla i Rawlsa koji žele određena načela slobode i pravednosti jednom zauvijek isključiti iz područja političkog balansiranja. Ta su načela samo neke od mogućih koncepcija dobra. U tom smislu vlada ne može biti vođena isključivo klasičnim liberalnim načelima. Reformirani pluralni pristup odražavat će kompleksnost pluralnog poretka i izazova koji će biti postavljeni pred njega. Klasična liberalna načela zamjenjuje univerzalni minimum političke legitimacije. Kako ga odrediti?

Postoji jednostavan test koji mora izražavati *modus vivendi*. Da bi način života bio objektivno priznat, on, najprije, ne smije biti osiromašen od univerzalnih dobara, i potom, sukob između univerzalnih zala i univerzalnih dobara, ali i unutar univerzalnih zala i univerzalnih dobara mora biti razum-

ljivo razriješen. No, lako je kad imamo referentnu točku na osnovi koje možemo uspoređivati, a Gray to čini tako da uzima jedan oblik liberalne tolerancije kao takvu točku u *Two Faces of Liberalism*. Ali na temelju kojeg standarda uspoređujemo kad nema referentnih točaka, kao u primjeru Asteka i njihova obrednog žrtvovanja? Gray bi vjerojatno odgovorio: na temelju toga opravdavaju li njihovi postupci određena univerzalna zla koja su unutar tih moraliteta prisutna, i koliko komparativno s brojem tih univerzalnih zala, njihovi načini života sadržavaju univerzalnih dobara. Ako teku rijeke ljudske krvi da bi se zadovoljilo božanstvo koje bez prinošenja žrtava donosi prokletstvo vječne tame idućeg dana, nije li to dovoljno dobro razumijevanje univerzalnog zla? No, ima li takav režim minimum političke legitimnosti? Ako ostvaruje vladavinu prava i mir, bi li Grayevi uvjeti bili zadovoljeni ili, ipak, ne bi? Čini se da ipak ne bi jer hobbesijanski projekt na koji se Gray referira u sebi nosi i očuvanje života od nasilne smrti. Dakle, Grayu treba ograničenje od *anything goes*, na što on i pristaje. No, kad se isključi *summum malum*, kao što to Gray čini, onda njegov projekt ostaje na arbitrarnoj procjeni, ali daleko od toga da on to želi, to će biti procjena liberalne nomenklature koja prosuđuje prema standardima liberalne tolerancije one prakse koje zadovoljavaju minimum političke legitimnosti, i one koje te standarde ne zadovoljavaju.

Za Graya hobbesijanska država polazi od neograničene vlasti suverena³, ali njezina se svrha ispunjava samo kroz očuvanje mira uz definiranje vlasničkih prava i vladavinu zakona (Gray, 1993.: 9-10). Zapravo, iako nominalno izrazito moćna, hobbesijanska država ne prakticira svoju moć izvan područja javnoga ako nisu ugroženi javni interesi, a oni su izjednačeni s interesima suverena. To se pokazuje kao “paradoks hobbesijanske države” (Gray, 1993.: 9) s obzirom na to da ona ima mogućnost zadiranja u privatnu sferu, ali tu mogućnost nastoji zaobići, dok se moderna država koju Gray kritizira pokazuje kao omniprezentna.⁴

³ Interpretacija Hobbesa kojoj se Gray priklanja u svojoj postliberalnoj fazi, iako dominantna među interpretima, vrlo se lako može pokazati pogrešnom. Naime, suveren je ograničen jednim ciljem: pružanjem sigurnosti svojim građanima. Hobbes kaže: “Služba vrhovnog vladara (bio to monarh ili skupština) sastoji se u onom cilju zbog kojeg mu je povjerena vrhovna vlast, naime u pružanju *sigurnosti narodu*. Na to je obvezan prema prirodnom zakonu ... No, pod sigurnošću se ovdje ne misli na puko očuvanje, već također i na sve druge pogodnosti života koje svaki čovjek stječe za sebe dopuštenim radom, a bez pogibelji i povrede države.” (Hobbes, 2004.: 225). Dakako, postavlja se pitanje što ako suveren ne ispuni svoj cilj? Iako je protuzakonito “dići ruku” na suverenu vlast, nema jamstva da građani to ne mogu učiniti ako ta vlast ne osigura ciljeve za koje je postavljena; u najmanju ruku mogu oslabiti položaj suverena pred drugim suverenima. U tom smislu nedvojbeno je da je suverena vlast ograničena od samovolje.

⁴ Članak napisan za “New Statesman” pod naslovom *Gimme the blue pill* Gray započinje rečenicom agenta Smitha iz filma *Matrix*: “Znaš li da je Prva Matrica bila dizajnirana da bude savršeni svijet, gdje nitko ne pati, gdje bi svi bili sretni? To je bila katastrofa.” Njezin *telos* nije bila eksploatacija, nego savršeni svijet, svijet redizajniran da univerzalno odstrani patnju i zlo.

Suvremeno redefiniranje uloge države mora poći od promijenjenih izazova pred kojima se postmoderna država nalazi. Ali dok je prije kritizirao cjelokupnu državnu invazivnost u društveni život, danas je Gray oprezniji. Drugim riječima, država mora intervenirati politički i ekonomski. Politički u očuvanju sigurnosti, a ekonomski u spašavanju od individualističkog kapitalizma koji razara kulturne tradicije (Gray, 2002.: 55-56). Liberalna država je preslaba jer je izložena sablasti anarhije koja kruži svijetom (da parafraziram Marxovu misao) i stoga liberali ne koriste dovoljno državnu moć tamo gdje je to potrebno – u provedbi sigurnosti – dok ju koriste tamo gdje to nije nužno – u etabliranju prvenstva slobodâ. Fundamentalno pitanje suvremenosti je pitanje sigurnosti, više nego pitanje slobode. Država je, smatra Gray, danas previše krhka i nužna je njezina rehabilitacija kao zaštitne institucije od prevladavajućega globalnog kaosa. Liberali su nastojali oslabiti državni utjecaj imajući pred sobom viziju straha od državnog terorizma apsolutne ili totalitarne države. Ta premisa predstavlja anakronistični liberalizam straha. Gray kaže: “U biti, država postoji da osigura mir. Kad god je mir u sukobu sa slobodom, uvijek gubi sloboda. Kao što je Hobbes znao, ljudi od države najviše žele zaštitu, a ne slobodu” (Gray, 2004.: 110). “On nam ne može reći kako se nositi s neprijateljima slobode koji se ne boje smrti”, ističe Gray, “ali barem razumije kako sloboda nije normalno ljudsko stanje. Ona je artefakt državne vlasti. Ako želiš biti slobodan, najprije trebaš biti siguran” (Gray, 2004.: 114). Problem sa slobodama jest u tome što je njihovo razumijevanje u pluralističkim društvima heterogeno, dok je osjećaj nesigurnosti zajednički, odnosno homogen. Država će u postmodernim prilikama morati u konkretnoj praktičnoj situaciji odvagati svoje djelovanje. To znači da “ako želi osigurati sigurnost koju njezini građani traže, vlada treba biti visoko invazivna u nekim kontekstima i povučena gotovo u cijelosti iz drugih. [...] Kako bi zaštitila svoje građane, država ih može podvrgnuti visokoj razini nadzora. Istodobno, ona treba prestati regulirati ljudske živote kad je to kontraproduktivno i štetno za društvo” (Gray, 2004.: 111).

Modus vivendi je rješenje koje želi ograničiti domenu političke nesigurnosti u pluralnim društvima na način osiguravanja minimalnog sadržaja suživota⁵. Zbog toga je *modus vivendi* inspiriran hobbesijanskim političkim ci-

No, fantazija je u praksi proizvela svijet koji je sakrio činjenicu da smo rođeni u ominiprezentnom i onipotentnom zatvoru koji se ne može ni namirisati, ni okusiti, ni opipati. Utopijski politički projekti, poput komunizma i neoliberalizma, implikacije su takvoga fantastičnog svijeta – to je lažna zora o kojoj Gray govori u istoimenoj knjizi (Gray.: 2002.).

⁵ Stuart Hampshire koristi sintagmu “minimalni sadržaj morala” koji je univerzalan. Gray smatra da taj “minimalni sadržaj morala” mora biti prije negativan, nego pozitivan u određenju, odnosno cilj je “podvući crtu” ispod koje ne postoje minimalni uvjeti ljudskog razvoja. Prihvaćajući Hampshireovu pretpostavku da je taj sadržaj nad-kulturalni, on odbacuje pretpostavku da “minimalan sadržaj morala” mora sadržavati proceduralnu pravednost (Gray, 1993.: 303, podrobnije u: Hampshire, Stuart, 1989.: *Innocence and Experience*, The Penguin Press, London).

ljem s obzirom na to da je “anarhija prije nego tiranija postala glavnom prijetnjom ljudskim pravima” (Gray, 2000.: 131). Naime, dok su liberali univerzalno “propovijedali” područja slobodâ koje država mora osigurati, institucije modernih država su erodirale dopustivši društvene uvjete u kojima se njihovim građanima više ne može jamčiti gotovo nikakva sloboda zbog sve izraženije nesigurnosti i straha. Zbog takve tjeskobe, postojanje širokog spektra slobodâ, uključujući fetiš koji je napravljen od slobode izbora, ostaje mrtvo slovo na papiru.

Tragedija institucijâ moderne države najuočljivija je u zemljama bivšega socijalističkog bloka koje predvodi Rusija, a obilježava ih “anarhokapitalizam” uz koji ide kriminalizacija i korupcija države i građanskih institucija, te “sveprisutnost organiziranog kriminala” (Gray, 2002.: 167). “Čak je u mnogim bogatim zemljama”, piše Gray, “strah od kriminala prožimajući” (Gray, 2004.: 109), odnosno vrh političke agende postaje opća nesigurnost, bilo lokalna, bilo globalna. Dakle, moderna država nije uspjela ispuniti svoju primarnu svrhu – zaštitu. U toj situaciji *modus vivendi* pristup postavlja se kao koncepcija kojom je moguće spasiti krhke postkomunističke demokracije od anarhističkog rasula, kao i “stare” zapadne demokracije koje su, s jedne strane, destabilizirane “političkim ratom za redistribucijom” (Gray, 1993.: 13), a s druge, doktrinarnim sukobom među različitim liberalnim načelima, pravima, koncepcijama pravednosti i nesumjerljivim načinima života.

Zbog fakticiteta vrijednosnog pluralizma država se mora postaviti kao medijator među sukobljenim interesima i koncepcijama dobra. Kao što sam već napomenuo, Gray je taj pothvat nazvao potragom za hobbesijanskom *modus vivendi* tolerancijom. S obzirom na to da “preklapajući konsenzus” oko, primjerice, Rawlsovih “načela pravednosti” nije moguće postići, niti je moguće utišati “obuhvatne” koncepcije dobra u javnoj sferi, konstanta političkog realiteta jest sukob među vrijednostima što je u biti koncepcije *modus vivendi*, a ne kraj sukoba pobjedom jedne od vrijednosti, primjerice jednog načela slobode ili pravednosti. “*Modus vivendi* teorija”, piše Gray “ne zamišlja da je svijet bez iluzija moguć, čak ni poželjan. Ona samo traži izlječenje od lažnih nada koje su išle s filozofijama što obećavaju kraj sukobima vrijednosti” (Gray, 2000.: 136-137), a jedna od tih filozofija jest onaj liberalizam koji se vezivao uz prosvjetiteljski univerzalizam.⁶ Za razliku od toga, *modus vivendi* funkcionira lokalno i globalno kao “primjena vrijednosnog pluralizma na političku praksu” (Gray, 2000.: 25). Pritom *modus vivendi* pretpostavlja toleranciju kao strategiju, ali ne potrage za najboljim, nego za

Kao što sam već napomenuo u tekstu, u kasnijim radovima Gray govori o “minimalnim standardima političke legitimacije”, odnosno “univerzalnim pravima” (Gray, 2000.: 105-117).

⁶ Za razliku od Graya, Rorty smatra kako je moguće razlikovati prosvjetiteljsku filozofiju i prosvjetiteljsku politiku. Raspravu Gray – Rorty podrobnije vidi u: Kurelić, Zoran, 2002.: *Liberalizam sa skeptičnim licem*, Barbat, Zagreb.

mogućim životom. On preferira koegzistenciju, a ne konsenzus, ali zašto? U dijelu koji slijedi uz odgovor na to pitanje, pokazat ću da, sveukupno uzevši, argumenti u prilog *modus vivendi* pristupu otvaraju široko područje kritike s kojom se Gray mora suočiti.

II.

Protiv *modus vivendi* pristupa artikuliraju se argumenti koji su najčešće vezani u logički lanac koji se može opisati na sljedeći način: ako nema “preklapajućeg konsenzusa”, nema političke nadvrijednosti, te sve ostaje na arbitarnosti suprotstavljenih strana; iz čega slijedi argument o stabilnosti, odnosno nestabilnosti takvog *modus vivendi* sporazuma, a s njim je povezan i argument o moralnosti koja nedostaje takvom sporazumijevanju. Dakle, *modus vivendi* evocira prigovore poput stabilnosti i moralnosti koji se stoga mogu pojaviti kao problemi koji podrivaju svaku istinsku mogućnost kvalitativnog skoka u rješavanju pitanja smislenoga ljudskog opstanka, a za koji se Gray zalaže kroz sintagmu *ljudske uspješnosti* (*human flourishing*).

Kritiku tog tipa moguće je pronaći kod Rawlsa. Primjerice, za Rawlsa je jedna politička koncepcija, u njegovu slučaju koncepcija *pravednosti kao poštenja* (*justice as fairness*) unutar ideje “preklapajućeg konsenzusa”, ujedno je i moralna koncepcija (Rawls, 2000.: 132). Ali ako *modus vivendi* u sebi ne sadržava moralnu koncepciju, što Gray načelno i ne zagovara, on evocira nestabilnost. S obzirom na to da *modus vivendi* odražava ravnotežu snaga, stranke su spremne slijediti svoje ciljeve na štetu druge ako se okolnosti promijene, odnosno ravnoteža snaga naruši, a čime se opet vraćamo na početak gdje se *modus vivendi* pokazuje kao indiferentno razumijevanje političkog realiteta (Rawls, 2000.: 131-134).

Stabilnost *modus vivendi* koncepcije predmet je kritike i Briana Barryja čije argumente valorizira Kurelić.⁷ Promijenjene okolnosti urušavaju mogućnost bilo kakva “držanja riječi” pa nema razloga da *modus vivendi* ostane stabilan. Kurelić u prvom argumentu protiv Graya pokazuje kako na globalnoj razini ne postoji mogućnost za *modus vivendi* s obzirom na to da nije moguće replicirati izvornu ravnotežu snaga koja je prisutna u Hobbesovoj teoriji. Drugi Kurelićev argument upućuje na to da je Grayev *modus vivendi* poželjan samo ako reflektira univerzalne ljudske vrijednosti. *Modus vivendi* kao jedan ogranak liberalne tolerancije ne bi smio, prema Grayu, biti *anything goes* s obzirom na to da univerzalne ljudske vrijednosti isključuju totalitarno i fundamentalističko razumijevanje političkog realiteta koje je oprečno toleranciji kao takvoj. Stoga Kurelić uvida da je Grayev napad na libe-

⁷ Vidi tekst Zorana Kurelića *Globalizacija i tolerancija* u kojem je izložena polemika Barry – Gray (Kurelić, 2003.: 90-94).

rale i napad na jedine prave potencijalne saveznike *modus vivendi* koncepcije. Drugi Kurelićev argument nije prijeporan i lako ga je podržati s obzirom na to da i sâm Gray cijelo vrijeme u *Two Faces of Liberalism* želi pokazati kako je liberalna tolerancija hobbessijanskog tipa pretpostavka *modus vivendi* koncepcije, istodobno zadržavajući nesmiljenu kritiku protiv prosvjetiteljskoga, univerzalističkog tipa liberalizma.

Prvi je argument malo drukčiji. Kao što je istaknuto, on pretpostavlja ravnotežu snaga, a ne dominaciju jedne od strana. U Hobbesovoj političkoj teoriji pojedinci se nalaze u “prirodnom stanju” u kojem su svi nominalno jednaki u pogledu snage jer “i najslabiji je ima dovoljno da ubije i najjačeg, bilo pomoću tajnih smicalica bilo udruživanjem s drugima koji se nalaze u istoj opasnosti” (Hobbes, 2004.: 90). Pretpostavka te Hobbesove pozicije jest ljudska nespремnost pa je moguće iznenaditi svakoga (ako ništa drugo, ljudi moraju spavati). No, taj Hobbesov argument ne vrijedi među državama, zbog toga što su države uvijek “budne”, uvijek na oprezu. Države, prema Hobbesu, nemaju tu mogućnost prema kojoj bi slabije mogle iznenaditi jake. To bi značilo da u svijetu u kojem postoji imperij ili supersila, ne bi bilo mogućnosti da dođe do njegove/njezine detronizacije od strane slabih koji bi se međusobno udružili u alijansu. Ta Hobbesova pretpostavka ne stoji.

Prigovor o stabilnosti tematizira problem asimetrije moći. Kurelić piše da “želimo li trajnu globalnu sigurnost i transkulturalnu globalnu upravu, potreban nam je ekvivalent izvornoj ravnoteži snaga koji Hobbes predstavlja u prirodnom stanju. U svijetu u kojem postoji samo jedna supersila taj uvjet nije zadovoljen” (Kurelić, 2003.: 93). Dakle, *modus vivendi* će uvijek pretpostavljati stranke relativno jednakima čija je potreba za suživotom upravo proizišla iz te jednakosti kao nemogućnosti uspješnog i trajnoga međusobnog nadvladavanja. Tako *modus vivendi* nije moguć kao *Pax Americana* upravo zbog razloga što bi takav mir počivao na ekstremnoj asimetriji moći (Gray, 2003.: 85-100). Mnogi bi se teško pomirili s tom asimetrijom, naročito ako bi smatrali da takvim mirom više gube nego što dobivaju. U krajnjoj liniji, kako bi Gray argumentirao Osami bin Ladenu ili Homeiniju da je bolje pregovarati između nesumjerljivih vrijednosti i načina života u svrhu postizanja miroljubivog suživota, ako su neki načini života, poput američkoga, od njih proglašeni Apsolutnim Zlom i nikakav suživot s njima neće biti moguć? Kako za njih *modus vivendi* nadjačava argument “svetog rata” i proširenje Dar al-Islama? Odgovor je nikako i kad dođe do tako radikalnog sukoba vrijednosti, onda imamo klasično prirodno stanje rata. Gray je svjestan te slabosti svoje *modus vivendi* koncepcije, i vrlo je limitirajući manevarski prostor kojim bi se njegov argument mogao pojačati.

No, po mome mišljenju, činjenica što postoji supersila ne mijenja činjenicu postojanja ravnoteže snaga u nominalnom smislu s obzirom na to da

slabi svojim udruživanjem uvijek predstavljaju potencijalnu opasnost od koje jaki mora zazirati, odnosno, postoji mogućnost da na ovaj ili onaj način ugroze njegovo postojanje.⁸ U prirodnom stanju nema “trajne sigurnosti”, ali je poznato da ona, iako postoji, nije fiksirana ni stvaranjem Hobbesova Levijatana. Mogućnost propasti suverene vlasti je uvijek prisutna. Stoga, *modus vivendi* predstavlja nesigurnu tranziciju iz prirodnog stanja jednaku onoj koja se u Hobbesovoj političkoj teoriji svodi na obvezivanje *in foro interno* koje slijedi obvezivanje *in foro externo*.⁹

Čini se da *modus vivendi* načelno ostvaruje inicijalnu prednost pred konzualnim rješavanjem vrijednosno-interesnih sukoba u globalnim pluralnim društvima. To je zbog toga što konsenzus uključuje konvergenciju, a konvergencija ne ide “ruku pod ruku” s dubokim pluralizmom na globalnoj razini. Za Milla ne postoji prepreka postizanju konsenzusa zbog toga što je on vjerovao da su ljudi dovoljno konvergentni da spoznaju kako je “liberalno društvo ono koje najefikasnije promiče najbolji način ljudskog života”. Za razliku od njega, “Nietzsche je vjerovao da se ljudska bića previše razlikuju da bi se takav konsenzus o dobru mogao razumno očekivati” (Gray, 2000.: 57).

Za Rawlsa konsenzus pretpostavlja određenu nadvrijednost oko koje se moramo suglasiti, primjerice određeni tip pravednosti (*justice as fairness*). Pred činjenicom dubokog pluralizma, odnosno u situaciji kad smo duboko ukopani u svojim vrijednosnim utvrdama, vjerojatnost takva konsenzusa je slaba ili ako, hipotetički govoreći, i postoji, protok vremena prije nego bi se kakav-takav konsenzus možda postigao izgledno može pogoršati pretpostavke za očuvanje ili uspostavu mira, odnosno ostvarenje bilo kojega drugog projekta (npr. sprečavanja globalnog zagrijavanja). To je jedna od bitnih prednosti zagovaranja *modus vivendi* pristupa, prema kojem ne bi trebalo biti nadvrijednosti. Naime, Gray napominje kako *modus vivendi* ne sadržava nikakvu transcendentalnu vrijednost kojoj bi svi oblici života trebali konvergirati, što isključuje u krajnjoj konzekvenciji i mir. Iako Gray smatra kako je mir nešto što će cijeliti većina načina života, ipak “[m]iroljubiv suživot vrijedan je nastojanja samo dok unapređuje ljudske interese” (Gray, 2000.: 135). Apsolutno autarkični načini života koji ne bi dijelili nikakve interese s ostalim načinima života ne bi bili zainteresirani za *modus vivendi*, ali takvi načini života su, smatra Gray, rijetkost ili prošlost. “S obzirom na to da su

⁸ Poznate su koalicije slabijih protiv jednoga moćnog npr. protiv Napoleona, Hitlera, Miloševića (hrvatsko-bošnjačka koalicija) ili pak ona al-Qa'ide i tzv. “osovina zla”. Slabiji se mogu udružiti i gerilski ratovati ako je izravna konfrontacija s jakim pogubna.

⁹ Dakle, obvezujemo se prvo prema sebi samima da ćemo održati riječ i izaći iz prirodnog stanja ako i drugi pokažu spremnost učiniti isto. Potom se obvezujemo prema van (*in foro externo*) odnosno prema političkom tijelu da ćemo naše obećanje provesti u djelo (Hobbes, 2004.: 112).

prakticirani od ljudskih bića, svi načini života imaju neke zajedničke interese”, a to je ponajprije suživot (Gray, 2000.: 136).

To upućuje na sljedeće: ako gotovo svi načini života mogu pod zajednički nazivnik staviti suživot kao zajednički interes, onda nema govora da su ti načini života međusobno nesumjerljivi, što je Gray prije tvrdio (Gray, 1995.). Potom, teza da je slijeđenje mira uvjetovano profitabilnošću na razini partikularnih interesa¹⁰ hobbesijanska je kao i zaključak da je zajednički interes *suživot*, odnosno u hobbesijanskoj terminologiji *opstanak*, ali s jednakim ishodom. Time je drugi dio te Grayeve teze u izravnoj opreci s njegovim odbacivanjem hobbesijanske metafizike *summum malum*. Naime, Gray odbacuje (Gray, 1993.: 7; Gray, 2000.: 133) postojanje *summum malum* prisutno kod Hobbesa zbog toga što kao pluralist brani stajalište da su zla, kao i dobra, pluralna. Ali među radikalno pluralnim dobrima i zlima, nema ograničenja od *anything goes* i time postaje upitnim zašto staviti suživot među zajedničke ljudske interese kad na istu takvu listu, prema Grayu, nije moguće staviti, primjerice, pravednost i slobodu.

Čini se kako je u toj svojoj tvrdnji Gray ambivalentan jer je očito da dok vrednujemo mir, *modus vivendi* mora nalikovati na konsenzus oko mira kao vrijednosti. Drugim riječima, *modus vivendi* je konsenzus u kojem se slažemo da smo dovoljno racionalni (a ne iracionalni da nastavimo s ratom, iako za sam rat možemo imati prilično racionalnu motivaciju) da prihvatimo određeni tip zajedničkih institucija koje osiguravaju mir. Ako smo fundamentalno suprotstavljenih svjetonazora ili nesumjerljivih načina života, ne vidim kako je to uistinu moguće. Ili drukčije, ako imamo razloga sumnjati u postizanje konsenzusa kod Rawlsa, onda možemo posumnjati da će i Grayev *modus vivendi* uistinu zaživjeti. Čini se kako Gray želi nešto više od ravnoteže snaga čiji su omjeri promjenjivi i koji ne utjelovljuje nikakvu moralnu koncepciju. On želi ne samo zajedničke institucije, nego zajedničke institucije koje pospješuju ljudske interese. Problem je što njegovo poimanje ljudskih interesa nije povezano s korisnošću koja je sastavni dio Hobbesova pristupa.¹¹ Za Graya zajedničke institucije moraju osigurati ne samo instrumentalne nego i neinstrumentalne, intrinzične ljudske vrijednosti i njihovu proliferaciju, što uključuje religiju, prijateljstvo, ljubav, obiteljski život i mnoge druge. U tom smislu načini života koji ne sadržavaju takve vrijednosti, ili su one ograničene, smatrat će se vrlo siromašnima. Zaključak slijedi da moralitet mora sadržavati objektivne komponente, ali također i sve one koje se

¹⁰ Što je kod Briana Barryja nazvano “pravednost kao uzajamna korisnost” (*justice as mutual advantage*). Vidi: Barry, 1995., u: Kurelić, 2003.: 92-93.

¹¹ Izlazak iz prirodnog stanja za Hobbesa je instrumentalan jer u tom stanju, kako kaže Hobbes, “nema ni obrade zemlje, ni plovidbe, niti korištenja prekomorske robe; nema ni udobnije gradnje, oruđa za pokretanje ili premještanje onog što zahtijeva puno udružene snage, ni znanja o površini zemlje, računanja vremena, vještina, slova, društva ...” (Hobbes, 2004.: 92).

mogu nazvati relativnima ili kulturalnima: “Moralitet ima tvrdi centar i meku periferiju” (Kekes, 1996.: 5). Posljedično, objektivni zahtjevi moraliteta morat će biti reflektirani na zajedničkim institucijama. U *modus vivendi* pristupu to će biti problematično, ako ne i nemoguće.

Jasno je da *modus vivendi* živi samo dok postoji nevoljkost za sukob. U tom smislu on je pragmatično i provizorno rješenje. I to je mjesto gdje Gray staje. Ali to, prema Grayu, ne bi bila njegova mana. Čak i takav *modus vivendi* može odbaciti brojne prigovore, poput onoga o stabilnosti i moralnosti, a koje smatram najvažnijima. Kad je posrijedi prigovor o stabilnosti, ako se pokaže da se kod Hobbesa nudi argument stabilnosti, čime njegov pristup postaje bliskim Rawlsovu projektu političkog liberalizma, onda i *modus vivendi* slijedi sličnu logiku, a to je upravo ono što Gray izbjegava. Naime, ako je cilj *modus vivendi* pristupa etabliranje zajedničkih institucija, a ne zajedničkih vrijednosti, onda zajedničke institucije moraju biti jamac stabilnosti poretka. To nam pokazuju i Hobbes i Rawls. No Gray, po mome mišljenju, ima problem u izvođenju političkoga poretka s radikalnog pluralizma vrijednosti, odnosno nesumjerljivih načina života prema zajedničkim institucijama. No, taj se problem pojavljuje samo u slučaju Grayeva radikalnog pluralizma i nesumjerljivosti načina života. Ako je riječ o tako dubokom ili radikalnom pluralizmu što ga nam Gray sugerira, u kojem međusobno govorimo nesumjerljivim jezicima, onda zajedničke institucije mogu biti samo oktroirane ili nisu ni na horizontu. No, rješenje je moguće bez Grayeve tako zaoštrene pozicije, bilo hobbessijansko bilo rawlsijansko.

To nas dovodi do prepoznavanja određenih sličnosti između Grayeva i Rawlsova projekta. Gray je sklon priznati te sličnosti. On kaže: “Na neke načine, neohobbessijanska koncepcija koju sam izložio nalikuje političkom liberalizmu zagovaranom od Johna Rawlsa. Poput rawlsijanske teorije, *modus vivendi* potvrđuje da legitimacijski test za bilo koji režim nije ravnanje prema bilo kojoj obuhvatnoj koncepciji dobra ... rawlsijanski i neohobbessijanski pogled nalikuju u priznavanju da je u odsutnosti nekih dobara vrijedan ljudski život jedva moguć” (Gray, 2000.: 134). To nas vodi k tome da ujedno podrobnije ispitamo vezu između Rawlsa i Hobbesa koja se pojavljuje u Grayevoj *modus vivendi* koncepciji.

Rosamond Rhodes u eseju *Reading Rawls and hearing Hobbes* pokazuje kako Rawls i Hobbes funkcioniraju paralelno. Iz njezine analize moguće je izvući nekoliko točaka važnih za moju raspravu. Najprije, u pozadini su Rawlsove i Hobbesove teorije isti politički ciljevi – pravedno i stabilno društvo (Rhodes, 2002.: 394). Kao što Rhodes primjećuje, svaka od teorija nastoji “identificirati političke koncepcije koje mogu dijeliti svi racionalni ljudi, bez obzira na anticipirane razlike u njihovim najdubljim vjerovanjima i individualnim ciljevima” (Rhodes, 2002.: 395). Potom, vidljivo je kako Hobbes i Rawls očekuju da pojedinci budu motivirani za suradnju vlastitom

korisnošću (Rhodes, 2002.: 396). Recipročnost u odustajanju od prirodnog stanja rata svih protiv sviju kod Hobbesa ima analogiju u Rawlsovoj ideji recipročnosti vezanoj uz suradnju. Za Rawlsa se ona očituje tako što će pojedinci samo dijelom biti altruistični, a drugim će dijelom biti vođeni idejom “uzajamne koristi shvaćene u tom smislu da svatko ima neki interes s obzirom na svoju sadašnju ili očekivanu situaciju” (Rawls, 2000.: 45). Usto, “prirodno stanje” i “veo neznanja” funkcioniraju podjednako. Kao što pokazuje Rhodes, obje su “konstrukcije oslonjene na prosudbe individuuma za koje se pretpostavlja da ne znaju mnogo činjenica o sebi i svojim trenutačnim okolnostima” (Rhodes, 2002.: 398). Mi ne znamo partikularnosti individuuma u prirodnom stanju, osim što znamo da nam je priroda utisnula inicijalnu umnu i tjelesnu jednakost. U toj situaciji ovi teoretičari polaze od pretpostavke da se nismo skloni previše “kockati” pa je opredjeljenje radije miroljubiv suživot (*modus vivendi*) nego rat svih protiv sviju. Razlika je samo u tome što Hobbesova pozicija polazi od moćnih čiju snagu mora obuzdati želja za preživljavanjem, odnosno suživotom, dok Rawls nastoji teorijom pravednosti ojačati društveno slabije (Rhodes, 2002.: 408). Smatram da Grayev *modus vivendi* zapravo balansira između obaju ovih pristupa s obzirom na to da bi *modus vivendi* mogao funkcionirati tako da štiti moćne (Rimsko, Otomansko, Habsburško carstvo) u očuvanju mira na vlastitu korist, ali i apelirati na podjednako jake/slabe da zaštite svoje jednako krhke pozicije tako što će pristati na suživot pod zajedničkom upravom.

Za analizu Grayeva pristupa zanimljivo je i to što Rhodes pokazuje kako Hobbes i Rawls imaju mnogo više zajedničkih dodirnih točaka koje ih stavljaju u isti “tabor” nasuprot Kantu. Za razliku od Kanta, ova se dvojica autora koriste idejom razuma samo kao prikladnim sredstvom za ostvarenje pravednog i stabilnog društva. Oni “temelje svoje poglede na minimalnoj koncepciji razuma prije nego na idealnoj pa su stoga zainteresirani da različite ljudske motivacije prilagode svojim sustavima (Rhodes, 2002.: 411). Ako je to tako, onda ne stoji ni Grayeva namjera da pojednostavnjeno u isti “koš” stavi Rawlsa i Kanta. I najzad, uočljivo je da ako rawlsijanski projekt želi ostvariti pravedno i stabilno društvo, onda to mora biti i namjera hobbesijanskog projekta iz kojega je deriviran *modus vivendi*, a ne puko očuvanje poretka. Time smo došli do pitanja sadržaja *modus vivendi* koncepcije, odnosno prigovora koji je vezan uz njezinu moralnost.

Ako je *modus vivendi* u Grayevoj teoriji puki izraz snaga u kojem ni jedna od vrijednosti nije svetinja, uključujući u radikalnoj varijanti i sam suživot, kao što sam već napomenuo, onda se postavlja pitanje zašto bismo pristali, osim ako smo trenutačno slabiji, na nepravedan mir, koji čak može i pospješivati ljudske interese? Takvim mirom rješavamo problem rata ili građanskog rata, kako je to izrečeno kod Hobbesa, ali ne rješavamo njegove uzroke, niti se pitamo o moralnosti, kao ni to stoji li na pravednim temeljima. Drugim riječima, koliko vrijedi mir u Bosni ili Sudanu ako legitimira pret-

hodno počinjene zločine? To jest mir, ali pod koju cijenu? Prihvatiti takav hobbesijanski mir za mnoge koncepcije dobra neće biti prihvatljivo s obzirom na to da će mu nedostajati minimalna pravednost, odnosno pretpostavljat će uračunanu nepravdu. To zahtijeva od pojedinaca i zajednicâ da “protutaju 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.

Dakle, što se tiče argumenta o moralnosti *modus vivendi* sporazuma, odnosno o moralnom deficitu tog sporazumijevanja, on bi se mogao izbjeći samo ako je moguće političko odvojiti od moralnoga. *Modus vivendi* se može pokazati kao djelotvorno političko rješenje. U obustavi ili sprečavanju sukoba u situaciji ravnoteže snaga i nedostatka konsenzusa *modus vivendi* je uspješna koncepcija, no čak i da pretpostavimo trajnu održivost ravnoteže snaga (što je malo vjerojatno), moralni argumenti na dugi rok u načelu dovode do podrivanja *modus vivendi* poretka. U tom pogledu postaje teško, iako ne i nemoguće, argumentirati u korist političkog rješenja bez moralnog oslonca. Treba, međutim, naglasiti kako argument stabilnosti i argument moralnosti nisu nužno povezani. Poredak može biti stabilan unatoč moralnom deficitu. Upravo kad Gray spominje primjere *modus vivendi* političkih poređaka poput Otomanskog carstva ili Habsburške monarhije, onda nam postaje jasno da su to bili relativno stabilni poređci u kojima je vladao mir. No ti, za Graya gotovo idealtipski *modus vivendi* primjeri, završili su tragično zbog nedostatka lojalnosti i solidarnosti njihovih građana da obrane od izvanjskih i unutarnjih silnica moralno deficitaran poredak s kojim se nisu identificirali. Bivša Jugoslavija bila je najrecentniji primjer *modus vivendi* moralno deficitarnog poretka.

Postaje li problematično utemeljenje pravednog i stabilnog društva koje počiva na korisnosti, a ne solidarnosti? To je problem kako za Hobbesa/Graya tako i za Rawlsa. Za razliku od njih Aristotel zasniva političku zajednicu na prijateljstvu koje se može interpretirati kao građanska solidarnost.¹² Drugim riječima, samo odnos među građanima koji počiva na vrlini, odnosno građanskoj solidarnosti, jamči pravednost i stabilnost političke zajednice. “Kad su ljudi prijatelji, ne treba im pravednosti” kaže Aristotel (Aristotel, 1988.: 166). Ako politički odnosi počivaju na vrlini/solidarnosti, onda oni, prema Aristotelu, podrazumijevaju pravednost. No, Gray je ustvrdio da društveno tkivo suvremenih pluralističkih društava u globalnom svijetu ne može uzeti u obzir moralnu solidarnost. Čak i kad bi postojao neki oblik takve solidarnosti, ona bi mogla biti ograničena isključivo unutar zajednicâ, stoga nema razloga vjerovati da građanska solidarnost istinski uspijeva na

¹² Prijateljstvo, grč. *Φιλία*, između ostalih tumačenja, označuje *naklonost* koja implicira svijest o zajedništvu među stranama, što u političkom vokabularu i jest solidarnost. Aristotel smatra da prijateljstvo može biti trostruko – iz koristi, užitka ili radi vrline.

partikularnoj društvenoj razini, a još manje globalno. “Korist nije postojana, nego se mijenja prema prigodi” (Aristotel, 1988.: 168). Stoga, čak ni Rawlsova načela pravednosti kojima želi ojačati društvenu poziciju slabijih vjerojatno ne bi bila prihvaćena od istih kad oni više ne bi imali koristi od njih u promijenjenoj situaciji u kojoj su oni moćni, a neki drugi slabiji.

Međutim, pluralno globalno društvo nije monolitni atenski *polis* i zato se pri nedostatku bitne društvene solidarnosti vjerojatno ne možemo ničemu boljemu nadati od neke varijante *modus vivendi* tolerancije. Drugim riječima, *modus vivendi* je najočitija tragedija situacije u kojoj se nudi minimum minimuma zato što nismo primljivi za nešto više. *Modus vivendi* nalikuje na menadžerski pristup u kojem balansiramo sa *status quo* situacijom. Ona, međutim, ne pruža dovoljno dobar argument koji bi potkrijepio averziju prema političkom riziku koji uključuje represiju. Zašto *modus vivendi* tolerancija među nepomirljivim načinima života ako postoji nada da će represija na dugi rok biti uspješnija?¹³ No, taj prigovor radikalnog političkog rizika Hobbes bi odbacio budući da on uključuje rizik nasilne smrti i okoliš prirod-noga stanja. Grayev neohobbesijanski *modus vivendi* stoga slijedi Hobbesov nacrt države ugodnog (*commodious*) života, dakle pretpostavku da smo “zakopali ratnu sjekiru” i da nas zanima zajednička korist (sigurnost, mir, prosperitet, pravednost, itd.). Stoga, *modus vivendi* funkcionira tamo gdje su se nepomirljivi načini života uspjeli pomiriti. Najbolji primjer zajedničkih institucija stvorenih na pretpostavci *modus vivendi* tolerancije jest Europska Unija.

¹³ Taj prigovor Barry je uputio protiv Lockeove tolerancije. Detaljnije vidi Barry, 1991., u: Kurelić, 2003.

Literatura

- Aristotel, 1988.: *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb
- Berlin, Isaiah, 2000.: *Četiri eseja o slobodi*, Feral Tribune, Split
- Gray, John, 1989.: *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Routledge, London
- Gray, John, 1993.: *Post-liberalism: Studies in Political Thought*, Routledge, London
- Gray, John, 1995.: *Enlightenment's Wake*, Routledge, London
- Gray, John, 2000.: *Two Faces of Liberalism*, Polity Press, Cambridge
- Gray, John, 2002.: *Lažna zora: iluzije globalnog kapitalizma*, Masmedia, Zagreb
- Gray, John, 2003.: *Al Qaeda and what it means to be modern*, Faber&Faber Ltd, London
- Gray, John, 2004.: *Heresies*, Granta Books, London
- Hampshire, Stuart, 1989.: *Innocence and Experience*, The Penguin Press, London
- Hobbes, Thomas, 2004.: *Levijatan*, Jesenski i Turk, Zagreb
- Iverson, Duncan, 1999.: Pluralism and the Hobbesian Logic of Negative Constitution-ism, *Political Studies*, XLVII, 83-99
- Kekes, John, 1996.: *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, Princeton
- Kurelić, Zoran, 2002.: *Liberalizam sa skeptičnim licem*, Barbat, Zagreb
- Kurelić, Zoran, 2003.: Globalizacija i tolerancija, *Politička misao*, Vol. XL, br. 3, 90-94
- Oakeshott, Michael, 2003. [1975.]: *On Human Conduct*, Clarendon Press, Oxford
- Rawls, John, 2000.: *Politički liberalizam*, KruZak, Zagreb
- Rhodes, Rosamond, 2002.: Reading Rawls and hearing Hobbes, *The Philosophical Forum*, Vol. XXXIII, No. 4, 393-412

Hrvoje Cvijanović

MODUS VIVENDI: *CONCEPT OF COEXISTENCE IN
PLURALIST GLOBAL SOCIETY*

Summary

Modus vivendi is Gray's political concept which he links to Hobbes' political theory whose purpose is to temporarily establish the coexistence of intransigent sides i.e. ways of life. In other words, *modus vivendi* is a solution aimed at limiting the scope of political insecurity in plural societies by providing the minimal content of coexistence. Since this is offered as a potential solution for contemporary societies marked by value-pluralist conflicts, the author looks into the probability of the successfulness of the *modus vivendi* concept of coexistence. The fact is that the *modus vivendi* has been criticized to be a concept that generates problems it does not provide answers to, such as the issue of stability and morality/justice. In Hobbes' traditional interpretation which Gray adopted, these are not the questions that the pluralist *modus vivendi* approach should provide answers for. The author, however, has adopted the argument according to which Hobbes and Rawls insist on an immediate political goal i.e. stability (peace) and justice. Gray's *modus vivendi* follows Hobbes' blueprint of the state of commodious life. The best example of common institutions created on assumption of *modus vivendi* toleration is European Union.

Key words: *modus vivendi*, coexistence, Gray, Hobbes, postliberalism, pluralism, Rawls



Mailing address: Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, HR
10 000 Zagreb. *E-mail:* hrvoje.cvijanovic@zg.t-com.hr