

J. Tanulmány

N: Béndek Péter

Kód: Globalizáció

Gh

AZ ÁLLAM A GLOBALIZÁCIÓ ÉS A RELATIVIZMUS KORÁBAN*

Az államról szólva elsősorban egy hatalmi centrum legitimitációjának problémái érdekelnek. Az államot ebből a szempontból (John Stuart Millt követve) meg kell különböztetni egyrészt a politikai társadalomtól vagy nyilvánosságtól, másrészt a magánszférától. Egyik említett intézmény határai sem zártak, inkább diffúzak, következésképp az egymáshoz való viszonyuk sem nyilvánvaló. Az az egyszerű kérdés, hogy hol húzódnak az állam határai, emiatt hangzik már-már értelmetlennek. Értelmetlensége ahhoz a kérdéséhez fogható, amely a nyilvánosság vagy a magánszféra szubsztantív elhatárolását kéri számon egymástól és az államtól.

Néhányaknak talán meglepőnek tűnik ez a felfogás, különösen annak fényében, hogy jól tudjuk: ha az állam legitimitációja nem tekinthető is megoldott ügynek, a magánszférát azonban tradicionális jogok védik, amelyek nem engedik meg, hogy a relativizmus álláspontjára helyezkedjünk vele kapcsolatban. Egy karakterisztikus elmélet szerint – amelyre alább támaszkodni fogunk – a liberalizmus maga is a magánszféra garanciális elmélete, amely az államot a magánszféra kiterjedtségének tükrében szemléli, és feladatait ennek alapján állapítja meg, azaz a liberalizmus legalábbis jól tudja, hol húzódnak az

* A tanulmány a Magyarország európai integrációjának elméleti kérdései című OTKA-kutatás keretében készült. Az állam szerepe az ezredfordulón című konferencián (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 1999. december) elhangzott előadás szerkesztett változata.

állam határai. Erre persze azt lehet felelni, hogy a liberalizmus csak egy a lehetséges gondolkodási minták közül, ráadásul maga is megosztott az állam iránt jóindulatú és a részben vagy egészen ellenséges álláspontok között, és ezek között távolról sem az érvek ereje dönt, hanem az ízlés és a lehetőségek megfelelő konstellációja. Kissé leegyszerűsítve a helyzetet, annak eldöntésében, hogy – a kortárs szerzőknél maradván – valaki Rawls vagy Hayek, Nagel vagy Charles Taylor, Joseph Raz vagy Habermas követőjének vallja magát, nagyobb szerepet játszanak bizonyos intézményi, érdek- és ízlésszemponatok, mint az elméletek meggyőző ereje.

Úgy gondolom, ez aligha tagadható, ahogy az sem, hogy természetesen vannak kevésbé jól sikerült teóriák, amelyek között a logika és az analízis is képes rendet vágni. Itt azonban ezeket figyelmen kívül hagyhatjuk. Koncentráljunk a számunkra tipikus esetekre. Az iménti kifogásra, amely – a megosztottsága miatt – a liberalizmus arra való képtelenségét hirdeti, hogy definiálja a magánszféra határait, azt a megalapozott választ lehet adni, hogy néhány tekintetben legalábbis a legtöbb liberális (talán Zsirinovszkijt leszámítva) egyetért, és ezek közé tartozik a magánszféra védelme. Sőt, folytathatnók, a liberalizmus hatása ezen a téren megmutatkozik a névleg nem liberális (persze nyugati) ideológiákban is. Ténynek vehetjük tehát, hogy a különféle liberális áramlatok nem a *magánszféra* meghatározása fölött különböznek össze, viszont egy másik fontos ügyben, amelynek már első ránézésre is sok köze van a magánszférához, komoly nézeteltéréseik vannak: ez a *szabadság*. A szabadsághoz az állam iránt jóindulatú elméletekben hozzátartozik néhány redisztribúciós szempont (állami garancia, jóléti jogok, esélyegyenlőség,



stb.) figyelembevételre, vagyis az ilyen elméletekben a szabadság *kívülről* (mondhatni, magán kívül) nyeri el az értelmét, nem attól, hogy *lehetőséget* teremt. Innen a „valódi” és a „formális” szabadság, a „tervezett” és a „spontán” rend, a „politikai” és a „természetes” igazságosság összeütközése. Az állammal szemben ellenséges liberális elméletekben a magánszféra definiálja a szabadságot, az állam, úgymond, mindkettővel szemben lép föl, tehát az állam lényege *ebben* mutatkozik meg. A jóindulatú felfogás szerint ezzel szemben a magánszféra egy dolog, a szabadság még egy, és az állam *feladata*, hogy segítsen kimenteni a szabadságot a magánszféra reduktív közegéből. A második nézet szerint az állam nem komplementere a magánszférának, tehát nem is definiálható vele ellentétben, következésképp „a” liberalizmus nem képes a magánszférából kiindulva meghatározni az állam kiterjedését.

Igaz ugyan, hogy a liberális elméletek egyetértenek a magánszféra mibenlétét és fontosságát illetően, de a dolgok nem itt dőlnek el. Az állam iránt jóindulatú elméletek hajlanak arra, hogy az államban a szabadság, pontosabban a szabadság értelmességének garanciáját lássák, míg az ellenséges álláspont szerint a szabadság értelmességéhez nem fűződhet kétség a szóban forgó állami garanciák hiányában sem, sőt az állam éppenséggel korlátozza a szabadságot, ha a társadalomtól erőforrásokat von el garanciális célokra. Az egyik felfogás szerint a szabadság arra kötelezi az államot, hogy beavatkozzon a – nevezzük így – természetes rendbe, míg a másik ennek éppen az ellenkezőjét állítja. Az állammal szemben megengedőbb felfogás politikai és kulturális kérdéssé nyilvánítja a liberalizmust, lemond az antropológiai univerzalizmusról (bár fenntartja az igényt az univerzalizálható politikai etikára), és – ennek kifejezésére – a magánszféra és az állam sorsát a nyilvánosság (a politikai társadalom) konszenzusos álláspontjához köti. Ez változást jelent a korábbi liberális elméletekhez ké-

pest, amelyekben az autonóm nyilvánosság szerepe a zérushoz közelített. Az uralom megszüntetése a közvélemény által régebben olyan fikciónak számított, amely előbb tüntette fel a közvéleményt kedvezőtlen színben, mint az uralmat. Ebben osztozott csaknem minden modern klasszikus, lett légyen racionalista vagy szkeptikus, talán az egy Rousseau-t leszámítva.

A nyilvánosság új keletű felértékelődése a nyilvánosság definitív szerepéből következik, amelyet a mai politikai liberalizmus már elismer. E nézet szerint az emberi jogok nem a természetes rendből (amely lehet prepolitikai vagy alkotmányos), hanem a liberális demokráciák politikai kultúrájából veszik az eredetüket, megvalósítva az elsődleges értékek fölötti „átfedő konszenzust”, amely végül is lehetővé teszi az emberek együttélését egy társadalmon belül. Az államnak továbbra is az emberek önmagukról alkotott felfogásához kell alkalmazkodnia, de ez a felfogás már nem a természeti rendben gyökerezik, hanem nyilvános viták eredményeként alakul ki. Egyébként – és erre még vissza fogunk térni – az emberek vállalt, de a konszenzusból kieső értékszempontjai és értékítéletei *összemérhetetlenek* egymással, egyik sem jobb vagy támogatóbb a másiknál.

Az államok legitimációja természetesen annál erősebb, minél erősebb érték- és érdekszövetségen alapul. A liberális állam alapja viszont, ha kizárólag az értékeket nézzük, meglehetősen vékony, mindössze arra terjed ki, hogy mindenkivel beláttassa: egy ilyen államon belül szabadabban fejtheti ki és képviselheti a saját értékeit, mint bármely másik államon belül, leszámítva persze azt, amelyet a saját szempontjai szerint álmodik meg. A liberalizmus tehát nem követeli meg az embertől bizonyos magatartási minták elsajátítását csupán annak érdekében, hogy biztosabb alapra helyezze az államot. *Mindössze* annyit vár el, hogy mindenki elfogadja az elsődleges javaknak nevezett alap-

vető javak katalógusát (a szabadságot, a morális és esélyegyenlőséget, valamint mindazt, ami ezekből az államra nézve következik), amelyek nélkül, úgymond, senki sem lenne képes önnön értékei és érdekei képviselőjére. A liberalizmus tehát az államot a szabadság eszközének szerepébe helyezi, miközben minden állampolgárt (morálisan) egyenlőnek nyilvánít az állammal szemben. Szerinte e két követelmény *tényleges* érvényesülése esetén méltán beszélhetünk arról, hogy beáll az állampolgárok esélyegyenlőségének állapota.

Ez azonban két ok miatt sincs így. Egyrészt, mert az esélyegyenlőséget a modern társadalmakban nem a magánszférában, s nem is kizárólag az állammal szemben, hanem a nyilvánosságban kell biztosítani, és erről a liberalizmus nem gondoskodik. A modern társadalmakban a *tényleges* hatalmi centrum a nyilvánosság, az állam (is) a nyilvánosság befolyásolásától reméli legitimitációja további erősítését, a nyilvánosság viszont olyan verseny- és manipulációs közeg, amelyben a morális egyenlőség *kezdeti* kinyilvánítása *nem okvetlenül* elegendő az esélyegyenlőség biztosításához, hiszen *semmiképpen* sem igazolható az, hogy a nyilvánosságot az esélyegyenlőség antropológiai eredetű érdeke teremtené meg. Márpedig, ha a liberális értéktriász nem elég hatékony a nyilvánosság *konstitúciójában* – miközben, tegyük fel, az állam legitimitását biztosítja –, akkor nem mondhatjuk, hogy az államot meghaladó „hatalom” legitim. Ez a liberalizmus államfelfogásának kiterjesztéséből következik. Az esélyegyenlőség biztosítása a nyilvánosságban a nyilvánosság autonóm elméletét követelné meg, ami viszont úgy avatná a liberalizmust valódi politikai elméletté, hogy közben eloldaná a konstitutív-antropológiai garanciáitól. Erre a lépésre pedig a liberalizmus nem tudja rászanni magát.

A másik ok, amiért nem beszélhetünk esélyegyenlőségről az, hogy maga az értékhármasság, s következésképp a liberális állam sem szolgálja egyformán minden másodla-

gos értékkatalógus érvényesülését. Ennek felismeréséhez azonban hosszabb utat kell megtenni. Először meg kell értenünk, hogy a liberalizmus az értékhármasság tételezésével egy, a szimpatizánsai szerint megengedhető (mert szándéka szerint procedurális), bírálói szerint viszont megengedhetetlen (mert valójában szubsztantív) intuícióval él, azaz mármint, hogy mindenki az alapvető értékek teljes katalógusaként fogadja el az említett triászot. Ha most egy pillanatra megfeledkezünk arról az egyébként vitatható nézetről, hogy *van* valamilyen, a liberális demokráciákra a filozófiai rekonstrukció szerint jellemző közös kultúra, amely – az iménti intuíció anyagát szolgáltatva – reflexszerűen biztosítja a politikai és erkölcsi legitimitációt a liberális államnak, akkor rögtön nyilvánvalóvá válik a következő dolog: a liberalizmus elmélete mindössze azon a *feltételezésen* nyugszik, hogy az emberek szívesebben mondanak le értékeik terjesztéséről, azaz végső soron arról, hogy az államukat a saját értékeik alapján lássák berendezve, mint egy olyan államról, amelyben ugyan *semmi* lehetőségük nincsen értékeik hivatalossá tételére, viszont ugyanez bárkiről elmondható. A liberalizmussal szembeni egyik lényeges kifogás mégis éppen az, hogy ezt az egyébként nehezen alátámasztható kijelentést – normatív, vagy leíró logikával – az *állampolgár* meghatározásává teszi, vagyis úgy tekinti, hogy az *ember* csak e követelményt magáévá téve válhat állampolgárrá. Minthogy a jó állam a liberalizmus szerint a már sokszor emlegetett értékhármasság alapján áll, az értékhármasság maga az állampolgáriság definiense. Ez a liberális állam semlegességének tételéből következik, amely koherenciát állapít meg az emberek szabadsága és morális egyenlősége, személyes érdekei és értékei kinyilvánításához fűződő esélyegyenlősége, e személyes érdekek és értékek összemérhetetlensége, és az állam legitimitás között. Minden koherencia lényege, hogy nem igazolható rajta kívüli eszközökkel, más szóval nem alapozható meg. A liberalizmus

sem alapozható meg, mert egy *elképzelt* normarendszerint hozza létre az állampolgárság eszméjét (amelybe egyformán beletartozik egy speciális értékszemerlet, és az állam funkcionális, illetve normatív meghatározása).

A megalapozás ellenpróbája a következő. Tudjuk, hogy a liberális államban az egyes emberek érdekei (közük az az érdekük, hogy ne lássák hivatalos dogmává válni a nekik nem tetsző tanokat) erősebbek, mint a saját értékeik megvalósításához fűződő érdekük. Vegyük most észre ebben az argumentumban a megállíthatatlan regresszust: a liberális állam polgárának nem érdekei, hanem az érdekei kinyilvánításához fűződő érdekei vannak (és az érdekei kinyilvánításához fűződő érdekeihez fűződő érdekei, stb.). A semleges állam felállítása vagy igazolása azon az alapon történik, hogy a liberális állam polgára képes mérlegre tenni legalapvetőbb érdekeit egyetlen kitüntetett érdekével szemben: nevezetesen azzal, hogy érdeke-e érdekeihez ragaszkodni más érdekekkel szemben. A semleges állam elmélete azon alapszik, hogy képes beékelődni ebbe a regresszusba, és legfőbb érdekként megjelenni, amelyhez mindenki a saját érdekeit viszonyítja. Erre azonban csak abban az esetben volna képes, ha mindenki egyszerre elhatározná, hogy ki akar szállni a regresszusból, és ehhez a legjobb állomásnak a semleges államot tartaná. Nem akarom tovább görgetni ezt a gondolatmenetet, ezért lezárom azzal, hogy ez az aktus (a kiszállás) nem igazolható filozófiai eszközökkel, következésképp – legalábbis ezzel az eljárással – nem igazolható a semleges állam sem. Annyit tennék csak még ehhez hozzá, hogy Nietzsche egészen jól látta, hogy a liberalizmus keltette lelki gyengeség (ti. hogy a liberális logika szerint az értékek tulajdonképpen nem az államnak adják meg magukat a nyilvános térben, tehát nem *legyőzik* őket, mint egy szokványos preliberális közegben, ahol az erősebb aláveti a gyengét, a hitvány meghátrál a jó előtt, hanem maguk

vonulnak vissza egy személyes érdekkalkuláció következményeként) mennyire káros hatással van a jellemre, amely önmardosóvá, bizonytalanná, feltételelessé, kalkulatívá válik, magyarul evaporálódik, eloszlik a levegőben. Az implicit relativizmus és a karakternélküliség láthatóan szinonim fogalmak.

A liberális demokráciákra a filozófiai rekonstrukció szerint jellemző kultúra tehát nem mutatható ki, mert nem igazolható. Nem igaz az, hogy a liberális demokráciák kultúrája – ha van is ilyen – úgy szerveződik, ahogy a semleges állam filozófiai rekonstrukciójának programjában áll, hiszen ez a program maga sem működik. Ehelyett könnyen lehet, hogy teljességgel parokiális (helyi értékű) diskurzusként csak más eszközökkel konstruálható meg, ha egyáltalán (mondaná Rorty) szükségünk van ilyesmire, mármint a konstrukcióra. Én mégsem ezt a következtetést vonnám le az elhangzottakból. *Ad arguendo* elismerem, hogy létezik olyasmi, hogy liberális kultúra, ráadásul ez rekonstruálható (vagyis az ebben a kontextusban elhangzó állítások filozófiai eszközökkel igazolhatók). Nem hiszem azonban – és ezzel eljutunk az esélyegyenlőség cáfolatának utolsó állomásához –, hogy ez a kultúra másodlagos, azaz semleges volna az alternatív kultúrák megmaradt részeivel szemben, más szóval, hogy ez utóbbiak pontosan olyan eséllyel volnának képviselhetők a liberális nyilvánosságon belül, mint a liberalizmus maga. Ellenkezőleg: úgy vélem, hogy a semleges állam liberális eszméje olyan választást *feltételez*, amely egyben a liberalizmus választása is. Nem csupán arról van tehát szó, hogy a nem liberális választók (a választásnak ebben a tág értelmében) nem cselekednének bizonyíthatóan ésszerűen, ha a *saját* értékeik alapján is a liberális államot választanák, hanem arról is, hogy ha így tennének, azzal bizonyíthatóan lemondanának saját értékeikről a semleges államhoz fűződő rosszul felfogott érdekeik érvényesüléséért cseré-

ben. Mivel a semleges állam eszméje inherensen liberális eszme, a nem liberális választók vele egy, az övékével ellenséges krédót ültetnek hatalomra, és a dominanciamentesség liberális érvének engedve éppenséggel a liberális dominanciát alapozzák meg.

Az adott keretek között csak két rövidebb évrre van időm. Az első az, hogy ha a liberalizmus *kultúrája* létezik, akkor a liberális állam eszméje eleve nem lehet semleges a bármi módon antiliberális tanokkal szemben. Ehhez a *semlegesség* kultúrájára volna szükség, amely viszont ismeretlen fogalom. A második érvem az, hogy a semleges állam eszméjének gyökerében álló liberális antropológia már maga kimeríti a liberalizmus szubsztantív tanítását, tehát aki elfogadja a liberális antropológiát (az emberek eredendő szabadságát, morális, valamint esélyegyenlőségének követelményét) és *csakis ennyit*, az szükségképpen jut el a semlegesség valamilyen felfogásához. Ez az értékek ontológiáját az embertan alá rendeli – e tekintetben nem változtatott a helyzeten a legújabb liberalizmus sem –, következésképp minden értéket, amely szorosan véve *nem* az antropológiából következik, nyilvánosan igazolhatatlannak, privátnak nyilvánít. Ettől kezdve nem várhatja el az államtól, hogy állást foglaljon a hagyományörzés mellett a mégoly felesleges újítások ellenében is, hogy a kollektív racionalitást az egyéni érdekérvényesítés elébe helyezze, hogy tudjon szelektálni az egyházak és a szekták között, hogy állást foglaljon bizonyos életmódok és személyiségek mellett és mások ellenében, és a többi. És ez a nyilvánosság tönkre- vagy legalábbis illuzórikussá tételéhez vezet, hiszen amennyire az állam komoly szerepet kap a nyilvánosság befolyásolásában, annyira nő a nyilvánosságban az állam által igazoltan képviselhető értékek súlya az implicit értékvilágokkal szemben. A nyilvános viták öncélúvá válnak, hiszen nem képesek közvetíteni az álláspontokat az állam felé, amely a saját elve szerint eljárva

ezeket nem hallgathatja meg, azaz a nyilvánosság szerepe az állammal szemben inkább passzivitásba fordul. Ezzel elveszíti jelentőségét a politikum, kiüresedik a nyilvánosság, és csökken a szocialitásba vetett hit, amelynek egy kevésbé mechanisztikus szemlélet szerint működtetnie kellene a politikai társadalmat.

A liberalizmus kettős tanítása szerint tehát az értékek relatívak, kivéve a semleges állam megalapozására szolgáló értékeket, amelyek elsődlegesek minden más értékkel szemben. A relativizmus és az állam közötti összefüggés a liberalizmus szerint szükségképpen következik az objektív értékrend felbomlásából, amelynek nyomán egyetlen néven nevezhető tétje maradt az értékelméleti gondolkodásnak: ez pedig az állam legitimációjához fűződik. A társadalmakat összetartó értékcapcsok egyébként eltűntek: ami maradt, az csak abból a szempontból érdekes, hogy mit tehet meg a *hatalom* a társadalomért. Arról, hogy a társadalom önszerveződése mire adhat lehetőséget, már nem beszélünk.

Mielőtt továbbmennék, el szeretném oszlatni a gyanút, hogy az általam közölt pillanatsfelvétel hű képe a liberalizmus legújabb variánsának a maga teljességében. Bár megpróbáltam autentikusan visszaadni egy *lehetséges* álláspontot, az eddig elmondottak mégsem többek, mint egy ideáltípus rekonstrukciójának elemei. Ez szükségszerűen következik az előadás műfajából, ha az előadás egy ennyire szerteágazó témával foglalkozik. Nem gondolom azonban, hogy megállapításaimat lényeges tekintetben bármilyen keretek között módosítanám. Ezért, ami engem illet, kész vagyok továbblépni.

Mármost a globalizáció és a relativizmus összefüggései egy csöppet sem érdektelenek abból a szempontból, ahogy idáig explikáltam a liberalizmust. Ez idáig megpróbáltam alátámasztani, hogy a liberalizmus politikaelmélete egy domináns érték szemlélet alárendeltségébe kényszeríti

a jelzésértékűen antiliberálisnak nevezett felfogásokat az-
zal, hogy nem képes nekik helyet biztosítani az állampol-
gárság *eszméjének* megkonstruálásában. Politikafilozófiai ál-
laspontként azonban, amely szükségessé teszi bizonyos
intuíciók belefoglalását a jó élet koncepciójába, a liberaliz-
mus a nyilvánosságot, a politikai vagy okoskodó vagy de-
liberatív társadalmat elválasztja a kizárólag intuitív elgon-
dolásokhoz alkalmazkodó államtól. Az államnak többek kö-
zött azért nincsen liberális filozófiája, mert a liberalizmus
nem tudja összekapcsolni a deliberációt a legitimációval:
a liberális állam nem demokratikus, hanem alkotmányos,
ami két különböző dolog. Nem politikai, hanem – egy szűk
értelemben – erkölcsi, ami szintén két különböző dolog. Kö-
rülbelül olyan, amilyennek Hegel a római államot találta.
Rövidítem: „Rómában találjuk mármost ezt a szabad általá-
nosságot, ezt az elvont szabadságot, amely egyfelől az el-
vont államot, a politikát és a hatalmat a konkrét egyéniség
fölé helyezi, s ezt teljességgel alárendeli, másfelől ezzel
az általánossággal szemben megteremti a személyiséget
(Persönlichkeit) ..., amelyet jól meg kell különböztetni az
egyéneiségtől (Individualität). Mert a személyiség a jog alap-
meghatározása: főképp a tulajdonban kap létet, de közöm-
bös az élő szellem konkrét meghatározásai iránt... A római
világ vizsgálatában nem egy konkrét szellemi, magában
gazdag életről van szó; a konkrét ebben az általánosságban
csak a prózai gyakorlati uralom” (*Előadások a világtörténet fi-
lozófiájáról*, m. k. 521–522. o.).

Az igazsághoz hozzátartozik, hogy a liberális állam
nem létező koncepciója mindmáig a leginkább járható –
jobban mondva, a leginkább kitaposott – utat mutatja fel
abban, hogy hogyan fogjuk fel az állam helyét a társada-
lomban, egyúttal azonban arra is figyelmeztet, hogy híján
vagyunk az állam pozitív elméleteinek. Úgy tűnik, az ilye-
nek ideje a neokantianizmussal együtt lejárt, ami jól meg-
mutatkozik abban, hogy amikor az úgymond konzervatív

alternatívát keressük a nem létező liberális állammal szemben, akkor is ehhez a nem-létezőhöz fűzünk kiegészítő megjegyzéseket, még hozzá nagyon szerényen, de tévesen, a *policy* szintjén. A mai kormányzati praxisban – amelyet némelyek konzervatívnak mondanak – ez annyit jelent, hogy miután fél tucat ember kitalálta, milyennek kell lennie a modell állampolgárnak, a kormány megpróbálja ezt a modellt átültetni a nyilvánosságba, amihez megtalálja a maga embereit, akik büszkén vállalják a feladatot, mert meg vannak győződve róla, hogy az igazság forog kockán. Az államot azonban nem érdekli az igazság: nem érdekli az értékek szociológiája és koherenciája. Az értéket számára a voluntarista rekonstrukció – ha ugyan nem a nyílt konstrukció – tárgyai, eldologiasítható, piacosítható javak, árucikkek képviselik, melyeknek hasznuk és nem létük van. E szemléletben eleve elesik annak a lehetősége, hogy az értékek a társadalom szövetében kapjanak értelmet, hogy a nyilvánosságban nagyobbrészt tétellel járó viták folyjanak, hogy az államnak bármiképpen tartania kelljen a közvélemény fordulataitól. A *so genannt* konzervatív politika nem teszi kevésbé sebezhetővé az államot az eddigi kritikákkal szemben.

A politikai társadalom és a liberális állam kapcsolatát tehát leginkább az idegenség jellemzi. Olyan körülmények között, amikor a liberális intuíciókkal kétségtelen rokonságban lévő globalizáció már programszerűen a nemzetállam ellen fordul (programszerűen mondom, mert globális tendenciák kétezer éve, ötszáz éve és száz éve is voltak), a politikai társadalom esélyei tovább csökkennek. Bár csaknem biztosak lehetünk abban, hogy a *globalizáció* kifejezés nem teljes ostobaság – vagyis van lehetőség arra, hogy a globalizáció révén a lokális értékrendek és struktúrák új jelentést és új életkedvet nyerjenek –, erre az új jelentésre kétséget kizáróan a tradicionalitás és az implicit értékrendek újabb pozícióvesztéséi árán kerül-

het csak sor. Azok, akiknek esélyük nyílik arra, hogy feladják magukat, még a szerencsésebbek közé számítanak majd: és ezek az önfeladást szerencseként is élik meg. Lesznek – vagy vannak – azonban olyanok, akik elátkozzák piacképtelen korszerűtlenségüket, amelyből nem tudnak kitörni. Az előbbieket és az utóbbiakat csak egy dologban hasonlítanak: hogy az implicit valóságot egyként nyúgnak, koloncnak tekintik. A valóság harmadik útért kiállt, erről azonban még nem tudni, mi köze a hagyományos ('30-as évekbeli), vagy a mai schröderi vagy blairi „harmadik úthoz”. A harmadik út alatt értsük egyelőre azt a társadalomelméleti alapállást, amely *kész megvizsgálni* egy olyan elmélet *lehetőségét*, amely egyaránt alternatívát jelent a pusztán tradicionalizmussal és a pusztán univerzalizmussal szemben, mondván, hogy egy ilyennek – de a gondolkodásnak mindenképpen – létjogosultsága van. A harmadik utas társadalomelmélet nem pártolja a globalizációs terminológiát, mert bármennyire is türelmesnek tűnik ez a helyi értékvilágokkal szemben, mégiscsak egy globalizációs *érdekű* teóriát sejtet, holott amire szükség *lehet*, az a globalizációval (ahogy a tradícióval) is számot vető *autonóm* elmélet. Ez azonban egyelőre várát magára.

Megállapítottuk tehát, hogy az a tendencia, hogy az implicit vagy privát értékek csak a semlegesség racionalitásának tükrében jelennek meg és halványulnak el, a világtársadalom és a hatalmi szféra univerzális mintáinak erősödésével maga is csak megerősödhet. Függetlenül attól, hogy mi vár az államra a virtuális erőszak és az erőszak interiorizációjának következtében (nyilvánvalóan semmi jó), a nyilvánosság és a magánszféra továbbra sem válik konstitutívá a hatalommal szemben. Az állam helyettesítése vagy kiegészítése a szupraállami integrációs struktúrákkal nem növeli, hanem inkább csökkenti egyrészt a magánszféra és a nyilvánosság közötti átjárás esé-

lyét (a nyilvánosságra még az eddigi mértékben sem lépnek ki a kevés győzelmi eséllyel rendelkező szemléletek), másrészt nem változik az a helyzet, hogy a hatalmi racionalitás csak egyoldalú (irányítói) viszonyra képes – azt kell mondani, képes – a nyilvánossággal szemben. A hatalmi racionalitás személytelen valami, tehát nem rossz emberek kénye-kedvén múlik (legföljebb annyi köze van a személyiségetikához, hogy kihasználja a magánszféra gyenge intézményesülési potenciálját), és pontosan ez adja a globalizáció erejét. A globalizáció felerősíti a relativizmust az implicit világokban, és bizvást mondhatjuk, hogy a kettő együtt meghaladottá teszi a semlegesség liberális programját is.

Nem azt állítom tehát, hogy a globalizáció mint olyan gonosz (ez értelmetlen volna), hanem azt, hogy kikerülhetetlen, következésképp a szupraállami integráció – akár a tőkével és az információval szemben, akár *vele együtt* lépjen föl – szükségszerű. A hatalom koncentrációját azonban így is, úgy is egy elkülönbözött, eldologiasodott logika teszi szükségessé, és ez felerősíti a relativizmust az implicit világokban.

A globális rend kiépülése fölébe kerekedik magának a liberalizmusnak. A liberalizmus az állam legitimációját – ha csökevényes formában is – tradicionálisan fogta föl, mint amely bizonyos értékek igazolása köré épül. A globalizáció ellenben leszámol minden effajta illúzióval. Az állam diffúz volta lehetetlenné teszi annak felbecsülését, hogy az egyes intézményeinek milyen értékszempontoknak kell megfelelniük, hiszen az egész – amely, ha metaforikusan is, idáig az értékítéletek tárgya volt – már nem létezik. Belátható időn belül nem lesz olyan hatalmi centrum, amelyet tetten lehet érni a szó szoros értelmében, ehelyett a hatalmi jogosítványok feltöredezése (privatizálása, de nem a nyilvánossá tétele, átadása, nem *átruházása*, stb.) inadekváttá teszi a legitimáció tradicionális programját. Az államra ekkor már nem

lesz kíváncsi senki, mert vagy nem lesz *kíváncsi* senki, vagy nem fogja tudni kiismerni magát a bürokráciák útvesztőiben, és elesik attól a lehetőségtől, hogy véleményt nyilvánít-hasson az őt érintő ügyekben. És ha ez a vízió némileg egy-oldalúnak tűnik is, vajon lesz-e valaki – kérdem én –, aki képes konstruktív összefüggést teremteni a hagyományos liberális értékek (a szabadság, a morális egyenlőség és az esélyegyenlőség), valamint a globális civilizáció között? Va-jon lesz-e több szabadságunk legalább a saját életünk ala-kítására, nő-e az esélyegyenlőség, több jelentés adható-e a morális egyenlőségnek a globalizációs terminológiában, mint eddig?

Filozófiai értelemben a kérdés így vetődik föl. A globa-lizáció már úton van, de ezeket a kérdéseket nem nagyon vizsgálja senki. Lehet, hogy mégis igazam van, és a racio-nalizációra csak *post festa* kerül majd sor.

BÉNDEK PÉTER