

ACTA

POLITIKAI BARÁTSÁG ÉS A JOGI VISZONY*

FRIVALDSZKY JÁNOS
egyetemi docens (PPKE JÁK)

1. Előljáróban: a politikai és a jogi viszonyról

Az olasz jogfilozófus, Sergio Cotta (1920–2007) különbséget tesz – többek között – a politikai és a jogi integratív formák között. Az előbbieket az integratív-kizáró, az utóbbiakat az integratív-inkluzív formák közé sorolja. A politikai kapcsolati formát – a baráti kapcsolathoz hasonlóan – zártnak tekinti, abban az értelemben, hogy az a közösségen belül realizálódik, és így ez a típusú kapcsolat nem univerzalizálható. A politika így a partikularitás világa, ahol mind a ‘mi’, mind a közjó partikuláris, sőt meglátása szerint a politikára jellemző szolidaritás is partikuláris.¹ Véleménye szerint a politikában a barátság és az ellenségesség mindig együtt, egymást tápláló módon vannak jelen. Így a ‘politikai’ struktúrájánál fogva az emberi lét számára bizonytalanságot jelent. Az előbbiek fényében nem tűnik meglepőnek az a megállapítás sem, miszerint a háború a politika belső logikájából fakad, annak partikularitásából, zártságából. Még a nemzetközi szövetségkötés sem zárja ki az ‘ellenség’ alakját, sőt előfeltételezi azt. Cotta szerint – akinek tudományos beállítódásai abban a korban alakultak ki, amikor a politika logikája elnyomta, kiüresítette a jog logikáját – ebben rejlik a politika emberi viszonyulásokat érintő strukturális korlátja.

Mi Cottával szemben különbséget teszünk a ‘politikai viszony’ *lényegi jellemzője* és annak empirikusan regisztrálható jelenségbeli ismérvei között. Az előbbi tekintetében a klasszikusok ‘*politikai barátság*’ és ‘*közjó*’ fogalmai és azon alapuló politikum-konceptiója alapján úgy tartjuk, hogy a ‘*politikai viszony*’ a makrotársadalmi szinten mozgó, olyan sajátos közjó által meghatározott társadalmi formációt (politikai társadalmat) fenntartó kapcsolat-együttes, amelynek központi eleme a közjó érdekében, a politika eszközrendszerével (is) végzett társadalom-integráció az ‘*osztó igazságosság*’ jegyében. Ebből következik, hogy azon igazságosságot, amivel az

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

¹ SERGIO COTTA: *Il diritto nell'esistenza*, linee di ontofenomenologia giuridica. 2. kiad. Milano: Giuffrè, 1991, 116.

egyén tartozik a társadalom számára az *individuális etika* – aminek azonban alapvető társadalmi igazságossági, vagyis *társadalometikai* következményei vannak –, a ‘kölsönös igazságosságot’ pedig a *jogi reláció*, s így a *jogelmélet* körébe tartozónak tekintjük, aminek azonban van egy ‘csere igazságosságot’ meghaladó, a jogi viszonyt, mint alapvető ‘ontoegzisztenciális’ elismerő viszonyt tartalmazó értelme is.

2. A politika integratív jellegének természete: szükségszerűen kizáró?

Cotta interegzisztenciális antropológiájának a lényegi elemei a következők:² az ember ontológiai struktúrája ‘szintetikus-kapcsolati’³, ami egzisztenciális választásokat tesz lehetővé, vagyis az alanyok magatartásának empirikus-ontológiai változatosságát magában foglalja. A bezárkózás, illetve a zártság empirikus-ontológiai lehetősége az egzisztenciális kapcsolatoknak az instabilitást és a meg nem értés jellegét juttatja, ami a konfliktusosságot és így a bizonytalanságot is eredményezheti, ami annak a jele, hogy az ember még nem tudja saját emberi létét megillető saját lényét teljesen kibontakoztatni (A. Rosmini megfogalmazásával él: ‘*affermare tutto l’essere*’). Az egzisztencia, mint az ontológiai igazság aktualizálódott tudata, oly módon válaszol a bezártság és a meg nem értés folyton megújuló veszélyeire, hogy az ontológiai kapcsolatiságot az együttlétezés (*coesistenzialità*) módján, azaz az elismerés és a kölsönös befogadás alapján éli meg, s azokat valósítja meg. Az ember mindazonáltal többféle kapcsolati formában éli életét.

Hat kapcsolati formát különböztet meg Cotta:⁴ a baráti, a családi, a szeretet-kapcsolatokat, a relációkat a játékban, a politikai és a jogi viszonyokat. Ebből az első három direkt személyközi kapcsolati formák, az utóbbi kettő pedig ‘társias’ (*associativo*) kapcsolatok, mivel valamilyen *szervezet* közvetítésével jönnek létre. A *a)* kiterjedtség, *b)* konstitutív elv, *c)* integrációs mozgás iránya, *d)* vezérlő elv analitikus szempontok szerint értékelve a következő két csoportba osztja⁵ a kapcsolati formákat: *a)* *integratív-kizáró* (baráti, politikai és családi) és *b)* *integratív-inkluzív* (relációk a játékban, a jogi, illetve a szeretet kapcsolatokat). Az előbbi csoporthoz tartozók (részlegesen) *zártak*, az utóbbiak (tendenciájukban) *nyitottak*.

A ‘barátság’ valódi, vagyis nem szimbolikus vagy általános értelmű fogalomnak, hanem létező interperszonális viszonynak tartja, ami a *partikularitás* szférájában jön létre és abból is táplálkozik. Így nem lehet „mindenkinek a barátjának lenni”, ha csak nem általános és felületes értelemben, mivel az a baráti kapcsolatnak csak a látzata. A baráti kapcsolatban az egymást kizáró ‘enyém’ és ‘tied’ felülmúlásra kerül. A barátság a *a)* *dualitásban* jön létre és az egy ‘Én-Te’ kapcsolat, ahogy azt Martin Buber⁶ is leírja – mondja Cotta.⁷ A többirányú és összetett baráti kapcsolatok is vol-

² COTTA (1991) i. m. 101.

³ Vö. SERGIO COTTA: *Diritto, persona, mondo umano*. Torino: Giappichelli, 1989, 180–181.

⁴ COTTA (1991) i. m. 102

⁵ COTTA (1991) i. m. 103.

⁶ MARTIN BUBER: *Én és Te*. Budapest: Európa, 1994. Buber radikálisan relationalista antropológiájában az ember csak interegzisztenciális létezik, vagyis a Te Én-konstitutív jellegű: „Az ember a Te által lesz Én-né.” (i. m. 36.) „Mikor az ember azt mondja: Te, az Én-Te szópár Én-jét is kimondja.” (i. m. 6.)

taképpen mindig *partikuláris* duális kapcsolatok egymásra helyeződései. A ‘harmadik személy’ a dualitás szempontjából valamiképpen mindig egy zavaró tényező, olykor káros is, vagyis az idegenség különböző fokozatainak a skáláján jelenik meg, egészen az *ellenségesség* szélső helyzetéig bezárólag.⁸

Cotta kétli, hogy a ‘csoport-barátság’ egyformán nyitott és megértő kapcsolatokat lenne képes létrehozni, táplálni és fenntartani tagjai között. A baráti kapcsolat lényegi eleme a dualításban gyökerező *b) szimpátia*, ami igazi értelmében, mint valódi ‘együtt-érzés’, túlmutat a pusztá érzelmi szférán, s a gondolatok, illetve az értékítéletek közösségét is jelenti. A szimpatikus együtt-érzésben valósul meg a dualitás *egysége*, amit az ‘együtt’ szótag jelez is. Ebből fakad a barátság harmadik jellemzője, annak *c) centripetális* jellege. A szabályozó elve pedig, ami a baráti kapcsolatnak a stabilitást adja, a *d) lojalitás (hűség)*.

A barátság a bezárkózás és az abból fakadó bizonytalanság ontikus lehetőségére nagymértékben hatásos választ képes adni. Cotta szerint azonban ezen kapcsolati forma a biztonságot és a reláció tagjai számára a kibontakozás lehetőségét csak önmagán *belül* képes szolgáltatni, nem a kapcsolaton *kívül*. A baráti kapcsolat tehát, amilyen *nyitott* belül, olyan *zárt* kifelé a *kiterjeszethezőségét* tekintve, vagyis minél intenzívebb befelé, annál zártabb kifelé, minthogy az a személyközi kapcsolatokra szűkül le. A baráti kapcsolatok bizonyos *elszigeteltségükben* intenzívek belül, de nem keverednek „kifelé”, a külső relációkkal. A baráti kapcsolat időben is limitált, minthogy a barát halála a kapcsolat biztonságának is véget vet. Ezek tehát a baráti kapcsolat érdemeinek a korlátai. Emiatt az emberi létezés nem tud biztonságot nyerve megnyugodni benne – írja az olasz jogfilozófus.⁹ Amit a barátság megjelenít a személyközi kapcsolatokban, azt a politika reprezentálja az intézményes társias kapcsolatok síkján. Cotta a barátság és a politikai relációk között affinitást lát, amiképpen utal is a ‘politikai barátság’ politikai filozófiai fogalomtörténetére Platóntól Arisztotelészen át Rousseau-ig és

Ld. Lévinas kritikáját: „[Másfelől] az Én-Te viszonynak Bubernál formális jellege marad: éppúgy egyesíti az embert a dolgokkal, mint az embert az emberrel. Az Én-Te formalizmusa nem határoz meg semmilyen konkrét szerkezetet. Az Én-Te (viszony) esemény (Geschehen), döbbenet, megértés, de nem teszi lehetővé [...], hogy számot adjunk a barátságához képest más életéről: az ökonómiáról, a boldogság kereséséről, a dolgokhoz való reprezentatív viszonyról. Megmarad egyfajta lenéző, feltáratlan és megmagyarázatlan spiritualizmusban. A jelen munka nem azzal a nevenséges ígérennyel lép fel, hogy e pontokon »kiigazítsa« Bubert.” EMMANUEL LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*. Pécs: Jelenkor, 1999, 50. Másutt Lévinas kiegyensúlyozottabban elemzi Bubert: *Nyelv és közelség*. Pécs: Jelenkor–Tanulmány, 1997, 98–111. Lévinas elkötelezett Buber-kritikája mutatja, hogy a személyközi viszonyok mibenléte az egyik fő kulcskérdés a posztmodern korban (Lévinas a posztmodern szerzők között szerepel bizonyos kategorizációkban: HANS BERTENS – JOSEPH NATOLI (szerk.): *Postmodernism, the key figures*. Malden: Blackwell Publishers, 2002, 231–238.). Többek között Buber alapvető állításából, miszerint „kezdetben van a viszony” (BUBER i. m. 35.) indul ki Cotta tanítványa, a jogfilozófus Bruno Romano, amikor Niklas Luhmann jog- és társadalomelméletét kritizálja kötetiben. BRUNO ROMANO: *Critica della ragione procedurale, Teubner, Luhmann, Habermas discussi con Heidegger e Lacan*. Roma: Bulzoni, 1995, 180.; BRUNO ROMANO: *Filosofia e diritto dopo Luhmann, il ‘tragico’ del moderno*. Roma: Bulzoni, 1996, 72. Jacques Derrida Lévinas gondolataihoz nyúl vissza, amikor igazságosság-konceptióját kifejti a „törvény erőszakával” szemben, ahogy arra még ki fogunk térni.

⁷ COTTA (1991) i. m. 104.

⁸ COTTA (1991) i. m. 106.

⁹ COTTA (1991) i. m. 107.

Maritainig.¹⁰ A *politikai barátság* a személyes barátság meghosszabbítása, és a politikai élet fontos eleme – írja.¹¹ Cotta nézőpontja nem a politika művészetének, illetve a legjobb politikai berendezkedés keresésének normatív nézőpontja, de nem is kíván a politikáról olyan tág értelemben beszélni, ami annak specifikumát kiüresíti (ld. divat politikája, turizmus politikája vagy a tudomány politikája). A politikát sajátos együttélési formának tekinti, aminek fenomenológiai és strukturális ismérveit keresi. Annak első jellemzője a *a) személyt meghaladó identitást* adó-jelleg, ami egyesíti a politikai közösség tagjait. Ez eredeti és természeti olyan értelemben, hogy mindenki egy politikai nemzet(iség)hez tartozóan születik, amelyhez természetesen társulnak a sokkal fontosabb szellemi tényezők, úgy mint a nyelv, a szokások, a hagyományok, a kultúra, a csoportértékek stb. Cotta a ‘mi’ képződésének és fennmaradásának integratív erejű tudatát helyezi a középpontba, így az ezen integrációt elősegítő szimbólumoknak nagy jelentőséget tulajdonít. A ‘mi’ keretén belül az idegenség és a potenciális ellenségesség nem létezik, hiszen az ismeretlent is állampolgárnak és egyugyanazon nemzet tagjának tekintik. Az egyén személyisége pedig kitérül történelmi és civilizációs léptékre és a közös cselekvésben aktualizálódik. A szimbolikus tudat azonban az egyéneknél él, ami nélkül a ‘mi’ tudata sem maradhatna fenn, ekképpen tehát az egyén nem oldódik fel a közösségben, ellentétben azzal, amit Rousseau, Comte vagy Marx állítanak.

Cotta nyomtatékosítja, hogy a kortárs politológiai nézőponttal szemben állítható, hogy nem a hatalomé a meghatározó szerep a politika világában. Ezen meghatározó irányzat szerint ugyanis a politikai rendszert magát is a *hatalmi relációk* hálózata alkotja. Mivel az egyénfeletti ‘mi’ identitás létét tekinti Cotta a politikai reláció legfontosabb jellemzőjének, ezért állíthatja, hogy a politikának nem a legfontosabb eleme a hatalom, mivel az nem képes ezen kollektív identitást létrehozni, legfeljebb azt csak segítheti, támogathatja eszközeivel. A *b) közjó* a következő lényegi jellemzője a politikai relációnak, amit azonban az olasz jogfilozófus kifejezetten *deskriptív-faktikus* és nem pedig értékelő módon fog fel, amiben az egoizmusok is benne foglaltatnak természetes módon, mint nemzeti vagy osztályérdekek. A közjó eszerint a belülről zárt politikai közösség létéből fakadó tény, nem pedig egy attól különböző értékeszme.¹² Ez némileg meglepő, hiszen ebből az fakad, hogy a politikai értékeket nem tekinti a közjó részének – ami nem egyezik például a talán legnagyobb hatású olasz katolikus gondolkodó, Luigi Sturzo (1871–1959) közjóról alkotott nézeteivel¹³ –, másrészt pe-

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo.

¹² COTTA (1991) i. m. 110.

¹³ Sturzo szerint „az állam természetében és belső céljában egy benső erkölcsiséggel rendelkezik”. Sturzot idézi Claudio Vasale. CLAUDIO VASALE: *Cattolicesimo politico e mondo „moderno”, società, politica, religione in Luigi Sturzo*. Milano: Franco Angeli, 1988, 434. Vasale úgy fogalmaz, hogy Sturzonál a társas alap, az ember természetes módon való társiassága az, ami az állam erkölcsi jellegét biztosítja. Majd Sturzót idézi: „az állam azért rendelkezik alapvető erkölcsiséggel, mivel az természetes társaság természetes céllal, azaz közjával, társadalmi jóval.” (i. m. 434.) A közjó fogalmát Sturzo ritkán használja, ezt ő maga állítja saját magáról, s helyette olyan fogalmakat használ, mint a cél vagy a finalizmus. A közjó és az egyéni jó harmóniáját vallja Sturzo, miközben végső soron minden társadalmi forma az emberi személy kitejesedését szolgálja. ACHILLE ARDIGÒ – LUIGI FRUDÀ (szerk.): *Opere scelte di Luigi Sturzo IV. La sociologia fra persona e storia*. Roma–Bari: Editori Laterza, 1992, 138–141., 97.

dig a közjót tényszerű adottságként veszi, egyfajta aggregált partikuláris érdekként, s nem pedig *létrehozandó* közös teljesítményként fogja fel, amely létrehozatali folyamat maga is politikai értelemben értékteremtő. Cotta felfogásából következik, hogy mivel a közjő a politikai közösség létének, identitásának eleme, így ha a közjő elgyengül vagy elenyészik, akkor a közösség is meggyengül, illetve felbomlik.

Azt kell mondjuk, hogy Cotta politikai közösség és politikai reláció-konceptiójából fakadó közjő-felfogása eltér a meghatározó katolikus politikai filozófusok vonatkozó elméleteitől, amelyek a katolikus Egyház tanításán alapszanak, abból indulnak ki.¹⁴ Ez a különbség fennállt 18 évvel ezelőtt is, amikor Cotta kötete – annak második kiadása megjelent –, de szinte kiáltóan elüt a kortárs olasz katolikus körökben folytatott kutatási eredményektől, amely közegehez egyébként Cotta is tartozott. A közjő iránt ugyanis megújult érdeklődés tapasztalható az említett katolikus körökben, amit egyrészt mutat olyan szerzők iránti megújult érdeklődés, akik ezen témával behatóan foglalkoztak¹⁵, másrészt külön tematikus konferencia-hét is megrendezésre került két évvel ezelőtt, amelynek eredményeit egy vaskos tanulmánykötet megjelenése is megkoronázta.¹⁶ Már a kötet címe, pontosabban a konferencia mottója is mutatja, hogy mennyire más úton jár a kortárs katolikus társadalomtudományi gondolkodás Cotta koncepciójához képest: „A közjő, egy feladat (*impegno*), ami messziről jön”, vagyis a közjő olyan *normatív* fogalom, ami annak aktuális tartalmának keresésében és megtevésében valósul meg. A politikai reláció és a közjő cottai ‘ontofenomenológiai’ elemzése ellenkezni látszik a talán legnevesebb kortárs katolikus szociológus, Pierpaolo Donati koncepciójával, aki ráadásul szintén relationalista, azaz az emberi kapcsolatokat középpontba helyező koncepciót vázol fel legújabb munkáiban. A hivatkozott kötetben miután kritizálja az olasz közállapotok „hobbesianus” jellegét, s miután hosszú teoretikus elemzésekkel mutatja ki ezen helyzet tarthatatlanságát, ami a közjőt is ellehetetleníti¹⁷, úgy fogalmaz, hogy ‘*relacionális állam*’-ra, azaz az emberi kapcsolatokra épülő államra van szükség a jóléti állam új alapokra helyezéséhez.¹⁸ Szociológusként távol áll attól, hogy a politikai valóságtól távol lévő ideákat, egyfajta vágyálmakat kérjen számon kora politikai társadalmán, ehelyett a közjőt a politikai közösség szubszidiárius szerveződésében alapozza meg, így a rela-

¹⁴ Vö. FRIVALDSZKY JÁNOS: A közjő fogalma a katolikus egyház társadalmi tanításában. In *Rend, hatalom, szabadság – válogatás a III. országos politológus vándorgyűlés előadásából*. Miskolc: Miskolci Egyetem Kiadó, 1999, 18–26.; PACZOLAY PÉTER: Állam és a közjő a katolikus egyház társadalmi tanításában. *Távlatok* 1997/3–4, 286–296. Figyelemre méltó, hogy egy, a rendszerváltás előtti politikai rezsimben ebben a tárgyban keletkezett munka úgy fogalmaz, hogy a közjő a „katolikus egyház szociális doktrínájában a legfontosabb kategória”. PÁL JÓZSEF: *A közjő (bonum commune) a katolikus egyház szociális doktrínájában*. Budapest: Művelődési Minisztérium Marxizmus-leninizmus Oktatási Főosztálya, 1981, 5. [Tudományos szocializmus füzetek 62.]

¹⁵ Ld. JACQUES MARITAIN: *La persona e il bene comune*. Brescia: Morcelliana, 1998, 11. (!) kiadás, első kiadás: 1948.

¹⁶ A 38 szerzőt felvonultató kötet: *Il bene comune oggi, un impegno che viene da lontano. Atti della 45ª Settimana Sociale dei Cattolici Italiani*. Bologna: Dehoniane, 2008.

¹⁷ PIERPAOLO DONATI: Una nuova mappa del bene comune: perché e come dobbiamo rifondare lo Stato sociale. In *Il bene comune oggi, un impegno che viene da lontano*. i. m. 212.

¹⁸ DONATI i. m. 225.

cionális államot ‘szubszidiárius állam’-ként fogja fel.¹⁹ Következésképpen a szubszidiáriusan szerveződő „közösségek közössége” a politikai társadalom, amelyben az emberi kapcsolatok a központi elemei ezen új jóléti államnak és társadalomnak.²⁰ Mivel a közjó az *emberi személyhez* kötött annak relációjában, vitális közegeiben, társadalmi formációiban jön létre különböző társadalmi folyamatokban, és azokban alakul folytonosan újjá ezen szubszidiárius-relacionális modellben, így a közjó nem az államhoz, még csak nem is a kifejezetten politikai társadalomhoz, hanem inkább a civil társadalomhoz kötött marad Donati koncepciójában. Ezen politikai-felfogás alapjául egy szubszidiárius és szolidáris társadalom-koncepció áll, amelyet alapos szociológiai elemzésekben és leírásokban fejt ki.²¹ Ezen szubszidiárius társadalom- és politikai közösség felfogásban az integrációk egyre bővülő köreiről, illetve azok sokoldalú relációiról kell beszélnünk, amelyek, ha a közjót tekintjük alapvetőnek, akkor a *belülről integratív*, de kívül *együttműködő* politikai közösségek rendszerének a képét mutatja, nem pedig egymást kizáró egoizmusok halmazának. A partikuláris közjó által meghatározott emberi-társadalmi relációkat így nem tekinthetjük kizáró-viszonyoknak pusztán azért, mert azoknak sajátos, csak azokra jellemző közjava van.²² Egy partikularitásból fakadó bizonyos értelemben vett zártság (család, egyesület stb.) adott esetben éppen egy tágabb szintű „zártágnak” (régio, nemzet stb.), illetve az univerzális nyitásnak lehet az előfeltétele olyan pszichológiai, kulturális, antropológiai, szociálpszichológiai stb. megfontolásokból, miszerint a partikuláris az identitásképzésben, a belső vitális energiák utánpótlásában játszik döntő szerepet, abban segítve, hogy az emberi közösségek pozitív integráló-befogadó, illetve együttműködő módon tudjanak kifelé, más emberi, társadalmi és politikai csoportosulásokhoz, közösségekhez és integrációkhoz viszonyulni. Vagyis a ‘zártág’ ebben a tekintetben éppen a ‘nyitás’ nélkülözhetetlen előfeltétele, mint ahogy a globalizációs folyamatokban is a regionalitás (regionális zártág) az átfogó integráció konstitutív eleme. A partikularitás nem – így a ‘részleges szolidaritás’ sem – vonja maga után *szükségképpen* a kizáró viszonyulást, mint ahogy – ennek következtében – a politikának sem fenomenológiai *konstitutív* eleme a barát/ellenség Carl Schmitt-i²³ dichotómia.²⁴ A ‘zárás’ valóban az egyik nagyon fontos strukturális eleme a politikának, de ez ugyanúgy lehet a ‘nyitás’ premisszája, mint a másik politikai entitáshoz való ellenséges viszonyulásnak is a kiindulópontja, ideértve akár a fizikai megsemmisítést is, ami a másik

¹⁹ DONATI i. m. 224.

²⁰ Ld. DONATI i. m. 226.

²¹ PIERPAOLO DONATI: *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*. Roma: Editrice A.V.E, 1997.; a szubszidiárius társadalom leírásához, elemzéséhez: i. m. 151–215.

²² Az Én-Te kapcsolat dualitása nem közvetlenül vált át a szimbolikusan létrehozott ‘mi’ tudatába – ahogy azt Cotta írja –, hanem úgy kell tekintenünk a társadalomra, hogy az „(az arisztotelészi értelemben vett) barátok kis csoportjainak hálózataiból épül fel.” ALASDAIR MACINTYRE: *Az erény nyomában*. Budapest: Osiris, 1999, 212. „Azaz úgy kell elgondolnunk a barátságot, mint a város életének kialakítására és fenntartására irányuló közös vállalkozásban való részvételt, ami formailag az egyének közti konkrét barátság közvetlenségében ölt testet.” Uo.

²³ CARL SCHMITT: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Duncker und Humblot, 1963.

²⁴ Vö.: FRIVALDSZKY JÁNOS: A politikai diskurzus és korlátai. *Politikatudományi Szemle* 1997/2, 105–111.

létjogosultságának a totális tagadását involválja. Továbbá nem tagadható, hogy a konfliktussal egyidejűleg a *szolidaritás*, a kizárás ellenoldalaként pedig a befogadás tartozik szervesen a politika strukturális jellemzőihez. Cotta a politikai viszony zárt-ság oldalát hangsúlyozza az univerzálissal *szemben* megfogalmazott partikularitásá-
val, a közjót pedig faktikusan érti, ami a zárt közösség érdekét és belső összetartó erejét fejezi ki, ami az egzisztenciális tudat szintjén is megjelenik. Mi azonban a kö-
zösség sajátos közjavára helyezük a hangsúlyt, ahol a belső kohézió nem kerül szembeállításra a külső társadalmi és politikai formációkkal, s azok közjavával. Egé-
szesen egyszerűen a szubszidiárius társadalom-felépítést és politikai koncepciót kell komolyan végiggondolni ahhoz, hogy egy alulról felfelé építkező, és egyben politika-
ilag integrált ‘közösségek közösségét’ kaphassuk. Donatinak igaza van abban, hogy amilyen egyszerűen hangzik a szubszidiaritás elvének megfogalmazása, annál nehe-
zebb annak alkalmazása.²⁵ Egyet kell értenünk Cottával abban, hogy bárhol, ahol a közjó köre szerveződve egy ‘mi’ fogalmazódik meg, egy egyén-feletti identitást adó társadalmi csoport, ott egy politikai entitás jön létre (egy klán, törzs, etnikum vagy társadalmi osztály esetében is), következésképpen nem csak az állam alkot politikai közösséget.²⁶ Egy ilyen definícióval azonban nehéz elhatárolni a politikai közösség-től az az „alatti” identitásképző kollektív társadalmi képződményeket, hiszen ilyen integratív erővel voltaképpen egy nagy múltú futbalcsapat, vagy egy társadalmi mozgalom is rendelkezik a maga szimbólumaival, specifikus közjavával, de akár egy jól szervezett, erős hagyományokkal rendelkező kulturális egyesület is. Az elhatárolási probléma fennáll, de most inkább irányítsuk a figyelmet az abból nyerhető azon meglátás kiemelésére, hogy bár a partikuláris közösségek „zárt-sága” azok közösségi értékteremtő jellegének előfeltétele, azonban logikailag tekintve – de a tapasztalat által is bizonyítottan – nem azért zártak, hogy „kizárjanak”, hanem, hogy értékek lét-rejöttét biztosítsák, voltaképpen az emberi – az egyéni és a közösségi – kiteljesedés lehetőségét teremtsék meg. Amint egy férfi és egy nő értelemszerűen, a ‘dolog természeténél’ fogva nem azért házasodik össze, hogy családot alapítva „kizárjanak”²⁷ min-denki mást ezen közösségből, illetve, hogy így a többiekkel való szembenállás és konfliktus alapjait megvessék, ugyanúgy lényegében ugyanez igaz – *ad absurdum* – egy belga hagyományörző csipkeverő egyesületre vagy egy borrendre is, amelyeknek nyilvánvalóan nem azért jön létre a speciális és partikuláris közjava és identitása, hogy az egy külső konfliktus előfeltétele legyen. A sajátos közjavak és az érdekek megfogalmazása érdekütközéssel és konfliktusokkal járhat, ami nemcsak empiriku-san előfordulhat, hanem természetes is. Azonban ha a konfliktus mibenlétének a meg-fogalmazása nem a konfliktus feloldásának első lépcsőjét is adja egyben, hanem az az identitás és a sajátos „közjó” lényegi eleme („kontra-identifikáció”), akkor az im-máron a közjó helytelen artikulálását, torzulását jelenti, amiáltal az a szubszidiaritás érvényesülését, illetve a más politikai formációkkal való együttműködést gátolja. Ez már a *jelenségszférába* tartozó magatartásminta, s nem pedig a politikai viszony

²⁵ DONATI i. m. 200.

²⁶ COTTA (1991) i. m. 111.

²⁷ Vö. COTTA (1991) i. m. 129.

lényegi jellemzője. Nézetünk szerint nem lehet az együttműködést a konfliktus eredményének tekinteni, egy olyan koncepció alapján, ami a konfliktust tekinti – Machiavelli nyomán – a politikum lényegi jellemzőjének.²⁸ Enzo Sciacca Niccolò Machiavellit követve úgy gondolja, hogy a konfliktus a szabadság előfeltétele, a szabadság pedig a divergens érdekek folyamatosan létrejövő, az egymással szükségszerűen ütköző erők miatt felbomló, de mindig újraalakuló egyensúlya.²⁹ A kérdés az, hogy valóban úgy van-e, hogy a politikai viszonyok lényegi, strukturális természetűe szerint minden érdek szükségszerűen egy másik *rovására* tud csak kialakulni, vagy pedig inkább olyan érdekekről van szó, amelyek ha ütköznek is, lehetséges közöttük egy újra megújuló harmónia kialakítása, vagyis a konfliktus így a folytonosan újra alakuló harmónia „előszobája”. Kérdés továbbá, hogy meg van-e alapozva antropológiailag, illetve strukturálisan az *együttműködés* a ‘konfliktus politikájában’, hiszen ezen utóbbi koncepcióban létezik egy feltételezett minőségi „ugrás”³⁰ a konfliktusból az együttműködésbe. Kérdés tehát, hogy, ha a „konfliktus a társadalom strukturális feltétele”,³¹ és az együttműködés a „végső fázisa” a konfliktusnak – ahogy azt Enzo Sciacca írja –, akkor a konfliktusos folyamat melyik pontján, milyen okból és miképpen vált át hirtelen együttműködéssé? Úgy is fogalmazhatnánk – egy kicsit kisarkítva a kérdést –, hogy mikor és milyen okból válnak a hobbesi *farkas-emberek* „hirtelen”, egyfajta logikai-ontológiai ugrással racionálisan, kooperatív módon működő *emberekké*? Hol és miképpen vált át az *állatvilágra* vonatkozó farkas-törvények kauzális és *menynyiségi* erők által uralt logikája (az ‘erősebb felfalja a gyengébbet’ logika) az *emberi világra* vonatkozó jogi-normatív törvényé? Miként jelenik meg a kvantitatív konfliktusok *Sein*-világában az emberi dimenzióra jellemző *normatív* elem, amit az együttműködés elve is szükségszerűen tartalmaz? Azt valljuk, hogy a konfliktus antropológiájából, illetve politikájából nem lehet logikailag hibátlan módon megalapozni a konszenzus politikáját. Enzo Sciacca helyesen írja, hogy a konfliktus politikájában, annak nyugvópontján, az érdekek *kompromisszáról* van szó, s nem pedig azok *konszenzussal* létrehozott tartalmáról. Csakhogy Bruno Romano érdeme annak kimutatása,³² hogy az el nem ismerést alapul vevő, és így végül a *kizárást* eredményező konfliktusos logikából legfeljebb a ‘funkcionális konvenció’, azaz az instrumentális jellegű pusztán kompromisszum fakadhat, de nem a ‘szimbolikus dimenzió’-ban ható, a *logosra* orientált, egzisztenciális ‘lényegi konvenció’. A kompromisszum a kiinduló érdekelvadások *menynyiségi* alapon való redukciójából elálló legnagyobb közös osztó – két kiinduló menynyiségnek mindig van egy redukcióval elérhető középértéke –, amely eredményt azonban egyik fél sem tartja kielégítőnek és sajátjának, ezért az bár-

²⁸ ENZO SCIACCA: La politica come conflitto. In *Il conflitto, profili giuridici e politici, atti del XVIII congresso nazionale della società italiana di filosofia giuridica e politica, Anacapri, 4–6 giugno 1992.* (MAURIZIO BASCIU (szerk.)) [Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto] Milano: Giuffrè, 1995, 95–97.

²⁹ SCIACCA i. m. 96.

³⁰ Az egymással szemben levő erők Sciacca megfogalmazásában egy ponton egyszer csak „eldöntik”, hogy véget vetnek a konfliktusnak, és a megegyezést keresik. SCIACCA i. m. 98.

³¹ Uo.

³² ROMANO (1995) i. m. 155., 158–163.

mikor fel is borulhat. Ez utóbbi instabilitást jól látja Sciacca is, bár ő a külső, konfliktusba bevonódó új erők szerepét emeli ki ebben. Sciacca marxista felhangokat hallató leírásában az együttműködés a társadalom ‘felépítménye’ (*sovrastuttura*), miközben – ismételjük – szerinte a konfliktus adja annak struktúráját.

Mi a politikai viszony jellemzőjének nem a politológiai vizsgálódás homlokterében álló politikát ‘mint konfliktust’ tekintjük, amely koncepció tehát úgy tekint a politikára, mint ami a konfliktusból születik,³³ hanem a premachiavellianus klasszikus szemlélet jegyében a politikai viszonyokat olyanoknak tekintjük, konfliktusosságukban is, mint amelyek, *ha* a közjóra irányulnak, akkor képesek folytonosan újra elérendő megegyezést és a harmóniát létrehozni.³⁴ Néhány legújabb olasz jogfilozófiai és politikai filozófiai kutatás nemcsak a politikai barátság fogalmának eszmetörténeti vizsgálatát végzi el,³⁵ hanem például Gianfrancesco Zanetti szinte már a (politikai) barátságot állítja a gyakorlati filozófiai elemzésének középpontjába, együtt vizsgálva azt az igazságossággal, áttekintve egyszersmind az arisztotelészi barátság fogalmának kortárs újjáéledését is (John Rawls, Martha Nussbaum, John Finnis stb.).³⁶ Míg a módszertani individualizmus jegyében fogant, a hatalmat, és így annak megszerzését és megtartását a középpontba állító, a konfliktust pozitív szerepben tekintő elmélet³⁷ eleve a szűkös erőforrások téziséből indul ki, s mivel a hatalom szűkösen áll a rendelkezésre – minthogy azt sohasem lehet egyenlően szétosztani –, ezért konfliktus és küzdelem jellemzi annak megszerzésére való törekvéseket, addig a klasszikus elmélet képviselői azt vallják, hogy a konfliktusokban a közösen keresett közjó nemcsak igazságosságot és jóllétet, hanem egyszersmind valamiképpen *új* javakat is teremt, s a közjó maga is ahhoz tartozik. A XVII. század természetjogi tanait Sciacca – helyesen – olyanoknak tekinti,³⁸ mint amelyek az emberek közötti konfliktus természetességének – sőt, Hobbesnál és Spinozánál az emberek közötti ellenségesség³⁹ – „realitásából”, vagy annak látenciájából indulnak ki a társadalom megteremtésének leírásakor, pontosabban elméleti konstrukciójakor. Azonban ezen konfliktusos antropológiából fakadóan a polgári (politikai) társadalom állapotában is jelen van a háborús helyzet, vagyis a természeti állapot jellemzői.⁴⁰ Ebből következik, hogy a konfliktusos antropológiai adottság nem változik a természeti állapotból a polgári társadalomba lépve vagy kormányzatot létrehozva⁴¹ – hangzik a módszertani individualista antropológia konfliktusos változatának tézise –, amelyben minden egyén természetes

³³ SCIACCA i. m. 99.

³⁴ Vö. SCIACCA i. m. 96. Nem valljuk azt az organikus (holisztikus) politika-felfogást, miszerint a konfliktus a politikai test betegsége, ami „természetesen” fordul elő, miként az emberi test betegségei is. Vö. i. m. 99–101., 108.

³⁵ Ld. SALVATORE LENER: Alle radici della socialità: giustizia e diritto, amicizia e carità. *La civiltà cattolica* 15.12.1979 Anno 130. 528–543.

³⁶ GIANFRANCESCO ZANETTI: *Ragion pratica e diritto, un percorso aristotelico*. Milano: Giuffrè, 2001, 67–130., 171–208.

³⁷ SCIACCA i. m. 99.

³⁸ SCIACCA i. m. 103.

³⁹ Vö. FRIVALDSZKY JÁNOS: *Természetjog, eszmetörténet*. Budapest: Szent István Társulat, 2001, 238–279.

⁴⁰ SCIACCA i. m. 104.

⁴¹ SCIACCA i. m. 105., 109.

szabadságában megannyi ‘szuverén’,⁴² akik szabadságukat csak a többiek rovására tudják, tudnák megvalósítani. Így a konfliktus a természetes szabadságuk „kivetülése”, a „szabadság momentuma”, „a saját individualitás állítása azzal szemben, aki tagadni akarja vagy meg akarja szüntetni azt” – írja Sciacca.⁴³ Egy ilyen felfogásban az egyén a szabadságával szemben áll a többiekkel, és szemben a mesterségesen létrehozott politikai „közösséggel” is.⁴⁴ Egy ilyen koncepció feltételezi, hogy potenciálisan mindig jelen van az egyén szabadságának megsértése mind a többiek, mind a szervezett hatalom részéről. Míg Sciacca szerint a relativizmusra épülő demokrácia felel meg ezen konfliktusos antropológiának, addig nézetünk szerint ez inkább a „diszgregáció” állapota, hiszen hiányzik belőle a demokráciához szükséges dialógus és tolerancia antropológiai előfeltétele; így ez inkább egy bármiféle politikai kohézióknak, egy egyénfeletti politikai ‘mi’ interiorizált állapotának a hiánya. Így ha még igaz is lenne, hogy a konfliktus a „szabadságnak, illetve az egyénnek és a társadalmat alkotó csoportok önmeghatározásának a legfőbb tényezője”,⁴⁵ akkor sem képes a konfliktus politikája az egyénfeletti ‘mi’-t feltételező olyan politikai viszonyt megalapozni, ami különbözik a hatalomért és a megsértett szabadságért való küzdelem redukált szemléletmódú politika-koncepciójától. Mi Sciacca machiavelliánus szemléletmódjával szemben, aminek egyetlen jellemzője a szabadságnak az érdekek és hatalomműközések konfliktusára való alapozása,⁴⁶ inkább a klasszikusok kooperábilis emberképéből kiindulva azt valljuk, hogy a konfliktus természetes, de csak ha az adott politikai közösség tagjai törekednek a közjóra. Ellenkező esetben – nézetünk szerint – nincs politikai viszony – annak lényegét tekintve –, mert ha nincs meg a közjóra való orientáltság, akkor ez a potenciális vagy reális (bel)háború állapota, ami a konfliktusos politikai viszony jelenségszférájában megjelenő deformációja.⁴⁷ A közjó és az együttműködés révén elérendő egység sohasem mechanikusan, hanem szubszidiárius módon szerveződve – ideálisan tekintve – a politikai közösséget alkotó elemek közjavinak harmonikus egységét adhatja.

Van, aki a politikai viszony lényegi jellemzőjét annak eredendő *ambivalenciájában* látja, ami a politikai barátságot és a háborúskodást egyszerre tartalmazza, de az előbbi logikai elsőbbségével. A Sergio Cottát (is) implicit módon kritizáló olasz politológus, Domenico Fisichella, Cottához hasonló módon alapozza meg az ellenséges/kizáró és a befogadó/integratív formák együttlétezését, de mégis fontos különb-

⁴² SCIACCA i. m. 109.

⁴³ SCIACCA i. m. 109–110.

⁴⁴ Vö. SCIACCA i. m. 111.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ „Sőt, arisztotelészi szempontból a modern liberális politikai társadalom csak sehohország polgárainak gyülekezete, akik a közös védekezés céljából verődtek össze. A barátságnak a legjobb esetben is csak ama alacsonyabb rendű formáját ismerik, amely a kölcsönös előnyökön alapul. A barátság kötelékének hiánya természetesen összefügg az ilyen liberális társadalmak bevallott erkölcsi pluralizmusával. Elvetették az arisztoteléus erkölcsi egységet, antik s középkori formájában egyaránt.” MACINTYRE i. m. 213. Megjegyzendő, hogy Sciacca nem észleli a politikai barátság arisztotelészi fogalmának a jelentőségét, amikor a politikai közösség kohéziójának arisztotelészi megközelítésmódját tárgyalja. SCIACCA i. m. 99–100.

ség közöttük az, hogy a szolidaritás és a befogadás prioritását, logikai-lényegi előbbvalóságát állítja:

„Kezdjük annak a koncepciónak az elemzésével, amelyik a politika fogalmát kizárólagosan és teljes mértékben a konfliktussal azonosítja. Ha csak a barát és az ellenség közötti interakcióra, a kettő közötti dialektikus ellentmondásra gondolunk, úgy tűnik, valóban így van. Ez az érvelés azonban a valóságnak csupán egy részét világítja meg, és figyelmen kívül hagyja a politikai viszony lényegi ambivalenciáját. Ugyanis minden politikai szintézis az egyik oldalon kirekesztő, amennyiben kizár bizonyos csoportokat, személyeket, a másik oldalon befogadó, integráló, egybetartó, tehát nemcsak a barát és az ellenség között van interakció, hanem a barát és barát között is. Nemcsak a barát és az ellenség közötti ellentét van, hanem a barát és a barát közötti összetartozás is létezik. Ahogy a kirekesztett virtuális vagy tényleges ellenség, úgy az integrált, a befogadott, az barát (vagy nemzetközi viszonyokban szövetséges). Mindez azt jelenti, hogy amikor elfogadjuk a politikumban a kirekesztett, az ellenség létezését, a konfliktust, akkor logikailag beletartozik a politikum fogalmába a befogadott létezése is, tehát azé, aki másokkal együtt alakítja és hozza létre a politikai szintézist, vagyis a baráté. *Sőt, a szolidaritás eszméje logikailag megelőzi a kizárást és a konfliktus lehetőségét, mivel ha megfelelő szolidaritási alapon előzetesen nem alakulnak ki csoportosulások, akkor nem lehetséges a csoportosulások közötti harc sem.* Ha tehát igaz az, hogy strukturális kapcsolat van a politika és a konfliktus között, a politika és a háború között (ami a konfliktus egy fajtája), akkor az is igaz, hogy ez a kapcsolat nem »egydimenziós« [...], hanem két sínen fut. Amennyiben ugyanis a politikumban egyaránt benne foglaltatik a kirekesztés és a befogadás, akkor nemcsak az ellenségeskedés lehetősége létezik, hanem a barátság lehetősége is. *A konfliktus fogalma tehát nem azonosítható a politika fogalmával (kiemelés tőlem: F. J).*”⁴⁸

Cotta személyes tapasztalatai (a politikai konfliktus szélsőséges esetei: fasizmus, világháború) arra vezették őt, hogy fenomenológiájában egyfajta hegeli következtetéshez jusson, ahol a háború (konfliktus) a politika strukturális eleme. (Mint ismeretes, Hegel az államok közötti háborút elkerülhetetlennek, sőt szükségesnek is tartotta). Így a politikai viszonyt, mint konfliktusos és kizáró viszonyt utasítja el, felértékelve a jogi elismerő-befogadó relációt. Ha történelmi távlatban közelítünk a kérdéshez, akkor azt láthatjuk, hogy a jelenségszférából kiindulóan a „politika fenomenológiája” is változott. A konfliktus és annak szélső formája, a háború ugyanis nemzetközi szinten, de a belviszonyokat érintően is már korántsem legitím formája az érdekütközések elintézésének, a globalizációs és integrációs folyamatok pedig éppen a konfliktusos kizárás logikáját teszik megkérdőjelezhetővé, amikor is a zárás (regionális szövetségek) – mint írjuk – éppen az integráció empirikus feltételeként jelenik meg.⁴⁹

⁴⁸ DOMENICO FISICHELLA: *A politikatudomány alapvonalai*. Miskolc: IC(P) Holding Rt, 1994, 50–51.

⁴⁹ E megközelítésben, gondolati alapállásban a 'határ' nem annyira a konfrontáció, hanem inkább a „találkozás” terepe, a megismerés, a befogadás és a szolidaritás megkerülhetetlen, pozitív szerepet betöltő médiuma. FIORENZO FERLAINO – PAOLO MOLINARI: *Neofederalismo, neoregionalismo e intercomunalità*. Bologna: Il Mulino, 2009, 171.

Cotta érveire azt tudnánk tehát mondani, hogy a katolikus gondolkodók gondolataiban kiteljesedő klasszikusok antropológiájának alapján biztos állíthatjuk, hogy a hatókörében potenciálisan kiterjeszthető ‘politikai barátság’, és nem pedig az ellenségesség a *normálisan* működő, azaz a befelé integrált és kifelé együttműködő, nyitott politikai közösség lényegi, konstitutív eleme. A befelé ily módon helyesen integráló politikai közösség kifelé nyitott lesz, hagyva, sőt hozzásegítve a külső szomszédait ahhoz, hogy azok is integrálódni tudjanak saját közjavukat megvalósítva. A helyesen értelmezett közjó tehát a más politikai formációk közjávára is tekintettel van az alkotmányos és a nemzetközi jogelvek szerint, mivel ezen *alapvető jogelvek* azért léteznek *eredendően*, az emberi-társadalmi viszonyokban természetesen, mert „ahol társadalom van, ott jog is van” („*ubi societas, ibi ius*”).

Cotta helyesen nyomatékosítja,⁵⁰ hogy a ‘*Respublica*’ vagy a ‘*Commonwealth*’ kifejezések is mutatják a politikai szerveződés és a közjó szoros kapcsolatát, azonban nem mutat rá azok jogi elemére, amelyben a normatív (jogi és társadalometikai) tartalom konstitutív szerepet tölt be; vagyis ezen kifejezések mutatják, hogy a közjó nem pusztán empirikus tény, ontikus adottság, hanem szabályok, elvek, alapvető értékek bázisán, értékelvű folyamatokban folyamatosan, újra és újra konstituálódó közösségképző érték-együttesről van szó, ami szinte már „közösségi létforma” is egyben, amit a szubsztantív alkotmányosság,⁵¹ de a köztársaság klasszikus közösséglvű eszméje⁵² is tartalmaz.

A Cotta által jelzett *centripetális-aggregatív* jellemzője a politikai viszonyoknak, azaz a ‘mi’-hez való tartozás és a közjóban való részvétel csupán nehézzé teszi, de egyáltalán nem zárja ki a kifelé való együttműködés elvét és lehetőségét, sőt, egy kifelé, egy nagyobb politikai közösségben aktualizált közjó nemcsak kiteljesíti a partikulárisabb közösség saját közjavát, hanem az ez utóbbi szerves része is egyben. Minden politikai közösség ugyanis saját értékeivel és érdekeivel nem csak más politikai közösség által nem helyettesíthető módon járul hozzá az átfogóbb politikai közösség közjájának meghatározásához, hanem saját közjavát is helyesebben képes megfogalmazni, ha azt vertikális és horizontális együttműködésekben alakítja ki. Így Cottával szemben⁵³ rá kell mutatnunk arra is, hogy a *szolidaritás* elve nem csak a politikai közösségen belül fejti ki integráló, kohéziót elmélyítő hatását, hanem a politikai entitások között is betölti segítségnyújtó szerepét, ami így nem csupán a „fentről” való újraelosztást, azaz a vertikális ‘intézményes szolidaritást’, hanem az *önkéntes* újrael-

⁵⁰ COTTA (1991) i. m. 111.

⁵¹ Vö. FRIVALDSZKY JÁNOS: Társadalmi diskurzus és szociális jogok. *Politikatudományi Szemle* 1996/1, 93–104.

⁵² „ha meg akarjuk adni a köztársasági kormányzati rendszer tulajdonképpeni klasszikus meghatározását, az egy olyan ontológiát követel meg, ami különbözik az atomizmustól [...]. Azt követeli meg, hogy az identitás és a közösség viszonyait tegyük próbára, és különböztessük meg az egyes lehetőségeket, különös tekintettel a »miidentitások« lehetséges felfogására, szemben a pusztán egybeeső »nidentitások«-kal, valamint ebből következően a közös javak szerepére az összetalálkozó javakkal szemben.” CHARLES TAYLOR: Ütköző szándékok: a szabadelvű-közösséglvű vita. In HORKAY HÖRCHER FERENC (szerk.): *Közösséglvű politikai filozófiák*. Budapest: Századvég, 2002, 167.

⁵³ COTTA (1991) i. m. 113.

osztást is feltételezi a társadalmi igazságosság és megsegítés jegyében; tehát horizontális értelmében a politikai közösségek vagy azok részei között érvényes elv.

Cotta a továbbiakban azt fejti ki, hogy milyen kapcsolat van a barátság és a politika között. Míg a duális én-te kapcsolatot a 'mi'-be való átmenetben nyilvánvalóan vesztít intenzitásából, átláthatóságából és közvetlenségéből, addig a politika a kulturális és szimbolikus közvetítés eszközeivel – többé kevésbé jól – helyettesíti ezen veszteségeket, és így a barátság kapcsolatának egyazon egyesítő logikája szerint működik, de a megértő és integráló kapcsolatot térben és időben kiterjesztve.⁵⁴ Nézetünk szerint a politika és a barátság relációja nem csupán a szimbolikus, hanem a reális dimenzióban is megjelenik, még ha közvetett formában is. A hazafiság sem csak a szimbolikus rituálékban való részvételt tartalmazza. A hazafiság megélt tapasztalat, az akarat, az érzés és a cselekvés momentumainak egységét adó olyan identitás, ami „egyfelől a barátság és a családi érzés, másfelől az altruista odaadás között helyezkedik el.”⁵⁵ Ily módon John of Salisbury⁵⁶ és Aquinói Szent Tamás⁵⁷ meglátásait a vertikális – és a horizontális – viszonyban érvényes politikai barátságról egy nagymértékben megváltozott politikai rendszerben, a demokratikus berendezkedésben is érvényesnek érezzük. De mondhatjuk azt is, hogy a republikánus hagyománynak, s benne a szabadságnak nem a machiavellianus értelmezését valljuk,⁵⁸ hanem annak közösségelvű megközelítésmódjával tudunk azonosulni. Egy „működő köztársaságban – írja Charles Taylor⁵⁹ – [azonban] a honfitársaimmal való szolidáris összetartozás köteléke a közös sors érzékelésén alapul, ahol magának a közösségérzésnek is értéke van.” Ez egy olyan tapasztalaton alapuló kötelék érzése, ami a barátsághoz közelít – írja Taylor. A politikai identitásformáló és azt fenntartó szimbolikus dimenzió, valamint annak eszközrendszere, pusztán ezen közös érzés és tapasztalat segéd- és kifejezőeszköze. Taylor az arisztotelészi politikai barátság fogalmához visszatérve mondja azt, hogy az egyrészt a jóról alkotott egyforma véleményben, másrészt a jóra való együttes törekvésben nyilvánul meg.

Míg a Carl Schmitt által tematizált nagyhatású barát/ellenség dichotómia a maga szimbolikus és reális politika-konstitutív jellegében, cselekvésorientáló mivoltában nagymértékben megtermékenyíti korunk gondolkodásmódját, addig Domenico Fisichella arra mutat rá, hogy azon „kombinált kulturális irányvonal, amit a kereszténység, majd az alkotmányosság és a liberalizmus hozott létre, a modernnek demokráciája azt a célt tűzte ki, hogy önmagán belül felülmúlja a barát/ellenség antinómiáját,

⁵⁴ COTTA (1991) i. m. 116.

⁵⁵ TAYLOR i. m. 162. „Hazafias ragaszkodásom azonban nem úgy kapcsol össze az egyes emberekkel, mint a családi kötelék: lehet, hogy honfitársaim java részét nem is ismerem, és lehet, hogy amikor találkozom velük, nem feltétlenül szeretném őket barátomnak. De viszonyunk mégis egyedi, hiszen a velük összefűző kötelékem a közös politikai entitásban való részvételünkön keresztül fűz össze bennünket.” Uo.

⁵⁶ FRIVALDSZKY JÁNOS: *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*. Budapest: Szent István Társulat, 2007, 187–189., 252–254.

⁵⁷ FRIVALDSZKY i. m. 242–247.

⁵⁸ SCIACCA i. m. 95–96., 111.

⁵⁹ TAYLOR i. m. 167.

vagy legalábbis annak terét csökkentse és moderálja, egyre inkább a barát/ellenfél békésebb dichotómiájával helyettesítve azt.”⁶⁰ Politikai közösség nem állhat fenn az együvértartozás érzésének megfelelő politikai gyakorlat nélkül, így ha esetleg valaki számára a neves olasz politikus és közíró, Iginio Giordani a politikai viszonyokat a keresztény szeretettel való megreformálására vonatkozó írásai⁶¹ utópisztikusnak is tűnnek, nem igazán intézheti el pusztán egy kézlegyintéssel a Giordani nagy szellemi elődjének is tekinthető⁶² Jacques Maritain azon állítását, miszerint „nincs politikátlanabb szellemi beállítottság, mint a testvéri barátság eszméjével szembeni bizalmatlanság.”⁶³

Mivel Cotta a barátság és a politika találkozását a közösség belső zárásának momentumában látja – nem pedig annak erényteremtő jellegében, s mivel a közjót is csak mint partikuláris közösségi érdeket tekinti, s nem pedig mint közösségi értéket, ami az egyetemes értékekhez is hozzájárul –, ezért számára a politikai viszony, mint szimbolikusan közvetített baráti viszony csak az adott közösségen *belül* létezik. Ezen politikai viszony a barátság révén sem univerzalizálható, hiszen maga a barátság is zárt, minthogy egy külső harmadik mindig csak zavaró tényező. Cotta azonban nem látja azt, hogy a ‘zártság’ a ‘nyitás’ előfeltétele, amiképpen az identitásszerzés is ezen identitás értékeinek kifelé történő ajándékozásának az előfeltétele. Ezért a politikai közösség belső kohéziója, ‘zártága’ nem teremt szükségképpen – vagy legalábbis potenciálisan – ellenséget kifelé. Ez empirikusan gyakran előfordul, de – mint mondtuk – az nem a politikai barátság és a közjó által integrált politikai közösség szükségszerű – lényegi – jellemzője. Téves Cotta azon állítása miszerint az ember ontológiáján alapuló végtelenre való vágyakozásának a politikai entitások szükségképpen partikuláris jellege vet gátat.⁶⁴ Bár a politikai ‘mi’, a közjó és a belső szolidaritás, mivel egy partikuláris közösségen belül érvényesülnek, ezért kiterjedésük szükségképpen véges, de az általuk megvalósított értékek és erények, mivel alapvetően emberiek, ezért azok az univerzalitásra tartanak, ahogy azt a sztoikusok is megérezték. A „tisza” politika így nem szükségszerűen a partikuláris érdek *abszolutizálásában* áll, hanem a politikai barátságnak az ‘emberi nem egyetemes társadalmára’ való kiterjeszhetőségében. A sztoikus gondolkodásban az ember nem pusztán ‘politikai’, hanem elsősorban ‘közösségi’ lény; Ciceró gondolkodásában pedig az a szeretetre való természetes hajlam, ami szerinte a jognak az alapja, végső soron az egész emberiségre kiterjed, így az egész emberiségre vonatkoztatott természetes társulási hajlam és az abból fakadó kötelék a *humanitas*, az *egyetemes testvériség (szeretet) törvényévé* alakul át, az egész emberi nem iránti

⁶⁰ DOMENICO FISICHELLA: *Istituzioni e Società*. Napoli: Morano, 1986, 119.

⁶¹ Iginio Giordani politikai filozófiai munkásságát feldolgozó irodalomból kiemeljük: FRANCESCA GIORDANO: *L'impegno politico di Iginio Giordani*. Roma: Città Nuova, 1990.; CLAUDIO VASALE: *Il pensiero sociale e politico di Iginio Giordani, la politica come professione e vocazione*. Roma: Città Nuova, 1993.; FRANCESCO D'ALESSANDRO: *Iginio Giordani e la pace*. Roma: Città Nuova, 1992.; TOMMASO SORGI (szerk.): *Iginio Giordani, politica e morale*. Roma: Città Nuova, 1995.

⁶² VASALE i. m. 26–27.

⁶³ JACQUES MARITAIN: *Az Igazi humanizmus*. Budapest: Szent István Társulat, 1996, 199.

⁶⁴ COTTA (1991) i. m. 116.

szeretetté (*caritas generis humani*).⁶⁵ A politikai integráció nem szükségszerűen, illetve nem lényegileg jár a partikuláris entitás abszolutizálásával, és így ellenséges, illetve idegen viszonyulással más politikai entítások irányában. A politika éppen az *embertársat* tekintő politikai barátság révén hajlamos az univerzalizálódásra, ami viszont annak jogias és etikai jellegét emeli ki, vagyis valójában a politika ‘tisztá’ volta az elismerés révén etikai és jogi elemekkel vegyül, hiszen a többiekben felismert ‘általános emberi’ ismérv képes az emberek egyetemes társadalmát konstituálni. Az ‘idegen’ tehát nem idegenséget, nyugtalanságot és gyanakvást ébreszt,⁶⁶ hanem a Másikkal, a tőlem különbözővel való találkozás örömét is adhatja a politikai barátság egyetemes konnotációja szerint. (Figyelemre méltó, hogy a Másik végetlenségére nyitott igazságossági érzék⁶⁷ Derridánál az idegenek befogadásának politikájának elmélyült és etikailag elkötelezett elemzését adja.⁶⁸) A politikai entitás, illetve a politikai kapcsolatok belső és külső abszolutizációja Cotta szerint határesetként jelentkezik, de nem jelenti a politika világának deformációját, hanem a belső struktúrájából fakadó lehetőséget valósít meg. A „*homo homini lupus*”-viszony szerinte nem kerülhető el a politikai entitás külső relációiban: „minél inkább a politikai viszony egységes és integratív, és ezért békét teremtő belül, annál inkább szétválasztó kifelé.”⁶⁹ A külső politikai entitás, vagy annak a tagja, ha nem is valóságosan, de *potenciálisan ellenség*, de legalábbis rivális – vallja Cotta.⁷⁰ Attól még, hogy a politika arra törekszik, hogy az erőszakhoz való folyamodást kiküszöbölje a csoporton *belül*, s ha képes, az integráció és a megértés kapcsolatait hozza létre, illetőleg szolidaritást teremtsen, attól még az erőszak *kifelé* nem csak hogy nem szűnik meg, hanem az uralkodik. Ily módon tehát – Cotta szerint – a politika a barátság-ellenségesség antinomikus dialektikája által meghatározott. Éppen ezért azt vallja, hogy nem lehetséges a politika azon strukturális logikájából kitérni, miszerint minél jobban egységes és integrált egy politikai entitás, annál inkább bezárkózik, s így az a többi politikai entitással való ellenségeskedés forrásává válik. Ez a logika a politika konstitutív elemében, a közjóban is megnyilvánul, mint a közös identitás meghatározó elemében, amit mindig valakikkel, valamivel *szemben* kell megfogalmazni, és velük szemben kell azt megvédeni, akik így ki vannak zárva belőle – írja Cotta.⁷¹ Cotta Hegel *A jogfilozófia alapvonalaiban* kifejtett nézeteit hozza alátámasztásul, aki szerint a szuverén államok egymásközi vitáit a háború dönti el, amire okot adó körülmény fennálltát mindegyik állam maga

⁶⁵ REGINALDO PIZZORNI: *Giustizia e carità*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1995, 102–103.

⁶⁶ COTTA (1991) i. m. 117.

⁶⁷ JACQUES DERRIDA: *Diritto alla giustizia*. In JACQUES DERRIDA – GIANNI VATTIMO (szerk.): *Diritto, giustizia e interpretazione*. Roma–Bari: Laterza, 1998, 26.

⁶⁸ Lásd Derridának a menedékvárosok 1996-os, Strasbourgban, az Európai Tanácsban megrendezett első kongresszusára írt beszédét: JACQUES DERRIDA: Világ kozmopolitái, még egy erőfeszítés! *Magyar Lettre Internationale*, 38. 2000. ősz, 77–80. „Vendégszerethez való jog”-ról, a „vendégszeretet új chartájáról”, illetve a vendégszeretet „nagy”, „feltétlen” és „egyedi” és ugyanakkor „egyetemes” törvényéről ír. i. m. 77., 79.; vö. CATERINA RESTA: *L'evento dell'altro, etica e politica in Jacques Derrida*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003, 44–98.

⁶⁹ COTTA (1991) i. m. 117.

⁷⁰ Uo.

⁷¹ COTTA (1991) i. m. 118–119.

állapítja meg, s válik így végül is mindegyik önmaga bírójává.⁷² Míg Cotta nagy szellemi elődje, Giorgio Del Vecchio (1878–1970) a kantianus világállam perspektívájában tekintett ENSZ létrejöttét természetjogi alapon, az egész emberi nemet átfogó normatív módon fogja fel, amelynek univerzális szervezetébe nézete szerint a természetjog alapján minden állam bele kell, hogy tartozzék, de – az ő koncepciójában – döntéshozatali jogokkal csak az emberi jogokat és a demokráciát tisztelő államok rendelkezhetnének, addig Cotta Hegelre hivatkozik, aki nyíltan bírálja Kant ‘örök békét’ megvalósítani képes világállamának koncepcióját. Hegel szerint a háború nem csak elkerülhetetlen az abszolút módon szuverén államok között, hanem annak jótékony hatása is van, minthogy „a háború megóvja a népeket attól a romlástól, amelybe tar-

⁷² Cotta pontos hivatkozást nem tesz, azonban nyilvánvalóan az említett mű következő híres passzusaira gondolhat: „[Az itt elmondottakban] rejlik a háború erkölcsi mozzanata. A háború nem tekinthető abszolút rossznak és pusztán külső esetlegességnek, amelynek oka tehát maga is esetleges, bármi is az, a hatalmon levők vagy a népek szenvedélyei, igazságtalanságok stb., általában olyasvalami, aminek nem kell lennie.” A háború jelentősége az, hogy „fenntartja a népek erkölcsi egészségét közömbösségükben a véges intézmények megszilárdulása iránt; ahogyan a szelek mozgása megóvja a tengert a rothadástól, amelyet tartós nyugalom okozna, úgy a háború megóvja a népeket attól a romlástól, amelybe tartós vagy éppenséggel örök béke vinné őket.” GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *A jogfilozófia alapvonalai* vagy a természetjog és államtudomány vázlat. 2. kiad. Budapest: Akadémiai, 1983, 324. §. 344–345. (Lásd Kant érintőleges megjegyzését azokhoz, akik szatirikusan állnak az „örök béke” nyugalomához: IMMANUEL KANT: *Az örök béke*. Budapest: Európa, 1985, 5.) A háború további jótékony hatása Hegel szerint a belső integráció: „Ha tehát számos egy családdá egyesül is, ez az egyesülés mint egyéniség kell, hogy magának ellentétet kreáljon és ellenséget hozzon létre. A háborúkból a népek nemcsak megerősödöttek kerülnek ki, hanem olyan nemzetek, amelyek magukban összeférhetetlenek, kifelé viselt háború által nyugalomra tesznek szert belsejükben.” (324. §. i. m. 346.) Az államok „olyan egészek, amelyek főképp magukban elégítik ki szükségleteiket” (332. §. i. m. 351.), kifelé pedig ‘egyéni szubjektum’-ok (329. §. i. m. 349.), ezért „mivel nem létezik olyan hatalom, amely eldönti az állammal szemben, hogy magánvalóan mi jogos, és amely megvalósítja ezt a döntést, azért e vonatkozásban mindig a kellésnél kell maradni. Az államok közötti viszony oly önállóságok viszonya, amelyek megállapodnak egymás között, de egyúttal fölülte állnak e megállapodásoknak.” (330. §. i. m. 350.) A szerződések elvileg kötné őket, de mivel „jogaik nem egy általános, fölüljük rendelt hatalmi akaratban, hanem saját különös akaratukban *valóságosak*”, minthogy az „államok egymáshoz való viszonyának elve a szuverenitásuk, azért ennyiben a természeti állapotban vannak egymással szemben”, a helyzet az, hogy a szerződéseket be kell tartani, de azok felmondhatóak. (333. §. i. m. 352.) Hegel rámutat arra, hogy az államok között nincsen prétor, aki a vitákat elrendezné. Az örök béke kanti államszövetségét, amely mint minden államtól elismert hatalom a viszályokat elrendezné, ezáltal pedig a háború mint vitarendezési eszköz legitimitását megszüntetné, azért nem tekinti a háború megszűnési módozatának, mert ezen kanti gondolat feltételezné az államok megegyezését, különös szuverén akaratuk találkozását, ami azonban mindig csak esetleges jellegű maradna. (333. §. i. m. 352.) Az államok viszályát így, ha a különös akaratuk nem tud egyezsége jutni, „csak háború döntheti el.” (334. §. i. m. 352.) Minthogy tehát nincs prétor, aki az államok viszályát eldöntheti, ekképpen a „magasabb prétor egyedül az általános, magán- és magértvaló szellem, a világszellem.” (339. §. i. m. 355.) A háború alapját adó ok meglétét minden szuverén állam maga dönti el, hiszen egy „állam a maga végtelenségét és becsületét minden egyes dolgába helyezheti, s annál inkább hajlik erre az ingerlékenységre, minél inkább hosszú belső nyugalom hajt arra egy erőteljes egyéniséget, hogy kifelé keressen és szerezzen anyagot tevékenysége számára” (334. §. i. m. 352.), így egy „sérelem *képzete*”, azaz „egy más állam részéről fenyegető *veszély képzete*” is elég ahhoz. (335. §. i. m. 353.) Hegel úgy gondolja, hogy a háborús vitarendezés emberségesen lefolytatható, mivel az államok „kölcsonösen elismerik egymást, *a háborúban*, a jogtalanság, az erőszak és esetlegesség állapotában is marad *egy kötelék* [...]” (38. §. i. m. 354.) A háborúban is a háború meg

tós vagy éppenséggel örök béke vinné őket.”⁷³ A béke tehát nem jótétemény, nem az emberiség, s benne az egyes államok közjáva, hanem a politikai élet egyedüli aktorai, az államok számára voltaképpen káros, míg a háború egyrészt egészséges a belső politikai kohézió szempontjából, másrészt elkerülhetetlen vitarendezési mód is, mivel nincsen döntőbíróként elfogadott állandó hatalom az államok felett.

Giorgio Del Vecchio az emberi nem természetjogi alapokon álló világtársadalmát tekinti annak sztoikus-kanti értelmében a nemzetközi politikai és jogrend alapjának, míg Cotta inkább Hegel gondolataira látszik visszanyúlni, aki szerint az államok a nyers természeti állapot hobbesi modellje szerint az erő által uralt viszonyban állnak egymással. Míg tehát Giorgio Del Vecchio Cicero, Seneca és – többek közt – Kant alapján az emberi nem egyetemes (politikai) társadalmából indul ki, a természetjog racionális és igazságossági elveinek érvényességét az egész emberi nemre érvényesnek tartván,⁷⁴ addig Cotta a politikai-állami relációkat nem ágyazza be a nemzetközi közösséget megalapozó jogrend természetjogi alapelveibe, mert a politika alanya

van határozva, körül van határolva, aminek el kell múltnia. Így a követek tiszteletben tartása, illetve az, hogy a háborút nem magánszemélyekkel szemben viselik, mutatja Hegel szerint azt, hogy a háborúban fennmarad a béke lehetősége. (338. §. i. m. 354.) A humánus háború ethoszát a következőképpen igyekszik alátámasztani, amivel a háborúból magát az ellenségeskedést igyekszik eltüntetni: „Az újabb háborúkat [tehát] emberiségesen viselik, s a személy nem gyűlölettel áll a személlyel szemben. [...] a hadseregben mint hadseregben az ellenségeskedés valami határozatlan, ami háttérbe szorul a kötelesség mellett, amelyet mindenki tisztel a másokban.” (338. §. i. m. 354.)

⁷³ HEGEL i. m. 324. §. 345.

⁷⁴ Az emberi nem egyetemes társadalmáról csak akkor beszélhetünk, ha létezik az 'emberi nem', ha „az emberek között fennáll egyfajta természetbeni azonosság.” GIORGIO DEL VECCHIO: A természetjog, mint az emberi nem egyetemes társadalmának alapja. In FRIVALDSZKY JÁNOS (szerk.): *Természetjog*. (Szöveggyűjtemény.) Budapest: Szent István Társulat, 2006, 111. Az állam abszolút szuverenitását a nemzetközi jog normái határolják be, így „[...] az állam korlátlan önkényének téziséen [...] a leghaladóbb alkotmányok és a nemzetközi szervezetek programjai is felülemelkedtek már”. Del Vecchio az ENSZ által elfogadott *Az emberi jogok egyetemes nyilatkozatára* utal, amely dokumentum az 'emberiség családját' egy nagy politikai közösségnek tekinti, amelynek minden tagja egyenlő méltósággal és alapvető jogokkal bír. (i. m. 113.) Ha azonban – írja Del Vecchio – az emberiség elindult egy „egységes jogrend kialakulásának az útján, akkor ez minden kétséget kizárólag a békére való közös törekvésnek, valamint annak az egyre szélesebb körben elterjedő hitnek köszönhető, hogy a tartós békét csak arra a ráció által diktált törvényre lehet építeni, ami az igazságosság és a szabadság törvénye”. Ez a meggyőződés abból a történelmi tapasztalatból indul ki, hogy, „ha a minden egyes állam korlátlan szuverenitásának dogmáját fogadnánk el, akkor a világ folyamatos instabilitásra és potenciális anarchiára volna ítélve.” (Uo.) Ezért az államok kötelezték magukat arra, hogy elismerik a polgárok alapvető jogait. (Uo.) Ez azonban nem a szuverenitás elvének az elhagyását, hanem annak „racionális módon történő helyesbítését jelenti, abban az értelemben, hogy a szuverenitást többé már nem mint abszolút érvényű hatalmat értelmezzük.” (Uo.) Ugyanezen szuverenitás-korlátozást szükséges eszközölni az államok közötti viszonylatokban, s „a szuverenitást itt is »alkotmányos« módon kell értelmezni”. (Uo.) A jogi elismerés feltétele az emberi jogok tiszteletben tartása kell, hogy legyen: „Semelyik állam nem várhatja el, hogy *de jure* elismerjék, ha belső rendszerben ezeket a jogokat megsérti, még akkor is, ha esetleg egy részleges *de facto* elismerés elképzelhető lehet, azzal a fenntartással, hogy a továbbiakban az államnak igazabb és szilárdabb alapokra kell helyezkednie.” (i. m. 113–114.) Az ENSZ Alapokmányát szerinte az egyetemes természeti törvényre kellett volna alapítani, mivel az az emberi nem egyetemes társadalmának a politikai közösségét alapítja meg. Azonban – írja – „ebben a dokumentumban hiába is keresünk a természeti törvényre való bármiféle kifejezett hivatkozást, pedig ennek kellene az államok egyetemes Társadalmának logikus előfeltételének lennie: ez az a törvény ugyanis, amelyik az emberi nem egységét szentesíti és

nála a szuverén politikai közösség a maga partikuláris közjával, nem pedig az emberi nem a maga értékeivel, úgy mint a világbéke, az egyetemes emberi jogok, illetve a demokratikus értékek. Mind Del Vecchio, mind Cotta harcolt háborúban⁷⁵, így a háború politikai természetéről, jellegéről közvetlenül szerzett tapasztalatok alapján rendelkezhetek véleménnyel. Bár Cotta „metapolitikai” nézetei meglehetősen összetettek, mégis ezen késői munkája alapján azt mondhatjuk, hogy a politikai viszonyt nem a jogiban oldja fel, ahogy azt Del Vecchio látszik tenni a nemzetközi politika II. világháború utáni „nemzetközijogiasodásának” jelenségéből kiindulva, hanem Cotta a politikai relációt centripetális-aggregatív strukturális jellemzője miatt szembeállítja a joggal. A politikai viszony tehát partikuláris közjával mindenképpen ellenséget hoz létre a belső integráció sikerességének – a belső kohézió erősítésének – mértékével párhuzamosan. Talán abból indul ki Cotta, hogyha létrejön egy világállam, akkor az már nem politikai entitás, mert az emberiségnek nincsen, nem lehet ellensége. Carl Schmitt – akit Cotta ezen témát tárgyalva kifejezetten meghivatkoz⁷⁶ – hasonlóképpen azt vallja, hogy ‘a politikai’ fogalmi ismérvéből az *államok pluralizmusa* következik, a politikai egység ugyanis mindig „előfeltételezi az ellenség valóságos lehetőségét és ezzel egy másik, együtt létező politikai egységet”.⁷⁷ Így szinte már a politikai egység, a politikai ‘mi’ meglelte implikálja a potenciális ellenség fogalmát, s így egy másik politikai entitás létét. Amíg tehát az állam létezik, addig mindig több állam fog létezni, és „nem létezhet az egész földkerekséget és az egész emberiséget átfogó világállam”, mivel „lényege szerint a politikai egység nem lehet univerzális az egész emberiséget és az egész Földet átfogó egység értelmében” – írja Schmitt.⁷⁸ Ha ugyanis megszűnik a barát/ellenség dichotómia pusztá eshetősége is, s így vele lehetetlenné és elgondolhatatlanná válik harc, a polgárháború, akkor csak már a „politi-

ezáltal a megfelelő nemzetközi szervezethez való csatlakozást minden állam számára kategorikus kötelezettségé teszi”. Nézete szerint az Alapokmány „a csatlakozást tévesen fakultatívnak tartja”, márpedig a szabadság nem a csatlakozást érintő döntésben áll, mert ebben az esetben a szabadságot összetévesztik az önkénnyel, „elfeledve, hogy a szabadság létezése csak a rációval és annak törvényével összhangban képzelhető el”. Ezért a megoldási javaslata a következő a kötelező tagság és az ENSZben gyakorolható jogok tekintetében: „Nézetem szerint [...] egy átfogó nemzetközi szervezetnek minden létező államot tagjai közé kellene sorolnia (vagy kérelem alapján, vagy pedig akár *ex officio* is), azonban nem úgy, hogy mindegyiket azonos hatalommal és funkciókkal ruházza fel, hanem úgy, hogy világosan elkülöníti egymástól a legitím, avagy az *igazságosságon alapuló* és a despotikus államokat. Csak az első csoportba tartozóknak volna szabad megengedni, hogy a határozathozatalokon és a szavazásokon részt vegyenek.” (i. m. 116.) Del Vecchio kantianus világállam-konceptiója azon a normatív elképzelésen nyugszik, hogy az igazságosság az emberi (politikai) közösségek létezésének az oka, alapja és regulatív elve: „szilárdan hisszük, hogy a végén győzedelmeskedni fog [...] a jog az erő fölött; ha pedig az igazságosság – mint lehető legnagyobb szerencsétlenség – mégis alulmaradna, akkor (hogy Kant szavait idézzük) az embernek nem volna érdemes a föld színén élnie.” (i. m. 117.)

⁷⁵ Del Vecchio bátor önkéntesként harcolt az I. világháborúban, akit a mazzinianus idealizmus hajtott. VITTORIO FROSINI: Per un ritratto critico di Sergio Cotta. In FRANCESCO D’AGOSTINO (szerk.): *Ontologia e fenomenologia del giuridico. Studi in onore di Sergio Cotta*. Torino: G. Giappichelli Editore, 1995, 3. Cotta a II. világháború ellenállási mozgalmában egy partizáncsapat parancsnoka volt Piemontban, hősiességéért katonai bronzkitüntetést kapott.

⁷⁶ COTTA (1991) i. m. 118.

⁷⁷ CARL SCHMITT: *A politikai fogalma*. Budapest: Osiris–Pallas Stúdió–Attraktor, 2002, 36.

⁷⁸ SCHMITT i. m. 36.

kától megtisztított világszemlélet” létezik, de „nem létezik sem politika, sem állam.”⁷⁹ Schmitt elméletében az emberiség így nem alkothat politikai társadalmat, mert „az emberiség mint olyan nem képes háborút folytatni, mert nincs ellensége”,⁸⁰ így Schmitt politikafelfogásában az emberiség fogalma kizárja az ellenség, s így a politika fogalmát. Az „emberiség nem politikai fogalom, nem is felel meg e fogalomnak semmiféle politikai egység vagy közösség”, így a „természetjogi és liberális-individualisztikus doktrínák emberisége egy univerzális, azaz minden, a Földön élő embert átfogó szociális ideálkonstrukció”, ami csak akkor válik lehetővé, ha kizárták a harc reális lehetőségét, s lehetetlenné vált minden a barát/ellenség szerint való tematizáció – olvashatjuk Schmittnél.⁸¹ Domenico Fisichella azonban úgy tartja, hogy a politika nem azonosítható a politikai konfliktussal, hanem a politika eredendően *ambivalens* jellege mellett tör lándzsát, ami így magában foglalja a barát-ellenség dichotómiáját. Ezen koncepcióban a háború, mint a barát-ellenség ellentét *ultima ratio*ja, nem szükségszerű, hanem inkább *lehetséges* esemény.⁸² Ha a háború strukturálisan kötődik is a politikához, nincsenek döntő érvek arra – írja Fisichella –, hogy az determinisztikusan bele lenne kódozva akár biológiailag, akár antropológiailag, akár történelmileg az emberiségbe.⁸³ Egy olyan felfogásban, ami a politikai konfliktualitás természetes és szükségszerű kimeneteleként a háborút tekinti, a béke definiálhatatlan pozitív értelemben, hiszen az csak ideiglenes „nem-háborúként”, a háború hiányaként értelmezhető.⁸⁴ Azonban amint a háború politikaelmélete mellett nem érv az, hogy a háború gyakrabban van, mint béke, úgy a béke politikaelmélete attól még létezhet, hogy annak – a háború pozitív filozófiájával ellentétben – esetleg még nem annyira átütően van jelen a „nagy filozófiája”.⁸⁵ Azon túl, hogy a klasszikusok szerint a politikai barátság a politikai közösség legfőbb összetartó ereje, felhozhatjuk azt is, hogy például Iginio Giordani, a neves közíró, politikusnak egy-két, a békéről a parlamentben érzékeny politikai helyzetben tett kijelentése olyan hatást tehetett, ami a politika keresztény értelmezésére is komoly hatással lehetett Olaszországban, ha már egy monográfia dolgozza fel ezirányú gondolatait.⁸⁶ Fisichella végül a béke-politika-háború skálát ajánlja, ami az általánosabb szolidaritás-politika-háború skálának a megfelelője, s ami kifejezi a politika – szerinte – lényegi ambivalenciáját is.⁸⁷ Ez azért jelentős tematizáció, mert így a béke is politika-konstitutív fogalom, azaz politikai fogalom, amitől nem szakítható el a politikai barátság sem.

⁷⁹ Uo.

⁸⁰ SCHMITT i. m. 37.

⁸¹ Uo.

⁸² FISICHELLA i. m. 52–53.

⁸³ FISICHELLA i. m. 54.

⁸⁴ FISICHELLA i. m. 55.

⁸⁵ Vö. FISICHELLA uo. „A béke egyetértésként való »pozitív« definiálása logikailag kifogástalan, akkor is, ha a béke állapota térben is időben kevésbé gyakori mint a háború állapota.” Uo.

⁸⁶ Giordani így fakad ki: „A háború gyilkosság, minden háború.” „Számomra minden háború gyilkosság.” D’ALESSANDRO i. m. 97. Az erőszakmentes ellenállás példái azt mutatják, hogy politikailag hatékony lehet az is, ami nem erőszakos. REGINALDO PIZZORNI: *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d’Aquino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1999, 360. Ezen esetekben nem a béke „nagy filozófiájáról”, hanem politikai magatartásról van szó.

⁸⁷ FISICHELLA i. m. 55.

Fisichella fenti állásfoglalásainak igazi próbaköve az, hogy létezhet-e politikai értelemben olyan világállam, ami megsemmisítené a politikai viszony ambivalenciáját, ami tehát a 'politikai barátság'-ban oldaná fel az elkerülhetetlen közellentéteket,⁸⁸ s ezzel eltüntetné az ambivalencia másik oldalát – s így az ambivalenciát magát is –, minthogy megszüntetné az ellenségeskedést és az ellenséget.⁸⁹ Fisichella azonban ezt a kérdést ön maga számára csak a birodalom vonatkozásában teszi fel, aminek az lehet az oka, hogy Sergio Cotta – általunk is elemzés alá vont – fejtegetéseit⁹⁰ veszi alapul, aki szintén csak a birodalom politikai formációját elemzi. Sem Cotta sem Fisichella ezen irányú fejtegetései különösebb újdonságot nem tartalmaznak, mégis azoknak két elemét kiemeljük. Szerintük, ha a centripetális-aggregáló mozgás megszűnik a birodalomban, ha annak határa az egész emberiség határával esik egybe, s ezáltal eléri kiterjedése maximumát, akkor belülről esik szét belső polarizációkat teremtve.⁹¹ Az olasz kutatók azonban nem számolnak sem a „nem birodalom típusú” politikai aggregációkkal, sem a politikai barátság nem ellenség-elvű logikájával, ami különösen érvényesül egy egyetemességre igényt tartó, azaz potenciálisan mindenkit befogadó politikai organizáció, formáció esetében. Cotta tagadja, hogy a birodalom képes lenne az általa leírt politikai viszonytól és politikai struktúrától különböző logikát megvalósítani, így azt is, hogy az a politikai barátsággal képes lenne az ellenségeskedés logikáját megszüntetni, akkor is, ha nincsen vagy nem releváns a külső ellenség. Ezzel teljes mértékben egyetértünk. Azzal azonban nem, hogy Cotta nem kíván a politikai barátságnak univerzálisabb, az egyetemes közjóra is nyitott értelmet, jelleget adni. Egy szubszidiárius módon szerveződő, azaz a kisebb és a nagyobb, végül a globalizált politikai egység közjavait harmonikus egységben megvalósítani képes politikai formáció egyenesen igényli a politikai barátság egyetemesebb, közjóra nyitott értelmét. Éppen az egyébként a Cotta és a Del Vecchio által is képviselt keresztény perszonalista elveken épülő politika⁹²- és társadalommodell feltételezi a 'politikai

⁸⁸ A Cotta tanítvány D'Agostino a politikai viszony elkerülhetetlen velejárójának már nem a háborút vagy az ellenségességet tekinti, hanem a konfliktust. FRANCESCO D'AGOSTINO: *Filosofia del diritto*. Torino: G. Giappichelli, 1996, 17.

⁸⁹ FISICHELLA i. m. 54.

⁹⁰ SERGIO COTTA: *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Milano: Giuffrè, 1985. A második kiadásban: i. m. 120.

⁹¹ A birodalmak egy rendkívül erős belső kohézióval és vitális szolidaritással rendelkező politikai entitásból születnek, de a kiterjedésük és hatalmuk csúcspontja egyszersmind hanyatlásuk kezdetét is jelzi. A kiterjedtségük okozza azon szolidaritás erodálódását, ami növekedésük oka volt. COTTA (1991) i. m. 120.

⁹² Szent Edith Stein a keresztény perszonalistákkal ellentétben még nem politikai társadalomban, hanem korának gondolkodásmódjának megfelelően az államban gondolkodik, miközben állításai nem térnek el lényegüket tekintve a keresztény perszonalistákéitól. Azt állítja, hogy az állam nem normarendszer, hanem szabad személyek közössége. FRANCESCO D'AGOSTINO: *Una ricerca sullo Stato di Edith Stein*. *Aquinas* XXXVII. 1994, maggio-agosto 2, 413. Az államnak pedig a személy, a személyiség kibontakoztatását kell szolgálnia vagy intézményei révén, vagy azáltal, hogy visszavonulva hagyja az egyéneket és a társaságokat szabad önkitaljesedésükben, működésükben, ami mutatja azt, hogy a személy központi szerepet játszik nála a társadalom és az állam leírásánál. EDITH STEIN: *Una ricerca sullo Stato*. Roma: Città Nuova, 1993, 153. Edith Stein az államban és a politikában nem pusztá hatalmat, vagy kényszerrel szavatolt normarendszert lát, hanem az állam fenomenológiai elemzésében a szabad emberek

barátság' (testvériség, társadalmi szeretet) mellett a 'közjó', a 'szubszidiaritás', illetve a 'szolidaritás' elveit. Ezen elveknek Cotta sajátos *politikai* filozófiai értelmekeket látszik adni, például Jacques Maritain, vagy ez utóbbi által nagyon tisztelt⁹³ Luigi Sturzo politikai filozófiájával összevetve Cotta szóban forgó szintetikus munkájában írtakat. Sturzo, a neves politikai filozófus, szociológus határozottan leszögezi,⁹⁴ hogy a háború a közösség (kollektivitás) számára sohasem jó, sohasem fordítódik át egy közjóba, hanem a társadalom és az egyes egyének kárára van, egyrészt azért, mert új háborúk láncolatát indítja el, másrészt számos igazságtalanságot szül, harmadrészt pedig hosszú távon ható pszichés és gazdasági károkat okoz.⁹⁵ Vagyis a barátság elmentéteként esetlegesen megjelenő ellenség alakjából logikusan fakadó háború viselése nem szolgálja egyik politikai közösség közjavát sem. Következésképpen, ha a háború ellentétes a politikai közösség közjával, akkor logikátlan az ellenséggel a politikai viszonyt olyannyira elmérgesíteni, hogy az a háborúhoz vezessen. Ha pedig így áll a dolog, akkor Cottával ellentétben azt kell mondanunk, hogy egyrészt a *a)* háború és a közjó *kizárja* egymást, ami, ha a közjó politika-konstitutív szerepét fenntartjuk, azt eredményezi, hogy a közjót ellehetetlenítő háborút ne tekintsük a politikai viszony struktúrájából logikailag kifogástalanul következő eseménynek, *b)* másrészt az ellenségesség magatartását is olyanak kell minősítenünk, hogy amennyiben az a háború előkészítője, úgy az mindenképpen a közjó ellen, s így a politikai közösség ellen van még a háborút indító politikai közösség tekintetében is; végül pedig azt kell állítanunk, hogy *c)* csak a politikai barátság szolgálja a közjót, minden politikai közösség közjavát. Ha viszont így áll a helyzet, akkor a barát/ellenség antinómia nem a politikai viszony *strukturális* ismérve, hanem annak esetleges jellemzője (akkor is, ha

együttlétezésére mutat rá. „Az emberi szabadságnak, mint reális szabadságnak, vagyis annak a szabadságnak, ami az interszubjektív kapcsolatból fakad azon a globális életközösségen belül, ami az állam, nincs szüksége további igazolásra: *ez a mi autentikus létmódunk [...]*” – írja Francesco D'Agostino Edith Stein államtanával kapcsolatban. (i. m. 415.) Hogy az előbb elmondottakat megfelelően értjük és értékeljük, röviden ki kell térnünk Edith Stein államelméletének átfogóbb kontextusban való tárgyalására. Nem a hagyományos értelemben vett államtanról van szó, ezért nem szabad úgy olvasni az államról írt művét, mint a többi jogpozitivisták közjogi vagy jogfilozófiai írásokat. Csak a fenomenológiai célkitűzést szem előtt tartva lehetünk biztosak abban, hogy nem értjük félre államkoncepcióját. Műve 1922-ben íródott, akkor, amikor az uralkodó (köz)jogászok Reinach, Jellinek és Gerber voltak, így Edith Stein is őrjáruk hivatkozik. A vizsgálat fő vonala az állami szuverenitás kérdése köré szerveződik. Francesco D'Agostino maga vallja be – aki Jacques Maritain művein nevelkedett –, hogy még számára is gondot okozott Edith Stein szuverenitás iránti érdeklődésének igazi okát megérteni. Szent Edith Stein abban a korban írta államtanát, amikor – hegelianus indíttatásból – a politikai filozófiát és az államant nemegyszer egymással ötvözték, s így elmélete sem ettől, sem az akkor uralkodó jogpozitivizmustól nem lehetett mentes. Egész államkoncepciójából a német jogi hagyomány államközpontúsága sugárzik, a többi – elsősorban francia és olasz – perszonalista filozófusokkal ellentétben, akik a személy mellett a pluralizmusra építik politikai filozófiájukat, ilyen elmélet – a már hivatkozott – Jacques Maritainé is.

⁹³ FRANCESCO VIOLA: *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*. Torino: G. Giappichelli, 1989, 149. A jogfilozófus Viola kötetében egy fejezetet szán Sturzo politikai filozófiájának bemutatására, majd egy másikat Maritain és Sturzo természetjogi nézeteinek összehasonlítására. (i. m. 119–154.)

⁹⁴ ACHILLE ARDIGÒ – LUIGI FRUDÀ (szerk.): *Opere scelte di Luigi Sturzo IV. La sociologia fra persona e storia*. Roma–Bari: Laterza, 1992, 141–142.

⁹⁵ Maga Sturzo irányítja a szíves olvasót két másik munkájához, ahol ezen kérdéseket alaposabban fejti ki. ARDIGÒ–FRUDÀ i. m. 142.

bizonyos időszakokban empirikusan a politikai viszonyok nagytöbbségét jellemzi). Ekkor viszont elmondható, hogy a politikai barátság és a közjó által egybefogott politikai közösség határai olyan mértékig tágíthatóak – mivel a politikai szövetségek nem más államok ellen,⁹⁶ hanem egy magasabb szinten megfogalmazott közjóért jönnek létre –, hogy akár egy globális politikai közösség is elméletileg helyesen elgondolható. Sturzo ezen a véleményen van, de nem egy birodalom típusú mechanikus egységben gondolkodva, amit végső soron mindig egy katonai erő tart össze, hanem az emberi közösségek egyre táguló, de a kisebb közösségek közjavát meg nem semmisítő átfogó nemzetközi politikai közösségként megfogalmazva, ami végső soron az emberi személy javáért és azok közösségeiért van. A nemzetközi közösség – így például az ENSZ is⁹⁷ –, aminek Sturzo nagymértékben híve volt, szociológiai értelemben nem eredeti közösség, hanem a népek közötti kapcsolatok kitágítása, ami azonban nemcsak térben való kitágítást, hanem intenzitásban való elmélyülést, az értékek szintézisét is jelenti, ezért átfogó politikai közösségként önálló alakot ölt.⁹⁸ A szociológus Sturzo tehát nem egy minden embert átfogó (politikai) társadalomban gondolkodik, mert az egy elvont fogalom lenne, minthogy nem egy társadalom van, hanem ‘társadalmak’ (*società*) többes számban. Meg lehet tehát fogalmazni a Föld minden népét átfogó nemzetközi társadalmat, de az nem minden ember egyetlen társadalma lesz, hanem államoknak vagy népeknek a politikai viszonyaik terén létrejövő sajátos társadalma, ami így tehát annak ad teret, hogy a partikuláris társadalmak *saját* meghatározott céljai érvényesüljenek,⁹⁹ vagyis a nemzetközi társadalom az azt alkotó, társult politikai egységek közjaváért van.¹⁰⁰ Az emberi kiteljesedést szolgálja szociológiai értelemben, hogy az ember a partikuláris közösségek határait meghaladva – de ezen közösségekkel az aktív kapcsolatait meg nem szakítva – tudatában legyen annak, hogy az egyre táguló léptékű közösségek, társadalmak magasabb szintűek, amelyek átfogják vagy tartalmazzák, de nem semmisítik meg a kisebb kiterjedtségű közösségek sajátos javát.¹⁰¹ Az emberiség, mint az egész emberi nemet átfogó világgözcsofégy önmagában még csak a meglehetősen elvont egyetemes testvériség érzelmét ébreszti – írja Sturzo –, de az még nem lenne elégséges ahhoz, hogy az egész világot valóban egyetlen társadalommá tegye, mert az egységesüléshez szükséges *differenciálódás* momentuma hiányzik belőle. Sturzo írásaiból tehát az következik, hogy egy univerzális közösséget – amit teljesen elérni nem, csak megközelíteni lehet – az azt alkotó egységek és azok relációinak hálójaként, valamint ezen egységekből álló újabb társadalmi entitások egyre bővülő kapcsolatainak egységeként lehet elképzelni.¹⁰²

⁹⁶ Cotta szerint a szövetségi politika mindig előfeltételezi az állandóan jelenlevő ellenség alakját, mint-hogy egy szövetség mindig valamelyik állammal szemben jön létre. Ebben áll a politika strukturális korlátja. COTTA (1991) i. m. 122.

⁹⁷ ARDIGÒ–FRUDÀ i. m. 142.

⁹⁸ Sturzót idézi Luigi Frudà bevezető tanulmányában: *Origini culturali della sociologia di Luigi Sturzo*. In ARDIGÒ–FRUDÀ i. m. XLIX.

⁹⁹ ARDIGÒ–FRUDÀ i. m. 73.

¹⁰⁰ ARDIGÒ–FRUDÀ i. m. 42.

¹⁰¹ ARDIGÒ–FRUDÀ i. m. 74.

¹⁰² Uo.

Cotta meglátásában az idegenek befogadásának ősi (jog)intézménye – ami például a nemzetközi migráció globális politikai problémájának egyik fontos vetülete – az abban foglalt, a felekre vonatkozó jogokkal és köteleességekkel mutatja azon emberi törekvést, hogy a politika logikáját meghaladva az idegen ne jelentsen feltétlenül ellenséget, de ez már szerinte a politikai viszonyokban rejlő bizonytalanság *jog* eszközei által való meghaladását jelenti. Cotta viszont észleli azt, hogy ezen és más ilyen szolidáris (mozgatórugóját tekintve ‘testvéri’ vagy ‘baráti’) intézmények erkölcsi indíttatásból fakadó olyan testvéri attitűdöt vagy politikai barátságot mutató *politikai* aktusok, amelyek jogi eszközöket vesznek igénybe az idegen (menekült, hontalan stb.) védelmére.

A kérdés az, hogy egy politikai barátságon alapuló, egységes és univerzális politikai közösség politikáinak minősíthető-e. Mi Cottával valljuk, hogy az egyén feletti identitás és az ahhoz tartozó közjő adja a politikai minőséget, azonban mivel a politikai barátságot is konstitutív elemnek tekintjük, így – mint láthattuk – a politikai közösség határa elvileg és logikailag az emberiség határával esik egybe. Így egy globális közösség politikai lesz, mert a közjő, a közjavak komplex rendszerének megléte, s nem pedig az ellenség potenciális tematizálhatósága a lényegi eleme a politikai közösségnek, míg a politikai viszony jellemzője – hangsúlyozzuk – a közjóra tartó politikai barátság. Cotta úgy fogalmaz, hogy egy „ökumenikus” egység lehetősége és főként annak ideája rendkívül aktuális, azonban az nem lehet egy kizárólagosan politikai folyamat eredménye, s Szent Ágoston *De Civitate Dei* munkájára utal, amelyet három évtizeddel előtte behatóbb elemzés alá vont.¹⁰³ Vagyis a politika önmagában, bármennyire is áthatja azt egy szellemiség, nem képes az egzisztenciális bizonytalanságot megszüntetni, mivel szerinte a barátság és az ellenségeskedés együtt vannak jelen és egymást táplálják. Az azonban némileg meglepő, hogy a kortárs keresztény politikai filozófia eredményeit nem vonja be elemzéseibe. Mivel a politikai viszonyt külön tartja a jogitól, ezért a kettő között átmenetet képező igazságossági viszonynak, illetve a barátsági viszonyoknak a jogi és politikai dimenzióban betöltött szerepét nem bontja ki. (Ezt teszi meg Luigi Lombardi Vallauri és Reginaldi Pizzorni egy-egy monográfiában, akkor is, ha a barátságnak nem adnak kifejezetten politikai tartalmat, bár tárgyalják ezt a fogalmat is az igazságossághoz való viszonyában, ahogy erre nemsokára ki fogunk térni.)

Azokban, ha a politikai közösséget alkotó emberek java az, hogy egy emberi kiteljesedést lehetővé tevő emberi társadalomban éljenek, akkor abban érdekeltek, hogy annak feltételei minden ember és állam vonatkozásában létrejőjenek. Ha viszont ennek következtében a béke és az együttműködés jellemzi a nemzetközi szinten megfogalmazódó közjót, akkor az emberi nem ilyen egyetemes társadalmában megnyilatkozó testvéri és baráti kötelék jótéményei mindenképpen hozzátartoznak nemcsak az emberiség közjavához, hanem minden politikai közösség közjavához is, ami minden ember javát is képezi. Vagyis minden politikai közösség közjavának része a többi politikai közösséggel kialakított kölcsönösen gyümölcsöző kapcsolatok. Ekképpen egy szövetség nemcsak katonai lehet, ami eleve feltételezi a potenciális ellenség

¹⁰³ SERGIO COTTA: *La città politica di sant'Agostino*. Milano: Edizioni di Comunità, 1960.

folyamatos létét – ahogy Cotta írja¹⁰⁴ –, hanem más olyan szövetségek, integrációk és megállapodások is vannak, amelyek az egyes politikai entitások külpolitikáiban megfogalmazódó „közjavakat” segítik elő, ahol már a ’köz’ értelme és tartalma bilaterális, multilaterális, regionális vagy éppen már globális jelleget is nyer.

Az univerzális tartalommal rendelkező, objektív értelemben vett közjó már nem egy konkrét politikai közösség saját magán java, hanem a közjó ezen objektívált tartalmában szilárd és szigorú jogi értelmet (is) kap, ami az emberiség, az emberi nem egyetemes családjának közjában nyer kiteljesedést.¹⁰⁵

3. A testvériség politikai és jogfilozófiai fogalmához

A testvériség fogalma idealisztikus tartalmában még nem elégséges egy egységes politikai világtársadalom alapjainak megvetéséhez. Sőt, még az is kérdéses, hogy rendelkezik-e elmélet-konstitutívan komolyan vehető tartalommal, ha figyelembe vesszük, hogy annak társadalom- és politikai filozófiai tartalma még nem került kidolgozásra. Köztudott, hogy a francia forradalom jelszavai közül ennek jutott a legmostohább sors. Újabban Olaszországban a testvériség modern fogalmának egyfajta reneszánsza észlelhető, legalábbis olyan értelemben, hogy annak eredeti jelentését illetően indultak kutatások a francia forradalom kétszáz éves évfordulóját¹⁰⁶ követően, illetve annak kortárs jelentésének tartalmát érintő írások, sőt immáron e munka gyümölcsét közkinccsé tevő kötetek is napvilágot láttak. Antonio Maria Baggio egy olyan olasz politikai filozófus, aki élen jár ezen kutatásokban és azok szervezésében, ezért az ő elemzéseit alapul véve tekintjük át röviden a testvériség politikai filozófiai értelmének alakulását, hogy megnézzük alkalmas-e az arra, hogy a politikai közösség, s különösen egy univerzális politikai közösség kötőszövetévé váljon, mert ha nem, akkor továbbra is csak távoli eszmeként tündöklök a politikai ideológiák változó csillagképpel és hullócsillagokkal tarkított egén. Baggio elemzését azzal kezdi, hogy a testvériség először a francia forradalom hármasszavának egyik – utolsó – tagjaként kapott *politikai* tartalmat a szabadság és egyenlőség mellett.¹⁰⁷ A forradalom előttig ezen két politikai fogalom nélkül, illetve azok helyett beszéltek testvériségről.¹⁰⁸ A hármasszó Baggio szerint egy olyan új világba való bepillantás *novuma* volt, ami megingatta a kereszténység korábbi felfogását a testvériségről. Azonban a testvériség rögtön el is tűnt a közélet színpadáról, s csak a szabadság és az egyenlőség

¹⁰⁴ COTTA (1991) i. m. 122.

¹⁰⁵ D’AGOSTINO (1996) i. m. 197., 199–200.

¹⁰⁶ Derrida a francia forradalom kétszáz éves évfordulóján tartott egy nagyhatású és Olaszországban is rendkívül gondolatébresztőnek bizonyult előadássorozatot, amiben a barátság és a demokrácia viszonyát állítja elemzésének a középpontjába. JACQUES DERRIDA: *Politiques de l’amitié*. Paris: Galilée, 1994. Az olasz fordítás: *Politiche dell’amicizia*. Milano: Raffaello Cortina, 1995. Egy jogfilozófiai orgánumban megjelent elemzés róla: FRANCESCO VITALE: L’amico, il nemico, il fratello *Diritto e Cultura*, V/1995.2, 65–74.

¹⁰⁷ ANTONIO MARIA BAGGIO: La riscoperta della fraternità nell’epoca del Terzo ‘89. In ANTONIO MARIA BAGGIO (szerk.): *Il principio dimenticato, la fraternità nella riflessione politica contemporanea*. Roma: Città Nuova, 2007, 5.

¹⁰⁸ BAGGIO i. m. 6.

maradt, amelyek azért állnak leginkább antagonisztikus kapcsolatban egymással, mert nem köti össze őket a testvériség.¹⁰⁹ Míg a szabadság és az egyenlőség nemcsak politikai, hanem alkotmányos fogalmakká, elvekké is váltak, addig a testvériség elvének politikai „karrierje”, kifutása is meglehetősen marginális és félbeszakadt maradt. Csupán az utóbbi évtizedekben érzékelhető iránta egyfajta megújult érdeklődés politikai filozófiai szemszögből. A szabadkőműves hagyományok feltárását végző irodalom áttekintése után Baggio azon véleményét fogalmazza meg, hogy nem állítható, hogy a hármasszó ebből az eszmekörből származna, ezért a fogalom tárgyalása kivezet a szabadkőművesség gondolatköréből.¹¹⁰ Majd Baggio bemutatja a testvériség fogalmának néhány kortárs értelmezését, rámutatván arra, hogy annak olyan fogalmakkal való társítása, mint a ‘szolidaritás’ és a ‘részvétel’ elvei, olyan legitim kutatási irányok, amelyek azonban végső soron mégiscsak szubjektív értelmezését adják a testvériség politikai fogalmának. A szóban forgó elvvel szemben a leggyakrabban felhozott érv az, hogy az rendkívül ambiciózus, miközben meglehetősen tág, homályos tartalmát tekintve. Miként Baggio sem, így mi sem érintjük azon felfogást, ami minden élőlényt egybefogóan tekint nagyon tágan a testvériség eszméjére, minthogy annak nincsen közvetlen politikai relevanciája. A testvériség elvének gyökerei Baggio szerint egyértelműen a kereszténységben gyökereznek,¹¹¹ így akik ezt el nem fogadva a republikánus hagyományban, például a 48-as forradalmakban látják az elv igazán egyetemes jellegét megtestesülni, azok rossz úton járnak, mivel egyrészt a republikánus hagyomány is csak egy értelmezése a testvériség elvének, másrészt az említett forradalmak csak céljukat tekintve voltak egyetemesek, valójában nem voltak azok.¹¹²

A testvériség a szabadságnak és az egyenlőségnek, mint demokratikus elvek *univerzalitásának* a mércéje, ami azt mutatja meg, hogy azok mennyiben kapnak hiteles és egyetemes tartalmat; de általában is elmondható, hogy minden politikai ideológia tekintetében a testvériség elvének alkalmazása az univerzalitás-igény tesztjét valósítja meg.¹¹³ Ez érvényes John Rawlsnak egy ilyen politikai filozófiai konstrukciót leíró, *Az igazságosság elmélete (A Theory of Justice, 1971)* című munkája esetében is, ahol valóban a testvériség elve olyan igazságossági elv, ami társadalom-konstitúciós szerepet kap neokontraktualista teóriájában. Rawls megállapítja, hogy a „testvériség eszméjének kisebb szerepe volt a demokratikus elméletben”, mint a másik két elvnek, a szabadság és az egyenlőség gondolatának.¹¹⁴ Kevésbé tekintették sajátosan politikai fogalomnak, mivel az önmagában semmilyen demokratikus jogot sem határoz meg – írja Rawls –, „hanem csak azokat az attitűdöket és magatartásokat sugallja, amelyek nélkül a demokratikus jogokban kifejeződő értékek nem juthatnának napvilágra.”¹¹⁵ Azonban a testvériség nem csak polgárbarátságot és társadalmi szolidaritás jelent,

¹⁰⁹ Uo.

¹¹⁰ A Baggio által feldolgozott forrásokhoz ld. i. m. 7–8. ld. a jegyzeteket is.

¹¹¹ A keresztény testvériség fogalmához és tartalmához: JOSEPH RATZINGER: *La fraternità cristiana*. Brescia: Queriniana, 2005.

¹¹² BAGGIO i. m. 10.

¹¹³ BAGGIO i. m. 14.

¹¹⁴ JOHN RAWLS: *Az igazságosság elmélete*. Budapest: Osiris, 1997, 137.

¹¹⁵ RAWLS i. m. 137.

hanem, hogy meghatározott követelményt állítson elénk, az igazságosság annak megfelelő elvét szükséges megfogalmazni. A ‘társadalmi különbségek’ elve fejezi ki a testvériség fogalmának egyik természetes jelentését – szögezi le tézisszerűen Rawls –, vagyis azt a gondolatot, hogy „csak akkor kívánjuk előnyeink növekedését, ha ez a kevésbé kedvező helyzetűek számára is előnyös”.¹¹⁶ Ez a családban elfogadott viselkedési modell társadalomszervezési elv szintjére való kitérítést jelenti, hiszen a családban nem elfogadott a ‘lehető legnagyobb haszon’ elvének hajszolása, s egy családban akkor akar valaki nyereségre szert tenni, ha ezzel a többiek hasznát, érdekeit is előmozdítja.¹¹⁷ A testvériség, amennyiben magában foglalja a ‘társadalmi különbségek’ elvéből fakadó követelményeket – tehát annak lehetőségét, hogy meg lehessen tartani bizonyos egyenlőséget a különbözők között¹¹⁸ –, úgy politikai tartalmat nyerhet – írja Rawls.¹¹⁹

Baggio konklúziója az, hogy a három elv csak *együtt* képes megfelelő tartalommal működni, így a szabadság és az egyenlőség sem kaphat hiteles megfogalmazást a testvériség politikai fogalma nélkül.¹²⁰ A jogfilozófus Francesco D’Agostino hasonlóképpen azt emeli ki, hogy a testvériség kell, hogy közvetítse szabadságot és az egyenlőséget egymással.¹²¹

A marxista kulturális eszmeiséggel korábban szimpatizáló Baggio különös hangsúllyal mutat rá arra, hogy a testvériség elvével minként éltek vissza a kommunista blokk országokban. A „testvéri” katonai közbeavatkozással fojtották el – írja az olasz filozófus – a magyar és a csehszlovák reformkezdeményezéseket. Az osztályszolidaritás, ami a mások szabadságát elveszi, nyilvánvalóan visszaélés a testvériség fogalmával, s nem annak egyik értelmezése.¹²²

¹¹⁶ RAWLS i. m. 138.

¹¹⁷ Uo.

¹¹⁸ BAGGIO i. m. 16.

¹¹⁹ RAWLS i. m. 138. A testvériségnek azonban más egyéb tartalmai, vonatkozásai is vannak. i. m. 138–139.

¹²⁰ BAGGIO i. m. 17.

¹²¹ FRANCESCO D’AGOSTINO: *Il diritto come problema teologico, ed altri saggi di filosofia e teologia del diritto*. Torino: G. Giappichelli, 1995, 48.

¹²² BAGGIO i. m. 19. Hiányzik a tudományos köztudatból – ezért Baggio sem említi – a magyar 1956 tapasztalata, amely éppen a testvériség fogalmával visszaélő kommunizmus ellenében jött létre. A mindenkire – ellenségre is – vonatkozó, fővárost és falut összekötő, utcai nyitott ládákban a rászorultaknak pénzt gyűjtő, egy új társadalmat felépíteni akaró testvériség megszületésének és működésének történelmi-szociológiai elemzését adja egyik könyvében a jelen tanulmány szerzőjének az édesapja, id. Frivaldszky János. A forradalom résztvevői a szabadságot, az egyenlőséget és a testvériséget egyszerre élték meg, a forradalom nem valakik *ellen* irányult, hanem egy új társadalom létrehozására. Id. ID. FRIVALDSZKY JÁNOS: *Ötvenhat lelke*. Budapest: Kairosz, 2008, 82., 89., 121., 124–125., 191. A kötet szerzője rámutat arra, hogy a forradalom bölcsőjében, a műszaki egyetemen a forradalom egy eleve adott szolidaritási helyzetet talált, mivel az osztályellenség közeli státuszban levő, humanértelmiségi pályáról eltanácsolt, vallásos világnézetű „kényszer-mérnökök” szívésségből tanították, korrepetálták az osztálykegyelt, gyorsított tanfolyamon ún. szakérettségit szerzett, és így az egyetemre bejuttatott munkás származású egyetemista társaikat, kiknek komoly nehézségeik támadtak az egyetemi tananyaggal. Megjegyzendő, hogy a *Focolare* (hivatalos nevén: ‘*Opera di Maria*’) olasz eredetű, az egész világon elterjedt katolikus mozgalom ún. ‘önkéntes’ ága a magyar 1956-os forradalom leverésére reagáló november 10-i pápai *Allo strazio del nostro cuore* kezdetű, drámai hangú rádiószózata nyomán jött létre, amely rádióbeszédben az került felhívó jelleggel megfogalmazásra, hogyha a szabadság ügyének

A testvériség alanya Baggio szerint maga az emberiség, mint univerzális alany.¹²³ Ha ez így van – s van okunk azt feltételezni –, akkor ezen testvériség-koncepció szemben áll a politikai barátság cottai fogalmával, mivel ez utóbbi csak egy politikai közösség belső kohézióját biztosító integráló erő, ami kifelé – a centrifugális erő ellenhatásaképpen – kizár, sőt ellenségként kezeli a többi politikai közösséget, amelyeket hasonlóképpen a saját belső közjavuk és belső szolidaritásuk (politikai barátságuk) tart egyben. A politikai barátság politikai közösségekre szabott fogalmát kell nézetünk szerint egy univerzális politikai közösség szintjére emelni ahhoz, hogy egyrészt a politikai barátság kisebb politikai közösségekhez kötött vitális tartalma ne tűnjön el, azaz ne üreSEDjen ki, másrészt pedig a testvériség univerzális jogalanya vonatkoztatott fogalma konkrét, cselekvésorientáló értelmet nyerjen, s ne homályos, elvont idea maradjon.

Baggio rámutat arra, hogy a testvériség fogalmába tartozó szolidaritás intézményesített *vertikális* – mindig az ‘erősebb’-től a ‘gyengébb’ felé tartó – formái mellett, amint arra példát a szociális jogok jelentenek, a testvériség és a szolidaritás *horizontális* dimenziójában megjelenő, javak és hatalmak különböző kölcsönös megosztása által jellemzett *kölcsönösségi* formáit is újratematizálni lenne szükséges. Ez utóbbi kategóriájába tartoznak a társadalmi és az intézményes szinten megjelenő olyan jelenségek, mint az emberi jogokat – különösen a munkások jogait – védő történelmi *mozgalmak*, de olyan gazdasági jellegű törekvések is, amelyeknek komoly társadalomalakító, illetve politikai vetülete is van, mint például a szövetkezeti mozgalmak, vagy az utóbbi évtizedekben megjelent ‘szociális gazdaság’ különböző formái (pl. ‘közösségi gazdaság’).¹²⁴

Végül Baggio akképpen összegzi kutatásainak eredményeit, hogy csak akkor nyerhet konkrét politikai tartalmat a testvériség eszméje, ha 1) az a politikai döntéshozatal kritériumai között konstitutív módon jelenik meg úgy, hogy annak módszereit és tartalmait – a szabadság és az egyenlőség mellett – meghatározza, és ha 2) képes hatást gyakorolni a másik két politikaformáló kategória, azaz a szabadság és az egyenlőség értelmezésére. Mindez azt eredményezheti, hogy a három kategória együtt határozza meg a közviszonyokat a gazdaságpolitikától (beruházás-politika,

ilyen elszánt harcosai vannak, mint a magyar felkelők és szabadságharcosok, akkor olyan önkéntesekre is szükség lenne, akik Isten ügyéért dolgoznak ugyanilyen önfeláldozó lelkesedéssel. Baggio is ennek az említett katolikus lelkeségi mozgalomnak a folyóirataiban, hetilapjában és könyvkiadójánál publikál.

¹²³ BAGGIO i. m. 21.

¹²⁴ BAGGIO i. m. 22.

¹²⁵ D’AGOSTINO (1995) i. m. 48.

¹²⁶ CICERO: *De Legibus*, I, XV. 43. Simon Attila fordításában: „természettől megvan bennünk a hajlam embertársaink szeretetére, és ez egyben a jog alapja is.” MARCUS TULLIUS CICERO: *A Törvények*. Budapest: Gondolat–DE ÁJK, 2008, 25. ill.: „az emberek együttélésének egyetlen, mindenki számára közös észszerű alapja van [...] mindannyiunkat egyfajta természettől való türelem és jóakarát, továbbá a jog közössége tart össze”. I, XIII. 35. i. m. 22.

¹²⁷ Ld. PIZZORNI (1995) i. m. 333.

¹²⁸ GIOVANNI CASO (szerk): *Relazionalità nel diritto: quale spazio per la fraternità?* Atti del Convegno Castelgandolfo, 18–20 nov. 2005. Roma: Città Nuova, 2006.

erőforrások elosztása) a törvényhozás jogpolitikáján keresztül (jogok kiegyensúlyozása személyek, személyek és közösségek, valamint közösségek között) egészen a nemzetközi szintig (államközi kapcsolatok, illetve nemzetközi vagy globális problémák).

A már hivatkozott Francesco D'Agostino a testvériség princípiumát jogelvnek, továbbá a szolidaritás társadalmi értékének jogi alapjának, illetve a jog személyközi jellegének legtisztább megnyilvánulásaként tekinti: „A *testvériség* – ami egyértelmű kell hogy legyen – nem tekinthető pusztán etikai értéknek, vagy ami rosszabb, pszichológiai-individualista értéknek, hanem az egy, az intézmények és a jog szintjén aktívan működő elv; a szolidaritás társadalmi értékének jogi alapja, a *jog személyközi jellegének* legmegfelelőbb gyümölcse.”¹²⁵ A testvériség elve tehát egyszerre a jog alapja, s a jogi reláció egyik legtisztább megnyilvánulása. Ezen felfogás egybecseng Ciceróéval, aki azt mondja, hogy „mi természettől fogva hajlamosak vagyunk arra, hogy szeressük az embereket, és ez a jog alapja” (*natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est*).¹²⁶ Láthatjuk tehát, hogy ezen koncepcióban a testvériség (a politikai barátság) természetes hajlamként a közviszonyok faktikus, míg elvként annak normatív alapját adja.¹²⁷ Ezen elvet a jog saját struktúrájában is tartalmazza,¹²⁸ de a politika is érvényesíteni képes saját intézményeiben, döntéshozatali eljárásaiban, ami egyúttal a modernitás politika- és demokrácia-felfogásának problémáiból – a szabadság és az egyenlőség értelmezési deformációiból – a kiutat is jelentheti egyben.

4. Jogi viszony, aranszabály, barátság és a szeretet

Luigi Lombardi Vallauri a barátságot, a szeretetet és a jogi viszonyt összevető monográfiájában rámutat arra, hogy miközben a barátság a barát megválasztása révén *szelektív* és a választásban megindokolt, zárt közösséget hoz létre, addig a szeretet *egyetemes* jellegű.¹²⁹ A politikai közösségben a politikai barátságot eleve indokolják az azonos történelmi-kulturális-társadalmi helyzet által teremtett egyenlőségek, az identitást adó közös hagyományok, amelyek a honfitársakat egyenlőkké és közelié teszi egymás számára. A ‘politikai testvériség’ fogalma azonban az egyetemes jellegét hordozó szeretethez áll közel, amely a másik emberben – illetve az emberek közössége mögött – ‘az embert’ látja meg, s így érzi, tekinti a Másikat, a többieket közelállóknak.¹³⁰ A világ másik végén élő, megsegítő szeretetet, támogatást igénylő másik ember fizikailag távoli, akivel nem a politikai barátság, hanem az egyetemes szeretet és a testvériség – érzése és tette – köt össze, aki jogfosztottságában lesz közeli, mert ő is olyan, mint minden ember, akivel egyugyanazon jogviszony, a Másikban az embert és annak jogait *elismerni* rendelő *alapvető jogi viszony* köt össze. A (politikai) társadalmat nem a tulajdonosok egymásközi szerződése hozza létre, hanem egyetemes jogközösségeként az emberek társadalmi viszonyaikban eleve egymás jogait elis-

¹²⁹ LUIGI LOMBARDI VALLAURI: *Amicizia, carità, diritto*. Milano: Giuffrè, 1974, 111.

¹³⁰ A felebarát (*proximus*) a keresztény tanításban az, aki mellettem áll, aki így engem megszólít létével, s akit így szeretni kell.

merni kötelesek, s így arra kötelezettek, hogy egymásnak jogaikat önkéntes jogkövetéssel megadják.

Mi úgy tartjuk, hogy a politikai barátság befelé hatékony „záró oldala” a belső közjó megeremtésével és a barátság erényként való gyakorlásával olyan értékeket tud teremteni, amelyek identitás-elemekként kulturális gazdagodást-gazdagítást jelenhetnek más nemzetekkel való találkozáskor, másrészt az a szolidaritás olyan belső modelljét adja, ami ‘szolidaritás barátságként’ univerzalizálható az egész emberiség vonatkozásában.¹³¹ A más országok polgárai vagy a menekültek felé való szolidaritás attitűdjeinek kialakulása a nem-kizáró belső szolidaritás vagy polgári barátság *univerzális* elemeire épül. A partikuláris és zárt politikai barátság ugyanis bár különbözik az univerzális nyitottságú, mindenkire kiterjedni képes szeretettől, azonban mégis hasonlít hozzá annyiban, hogy egyfajta Másikra-irányultságot, az ő szükségleteire, érdekeire, jogaira való odafigyelést, és a helyzet által megkövetelt cselekvést mindenképpen feltételez. Ezen szolidaritás azonban – a Másikat, a többieket, az országokat és a népeket megillető jog magas fokú érzékenységi szintjén – akár globális szinten is gyakorolható. Ekképpen a ‘szolidaritás barátság’ az univerzalizásra nyitott elemei révén a partikuláris politikai barátságokat az egyetemes testvériség (szeretet) felé orientálhatja.¹³²

Az igazságosság, mint az adott partikuláris közösségben *szubjektíve* gyakorolható *erény*, vagyis az „állandó és kitartó akarat arra, hogy megadjuk a másiknak az őt illetőt”, a Másikat megilletőre teszi fogékonnyá az adott (politikai) közösség tagjait, ezáltal pedig az erényként gyakorolt igazságosság lesz az, ami fénybe emeli a *iustitia objektív* oldalát, mint a Másikat megillető ‘jogos dolgot’, ami a Másiknak jog szerint jár. A politikai barátság és a szeretet tapasztalata arra tanít, hogy a Másikat megillető jogos dolgot (*iustum*), amit meg kell adni, az ő valódi érdekeit, szükségleteit és jogait figyelembe véve állapítsa meg az igazságosan cselekvő. Így voltaképpen szeretet az is – mutatja ki elemzéseiben Pizzorni¹³³ –, ha valaki a Másik jogainak érvényre juttatásában az igazságosság lelkiülete révén tevékenyen részt vesz. Az igazságosság szeretetének, vagyis az igazságosság erényének magas fokú gyakorlása egy bizonyos fokú empátia¹³⁴ révén segít észrevenni azt, hogy a Másikat mi illeti meg jog szerint

¹³¹ Az emberi barátságok az erények gyakorlásával a szeretet számára készítik elő az utat. VALLAURI i. m. 118. A ‘szolidaritás barátság’ és a ‘személyes barátság’ közötti distinkciót az antik barátság-fogalom elemzésekor teszi meg Vallauri. (i. m. 46–47.) Az antik ‘szolidaritás barátság’ a keresztény szeretet elvétől átmemesülve már kizárja az ellenségességet. A szeretet mindig az egyetemesre tart etikájában. (i. m. 136.)

¹³² Vö. ALFREDO LUCIANI: La carità politica. In ENRIQUE COLOM (szerk.): *Dottrina sociale e testimonianza cristiana*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999, 182–186.

¹³³ PIZZORNI (1995) i. m. 325.

¹³⁴ Az empátia mind a politikai barátság, mind a jogviszonyok tekintetében fontos szerepet tölt be az érdekek, jogok és kötelességek harmonizálásban, s ezért fontos szociálintegratív szerepe van. Edith Stein fenomenológiai módszerrel végzett elemzéseivel – Edmund Husserl szellemi követőjeként (tanársegédként) – kimutatja az empátia jelentőségét, amely révén az emberi lények – eltérően a tárgyi világtól és az állatvilágtól – emberként ismerik el egymást, s akként viszonyulnak egymáshoz. Az empátiáról és a Másikkal szemben megélt tapasztalatról írva egyértelművé teszi az alanyok autonóm mivoltát, vagyis individualitásukat kifejező különállásukat. Ezen túl azonban az interszubsztivitásra helyezi a

olyan esetekben, amelyekben jogelvek orientálják a Másikat ‘itt és most’ megilletőnek a megállapítását. Nézetünk szerint a jogilag szabályozott személyközi viszonyokban – a kötelmi viszonyoktól az emberi jogok harmonikus hétköznapi gyakorlásáig –, nem a szubjektív vagy politikai felhangú ‘nem jogi igazságosság’ kell, hogy a merev törvényközpontúságot kiigazítsa, hanem az arany szabályra is tekintettel levő olyan elvek rehabilitálása válik szükségessé, amelyek az igazságosság gyakorlását igénylik a Másikat az adott helyzetben jogilag megillető megállapításában és annak juttatásában. A Másikat megillető ‘jogos dolog’ (jog) ilyen optikájú megállapításában a Másik jogaira magas igazságossági érzékenységet mutató jogérzék igazít el, míg a Másik jogait előmozdítani kész, igazságosságra tartó ‘szeretet’ (az igazságosság szeretete) a jogérvényesülést segíti elő.¹³⁵ A Másik valós jogainak megismerése feltételez tehát

hangsúlyt, hiszen az empátia által megélt tapasztalat a Másik felé nyit ki egy kommunikatív kapcsolat révén. EDITH STEIN: *Zum Problem der Einfühlung, Inaugural Dissertation*. Halle: Max Niemeyer, 1917. vö.: PATRIZIA MANGANARO: *L’Einfühlung nell’analisi fenomenologica di Edith Stein. Aquinas*, 2000/XLIII. N. 1, 101–121. Ez az út a pszichológiai szinten történő egyetértés alapját teremti meg, mindazonáltal nem pszichológiai valóságról van szó, hanem megismerő viszonyulásról. Ez a lelki egyetértés az, amely a legnagyobb mértékben képes biztosítani az alanyok közötti kötelek stabilitását, akik kommunikáló alanyokként valami közöset hoznak létre. ANGELA ALES BELLO: *Coscienza e solidarietà in Edith Stein*. In *Etica e società contemporanea*, vol. I, *Atti del III Congresso Internazionale della SITA*. Editrice Vaticana, 1992, 139. Edith Stein a megismerő és tapasztaló embereket, ‘személy’-eknek tekinti: „Edith Stein, úgy mint már E. Husserl is kiemeli, hogy a szellemi teljesítőképesség, a döntésképeség, a nem repetitív, hanem teremtő módon való cselekvés képessége azt eredményezi, hogy személyekről kell beszélünk: az interszubjektivitás akkor mint interperszonalizmus mutatkozik meg”. ALES BELLO uo. Edith Stein filozófiájában a személy akaraterejének és döntési képességének mindig nagy jelentőséget tulajdonít az önrányítás és az etikus cselekvés során. A tétele az, hogy egyfajta párhuzam vonható az egyéni és a közösségi szféra között. A közösségben tapasztalt vitális energia alapvetően nem különbözik az azt alkotó személyekben megtalálhatóétól. Ezek a személyek azok, akik a közösség jellegét meghatározzák, és így a közöttük létrejövő kölcsönös kapcsolattól függ, hogy megteremtik-e az egységes módon való lét, az ‘életegység’ feltételeit. Az alanyok közötti kapcsolat társadalmi aktusokban realizálódik, így van ez például – hogy a legegyszerűbb és a legalapvetőbb példát vegyük – a kölcsönös megértés esetében is. A kölcsönös megértést Edith Stein az elismeréshez, a bizalomhoz és a szeretethez köti. Ld. ELIO COSTANTINI: *La teoria dell’amore in Edith Stein. Aquinas*, 02/XLV/3, 143–154. Stein a személy döntésen alapuló, nyitott-befogadó aktusára alapozza az interszubjektivitást, ahol az empátia játszik jelentős szerepet. A Másik – egzisztenciális elismerésén alapuló – befogadásának aktuusa által válik lehetővé a másik személy igazi értékeinek megismerése. ALES BELLO i. m. 140. Ezt a nyitott, pozitív magatartási formát szolidaritásnak hívhatjuk, amely nem („érzelgős”) filantropiát takar, hanem az egyik személynek a másik életében való ‘résztvételét’ fejezi ki, s ez az aktus-forma az alapja egyben a közösségnek is: „Pontosabban fogalmazva: ahol az individuumok »nyitottak« egymás felé, ahol az egyik állásfoglalása nem marad hatás nélkül a másakra, hanem beléje hatol és ott kifejti hatását, ott van igazából közösségi élet, amikor tagjai mind a ketten egy egésznek és a közösség nem képzelhető el egy ilyen kapcsolati kölcsönösség nélkül”. Edith Stein idézi A. Ales Bello. (i. m. 141.)

¹³⁵ Az igazságosság – írja Pizzorni – annak az erénye, amivel megadjuk a Másiknak az őt megilletőt. Azonban nagyon nehéz meghatározni és elismerni tiszta fejjel és objektíven, hogy mi illeti meg a Másikat, mely jogok illetik meg a többiekét, ha nem szeretjük őket, vagyis, ha az ő javukat, jogaik előmozdítását nem érezzük sajátunknak. Az igazságosság objektivitásánál fogva egyfajta külsődlegességben marad meg, ami nem teszi lehetővé azt, hogy mindenki az őt megilletőt a lehető legnagyobb mértékben, szinte teljességgel megkapja. Ehhez van szükség a szeretet mozgató erejére, mint az igazságosság előfeltételére, hiszen az teszi lehetővé azt, hogy a Másik jogait, érdekeit, szükségleteit és érdemeit a

egyfajta empátiát, annak megállapítására való képességet tehát, hogy amikor a jogeltek nem írják elő pontosan a jogszerűen követendő magatartást, akkor az arany szabályban foglalt empatikus elem révén (belegondolva magát a Másik helyzetébe) egyfajta általánosítással egy magatartás-szabályt nyerve lehessen megállapítani azt, amit adott helyzetben minden ember, vagy még magasabb fokot elérve, az alany maga kívánna meg a saját maga számára. Az arany szabály *a) episztemológiai* hatásossága abban áll, hogy általa a mindenkori ‘Másikat illető’ magasabb jogérzékenységi szinten, pontosabban lehet megállapítani, a *b) motivációs* hatékonysága pedig abban, hogy egyetemesen érvényes elvként megadni *rendeli* azt, ami így, mint a Másikat megillető jogos dolog megállapítása került. Az arany szabály következőképpen a Másik szempontjait, méltányolható jogos érdekeit segít egy, az adott helyzetre fogékonyabb, s ugyanakkor egy objektívebb nézőpontot választva meghatározni – pontosabban ezt írja elő –, amikor a jogi norma nem határozza meg egyértelműen a Másikat adott helyzetben megillető jogos magatartási módot. Ezen igazságosságra érzékeny empátia csak egy családi, illetve egy mikroközösségi, továbbá egy politikai közösségben fejlődhet ki, mind átfogóbb alanyi körét adva azon ‘Másik’-oknak, akik jogaihoz köze van az embernek. Sok esetben tehát „észre kell venni”, hogy olyan etikai értelemben vett „relatív szerkezetű jogviszonyban” van valaki egy Másikkal, amely helyzetben egy konkrét megállapítandó és megadandó jog illeti meg a Másikat. Az emberi jogok hétköznapi gyakorlása ezt igényli, mert egyébként a jogok sérelmet szenvedven ‘igény-állapotba’ kerülnek.

Az arany szabály nem a szubjektív akaratokat vagy a bíróság igényeit teszi jogosultságokká és elvárásokká, hanem az adott helyzetben mindenki által, bárki által elvárható – az adott helyzetben mindenki által *akart*¹³⁶ – olyan magatartás megállapítását

maga teljességében vegyük észre, miközben, ha az ellenséget vagy az ellenfelet látjuk a másikban – például egy osztályalapú szemléletben – akkor kevesebbet adunk a Másiknak annál, mint amit őt a szorosán, szigorúan vett igazságosság szerint megilletné. Az ember hajlamos arra, hogy saját igényeit és érdekeit jól lássa, de nem úgy a többiekét. Így úgy gondolja, hogy már túl sokat is adott a többieknek, miközben ő keveset kapott. A szeretet tehát abban segít, hogy az igazságosság minél teljesebben megvalósuljon. PIZZORNI (1995) i. m. 328–329. Míg az igazságosság a Másikat megillető *dolgot, jogot* tekinteti, a szeretet magát a másik *személyét*. (i. m. 240.) Ezáltal azonban az őt megilletőre is fogékonyabb lehet – tehetjük hozzá. A szeretet élteti és táplálja az igazságosságot. (i. m. 336–337.) Lehet, hogy amit korábban esetleg önként juttattak, az később már emberi jog lesz, a Másikat megilletőt érintő tudatosodási fázis egy szintjét elérve. Azaz könnyen előfordulhat és a történelemben sokszor elő is fordult, hogy amit korábban a szeretet ismert fel, mint a Másikat megilletőt, azt a jog, mint a Másikat *kötelezően* megillető jogosultságot, a Másiknak jog szerint megadandó ‘jogos dolog’-ként ismeri meg. (i. m. 325.) A szeretet azonban nem oldja fel, nem szünteti meg és nem helyettesíti az igazságosságot, hanem azt előfeltételezi, valamint meghaladva kiterjeszti. (i. m. 335–336., 343.) A szeretet igazságosság nélkül így nem is minősülne szeretetnek. (i. m. 320., 323.)

¹³⁶ Az arany szabály érvénye és működése mögött is feltételezett, minden emberre jellemző, általánosnak tekinthető ‘akarat’ a jog emberi, filozófiai antropológiai alapjaira mutat rá, s így annak *helyessége* annak *emberi* jellegében van megalapozva. Egy *általános*an érvényesülő emberi akarat a jogban egy *filozófiai antropológiai* alap, azaz egy ‘általános emberi’ dimenzió léte utal: „az asszertorikus-pragmatikus imperatívusz az emberek közötti kapcsolatokra a »mindenki akarja« alapján alkalmazható, akkor igaz az, hogy a jogot emberi alapjától elszakítani nonszensz lenne. Ezért tehát a kanti asszertorikus-pragmatikus imperatívuszra vonatkozó mondást az alábbi [...] módon javaslom újrafogalmazni: »mivel

teszi lehetővé, amely révén kell a mindenkori Másiknak megadni az őt jog szerint megillető jogot, jogos dolgot. Következésképpen a Másik helyzetébe való olyan empátiás belehelyezkedést kíván, amely révén jószándékkal és magas elvárhatósági mércé szerint megállapíthatóan az 'én', azaz az általában vett ember – ő szerinte – elvárna egy bizonyos magatartást vagy az attól való tartózkodást a többiektől. Az elvárás jogossága igazolást kíván, az általánosság garanciáját pedig egy objektív természetjogi rend, az emberi javak objektív léte adja, ami felé minden ember természete szerint vonzódik. Az arany szabály mint igazságossági elv igazoltsága abban áll, hogy egy mögöttes objektív természetjogi rendre utal, minthogy az a helyes akarat, ami az abban foglalt rendre utal.¹³⁷ Az arany szabály így nem üres vagy tautologikus elv, hanem az adott helyzetben valódi, meghatározott, normatív tartalommal bír.¹³⁸

A szeretet aktusa a Másik jogainak előmozdítását is magában foglalja, ami abból indul ki, hogy a jogos dolgok megadását az ember önmaga számára is szeretné. Az arany szabály következésképpen egyfajta egyenlőséget, alapvető hasonlatosságot feltételez az Én és a Másik közötti viszonyban, ami a barátságoknak is ismerve, mivel a barát egy 'másik én'.¹³⁹ Az arany szabály révén válik világossá, hogy ilyen értelemben a szeretet nem kerül meg az igazságosságot,¹⁴⁰ hanem azt kiteljesíti, minthogy magas igényszinten adja meg a Másiknak azt, amit ő is a maga számára – nyilvánvalóan igényesen – elvárna az adott helyzetben. Az arany szabálynak magas az elvárhatósági mércéje, mivel az általában vett embertől elvárható mércéjét az Én, azaz a cselekvő saját perspektívájából fogalmazza meg (a Másik helyzetébe képzelve magát), aki a saját magának járót kétséget kizáróan igényes, magas elvárás mércével határozza meg. Nos, az *önszeretet* igényessége így válik az arany szabály révén a Másik viszonylatában magas elvárhatósági mércévé, s ekképpen válik a szabály a Másik szeretetének parancsával azonossá a klasszikus – keresztény – hagyományban. Az arany szabály nem úgy valósítja meg a kölcsönösséget, hogy csak akkor adja meg a Másik-

antropológiailag X vagy (vagyunk), Y-t kell cselekedned (cselekednünk), mivel csak Y teszi lehetővé, hogy X-nek – vagyis annak, ami antropológiailag vagy (vagyunk) – megmaradva cselekedhess (cselekedhessünk)«. Véleményem szerint ez az a formula, amely a jogi – és futólag jegyzem meg – az erkölcsi normaalkotás mibenlétére leginkább rávilágít. Azonban vigyázat: a kanti mondás általam javasolt újrafogalmazása annak elsősorban pusztá kifejtése, mivel az a bizonyos »mindenki akarja« fordulat nem rendelkezik és nem is rendelkezhet más jelentéssel, csak ezzel: az emberi lét akarja; azt jelöli tehát, ami az emberi mivoltnak, az ő létének sajátja.” SERGIO COTTA: A természetjog filozófiai antropológiai alapja. In FRIVALDSZKY (2006) i. m. 187.

¹³⁷ Viola is helyesen Szent Ágostonra utal e tekintetben.

¹³⁸ Ld. FRANCESCO VIOLA: Reasonableness, Cooperation and the Golden Rule. *Jahrbuch für juristische Hermeneutik*, Reasonableness and Interpretation 2002, Münster–Hamburg–London: LIT Verlag, 2003, 106.

¹³⁹ Viola Arisztotelészre hivatkozik. *Nikomakhoszi Etika* IX, 4, 1166a 32. Arisztotelész szerint a baráti viszonyt az ember önmagához való viszonyából kiindulva lehet megalapozni: „Az embertársaink iránti baráti viszonyok, valamint azok a vonások, melyek a barátságot meghatározzák, nyilván az embernek önmagához való viszonyából eredtek.” Arisztotelész azt írja, hogy „minden ember önmagának akarja a jót”, azonban a becsületes ember „barátaival ugyanolyan viszonyban van, mint önmagával – hiszen a barát nem egyéb, mint önmagunknak a mása [...]”. *Nikomakhoszi Etika*. 1166a. (ford. Szabó Miklós) Budapest: Európa, 1997, 304–305.

¹⁴⁰ PAUL RICOEUR: *Amore e giustizia*. Brescia: Morcelliana, 2000, 43.

nak az őt illetőt, ha a Másik is így tesz, hanem a szeretet érdek-nélküliségére és az igazságosságra jellemző módon azt írja elő, hogy a Másik magatartásától függetlenül állandó és kitartó akarattal kell megadni a Másikat jog szerint megilletőt, *elsőként* megtéve az igazságosság aktusát, azt, amit – mint nekem járót – én is elvárnék az adott helyzetben. Az arany szabály, mint igazságossági szabály azt rendeli megadni a Másiknak, ami őt jog szerint megilleti, vagyis az önszeretetből fakadó igényesség mércéjének a Másik jogainak és *jogos* érdekeinek mérlegelésére való átviteléről, nem pedig alamizsna szabad döntésen alapuló ajándékozásáról van szó. Az arany szabály nem utilitarista logikájában, ezért kölcsönösségét nem a várt haszon indokolja: „adok azért, hogy adjál.”¹⁴¹ Azonban az is nyilvánvaló, hogy társadalmi szinten az arany szabályban foglalt kölcsönösség mindenki viszonylatában azt eredményezheti, hogy az emberek jogaikhoz juthatnak az egymás vonatkozásában kölcsönösen gyakorolt önkéntes jog-megadás által. Ezáltal kétségtelenné válik, hogy az arany szabály a társadalmi együttműködés elvének meghatározásához nélkülözhetetlen,¹⁴² illetve, hogy a társadalmi szintű barátság alapelemei (lényegi azonosság, közösség, kölcsönösség) és a Másik jogainak elismerése és azok juttatása az arany szabály etikai alapját képezik.¹⁴³ Paul Ricoeur a klasszikus kor jogfilozófiájával egybehangzóan azon állásponton van, hogy az arany szabály azon etikát tartalmazza, amelynek értelmében az elismerés és a szolidaritás jegyében az emberek egymással szemben kölcsönösen *kötelezve* érzik magukat arra, hogy a mindenkori Másikat, a többieket illetőt megadják.¹⁴⁴ Ez azonban sohasem eredményez egy statikus *kiegyensúlyozott* állapotot, hiszen az interakciók dinamikája miatt sohasem lehet teljesen egymásnak, mindenkinek pontosan megadni az őt megilletőt. Nincsen tökéletes szimmetria a jogok és a köteleességek relációiban, tehát nem lehet a *debitumot* teljesen kiegyenlíteni, az ember mindig valamiképpen adós marad a többiek vonatkozásában.¹⁴⁵ D’Agostino felhívja a figyelmet arra, hogy a görög klasszikusok azt vallották, hogy jobb elszenvedni az igazságtalanságot, mint esetleg azt másoknak okozni.¹⁴⁶ Ezen altruista mozzanatban az igazságosság olyan erényként való felfogása található meg, amely feltételezi azt, hogy az igazságosságot mindig, állandó és kitartó akarattal gyakorolni kell. De az is állítható, hogy a középkorban meg voltak győződve arról, hogy pusztán az arany szabály elve elegendő eligazítással szolgál ahhoz, hogy a kétséges – mindennapi – helyzetekben a Másikat megillető nagy biztonsággal megállapítható legyen.¹⁴⁷

¹⁴¹ RICOEUR i. m. 40, 44.; vö. VIOLA i. m. 108–109.

¹⁴² VIOLA i. m. 109.

¹⁴³ Vö. LUCIO CORTELLA: *Amicizia e riconoscimento*. In MARCO D’AVENIA (szerk.): *La necessità dell’amicizia*. Roma: Armando, 2009, 131–139.

¹⁴⁴ RICOEUR i. m. 30.

¹⁴⁵ D’AGOSTINO (1995) i. m. 39.

¹⁴⁶ D’AGOSTINO (1995) i. m. 63. „Jobban kell emlékeznünk a jó tettekre, mint a rosszakra; a kapott javakra jobban, mint az adottakra.[...] Tűrjük el a velünk szemben elkövetett jogtalanságot.” ARISZTOTELÉSZ: *Rétorika*. (ford. Adamik Tamás) Budapest: Gondolat, 1982, 1374b. 73.

¹⁴⁷ Vö. FRANCESCO D’AGOSTINO: *La „regola aurea” e la logica della secolarizzazione*. In LOMBARDI VALLAURI – G. DILCHER (szerk.): *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*. II. Milano: Giuffrè, 1981, 955.

Amiképpen igaz az, hogy „a jog nélkül nem lehet élni”, az is helytálló állítás, hogy „csak a jog révén sem lehet élni”,¹⁴⁸ így szükség van az igazságosság erényére, s ekképpen az arany szabály egyszerre etikai és jogi elvére is, ami – amiképpen általában az igazságosság is – a szeretet törvénye felé is nyitott marad, ahogy azt Reginaldo Pizzorni egy vastag monográfiában kimutatja.¹⁴⁹

5. A törvény ereje nem erőszak

Szent Tamás a *restitutio*ban látja a *iustitia commutativa* érvényesülésének biztosítékát, mivel a *restitutio* nem más „mint, hogy valakit ismét (*iterato*) visszahelyezzünk annak birtokába, tulajdonába, ami az övé”.¹⁵⁰ Josef Pieper a „visszaadást” a ‘járandóság’ megfizetéseként értelmezi, ami nem mást jelent, mint valakinek megadni azt, ami jár neki. Azt kell tehát neki „vissza” adni, ami már jogilag járt neki, de még nem volt annak birtokában. A ‘járandóság’ megállapítását, illetve „a *suum* elismerését joggal nevezhetjük »helyreállításnak«, visszaadásnak, kártételnek, az eredeti jog visszaállításának”.¹⁵¹ Adott esetben az arany szabály alkalmazása révén kell megállapítani, és az igazságosság – állandó és kitaró akarat által vezérelt – aktusával kell megadni a Másiknak azt, amire joga van, de aminek még *nincs* birtokában. Azonban nem csupán a kifejezetten jogot és igazságosságot sértő cselekvések következtében keletkeznek azon egyensúlytalansági helyzetek, amiben új *debitumok* jönnek létre. A jogszerű, a jogos érdeket érvényesítő magatartások is eredményezhetnek olyan helyzeteket, amelyek létrehozhatnak a Másikat illető új jogosultságokat, az érdekérvényesítő oldalán pedig ezeknek megfelelő új kötelezettségeket, akár szerződéses viszonyokban, akár más kötelmi viszonyokban, de adott esetben a tulajdonostársak (örököstársak, tagtársak stb.) között is. Az emberi interakciók milliőiben folyton-folyvást megborulnak az aktuális viszonyok, amelyek eredményeképpen újabb és újabb adós-helyzetek keletkeznek. Voltaképpen majd minden tett *mezavarja* a fennálló társadalmi-személyközi állapotokat, ily módon szinte mindig adósokká vagy hitelezőkké válunk a filozófiai értelemben vett relatív szerkezetű jogviszonyainkban, társadalmi-társas relációinkban: „S mivel az emberek között kialakul egy állandó adósviszony, újra meg újra felmerül annak követelménye, hogy »helyreállítás« útján szüntessék meg adósságukat. Az igazságosságot soha nem lehet egyszer s mindenkorra »helyreállítani«, véglegessé tenni. Mindig »ismét« (*iterato*) létre kell hozni, »helyre kell állítani«. A »kiegyenlítődéshez való visszatérés« – amellyel Tamás szerint bekövetkezik a »*restitutio*« – véget nem érő feladat. Ez azt jelenti, hogy az igazságosság aktusának szerkezetében az emberi együttélés dinamizmusa fejeződik ki.”¹⁵²

¹⁴⁸ DOMENICO CORRADINI: *Filosofia del conflitto*. In *Il conflitto, profili giuridici e politici, atti del XVIII congresso nazionale della società italiana di filosofia giuridica e politica* i. m. 37.

¹⁴⁹ Ld. PIZZORNI (1995) i. m. 343.

¹⁵⁰ Josef Pieper idézi Szent Tamást: JOSEF PIEPER: *A négy sarkalatos erény, okosság, igazságosság, bátorság, tartás és mérték*. Budapest: Vigília, 1996, 81.

¹⁵¹ PIEPER i. m. 82.

¹⁵² PIEPER i. m. 83.

A folytonosan újra és újra helyreállítandó egyensúly tehát nem az *erő(szak)* révén létrejött eredeti elsajátítási helyzet folyamatos helyreállítása, amely eredeti helyzetben a foglalás, a tulajdonszerzés történt, amit aztán a tulajdonosok – többieket kizáró – egyezménye/szerződése szentesített,¹⁵³ de nem is ezen eredeti elsajátítás törvényi kényszerével (erőszakával) való érvényesítése.¹⁵⁴ Mint láthattuk nem erről, hanem a *Másikat* megillető ‘jogos dolog’ önkéntes és elkötelezett felismerő megtalálásáról és annak juttatásáról van szó a személyközi viszonyokban; olyan jogosultságokénak tehát, amelyek a *debitum* kötelezett által való megállapítása előtt nem tűntek jogosultságnak. A jog szolgáltatása így az igazságosság erényét valósítja meg és semmilyen erőszak-momentumot nem tartalmaz. Ezzel szemben egyre erősödnek a jogot (törvényt) az erőszakhoz kötő kortárs koncepciók, amelyek Rudolf von Jheringig¹⁵⁵ nyúlnak vissza, de Walter Benjamin¹⁵⁶ nyomán igazi reneszánszukat élék – többek között – Jacques Derrida¹⁵⁷ és Gianni Vattimo¹⁵⁸ munkásságában.

Vattimo és Derrida Walter Benjamin – illetőleg Marx és Nietzsche – gondolataiból is merítő nézetei szerint a jog nincsen az igazságosságban *megalapozva*,¹⁵⁹ minthogy az erőszakban lelhető meg annak az eredete. A törvény egy eredeti elnyomó reláció erőszak-helyzetének a kodifikálása, amelyet a törvény az ‘erejével’, a kényszerrel érvényesít, fenntart és így újatermel. Azonban Vattimo nyíltan vallja, hogy egy nihilista álláspontot foglal el, vagyis a jog megalapozását, a törvény elveit valahol a metafizikában keresve nem találunk semmit, ami azt igazságosként igazolhatná.¹⁶⁰ Szerinte csak az eredendő erőszakot leljük meg, a törvényhozó vagy a jogértelmező önkényét, ami így megalapozatlan, s ezért erőszakos ítéletet eredményez, amit misztifikálva igyekeznek igazolni.¹⁶¹ Az eredendő erőszak megismerésével azonban az egyszersmind a jelentőségét is veszti. Szerinte a törvény (jog) az értelmezése révén válik igazságossággá,¹⁶² míg Derrida szerint a dekonstrukció maga az igazságosság,¹⁶³ minthogy azt a végtelen igazságosság igénye

¹⁵³ Fichte kétféle jogviszony-felfogásához, kiemelve azt, hogy az eredeti elismerés alapvető jogviszonya miként „vált át” a tulajdonosok eredeti tulajdonszerzését védő egyezségébe: ANTONIO PUNZI: *L'intersoggettività originaria, la fondazione filosofica del diritto nel primo Fichte*. Torino: Giappichelli, 2000, különösen 139–153.; ill. BRUNO ROMANO: *Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale*. Roma: Bulzoni, 1985, 15–68.

¹⁵⁴ VATTIMO: *Fare giustizia del diritto*. In JACQUES DERRIDA – GIANNI VATTIMO i. m. 289. Ezen tanulmány változatlanul került bele Vattimo *Nichilismo ed emancipazione, etica, politica, diritto* (Garzanti, 2003) című kötetébe.

¹⁵⁵ Ennek elemzéséhez ld. ALBERTO DONATI: *Giusnaturalismo e diritto europeo, human rights e Grundrechte*. Milano: Giuffrè, 2002, 153–155.

¹⁵⁶ WALTER BENJAMIN: Az erőszak kritikája. In RADNÓTI SÁNDOR (szerk.): *Angelus Novus*. (ford. Bence György) Budapest: Európa, 1980, 36., 40–41., 50.

¹⁵⁷ JACQUES DERRIDA: *Force de loi. Le „Fondement mystique de l'autorité”*. Paris: Galilée, 1994.

¹⁵⁸ VATTIMO (1998) i. m. 286–290.

¹⁵⁹ VATTIMO (1998) i. m. 285. Vö. MARIO BARCELLONA: *Critica del nichilismo giuridico*. Torino: G. Giappichelli, 2006, 102–103.

¹⁶⁰ VATTIMO (1998) i. m. 286.

¹⁶¹ Uo.

¹⁶² VATTIMO (1998) i. m. 288.

¹⁶³ DERRIDA (1998) i. m. 17.

hajtja.¹⁶⁴ A dekonstrukció azonban a jogi ideológia kritikája is egyben.¹⁶⁵ A jog nem igazságosság – állítja Derrida –, hanem a dekonstrukció az igazságosság, s a jog dekonstruálhatóságában rejlik „minden történelmi haladás politikai lehetősége”.¹⁶⁶ A dekonstrukció, mint a filozófiai-politikai beavatkozás eszköze, jelen esetben a klasszikus jogfilozófiai – metafizikai alapú – ‘oppozíciók’ „erőszakos hierarchiáinak” dekonstruálását, illetve a hierarchia megfordítását jelenti.¹⁶⁷ A dekonstruktív igazságosság gyakorlója a klasszikus jogfilozófiai nézetek által természetjogi alapokon állónak tekintett intézmények, relációk mögött álló, de a posztmodern nézőpontból igazságtalannak tekintett „erőszakos” oppozíciókat kívánják kritikailag dekonstruálni és megfordítani,¹⁶⁸ éppen a jog/törvény ily módon értett, dekonstruktív interpretáció révén való *igazságosságba* történő átfordításával.¹⁶⁹ Ez – meglátásunk szerint – a jog általuk gyakorolt politikai praxisa tekintetében jelentheti például a perlési politizálás alkalmazását ezen célok érdekében. A jog átpolitizálása a dekonstruktív igazságosság nevében azonban felveti az ilyen jog- és igazságosság-felfogás *jogi igazoltságának*

¹⁶⁴ DERRIDA (1998) i. m. 23. Derrida szerint az egyaránt lehetséges megoldások közötti döntésből előálló bizonytalanság helyzet, maga az így értett nehézség a döntésben, vagy éppen a megoldás megtalálhatatlanságának problémája elkerülhetetlen velejárója nem csak a norma alapján való döntésnek, de az igazságos döntésnek hasonlóképpen. Úgy tartja, hogy nem lehet szó igazságosságról az *aporia* megtapasztalása nélkül. Az igazságosság a lehetetlennek a megtapasztalása. Nem a normaalkalmazásban megmutatkozó megismerési bizonytalanságot állítja a középpontba, hanem az erkölcsi döntési helyzetet, ahol a döntési szituáció minden erkölcsi választás előfeltétele. A szinte az abszurditásig fokozott döntési nehézséget, már-már lehetetlenséget állítja szembe a jogalkalmazás problémátlan mechanikusságával, amely sohasem lehet igazságossági aktus. Nézete szerint nincsenek olyan nehézség nélküli tiszta normaalkalmazási esetek, amelyek esetén a történeti tényállásnak egy „jó szabály” alá történő szubszumciós alárendelése valódi igazságosságot eredményezne. Ekkor a legjobb esetben is a jog találja meg a számítását érdekerületén belül maradvá, de nem úgy az igazságosság. A jogot és az igazságosságot ily módon markánsan elválasztja egymástól. A jog, s így a problémátlan jogalkalmazás is a döntési elem kizárásával, illetőleg egyfajta előzetesen megvalósított döntéssel valamiképpen agressziót hajt végre. Az agresszió, az erőszak azonban sohasem lehet igazságosság. A jog a számítás világa, s nem pedig a mérlegelésé. Az igazságosság azonban (ki)számíthatatlan, a kalkulus által befoghatatlan. Éppen kalkulálhatatlanságával kell számolnunk. Az *aporia* megtapasztalása szükséges, de egyben valószínűtlen tapasztalata is az igazságosságnak. Az elvi lehetetlenség tapasztalatként manifesztálódik a jogi/igazságossági döntési helyzetben álló bíró számára. Ezen tapasztalatnak a lényege az, hogy az igazságos és az igazságtalan közötti döntést sohasem biztosíthatja semmiféle szabály.

¹⁶⁵ Vö. DERRIDA (1998) i. m. 15.

¹⁶⁶ DERRIDA (1998) i. m. 17.

¹⁶⁷ Culler Derrida vonatkozó szöveghelyeit idézi. JONATHAN CULLER: *Dekonstrukció*. Budapest: Osiris, 1997, 117–118.

¹⁶⁸ Vö. FRIVALDSZKY JÁNOS: A házasság és a család: elnyomó hatalmi viszonyok avagy a jog relacionális jellegének prototípusai? *Iustum, Aequum, salutare*, IV. 2008/3, 5–29.

¹⁶⁹ Derrida azt írja, hogy bár elég távol áll tőle a *Critical Legal Studies (CLS)*, és mint saját hibáját elismeri, hogy nem ismeri eléggé belülről, mégis elismerésre méltóaknak tartja annak eredményeit és úgy véli, sok a lehetséges közös találkozási pont a két irányzat között, miközben egy rövid kritikai értékelését is elvégzi ezen különbségeknek és azonosságoknak. DERRIDA (1998) i. m. 9–11. Ezen ambivalens viszony ellenére Derrida jelentős hatást gyakorolt az Egyesült Államokban a jogelméletre, bár Derrida gondolkodásmódjához végül is sok tekintben nem maradtak hűségesek. ALBERTO ANDRONICO: *La decostruzione come metodo, Riflessi di Derrida nella teoria del diritto*. Milano: Giuffrè, 2002, 5.

kérdését, amelyre azonban a dekonstruktív olvasat nem képes megfelelő jogfilozófiai választ adni, csak morál- vagy politikai filozófiáit. Esetükben minden metafizikai vagy természetjogi megalapozás eleve kizárt. Derridánál azonban az igazságosságként felfogott dekonstrukció a Másikra nyitott etikai dimenzióval bír – Lévinasra hivatkozik, aki azt írja, hogy a Másik ‘arca’ létével etikailag kötelez engem¹⁷⁰ –, ami az igazságosság, mint elismerő viszony felé nyitja meg a horizontot, amiben a Másik léte az igazságosság gyakorlására hív meg.¹⁷¹ Megemlíjtjük, hogy a ‘Másik erkölcsi elismerése’¹⁷² Michel Rosenfeld sajátos „dekonstrukcionista” jogfilozófiájának egyik központi eleme, aki – a munkásságára nagy hatást gyakorló¹⁷³ – Derrida vonatkozó gondolatai nyomán dolgozta ki az Én és a Másik, valamint az egyén és a közösség érdekeit, jogait, kötelességeit és szempontjait összeegyeztetni kívánó koncepcióját.

Sergio Cotta a jogot az erőszakkal azonosító filozófiákat – úgy mint Walter Benjaminét és Sartre-ét¹⁷⁴ – bírálja és több művében is azt emeli ki, hogy jogfilozófiai értelemben, fogalmilag tekintve a törvény mögött álló *kényszer* nem erőszak,¹⁷⁵ mivel a törvény jogi *kötelező* erejét – amelyet végső soron a kényszerítő erő szavatol –, s így *igazoltságát* a személyközi viszonyok (objektív) igazságosságából nyeri.¹⁷⁶ Cotta arra hívja fel a figyelmet, hogy a jogi szabály az érvényességéből fakadó ‘kötelező erejét’ kapja az igazságosságnak való megfelelésétől, s nem pedig közvetlenül a ‘kényszerítő erőt’: „[...] mivel az igazságosság olyan érték, melynek emberi együttélést elrendező képességét általánosan elismerik, azok a szabályok, amelyek igazodnak hozzá, részt vesznek értékében, és ezért kötelezővé és nem kényszerítővé válnak: vagyis jogi szabályokká válnak.”¹⁷⁷ Mint látható, az igazságosság intersubjektív elvei juttatják tehát a jogi szabályoknak a kötelező erőt.

Derrida és Vattimo Ricoeurrel ellentétben nem aknázzák ki a legfőbb igazságossági szabályban – s egyben jogelvben –, az aranyszabályban rejlő lehetőségeket, amely nem feltétlenül vezet Kant-elemzésekbe, hanem az intersubjektív etika jogi, azaz *elv-központú* iránya felé nyithatná meg a gondolkodást, s így a *törvény* „erőszakával” szemben nem csak a posztmodern szerzők szubjektív (etikai, politikai) igazságossága állna, hanem a jogi viszony is a maga strukturális igazságossági jellemzőivel. Vattimo esetében azért nem plauzibilis semmiféle jogelv, mert az nála nem utal semmiféle olyan természeti vagy erkölcsi rendre, amelyben valakit valami jogosan (igazságosan) megilletne. Az olasz filozófus a nyíltan vállalt nihilista perspektívájában – amiben a hermeneutika „nihilista folyamatként” a metafizikai lét objektív

¹⁷⁰ LÉVINAS (1999) i. m. 173. Ld. RESTA i. m. 53–58., 99–138.

¹⁷¹ Ld. DERRIDA (1998) i. m. 26.

¹⁷² MICHEL ROSENFELD: *Interpretazioni, il diritto fra etica e politica*. Bologna: Il Mulino, 2000, (*Just Interpretations, Law between Ethics and Politics*. Berkeley: University of California Press, 1998) 45–48.

¹⁷³ ROSENFELD (2000) i. m. 17.

¹⁷⁴ COTTA (1989) i. m. 85., 88–92.

¹⁷⁵ Lásd a „La violenza e il diritto” fejezetet in COTTA (1989) i. m. 83–93.

¹⁷⁶ SERGIO COTTA: *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*. Milano: Giuffrè, 1981, 152.

¹⁷⁷ COTTA (1991) i. m. 195.

rendjének „erőszakát” semlegesíti, „felemésztí”¹⁷⁸ – semmiféle ‘metafizikai maradványt’, azaz eleve adott objektív erkölcsi normatív rendet, s különösen semmiféle természeti törvényt¹⁷⁹ (így isteni parancsot, meghatározott tartalmakkal rendelkező racionális imperatívuszt, az emberiség biztos és egyértelmű ideálját) nem tud elfogadni.¹⁸⁰ Ily módon azonban Vattimonál a ‘Másikat megillető jogos’ fogalma is porba hull,¹⁸¹ hiszen semmi nem illet meg senkit az igazságosság, a „jogosság” kritériumai szerint. Ha valaki valamit a jog szerint követelhet, vagy ha valakit a törvény alapján megbüntetnek, akkor az csakis azért lehet, mert a jogszerűség kritériumát a törvényben kodifikálták, ami viszont voltaképpen nem marad más, csak érvényesített erőszak. Ha – továbbá – nincsen semmiféle olyan társadalmi rend, ami az igazságosság szerint jogi védelemre igényt tarthatna, akkor az, amit a törvényi norma véd, nem lesz más, mint a demokratikus többség által előnyben részesített „szokásos”.¹⁸² Márpedig így egyrészt minden törvény fogalmilag csak a gyakorolt erőszak megjelenítője lesz, másrészt a merev normaközpontúságot oldani képes arany szabály pedig egy ilyen gondolati bázison mindenféle természetjogi alap,¹⁸³ objektív igazságosság,¹⁸⁴ ésszerű és igazságos normativitás, illetve a normalitás nélkül¹⁸⁵ valóban ‘üres formula’ marad Kelsen kritikájának megfelelően.¹⁸⁶ Amit pedig Derrida Lévinas nyomán az igazsá-

¹⁷⁸ VATTIMO (2003) i. m. 101. Heidegger *Lét és idő*-jében foglalt metafizika kritikára utalva az emberi jogok modern természetjogi megalapozásáról szólva írja, hogy a lét, mint jelenlét megalapozó, ellentmondást nem tűrő metafizikája erőszakos. Vagyis maga a *metafizikai megalapozás* és annak keresése az, ami már önmagában – szerinte – erőszakos gondolkodásmód. GIANNI VATTIMO: *Oltre l'interpretazione*. Roma–Bari: Laterza, 2002, 40–41. Mivel a filozófiai hermeneutika – ezen radikális értelmében – az alapok krízisének filozófiájából ered, ezért a természetjog értelemszerűen Derrida számára sem fogadható el. BARCELLONA i. m. 101.

¹⁷⁹ VATTIMO (2003) i. m. 111.

¹⁸⁰ VATTIMO (2003) i. m. 166. vö. 164.

¹⁸¹ VATTIMO (2003) i. m. 166.

¹⁸² VATTIMO (2003) i. m. 169.

¹⁸³ Az arany szabály helyes és működésképes értelmében valamiképpen mindig egy természetjogi rendet feltételez. vö. VIOLA (2003) i. m. 91–111. Lásd különösen a záró megállapítást i. m. 111.

¹⁸⁴ Vattimo szerint a „*summum ius summa iniuria*” csak annak a „panaszkodása”, aki nemcsak a „törvény metafizikai legitimitációjában hisz, hanem egy olyan igazságosság lehetőségében is, ami alkalmas arra, hogy a törvényt tökéletesen alkalmazza, megadva mindenkinek az övét.” VATTIMO (2003) i. m. 171. Derrida és Vattimo szerint megalapozatlan minden olyan gondolkodás, amely abból indul ki, hogy létezik és megismerhető a törvény egy *a priori*-ja, a jog ideája vagy egyetemes alapja, amelyhez viszonyítva az értelmezés „igaz” vagy „hamis” lesz. BARCELLONA i. m. 145. (Barcelona is szerepelt egy tanulmányával a Gianni Vattimo és a Jacques Derrida által szerkesztett kötetben: *Dritto, giustizia e interpretazione*. i. m. 213–228.) Ily módon azonban semmiféle ‘*suum*’ vagy ‘*debitum*’ sem állapítható meg objektív igazságossági, jogi alapon.

¹⁸⁵ Vattimo Michel Foucault ‘társadalmilag elfogadott normalitás’ kritikáját hozza. (i. m. 169.) Foucault szerint pedig semmiféle „természeti törvény” sem alapozza meg a normát, hanem a „természetet” hozza létre és méri a norma által, amely norma „normalizáló” erejét, hatalmát és alapját kizárólag egy Hatalom rendelkezéseiből nyeri, ami létrehozza, teremti a „valóságost”. GUGLIELMO SINISCALCHI: *Normalità di norme*. Bari: Cacucci, 2007, 81.

¹⁸⁶ Francesco D’Agostino tézise az, hogy az arany szabály az igazságosság keresztény értelméhez kötődik, ezért a principium szekularizációjával párhuzamosan az lassanként értelmét, jelentését is vesztette. Míg az elv keresztény felfogásában a szeretet parancsához kötődött, addig ez utóbbi szekularizálódva az arany szabállyal azonosulván csak a felek egyenlőségét tartalmazza. D’AGOSTINO (1981) i. m. 944–945.

gosság alatt ért,¹⁸⁷ az egy olyan radikálisan egyediesítő „norma”, ami nem is annyira a méltányosságnak, hanem személyre-szabottságában a szeretetnek a sajátja.¹⁸⁸ Derrida és Vattimo a törvényt és a jogot, illetve a törvény alapján való jogerős döntést az igazságosról való alternatív *interpretációk* diskurzusát erőszakosan félbeszakító lezárásként értelmezi.¹⁸⁹

Az olasz jogfilozófusok (G. Del Vecchio, S. Cotta, B. Romano, A. Punzi, F. D’Agostino) kutatási eredményeinek bázisán azt mondhatjuk, hogy a jogi viszony nem eredendő kizáró/elynyomó és így erőszakos viszony, hanem a Másikat jogaival egyetemesen, kötelezően elismerni rendelő viszony, a törvény pedig jogi kötelező erejét ezen alapvető jogviszony igazságosságához igazodva nyeri. A Giuliani kutatásai nyomán pedig állítható, hogy a jogi eljárás logikája kizárja az *erőszakot*,¹⁹⁰ Corradini tézisét jóváhagyólag pedig az, hogy a jogi viszonyhoz nem a *konfliktus* tartozik hozzá strukturálisan vagy archetipikusan,¹⁹¹ hanem csak annak a *lehetősége*.¹⁹² A jogi viszony fiziológiája szerint a konfliktus „felfüggesztve” marad, s ha létrejön, akkor az a jogviszony *patológiáját* jelenti, minthogy az krízisbe jutott, amit viszont a jog szabályaival, intézményeivel és eljárásaival mindaddig kezelni tud, amíg az a jogon belül marad.¹⁹³ A jog éppen azért kötelező, mert pacifikáló.¹⁹⁴ Ellenben vannak olyan jogviszonyok, amelyek eleve a patológia révén jönnek létre, mint a szerződésen kívüli károkozás vagy a büntetőjogi jogviszony, de ezek nem a rendes helyzetet, hanem a *kivételt* jelentik – írja nyomatékkal Corradini – mivel az „emberek élete *nem* a többiekét érintő folyamatos károkozás”.¹⁹⁵ Így nem a jogi viszony fiziológiáját,

Az elv eredeti keresztény értelmének továbbvitele, kivételként – mutat rá D’Agostino – Leibniz felfogásában jelenik meg. (i. m. 951–952.) Kant szekularizálta az arany szabályt és némiképpen leértékelte azt a kategorikus imperatívusszal szemben. Figyelemre méltó, hogy például Mathieu számára az arany szabály a kanti kategorikus imperatívusszal *teljesen* azonos tartalommal bír. (i. m. 948–950.)

¹⁸⁷ „[...] ez az igazságosság mindig az egyediségekre irányul, a Másik egyediségére, az igazságosság egyetemenességi igénye ellenére vagy annak értelmében.” DERRIDA (1998) i. m. 23. Az igazságosság Másikra irányuló lévinasi fogalmát, a „Másik végtelen jogát” mint méltányosságot elemezve Derrida ezen gondolkodási móddal mintegy szimpatizálva úgy fogalmaz, hogy a méltányosság ilyen értelmében nem egyenlőség vagy mért arányosság, részreahlás nélküli elosztás, illetve osztó igazságosság, hanem *abszolút aszimmetria*. „És az igazságosság lévinasi fogalma annak héber megfelelőjéhez közelít inkább, amit talán szentségnek fordítanánk.” (i. m. 26. vö. i. m. 31. és 34.)

¹⁸⁸ Ld. VALLAURI i. m. 134–135.

¹⁸⁹ BARCELONA i. m. 215. Vattimo szerint – egyfajta posztmodern procedurális felfogást képviselve – meg lehet állapodni a társadalmi szerződéssel abban, hogy a jogi fórumokon végigment jogerős döntést tekintjük igazságosnak, de hozzáteszi, hogy ezen törvényekhez a polgárok hozzájárultak, és ha kell, módosítják azokat. VATTIMO (2003) i. m. 171.

¹⁹⁰ ALESSANDRO GIULIANI: *La controversia, contributo alla logica giuridica*. Pavia, 1966, 158. A peres felek nem barátok, nincs közöttük egyetértés. CORRADINI i. m. 22. De mégis a jog terrénümán belül maradnak, mert jogi úton rendezik jogvitájukat, s nem az erőszak eszközéhez nyúlva. A jogpatológia esetén, a jogon belül maradva, a jog minden konfliktust elbír. (Uo.)

¹⁹¹ Az igazságosság és az erőszak „archetipusának” elemzéséhez ld.: FRANCESCO D’AGOSTINO: *Bia, violenza e giustizia nella filosofia e nella letteratura della Grecia antica*. Milano: Giuffrè, 1983.

¹⁹² CORRADINI i. m. 19.

¹⁹³ CORRADINI i. m. 20., 22.

¹⁹⁴ D’AGOSTINO (1996) i. m. 10.

¹⁹⁵ CORRADINI i. m. 20.

hanem annak patológiáját vizsgálja az, aki ezen viszony természetét – tévesen – a büntetőjogból kívánja absztrahálni, amiképpen azt Vattimo is teszi.¹⁹⁶ A büntetőjog a *szankciók* tárháza,¹⁹⁷ a *kényszerítő erő* kilátásba helyezésének, illetve érvényesítésének a területe. A büntetőjogi jogviszony sajátja az, hogy a jogsértés révén jön létre. Csakhogy, aki megadja Másiknak az övét, illetve nem veszi el tőle az övét, az nem kerül ilyen jogviszonyba, miközben nyilvánvalóan jogkövető magatartást tanúsít azáltal, hogy a jogi *kötelező* erő által előírt normákban és jogelvekben foglaltakat önként betartja.

6. A jogi viszony jellemzői

A jogi viszony úgy védi a viszonyt, hogy azt szabályozza, mégpedig az intézményi és nem pedig a személyes bizalom eszközeivel.¹⁹⁸ A jogi viszony strukturális természet szerint *személytelen* és *neutrális*, hiszen a személyek a jog által konstruált olyan jogalanyok, akiknek személyközi – egzisztenciális – minőségét nem érinti a jogviszonyban a jogi kötelesség követelése, illetve annak teljesítése, mivel az alany a követeléssel még nem lesz ellenséggé, a teljesítéssel pedig még nem lesz egyszersmind barátta is, hiszen a követelés tárgya jogszerűen jár, a jogszerű magatartás pedig nem szívesség.¹⁹⁹ (Míg az igazságosság azt adja meg a Másiknak, amit őt megilleti jog szerint, addig a szeretet lemond a jog szerint járó követeléséről, illetve abból ad, ami az alanyt jog szerint megilleti.²⁰⁰) A jogi viszony úgy hozza a szabály által relációba az alanyokat, hogy nem *egyesíti* őket a szeretet vagy a barátság által.²⁰¹ Egy, a jogokat és a kötelességeket meghatározó, ezeket el- és *lehatároló* szabály hozza őket tehát *viszonyba*, ami így különválasztva egyesít.²⁰² A jog által védett ‘alany’ vagy ‘személy’ azonban nem Martin Buber olyan ‘Én’-je, aki egyéni döntése alapján önmagát kiteljesítő, hiteles, alapvető Én-Te relációba lép a Másik személlyel.²⁰³ A ‘jogi viszony’, mint alapvető emberi viszony, a mindenkori másik személyt jogaival kötelezően elismerni rendelő reláció, ezt Sergio Cottaval, Francesco D’Agostinoval, Bruno Romanoval

¹⁹⁶ CORRADINI i. m. 21. Ld. Gianni Vattimo tanulmányát: „Dell’esteriorità dei delitti e delle pene” In VATTIMO (2003) i. m. 163–171.

¹⁹⁷ A büntetőjog a „szankciók múzeuma”. CORRADINI i. m. 21.

¹⁹⁸ CORRADINI i. m. 15.

¹⁹⁹ VALLAURI i. m. 124.

²⁰⁰ VALLAURI i. m. 123.

²⁰¹ Azonban csak a felületes megközelítés mondhatja azt – mutat rá Pizzorni – hogy az igazságosság és a szeretet egymással voltaképpen ellentétesek, hiszen az előbbi az egymástól különbözőeket, mint ‘Másik’-okat szétválasztja, és azokat szembeállítja egymással, míg a szeretet a másságot eltüntetve egyesíti az egymást szeretőket, ahol a ‘Másik’ nem egy ‘szemben álló Másik’, hanem egy ‘másik én’. PIZZORNI (1995) i. m. 232–233. Az olasz jogfilozófus a monográfiájában amellet érvel, hogy az igazságosság ugyan különválasztva szétválaszt, de nem állítja szembe a feleket egymással, a szeretet pedig mozgatja és orientálja az igazságosságot. Az igazságosság és a szeretet nem divergálóak, hanem konvergálóak, egyiket sem lehet nélkülözni a másikat kizárólagossá téve, hiszen nem működhetnek egymás nélkül. (i. m. 343.)

²⁰² VALLAURI i. m. 124.

²⁰³ Vö. VALLAURI i. m. 125.

és Antonio Punzival egybehangzóan valljuk. Ezen viszonyt – az előbb említett jogfilozófusok nyomán – úgy fogjuk fel, mint az emberi természeti lényegből fakadó normatív, kötelező alapviszonyt. A konkrét jogi viszonyt szabályozó jogi szabály viszont, ha nem is természetjogi értelemben vett elvont emberi *természeti lényegeket*, de nem is egymással helyettesíthetetlen, teljesen egyedi konkrét *egzisztenciákat* köt össze szabályaival, hanem *tipikus* alanyokat, *szereppezciókat*.²⁰⁴ Amikor a jog a személyt védi, akkor olyan alanyt rendel védeni, akiről nem lehet előre tudni, hogy morálfilozófiai értelemben megvalósítja-e önmagát – például a Másikkal hiteles relációba lépve –, mint szabad és hiteles egyedi egzisztencia. A jogágak egyes jogviszonyait rendező specifikusabb szabályok tehát az egyes jogokat és köteleességeket meghatározva tipikus szereppezciókat, kategóriákba foglalt státuszokat intézményesítenek. A jog egy tipikus alanyt véd, aki a jog révén jogi relációba kerül, akkor is, ha a konkrét egzisztencia esetleg sohasem lépett még az őt és a többieket morálfilozófiai értelemben kiteljesítő szeretet-relációba, az emberi méltósághoz egyedül illő hiteles Én-Te kapcsolatba.²⁰⁵ Az esetek nagytöbbségében azonban – mutat rá Vallauri –, azok normális szituációiban a jog közvetetten, kívülről hozzájárul az emberi személy kiteljesedéséhez is.

A jogi reláció ‘harmadik személyeket’ hoz tipikus, megismételhető szereppezciókban kapcsolatba egymással, azaz nem egyediségükben tekinti az embereket, s így személytelenségével különbözik mind a szeretettől, mind a barátságtól.²⁰⁶ A szeretet ugyanis az egyedit az egyedivel *egyesíti* úgy, hogy személyiségükben meghagyja és kiteljesíti a személyeket, addig a személytelen jog a helyettesíthető alanyi pozíciók egymásközi el- és lehatárolását végzi.²⁰⁷ A jogi és az igazságossági viszony – a barátsággal és a személyes szeretettel ellentétben – nem implikálja és nem igényli a Másik közvetlen *személyes választását*.²⁰⁸ A jog nem annyira a baráti viszonyokra jellemző ‘másik én’-ek közötti kapcsolat, hanem a ‘Másik’-ok közötti.²⁰⁹ A baráti és a szeretet relációkhoz képest valamiképpen a szabály révén egyfajta távolságtartó, „hideg kapcsolat”,²¹⁰ „hideg szolidaritás”, a „barátságok közül az utolsó”.²¹¹ De úgy is tekinthetünk rá, hogy a jogi viszony olyan kapcsolatot hoz létre a felek, alanyok között, ami meghaladja az érzelmi síkot, s garanciák révén *stabilitást* teremt.²¹² Úgy tűnik, hogy a jog egyfajta *intézményesített bizalom*, amelynek érvényesülésében

²⁰⁴ VALLAURI i. m. 124–125.

²⁰⁵ VALLAURI i. m. 126.

²⁰⁶ VALLAURI i. m. 128–129. Így nem tudunk egyetérteni Fulvio Di Blasival: FULVIO DI BLASI: *Amicizia, non uguaglianza*. In FULVIO DI BLASI – GIUSEPPE ROMANO (szerk.): *L’Europa fra radici e progetto. Civiltà cristiana o relativismo etico?* Soveria Mannelli: Rubbettino, 2005, 41–50.

²⁰⁷ VALLAURI i. m. 129.

²⁰⁸ VALLAURI i. m. 130.

²⁰⁹ A ‘Másik’ filozófiai fogalomtörténetének áttekintését ld. GENNARO CICHESI: *I percorsi dell’Altro, antropologia e storia*. Roma: Città Nuova, 1999.

²¹⁰ CORRADINI i. m. 15. „A jog egy törékeny és hideg struktúra; nem rendelkezik sem a politikai kötelekek markáns garanciáival, sem a baráti kapcsolatok egzisztenciális melegségével.” D’AGOSTINO (1996) i. m. 21.

²¹¹ VALLAURI i. m. 133.

²¹² D’AGOSTINO (1996) i. m. 11.

azonban nem lehet vakon bízni.²¹³ Giulio M. Chiodi szerint azonban a jog alapjául a *bizalmatlanság* és a *gyanakvás* áll, azaz a bizalmatlanság a jog módszertani és a gyanakvás pedig annak a pszichológiai alapja.²¹⁴ A jog szerinte a maga egészében a bizalmatlanság és a gyanakvás legnagyobb mérvű elméletalkotása.²¹⁵ Lorenzo Scillitani azonban nem ért egyet Chiodi ezen tézisével, tehát, hogy a jog és a bizalom szükségszerűen kizárnák egymást, mivel kooperábilis filozófiai antropológiából indul ki, s így a talán replikaként – ugyanazon kiadónál – megjelent kismonográfiáját olvasva az a benyomásunk támad, hogy inkább a jogi viszonyt lehetne a *bizalom intézményesített* eszközrendszerének tekinteni.²¹⁶

A jog és a szeretet közös jellemzője, hogy az embereket a természetes és kulturális különbözőségeket meghaladva köti össze. Míg azonban a jog az emberi méltóságot, az emberek lényegi azonosságát nem sértő módon különbségeket, egyenlőtlenségeket intézményesít, addig a szeretet ez utóbbiakon mindig, a barátság pedig gyakran képes felülemelkedni.²¹⁷ A jogra az jellemző, hogy mind az együttműködés, mind a védelem lehetőségeit univerzális méretekre szélesítheti, terjesztheti ki. Erre azért képes, mert logikája révén a különböző entitások kizárólagosságát és partikularitását meghaladva a másik emberben az ‘embert’ „ismeri fel” és ‘ismeri el’. Ez a másik ember lényegi – vagy Cotta kifejezésével – ‘*ontoegzisztenciális*’ *elismerését* jelenti, vagyis, hogy az emberek lényegileg *egyenlőek* egymással.

Cotta a jog első strukturális jellemzőjének az *ember egyetemességének* elvét tekinti.²¹⁸ Ez pedig a nemzetközi emberi jogi dokumentumokban kerül a legnyilvánvalóbb módon megfogalmazásra. A történelem, mint a „jogokért való küzdelem” története megmutatta, hogy a jogok csak faktikus elismerés által lesznek valóban *érvényesülő* jogok. Vagyis, a jog lényegi jellemzőjét, az elismerést, minden ember egyenlőként való elismerését mint elvi princípiumot a gyakorlatban való tényleges elismerés kell hogy konkretizálja. Ez a realizáló konkretizálás meg kell, hogy jelenjen mind a jogi dokumentumokban, illetve a jogszabályokban, mind a joggyakorlatban, tehát a jogok érvényesítésében.

A Másik emberként való ontoegzisztenciális elismerése miatt a jog számára a partikularitások nem válnak ‘idegenséggé’ és így ‘kizárássá’. Ezek megmaradnak mint

²¹³ CORRADINI i. m. 37.

²¹⁴ GIULIO M. CHIODI: *Equità, la regola costitutiva del diritto*. Torino: G. Giappichelli, 2000, 149.

²¹⁵ Uo.

²¹⁶ LD. LORENZO SCILLITANI: *Fiducia, diritto, politica*. Torino: G. Giappichelli, 2007, 108-tól. A jog mint „bizalmi formáció” kitételhez ld. i. m. 150. A bizalom válságának korszakában lehet, hogy éppen a jogi ítéletalkotás bizalomra építése lehetne a megoldás: i. m. 156–157. Azt kell, hogy mondjuk, hogy ahol nincsen semmiféle kooperábilis viszonyulás a felek között, ott a jogi viszony a reláció rendezett voltát és így magát a kapcsolatot is fenntartja, ahol viszont a barátság és a szeretet kell, hogy uralja a bensőséges viszonyokat, ott a jog eltávolít. A jogi viszony a helyes működéséhez azonban igényli a bizalmat, de különösen azt, hogy mindenki elsőként, önként maga adja meg a Másiknak az őt jog szerint megilletőt. Vö. GIANNI CASO: „Amare per primi” nei rapporti giuridici. In GIANNI CASO (szerk.): *Comunione e Diritto*. Roma: Città Nuova, 2005, 73–76.

²¹⁷ VALLAURI i. m. 134.

²¹⁸ COTTA (1991) i. m. 144; Vö. SERGIO COTTA: Il diritto naturale e l’universalizzazione del diritto. In Unione Giuristi Cattolici Italiani (szerk.) *Diritto naturale e diritti dell’uomo all’alba del XXI secolo*. Milano: Giuffrè, 1993, 25–40.

ontikus lehetőségek, azonban a lényegi egyenlőséghez képest kontingensek, esetlegesek, s strukturálisan nem szükségszerű következményei a jognak.

Míg azok a baráti, családi és politikai kapcsolatok, melyeknek léte és működése csupán a szabályokon nyugszik, nem hitelesek és kevésbé tartósak (nem is szólva arról, hogy ezek a normák partikulárisak, hiszen csak ezen típusú együttélési formákra korlátozódnak), addig a jogban a 'szabály' a maga tiszta eszmei valóságában van jelen. A szabály nem csupán jellemző a jogra, hanem a jogi reláció *konstitutív* eleme is egyben. A jogi szabály magában hordozza a *kiterjeszhetőség* korlátlanságát, az univerzalizmust mind területi, mind személyi, de időbeni értelemben is.²¹⁹ A ténylegesen létező – személyekre, területre vagy időbeni hatályra vonatkozó – korlátozások csak *empirikus* természetűek, és a szabály lehetséges széles alkalmazási lehetőségeit tanúsítják. Nem jelentik következőképpen a jog implicit korlátait, ekképpen tehát nem strukturális jellemzője a jognak a korlátozottság, s így az nem is tekinthető felülmúlhatatlan tényszerű adottságnak. Ennek megfelelően Cotta megállapítja, hogy a „szabály jellegénél fogva nyitott, és nyitott kapcsolatokat hoz létre”.²²⁰

A szabály segítségével az Én-Másik kapcsolat a maximális *kiterjedésre és stabilitásra* tehet szert, így a jogi viszony potenciálisan minden emberre kiterjeszhető. A jogi szabályt, mint formát úgy is felfoghatjuk, mint ami még konkrétabbá és objektívebbé teszi az emberi viszonyokra jellemző relationalitást. Ha a szabályok, s így a jog(rendszerek) *de facto* többnyire a politikai viszonyok miatt korlátozottak is, lényegi mivoltukban nem azok – állítja Sergio Cotta. Tehát az Én-Másik kapcsolat maximális kiterjeszhetőségét a jogi szabály révén látja (fogalmilag) megvalósulónak. Ezáltal is láthatóvá lesz, hogy a 'jogi létmód' – a jog adottsága miatt – valóban minden ember előtt nyitva áll.²²¹ Sőt, ha a szabály oldaláról tekintjük, akkor – Cotta szerint – azt állapíthatjuk meg, hogy a szerződési, a házasságkötési formák, a nemzetközi egyezmények, a társadalmat létrehozó konstitutív aktus stb. olyan jelentéssel és hatással bíró formák, amelyek csak még egyértelműbbé és megingathatatlanabbá teszik az emberi együttlétet, úgy hogy ezek a relationalista viszonyulások a jog révén egyúttal mindenki számára egyaránt elérhetővé válnak. Egyrészt tehát a szabály formát és stabilitást ad az interperszonális és egyéb közösségi formációknak, s így 'zárja' a kapcsolatokat, másrészt viszont ezt a stabilizáló erőt minden kapcsolatra nézve „fel is kínálja”. Vagy másképpen fogalmazva, a jog eszközeivel lehetőséget teremt új kapcsolatok létrejöttére a szabály által. A szabály ily módon nem csupán egy „plusz” egy egyébként is funkcionáló relációban, hanem számos emberi (társadalmi) kapcsolat konstitutív eleme is egyben, hiszen az emberek nem véletlenül fordulnak a jog eszközeihez, minthogy csak a jogi szabály révén képesek az adott relációt a kívánt minőségben és funkcionalitásban létrehozni. A kapcsolat típusa (pl. nemzetközi jogi szerződés), vagy annak egy aspektusa (pl. házasságkötés jogi aktusa az állam felé) teszi szükségessé a joghoz való folyamodást. Enélkül vagy maga a kapcsolat nem jönne létre olyan tartalommal, ami a jogivá válás révén egyébként létrejönne, vagy nem

²¹⁹ COTTA (1991) i. m. 144.

²²⁰ COTTA (1991) i. m. 145.

²²¹ COTTA (1991) i. m. 146.

kapná meg azt a stabilitást, amelyet a jog által (is) szervezett társadalom jogrendszerén révén megkaphat.

Mindazonáltal a jogi szabály sem képes az egyetemlegességet az emberi kapcsolatokban *de facto* érvényre juttatni. Ez azonban csak a politikai viszonyok miatt van így – állítja Cotta fenomenológiai elemzésében –, s távolról sem elvi, strukturális korlátozottságot jelent.²²² Az univerzalitás azt mutatja meg, hogy a jog konstitutív princípiumaként – a szabály és a dinamika (diffuzitás) révén –, a jog lényegét tekintve, a jog az embert ‘mint embert’ tekinti.

A jog továbbá ‘minőségi’ békét hoz létre a politikai békéltetés ‘mennyiségi’ elvével szemben. A politika mi-ők logikáját követve a „politikai nyugvás” az erősebb (mennyiségi) győzelmét érvényesíti, ezzel szemben a jog a másik felet egyenlőként (‘mint embert’) tekinti (minőségi szemlélet). Cotta a minőségi békét a jog univerzalizálására, elvi nyitottságára építi.²²³ A politikai zártság leküzdése és a jogi kapcsolatokban rejülő nyitás révén volt lehetséges a törzsi kapcsolatok kiterjesztése, ahogy azt a primitív népek vagy akár a fejlett kultúrák története is mutatja. A politikai konfliktus háborúba való torkollása ellen egyetlen megoldás kínálkozott és kínálkozik ma is: a jog eszközhöz való fordulás (például nemzetközi egyezmény, szerződés megkötése stb.). A pacifikáló képesség a jogi kapcsolat természetéből fakad a politikai reláció – potenciális – kizáró jellegével szemben.

A jogi kapcsolatot azonban nem csupán a reláció statikáját illetően vizsgálhatjuk – melynek révén olyan ismérveket állapítottunk meg, mint a jogi szabály egyetemlegesen nyitott kapcsolati jellege, a Másik ontoegzisztenciális és pozicionális elfogadása, valamint aktusainak jogi akceptálása stb. –, hanem az e jogi reláción belüli együttműködés és az önkiteljesítés lehetőségeit is elemzésünk tárgyává tehetjük. Ennek legalapvetőbb eleme az erőszak kizárása a relációból, ami tipikusan nem megismerő viszony, hanem az elnyomás, a megsemmisítés logikája. Egyetlen cél vezérli az erőszakot, és ez adja a viszonyulás módját is: úgy cselekedni, hogy ne kelljen utána a Másikkal számolni. Az *erőszak logikája* ellentétes a megismerés rációjával, mivel az előbbi a nem-elismerés,²²⁴ az utóbbi pedig az ontoegzisztenciális elfogadás talaján áll. Ha az erőszak által vezérelt cselekvés valóban hatékony, akkor az eredmény az, hogy már sehogyan sem kell viszonyulni a Másikhoz, mint emberhez – vagy mint entitáshoz, a csoport, a nép, az ország esetében –, vagy mert megsemmisítette őt a jogtipró, vagy pedig azért, mert miután kezdettől fogva nem tekintette őt ‘személy’-nek (vagy a politikai entitást személyek közösségének), most már véglegesíthette – a győzelem után – a tárgyiasító viszonyulást. Ezzel szemben a jogi relációban, mint objektíve szabályozott, elismerő kapcsolatban, nincs helye az erőszaknak. Ez adja az igazságos megismerésének és a jogi relációnak az elmélyíthetőségét, vagyis konkrétan a jogviszony erőszak révén való megszakításának strukturális – elvi – kizártsága. Az erőszakot a rendetlenség és a szabályozatlanság minősíti, mely éppen a ‘nem-elismerés’

²²⁵ COTTA (1991) i. m. 147.

²²⁶ COTTA (1991) i. m. 148.

²²⁴ Ld. MICHEL FOUCAULT: *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák*. Debrecen: Latin Betűk, 1998, 14–15. vö.: RÜDIGER SAFRANSKI: *Nietzsche, szellemi életrajz*. Budapest: Európa, 2002, 269.

állapota, amelyből fakadóan az azt alkalmazók a kapcsolat megszakítására vagy felszámolására törekcsenek. Ha marad egyfajta reláció, az már nem az egyenrangúak kapcsolata lesz, ami a jogi kapcsolat sajátja, hanem a kizárásé, a harci viszonyé.

7. Igazságossági és jogi viszony

Cotta háromféle igazságosság-formát különít el: az individuális, a társadalmi és az univerzális igazságosságot. A ‘társadalmi igazságosság’ működési területe alapvetően a politikum szférája, bár nem nélkülözi a jogiség mozzanatait sem, így elsősorban a jogalkotásban kap kiemelt szerepet. Mivel Cotta a politika strukturális jellemzőjének tekinti a zárttságot és a nem-univerzalizálhatóságot, így ezek a belső korlátok a társadalmi igazságosságra is érvényesek maradnak. Előfordulhat ugyanis, hogy a társadalmi igazságosság nem ismeri fel, vagy nem érvényesíti az emberek ontológiai egyenlőségéből fakadó elveket. Mivel a közjó az egyén feletti politikai képződmények szintjén formálódik, s mivel a társadalmi igazságosság *egyenlőtlen, hierarchikus*²²⁵ viszonyokat teremt, megeshet – mint ahogy az a történelem folyamán különböző formákban meg is történt –, hogy ez az igazságossági forma emberségükben alacsonyabbnak tekint bizonyos embercsoportokat.²²⁶ Így válik érthetővé, hogy a közjót miképpen tekinti funkcionális képződménynek Cotta, s politikai fogalom lévén, az miért osztozik a politikum eredendően partikuláris természetében. Cotta szerint a társadalmi igazságosságot alapvetően a közjóra irányuló funkcionális jellemzi, a társadalmat alkotó emberek funkcionálisága. Szerinte fennáll a veszély, hogy a társadalmi igazságosság, mint a ‘közjó’ kifejeződése, tagadja a személyek ontológiai egyenlőségét, ekképpen a személyekfeletti érdek abszolutizálásával a különféle rasszizmusra vagy más ideológiai formációkra támaszkodó elnyomó rendszereknek válhat meleggágyává.²²⁷

Az interszubbektivitás korlátját pedig az jelenti, hogy az eköré lokalizálódó igazságossági forma nem veszi figyelembe, hogy a felek közötti bár igazságos kapcsolat milyen kihatással van *harmadik* személyekre, illetve a társadalomra. A ‘társadalmi igazságosság’ – mint láthattuk – nem garantálja az alanyok *egyenlőségét* sem az idegenek, sem a nem-funkcionális alanyok vonatkozásában. Mindkét igazságossági forma magában hordoz egyfajta kizárást, ezért minősülnek a partikuláris kapcsolatok és nem az univerzális relációk igazságossági formáinak – állítja Cotta. A kapcsolatok strukturális jellemzője, vagyis a ‘partikularitás’ teszi az ezekhez tartozó igazságossági formákat partikulárisokká.²²⁸ Ezen igazságossági formákat a ‘hogyan-lét’ és a ‘cselekvés’, és nem az ‘emberi létmód’, az *önmagában* vett emberi személy létének feltétlenségé irányítja, táplálja. Az emberi viszonyulásokra vonatkozó ezen szabálykonstrukciók nem veszik figyelembe a harmadik felek – akár a közösséghez tartozókról, akár a nem-funkcionális alanyokról legyen szó – *Dasein*-ját, vagyis emberi létüket. A ‘hogyan-lét’ és különösen

²²⁵ COTTA (1991) i. m. 201.

²²⁶ COTTA (1991) i. m. 205.

²²⁷ Uo.

²²⁸ COTTA (1991) i. m. 207.

a 'cselekvés' partikuláris valóságok és a cselekvőt mint partikuláris alanyt tekintik, az egyetemességhez vezető út ezzel szemben az emberként-való-lét alapján történő viszonyulás, és az ez alapjául álló emberi lét intenzív tudata.

Sergio Cotta írásaiból az világlik ki, hogy egy szabály minél inkább kiterjeszti hatókörét, szabályozási területét, annál inkább megfelel belső lényegének, vagyis az univerzalitásnak. A leíró megállapításba itt kerülnek bele az értékszempontok – továbbra is deskriptív alapon –, hiszen könnyen belátható, hogy csak az igazságos szabályok közelíthetik meg leginkább elvi lényegüket, hiszen ezek számíthatnak általános elfogadásra. A legtökéletesebb, tehát a legigazságosabb szabály a személy-elvre épül. A *perszonalitás* elve a partikuláris szempontok szerinti pozitív megkülönböztetést (privilegium mások rovására), valamint a negatív diszkriminációt utasítja el, illetve haladja meg, minthogy a személy, minden személy, önmagában feltétlen értéket képvisel, így a társadalmi és állami berendezkedésnek és a felelős cselekvők döntéseinek az ember igazi javát kell szolgálnia és mindvégig szem előtt tartania. Az egyetlen mérce tehát a minden ember egyenlő és feltétlen méltósága, ami a személy interperszonális kapcsolataiban és a transzcendens felé való nyitottságában ölt testet és teljeseedik ki: „[...] minden individuumnak, az Én közös szintetikus-kapcsolati struktúrája miatt, joga van arra, hogy emberi ontológiai minőségét elismerjék, vagyis azt, hogy ő a kapcsolat alanya (és nem pusztá tárgya).”²²⁹ Az elismerés mindenféle, valóban emberi együttlétezés nélkülözhetetlen alapja – vallja Cotta, és ezt a feltételt, lényegi struktúrája miatt, a jog képes a leghatékonyabban érvényre juttatni. Cotta úgy látja, hogy a szabály univerzalitásának és kötelező erejének feltétele az elismerésben valósul meg. Az egyetemesség révén a szabály a maximális igazságosság felé tör, és ezáltal teljesíti ki a jogban eleve benne rejlő inkluzív-kapcsolatteremtő, illetve azt védő és fenntartó funkciót. A kapcsolat lényege pedig az elismerés, ami elsősorban és mindenekelőtt az egyén autonómiájához való jogának elismerését jelenti.

Az igazságosság strukturális jellemzői közül az első 1) az *ontológiai egyenlőség*,²³⁰ ami azt jelenti, hogy mint ahogy nem beszélhetünk különböző ontológiai szintek között igazságosságról (Isten és ember, illetve ember és állat között), úgy nincs igazságosság ugyanazon ontológiai szinten elhelyezkedő egyének között, ha nem ilyenekként ismerik el egymást, és ha nem ennek megfelelően viszonyulnak egymáshoz. Ez a legalapvetőbb 'őt megillető', amelyet mindenkinek meg kell adni, ellenkező esetben lényegétől (emberi voltától) fosztanánk meg a Másikat. Ez nem pusztán (egy) formális elv, hanem meghatározott tartalmi követelményeket is magában hordozó princípium: a kínzás minden fajtája éppen ezért jogilag tilos, hiszen az az ember tárgyiasítását – emberi voltának *de facto* tagadását – jelenti. 2) A második strukturális jellemzője az igazságosságnak a *kölcsönösség*, a kétirányban ható szimmetria.²³¹

²²⁹ COTTA (1991) i. m. 209. Cotta azt írja, hogy az ember csak kapcsolatban létező lényként lesz önmaga és bír teljes öntudattal. COTTA (1989) i. m. 81.

²³⁰ COTTA (1991) i. m. 212.; COTTA (1989) i. m. 193.

²³¹ COTTA (1991) i. m. 213. Míg a szeretet lehet, hogy nem kerül viszonzásra, addig a jog – minként a barátság is – bilaterális kapcsolat, kölcsönösségi reláció. Ez azonban a jog esetében – írja Vallauri – nem azonosságot vagy szimmetriát jelent, hanem szituációk és magatartások korrelativitást, komplementaritását. VALLAURI i. m. 134.

Ez a kölcsönösség az első elemre, az ontológiai egyenlőségre épül, attól kapja igazolását, így tehát a kölcsönösség ezen egyenlőségnek a közelebbi meghatározása, specificációja. Itt a kölcsönösen elismert szabadságról kell mindenekelőtt szólnunk, amelyet nem csak megkövetel az ember, hanem el is kell, hogy ismerjen mindenki számára. Amit én elvárok a Másiktól, azt ő ugyanúgy elvárhatja ugyanezen körülmények fennforgása mellett tőlem is. A szimmetriában tehát úgy van jelen a partikularitás, hogy ezzel nem sérül az egyetemes igazságosság. A szimmetria alapvető igazságossági követelményében kerülnek az alapvető emberi jogok közelebbi meghatározásra. Az igazságosság 3) további strukturális jellemzője a jogok és a kötelességek közötti *korrespondancia*.²³²

Az eddig felsorolt igazságossági elemek az ember létében nyerik megalapozásukat. Cotta azonban azon momentumot is érvényesíti, hogy az ember nem csak létezik, hanem szituatív cselekszik is. A cselekvés, illetve a partikularitásban testet öltő igazságosság nem lépheti át az ontológiai korlátot, vagyis az ember 'ember' voltából fakadó igazságossági követelményeket. A partikuláris igazságosság csakis ezt – az ember 'ember' voltából fakadó igazságossági követelményeket – konkretizálva nevezhető egyáltalán a kontingensben megnyilvánuló igazságosságnak: „Ily módon az elsődleges vagy ontoegzisztenciális igazságosság magában foglalja a partikuláris igazságosságokat, feloldván az azokra jellemző korlátokat, az ontológiai egyenlőség kontextusában megvalósítva azokat. Nem alaptalanul úgy mutathatnánk be az egyetemes és a partikuláris igazságosság közötti kapcsolatot, mint a megőrizve-megszüntetés folyamatát, ami a hegeli dialektikát jellemzi (*Aufhebung*).”²³³

Az igazságosság következő 4) strukturális jellemzője a cselekvések kölcsönös viszonyainak *megfelelősége*.²³⁴ Újabb 5) strukturális elemeként mutatkozik az 'igazságos' egyetemes tiszteletben tartása.²³⁵ Az igazságosság egyes, sorrendben felsorolt elemei egyre inkább a partikularitáshoz közelítenek, az igazságosság kontingens szituációkban való megragadásához. Az igazságosság azonban ezzel nem zárul be az egyediségbe, hanem folyamatosan megtartja univerzalitás-referenciáját. A partikuláris igazságosság mértéke (pl. az 'érdem szerint'-elv) tehát csak az egyetemes (jogi) igazságosságon belül, vagyis az általános ontológiai egyenlőségen belül jelenik meg,

²³² COTTA (1991) i. m. 214. A jog nem jog, ha ehhez nem társul a többiek azon kötelessége, hogy ezt tiszteletben tartsák. Az 'őt illető' – mely a szimmetria igazságossági elve alapján mindenkire érvényes – itt közelebbi, objektív meghatározást kap, hiszen csak az lehet az 'övé', amit a Másiknak, kötelezettsége révén, meg kell adnia. Az ontológiai egyenlőség és a szimmetria igazságossági követelményei révén ezen korrespondenciának kölcsönösnek kell lennie, ami azt jelenti, hogy senkit sem illethetnek meg csak jogok vagy terhelhetnek csak az előbbieknél megfelelő kötelességek anélkül, hogy ontológiai egyenlőségük és a szimmetria ne sérülne.

²³³ COTTA (1991) i. m. 215.

²³⁴ Uo. Ennek értelmében tehát, például, egy egyszerű lopásért nem lehet életfogytiglani büntetést kiszabni, mivel nincs megfelelés a törvénysértés és a büntetés között, mint ahogy az uzsora is igazságtalan – akkor is, ha az adott helyzetben a szükség nyomása alatt ebbe a megszorult személy még bele is megy –, mivel nincs megfelelés a kölcsönbe adott összeg és a kamat között. Itt is arról van szó, hogy a partikularitásokban való megfelelésnek a magasabb igazságossági princípiumokhoz – és különösen az ontológiai egyenlőség elvéhez – kell igazodnia.

²³⁵ COTTA (1991) i. m. 215.

erre tekintettel és sohasem ennek ellenében. (Nem sértheti például ezen elosztási elv az alapvető jogviszony ismervét, az egyenlő méltóságú személyként való elismerés legfőbb elvét.) Az ilyen igazságos partikuláris viszonyt, mértéket stb. *erga omnes* érvényűnek kell tekintenünk, vagyis mindenkinek tiszteletben kell tartania, akkor is, ha közvetlenül nem érdekelt a kérdéses viszonyban. Cotta tehát a partikuláris igazságosság elvét a magasabb igazságossági elvekhez szabja, s valóban, az igazságosság-tipológia felvázolása²³⁶ után a normák igazolásától a természetjoghoz vezető utat mutatja be.²³⁷

Az elsődleges vagy ontoegzisztenciális igazságosság nem pusztán formális és nem is empirikusan tartalmi. Nem csak formális, hiszen nem tetszőleges tartalmú normákat szentesít, hanem egyeseket kizár az érvényesek közül (pl. az ontológiailag diszkriminatívakat, az aszimmetrikusokat stb.), másokat viszont megerősít. Nem is pusztán csak tartalmi, hiszen nem írja elő pontosan a lehetséges tartalmakat, hanem csak azon *kritériumokat*, amelyek révén a normák és cselekvésmódok megítélhetőek, mérhetőek az 'együttélés állandó követelményének' megfelelően.²³⁸

A szabály az ontológiai elismerés alapvető jogviszonyában kapja, annak alapvető igazságossága révén, a jogi kötelező erőt, amiáltal az emberi lét alapvető relationalista jellegét fejezi ki normatívén: „[Csakugyan], az a szabály, amely transzcendentális kondíciójának megfelel, az az ember ontológiai státútumának, azaz az Én 'kapcsolatban való létének' tiszteletét vonja magával.”²³⁹ Ez a szabály tehát az igazságosság gyakorlati kifejtését hordozza, valamint az emberi lét időhöz kötöttségével és változó körülményeivel szemben egyúttal a garanciát is jelenti. Egy lezáró megállapításában Cotta világosság teszi, hogy mi a pusztán kényszer és a jogi norma kötelező ereje közötti lényegi különbség: „[Azon] szabály az emberi cselekvés különböző és gyakran ellentmondó valóságos lehetőségei között különböztet, majd azokat egymáshoz hangolja, az egyetemességre tartván, az ember ontológiai kapcsolati hivatásának feltételként meg azokat. Sőt, többről van szó. Ezen megfelelésből származik a jogi norma egyetemesen *kötelező* volta, mivel ez az ember saját létének tiszteletben tartására *kötelezi* az emberi cselekvést. Ez az önmagában vett jognak saját szabálya, ami ily módon világosan elkülönül úgy a partikuláris előírásoktól, mint a pusztán hatalom által származóktól, amelyeket csupán a *kényszerítés* (*imposizione*) miatt kell elszenvedni, de amelyeknek nincsen semmiféle megalapozott *kötelező erejük*, mivel a Másik befogadását tagadják. (kiemelés tőlem: F. J.)”²⁴⁰ Az 'ontoegzisztenciális elismerés', mint az egyetemes igazságos viszonyulás leglényegibb magja adja tehát a jogi normák *kötelező erejének* igazolását.

²³⁶ Az igazságosság utolsó 6) strukturális eleme a *pártatlan ítélkezés* ősi jogi elve. COTTA (1991) i. m. 216.

²³⁷ COTTA (1991) i. m. 219–235.

²³⁸ COTTA (1991) i. m. 217.

²³⁹ Uo.

²⁴⁰ COTTA (1991) i. m. 217–218.