

Paul Cobben

Individualitás
a multikulturális társadalomban
A „második család” nyomában*

Bevezetés: a hegeli jogállam
mint az emberi jogok kifejeződése

A modern individuuum mindenekelőtt emberi jogok hordozója. Az emberi jogok elidegeníthetetlenek, azaz nem valamely meghatározott jogrendtől függenek, hanem mint *embert* illetik meg az egyéneket. Az emberi jogok elidegeníthetetlen volta *abszolút* értékkel ruházza fel az egyéneket, és ebben az értelemben szabaddá teszi őket. Abszolút jogokként azonban az emberi jogok nem szokványos jogok; sokkal inkább természetjogok vagy morális jogok. Vagyis, az emberi jogok nemcsak függetlenek a létező jogrendtől, hanem morális parancsolatokként képesek kritikusan viszonyulni a pozitív jogrendhez. Mindazonáltal ez a kritikus beállítódás a pozitív joggal szemben nem mentes a nehézségektől: mire alapozzák az emberi jogok a maguk abszolút státusát? Visszavezethetők talán az ész valaminő tényére? Avagy a pozitív joghoz való ellentmondásos viszonyuk sokkal inkább arra mutat, hogy az emberi jogok ideologikus fikciók, vagy legalábbis a nyugati kultúra előítéletei volnának? Mi módon „vannak” hát az emberi jogok, ha egy jogrendszerben pozitív joggá tehetők ugyan, maguk azonban mégsem pozitív jogok?

Az angolszász gondolkodásban e nehézséget olykor úgy oldják fel, hogy különválasztják egymástól a moralitás és a jog létmódját. A jognak interszubjektív létmódja van, mivel valamely jogrendszeren belül interszubjektív érvényességgel valósul meg. A moralitás ezzel szemben az egyént illeti meg, amelyen aztán morális személyt értenek.¹ A morális személy testtel bíró individuum, azzal a lényeges tulajdonsággal, hogy morális lelkiismerete van. Ez a megoldás azonban mégsem kielégítő, mivel az olyan lelkiismeretet, amely egy test tulajdonsága, ez a test határozza meg, minek következtében tehát nem szabad. Lehetséges alternatív megoldás lehetne, ha a természetjog létmódját is interszub-

* A tanulmány annak a hasonló című előadásnak a szerkesztett változata, amely 2006. október 1-jén hangzott el Debrecenben, a „Hegels Theorie der Individualität” konferencia keretében.

¹ E különbségtétel megfelel például John Rawls-nak az „overlapping consensus” interszubjektivitása, valamint a „comprehensive doctrines” partikularitása közötti megkülönböztetésének.

jektívként értelmeznénk. Ez esetben viszont az a nehézség áll elő, hogy az interszubjektív létmód csakis *pozitív* módon létezhetik, míg a természetjog mint belső parancs pozitívátétel híján is létezni látszik.

A jog és a moralitás közötti közvetlen viszonyt Hegel *A szellem fenomenológiájában* fejt ki, nevezetesen emberi és isteni törvény viszonyaként.² Az emberi törvény az ember által hozott, pozitív jogot jelenti. Az emberi törvény úgyszólván rögzíti annak a hagyománynak a magatartási szabályait, amelynek keretei között az állampolgárok élnek. Ha csupán emberi törvény léteznék, akkor az állampolgárokat nem tekinthetnénk szabadnak, hiszen az előzetesen adott hagyomány határozná meg viselkedésüket. Az állampolgárok csak akkor szabadok, ha az emberi törvény mellett isteni törvény is létezik. Az isteni törvény számára az állampolgároknak abszolút értéke van; öncélok, és sohasem áldozhatók fel teljességgel az államszervezetnek olyan egyénekként, akik csak azért bírnak értékkel, mert eszközül vethetők be az állam védelmében.

Az isteni törvény nem pozitív jog, hanem morális parancs, mégpedig ama parancsolat, mely szerint mindenkor emlékezni kell az elhalt családtagok árnyékaira. Az emberi jogokhoz hasonlóan az isteni törvény is abszolút jog, amely a létező jogrendhez, az emberi törvényhez kritikusan képes viszonyulni. Mindazonáltal Hegel az isteni törvényen nem ért sem noumenális jogot (mint az ész valaminő tényét), sem pedig ideológiai fikciót. Így aztán megintcsak feltehető a kérdés, mi az isteni törvény létmódja.

Az isteni törvény mint *törvény* nem a tettel bíró individuum tulajdonsága. Abszolút törvényként azonban egyszersmind belső parancs, amelynek, tekintet nélkül a pozitív emberi törvény rendelkezéseire, abszolút érvényessége van. Mindez, úgy tűnik, megintcsak a két említett alternatívát foglalja magában: vagy ideologikus fikció az isteni törvény, mely az emberi törvény valóságával tehetetlenül száll szembe, vagy pedig noumenális törvény, melynek a valóság birodalma mellett megvan a saját birodalma. Úgy tűnik, Hegel az utóbbi lehetőséget választja, amennyiben az isteni és az emberi jogot két külön birodalomhoz sorolja: az emberi törvény a valóság törvénye, az eleveneké, az isteni törvény pedig az alvilág törvénye, a holtaké. Hegel nézete szerint azonban a két birodalom közötti szakadéknak szükségképpen el kell tűnnie: az olyan törvény, amely nem valóságos, megszűnik abszolútnak lenni. Az isteni törvényről csak akkor állítható, hogy abszolút, ha az a parancsolat, hogy mindenkor emlékezzünk az elhalt családtagra, a valóságos világban is elnyeri helyét: a családnak el kell temetnie a halottat. Ezzel Hegel, úgy tűnik, mégiscsak az első opciót választja, mert ha az emberi törvény nem engedélyezné a temetést, akkor az isteni törvény mégiscsak ideologikus fikció volna.

² G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 101. skk.

Hegelt viszont *A szellem fenomenológiájában* kevésbé az a kérdés izgatja, hogy vajon ideológiai fikció-e az isteni törvény (ez a helyzet, ha a közösség az emberi és az isteni törvény összeütközését nem éli túl), hanem inkább az érdeklő, mely előfeltevések mellett szüntethető meg az emberi és az isteni törvény közötti ellentmondás: milyen intézményi struktúrákkal kell rendelkeznie az emberi törvénynek ahhoz, hogy az isteni törvényt abszolút lényegévé tehesse? Hegel *A szellem fenomenológiájában* dolgozza ki válaszában alapjait, e válasz szisztematikus egységét pedig *A jogfilozófia alapvonalaiban*: az emberi törvényt objektív szellemként kell értenünk, amelyben az abszolút szellemként értett isteni törvény fejeződik ki. A szabadság abszolút fogalmának az emberi törvényben kell megvalósulnia, amely a szabadság létezéséként értendő. A szabadság e létezésének intézményeiben zajló élet olyan művelődési folyamatot eredményez, amelyben a szabadságot az emberi törvény abszolút lényegének értjük.

Ez az eredmény átírható az emberi jogok fogalmaira is. Az emberi jogok lényegében morális jogok, vagyis az emberi szabadság abszolút fogalmának mozanatait juttatják kifejezésre. A szabadság abszolút fogalmának kifejezésként transzcendentálisak ugyan, de nem noumenálisak. Az emberi jogok abszolút státusa csakis azok számára belátható, akik jogállamban nevelkedtek, amelynek intézményei oly struktúráknak felelnek meg, amelyeket a szabadság létezéséként érthetünk. Hiszen e művelődés eredménye nem más, mint épp az ezekben az intézményekben mint a szabadság létezésébe való belátás. A valóságos intézmények azonban meghatározott történelmi intézmények, úgyhogy a szabadság abszolút fogalma transzcendálja őket.

Az ember szabad lényegének kifejeződéseként az emberi jogok a jogállam legitímációs alapjai: a jogállam intézményei annyiban legitímek, amennyiben kisebb-nagyobb mértékben (vagyis valamilyen meghatározott történelmi formában) megvalósítják a szabadság létezését. Az állam valósága, amely szükségképp valamely meghatározott történelmi hagyományban nyilvánul meg, mégis ellentmondani látszik a szabadság lényegének: a szabadság mindennemű előzetes hagyományt transzcendál. Hegel úgy véli, hogy az államról alkotott fogalmával kettős értelemben is megszüntette ezt az ellentétet hagyomány és szabadság között. Először is az állam valóságát csakis világtörténelemként, vagyis államok sokaságaként lehet megérteni.³ Egy meghatározott állam egy meghatározott hagyományhoz kötött ugyan, de a világtörténelem megszünteti ezt a meghatározottságot: az államok sokasága éppen ilyen sok hagyománynak nyújt teret. Másodszor a valamely meghatározott hagyományhoz való kötődés az egyedi állam síkján is viszonylagossá válik. Az erkölcsiség intézményei családra, polgári társadalomra és államra tagolódnak. Míg a család egy meghatározott hagyományhoz kötött, az állam pedig a szabadság létezéséért felelős.

³ G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, 355. 341. §.

mányhoz kötött, addig a polgári társadalom intézményeit részint az „erkölcsiség elvesztése” jellemzi.⁴ Az erkölcsiség elvesztése olyan szabadságot jellemez, amelyben szétörrik a hagyomány béklyóit, úgyhogy megnyílik a tér új fejlemények és a szubjektív szabadság számára. Az erkölcsiségnek ezt az elvesztését részint már a polgári társadalomban ismét meg is szüntetik. Az új fejleményeket és a szubjektíven képzett személyeket a „második családba”,⁵ vagyis a testületekbe integrálják, amelyek a családokhoz hasonlóan valamely hagyományhoz kötődnek. Ezúttal azonban ezt a hagyományt az erkölcsiség elvesztésének szabadsága közvetíti. Végül az állam intézményei olyan átfogó hagyományt biztosítanak, amelyben a család és a testület (annak „erkölcsi gyökere”⁶) az állam egységében nyerik el saját helyüket. Ilyenformán a jogállam hagyománya a szabadság által közvetített hagyomány.

A hegeli jogállam mint monokulturális állam

Dolgozatomban azt a tézist szeretném kifejteni, hogy Hegel *A jogfilozófia alapvonalai*ban nem ragadta meg megfelelőképpen a modern szabadságot. Az úgynevezett multikulturális társadalmak kialakulása ugyanis egyértelművé teszi, hogy a testületeket nem célszerű egyoldalúan a munka intézményeiként értelmezni. Felmerül viszont a kérdés, miként konkretizálható értelmesen a „második család” fogalma.

A *Jogfilozófia* 190. paragrafusához tartozó megjegyzésben Hegel megállapítja: „[...] tárgyunk [...] itt a szükségletek álláspontján [...] a *képzet* konkrétuma, amelyet *embernek* nevezünk. Így tehát csak itt és tulajdonképp csakis itt van szó az *emberről* ebben az értelemben.”⁷ Furcsa ez a megállapítás, mivel a *Jogfilozófiában* nem a konkrét ember, a konkrét egyén a téma, hanem inkább a konkrét ember annyiban, amennyiben objektív szellemként valósítja meg magát. Az ember csak akkor konkrét, ha az abszolút szellem mozzanatait is tekintetbe vesszük: művészet, vallás és tudomány híján az ember nem konkrét.⁸ Az intézmények, amelyek ezeknek a területeknek felelnek meg, mint például az akadémiák, egyházak és egyetemek, hiányoznak a *Jogfilozófia* fogalomalkotásából, vagy pedig csak mellékesen kerülnek említésre. Vajon találhatunk magyarázatot erre a mellőzésre?

Az objektív szellem az egész rendszer keretein belül a szubjektív és az abszolút közé van zárva: az objektív szellem képezi az átmenetet a szubjektívtól

⁴ I. m. 206. 181. §.

⁵ I. m. 258. 252. §.

⁶ I. m. 259. 255. §.

⁷ I. m. 215.

⁸ Ehhez a kérdéskörhöz lásd Rózsa Erzsébet: *Versöhnung und System. Zu Hegels Grundmotiven praktischer Philosophie*. München, 2005.

az abszolút szellemhez. A téma tehát az a kérdés, hogy az egyes szabad akarat (a szubjektív szellem eredménye) miként képes megvalósítani magát a „jó élet” konkrét totalitásában (amely az abszolút szellem kiindulópontja). A fenti „mellőzés” nézetem szerint azzal van összefüggésben, ahogyan Hegel közelebről meghatározza a „jó életet”. Korának modern közösségeivel összhangban Hegel a jó életet monokulturális közösségként fogja fel, vagyis olyan közösségként, amelynek tagjai nagyjából és egészében osztoznak a különféle kulturális értékekben: a közösség polgárainak hasonló világmérete van a művészet, a vallás és a tudomány területén. Az, hogy pontosan mely kulturális értékekről van szó, itt semmilyen szerepet sem játszik. Noha ezek az értékek közösségről közösségre eltérőek lehetnek, az objektív szellem fogalomalkotása szempontjából csak annak van jelentősége, hogy az egyes akarat lépésről lépésre besorolódik egy monokulturális jó életbe. Amennyiben különféle vallási meggyőződések léteznek (például katolikus és protestáns), úgy *egyetlen* vallás az uralkodó (*cuius regio, eius religio*), és amennyiben eltérő kulturális és vallási értékeket valló kisebbségek léteznek (mint például a kvékerek), úgy mindaddig toleránsak lehetünk, amíg az erkölcsi rend nem kerül veszélybe.⁹ Ezért Hegel nyomatékosan megjegyzi, hogy a „vallási lelkiismeret” a *Jogfilozófiában* nem kerül tárgyalásra;¹⁰ csupán az objektív szellem lelkiismeretével foglalkozik, vagyis azzal a lelkiismerettel, amely kötelességeként tudja, hogy meg kell valósítania a jó életet, amelyben a morális szubjektum már mindig is él.

Mindazonáltal a monokulturálisan értelmezett jó életet a *Jogfilozófiában* a szubjektív szabadság közvetíti. Ez a szabadság viszont abban az értelemben korlátozott, hogy nyilvánvalóan nem vezethet el egy multikulturális közösséghez. Felmerül ezért a kérdés, miként értelmezhetjük pontosan ezt a szubjektív szabadságot.

Szubjektív szabadság A jogfilozófia alapvonalaiban

Minden olyan közösség, amelyet valamely emberi törvény valóságaként értelmezhetünk, szolgálhat a „jó élet” példájául. Mert a közvetlen, természetes élet itt átalakul a szabadság formájában való életté. A cselekvés kiindulópontját itt már nem a természetes ösztönök és vágyak képezik, hanem valamely hagyomány értékeinek és normáinak megvalósítása, amely hagyomány az emberi törvényben van megfogalmazva. A dolgok használati értékét már nem az a képességük határozza meg, hogy kielégítik a természetes ösztönöket és vágyakat,

⁹ Hegel: i. m. 282. 270. §., lábjegyzet.

¹⁰ I. m. 154. 137. §., megjegyzés.

hanem az az érték, amelyet a jó élet megvalósításának szempontjából hordoznak. Ameddig a jó élet értékeit és normáit csupán a hagyomány határozza meg, addig a jó élet még nem nyújt teret a *szubjektív* szabadság számára. Történeti szempontból ez a tér majd csak akkor jön létre, amikor a munkafolyamat emancipálódik a családszervezettől, és önállóan intézményesül egy „szabad piaci rendszerben” (a szükségletek rendszerében). A szabad piac lehetővé teszi a használati érték szubjektív kínálatát, vagyis olyan használati értékeket, amelyek minőségét nem a hagyomány határozza meg. E használati értékeket egy olyan munkaszervezet keretében állítják elő, amelyet éppoly kevésbé határoz meg a hagyomány. A munka megszervezése sokkal inkább a természet objektív, tudományos szemléletén alapul. A munkafolyamat alapjául szolgáló tudományos és technológiai törvények megismerése olyan, egyre messzebb menő munkamegosztásra ösztökél, amelyet ezek a törvények szabályoznak.

A szubjektív szabadság kibontakozása tehát azt jelenti, hogy a természethez való szabad viszonyulás szubjektivizálódik. A szabadság nem korlátozódik többé a természetes viszonyok hagyományos viszonyokká való átalakítására, hanem az egyén abban az értelemben emancipálódik e második természettől, hogy (önnön) szabadságát képes explicit módon elválasztani az első természettől, és hogy saját magáról mint e természet lényegéről van tudomása: az előzetesen adott természet elvileg megérthető és a technika segítségével uralható természetként jelenik meg. Ezen elméleti emancipáció a második természettől azonban éppen így előfeltételez egy, a hagyomány második természetétől való gyakorlati emancipációt is. A szabad egyén tagja egy ésszerűen megszervezett munkamegosztási rendszernek, amelyben szabadon, azaz ésszerű indokok alapján választotta meg helyét.

Egy valóságos munkamegosztási rendszert azonban nem tekinthetünk a tiszta belátás kifejeződésének, hiszen már eleve tradicionális viszonyok veszik körül: nem csupán azért, mert a szabad egyének emancipálódtak a családi hagyománytól, hanem azért is, mert egy valóságos munkamegosztási rendszer szükségképp meghatározott rendszert képez. A munkamegosztási rendszer ugyan dinamikus rendszer, de mégiscsak *meghatározott* emberek azok, akik a munkamegosztási rendszer tagjaiként ismerik el egymást, és mégiscsak *meghatározott* használati értékek azok, amelyeket a munkamegosztási rendszerben megtermelnek. A munkamegosztási rendszer egysége előfeltételezi ezért, hogy tagjai valamilyen síkon bizonyos normákban és értékekben osztozzanak. A munkamegosztási rendszer valósága ezért Hegel szerint csak akkor gondolható el, ha annak tagjai egyszersmind egy másik intézménynek is a tagjai: állampolgároként osztozniuk kell egy, a szubjektív szabadság révén közvetített hagyományban. Ekkor azonban felmerül a kérdés, miként lehetnek az egyének mind egy szabad munkamegosztási rendszer, mind pedig egy meghatározott hagyományokkal rendelkező állam tagjai.

Hegel ama testületek segítségével oldja meg ezt a nehézséget, amelyek a munkamegosztási rendszer és az állam között közvetítenek. E közvetítésnek van egy objektív és egy szubjektív oldala. Objektív szempontból a testület annak az államnak az egységétől kölcsönzi meghatározottságát, amelyet előtalál. A jó élet hagyománya határozza meg, mi számíthat egyáltalán használati értéknek. Ily módon meghatározza, mely termelési ágak tartoznak a munkamegosztási rendszerhez, a testületek pedig a termelői ágak révén nyerik el identitásukat. Ugyanakkor a testület a munka rendszeréből kölcsönzi a maga szabad formáját, mert a testület munkáját a piac képzettsége közvetíti, vagyis ez a munka tudományos és technológiai ismereteken alapszik. Szubjektív szempontból a testület közvetít a munkamegosztási rendszer és az állam között, mivel egyrészt a testületekhez való hozzáférés szabad választáson alapul, azaz az egyének saját választásuk alapján folyamodhatnak valamely testületi tagságért, és objektív képességeik alapján fogják felvenni őket; másrészt azonban a valamely testületbe való belépés az annak meghatározott hagyományaiba való beilleszkedést is jelenti. A testület hagyományai szerinti élet olyan képzési folyamatot tesz lehetővé, amelynek során az egyén megtanulja, hogy állampolgárként részt vegyen az állam általános életében.

A hegeli megoldás elégtelensége mutatkozik meg akkor, amikor Hegel megjegyzi: „a *túl nagy gazdagság* mellett a polgári társadalom *nem elég gazdag*, azaz sajátos vagyona nem elég ahhoz, hogy a túl nagy szegénységnek és a csöcselék keletkezésének véget vessen”.¹¹ Ebből kiviláglik, hogy Hegel a polgári társadalomban nem a konkrét embert tematizálja, hanem az embert, amennyiben a munkamegosztási rendszer számára funkcionális. Hiszen világos, hogy a modern társadalom úgynevezett szegénységének nincs abszolút jelentősége. A modern társadalom eléggé gazdag ahhoz, hogy minden egyes ember megélhetését fedezze. Szegénysége „a reá sajátságosan jellemző képességen” méretik meg, vagyis azon a körülményen, hogy nem elég gazdag, amennyiben a szabad piac szabadságát hegeli értelemben magyarázzuk.

Ennek a szabadságnak van egyrészt egy negatív oldala, amelyet Hegel „az erkölcsiség elvesztéseként” fogalmaz meg. A piacon részt vevő személyek emancipálódtak a család hagyományától, és nyitottak minden ajánlatra, amelyet a piactól kapnak. E szabadság pozitív oldala abban áll, hogy mindenféle köteleket a szabad választás közvetíti: a társadalmi kötelek a szabad és egyenlő személyek közötti szerződés formáját öltik.

Azt, hogy ez a szabadság milyen előfeltételek mellett elégtelen, már Karl Marx hangsúlyozta: az ilyen szabadság ideologikus, amennyiben a személyeknek el kell adniuk munkaerejüket ahhoz, hogy egyáltalán biztosíthassák túlélésüket. A személyek szabadsága és egyenlősége csak akkor valóságos, ha emberként való létezésük már mindig is biztosítva van, és nem annak lehetőségétől függ, hogy

¹¹ I. m. 254. 245. §.

tudnak-e munkaszerződést kötni. Ezt az érvet lényegében Hegel is alátámasztja, amikor a moralitás síkján megfogalmazza a szükségjogot: ha „a személyes lét mint élet [...] *végveszélynek van kitéve*”, akkor a személy hivatkozhat a szükségjogra, a jogos tulajdont pedig félretolhatja.

A morális szükségjognak az volna a konzekvenciája, hogy az erkölcsiség síkján (vagyis azon a síkon, ahol a morális „legyen” megvalósult) a személy élete már mindig is biztosítva van, s hogy tehát a szabadságra és egyenlőségre vonatkozó marxista kifogást vissza lehet utasítani. Hegel azonban mégis úgy gondolja, hogy a polgári társadalom nem elég gazdag. Nem lehet az a végkövetkeztetésünk, hogy a szükségjogból adódó konzekvenciákat elhanyagolta volna, hiszen a testületi síkon éppen a munkaszerződést ruházza fel különlegesen fontos szereppel. Annak a személynek, aki egy testület tagjává vált, többé nem kell munka után járnia. Hegel az iparos és a napszámos közötti különbség alapján fejt ki mindezt. Az iparos, „a *mester*, vagy aki azzá akar lenni, tagja a szövetségnek, nem egyes esetleges keresetre, hanem különös megélhetésének *egész* körére, általánosságára”.¹² A testület az a második család, amelyben „a különös jólét megvan mint jog és megvalósulás”.¹³ A probléma azonban az, hogy nem lehet mindenkit felvenni testületi tagnak. Ilyen értelemben a polgári társadalom nem elég gazdag.

Azok a személyek, akik számára a polgári társadalom nem elég gazdag, nem tudják adekvát módon megvalósítani önmagukat mint morális szubjektumokat. A társadalom számára fölöslegesnek tűnnek, mivel nincs meg az elvárt képzésük, vagy pedig épp elég van más olyan személyekből, akik rendelkeznek az ő képzésükkel. Létezésük nincsen biztosítva, úgyhogy a morális szükségjog legitimálná ellenállásukat a fennálló tulajdoni rend ellen.

Mindaddig, amíg az erkölcsiség elvesztésének megszüntetése egy olyan képzési folyamathoz kötött marad, amely a munkafolyamatban való részvételtől függ, ezt a részvételt pedig a szabad piac közvetíti, addig az ember morális önmegvalósítása nem garantálható. Kérdéses ezért nemcsak az, hogy elgondolhatók-e alternatív képzési folyamatok, amelyek jobban szolgálják a morális önmegvalósítást, hanem az is, vajon összebékíthetők-e az ilyen művelődési folyamatok a hegeli fogalmi kerettel.

Művelődés a multikulturális társadalomban

Úgy vélem, hogy a napjaink multikulturális társadalma kínálta tapasztalatok alapján felismerhető, milyen síkon kellene végbemenniük az alternatív művelődési folyamatoknak. Kiderül, hogy az olyan bevándorlók, akik valamely

¹² I. m. 258. 252. §, megjegyzés.

¹³ I. m. 260. 255. §.

más kultúrában nőttek fel, még korántsem képezik az uralkodó erkölcsi világ részét („nem integrálódtak”) attól, hogy részt vesznek a munkafolyamatban. Az eltérő értékek és normák közötti ellentétet, amelyekkel a multikulturális társadalom szembesül, nem lehet munkaszervezeteken belül leküzdeni. Hegel csak a monokulturális társadalom feltevése mellett tudott művelődési funkciót tulajdonítani a munkaszervezeteknek. Úgyszólván háttérkonszenzusra hivatkozhatott, azaz hallgatólagosan osztott normákra és értékekre. Annak a szakításnak, amelyet a polgári társadalom a hagyománnyal véghezvisz, a monokulturális társadalomban csak viszonylagos jelentősége van: a termelés és a fogyasztás között a piac szabadsága közvetít, anélkül, hogy felbomlasztaná a nemzet közösen osztott értékeit és normáit. Csak ha a közösen osztott normákat és értékeket magukat is szubjektív szabadság közvetíti, akkor nem jelenti az erkölcsiség elvesztésének megszüntetése a szubjektív szabadság *mögé* való visszatesztetést. A munka rendszerében történő művelődés alternatívája a kultúra síkján való művelődés. A kérdés tehát az, miként gondolhatók el a kulturális művelődés intézményei, valamint hogy beleilleszthetők-e ezek az intézmények a hegeli gondolkodásba.

Hegel már *A szellem fenomenológiájában* összekapcsolja egymással a „műveltséget” és a munkát. Ott ezt olvassuk: „A munka ellenben *gátolt vágy, feltartóztatott* eltűnés, vagyis formálja a dolgot.”¹⁴ Ám itt a munkának egészen más, elvontabb jelentősége van, mint *A jogfilozófia alapvonalaiban*. Meg fogom világítani, milyen értelemben tekinthetjük *A szellem fenomenológiájában* a munka révén történő formálást kulturális értelemben vett művelődésnek.

A munka, amely *A szellem fenomenológiája* említett passzusának témáját képezi, a szolga ama munkája, amelyet az úr szolgálatában végez. Az úr-szolga viszony az első, még inadekvát kísérlet az öntudat valóságának elgondolására. Mindebben az a rejtett tézis húzódik meg, hogy ha elgondolható az öntudat valósága, akkor legalábbis az úr-szolga viszony előfeltételeinek teljesülniük kell. Az úr-szolga viszony arra világít rá, hogy az öntudat valósága csak mint intézményes valóság érthető meg. Ekkor az úr az illető intézményes valóság egységének és alapjának, a szolga pedig az intézményes cselekvésnek a képe. Az úr-szolga viszony azokat a minimális feltételeket fogalmazza meg, amelyek között a kulturális tevékenység megkülönböztethető a természetes tevékenységtől. Csupán a kulturális cselekvés ténye kerül tárgyalásra, annak további tartalma nem. A kulturális cselekvés előfeltételez egy intézményes valóságot, amelyben a természetes cselekvés ösztönszerű törvényeit az intézményes valóság kulturális törvényei helyettesítik. Nem fontos, melyek ezek a törvények; csupán annyi az érdekes, hogy az öntudat szabadsága bennük valóságos, s hogy az öntudat gyakorlatilag megmutatja, képes transzcendálni a természet törvényeit, és emezek

¹⁴ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 106.

helyett képes valamilyen kulturális valóság törvényeit szolgálni. A műveltség itt egyáltalában az intézményes cselekvés eredménye, hiszen e cselekvés abban a mértékben jár sikerrel, amilyen mértékben a vágyat gátolja és amilyen mértékben az kulturális formát ölt. Az, hogy a belső ösztönök formáláson esnek át, a külső természet kulturális átformálásában mutatkozik meg.

A szellem fenomenológiájában az úr–szolga viszony, azaz az öntudat közvetlen valósága lépcsőről lépésre fejlődik tovább olyan konkrét emberré, aki az abszolút szellemmel áll viszonyban. Az ember az a szolga, aki morális szubjektumként érti meg magát és tudja, hogy urának szolgál, amikor szabadságát a valóságos világban végzett cselekvésben és cselekvés által valósítja meg. A valóságos világban történő cselekvés lényegében intézményes cselekvés, immár azonban nem a szolga differenciálatlan cselekvése, hanem differenciált intézményes cselekvés. E tekintetben valamennyi olyan megkülönböztetés lényeges, amelyek jellemzőek azokra a társadalomformákra, amelyek fejlődése végül a morális szubjektum értelmében vett konkrét embert eredményezte: a poliszra, a római birodalomra és a műveltség birodalmára. Ezeknek az intézményes megkülönböztetéseknek a rendszeres kifejtése volt Hegel szándéka a *Jogfilozófiájában*.

A szellem fenomenológiájához tett kiterőnknek az a tanulsága, hogy a művelődési folyamat nem korlátozódik a szigorú értelemben vett, azaz a differenciált munkamegosztási rendszerben végzett munkára. Ennél fontosabb azonban, hogy *A szellem fenomenológiája* rávilágít arra, miként transzcendálja a konkrét ember a monokulturális társadalom viszonyait. Morális szubjektumként viszonyul az abszolút szellemhez, és tudja, hogy egy történelmileg meghatározott kultúrán belül valósítja meg szabadságát. Mindennek messzemenő következményei vannak a *Jogfilozófia* projektumára nézve. Amennyiben e mű az objektív szellemtől az abszolút szellemhez való átmenetet fejt ki objektív szellemként, a konkrét ember e fejlődés eredményeként gondolható el: az abszolút szellemhez való viszonyt csak mint eredményt lehet tárgyalni. Hegel ezzel szemben úgy véli, hogy már a polgári társadalom síkján is a konkrét emberről van szó. A *Jogfilozófia* azonban a konkrét embert csak akkor tárgyalhatja, ha önnön eredményéből (az abszolút szellemhez való viszonyból) kiindulva reflexív módon megismétli az erkölcsi intézmények fejlődését. A morális szubjektum csak ekkor nem csupán az a lelkiismeret, amely tudja, hogy saját tartalmát (a jót) az erkölcsi intézményekben valósítja meg, hanem az a lelkiismeret, amely egyszersmind azt is tudja, hogy e tartalmat csak bizonyos történelmi módon, vagyis valamely történelmi kultúra meghatározott normáival és értékeivel valósítja meg. Más szóval: a morális lelkiismeret egyúttal vallásos lelkiismeret is.

Vallásos lelkiismeretként a morális szubjektum nincs valamely monokulturális társadalom meghatározott kultúrájához kötve. Képes rá, hogy más kulturális normákat és értékeket válasszon. Más szóval, a kulturális normákat és értékeket a szubjektív szabadság közvetíti.

Ha a morális szubjektum konkrét emberként nyilvánulhat meg a polgári társadalomban, akkor, miként azt *A szellem fenomenológiájához* tett kitérőnk is megmutatta, mindez azt előfeltételezi, hogy az erkölcsi világ intézményes differenciálódása már mindig is teljességgel kibontakozott. Így tehát az állam intézményes valósága is előfeltételezett; ez az állam viszont nem határozható meg a hegeli értelemben monokulturális államként, hiszen egy előzetesen adott monokulturális kultúra nem volna összebékíthető a szubjektív szabadsággal. Az itt előfeltételezett állam csak formálisan határozható meg, mint az az intézmény, melyben az általános szabadságot mint olyat megvalósítják. Egyelőre bizonytalan marad, miként határozzuk meg közelebbről e szabadságot történeti normák és értékek tekintetében, mivel ezen értékeket és normákat a szubjektív szabadság közvetíti.

A szubjektív szabadság révén közvetített normákat és értékeket nem lehet valaminő szerződés eredményének tekinteni, amelyről a szubjektumok (vagyis az „emberek” a polgári társadalomban) megállapodtak volna. Hiszen egyrészt kérdéses marad, miként volna egyáltalán lehetséges, hogy sok szabad szubjektum együttes konszenzusra jusson, másrészt pedig a szubjektív szabadság éppenséggel kultúrák sokasága számára nyit teret, a hozzájuk tartozó normákkal és értékekkel együtt. A közösen osztott normák és értékek ezért kulturális közösségek sokaságában kell hogy intézményesítve legyenek, mely közösségek a szubjektumokhoz való viszonyukban már mindig is adottak. Ezek a kulturális közösségek azok, amelyek a multikulturális társadalomban a „második család” helyét veszik át, és az embernek állampolgárrá való formálásában játszanak szerepet. Mindazonáltal ki fog derülni, hogy a próbálkozás, amely a kulturális közösségeket konkrét intézményekbe próbálja átültetni, nem mentes a nehézségektől.

A „második család” mint kulturális közösség

A kulturális közösség közelebbi meghatározását úgy világíthatjuk meg a legjobban, ha összehasonlítjuk Hegelnek a második családról, a testületről adott meghatározásával. A testülethez hasonlóan a kulturális közösséget sem valami olyan cselekvés konstituálja, amelyet a szubjektív szabadság kifejeződésének tekinthetnénk. A kulturális közösség egyének hálózata, vagy valamilyen baráti kör. Miként a testületnél, a kulturális közösség erkölcsi tartalmának objektív jelentése van. Ez a fajta objektivitás különbözik a testület objektivitásától. A testület egy olyan munkarendszerben birtokolja a maga objektivitását, mely egy monokulturális társadalmat szolgál: a testületek egy munkamegosztási egység tagjai. A kulturális közösség objektivitása ezzel szemben azon az abszolút értéken alapszik, amely az erkölcsi totalitás alapjául szolgál, nevezetesen a szabad-

ságon. Csak azok a kulturális közösségek lehetnek egy multikulturális társadalom tagjai, amelyeknek normái és értékei a szabadság és az egyenlőség valamely meghatározott történelmi megvalósulásának tekinthetők. Csak ha ez az előfeltétel teljesül, akkor mondható el, hogy a kulturális közösség nemcsak, hogy nem áll ellentmondásban az állammal, hanem képes is eljátszani a maga szerepét az állampolgárrá váló formálás folyamatában: a családi élethez hasonlóan a második családon belüli élet is az államban való életre való előkészület.

A testülethez hasonlóan a kulturális közösség is kulturális közösségek sokaságaként intézményesül. Pontosan úgy, ahogyan a testületek esetében, az ehhez a sokasághoz való viszony az ember számára a szubjektív szabadság terét kínálja. Az egyének öntudatosan választhatnak, hogy melyik kulturális közösséghez tartoznak. Mivel azonban a kulturális közösségek erkölcsi tartalmának objektivitása másfajta értelemmel bír, mint a testületek objektivitása, így ezúttal elejét lehet venni annak a veszélynek, hogy némely egyének tulajdonképpen fölöslegessé lehessenek. Egy megszilárdult munkamegosztási rendszerben, – mindegy, hogy dinamizálja-e a szabad piac, vagy sem – olyan kínálat jön létre, amely attól a kereslettől függ, amelyet a jó élet mindenkori meghatározása generál. Az ilyen rendszerben az egyes egyének sajátos képesítésük okán esetleg fölöslegessé válhatnak. A kulturális közösségek vonatkozásában lehetetlen az efféle fölöslegessé válás. Hiszen a kulturális közösségek egyfelől nincsenek összekapcsolva egymással valamiféle rendszerben, számuk pedig lényegében korlátlan, másfelől pedig a kulturális közösségek egyike sem lehet fölösleges, mivel a multikulturális társadalom kiindulópontjai, egyesülésük pedig meghatározza a jó élet egységét.

A kulturális közösségek művelő-formáló funkcióját három viszonyra lehet felosztani. Az első a konkrét embernek a kulturális közösségek sokaságához való viszonya. Az egyén számára a kulturális közösségek piacot képeznek, amelynek kínálata az életről alkotott meggyőződések normák és értékek formájában kifejeződő sokaságából áll. Az e meggyőződésekkel való szembesülés olyan művelődési folyamat, melynek során az egyénnek rá kell eszmélnie, mely meggyőződés felel meg leginkább saját szubjektív szabadságának. A második viszony gyakorlatilag az egyénnek egy meghatározott kulturális közösségen belüli intézményes cselekvésben létesül. E cselekvésben az egyén egy meghatározott norma- és érték-közösség tagjaként formálódik. A harmadik viszony a kulturális közösségek közötti kapcsolatra vonatkozik. Valamennyi kulturális közösség valamely állam részét képezi, melynek intézményei valamilyen normaképzésnek felelnek meg, mely képessé teszi őket arra, hogy kifejezést adjanak a szubjektív szabadságnak, vagyis az intézmények formáját a szabadság és az egyenlőség szabályozza. A szabadság és az egyenlőség közelebbi meghatározása valamely történelmi összefüggés függvényében azonban nem az állam, hanem a kulturális közösség szintjén megy végbe. Ezért a kulturális közösségek sokasága egyrészt kötődik egymáshoz, mivel valamennyien a szabadság egy megha-

tározott történelmi kifejeződését képezik, másrészt viszont különböznek is egymástól, mivel a rájuk jellemző sajátos módon alakítják e kifejeződést. Ennélfogva a kulturális közösségek sokasága között közvetíteni kell annak érdekében, hogy békésen élhessenek együtt egyazon államban. Ez a közvetítés csak akkor tesz eleget ama szubjektív szabadságnak, amely a kulturális közösségekben valósult meg, ha a politikai párbeszéd formáját ölti. E párbeszédet elgondolhatjuk parlamentáris demokráciaként, melyben a kulturális közösségek politikai pártok révén képviseltetik magukat.

Hogyan határozható meg a kulturális közösség mint konkrét erkölcsi intézmény?

Mint már mondtam, előadásom legfontosabb kérdésének az tűnik számomra, hogyan gondolhatnánk el pontosan a kulturális közösséget mint konkrét erkölcsi intézményt. Kézenfekvő, hogy a vallási közösséggel azonosítsuk a kulturális közösséget. Láttuk, hogy a kulturális közösség nemcsak, hogy előfeltételezi a vallási lelkiismeretet, hanem Hegel vallásfogalma ráadásul megfelel a kulturális közösség norma- és érték-közösségként való meghatározásának, amelyben megtörténik az általános szabadság és egyenlőség közelebbi artikulálása. A vallás abszolút tartalma a szabadság. A szabadság különös képzeteként azonban a vallásnak nincs általános formája, és egy *meghatározott* közösséghez tartozik. Egy második, a kulturális és vallási közösség azonosítása melletti érv összefügg napjaink multikulturális társadalmával, amelyben a kultúrák közötti ellentét olyan csoportokra összpontosul, amelyek muszlimnak vallják magukat.

Mégis létezik egy döntő érv a sugallt azonosítással *szemben*. Napjaink társadalmát az egyház befolyásának elvesztése jellemzi: mind kevesebb ember hajlik arra, hogy valamely vallási közösség tagjának tekintse magát. E megállapítás, úgy tűnik, két alternatívát enged meg: vagy léteznek olyan nem vallási közösségek, melyeket a vallási közösségek mellett kulturális közösségeknek tekinthetünk, vagy pedig arra a végkövetkeztetésre kell jutnunk, hogy a mai társadalom oly mértékben individualizált, hogy a második család nem található meg benne értelmes formában.

A második lehetőség a modern demokrácia alapvető kritikájához vezetne. Mert ha egy politikai párt melletti döntés nem valamilyen kulturális közösségben gyökerezik, amelyben normák és értékek valamely összefüggő mintájának megfelelően élnek, akkor a politikai állásfoglalás csupán a pillanat véletlenszerűségétől függ. Ez esetben a politikai választások specifikus ügyekben való ad-hoc döntésekké fajulnának el, mely ügyeket mindig újra és újra egymástól függetlenül ítélnék meg. Ilyen körülmények között a komputer-demokrácia volna a demokrácia legalkalmasabb formája.

De hogy állunk az első alternatívával? Vajon léteznek másfajta kulturális közösségek is a vallási közösségeken kívül? Korábban természetesen voltak efféle alternatív kulturális közösségek, mint például szocialista, fasiszta, humanista vagy naturalista kulturális mozgalmak. Napjainkra azonban ezek vagy eltűntek, vagy jelentéktelenné váltak. Legfeljebb az új bevándorlók azok, akik őrzik a kultúrát, ahonnan származnak. A polgárok legtöbbször számára azonban ez nem jelent megoldást. Lényegében számos olyan szempont van, amelyek alapján a polgárok megélhetik a kulturális rokonság tudatát: a valláson kívül a nyelv, a regionális hovatartozás, a társadalmi helyzet, az életkor, ideológiai súlypontok, nemi szerepek. Azt, hogy mely szempontok mérvadóak, nem lehet minden további nélkül elméleti úton levezetni. Sokkal inkább a gyakorlatban mutatkozik meg, mely szempontokat élnek meg olyan fontosnak, hogy a polgárok számára alapot adjanak a politikai önszerveződéshez.

Összefoglaló végkövetkeztetés

Hegel azon állítása, mely szerint az erkölcsiségnek *A jogfilozófia alapvonalai*ban kidolgozott intézményei a modern individuuum szubjektív szabadságát fejezik ki, nem erősíthető meg. Hegel jogállama korlátozza a szubjektív szabadságot, mivel csupán monokulturális állam értendő alatta. A polgári társadalom síkján a szubjektív szabadságra való művelődés csupán a munka területét érinti, nem pedig az átfogó kulturális normákat és értékeket. E korlátozás csak akkor szüntethető meg, ha a polgári társadalom műveltségén kulturális műveltséget értünk. Ez az átalakítás azonban azzal a következménnyel jár, hogy a „második család” nem (testületként értett) munkaközösségként, hanem kulturális közösségként értelmezzük. A kulturális közösség behatóbb meghatározása így is épp elég kérdéses marad.

Fordította Himfy József