

A JOGI RELÁCIÓ A (POSZT)MODERN KORBAN: AZ OLASZ FILOZÓFUSOK FICHTE NYOMDOKAIN*

FRIVALDSZKY JÁNOS
egyetemi docens (PPKE JÁK)

I. Egy relationalista szubjektumfilozófia jogfilozófiai implikációjáról

Az egy bizonyos ideig egy kutatóműhelyt alkotó Bruno Romano, Antonio Punzi és Paolo Savarese olasz jogfilozófusok érdeme, hogy (a korai) Fichte jogfilozófiai meg-látásait újból felfedezték a jog, mint interszubjektív elismerő viszony teoretikus meg-ragadására, s ezen felfedezést új meglátásokkal gazdagítva az egyéni szabadságot, a jogosultságokat, de magát a jogot, s a jogi viszonyt is új megvilágításba helyezték a modern individualizmus szolipszizmusához képest.¹ Úgy véljük, ezen teoretikus ered-mények² révén rá tudunk mutatni arra, hogy mi a modern értelemben vett alanyi sza-badságnak és a jogosultságoknak egy elfeledett, de mégis meghatározó örökségként számon tartható koncepciója. Ennek feltárásával rávilágíthatunk arra, hogy az miként alapozhatja meg egy eleddig számunkra kevésbé ismert módon a modern módszertani individualizmus paradigmáját meghaladó jogfelfogás jegyében az általános és kötele-ző *jogi elismerő viszonyulás* révén a jogviszonyokat, s benne az abszolút szerkezetű jogviszonyokat is. Tehát magában az *én-központú modern* jogosultság-felfogásban, annak egyik figyelemreméltó, de mégis méltatlanul elfeledett koncepciójában is ben-ne rejlik így a módszertani individualizmust terhelő alapvető problémák megoldása. Ezen megoldatlan problémák alapja abban áll, hogy mivel a módszertani individualiz-mus jegyében az alanyi jogosultságok nincsenek relationalitásukban, s főleg a *kötele-zettségek* oldaláról megalapozva, ezért valódi tartalmuk a *társadalmi* viszonyokban nem ragadható meg. Ily módon a jog társadalomkohéziós, azaz a jogosultságokat egymással *harmonizáló* funkciója megalapozatlan, az individuális jogosultságok hatékony, társadalmi-interszubjektív *érvényesülése* pedig biztosítatlan marad. Ennek

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

¹ LOUIS DUMONT: *Tanulmányok az individualizmusról*. Pécs: Tanulmány Kiadó, 1998, különösen: 68., 74–77.

² Valamint más olasz kutatások eredményeképpen pl. ALDO MASULLO: *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*. Napoli: Guida, 1986.

kiküszöböléséhez azonban elég csak a modern jogosultság-felfogás egyik alapvető meglátásának, a korai Fichte eredeti jogfilozófiai téziseinek keretein belül maradnunk, akinek nyomdokain a jogosultságokat, de magát az emberi szabadságot is a *kölcsönös elismerés*, azaz a jogi viszony lényegi jellemzőjének jegyében fogalmazhatjuk újra.³ Azt is el kell azonban ismerni, hogy magán a fichtei gondolatiság-fejlődésen belül is van egy nem elhanyagolható feszültség az egyén és a személyköziség, valamint ez utóbbinak a joghoz való viszonyát illetően, ami magának a modernitás szabadság- és jogosultság-felfogásának belső feszültségeit is mutatja egyben, egyetlen szerző munkásságán belül megjelenítve azt.

II. Az individualitás és a szabadság interszjektív értelme

Fichte tudományrendszerébe foglalt *szabadságfilozófiájának* újdonsága a modern jogfilozófia számára nézetünk szerint az, hogy a szabadság nemcsak függést nem jelenthet, de *korlátlanágot* sem, miközben mind az individuális önmeghatározást, mind annak interszjektív együvértartozást tartalmazó kölcsönösségi oldalát megalapozni képes. Az egyének szabadsága fogalmilag megragadva nem egymás rovására érvényesülhet, de még csak nem is egymás mellett, a Másik szabadságát potenciálisan fenyegetve bontakozik ki, hanem egymással egyfajta alapvető jogviszonyba kerülve *kölcsönösségekben, egymást feltételezően* tételeződik és realizálódik. Az individuális szabadság csak *kölcsönös korlátozottságában* fogalmazható meg az elismerés bázisán, ahol a Másik szabadsága így, mint *pozitív* elem jelenik meg, mivel az Én reális szabadsága sem létezhetik a – mindenkori – Másik jelenléte nélkül.

Ahhoz, hogy a szabadság eredendően interszjektív jellegét megértsük, tudatosítanunk kell, hogy az ember fogalma Fichténél eredendően *több ember* létét feltételezi. Az ember ugyanis csak az emberek között válik emberré, s ha létezik ember, akkor több embernek kell léteznie, ahhoz hogy (az ember) emberré tudjon válni, ami az „ember fogalmából szigorúan bizonyítható igazság.”⁴ Az ember fogalma így nem az *egyes ember* fogalma, mert az Fichte szerint elgondolhatatlan, hanem az ‘emberi

³ Paul Ricoeur Fichtét jelöli meg azon gondolkodónak, aki az elismerést teszi meg jogfilozófiája központi elemének, megnyitván az utat Hegel és több más kortárs filozófus, s elsősorban Axel Honneth számára a jog új felfogása előtt, ami szakít a hobbesi hagyománnyal. PAUL RICOEUR: *Percorsi del riconoscimento*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2005, 195., 199., 211. (Eredeti cím: *Parcours de la reconnaissance*. Éditions Stock, 2004.) Lásd AXEL HONNETH: *Elismerés és megvetés*. Pécs: Jelenkor Kiadó, 1997, 112., 154–156. Míg tehát a kortárs természetjogászok között is alig volt ismert Fichte természetjogi tanának újdonsága, addig az interszjektív elismerés különböző filozófiáit valló szerzők, illetve a kortárs olasz jogfilozófusok újra felfedezik a német filozófust, de már nem annyira mint természetjogászt, hanem mint a jogi viszony strukturális vagy fenomenológiai jellemzőjének nagy modern teoretikusát, aki ezen meglátásával korunkban is aktuális. A jog mint egyetemes, feltétlen és kötelező elismerő viszony a jogalanyiséghez és az emberi méltósághoz való jog új, interszjektív megalapozása felé is jelentős lépést, gondolati eredményt jelentett nézetünk szerint.

⁴ JOHANN GOTTLIEB FICHTE: A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint (részlet). (ford. Endreffy Zoltán) In JOHANN GOTTLIEB FICHTE: *Válogatott filozófiai írások*. (szerk. Márkus György) Budapest: Gondolat Kiadó, 1981, 174.

nem' fogalma.⁵ A korai Fichte tudományrendszerében az egyén szabadsága nem önmagát keletkezteti a semmiből,⁶ és nem is korlátlan, hanem a másik egyénnel való kapcsolatban tud csak megvalósulni, aki a 'meghívást' (*Aufforderung*) intézi felé a szabadság gyakorlására.⁷

De tekintsük át, hogy a fichtei individuális tudatfilozófiai elemekből miként jutunk el az öntudat és a szabadság interszjektív megalapozásáig, egészen a kölcsönös elismerés társadalomfilozófiai alapelvéig, amely elv specifikusan az alapvető jogi viszonyoknak is alapelve olyannyira, hogy Fichte egy egész természetjogtant is levezet (kibont) belőle. A fichtei gondolatmenet lényegét az individuális tudatfilozófiából az egyetemes elismerés interszjektív jogfilozófiai elvéig érkező – nézetünk szerint – a következő fichtei állításokkal, egymásból következő gondolati lépcsőkkel lehetne összefoglalni. Fichte első tantétele szerint „*egy véges eszes lény nem tételezheti magát anélkül, hogy ne tulajdonítana magának szabad működést.*”⁸ Az említett tantétel következménye, hogy a „*szabad működésre való képesség tételezésével az eszes lény tételez és meghatároz egy rajta kívüli érzéki világot.*”⁹ A második tantétel szerint pedig „*a véges eszes lény nem tulajdoníthat magának szabad működést az érzéki világban anélkül, hogy ne tulajdonítana másoknak is szabad működést, tehát anélkül, hogy fel ne tételezne önmagán kívül más véges eszes lényeket is.*”¹⁰ Ezen a ponton tűnik fel az érvelésben a szabad cselekvésre való felszólítás – nemsokára tárgyalandó – fogalma. A bizonyítás eredményeképpen Fichte igazoltnak látja azt, hogy „az eszes lény nem tételezheti magát eszes lényként [...] ha nem kap felszólítást a szabad cselekvésre. De ha kap ilyen, cselekvésre való felszólítást, akkor e felszólítás okaként [...] szükségyszerűen tételeznie kell egy eszes lényt önmagán kívül, tehát egyáltalán tételeznie kell eszes lényt önmagán kívül.”¹¹ A harmadik tantétel szerint pedig „*a véges eszes lény nem tételezhet fel önmagán kívül más véges eszes lényeket anélkül, hogy önmagáról fel ne tételezné, hogy meghatározott viszonyban áll velük, és ezt a viszonyt nevezik jogviszonynak.*”¹² Ennek bizonyítása keretében pedig azt szögezi le, hogy „*a szubjektum önmagának mint szabad lénynek a fogalmát a rajta kívüli eszes lénynek mint szintén*

⁵ FICHTE (1981) i. m. 174

⁶ „A felszólítás a szabad elhatározás reális alapja” – írja Fichte. JOHANN G. FICHTE: *Tudománytan nova methodo*. Pécs: Jelenkor Kiadó, 2002, 151. A szabad öntevékenységre való felszólítás Fichténél egyfajta nevelés. Minden egyént nevelni kell arra, hogy ember legyen, mivel enélkül nem válna azzá. FICHTE (1981) i. m. 174 Vö. PAOLO SAVARESE: *Il diritto nella relazione*. Torino: G. Giappichelli Editore, 2000, 136. 72. jegyzet

⁷ „[...] feltételezésünk szerint a szubjektumon kívüli lény cselekedetével szabad cselekvésre szólította fel a szubjektumot, szabadságát tehát egy célfogalommal korlátozta, amelyben – ha csak problematikus értelemben is – feltételezte a szubjektum szabadságát, saját szabadságát tehát a szubjektum (formális) szabadságának fogalmával korlátozta.” FICHTE (1981) i. m. 178–179. Vö. ANTONIO PUNZI: *L'intersoggettività originaria*, La fondazione filosofica del diritto nel primo Fichte. Torino: G. Giappichelli Editore, 2000, 107., SAVARESE i. m. 130–131.

⁸ FICHTE (1981) i. m. 149.

⁹ FICHTE (1981) i. m. 157.

¹⁰ FICHTE (1981) i. m. 164.

¹¹ FICHTE (1981) i. m. 174.

¹² FICHTE (1981) i. m. 176.

szabad lénynek a fogalmával határozza meg, s e fogalmak kölcsönösen feltételezik egymást.”¹³ A végkövetkeztetés pedig, mint jogtétel, ekképpen hangzik: „A rajtam kívüli szabad lényt minden esetben el kell ismernem mint ilyent, azaz szabadságomat korlátoznom kell az ő szabadsága lehetőségének fogalmával.”¹⁴ A gondolatmenet mindazonáltal nem problémátlan, különösen nem az a tudatfilozófia individualisztikus elemeinek az öntudat, a szabadság és a jogviszony interszubbektivitás elméletébe való átmenete tekintetében.

Bruno Romano az öntudat keletkezésének fichtei problémáját állítja a középpontba elemzéseiben, hiszen annak Fichte által való megoldása kulcsfontosságú elem az olasz jogfilozófus racionalitás-felfogása és jogfilozófiája szempontjából. (Bruno Romano később is a tudatfilozófiának, sőt egyre inkább már a lélektannak alapvető jelentőséget biztosít jogfilozófiája kibontásakor.) Fichténél a kommunikatív reláció az interszubbektív elismerő reláció, ami elengedhetetlennek mutatkozik az öntudat léte szempontjából. Mindenki két momentum együtthatása révén jut öntudathoz: azáltal, hogy magának cselekvést tulajdonít,¹⁵ és azáltal, hogy tételez, felfog és megért egy valóságos tárgyat, egy érzéki világot, amelyre ezen tevékenységnek irányulnia kell.¹⁶ Az öntudat akkor adódik, amikor az alany az általa végzett cselekedetek tudatos aktorává válik. Egy ilyen cselekvés feltételezésre kerül, de – s ez az *ellentmondó körkörösség*, a körbenforgó okoskodás – ezt a cselekvést egyedül csak akkor lehet a tudatos, öntudattal rendelkező alannak tudatosítani, ha az alany ezen tevékenységet végezve már öntudathoz jutott,¹⁷ vagyis nem az ok-okozati folyamatok vagy esetlegességek mozgatták. Ez utóbbiak ugyanis azokat mozgatják, akik a szabadság öntudatos gyakorlása híján vannak. Az öntudat Fichténél – írja Romano¹⁸ – az ‘önmeghatározás’ – vagyis a szabadság soha ki nem merülő, végtelen gyakorlásának – és a ‘meghatározottság’-nak, vagyis a létrehozott véges tevékenységnek a szintézise. Az öntudat létrejötte így egy meghaladhatatlan ellentmondást tartalmaz, minthogy ahhoz csak a cselekvésnek – vagyis egy meghatározott dolognak – a cselekvő önmaga számára való tulajdonítása révén lehet eljutni, ami viszont már mint az önmeghatározás tevékenységeként kell megjelenjen.¹⁹ Az egyén kapcsolat nélküli *izoláltságában* nem tud a meghatározottság és az önmeghatározás ezen meghaladhatatlan körkörösségből kitörni – állítja Romano. Márpedig ezen két elem együvé tartozása révén lehet eljutni – Fichte szerint – az öntudathoz. Romano azt állítja, hogy Fichte már az 1794-ben megjelent *Tudománytanában* a ‘felhívás’ (olaszul: *sollecitazione*, azaz ösztönzés, szorgalmazás vagy felszólítás)²⁰ fogalma

¹³ FICHTE (1981) i. m. 178.

¹⁴ FICHTE (1981) i. m. 190.

¹⁵ „Egy véges eszes lény nem tételezheti magát anélkül, hogy ne tulajdonítana magának szabad működést.” FICHTE (1981) i. m. 149.

¹⁶ „Szabad működésre való képességének tételezésével az eszes lény tételez és meghatároz egy rajta kívüli érzéki világot.” FICHTE (1981) i. m. 157.

¹⁷ Vö. FICHTE (1981) i. m. 164-től.

¹⁸ BRUNO ROMANO: *Soggettività, diritto e postmoderno*. Roma: Bulzoni Editore, 1987/88, 159.

¹⁹ ROMANO (1988) i. m. 159.

²⁰ Az egyén önmagát a másik egyéntől érkező felszólítás által meghatározva tapasztalja, amely felszólítás által meghatározottan válik reálisan szabaddá, mert a teljes önmeghatározásra szólítatik fel, ami így az

révén kívánja ezen ellentmondó körkörösséget meghaladni. Az ember akkor jut öntudathoz, akkor jut el ezen állapot első lépcsőfokára, ha a Másik megszabadítja őt az említett izoláltságból, megtörve a szóban forgó ellentmondó körkörösség állapotát.²¹ Fichte kifejezetten akkor állítja az öntudat eléréséhez szükséges interszjektív reláció megkerülhetlenségének tézisé, amikor azt állítja, hogy minden ember annyiban jut öntudathoz, amennyiben egy kívülről jövő *felhívás* által meghatározott, amelynek azonban meg kell hagynia a számára a teljes önmeghatározást.²² Az öntudat és az interszjektivitás összefüggésének ezen felhívás vagy felszólítás révén való összekapcsolását, s ezáltal pedig az ellentmondó körkörösség meghaladását *A természetjog alapja* című mű tartalmazza, ahogy arra Romano is rámutat.

A Tudománytan nova methodo előadásaiban pedig – amelyben sokszor hivatkozik az 1796-ban megjelent *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* című munkájára – már így fogalmaz az individualitásként való önmeghatározás és a – Másik által történő – szabad cselekvésre (akarára) való felszólítás együvé tartozásáról: „Önmagam meghatározása és a szabad akarásra vonatkozó felszólítás teljesen egy és ugyanaz. *Individualitásom* az ész teljes sokaságából lép elő, ebből pedig egy bizonyos időpillanatban egy tevékenység jön létre. Ez az *individualitás* úgy jelenik meg, mint felszólítás a szabad cselekvésre; az *individualitás* maga éppen e felszólítás által jön létre. *Individualitás*=felszólítás a szabad cselekedetre.”²³ Az öntudat létrejöttéhez való hozzájárulás az elismerő relációban jön létre, ami az alanyiség nem kizáró gyakorlásában valósul meg, ahol a ‘felszólítás’ a meghívás, és az ‘önmeghatározás’ pedig a *válasz*.²⁴ Az *ön-tudat* kiteljesedése a meghívás és a válasz interszjektív relációjában jön létre, amely nem merül ki az én-tudás rendelkezésre álló jelenlétében. Ezen elismerő relationalitásban mindenki önmaga, minthogy ilyenként

interszjektív felszólító aktus megtapasztalásának elemét is magában hordozva öntudatra indítja, és az Én-né levésére indukálja. A *Természetjog alapjában* kifejtett interszjektivitás azonban nem fakad problémátlanul a korábbi tudománytanból, s nem is annak betetőzése, minthogy jelentősen új elemet mutat. Először is az interszjektivitás dimenziója nem következik Fichte tudománytanának korai megfogalmazásaiból, hiszen a tudat általános struktúrájának leírásakor egyértelműen a monologikus szemléletmódot képviseli, az interszjektivitás tehát így mindenképpen új elem tudománytanában. WEISS JÁNOS: *Az elismerés elmélete*. Budapest: Áron Kiadó, 2004, 35–41. Azonban mindeközben a transzcendentális módszert megtartja, mivel voltaképpen Fichténél az interszjektivitás transzcendentális szükségyszerűség. Az Én öntudatára vonatkozó transzcendentális dedukciója szükségképpen meghaladhatatlan önellentmondásokba ütközik, ha az Én szilopszisztikus reflexiójára alapozzuk. Lásd WEISS (2004) i. m. 37–38. Nem zárható ki, hogy az interszjektivitás elméletével Fichte arra tesz valószínűleg kísérletet, hogy az Én reflexiós elméletében rejlő körkörösséget elkerülje, s így már ellentmondásmentesen alapozza meg az egyének öntudatát. WEISS (2004) i. m. 37–38. Az ezen irányban tett kísérlet az interszjektivitás elméletének a *Természetjog alapjában* való kidolgozása volt. Az ebben központi szerepet kapó ‘felszólítás’ esemény-jellege a maga tér és időben adott faktum-jellegével a transzcendentális dedukciót empirikus (interszjektív tapasztalati) jelleggel tölti fel. WEISS (2004) i. m. 38.

²¹ ROMANO (1988) i. m. 159.

²² „A felszólítás semmiképpen sem determinálhatja, kényszerítheti az eszes lényt arra, hogy cselekedjék, mint ahogy az okság fogalmában az ok kényszerítheti az okozatot, az eszes lénynek a felszólítás következtében csupán el kell szánnia magát a cselekvésre.” FICHTE (1981) i. m. 171., vö. i. m. 167.

²³ FICHTE (2002) 150.

²⁴ ROMANO (1988) i. m. 160.

találja magát a Másikban, minthogy senki sem redukálható sem kölcsönösségben, sem konszenzussal egy olyan entitássá, amelyben az alany-mivolt tagadásra kerül. Továbbá senki sem birtokolhatja a Másikat, mivel a másik alany egy valódi, egzisztenciálisan különböző Másik. Az ‘egzisztenciális különbözőség’ (*differenza esistenziale*) – mutat rá Bruno Romano – nem a természeti világban felelhető *különféleség* (*diversità naturalistica*). Az *egzisztenciális különbözőség* ugyanis az alanyiség lényegi eleme, amely éppen a szabadságra való autonóm és mégis kölcsönös módon való meghívásban és válaszban, illetve az ezen alapuló kölcsönösen elismerő (jog)viszonyban fejeződik ki plasztikusan a maga egzisztenciális, azaz ‘ex-statikus’ módján. A válasz és annak tartalma mindig csak *lehetőségként* van jelen, és nem a tények és a kauzális természeti folyamatok, törvényszerűségek lejátszódó, adottságként vett alternatívátlanságaként. A ‘különbözőség’ mindenkihez magához egzisztenciálisan tartozik hozzá, ami a kommunikációban rejlő meghívást és az arra adott választ a ‘lehetőség’-ben, a mindenkori Másikhoz rendeltségében függeszti fel, amely autonóm, mivel a kommunikáló alany döntése, azonban annak gyakorlása mindig a Másikhoz rendelt. Addig marad fenn az egyén alanyiséga, ameddig megmarad a Másikat nem-kizáró relationalitásban, amely kapcsolat alapja a Másik valódi különbözősége. A neves francia pszichoanalitikus, Jacques Lacan (1901–1981) híres tükörstádium elmélete²⁵ nyomán mondja Romano, hogy az egyén alanyiséga akkor kerül veszélybe, ha a Másik az alany számára ‘rögzített képpé’ redukálódik, amely kizárja a Másik valódi alanyi különbözőségét, s így nem elismerő, hanem *kizáró kapcsolatot* rögzít. Ha az egzisztenciális lét együttlét, akkor a Másik menti meg az Ént attól, hogy a *különbözőség* hiányába, a Másik iránti *közömbösségbe* (*in-differenza*) essen, ami tagadja az egzisztenciális különbözőséget, illetve a *természeti különféleség* nem-emberi kategóriájában vesszen el az előbb említettek szerint. Az ember önmagába való bezárkózó befelé fordulása szintén kizárja az egzisztenciális különbözőség elismerését. A különbözőség, amely mind az alany, mind az egzisztenciális relációk konstitutív eleme, az elismerő kapcsolatban teljeseedik ki, amelyben az alany(iság) és a jog együttesen vannak jelen.²⁶ Romano Fichte vonatkozó gondolatait és Hegel jénai szellemfilozófiáját továbbgondolva azt állítja, hogy az elismerő viszonyban rejlő különbözőség tagadása lehet aktív vagy passzív. Az előbbi a *birtokló viszonyt* kelti életre, az utóbbi pedig a *közömbösség viszonyulása*. Mindkettő az egzisztenciális különbözőség tagadását jelenti, ami a *kapcsolati dimenzió nihilizmusát* (*nichilismo relazionale*) vonja maga után és azt „igazolja”. Ez azonban történetileg tekintve konkrétan mind az Alany, mind a jog végét jelenti.²⁷

A kérdés, illetve a válaszolás alanyairól van szó tehát az elismerő relációban, ahol a válaszoló – mint már említettük – a lehetőségben van felfüggesztve, minthogy a szabadságra való meghívás által kondicionált, amely felett nem rendelkezik, ekkép-

²⁵ Vö. JACQUES LACAN: A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja a számunkra (1966). In BÓKAY ANTAL – VILCSEK BÉLA – SZAMOSI GERTRUD – SÁRI LÁSZLÓ (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Szöveggyűjtemény. Budapest: Osiris Kiadó, 2002, 65–69.; STEPHEN A. MITCHELL – MARGARET J. BLACK: *A modern pszichoanalitikus gondolkodás története*. Budapest: Animula Kiadó, 2000, 248–261.

²⁶ Vö.: ROMANO (1988) i. m. 161–162.

²⁷ ROMANO (1988) i. m. 162–163.

pen – állapíthatjuk meg – sem a Másikat, sem saját öntudatát önmagában nem birto-
kolja.²⁸ A különbözőség ezen meghaladhatatlansága mindenkit a lehetőség kockázatá-
ban tart felfüggesztve, ami csak az elismerő viszonyban marad valóban meg, amelyet
éppen az így értett különbözőség közvetít, s ahol mindenki számára az önmeghatáro-
zás a Másik által való meghatározottság, ami azonban nem sérti az önmegvalósítás tel-
jességét.²⁹ A jelen gondolatmenetet Bruno Romano nyomán egy későbbi fejezetben
még lesz módunk folytatni. (Most csak néhány gondolati alapelemet állt szándékunk-
ban elővezetni.)

Paolo Savarese a személyköziség nyelvi dimenzióját emeli ki Fichte rendszeréből.
Arra helyezi a hangsúlyt – általa is beismerten Fichte nyomán, de az eredeti szöveg
szó szerinti értelmét meghaladva –, hogy a szabadság gyakorlására való meghívás
(*Aufforderung*, a Savarese által használt olasz megfelelő pedig az ‘*appello*’) egyszer-
re az elismerő kapcsolat médiuma és annak módja. A szabadságra való meghívás cím-
zettje válaszolhat rá, s a válasz gesztusa is csak ugyanolyan lehet, mint a meghívásé,
vagyis kimondott szó (*parola*). A válasz szintén egy viszont-meghívás (*Gegenauff-
orderung*) a szabadságra. Ezen válasszal a szabadságra való meghívás eredeti címzettje
elismeri a meghívás/felszólítás szavainak intezőjét. A válasz tehát csak elismerő le-
het, mert egyébként csak szimulációs, mímelő lesz a válasza. Az elismerő reláció a
szabadságra való meghívás és a viszont-meghívás folyamataiból áll. A Másik csak ak-
kor válik általam (f)elismerhetővé, vagyis csak akkor és annyiban észlelem a Másikat,
mint velem szemben levő szabad és racionális egyént, ha és amennyiben ő engem be-
szélő lényként tekint, vagyis a Másik akkor válik (f)elismerhetővé, ha engem elismer.³⁰
Aki válaszol a szabadságra való felhívásra, az kategorikus terminusokban teszi magát
felismerhetővé, túl tehát az empirikus kondíciókon, körülményeken, s mint ilyentől
nem lehet immáron tőle az elismerést *megtagadni* – írja Savarese. Továbbá Fichte nyo-
mán állapítja meg azt, hogy mivel a válasz struktúrájánál fogva egy viszont-meghívás
a szabadságra, ezért *kategorikussá* teszi az elismerést azon alany vonatkozásában, aki
először intezte a meghívást a szabadságra.³¹ A válasz eredményezi azt, hogy immáron
se a meghívás szavának intezője, sem annak címzettje ne tudja kivonni magát az elis-
merés (kötelezettsége) alól. Ebből következik az, hogy az elismerésben foglalt *tiszte-
let* ne csak *tanúsítható*, hanem *elvárható* is legyen egyben, mivel mindenki, aki kap-
csolatba lép, jogosult rá („*ha titolo ad esso*”), és nem is mondhat le róla, mert
egyébként bekövetkezik az eldologiasodás, az *elidegenedés* (*reificazione*).³² A fel-
szólítás humanizáló aktusai így elengedhetetlenül hozzá tartoznak a személyközi kap-
csolati lét (*Gesellschaft*) struktúrájához. Savarese a fichtei ‘*Gesellschaft*’ fogalmát így
a ‘kapcsolatiság’ (*rapportarsi*) fogalmával igyekszik visszaadni, így azt – írja – csak
redukált értelmében lehet társadalomnak (*società*) fordítani.³³ Savarese továbbá Fichte

²⁸ ROMANO (1988) i. m. 160.

²⁹ ROMANO (1988) i. m. 161.

³⁰ SAVARESE i. m. 131.

³¹ SAVARESE i. m. 132.

³² A fichtei meglátások azt bizonyítják, hogy a merő dologiségban, a pusztá dologi objektivitásban nem jö-
het létre az emberi világ, az alanyiség. SAVARESE i. m. 127.

³³ SAVARESE i. m. 133. 62. jegyzet.

vonatkozó írásainak szövegszerű értelmén túl, de nem azokkal szemben – így fogalmaz ő maga – úgy tartja, hogy az Én elsődlegesen nem egy Te-vel *szemben*, vagyis vele szembehelyezkedve, hanem egy Te-vel együtt egy *mi*-ben konstituálódik, ami jóval mélyebb és eredendőbb fogalom az alanyok egymásmellettségénél vagy azok naturalisztikus interakcióinál. A konklúzió nézetünk szerint abban az állításában foglalható össze, hogy az Én akkor tudja elismerni a Másikat (mint ‘*alter*’-t), mint beszélőt, ha és amennyiben hozzá szóval (meghívással/felszólítással) fordul, továbbá a Másik által való megszólalás arra *kényszeríti* az Ént, hogy őt elismerje, legalább a jogi elismerést juttatva, biztosítva neki.³⁴ A ‘jogi’ azt jelenti, hogy az elismerés, amire a Másik beszélő alany kényszeríti az Ént, nem érinti annak egzisztenciális körülményeit, és azon tényre koncentrálna, hogy beszélő lényként jelenik meg az Én számára. A kapcsolat struktúrája – írja Savarese – a *konstitutív elismerésben* foglalt elismerés/el-nem-ismerés dualizmusát implikálja. A relationalitás ilyen konstitutívan elismerő jellege híján nem lehetne érthető az, hogy az *erőszak* vagy az agresszió miért jelent egyszersmind *el nem ismerést* is?³⁵ E nélkül ugyanis csak naturalisztikus események maradnának, aminek nem is igen lehetne megérteni az emberi együttélés kapcsolatait érintő negatív jellegét – szögezi le. Savarese azonban még tovább megy. Azt mondja, hogy a személyközi kapcsolat nem a naturalisztikus interakciók egy variánsa, minthogy azt igényli, hogy a Másik, aki egy ‘*alius*’, de aki ‘*alter*’ (azaz embertárs) is lehet, az alanyként tekintessék a ‘szó’ (*parola*) médiumában. Ellenkező esetben az *alius* elidegenedik, dolog-jellegűvé válik, ami jelen esetben azt jelenti, hogy meg lesz fosztva a szótól.³⁶ A szó az elismerést a természeti közvetlenségen túl pozicionálja, és mint semmi másra nem redukálható, eredeti kapcsolatként tárja elbénk, ami szabad, s mint ilyen nem állítható elő és nem is lehet vele rendelkezni. A szónak köszönhetően az emberek között megviláglik egy eredeti kötelék, egy széttörhetetlen szolidaritás, ami ha mégis széttörne, akkor elveszítene az emberek létük értelmét (*senso*), vagyis azon lehetőséget, hogy alanyokként tételeződjének az emberi világ konstitúciójában. Úgy látja, hogy ez a fichtei emberi kapcsolatok értelme. Fichte szabad lények szabad társadalmát írja le, a beszélők közötti kapcsolatot, amelyben az emberi létezés értelme generálódik újra és újra.³⁷

Bruno Romano pedig arra helyezi a hangsúlyt, hogy mind a felhívás, mind a válasz eredeti aktusai az alanyoknak, amellyel a Másik nem rendelkezik, s így lehetőségként fel van függesztve a horizonton egészen addig, amíg az aktus (a felhívás vagy a válasz) meg nem történik. Egyrészt eredendő aktusok, másrészt azonban mindig válaszok is, minthogy a mindenkori válaszok és viszontválaszok a kérdés/felhívás aktusától, aktusaitól függenek.³⁸

1. A cselekvő alany *szabadsága* – a Másik szabadsága által – már keletkezésekor lehetőségében korlátozott, s mint eleve *korlátozott lehetőségként* van jelen,³⁹ s ez

³⁴ SAVARESE i. m. 132.

³⁵ SAVARESE i. m. 133.

³⁶ Uo.

³⁷ Uo.

³⁸ ROMANO (1988) i. m. 161.

³⁹ „Mármost a szubjektumnak a másik lényről mint eszes és szabad lényről való ismerete mindenképp e lénynek ezt az önkorlátozását feltételezi. Mert a szubjektum csupán a szabad tevékenységre való

a tudatfilozófia alapján kerül megalapozásra azáltal, hogy a Másik szabadságának elismeréséből fakadó *kölcsönös önkorlátozás* az ember eszes létéből fakadó racionális követelmény.⁴⁰ A fichtei individuumfilozófia tudatfogalmából következik a szabad lénynek az ész parancsából következő azon racionális cselekvése, hogy a Másikat hasonlóképpen szabad és *eszes lényként* elismerje. Punzi Fichte szabadság-fogalmának *relacionális felfogását* érintő koncepcióját egy összefoglaló tézisben akként adja vissza, hogy az Én csak akkor tudja magát szabadnak tételezni és akkor tud konkrétan akként létezni, ha és amennyiben egyúttal a Másikat is szabadnak tételezi és megvalósítja az ő szabadságát.⁴¹ A szabadság ekképpen vett értelme révén minden olyan tett, ami a Másik szabadságát sérti, az nem szabad, hanem önkényes és irracionális cselekedet. Ha ugyanis valaki nem cselekszik a Másikat elismerve, akkor a külvilágban nem jelenik meg eszes lényként,⁴² mivel a Másik elismerésének megfelelő cselekvés az ész parancsa. A szabad önmeghatározáshoz, a Másik szintén szabad önmeghatározási lehetősége által megkívánt kölcsönös önkorlátozáshoz valamilyen problematikus értelemben vett módon arról való tudattal kell kölcsönös módon rendelkezünk, hogy rajtunk kívül léteznek eszes és szabad individuumok, továbbá ennek cselekvésben kell kifejeződésre jutnia, mivel a jog számára a cselekvések a relevánsak.⁴³ Egymás ismerete (tudatfilozófia) feltételezi tehát azt, hogy az emberek egymással, mint szabad lényekkel bánnak (a szabadság eredendő interszubsztivitása), vagyis, hogy mindenki saját szabadságát a Másik szabadságával korlátozza (jogviszony).⁴⁴ Az önnön szabadság

felszólítás megtörténte következtében, tehát bizonyításunk értelmében az önkorlátozás megtörténte következtében tételezett egy szabad lényt önmagán kívül.” FICHTE (1981) i. m. 179.

⁴⁰ A tudatfilozófia az Én öntudatának kondícióit vizsgálja. Ez Fichténél egymás kölcsönös ismeretét és az annak megfelelő, koherens cselekvést feltételezi, amelynek hiányában az egyén nem cselekedne az ész törvényének megfelelően. Ez a koherens cselekvés az önnön szabadság korlátozása a Másik elismerése következtében: „[...] a szubjektumon kívüli lénynek a szubjektumra, mint eszes lényre vonatkozó kategorikus ismerete olyan, hogy ennek az ismeretnek a teljessége feltételezi: a szubjektum is hasonló ismerettel rendelkezik, és ennek megfelelően cselekszik. Ha a szubjektum nem ismerné fel, hogy rajta kívül van egy eszes lény, akkor nem következne be valami, aminek az ész törvényei értelmében be kellett volna következnie, akkor a szubjektum nem volna eszes lény. Vagy ha a szubjektumban bekövetkeznék ugyan ez a felismerés, de a szubjektum nem korlátozná ennek megfelelően a szabadságát, hogy a másik számára is meghagyja a szabad cselekvés lehetőségét, akkor a másik nem következethetne arra, hogy a szubjektum eszes lény, mivel e következtetés csupán az önkorlátozás megtörténte következtében válik szükségsszerűvé.” FICHTE (1981) i. m. 179.

⁴¹ PUNZI i. m. 109.

⁴² „Egyáltalán, csak azért tételezem őt eszes lényként, mert olyan lényként tételeztem, amely velem mint eszes lényvel bánik. Róla alkotott egész ítéletem belőlem és a velem szemben alkalmazott bánásmódjából indul ki, és ez nem is lehet másképp, egy olyan rendszerben, amelynek az én az alapja. Eszének ebből a *meghatározott* megnyilvánulásából és csakis ebből következtetek arra, hogy ő egyáltalán eszes lény.” FICHTE (1981) i. m. 182–183.

⁴³ A szubjektum önkorlátozása „viszont feltételezte a szubjektumnak mint lehetőség szerint szabad lénynek a legalább problematikus ismeretét. Ezért a szubjektumnak a rajta kívüli lényről mint szabad lényről alkotott fogalma feltételezi, hogy ez a lény ugyanilyen fogalmat alkot róla, és feltételez valamilyen cselekvést, amelyet ez a fogalom határoz meg.” FICHTE (1981) i. m. 179.

⁴⁴ A személyköziség oldaláról közelítve meg *A természetjog alapja* nyomán Fichte tudatfilozófiáját, azt mondhatjuk, hogy rendszerében a kommunikatív viszony az elismerés interszubsztív viszonya, amely – mint láttuk – elengedhetetlen az öntudat létrejöttéhez. ROMANO (1988) i. m. 158.

tételezése és a Másik szabadsága miatt való önkorlátozás – az ugyanazon szabadság interszubbjektív racionális elismerése révén – tehát eredendően összetartoznak, de a korlátozottság a cselekvés területén is mindvégig megmarad, éppen a Másik jelenvalósága által. A szabadság tehát nem a mindentől eloldott egyén empirikus és korlátlan hatalma, hanem kölcsönössége miatt eleve és mindvégig *lehetőségében korlátozott*, minthogy egy lehetőségében korlátozott világban nyer alakot, s ekként diverzifikálódik. Fichte tehát az emberi lehetőséget és a végesség dimenzióját összekapcsolva – Antonio Punzi szerint – voltaképpen azt engedi láttatni, hogy a *szabadság* nem önmagunk korlátlan kitalálása, hanem a „Másik meghívása által nyílt lehetőségekben való szabad választás”⁴⁵. A ‘lehetőség’ fogalmában található meg az emberi szabadság értelme, amely meghaladja a korlátlanság és a függés szembeállítását. Ezen lehetőségek által adott módon, s azáltal, hogy ezeket mint lehetőségeket fogja fel az egyén, adódik az ő autonómiája és szabadsága. Az ember ugyanis akkor szabad, ha van ‘választási lehetőség’. A személyközi kapcsolaton keresztül tudja tehát Fichte a szabadság és a végesség összeegyeztetését fogalmilag elvégezni. Ha ugyanis a végesség jele abban áll, hogy a Másik hívja meg az egyént, hogy legyen szabad, akkor ebből az következik, hogy az Én (az individuum) csak mint *véges lény* tud szabadságára szert tenni. A végesség dimenziója tehát magából az emberi létmódból származik, amelyben az emberek egymással kommunikálva kölcsönösen hívják meg egymást arra, hogy szabadok legyenek.

2. A *szabadság* így nem csak genezisében, hanem tartalmában is *relacionális*, azaz kapcsolati jellegű. A Másik ugyanis nemcsak a szabadságra hívja meg az Ént, hanem létező alanyként megköveteli a maga számára is a szabadságot. A probléma immáron nem az, hogy az Énen kívüli másik racionális lényt tételezni tudjuk, hanem az, hogy miként lehet a két egyidejűleg jelen levő szabadságszférát összeilleszteni, harmonizálni, amelyek eredendően *együtt* vannak jelen. A személyközi viszonyok effajta tudatfilozófiai elemzése révén arra a következtetésre juthatunk, mintha Fichte a gyakorlati értelemben felfogott szabadság relacionális felfogása felé hajlana. Az Én csak akkor tudja ugyanis önmagát konkrétan szabadnak tételezni, és akkor tud akként létezni, ha egyszersmind a Másikat is szabadnak tételezi, és mint olyanhoz viszonyul, aki az ő szabadságát megvalósítja. Az ész parancsa, hogy az Én szabadságát elszakíthatatlanul összefüggőnek tekintsük a Másik, a Te szabadságával: „*A rajtam kívüli szabad lényt minden esetben el kell ismernem mint ilyent, azaz szabadságomat korlátoznom kell az ő szabadsága lehetőségének a fogalmával (kiemelés az eredeti szövegben).*”⁴⁶ Következésképpen a szabadságot csak úgy lehet fogalmilag megragadni, ha egyszerre két szabadságszférát tételezünk: a szabad lehetőség terét nemcsak az egyik, hanem mindkét egyén számára.

3. Ez az együtt-tételezés – mint láhattuk – az *elismerés* fogalmán keresztül valósul meg Fichténél. Mivel minden egyén racionalitása és szabadsága a Másik racionalitásához és szabadságához kötődik elszakíthatatlanul, így csak egymást kölcsönösen elismerve tudnak emberségükben megvalósulni. Az elismerés mozzanata így *kölcsönösséget* implikál fogalmilag, de annak a *cselekvéssel* való kifejezése tekintetében is.⁴⁷

⁴⁵ PUNZI i. m. 108.

⁴⁶ FICHTE (1981) i. m. 190.

⁴⁷ „Egyik sem tudja a másikat elismerni, ha kölcsönösen nem ismerik el egymást, és egyik sem tud a másikkal mint szabad lényvel bánni, ha kölcsönösen nem így bánnak egymással.” FICHTE (1981) i. m. 180.

Az egyén, az egyének sorsa össze van kötve egymással, sorsuk közös, mivel Fichte az egyént *interszjektíve* határozza meg. Ezen reláció nem az úr és szolga függelmi viszonya,⁴⁸ de nincs olyan értelemben vett abszolút szabadság sem, amit az egyén eredetileg birtokolna oly módon, hogy azzal az önkénye szerint a tőle abszolút módon függő viszonyban levő Másik szabadságát sértő módon is élhetne. Minden embernek ugyanis, ha szabadságát és emberségét meg kívánja valósítani, akkor a másik alanyt el kell ismernie. Ezen kölcsönös elismerésen alapszik Fichte *egész jogelmélete* – mondja maga a tudománytanon alapuló természetjogtan megalkotója.⁴⁹

Az ember a Másik emberrel csak őt eszes lényként tekintve, elismerve bánhat, mert egyébként *dologként* tekintené, ami viszont az elismerés, tehát a jogi viszony létének tagadását, s ezzel pedig az emberi létmód tagadását is jelentené. Az emberi viszonyokat nem a természeti-fizikai törvények *tényszerűsége* uralja – írja Fichtét kommentálva Bruno Romano⁵⁰ –, mert azokat nem lehet cselekvéssel megsérteni, hanem a kölcsönös elismerés *jogi* elve, amely esetében fennáll azonban annak reális lehetősége, hogy azt az emberek cselekvésükkel tagadják.⁵¹ Ekkor azonban nem jogi módon, mint ‘eszes lény’-ként viszonyulnak egymáshoz, hanem tényként, dolog módjára kezelve a Másikat, úgy tekintik egymást, mint egy állatot – írja Romano.⁵² A jog az elismerésben keletkezik és a szabadság védelmét biztosítja, legalábbis azon relációkban, amelyek megmaradnak az elismerésben, de azokban az elismerést tagadó tényyszerűség ellenére is garantálja az elismerés érvényesülését a jog.⁵³

4. Egy *jogelmélet* számára nem a belső tudati állapotok, szándékok, hanem a konkrét cselekedetek a fontosak, amelyek Fichte meglátásában a racionális lény elmét kényszerítő azon felismeréséből fakadnak, hogy a Másik is eszes és szabad lény, mint én magam, s ha eszes lényként akarok viselkedni, és a Másik által fel- és elismerhető lenni, akkor a Másikhoz őt elismerve kell tetteimben viszonyulnom. Így nem annyira a másik személy belső tudati, lelkiismereti szinten történő erkölcsi elismerése⁵⁴ a mérvadó, tehát hogy ő is racionális és szabad ember, mint én, hanem a külvilágban megvalósult *cselekedetek*⁵⁵ kölcsönössége az, ami a szabadságot és a jogi viszonyt

⁴⁸ SAVARESE i. m. 136.

⁴⁹ FICHTE (1981) i. m. 180.

⁵⁰ BRUNO ROMANO: *Sull'ortonomia del diritto*. Nove tesi su riconoscimento e diritto. Roma: Bulzoni Editore, 1996, 60.

⁵¹ „[...] a jogi törvény semmi esetre sem mechanikus természettörvény, hanem a szabadság számára való törvény: mivel fizikailag éppúgy lehetséges, hogy eszes lények egymás szabadságának kölcsönös tiszteltében tartása nélkül pusztá természeti erőt alkalmazzanak egymással szemben, mint az, hogy a jogi törvénnyel mindegyik korlátozza saját erejének felhasználását.” FICHTE (1981) i. m. 235.

⁵² ROMANO (1996) i. m. 60.

⁵³ Uo.

⁵⁴ FICHTE (1981) i. m. 180.

⁵⁵ „A feltétel a.) *nem* az, hogy csupán meglegyen bennem C-nek mint eszes lénynek a fogalma, hanem hogy valóban cselekedjek is az érzéki világban; a fogalom, amely tudatom legbensejében van, csak számomra hozzáférhető, de nem a rajtam kívüli lény számára; a C individuum számára csak a tapasztalat adhat valamit, ám csak cselekvésemet tapasztalhatja, amit gondolok, arról a másik nem tudhat; b.) *nem* az, hogy csupán ne cselekedjek a bennem levő fogalommal ellentétesen, hanem hogy valóban e fogalomnak megfelelően cselekedjek, hogy valóban kölcsönhatásra lépjek C-vel. Különbön el vagyunk választva egymástól, és semmit nem jelentünk egymás számára.” FICHTE (1981) i. m. 181.

társadalmilag megvalósítja. Ennek alapja pedig az elismerő relációban levő konkrét egyének tudatát szintetikusán (egyszerre történően) átható, annak elmét kényszerítő módon történő *belátása*, hogy mindketten szabad és racionális lények.⁵⁶ Azon elvárás, hogy mint szabad és racionális lényt kezeljen engem a Másik, azon alapszik, hogy én is így viszonyulok őhozzá: „Valamely meghatározott eszes lénytől csak annyiban követelhetem meg, hogy engem eszes lénynek elismerjen, amennyiben én magam eszes lényként bánok vele.”⁵⁷ Az igazi *öntudat* csakis egy ilyen valóban megvalósuló elismerő viszonyban jöhet létre, azáltal, hogy a Másikat racionális lényként ismerem el, ami közös rám és rá nézve. Ez abban mutatkozik meg, hogy így kezelem őt, mivel csak a tettek valósítják meg az egyébként *egyetemesen* érvényes elismerés elvét.⁵⁸ Ezen általános érvényű elismerésből fakadó kategorikus köteletség abból ered, hogy én az *el-mémét kényszerítő* (kötelező) felismeréshez *következetesen* cselekvő lényként, éppen ezen *felismerésnek* megfelelően a Másik emberi lényhez, mint velem szemben álló másik szabad egyénhez konkrétan, cselekedeteimben is *racionálisan* viszonyulok, s ugyanez a másik racionális lénytől is *elvárható*.⁵⁹ A *kategorikus elismerési kötelezettség* így módon általános és egyetemes, tehát korlátok nélküli *ész-törvény*, de másrészt az adott jogviszonyokban aktualizálódik, s így az *egyediség* jellemzőit hordozza magán.⁶⁰ A nem csak a szubjektív vágyat, hanem a kötelező erejűség folytán a *jogi igényt* megalapozó⁶¹ elismerés egyetemes törvényét áthágva nem csupán egy kötelezettségét mulasztja el az egyén, hanem az *ész legfőbb törvényét* is megsérti, amely azt írja elő, hogy minden eszes lényvel harmóniában éljen, s aki ezt nem teszi, az *saját szabadságának* tudatában sem lehet. A Másik konkrét el nem ismerése így valódi ön-ellentmondás.⁶² Minthogy az elismerő reláció ész által vezérelt viszonyulási mód, így közvetlenül igazi *kötelezettséget* teremt az eszes lény számára. A Másik elismerésével

⁵⁶ FICHTE (1981) i. m. 180.

⁵⁷ Uo. „De ő csak a rólam mint szabad lényről alkotott fogalma következtében korlátozhatja magát. Én mégis feltétlenül megkövetelem tőle ezt a korlátozást; következetességet követelek tehát tőle, vagyis azt, hogy valamennyi jövőbeli fogalmát egy előző fogalma, a rólam mint eszes lényről való ismerete határozza meg. De ő csak azzal a feltétellel tud engem eszes lénynek elismerni, ha én magam övele mint eszes lényvel bánok, a róla alkotott fogalmamnak megfelelően. A magam számára tehát ugyanazt a következetességet írom elő, s az ő cselekvése feltételezi az enyémet. Gondolkodásunk és cselekvésünk önmagán belüli következetessége és a másikkal szembeni következetessége kölcsönhatásban vannak egymással.” FICHTE (1981) i. m. 189.

⁵⁸ „[...] a másikat (*számára és számomra* érvényesen) elismertem eszes lénynek, azaz mint ilyen lényvel *bántam* vele, mert csak a cselekvés ilyen általános érvényű elismerés.” FICHTE (1981) i. m. 183.

⁵⁹ A másik eszes lény cselekvésben kifejezésre jutó elismerését „szükségszerűen *meg kell tennem, ha magamat* mint eszes lényt szembeállítom vele; ez magától értetődik, amennyiben eszes lényként járok el, azaz ismereteimben következetes vagyok.” FICHTE (1981) i. m. 183. Következésképpen a „jogfogalom az ész lényegében rejlik”. FICHTE (1981) i. m. 190. Később pedig így fogalmaz: „A jog fogalma eszes lények viszonyára vonatkozó fogalom.” FICHTE (1981) i. m. 193.

⁶⁰ ROMANO (1988) i. m. 159. Romano szellemi atyjának, Sergio Cottának újkantianus elméletében az ‘ontoezisztenciális elismerés’, mint az egyetemes igazságos viszonyulás leglényegibb magja adja a jogi normák kötelező erejének igazolását, vagyis a jogi relációk lényegi elemét. SERGIO COTTA: *Il diritto nell'esistenza*. Linee di ontofenomenologia giuridica. Milano: Giuffrè Editore, 1991, 217–218.

⁶¹ ROMANO (1988) i. m. 160.

⁶² PUNZI i. m. 112.

az ember őt arra kényszeríti, kötelezi, hogy ő is az ész parancsának megfelelően, az egyetemesen érvényes szabály szerint cselekedjen irányomban, azaz eszes és szabad lényként viszonyuljon hozzám kategorikusan és abszolút módon elismerve engem. Bár empirikusan fenn kell tartani annak a lehetőségét, hogy valaki megszegi az elismerés egyetemes törvényét, mégis az egyénnek azt be kell tartania, ha nem akar *ön-ellentmondásba* kerülni cselekvéseiben. Mivel mindenki eleve racionális lény, ezért ezt a mivoltot el kell ismerni a Másikban, s lehetővé kell tenni, hogy ő is – ilyen lényként – szabadon fejezhesse ki magát. Egy ilyen optikában, ahol az individualitás fogalma csak a Másikon keresztül éri el a maga kiteljesedtségét, az individualitás igazi *viszonyfogalom*⁶³, s az elismerés elve az emberi mivoltból, az igazi *individualitásból* – annak fogalmából, illetve konkrét megéléséből – kerül levezetésre. Az individuum szabad önkiteljesedése, *önkifejlesztése* is a Másik hasonló önkifejlesztésével *együtt* valósulhat meg, mivel a szabadság – az individuum-fogalomnak megfelelően – szintén reláció-fogalom fogalmilag és gyakorlatilag is. Az emberi létmód, azaz az individualitás egy ilyen megközelítéséből az egyén fogalma közvetlenül implikálja a Másik jelenlétének fogalmi szükségszerűségét, s így végső soron az egyén fogalmából következik a közösségi lét, s fakad belőle eredendően a *közösség szükségszerű* léte is. A racionalitás törvénye szerint, ami a közösség gondolatát alapozza meg, az ember, minden ember a Másikhoz kötött; egymáshoz vagyunk tehát kötve, s egymás felé vagyunk kötelezettek. Az embereknek azért kell viszonyaikat az elismerés egyetemes törvénye szerint irányítaniuk, hogy racionalitásuk, eszes voltuk szerint éljenek. Ez nem egy kívülről jövő, az ember szabadságát korlátozó kényszerítő erejű norma, hanem a szabadság *lehetőségének feltétele*, hogy az valóban emberi és valós legyen. Az empirikus jogsértések tényükkel csak megerősítik az egyetemes elismerés elvének, azaz a Másik racionális lény szabadságának kógens – normatív – *érvényét*. A pozitív jog *kényszerítő ereje*, illetve annak kilátásba helyezése pedig csak lehetővé teszi azt, hogy az egyetemes elismerés szabálya, adott esetben akár a jogsértésekkel szemben is, azaz *kontrafaktuális* módon is fenntartsa az emberi kapcsolatokat, a kölcsönös szabadság rendszerét világunkban. A szabadság és a racionalitás közötti elszakíthatatlan kapcsolat révén Fichte úgy tekinti a jogsértést, mint ami nem a szabadság kifejeződése, s nem is egy eleven őseredeti, mintegy természeti ártatlan önkifejezés, hanem mint ami egy *ön-ellentmondó tett*, ami az *emberi létmódot*, a valóban emberi cselekvés lényegét tagadja.⁶⁴ Ha valaki ugyanis

⁶³ Az individuum viszony-fogalom jellegéből következik, hogy az sem nem az enyém, sem nem a Másiké, hanem egyszerre mindkettő a (jog)viszonyban: „Az individualitás fogalma [...] *viszony-fogalom* [...] E fogalom minden eszes lényben csak annyiban lehetséges, amennyiben olyan fogalomként van tételezve, amelyeket egy másik eszes lény *tesz teljessé*. E fogalom tehát soha nem az *enyém*, hanem saját bevallásom és a másik bevallása szerint az *enyém és az övé, az övé és az enyém*; közös fogalom, amelyben két tudat eggyé egyesül. [...] létezésünk révén *kötte vagyunk* egymáshoz és *le vagyunk kötelezve* egymásnak.” FICHTE (1981) i. m. 184. Az ember önnön alanyiságát csakis a Másikon keresztül teljesítheti ki. Azon tény, hogy az egyén öntudata kiteljesedésének eléréséhez a Másikba tevődik át, minthogy az öntudat – személyközisége révén – az Én-tudatot meghaladó ex-statikus állapotot kíván, az elismerő viszony általános kötelező erejében nyer kategorikus normatív alakot. Az ex-statikus (eksztatikus) állapot az időbe is áttevődik, minthogy a jelen pontszerűségét kitégítja az egzisztenciális jogviszony három-idejűségébe (múlt, jelen, jövő), ami tipikusan az emberi létmódhoz tartozik. Vö. ROMANO (1988) i. m. 161.

⁶⁴ PUNZI i. m. 114.

tárgyként kezel egy emberi személyt, akkor inkonzisztens a magatartása, s az ezt büntető, kényszerrel megalapozó törvény nem tesz mást, minthogy visszavezeti a jogsértő empirikus cselekvését az ember racionális létmódjához. Az Én is kötelezheti felhívásával erre a jogsértőt, hiszen ezzel csak a *racionalitásához kényszeríti* őt, vagyis a mindenkori Másik elismerésének egyetemes és eredendő törvényének betartására. Egy olyan fogalom alapján való ítéletre szólítja fel őt egy harmadik, külső személy ítélete – mert végül is Fichte rá bízta az ítéletet –, amely fogalmat pedig, ami az elismerés egyetemes törvénye, neki is ismernie kell.⁶⁵ Ezen ítélet végülis csupán az elismerés egyetemes elvének helyreállító megerősítése, annak minden empirikus megsértésével szemben.

III. A jogfogalom dedukciója az individuumfilozófiából

A jog filozófiai reflexiója nem egy általános filozófia elveinek egy különös tudományterületen való alkalmazása, hanem egy olyan filozófiai rendszer logikus betetőzése, amely az interszubbjektivitás rendszere.⁶⁶ Mint láthattuk, maga a szabadság filozófiája válik jogfilozófiává, mivel az az interszubbjektív szférában, mint kötelező elismerési viszony kerül fogalmi megragadásra. A jog fogalmának meghatározása a fichtei *Tudo-*

⁶⁵ J. G. FICHTE: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. In J. G. FICHTE: *Werke (1794–1796)*. (szerk. R. Lauth, H. Jacob; R. Schottky közreműködésével) Stuttgart: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I, 3, 1966, 356.

⁶⁶ A természetjogtan, amelyben az interszubbjektivitás elmélete kifejtésre kerül, voltaképpen nem a tudománytan monologikus szemléletben fogant eredeti tételeire épül, még kevésbé mondhatjuk, hogy abból deduktíve, szükségszerű logikával vezethető le. A kérdés, amit Weiss János is felvet az, hogy miért írja Fichte a címben azt, hogy a tudománytan principiumai szerint fejtí ki a jogtant? Fichte azt állította, hogy minden tudománynak meg van a saját, a tudománytan alapján levezetett alaptétele. Weiss János elemzéseiből azonban úgy tűnik, hogy a jogtan mégsem rendelkezik ilyennel. WEISS (2004) 39–41. Ebből a mi számunkra az következik, hogy az egologikus tudatból, monologikus tudománytanból nem lehet jogfilozófiát, jogtant levezetni, minthogy a jog strukturálisan *interszubbjektív* jelenség. Úgy tűnik, hogy a tudománytantól kapott alaptétel helyett a jogtan saját tantételeket állít, amelyek nem a tudománytanból következnek. Weiss János nagyon érdekes fejtegetésekbe bocsátkozik azt illetően, hogy a *nova metodo* program tekinthető-e a kérdés nyitjának. Eszerint mire Fichte jogtana megjelent, már elégedetlen volt saját korábbi tudománytanával és egy új módszer szerinti kifejtés programját dolgozta ki, amit a teljes egészében nem írt le soha, de több szemeszteren keresztül tartott arról előadásokat. 1796-ban jelent meg Fichte *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* című munkája, amelyre a *nova metodo* előadásaiban többször hivatkozik, s ez a program valóban fontos elemként kezeli az interszubbjektivitás gondolatát. WEISS (2004) i. m. 41. Vö. Weiss János utószavával: Adalékok Fichte jénai programjához. In FICHTE (2002) i. m. 217. Fichte az interszubbjektivitás problémájával korábban nem foglalkozott sem az *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*-ben, sem a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*-ben. WEISS (2002) i. m. 217. vö. WEISS (2004) i. m. 35. Maradt tehát az ellentmondás, törés a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* és a *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* között, ami a *nova metodo*-ban jobbra már feloldásra került. Weiss János szerint a monologikus alaptéltelt és az interszubbjektivitás koncepcióját végül is nem sikerült összhangba hozni egymással ezen új tudománytan-programban, de már a közvetítés szándéka átalakította a kifejtést. Formai struktúráját tekintve nem egy *Grundlage* alapján való szigorúan deduktív levezetés, hanem a kölcsönhatások és feszültségek elemzése jellemzi a program előadásainak a kifejtését. Weiss János kutatásai minket meggyőznek arról, hogy mindent összevetve úgy tűnik, Fichte egy új tudománytant dolgoz ki az interszubbjektivitás tudat- és szabadságfilozófiája talaján, amiben a jogfilozófia konstitutív szerepet kap.

mánytan egész rendszerének a központi magvát képezi.⁶⁷ *A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint* című művében megfogalmazott harmadik tantétel (teoréma) így hangzik: „A véges eszes lény nem tételezhet fel önmagán kívül más véges eszes lényeket anélkül, hogy önmagáról fel ne tételezné, hogy meghatározott viszonyban áll velük, és ezt a viszonyt nevezik jogviszonynak.”⁶⁸

Ezen, a dedukció módszerével alkotott rendszerben – ahol maga a jogfogalom is deduktíve kerül levezetésre⁶⁹ – az első és a második tantételekre (teorémákra) való kifejezett utalással a következő módon lehet átalakítani az előbbi tétel tartalmát: „az eszes lény nem tudja magát egyénnek tételezni anélkül, hogy az ne hozna létre a magán kívül levő más alanyokkal egy jogviszonyt.”⁷⁰ A jogviszony azáltal jön létre, hogy a rajtam kívüli szabad lényt, mintilyent, mindig el kell elismernem, ami annyit jelent, hogy „szabadságomat korlátoznom kell az ő szabadsága lehetőségének fogalmával.”⁷¹

Az interszjektív reláció jogi viszonyná (jogviszonnyá) válik – írja Antonio Punzi⁷² – pusztán azon ténynél fogva, hogy a két alany kölcsönösen elismeri egymást,

Weiss János konklúziója ugyanis rámutat Fichte jogtanának a tudománytanára gyakorolt hatására: „Sokkal inkább mondhatjuk tehát, hogy *Rechtslehre* átalakította a tudománytant, mintsem megfordítva, hogy a nova methodo program mintegy visszamenőleges hatállyal megalapozná az interszjektív gondolatát.” WEISS (2004) i. m. 41. Összefoglalva tehát: Fichte jogtana, s az abban foglalt interszjektív gondolata konstitutív volt új tudománytanára, annak szemléletére nézvést, s egy ilyen átfogalmazott tudománytanak valóban a központi elemét adhatja akkor is, ha – mint írtuk – a monologikus tudománytan és az interszjektív között nem sikerült a végső egységet létrehozni. A monologikus tudománytan az interszjektív elméletével való összhangba hozatala nézetünk szerint nem is sikerülhetett volna, mert az olasz jogfilozófusok általunk vizsgált eredményei alapján azt mondhatjuk, hogy az individuális öntudatot, valamint a szabadságot valóban koherensen a középpontba állító jogtan csakis az interszjektív (*dialogikus*) gyakorlati filozófiájára épülhet, s nem pedig egy bármiféle monologikus tudománytanra.

⁶⁷ Problematikus azonban az – amint arra már részben kitértünk –, hogy a monologikus tudománytanból miként vezet az út az interszjektív elmélete keretében kidolgozott jogtan, pontosabban a *Természetjog alapja* felé. Weiss János a Fichtéről szó *Exkursus*át szinte teljes egészében ezen kérdésnek szenteli. Az interszjektív elméletét a *Természetjog alapjában* fejti ki, ami azt a – részben fentebb már tárgyalt – kérdést veti fel, hogy azon fordulatban, ami tudománytanának eredeti kifejtése és az interszjektív elmélete között van, milyen szerepet játszottak jogelméletének eredeti tételei? Egyáltalán, jogtana oka vagy következménye volt a tudománytanban beállt változásnak, azaz a monologikus tudománytanból az interszjektív elméletébe való áttérésnek? Ez az egyéni motivációknak, avagy az akkori, tudomány-szociológiailag vizsgálható körülményeknek is köszönhető? Weiss János mindezen kérdéseket végigveszi, feldolgozva és értékelve a vonatkozó tudományos álláspontokat, miközben ő maga is hoz válaszkísérleteket izgalmas eszmetörténeti elemeket is feltáró kutatásai alapján. Ezek alapján mondhatjuk, hogy a válaszokban szerepet kaphat az, hogy a jog akkoriban nemcsak az érdeklődés középpontjában állt, hanem új szemléletben beszéltek róla, továbbá az is, hogy az én-filozófiát akkoriban az egoizmussal rokonították, amellyel szemben ellenérzéssel viseltettek, s nem kizárható, hogy ezen önzést is tartalmazó elmélettel szemben dolgozta ki Fichte interszjektív-elméletét. Végül talán a legnagyobb – már említett – érv az lehet, hogy az én-reflexiók modellben rejlő meghaladhatatlan körkörséget kívánta Fichte az interszjektív elméletével kiküszöbölni, amelyet éppen a *Természetjog alapja* (*Grundlage des Naturrechts*) című művében fejtett ki. Lásd WEISS (2004) i. m. 36–37.

⁶⁸ FICHTE (1981) i. m. 176.

⁶⁹ FICHTE (1981) i. m. 149.

⁷⁰ PUNZI i. m. 106.

⁷¹ FICHTE (1981) i. m. 190. A fenti elvet Fichte *jogtételnek* nevezi.

⁷² PUNZI i. m. 116.

tehát, hogy valóságosan szabad és eszes lényként kezelik egymást. Fichte, amikor a jog fogalmát az interszjektív relációból vezeti le, a jogiságot nem egy, a kapcsolaton kívüli elem hatásából származtatja (így például a jogiság nem egy, a közös elismerésből származó olyan parancs, amit szankció szavatol). Azon önkorlátozás, amelyre minden egyén kötelezett a Másik hasonló szabadsága lehetősége fogalma miatt, már egy jogi aktust valósít meg, vagy jobban mondva, alapvető jogi aktusként jelenik meg, és a kölcsönös elismerés a jog alapvető elve – írja Punzi.

IV. Jog, mint egyetemes elismerő viszony

Paolo Savarese hangsúlyozza, hogy a jog és az elismerés közötti viszony szinte egyszerre és egyidőben került megállapításra Kant által *Az erkölcsök metafizikájában* (1797) és Fichténél *A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint* (1796) című művében, csakhogy míg Kant megelégedni látszik a jog és az erkölcs közötti reláció pusztá megállapításával, addig Fichte nagyon intenzív kutatásba kezd ezen relációt illetően. Fichte az ember kapcsolatiságát – mint már láthattuk – az öntudatból vezeti le, s így transzcendentális módon alapozza meg az elismerő kapcsolatot, s szintén transzcendentális szinten bizonyítja, hogy a jogiság annak eredendő velejárója.⁷³ Hegel eredeti módon húzta alá az öntudat személyközi jellegét, miközben az elismerést a tény kizáró jellegének meghaladásaként jellemezte, amely meghaladás középpontjába a jogot helyezte⁷⁴ – legalábbis életének egy szakaszában, tehetjük mi hozzá.⁷⁵

A „modern találmány”, a társadalmi értelemben vett individuális szabadság így nem szolipszisztikus egyének pusztá kényszerű egymás mellettségét jelenti, ahol a Másikat csak mint az Én szabadságának negatív értelemben vett *kényszerű korlátját* érzékeli a modern ember, akinek fő kötelessége a Másik szabadsággyakorlásának túrérese, s ami tisztábban valósulna meg, ha a Másik nem is létezne, minthogy az nem más, mint az Én individuális jogosultságai megsértésének folyamatos veszélyforrása. Természetesen adott esetben empirikusan megtörténhet ez, de Fichte rendszerében fogalmilag a kölcsönös elismerésen, egyenrangú kölcsönösségen alapszik az abszolút szerkezetű jogviszony (is). Szükség van tehát a Másikra ahhoz, hogy az Én jogát, azaz szabadságának gyakorlását fogalmilag megragadni lehessen.

A jog fogalma Fichténél ugyanolyan valóság, mint az okság. Amint az ok és az okság fogalmilag összetartoznak, úgy a jog fogalmának valóságában is az egymást kölcsönösen korlátozó szabadságok is csak együttesen gondolhatóak el: „A jog fogalmának van valósága. A szabadság végtelen területén (a *szabad létről* mint objektívről van szó, mert csak e feltétellel állok a jog fogalmának területén) szükségképpen korlátozottként gondolom el a magam szféráját, s ezáltal úgy gondolom, hogy rajtam kívül is létezik szabadság, vagy léteznek szabad lények, akikkel a kölcsönös korlátozáson keresztül lépek közösségre. Tehát csak az említett fogalom révén jön létre számomra a szabad lények közössége.”⁷⁶

⁷³ SAVARESE i. m. 8.

⁷⁴ SAVARESE i. m. 8–9.

⁷⁵ FRIVALDSZKY JÁNOS: *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*. Budapest: Szent István Társulat, 2007, 398.

⁷⁶ JOHANN GOTTLIEB FICHTE: *Az erkölcsstan rendszere*. (szerk. Vajda Mihály, ford. Berényi Gábor) Budapest: Gondolat Kiadó, 1976, 142.

Fichte idealista racionalizmusában az individualitás és az egyéni szabadság, s így következésképpen a jogok is eleve kölcsönösséget, kölcsönös elismerést igényelnek. Az abszolút szerkezetű jogviszony is így egyfajta reciprok kölcsönösséget implikál. Az abszolút szerkezetű jogviszony hagyományos értelme, miszerint az azon jogviszony, amelynek egy jogosultja van, s akinek joggyakorlásával szemben mindenki más tartózkodásra kötelezett, új értelmet nyer, hiszen Fichte rendszerében azt mondhatjuk, hogy az abszolút szerkezetű jogviszony implikálja ezen szabadságjogok kölcsönös elismerését, minthogy enélkül fogalmilag nem létezik sem individuum, sem szabadság, sem jogosultság: „Egyik sem tudja a másikat elismerni, ha kölcsönösen nem ismerik el egymást, és egyik sem tud a másikkal mint szabad lényel bánni, ha kölcsönösen nem így bánnak egymással.”⁷⁷ Tudatfilozófiailag már tisztáztuk, hogy a szabad individuumnak nemcsak a saját szabadságát kell meghatároznia ahhoz, hogy az valós legyen, hanem a Másik szabad önmeghatározását is tételeznie kell egyszersmind.⁷⁸ De nem csupán a szabadság *a priori* fogalmi konstrukciójához, hanem a jogszerű szabadság cselekvések általi gyakorlatához is szükséges az eredeti elismerés, mint egy alapvető kölcsönös elismerési jogviszony meglétének (fel)tételezése.

A jog és az elismerés viszonyát már valamelyest tisztáztuk. Csakhogy az elismerő viszonyulás egyetemes törvénye nemcsak két egyén kapcsolatára korlátozódik, hanem térben kiterjed mindenkire, minthogy az minden emberi interakcióra érvényes. Az időbeli dimenziót tekintve a szabadság nem korlátozódik a jelenre, hanem a jövőre irányul, minthogy az egyén szabadságban való kiteljesedése egész életére vonatkozik. Hasonlóképpen a jog objektív szabálya is lehetővé kell tegye, hogy az egyén teljes mértékben és mindig élhessen szabadságával, amely lehetőségként tűnik fel előtte (a korábban kifejtett értelemben és módon). Az egyéneknek pedig úgy kell kölcsönösen szabadságukat korlátozniuk, hogy a mindenkori Másik hasonló szabadságát kiteljesíthesse.⁷⁹ A szabadságok ezen együttes lehetőségként való folyamatos keresése és érvényesítése egy alapvető jogviszony fennálltának tételezését és egyben megtapasztalását jelenti.⁸⁰ Az egyének – tehát – el kell ismernie a Másikat szabad egyének minden életviszonyban, minden esetben, ami azt jelenti, hogy szabadságát a Másik szabadsága lehetőségének fogalma által kell korlátoznia. Az eszes lények közötti ilyen reláció az egyéni szabadságok kölcsönös korlátozásában az (már ha a Másik is ezt teszi), amit Fichte *jogviszonynak* nevez.⁸¹ Punzi a következőképpen összegzi Fichte jogelméletben

⁷⁷ FICHTE (1981) i. m. 180.

⁷⁸ „A szubjektum individuumként és szabad individuumként annak a szférának a segítségével határozza meg magát, amelyben választott egyet az ebben adott lehetséges cselekedetek közül, és szembeállít magával egy rajta kívüli másik individuumot, akit egy másik szféra határoz meg, amelyben ez választott. Egyidejűleg tehát mindkét szférát tételezi, és csak ezáltal válik lehetségessé a posztulált szembeállítás.” FICHTE (1981) i. m. 178.

⁷⁹ „Önmagamat mint eszes és szabad lényt csupán ezáltal tételezem C-vel ellentétben, hogy az ész és szabadságot róla is feltételezem, tehát felteszem, hogy ő szintén szabadon választott egy, az enyémtől különböző szférában. [3. De az előző bizonyítások értelmében] mindezt csak azért teszem fel, mert ő, saját feltevésem szerint, az ő választásánál, az ő szabadságának szférájában, figyelembe vette az én szabad választásomat, egy bizonyos szférát számomra tudatosan és szándékosan nyitva hagyott.” FICHTE (1981) i. m. 182.

⁸⁰ PUNZI i. m. 115., lásd a 27. jegyzetet is.

⁸¹ FICHTE (1981) i. m. 190.

csúcsosodó tudományelméletének lényegét, amely gondolatsor néhány elemét már meghivatkoztuk, de érdemes immáron egyben idézni: „a személyközi kapcsolat azon egyszerű tény által válik jogviszonnyá, hogy az alanyok kölcsönösen elismerik egymást, vagyis hogy reálisan szabad és eszes lényként kezelik egymást. Fichte a jog fogalmának a személyközi relációból való levezetésekor a jogiság elemét nem a kapcsolaton kívüli külső elem hatásából származtatja (például az egyetemes elismerés szabályának egy szankció által garantált paranccsá való átalakulása következményéből); az az önkorlátozás, amelyet minden egyén szabadsága vonatkozásában tesz a Másik szabadsága lehetőségének fogalmánál fogva, már egy jogi aktus, vagy jobban mondva, mint alapvető jogi aktus jelenik meg és a kölcsönös elismerés az alapvető jogi tétel.”⁸² A jogi, mint egyetemes és kölcsönös elismerő viszony teszi tehát lehetővé, hogy az egyén, mint relacionális, azaz mint kapcsolatban létező lény teljes öntudatra tegyen szert és szabadságát eszes lényként megvalósíthassa. A jogi viszony teszi ugyanis lehetővé a szabadság mint lehetőség megvalósulását és az önmeghatározás lehetőségének kiteljesedését. Az egyén szabadsága és önmeghatározása csak a kölcsönös elismerő relációban tematizálhatóak, amihez a jog konstitutíve járul hozzá azok kiteljesítéseként. Punzi ezt Fichte nyomán hangsúlyosan emeli ki: „csak az alapvető jogi viszonyként értett kölcsönös elismerés relációjában tesz szert az ember – a többiekén keresztül – igazi öntudatra, szabadságának tudatára.”⁸³ Paolo Savarese pedig Fichtére hivatkozva úgy fogalmaz, hogy racionális és szabad lények közötti elismerés implikálja a szabadság kölcsönös korlátozását a Másik szabadságának lehetősége miatt, és ez a jogi viszony meghatározó jellemzője.⁸⁴ A jogi viszonyban az ember a többi alany jelenléte által korlátozott, akik az Én saját szabadságát követelve az egyén felé szükségszerűséget jelenítenek meg. De éppen ezen korlátozás fennállta miatt, vagyis hogy a többiek jelen vannak és így velük elismerő relációba kell helyezkedni, jöhet létre az egyén igazi szabadságának önmeghatározási állapota. A Másik jelenléte az elismerő relációba való helyezkedés által nemcsak szükségszerűség, hanem korlátként az igazi szabadság megvalósulási lehetősége is egyben. Az alapvető kölcsönös elismerő jogi viszonyban, az egyén relacionális fogalmából levezetett viszonyban valósulhat meg tehát a lehetőségként értett egyéni szabadság és az önmeghatározás kiteljesedése. A jogi viszony tehát az emberi létmód kiteljesedésének szükségszerű útja. A Fichte rendszerében felvázolt emberi világ értelmét nem az egymás felé kölcsönösen közömbös radikális igények konfliktusai adják, hanem az alanyok közötti relációk együttese, akik egymással kommunikálnak és egymást hívják meg a szabadságra. A kölcsönös elismerés törvénye az emberi létmódnak irányt és értelmet ad. A velős konklúziót Fichte nyomán Punzi a következőképpen adja meg: „Nem lehet szabad és racionális az az ember, aki nem teszi a többiek szabadságát is lehetővé, vagyis ha nem helyezkedik velük jogi viszonyba.”⁸⁵

⁸² PUNZI i. m. 116. Paolo Savarese hasonlóképpen aláhúzza, hogy a szabadságra való meghívás és viszontmeghívások körei az elismerés létrejötté által válnak kapcsolattá. Az elismerés létrejötté azonban nem az alanyon kívül álló, ahhoz képest közömbös történés, hanem olyan esemény, amelyben megnyilvánul az alany eredendően kapcsolati léte. SAVARESE i. m. 131.

⁸³ PUNZI i. m. 117.

⁸⁴ SAVARESE i. m. 136.

⁸⁵ PUNZI i. m. 119.

Úgy tűnik tehát, hogy az abszolút szerkezetű jogviszony erős, interszubjektív *megalapozását* éppen az adja, hogy a jogosulttal szemben álló többiek nem kívülálló, alanytalan „mindenki mások”, akik negatív tartalmú magatartással csak tűrésre és tartózkodásra kötelezettek, s a jelenlétükkel tulajdonképpen csak „zavarnak” a szabadság gyakorlásában. A ‘többiek’ olyan konkrét szabad és racionális lények, akiknek – jogsértéstől tartózkodó – cselekvéssel való elismerő magatartása mögött a jogosult tűnik fel, mint egy nekik ‘Másik’, akit eszes és szabad lényként el kell ismerniük. Ha viszont így állnak a dolgok, akkor a kölcsönös elismerés alapvető jogi viszonya még az abszolút szerkezetű jogviszonyokat is – a fentiek szerinti értelemben – emberivé teszi, sőt igényli, hogy azok bizonyos ütközései esetén (pl. a tulajdonnal való rendelkezés szabadságának érvényesítésekor) tartalmukat a kölcsönösen korlátozott szabadságok alapján határozzák meg az alanyok cselekvéseikkor. De kifejezett kollízió nélkül is feltehető, hogy léteznek olyan „sorsközösségi” formációk (tartós kötelmi viszonyok, tulajdonostársi relációk, tagsági viszonyok), amikor a mindenkori Másik (ön)rendelkezési szabadsága éppen azáltal valósul meg, ha a vele sorsközösségben álló magatartásával előmozdítja a jogát, akivel immáron nemcsak alapvető elismerő jogi viszonyban, hanem közös érdekeltégi viszonyban is van.

Az öntudat és a szabadság valós kiteljesedését lehetővé tevő elismerési viszonyban a másik alany valóban egy velem szemben levő, de nem szembenálló⁸⁶, egzisztenciálisan különböző valódi másik eszes és szabad lény, aki nem az Én merő projekciója, amely tárggyá változtatva birtokolná a Másikat.⁸⁷ Az elismerés nem a belső tudati szintre tartozik, hanem külső cselekvéssel kell kifejeződni, ami – mint arra már rámutattunk – a jog és a jogi viszony cselekedeteket középpontba állító jellegét mutatja meg. Az elismerő viszonyulás jogilag kötelező és nem opcionális, mint egyetemesen érvényes kategorikus törvény (alapelv), s mint minden jogi viszony alapstruktúrája. A szabadság így csak jogviszonyban értelmezhető fogalmilag és konkrétan, az adott szituációkra vetítetten is. A Fichte nyomdokain kirajzolódó jogelmélet a jogot a személyközi elismerő viszonyhoz köti, s nem pedig az államhoz, azaz a politikumhoz. Az arany szabály egyetemeségének örökébe lépő elismerési viszony logikája is kimutatja, hogy bár ezen elvek kölcsönösséget követelnek, mégis a jogviszonyok alanyai felé azon kötelezettséget fogalmazzák meg, hogy ők maguk cselekedjenek az elismerés logikája szerint. Ez Fichténél inkább tudatfilozófiai konzekvencia és racionális követelmény, az arany szabály esetében pedig természetjogi és egyben erkölcsi előírás. Az arany szabálynak azonban adható egyfajta minimalista, önkorlátozó kölcsönösséget tartalmazó értelem is, amely a klasszikus eredeti értelmet a modern individualizmus szerint redukálja azáltal, hogy a kölcsönös jogsértéstől való tartózkodásra szűkíti azt le. A Fichte-i gondolatokban rejlő kölcsönösség szabálya azonban magasabb mércét hordoz, ha a szabadság maga is fogalmilag a Másik hasonló szabadsága lehetősége által konceptualizálható, illetve a konkrét esetek tekintetében pedig a szabadságok

⁸⁶ Fichtére hivatkozva nyomatékosítja SAVARESE i. m. 135.

⁸⁷ A kölcsönösség és a konszenzus relációi nem tartalmazzák önmagukban az egyenlőséget is magában foglaló Másik elismerését, minthogy sérthetik is azt, akár éppen kölcsönös és konszenzuális alapon is. ROMANO (1988) i. m. 160.

együttes konkrét tartalma által kerülnek valós lehetőségként meghatározásra s gyakorlásra. A kölcsönösség (arany)szabálya tehát így hangozna: „úgy viszonyulj a másik szabadságához, ahogy te is szeretnéd, hogy ő a tiédhez viszonyuljon.”⁸⁸

V. Az egyetemes elismerés tulajdonosi megegyezés kölcsönösségébe történő redukciója

Kérdés azonban – amit Bruno Romano feltesz –, hogy a Fichte műveiben szereplő elismerő racionalitás, illetve a ‘kölcsönösség’ azonos tartalmú fogalmak-e, ha pedig nem, akkor miként viszonyulnak azok egymáshoz? Fichténél a kölcsönösség a *tulajdonjog* létrejötténél, mint a tulajdonosok egymásközi megegyezése, szerződése jelenik meg, amely tulajdonuk elismerésére vonatkozó *közös akaratukat* szentesíti. Így a tulajdon kölcsönös elismerését illető közös akaratot vagy *konszenzust* követi a tulajdonosként történő *elismerő szerződés*. Ez csak a *szerződéssel érintettek*re vonatkozik, a többiek *ki vannak zárva* belőle. Az általános, minden embert elismerő racionalitás itt nem jelenik meg, vagyis amikor az egyetemes elismerés a tulajdonjog területén kerül alkalmazásra, akkor jelentős értelemváltozást, redukciót szenved, minthogy immáron csak tulajdonosként való kölcsönös megegyezést fed. Az alanyváltozás révén a szabad és racionális *emberi egyén* fogalmán alapuló *egyetemes elismerés* a *tulajdonossá* váló egyének elsajátítási aktusainak *tulajdonosi konszenzusos kölcsönösségévé* változik át. Ezen jelentős redukció megértéséhez vissza kell térnünk Fichte szabadság-fogalmának megértéséhez. Azt mondja ugyanis Fichte, hogy egy véges racionális lény nem tudja önmagát tételezni anélkül, hogy magának *szabad kauzalitást* ne tulajdonítana. Nem világos, hogy a szabadság fogalmának a kauzalitásra alapozott fogalma miként viszonylik az egyén szabadságának relationalista megközelítéséhez. Pontosabban az nem világos, hogy ezen racionalitás csak a szabadság fogalmának *genezisekor* kap-e jelentőséget, avagy esetleg *konstitutív* annak mindenkori tartalmában? Ez utóbbi esetben nemcsak az emberi szabadság létrejötte, hanem annak kiteljesedése is mindig csak az egyetemes elismerés elvének védelmében valósulhat meg. Ezzel szemben az előbbi esetben az alanyok plurális, együttes jelenléte feltételeződik a szabadság gyakorlásának kiinduló helyzetében, azonban annak kiteljesedésekor az egyéni szabadsággakorlás teljes akadály- és feltétel-mentessége minősül a szabadság-fogalom központi elemének.⁸⁹ Antonio Punzi rámutat arra,⁹⁰ hogy a jogi szabály csak annyiban tölti be valóban racionális strukturális szerepét az emberi viszonyok szabályozásában, ha az az egyetemes elismerés elvén, mint antropológiai igazságon alapuló elven alapszik. Ahol viszont a szabadságnak csak az egyéni önkény a mércéje, ott a jogi szabály funkciója csak ezen, egymás irányában indifferens önkények konszenzuális elhatárolásában

⁸⁸ BRUNO ROMANO: *Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale*. Roma: Bulzoni Editore, 1985, 35. Ezt a szabályt Romano az öntudat kibontakozását jelentő racionalitás elismerő viszonyával állítja szembe.

⁸⁹ „A szabad tevékenység [viszont] arra irányul, hogy megszüntesse az objektumokat, amennyiben azok megkötik őt.” FICHTE (1981) i. m. 151.

⁹⁰ PUNZI i. m. 155., 158–159.

áll.⁹¹ A jogi szabadságnak a szabad egyéni kauzalitásra alapozott értelme problematikusabb teszi nemcsak a szabadságok, jogosultságok interszubjektív megalapozását, hanem egyáltalán egy plurális emberi társadalom rendjének jogi megragadhatóságát is, ahol a jogi szabály valódi racionális, formai strukturális szerepét az előbb említettek szerint be is tudja tölteni. De térjünk vissza Fichte eredeti gondolataihoz. Az egyén fogalmának dedukciójához a kiindulópont Fichténél az érzéki világra gyakorolt *egyéni kauzális cselekvés* volt, amely érzéki világra ható szabad működésben az emberi öntudat kialakul: „Egy véges eszes lény nem tételezheti magát anélkül, hogy ne tulajdonítana magának szabad működést. (első tantétel)”⁹² A szabad működés biztosítása azonban az eszes és véges lények esetében mindvégig kölcsönösen értendő, s így a relationalitás eleme nem csupán genetikus, hanem mindvégig materiális értelmet is hordoz, ráadásul az interszubjektív elismerés jegyében. Fichte ugyanis a második tantételben leszögezi, hogy minden egyénnek saját szabad működésének feltételezésekor a többi egyén hasonlóképpen szabad kauzális működését is feltételeznie kell, ami által az egyéni öntudat a saját szabad cselekvése feltételezése révén egyszersmind feltételezi a többi eszes lény jelenlétét is, minthogy azok számára is ilyen cselekvést feltételez: „A véges eszes lény nem tulajdoníthat magának szabad működést az érzéki világban anélkül, hogy ne tulajdonítana másoknak is szabad működést, tehát anélkül, hogy fel ne tételezne önmagán kívül más véges eszes lényeket is. (második tantétel)”⁹³ Ha pedig ilyen eszes lényeket feltételeznie kell, akkor ezt nem teheti meg úgy, hogy fel ne tételezze, hogy meghatározott viszonyban áll velük, ami pedig Fichte természet-jog-tanában a jogviszony fogalma (harmadik tantétel), ahogy ezt már volt módunk tárgyalni: „A véges eszes lény nem tételezhet fel önmagán kívül más véges eszes lényeket anélkül, hogy önmagáról fel ne tételezné, hogy meghatározott viszonyban áll velük, és ezt a viszonyt nevezik jogviszonynak.”⁹⁴ Láthatjuk tehát, hogy az *egyéni* szabad működés feltételezése rögtön feltételezi a többi véges lényt is hasonló cselekvés feltételezése révén, illetve azt, hogy ezáltal jogviszony áll fenn velük; azonban kérdés marad, hogy miként kell a gyakorlatban összeegyeztetni az *egyetemes kölcsönös elismerés* elvét az *egyéni szabad kauzalitás* tanával, különösen, ha összeütközésbe lépnek. A jogtudomány alapvető kérdése éppen az, szögezi le Fichte, hogy a személyeknek egyrészt teljesen szabadoknak kell lenniük, s csupán saját akaratuktól függenek, másrészt viszont, mivel személyek, „kölcsönösen befolyásolniuk kell egymást, és ezért nem függhetnek csupán saját maguktól.” A jogtudomány alapjául szolgáló kérdés – állapítja meg – az, hogy miként „lehetséges szabad lényeknek mint olyanoknak a közössége?”⁹⁵ Ez a probléma az ember *eredeti joga* fogalmának meghatározásakor merül fel a leginkább. Az ember eredeti joga ugyanis az ember azon abszolút joga,

⁹¹ Fichte megközelítésében a jogi törvény a szabadság számára való törvény, amely által az egyének egymás szabadságának kölcsönös tiszteletben tartásával korlátozzák saját erejük felhasználását. Fizikailag ez éppen úgy lehetséges, mint az is, hogy a fizikai természettörvény alapján pusztán természeti erőt alkalmaznak egymással szemben. FICHTE (1981) i. m. 235.

⁹² FICHTE (1981) i. m. 149.

⁹³ FICHTE (1981) i. m. 164.

⁹⁴ FICHTE (1981) i. m. 176.

⁹⁵ FICHTE (1981) i. m. 228.

hogy csakis ok legyen az érzéki világban (és sohase legyen okozat). Itt nyilvánvaló tö-rés van a jog tiszta fogalmának *interszjektív* megalapozása és a szabad, meghatározatlan kauzális cselekvés *individualizmusa* között.⁹⁶ Antonio Punzi rámutat arra, hogy az ember eredeti jogának meghatározásával elvész minden nyoma a másik egyén jelenléte lényegi szükségességének az egyén cselekvésekor. A másik egyén csupán a szabad cselekvés létrejöttének előfeltétele, amely szabad tevékenység kifejlődésekor, konkrétan tekintve, az interszjektivitás csak a formáját őrzi meg, miközben közömbös a tartalom tekintetében.⁹⁷ Ezáltal a Másik általi meghatározottság és az önmeghatározás azon szintetikus egysége törik meg, amelyen keresztül az individualitás interszjektív struktúráját vezette le Fichte. Az egyén jogi szabadságának konkrét meghatározásakor a Másik amiatt válik közömbössé, illetve idegenné, mert az emberi cselekvést kauzálisan határozta meg Fichte. Az ember eredeti joga abban áll, hogy az érzéki világban bármilyen olyan hatást érjen el, amely pontosan az ő akaratának és cselekvésnek a tartalmát reprodukálja. A modern *instrumentális* logikában a materiális *külvilág* úgy tűnik fel, mint az emberi tevékenység pusztá címzettje, *tárgya*. Az embernek ahhoz, hogy szabad legyen, elengedhetetlen, hogy a világgal felhasználhatóként találkozzon. Az emberi szabad tevékenység mércéje – úgy tűnik – annak *korlátlanságában* és befolyásoltság-mentességében áll. Az emberi szabadságnak az abszolúte *szabad kauzalitással* való azonosítása eredményezi azt, hogy azon jog, ami minden embert meg kell, hogy illessen, egy teljességgel *mennyiségi* természetű jog. Az embernek, mint szabad és racionális lénynek joga van ahhoz, hogy birtokba vegye a világot, valamint hogy saját korlátozatlan céljai szerint alakítsa azt át. Punzi jó érzékkel tapint rá arra, hogy bár Fichte az ember eredeti jogának minőségére is utal az ember azon képessége által, hogy abszolút *első ok* legyen, ezt a jogot mégis lényegében mennyiségi szemléletben ragadja meg, minthogy azt lényegénél fogva korlátozatlan-ságában tekinti. A racionális és szabad ember így válik racionális és instrumentális cselekvése révén a nem-emberi világ urává, éppen szabad potencialitásának korlátok nélküli kiterjesztése révén. Az élettelen *tárgyi* külvilág az ember megismerő és *átalakító* tevékenysége révén nyer értelmet az emberi szellem haladása számára. Az ember ezen eredeti jogának nincs belső mértéke és nem is nyitott a Másikra. Az egyén szabadságigénye abban a vágyban összegződik, hogy minden úgy és olyan legyen, ahogy azt az egyén megismerte és fogalmat alkotott róla. Az egyén szabadsága akkor és annyiban lesz biztosítva, amennyiben lehetővé válik, hogy a tárgyi világ úgy maradjon, ahogy azt az egyén akarta, ameddig tehát az annak a *rendelkezésére* áll. Az ember világot átalakítani vágyó törekvése akkor lesz biztosítva, ha a személyközi viszonyokban szabályozásra kerül éppen a legfőbb mérce, maga az átalakítási vágy. Mivel a személyközi viszonyok mindenféle szabályának az én kauzális cselekvése a mércéje, így az eredeti jog egyrészt az abszolút szabadság fennállításához és a test sérthetlenségéhez való jogot, másrészt az érzéki világra történő szabad hatásgyakorláshoz való jogot fedi. Ezeknek következtében a jog funkciója így az emberi test és az élettelen világ közötti interakció védelmére és annak biztosítására szűkül le, amely kizárólagosan az

⁹⁶ PUNZI i. m. 141.

⁹⁷ Vö. uo.

egyéni cél- és fogalomalkotások alapján teljesedik ki. A jog ily módon az ember vágyainak szolgálatába helyeződik, vagyis egy olyan *hatalomnak* a jogi formába öntése és így egyszersmind legitimálása történik, amely természeténél fogva a végtelen felé tart – vonja le a következtetést Punzi.⁹⁸ Punzi azonban még tovább megy, és azt mondja, hogy amikor Fichte azt írja, hogy az ember arra való joga, hogy szabad ok legyen, és az abszolút akarat fogalma azonosak, akkor a természetes akarat és a jogi formában való követelés között nem tételez egy minőségi ugrást, s ezáltal a jog az *akarat* szolgálatába áll.⁹⁹ Ezek után felmerül a kérdés, hogy Fichte miként tudja az ember ezen eredeti jogának koncepcióját összeegyeztetni azon interszjektív szemlélettel, amelyen belül a jog tiszta fogalmát kidolgozta? Punzi válasza az, hogy ezen összeegyeztetés azon radikális redukció révén történt meg, amelyen az *elismerés* jobbreményű filozófiai fogalma átment, vagyis a relationalitás konstitutív fogalmából a *kölcsönös beleegyezés* fogalmába való visszavetés révén valósult meg. Az ember jogára, mint a kisajátításhoz és az érzéki világ uralásához való jogra fel lehet építeni egy olyan rendszert, amely az emberek közötti *formális* egyenlőséget biztosítja. Egy ilyen jogrendszernek, amelyben az elismerés nem játszik központi szerepet, az elsőrendű funkciója az, hogy biztosítsa az eredeti jogot, azaz a mindenki számára biztosított materiális igények összeegyeztetését, koordinációját strukturálisan véghezvigye. Mivel Fichte ezen rendszerében az *elsajátítási vágy* jogi vágyként arra tarthat számot, hogy *jogigényként* kerüljön megfogalmazásra annak tartalmától függetlenül, bár a kölcsönös-ség formális kritériumának fenntartása mellett, ezért a jog funkciója az *elsajátítási cselekedetek* szabályozására redukálódik a *kölcsönösség* elve szerint. A jog ilyen rendszerében, amelyben az eredeti jog a tulajdonosi materiális elsajátítás végtelen jogává alakul át, a másik egyén, amely egyébként az Én konstitúciójának, individualitásának lényegi mozzanatát, elengedhetetlen feltételét adta, most a tulajdonosi Én végtelenre tartó kiterjeszkedésének *empirikus korlátját*, az Én tulajdonának faktikus korlátját jelenti. A jogi szabály szükségessége immáron nem az emberi világ *értelmének* kifejeződéseként tűnik fel, hanem „egy másik alanyak az én ugyanazon horizontján történő faktikus megjelenésének a hatásaként jön létre.”¹⁰⁰ Az egyedülálló egyén tulajdonosi elsajátításának végtelen joga addig terjeszkedik a szerzésben az érzéki világban, s így addig van joga kiterjeszteni a szabadságát pusztán akaratának tetszése és képessége szerint, amíg egy másik alany jelenlétéről tudomást nem szerez – mondja Fichte.¹⁰¹ Így a másik ember egy *esetleges tényé* degradálódik, mivel „ameddig nem tűnik fel, az én nemcsak fizikailag képes (*kann*), hanem teljes jogában áll (*darf*), hogy önkénye szerint rendelkezzen az érzéki világ felett, és hogy saját birtoklási szféráját korlátlanul tágítsa.”¹⁰² A jog ilyen felfogásában a jogi szabály és a szabadság kapcsolata csak úgy merül fel, hogy a jognak kell meghatároznia *mennyi* szabadságot biztosítson az egyes egyéneknek. Az elismerés elvének elhomályosulása *A természetjog*

⁹⁸ PUNZI i. m. 143.

⁹⁹ Uo.

¹⁰⁰ PUNZI i. m. 144.

¹⁰¹ FICHTE (1966) i. m. 412.

¹⁰² PUNZI i. m. 145.

alapja című műben Punzi szerint annak köszönhető, hogy Fichte a jogot és az erkölcsöt kétértelműen különíti el, másrészt, hogy ennek következtében a jogi szabadság csak mint materiális szabadság kerül fogalmi megragadásra. Ha a jog szemszögéből a szabadság egyedül az érzéki világ azon meghatározott szféráját, terét jelenti, amelyben az egyén teljesen önkénye szerint cselekedhet, de amelyen kívül egyáltalán nem cselekedhet, nos akkor a jogi szabály funkciója egyedül az lehet, hogy az egyének szabadságszféráit *elhatárolja* egymástól. Ezt a gondolatot a végletekig fokozva, írja Punzi, oda juthatunk, hogy az emberi világot fel lehet osztani és el lehet különíteni egymástól olyan egymás számára *közömbös* szabadságszférákra, amelyekben minden egyén, de kizárólag csak ő *teljesen önhatalmúlag* cselekedhet.¹⁰³ A jog csak azt várja el az egyéntől, hogy birtoklási szabadságát az érzéki világ egy meghatározott mennyiségére korlátozza, azaz csakis abban a szférában gyakorolja abszolút hatalmát, amely számára sajátjaként a szabály által ki van jelölve. A tulajdonos egyén számára az egyetlen korlát a *másik tulajdonos* jelenléte.¹⁰⁴ Fichténél a jogviszony jellegében és természetében beállt változásra hívja fel a figyelmet Antonio Punzi. *A természetjog alapja* című munka első fejezeteiben a jogviszony úgy került levezetésre, mint kölcsönös elismerő kapcsolat, amelyben minden alany biztosítja a Másiknak a teljes szabadságot azáltal, hogy a Másikat mint okot, s sohasem mint okozatot, azaz mint személyt ismeri el, s ez egy közös szabály intézményén keresztül valósul meg, amely létrehozza és garantálja az elismerés feltételeit. *A Jogtanra* való áttéréssel azonban, azáltal hogy az emberi *személy minősége* implicit módon a *tulajdon mennyiségébe* vált át, miközben a jog által közvetített *interperszonális kapcsolat a tulajdonok egymás mellé rendelkezésre* redukálódik, a jogviszony egy olyan *megegyezés* formáját ölti, amelyben az alanyok az érzéki világ még elsajátítható szféráit egymás között felosztják (a még felosztható világot empirikus módon meg lehet határozni azáltal, hogy a korábbi kauzális elsajátításokat tényszerűen meghatározzák).¹⁰⁵ Egy ilyen világban nem létezhet a közös szabadság tere, hanem csak az egyéni individuális szabadságok egymásmelletti-sége tételeződik, amely szabadságok egymással szemben közömbösek, tartalmukat tekintve pedig az önkények által meghatározottan tetszőlegesek. A jog célja e koncepcióban – szögezi le Punzi – az, hogy az „egyének abszolút önkény-szféráinak kölcsönös be nem avatkozásának megvalósítója és garanciája legyen”, a jogi szabály tárgya pedig a „szolipszizmusok hadviselés-mentességének egyezségéként” tűnik fel.¹⁰⁶ Bár a jogfelfogásban alapvető változás áll be, Fichte mégis továbbra is – de már nem helytállóan – elismerésnek nevezi a személyközi kapcsolatot. És ezt hangsúlyosan teszi a tulajdonosi szerződés vonatkozásában, és nem is véletlenül – fűzi hozzá az olasz jogfilozófus. Vagyis Fichte a tulajdonjogot a kölcsönös elismerésre alapozza. Azonban a tulajdonjog elemzése nyomán világosan kiderül, hogy a kölcsönös elismerés itt voltaképpen csak *hatalmak egyezsége*. Ahhoz, hogy teljes értékű tulajdonjogról legyen szó, szükséges, hogy mindenki kinyilvánítsa a többiek felé, hogy az érzéki világ mely

¹⁰³ Uo.

¹⁰⁴ PUNZI i. m. 145–146.

¹⁰⁵ PUNZI i. m. 146–147.

¹⁰⁶ PUNZI i. m. 147.

részét kívánja birtokba venni, elsajátítani a maga számára. Fichte szerint minden meghatározott emberek közötti jogviszonyt általában véve annak egymás felé való kijelentése határozza meg, hogy mit kívánnak kizárólagos módon birtokolni. Valaminek a birtokbavétele azáltal nyer jogi jelleget, hogy a másik szerződő fél abba beleegyezik. A jog az alanyok közötti *megegyezés* pusztá *ténye* által jön létre, függetlenül a létrehozott szerződés tartalmától. Minden tulajdon tehát egy kölcsönös elismerésen, azaz több akaratnak egy akaratba való egyesülésén alapszik, ahol az *egyező akarat* csak elvont *formális* kritérium és ismérv, és egyáltalán nem feltételezi, de nem is tudja biztosítani, hogy az egyezés után *minden* alanyt szabad és racionális egyénként ismerjenek el. Egy ilyen formális logika szélső esetben azt is magában foglalja, mondja Punzi, hogy bármely elsajátítási aktus jogi lehet, ha abba a szerződésben részt vevő felek az adott esetben beleegyeztek. Az *elismerés elve* így feloldódik a *kölcsönösség ténszerűségében* – vonja le a következtetést a fichte fogalmak tartalmában beállt változás tekintetében az olasz jogfilozófus.¹⁰⁷ A jogi szabály egy olyan rend létrehozatalára irányuló eszköz-jellegű megegyezéssé válik, amelynek egyetlen célja az, hogy azoknak a tulajdonát *maximalizálja*, akik részt vesznek a szerződésben. Egyedül a *tulajdon* marad az ember racionalitásának és a szabadságának olyan eleme, amely jogi szempontból releváns.¹⁰⁸ A tulajdonosi szerződés funkciója az, hogy a megegyezés *jogiságának* feltételezésével, feltétel nélkül jogi értelemben legitimálja az abszolúte szabad egyéni kausalitást. Ilyen értelemben a jogi igény már nem az ember saját személyének és szabadságának teljes elismerése iránti igény, ami eredetileg volt, hanem az érzéki világ hatékony *átalakítására* és *birtokbavételére* vonatkozó egyéni cselekvés garantálására és annak kiteljesedésére vonatkozik. A személyközi megegyezés nem a racionalitás lényegi követelménye, amely az egyetemes elismerés kifejeződése és garanciája, hanem az egyes egyének elsajátítási vágyainak szabályozására irányuló *instrumentális megegyezés*. A tulajdonjogi szerződés jogiságának létrejöttéhez nincs egyébre szükség, mint a szerződő alanyok akaratainak *empirikus egybeesésére*. A tulajdonosi megegyezés az elismerés elvének, mint a jog alapjának a tartalmi megvalósulása. Azáltal, hogy az elismerés alapvető törvénye lényegének megvalósulásának tekinti a tulajdonosi akaratok megegyezését, azaz a találkozó akaratok produktumát, azzal egyszerűen feltételezi a szerződéskötő konkrét akaratok tartalmi helyességét is. Azért van az, hogy Fichte ténynek veszi, hogy a tulajdonosi szerződés az alapvető jogi törvény szerint jön létre, mert az alapvető jogi törvény immáron nem az alanyok szabad és racionális lényekként való kölcsönös és feltétel nélküli elismerése, hanem az egy kizárólagosan tulajdonolható materiális tér egymás számára való kölcsönös biztosítása. Az elismerés az a *jóváhagyás*, amelyet a tulajdonjog fichte konstrukciója értelmében a tulajdonos kap a többiektől. A jog célja ily módon nem az egyetemes és kölcsönös elismerés hatékony biztosítása, hanem csak azon tulajdonszerző alanyokra kiterjedő szolidaritás érvényesítése, akik részt vesznek az érzéki világ felosztásában. A másik alany így nem mint *ember*, hanem csak mint ‘tulajdonos’ jelenik meg.¹⁰⁹ A jogalanyiség

¹⁰⁷ PUNZI i. m. 148.

¹⁰⁸ Uo.

¹⁰⁹ PUNZI i. m. 150.

csak az említett tulajdonosi szerződés közvetítésén keresztül jelenik meg, ezáltal eszközjellegűvé válik a szerződéskötési akaratgyakorlásnak való alárendeltségében, miközben nincs alávetve semmiféle objektív racionalitásnak vagy igazolásnak. Az egyetemes elismerés jogi törvényének ilyenféle átalakulása logikus következménye az ember saját testének sérthetetlenségéhez, valamint az érzéki világon történő tulajdon-szerző tevékenységének biztosításához fűződő eredeti jogának.¹¹⁰ A jogi törvény tárgya a szerződő felek arra vonatkozó ígérete, *kölcsönös kötelezettségvállalása*, hogy elfogadják egymás vonatkozásában a szabad működés, valamint a birtoklás jelenlegi és jövődő kiterjesztését az érzéki világ még szabadon levő területeire, azaz a tulajdon gyarapítására. A *voluntarista* kontraktualizmus a tulajdonosok kölcsönösségében nem talál más „mértéket”, mint az *egyéni tulajdongyarapítás* egymás által való kölcsönösen szentesített korlátlanágát. Aki előbb jelenti be tulajdonigényét egy még nem tulajdonolt materiális térre, az lesz a teljes jogú tulajdonos, minthogy a szerződő felek *korábban* már szerződésben kötelezték magukat arra, hogy kölcsönösen *hozzájárulást* fogják adni a szabad tulajdonszerzéshez. A kérdés az, hogy miként lehet objektív mércével, jogi szabállyal szabályozni a tulajdonszerzési igényeket? Úgy tűnik, hogy a jogi szabály funkciója csak annyi, hogy előre szentesítse a majdani összes szerződésszerű tulajdonszerzést a maguk *tényszerű esetlegességében*.¹¹¹ A tulajdonszerzési vágyat követő elsajátítás a maga *tényszerűségében a priori* jogi aktus, tehát bár jellegénél fogva naturalisztikus esemény, mégis *jogi igényt* jelenít meg, feltéve, ha a tulajdonosi szerződés nagyon általános formális feltételeit betartja a szerző fél. Ugyanarra a jószágra vonatkozó esetleges azonos igénybejelentés ügyében az egyedül érvényes jogi szabály az *időbeli elsőbbség* szabálya. Ez azt jelenti, hogy a legitim tulajdonszerzés tekintetében a jogi szabály annak garantálja a tulajdont, aki szerző erejével és gyorsaságával jobban él, minthogy előzetesen kölcsönösen hozzájárultak ahhoz, hogy mindenki addig és mindarra kiterjesztheti legitim módon tulajdonszerzési tevékenységét, ameddig és amire *tényszerűen*, azaz materiálisan *képes*. A jogi szabály szankcionáló erejével biztosítja az egyén empirikusan adott ereje által való szerzés révén létrejött *tényállapotok jogszerűségét*, jogiként való elismerését.¹¹² A *tulajdonosi szerzés* válik a jog legfőbb mércéjévé, amelynek révén az eredetileg központiként szereplő egyetemes elismerés elvében foglalt relationalitás elenyészik. A másik embert, mint szabad és racionális egyént elismerő relationalitás elve olyannyira nem játszik konstitutív szerepet a jog valóságában, hogy a szabadság – amely korábban interszubjektíve volt megfogalmazva – immáron csak a tulajdonosi szerződés keretében biztosított tulajdonosi szerzés világában érvényesített *negatív szabadságként* jelenik meg, amelyet az autonóm szférák egymás mellé helyeztségének képe fejez ki plasztikusan Fichte jogtanában, voltaképpen társadalomfilozófiájában.¹¹³ Mivel a jogi szabály funkciója csupán az, hogy azon *határt* jelölje ki, amelyen túl az egyén tulajdonszerző szabadsága nem terjeszkedhet, ezért az egyén joga olyan tartalmilag semleges egyéni

¹¹⁰ Uo.

¹¹¹ PUNZI i. m. 151.

¹¹² Vö. PUNZI i. m. 152.

¹¹³ Uo.

hatalomgyakorlássá válik, amelynek nincs jogi minősége olyan értelemben, hogy a Másik cselekvése nem az egyéni szabadság kiegészítését, illetve nem egy közös igazság aktualizálódását jelenti a jogi szabály által biztosítottan, hanem a másik egyén egy olyan hasonszórú entitás, amellyel egyezsége lehet jutni szinte bármilyen tartalom tekintetében. Mivel Fichte a jogi szabadságot materiális szabadsággá redukálta, ezért az embernek nem ahhoz van joga, ami lehetővé teszi a szabadságát, illetve kiteljesíti a racionalitását, hanem mindarra, ami akarátának a tárgya lehet, feltéve, hogy a többiek hasonlóan abszolút akarátának érvényesülését nem akadályozza.¹¹⁴ A jogi szabály csupán a szuverén és a természetüket tekintve korlátlan egyéni materiális szabadságok köreit jelöli ki, megvonva ezek határait. A jogi szabály azon egyének akarátának terméke, akik részt vesznek az egyezésben, így módon a szabály nem tartalma révén válik jogivá, hanem pusztán a *találkozó akaratok formális egybeesése* miatt. A közjog területén ennek következménye abban mutatkozik meg, hogy az elismerés elve elenyészik – amely elven eredetileg Fichténél nyugodott a jog fogalma – átadva a helyét egyfajta *kollektivistá voluntarizmusnak*. Amint a tulajdonosi viszonyokban az egyezésben résztvevő felek szuverének saját szabadságuk gyakorlásában, úgy a politikai közösséget létrehozó megegyezésben pedig – a voluntarista tétel következetes továbbvitelével – a közösség szuverén akarata valósul meg. A *Természetjog alapja* című munkájában Fichte nem csupán a jog fogalmát akarja levezetni, hanem az így kapott fogalmat alkalmazni is kívánja egy konkrét politikai közösségre avégett, hogy annak pozitív jogrendjét úgy lehessen meghatározni, hogy az azáltal biztosított feltételek alapján abban valóban mindenki szabad legyen. A szabad egyéneket nem lehet együtt elképzelni anélkül szabadokként, hogy *eredeti jogaik* kölcsönösen ne korlátozzák egymást; ezáltal azok egy *közösségben foglalt jogokká* válnak. A politikai közösség előfeltétele tehát az, hogy a törvény konkrét akarata mindenkinek biztosítsa a szabad és racionális lényként való létezés minőségét függetlenül azon hajlandóságtól, hogy a felek spontán módon így viszonyulnak-e egymáshoz. Világos, hogy a törvénynek, ésszerűsége okán, azt kell(ene) garantálnia, hogy az alapvető jogviszony, azaz az egyetemes elismerés elve ne sérüljön, mert csak azáltal lehet az egyéneket szabad és racionális lényekként kezelni, ami a racionalitás követelménye. Ezen elismerés elve így nem sérülhet(ne), mert az az egyén szabadságának sérelmét okozná, ami önmagában irracionális tett, ezért a tiszta ész *a priori* racionális követelménye, hogy az egyénnek joga legyen szabadsága gyakorlására. Csakhogy az egyén mint ember közösségben él, ezért a szabadság, amihez az embernek joga van közösségi értelemben, kapcsolati jellegében kellene, hogy értendő legyen. Punzi nyomatékosítja, hogy a szabadság, amihez az embernek joga van, az a kapcsolatiságban vett szabadság (*libertà nella relazione*).¹¹⁵ Olyan szabadság tehát, amely úgy biztosítja az önkiteljesedés és önmegvalósítás szabadságát, hogy nem sérti, sőt garantálja a kölcsönös és egyetemes elismerés elvét. A kérdés az, hogy miként és milyen tartalommal lehet szabályozással megvalósítani a *kapcsolatiságban való szabadságot* egyezés alapján, a jog fogalmi lényegét adó egyetemes elismerés elvét alapul véve a konkrét közösségben, s kérdés az is, hogy a

¹¹⁴ PUNZI i. m. 152–153.

¹¹⁵ PUNZI i. m. 157.

szabályozás politikai meghatározásában ki vehet részt? Punzi válasza Fichte nyomán az, hogy a politikai közösséget alkotó egyezségnek, amely létrehozza a kötelező erejű jogrendet, az egyetemes elismerés elve alapján mindenekelőtt az alanyok szabad és racionális természetét kell biztosítani, ezért az egyezség szabad kell legyen, de nem lehet korlátlan. Az ebből fakadó közjogi problematikákba, az egyéni szabadság és a közakarat viszonyának azon problémáiba, amely viszonyok nemcsak nem érvényesítik lényegileg az egyetemes elismerés elvét, hanem olykor az egyéni szabadság sérelmét is okozhatják, most nem kívánunk belebocsátkozni. Annyit azonban megállapíthatunk, hogy Fichte tanaiból az is következhet, hogy az ember csak meghatározott közösségben jogalany, minthogy a konvencionális norma által biztosítottan van joga arra, hogy szabadságát gyakorolja. A jogi norma ugyanis nem az alapvető jogviszonynak megfelelően biztosítja minden emberhez emberi létéből fakadóan hozzátartozó szabadságát és racionalitását, hanem mintegy egyedüli forrásként konstituálja a jogalanyiságot.¹¹⁶ Azt írja kifejezetten Fichte,¹¹⁷ hogy az eredeti jogok állapota, illetve az ember eredeti jogai ily módon nem is léteznek, hanem azok csupán fikciók, minthogy az ember csak olyan közösségben rendelkezik jogokkal, amelyben a közösség a többiekkel őt egyesíti.¹¹⁸ Ha viszont az eredeti jog pusztán fikció, jegyzi meg Punzi, akkor az egész jogtan alapját adó egyetemes elismerés elve is egy üres szabály lesz csupán, de legalábbis olyan formális elv, amelynek tartalmát egyezségek által kell kitölteni annak konkrét alkalmazásakor. Az ember jogának végső és egyetlen alapja így a társadalmi szerződés lesz annak radikálisan és formálisan konvencionalista, voluntarista értelmében – tehetjük hozzá. Az olasz jogfilozófus végkövetkeztetésében Fichténél az „alany csak akkor lesz jogalany, amennyiben más alanyokkal egyezésre jut ezen jogok védelméről, vagyis amennyiben ezekkel együtt közös akaratot alkot.”¹¹⁹ A konvencionalista tézis csak elodázta a szabadság közösségben való érvényesülésének a problémáját. A kérdés most már az, hogy miként lesz képes a társadalmi szerződés biztosítani az egyetemes elismerés elvét, s így az alanyok szabadságát? A válasz nem megnyugtató, mivel a társadalmi szerződés, a radikális konvencionalista megközelítésmód miatt – mint már említettük – szinte bármely tartalmat felvehet, azaz nincsenek tartalmi előfeltételek és kritériumok. Az egyedüli megnyugtató eleme ezen konvencionalizmusnak az, hogy minden alany szabadon részt vehet azon közös akarat létrehozatalában, amelytől az egyének jogai függenek. Az egyén így annyiban szabad, amennyiben önként a közösséghez csatlakozik, és amennyiben személyesen részt vesz a közösségi élet feltételeinek kollektíve történő meghatározásában. A jogfilozófia fő kérdése így Fichte szerint abban áll, hogy miként lehet olyan akaratot létrehozni,

¹¹⁶ PUNZI i. m. 158.

¹¹⁷ FICHTE (1966) i. m. 403.

¹¹⁸ Fichte ezen kitételét van aki úgy értelmezi, hogy leszámol a modern természetjogi tanokkal, amelyek a természeti állapotban birtokolt természetes jogokból, azok fikciójából indulnak ki. Ily módon *A természetjog alapja* munka címe megtévesztő, mert az nem természetjogi elmélet a szó modern, szerződéselméleti értelmében. Egyfajta politikai közösséget létrehozó alapvető, radikálisan voluntarista-konvencionalista értelemben vett társadalmi szerződésről azonban mégis van szó Fichténél, ahogy arról fent szólunk.

¹¹⁹ PUNZI i. m. 159.

amelyben az egyéni partikuláris akaratok összhangban vannak a közösségi akarattal. Akkor van biztosítva ugyanis az egyéni szabadság a közösségben, ha az egyéni akarat a közösségi akarattal úgy kerül összhangba, hogy azok egy közös akaratot alkotnak. Fichte úgy tudja a közös akarat fogalmát megalkotni, hogy az egyén 'eredeti jogát' az egyén szabadságának gyakorlásához való jogából átalakítja a közösség-alkotó szerződés létrehozatalában való *szabad részvételhez való joggá*. Az ember nem akkor szabad valójában, ha ilyenként ismerik el a közösségben, hanem ha „részt tud venni polgári szabadságának egyezményes meghatározásában”¹²⁰ – írja Fichte értő kommentálója. A politikai közösség közös politikai akaratának *procedurális* képzésében az egyéni partikuláris akarat egybe fog esni az általános akarattal, amelynek révén az a veszélyes fikció tételeződik fel, miszerint a politikai közösség minden egyes döntése, mivel az a közakaratot fejezi ki, az egyszersmind a közösséget alkotó egyének szabad döntéseinek is minősítettnek, függetlenül azok tartalmától. Punzi rámutat a pozitív jog fichtei doktrínájának módszertanában rejlő alap-problémára: a jogtan ahhoz, hogy valóban tudomány legyen, azt kell feltételeznie, hogy minden egyén csakis saját egoisztikus érdekei szerint cselekszik. Ez a jól ismert módszertani individualizmus társadalomfilozófiai premisszája. Emögött azonban magának a szerzőnek azon meggyőződése húzódik, miszerint azzal, hogy mindenki csak a saját egoisztikus érdekét követi, képes saját szabadságát és jogait védeni, s így pedig egy igazságos és észszerű rend létrejöttéhez járul hozzá. Minthogy minden egyén partikuláris akarata megfelelően védi az egyén saját jogát, az egyéneknek egy közös akaratba való egyesülése automatikusan meg fogja valósítani mindenkinek a szabadságát és a biztonságát. Ily módon nincs arra szükség, hogy a közös akarat elé jogvédelmi biztonsági korlátokat emeljenek, így bizonyos alapvető jogok konceptualizására sincs szükség. Elegendő az, hogy procedurális-formális módon létrejöjjön a mindenki akaratát magában foglaló egyezség, függetlenül annak tartalmától, s az akaratok ezen találkozása révén létrejövő 'közös akarat' képződésével automatikus módon már meg is valósult a jog szerint élő közösség alapvető kritériuma. Úgy tűnik, hogy a fichtei tudománytan és a jogfilozófiája alapjául álló eredeti tétellel ellentétben, vagyis azzal, hogy az ember racionális és szabad egyéni léténél fogva öncél és önérték, és ezért sérthetetlen joga van a szabadságra, most a közjog tanában a polgári szabadság úgy tűnik fel, mint mindenki közös akarati aktusának a terméke. Az ember szabadsága a közös akaratképzésben való szabad részvétel jogát jelenti, amelyben ha nem vesz részt, akkor egyáltalán semmilyen joga sem lesz, mert nem lesz jogalany. Ha viszont nem vesz részt az egyezségben, akkor nem kerül jogviszonyba a többiekkel, és jogszerűen ki lesz rekesztve a többi racionális lényvel való kapcsolatból – írja Fichte.¹²¹ Az egyén joga ily módon a közös, illetve általános akarattal, azaz tulajdonképpen a *politikai hatalom* akaratával való eseti egybeesés eredménye lesz. Ebből két következmény származik: az egyik az, hogy nem az ember a jogalany, hanem a polgár; az előbbiből implicite következő második pedig Punzi szerint az, hogy a polgár ezen jogának tartalmát a politikai hatalom akarata határozza meg. Az ember jogának védelmét egyedül az alapozza meg, hogy

¹²⁰ PUNZI i. m. 160.

¹²¹ Idézi PUNZI. i. m. 161.

partikuláris egyéni akarata az egyezés közös, társadalmi szerződés jellegű aktusa révén esetlegesen egybeesik a közös akarattal. De nem csak a politikai közösség létrehozatalakor kell az egyén akaratának a közös akarat aktuális tartalmával egybeesnie ahhoz hogy jogalany legyen, vagyis, hogy jogai legyenek, hanem a politikai közösség fennállása alatt mindvégig. Fichte büntetőjogi koncepciója szerint a jogost és a jogtalan a politikai közösség által megtestesített politikai akarat határozza meg. Így aki egy büntetőjogi szankcióval fenyegetett normát sértő jogtalan cselekedetet hajt végre, az saját partikuláris akaratának követésével a közös akarat abszolút voltának nyílt megsértését is megvalósítja. A jogtalan cselekedet elkövetője ezen aktusával azon általános akarat érvényét és biztonságát veszélyeztetve, amely a jogok biztonságát van hivatva garantálni, voltaképpen önmagát, mint jogalanyt semmisíti meg. Mivel a politikai közösség az egyéni akarat általános akarattal való egybeesésén alapul, s mivel az embernek csak annyiban vannak jogai, amennyiben az általános akarathoz igazodik, amely utóbbi a jogokat biztosítja, így aki az általános akaratot sérti – mivel tagadja annak mindenképp felett levőségét –, elveszíti jogalanyi mivoltát. Aki sérti a társadalmi szerződést, az minden jogát elveszíti, s teljesen jogfosztott lesz – szögezi le Fichte.¹²² Azon alany, aki a partikuláris akaratát követve megsérti a társadalmi szerződést, illetve a kollektív test egységét kifejező közös akarat stabilitását veszélyezteti az általános akarattól eltávolodó saját akaratával, az teljesen meg lesz fosztva minden jogától. Aki áthágja a törvényt, az elveszíti jogalanyiságát és jogképességét.¹²³ A fichtei büntetőjog-koncepció ezen végkicsengései szerint az egyén jogai teljesen feloldódnak a korlátok nélküli állami akaratban. Bár ezen konklúzió csak némely helyen olvasható ki Fichte pozitív jogról írott soraiból, mégis az elismerés elvének és a szabadság eredeti fichtei filozófiájának, annak szellemének végérvényes eltűnését jelenti.¹²⁴

VI. Az elismerő viszony feltűnése és eltűnése Fichte jogfilozófiájában: Antonio Punzi haranggörbe értelmezése

Antonio Punzi úgy foglalja össze Fichte jogfilozófiájában rejlő ellentmondásokat, hogy egy haranggörbe mentén látja váltózónak a fichtei alapállást. A *Tudománytan* az Én abszolút ön- és emberi világ-teremtő jellegéből, az egyén istenítéséből indul ki. Azonban Fichte nemcsak, hogy nem hirdeti ennek ellenére sem az egyén modern mindenképp felett levőségét, hanem egyenesen annak kemény kritikáját hozza olyannyira, hogy bizonyos értelemben annak átfordulása is megtörténik. Mint láthattuk, az egyént Fichte interszubjektíve konstruálja meg¹²⁵ az emberi öntudat és a szabadság tekinteté-

¹²² J. G. FICHTE: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. In J. G. FICHTE: *Werke (1797–1798)*. (szerk. R. Lauth, és H. Gliwitsky; R. Schottky közreműködésével) Stuttgart: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I, 4, 1970, 18.

¹²³ Lásd FICHTE: (1970) i. m. 59.

¹²⁴ PUNZI i. m. 163.

¹²⁵ Fichte korai tudománytani és politikai írásainak kiindulópontját és vizsgálati szintjét az izolált egyén alkotja, azaz „a megismerőakaró, vagy pedig az elidegeníthetetlen ősjoggal felruházott, közvetlenül az erkölcsi törvény alatt álló *izolált egyén világa* képezte.” FELKAI GÁBOR: *Fichte*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1988, 93. Fichte természetjog-tanának, azaz jogfilozófiai vizsgálódásaink „alapproblémáját [...]”

ben; ily módon az ember nem válik „sem önmaga eredetivé, sem önmaga mércéjévé, vagyis nem maga adja meg önmaga számára a létezését, de az igazságot sem.”¹²⁶ Ha viszont az alany maga mögött hagy mindenféle ontológiai, azaz teleológiai és antropológiai köteléket – teszi fel a kérdést az olasz jogfilozófus –, akkor miben találja meg létének értelmét? Úgy tűnik, hogy Fichténél ezt az értelmet nem önmagában, de nem is rajta kívül találja meg, hanem ott és abban, ami egyszerre fejezi ki az aktivitást és a passzivitást, a felelősséget és a végességet, vagyis az interszjektív kötelékben, amelyet a nyelv gyakorlása tesz lehetővé, minthogy a szót, s így a felhívást a szabadság gyakorlására az emberek egymáshoz intézik. Csak ezen, a másik embertől hozzá intézett, szabadságra való felhívás által tud az ember emberségében kiteljesedni. Ezen interszjektív, részben *nyelvfilozófiailag* konstruált emberi világ fogalmi kerete adhatná a kiinduló alapot egy kommunikatív közösség megalapozásához, amely az emberi nem emancipációjához vezetne.¹²⁷ A haranggörbe csúcspontja az, amikor a jog a kölcsönös elismerés törvényében kerül megalapozásra, amelyet a jogviszony tart fenn a felek viszonyában, de amely, tartalma révén, egyetemes kiterjedésre tarthat számot, minthogy az emberi világ igazságát fejezi ki. Bruno Romano ezt az igazságot úgy fogalja össze, hogy az emberi viszonyokra nem lehetnek jellemzőek a hatalmi relációk, mert abban a Másikat nem mint magamat tekintem. Punzi azonban az interszjektivitás legfőbb problémájának azt tekinti, hogy a Másikat, mint másik embert, de mint reálisan Másikat, tőlem különbözőt tekintsem. Vagyis a Másik lényegileg, természetében azonos, mert ember mint én, de egzisztenciálisan „más”, mivel az igazságosság is csak *‘ad alterum’* lehet értelmezhető, aki nem egy „másik én”, hanem egy tőlem

az emberi közösségek elméleti megalapozása képezi.” FELKAI i. m. 93. Az emberi interakció világának feltárásával csak később kezdett el foglalkozni Fichte, a nyelvfilozófiai és társadalomfilozófiai kutatásainak megkezdésekor, mivel addig, 1795-ig, „meg volt győződve arról, pontosabban hallgatólagosan előfeltételezte azt [...], hogy az izolált egyén képes pusztán önmön elméleti erőfeszítései révén érvényes ismeretekhez eljutni, illetve saját eszményeit a környezetben megvalósítani (elfogadtatni) anélkül, hogy embertársaival folyamatosan kölcsönhatásban állna, azaz *kommunikálna*.” FELKAI i. m. 93–94. Az 1793-ban született „politikai írások pedig egyszerűen előfeltételezték a szerződések révén kijegecsedett kapcsolatrendszerek szövevényét anélkül, hogy rákérdeztek volna ezek lehetőségének feltételeire.” FELKAI i. m. 94. Felkai Gábor rámutat arra, hogy Fichtét az interakció létének elméleti megalapozásához elsősorban nyelvfilozófiai kutatásainak eredményei vezették el, amelyeknek tekintetében *A nyelv keletkezéséről és a nyelvi képességről* című, 1795-ben megjelent írását kell megemlítenünk. Az embernek két olyan alapvető tulajdonsága van, amely csak őrá jellemző: az egyik a célszerű cselekvés, a másik pedig „az a képesség, hogy cselekvései célját egy másik ember céljai figyelembevételével módosítsa – tehát, hogy létrehozza a cselekvések kölcsönös korlátozásának, illetve összehangolásának feltételeit.” FELKAI i. m. 94–95. Ezen feltételek biztosításában van a nyelvnek kitüntetett szerepe „mivel segítségével előállíthatók a cselekvések céljáról és eszközeiről való kölcsönös megértés folyamatának mechanizmusai, amelyek gondoskodnak arról, hogy az esetenként végzetes kimenetelű félreértések is elkerülhetőek legyenek”. FELKAI i. m. 95. *A Természetjog alapja* 1796-ban jelent meg, vagyis a társadalomfilozófiai és nyelvfilozófiai kutatások megkezdése után.

¹²⁶ PUNZI i. m. 166.

¹²⁷ Érdekes tény, hogy Antonio Punzi Karl-Otto Apel érintő kutatásai éppen ebben az irányban vitték tovább egy, a jogi interszjektivitást megalapozó kommunikatív közösség gondolati szálát. ANTONIO PUNZI: *Discorso, Patto Diritto*. La comunità tra consenso e giustizia nel pensiero di K. O. Apel. Milano: Giuffrè Editore, 1996. vö. ANTONIO PUNZI: *Dialogica del diritto*. Studi per una filosofia della giurisprudenza. Torino: G. Giappichelli Editore, 2009.

egzisztenciálisan különböző másik ember, aki eltérő érdekek és jogosultságok hordozója. Azonban ezen érdekek és jogosultságok csak interszjektíve alapozhatóak meg, valamint a legtöbb esetben csak a felek által kölcsönösen, azaz egymás számára érvényesíthetőek.

Fichte kétféle módon mutatja be az elismerést, illetve az elismerés és a jog kapcsolatát, ezen kérdést fogjuk behatóbban tárgyalni a következőkben.

VII. Egyetemes elismerő viszony és a kizárás hatalmi viszonyának alternatívája – Bruno Romano elemzése Fichte nyomán

1. A kizáró hatalmi viszony és a jogi viszony, mint az egyetemes elismerő viszony

Fichte személyköziséget érintő, és ehhez kapcsolódóan a jogfelfogását illető kétféle koncepciót különíthetünk el.¹²⁸ Az egyik felfogásban a jog jelensége az öntudat¹²⁹ lényegi feltétele, a másik koncepcióban pedig a jog jelensége az állam jogával válik azonosossá, egészen addig, hogy az államon kívül nincsen semmiféle jog. Az első felfogásban a jog az interszjektívként meghatározott öntudat kialakulásának lényegi dimenziója, ami így kizárja azt, hogy az emberek közötti viszonyokat az *erő esetleges* sége határozza meg, ami egymást követő esetleges történéseket és azok észleléseit

¹²⁸ ROMANO i. m. 16.

¹²⁹ Az öntudat, s ezzel az Én megalapozása a körköröség problémáját veti fel, vagyis az Én és annak reflektív tudása egymást feltételezik. Van aki úgy véli, hogy ebből Fichte nem tud biztos kiutat mutatni, több próbálkozása ellenére sem. WEISS (2004) i. m. 37. Van, aki azonban úgy gondolja – Romano közük tartozik –, hogy éppen az interszjektivitás elemének bevezetése a *Természetjog alapja* c. művében képes a körköröségből kitörni az öntudat interszjektív tematizálása révén. Weiss János a következőképpen rekonstruálja az interszjektivitás bizonyításának – úgy tűnik, hogy többféle stratégiát követő, de mégis ezek közül – alapvetőnek tűnő szálát: „Az első lépésben Fichte azt bizonyítja, hogy fel kell tételeznünk egy objektumot, amely szerepet játszik az önmeghatározásunkban. Ez az objektum azonban nem tartozhat a nem-én birodalmába, mert az önmeghatározás egyébként kényszerítéssé alakulna át, ami önellentmondás. Egyrészt tehát egy külső objektumnak kell meghatároznia minket, másrészt viszont szabad tevékenységre kell elszánnunk magunkat. Ez a meghatározás csak a saját akaratunkra irányulhat, és ezért csak felszólítás lehet. Kell, hogy létezzenek tehát rajtunk kívül olyan objektumok, amelyek önmeghatározásra szólítanak fel minket. Ezeknek az objektumoknak maguknak is tevékenyek kell lenniük, és képesnek kell lenniük az önmeghatározásra. Vagyis csak az fejthet ki hatást egy akaratra, aminek magának is van akarata. Aminek van szabad akarata, az viszont csak egy másik ember lehet.” WEISS (2004) i. m. 35. Romano olvasatában az öntudat megalapozásának körköröség-logikájú meghadhatatlan problémája a következő gondolatmenetben áll. Öntudat nélkül nincs semmilyen tudat. Egyrészt az ember mint racionális lény nem képes tételezni, megérteni egy tárgyat anélkül, hogy magának egy tevékenységet ne tulajdonítana. Azonban nem képes magának tevékenységet tulajdonítani anélkül, hogy ne tételezett, fel ne fogott volna, és meg ne értett volna egy tárgyat, amire a tevékenységének vonatkoznia kell. Tételezni, felfogni és megérteni egy tárgyat, a világ egy reális valósággyűttesét, azt jelenti, hogy nem veszünk el ebben a tárgyban, a világban való valósággyűttesben, hanem éppen hogy távolságot teremtünk vele szemben, vagyis tudatot nyerünk e világ vonatkozásában, és arra irányuló tevékenységet végzünk. Mindez azt feltételezi, hogy öntudatot nyerünk, vagyis annak az alanynak a jelenlétét feltételezi, aki a tevékenység aktora. Ehhez az öntudathoz és cselekvéshez azonban fel kell tételeznünk magát azon tevékenységet, amely csak akkor szabad, ha az azon racionális lénynek tulajdonítjuk, akinek cselekvését, mivel az szabad, nem a természeti mechanikai kauzális folyamatok mozgatják. Fichte azt mondja, hogy az említett ellentmondás csak akkor oldható fel, ha az alany tevékenysége szintetikusan

fedí, amelyben *esetről esetre* kerülnek meghatározásra az emberek közötti relációk. A második koncepcióban ugyanis a jog egymással konfliktusban levő *tények* és *erők* konstellációját fejezi ki, s nem az öntudat mély, relationalista szerkezetében gyökerezik. Míg az első koncepcióban a jognak az öntudat kiteljesedésében alapvető egzisztenciális funkciója van, minthogy ebben áll eredete is, addig a második koncepcióban a jog egy akármilyen tartalmú közös, egységet kifejező akármilyen akarat esetlegeségének a terméke. Ilyen jellegénél fogva nem tartozhat az öntudat formálódási folyamatához, hanem egy aktuális pillanatban formálódó *közös akarat* szolgálatában áll instrumentális jellegénél, azaz ilyen eredeténél és funkciójánál fogva. Az 'elismerés' így kétértelmű fogalom, amihez a jog két különböző felfogása kötődik. A kölcsönös elismerés eredetileg Fichténél – mint láthattuk – a jog jelenségének konstitutív eleme, amely jogviszonyként realizálódik. A kölcsönös elismerés azonban tágabb értelmében két egymással ellentétes interszubbektivitás-tartalmat és két különböző jogkoncepciót fed Fichte elméletében. Antonio Punzival ellentétben nemcsak a kölcsönös elismerési reláció tulajdonosi szerződésre történő redukciójáról, hanem egyenesen ellentétes viszonyulási módokról ír Bruno Romano a két interszubbektivitás- és jogfelfogás tekintetében.¹³⁰ A második jog-koncepciót a konvencionalista instrumentalizmus jegyében fogantnak tekintti, amely tényszerűség tehát eszközjellegűségében tűnik fel, mivel a konfliktusban álló történelmi erők alakulásának esetleges tényszerűsége és funkcionalitása által meghatározott.¹³¹

Az ember akkor nyer öntudatot, amikor egy Másiktól jövő megszólítás ér el hozzá, amely által mint „tárggyal” találkozik önmagával, vagyis ezen felhívás által meghatározott lesz, de ezen meghatározás révén egyszersmind arra lesz meghívva, hogy a teljes önmegvalósítását gyakorolja, tehát hogy alany legyen.¹³² A meghívás alanya egy

egyesül a tárggyal. Így az alany tevékenysége az, amely felfogásra, megértésre kerül. A tárgy ilyen értelemben nem más, mint az alany tevékenysége, minthogy azok azonosak egymással. Csak ennek révén lehetséges az öntudat. Vagyis a cselekvő alany és az a tárgy, amire a tevékenysége vonatkozik, egységet alkotnak. Ebből következik, hogy az eredeti Én önmaga számára van, aki mint véges és racionális lény szabad tevékenységet folytat. Ezen véges, racionális és szabadon cselekvő ember rendelkezik öntudattal. Benne a végesség, a racionalitás és a szabad tevékenység elemei szintetikus egységet alkotnak. ROMANO (1985) i. m. 20–22. Az „öntudat – ilyen értelmében – a cselekvés alanyának és azon tárgynak a szintetikus egysége, amelyre azon cselekvés vonatkozik, amennyiben az az »önmeghatározás« és a »meghatározottság« egysége” – írja ROMANO (1985) i. m. 22. Az ember akkor tudja szabad, racionális és véges önmeghatározó tevékenységét gyakorolni, ha ugyanakkor egyszersmind meghatározott is. Az ember azon feladata, hogy önmagában a szubbjektív (önmeghatározás) és objektív (meghatározottság) egységét megvalósítsa, egy olyan sohasem véget érő feladat, amely a jövőre orientált, minthogy az embernek a feladata mindig a jövőre irányul. Ebben, tehát hogy minden ember öntudatot nyerjen, a másik embernek alapvető feladata van. Az öntudat nyerése felé vezető úton az egyén önmagát tárgyként észleli, minthogy kívülről, a Másiktól érkező olyan felszólítás határozza meg őt, amely meg kell hogy hagyja az egyénnek a teljes önmeghatározását. ROMANO (1985) i. m. 23. Az ember tehát akkor nyer öntudatot, amennyiben egy másik embertől származó meghívás ér el hozzá, amely révén önmagával mint „tárggyal” találkozik, vagyis egy felhívás által lesz meghatározva, ami azonban „azáltal, hogy meghatározza, a teljes önmeghatározásának gyakorlására hívja meg, vagyis arra hívja meg, hogy alany legyen”. ROMANO (1985) i. m. 24.

¹³⁰ ROMANO (1985) i. m. 18.

¹³¹ ROMANO (1985) i. m. 19.

¹³² ROMANO (1985) i. m. 24.

‘lehetőséget’ és nem pedig egy ‘szükségyszerűséget’ kommunikál felé. A *fizikai természet* szükségyszerűségeket láttat velünk, és csakis az ember szabad és véges esze kommunikál lehetőségeket. A teljes önmegvalósításra történő ösztökélés csak attól jöhet, aki lehetőségeket tud kommunikálni, s nem attól, ami szükségyszerűségek kiterjedését teszi lehetővé – írja Bruno Romano.¹³³ A lehetőség a szabadságra hív, míg a szükségyszerűség nem hívja az egyént, de nem is irányul az Énre. A szabad cselekvésre történő felszólítás csak attól jöhet, aki ésszel és szabadsággal megáldottan szabad, racionális és véges célt tűz ki és követ, amely mentes a természet esetlegességétől. A szabad, eszes és véges egyének akkor nyernek öntudatot, ha kölcsönösen elismerik egymást. A Másik jelenléte lényegi, amelyet az ember ‘ex-statikus’ jellemzője mutat meg, vagyis az, hogy az ember nem önmagába zártan, hanem mindig a Másikra irányulóan létezik.¹³⁴ Ezen ‘ex-statikus’ jelleg az, ami az embert megkülönbözteti a nem emberi világ egyszerű természetességétől. Fichtét értelmezve, de immáron Fichtét meghaladva mondja Romano, hogy a természetnek nem tulajdonítható a cél fogalma – nyilván a fizikai természetre gondol, annak modern értelmében –, mert a cél ész és szabadságot tételez fel, miközben a természetben mindaz, amire annak történései irányulhatnak, az maga is természet, ami nem ex-statikus, önmagát meghaladó, hanem önmagába záruló (*ripiiegata su se stessa*). Egy véges lény által szabadon és racionálisan kitűzött cél egy tőle különböző, másik egyénre való irányultságot, egy felé való fordulást feltételez. Az öntudat kialakulásában lényegi szerepet játszó ezen ‘Másik’ tehát szintén csak egy racionális, szabad és véges lény, azaz egy egyén, egy másik ember lehet. A cél is egy Másiktól és nem a természettől jön, a célt tehát egy mindenkori Másik kommunikálja az egyénnek – minthogy csak az ember képes célt kitűzni és követni –, akiben ezáltal a szabad tevékenységre való felszólítás által történő meghatározottság és az önmeghatározás egy egységet alkotnak. A klasszikus kor kozmikus teológiáját a csak az emberi létmódra jellemző szabad tevékenységre való kölcsönös emberi felszólítás helyettesíti, amiben a cél-jelleg racionális és szabad tevékenységet feltételez, ami kizárólag az ember sajátja. A nem-emberi világot mindeközben a tények *történéseinek* esetlegessége és az azok közötti folyamatok *kauzalitása* jellemzi, a maga zárt rendszerében – tehetjük hozzá. Ezzel szemben az ember nem kész lény, hanem *feladatként* kapta, hogy azzá legyen. Az öntudat interszjektív fichte konstrukciója viszont a Másikkal való kapcsolat megkerülhetetlenségét feltételezi. A személyközi kapcsolatban a felek úgy hatnak egymásra, hogy a legsajátabb önmeghatározásukra determinálják egymást. A kapcsolatban egy jövőre irányuló lehetőséget kommunikálnak egymásnak, amellyel tevékenységre hívják egymást szabad és racionális kérdéssel és válasszal. Ezen emberi öntudat formálódását meghatározó, sajátlagosan az emberi létmódra jellemző kapcsolatiságban mindenki a Másikban találja meg önmagát.¹³⁵ A szabadság gyakorlásának létrejötté a Másiktól érkező, az arra való felhívás által elszakíthatatlanul a személyközi kapcsolathoz kötött, amely felfogása a szabadságnak merőben új útját jelöli ki a modern individuális szabadságfelfogásnak. Ezen relacio-

¹³³ ROMANO (1985) i. m. 24–25.

¹³⁴ ROMANO (1985) i. m. 25.

¹³⁵ ROMANO (1985) i. m. 27.

nalitás eredménye az ember önmagának megtalálása a Másikban, vagyis a Másikkal való kapcsolatban, amely kapcsolatnak a tartalma a kölcsönös és egyetemes elismerés. Ezen elismerő kapcsolat révén jön létre és valósul meg az öntudat kialakulásának folyamata, amely kiterjedését tekintve egyetemes. Ha pedig ez a jogi viszony strukturális sajátja, akkor világosság válik, hogy a jog és a jogi reláció teszi lehetővé az emberi nem tagjai öntudatának interszubjektíve való folyamatos, egyre kiterjedő és elmélyülő alakulását, emancipatórikus hatású kiteljesedését – ez Bruno Romano meglátásainak üzenete. Fichte nyomdokain viszont azt is állítanunk kell, hogy mivel a jog jelenségének lényege – legalábbis az eredeti állítása szerint – a kölcsönös és egyetemes elismerés, így az abszolút szerkezetű jogviszonyokban, s különösen a tulajdonjogi viszonyokban is ez kellene, hogy legyen a jogviszonyt megalapozó és mindvégig meghatározó viszonyulási mód. Éppen az abszolút szerkezetű jogviszonyt értelmezhetjük újra ily módon úgy, hogy a szabadság nem korlátlan, ahol az egyedüli korlát a Másik hasonló szabadsága, hanem a Másik – és annak szabadsággyakorlási igénye – az Én szabadsággyakorlásának és annak tartalom-meghatározásának lényegi eleme. Hiszen a Másik közli a lehetőség gyakorlását – meghívás révén – az Én felé, amelyben a szabadság – az ember véges és társadalmi lény lévén – egyáltalán értelmezhetővé, és így reálisan interszubjektíve gyakorolhatóvá válik: azáltal, hogy mindenki önnön szabadságát a Másik szabadsága lehetőségének fogalmával korlátozza. Nem eseti jelleggel ütközik a Másik szabadsággyakorlásába az önérdék-érvényesítő egoisztikus egyén, hanem szabadságának gyakorlásakor eleve a Másik szabadságával számol, minthogy ő közli felhívásával a számára a lehetőséget, miközben a felszólítást gyakorló maga is saját lehetőségét egy mindenkori Másiktól kapja. Az előbb elmondottakat a következőképpen foglalja össze Romano: 1.) az öntudathoz nélkülözhetetlen a többiekkel való elismerő kapcsolat; 2.) ezen reláció jellege elsőrendűen a jogi viszony minőségéé; 3.) a jog jelensége ily módon az öntudat feltétele; 4.) a racionális és véges lény nem képzelhető el a jog fogalma nélkül.¹³⁶

A fentiekből következik az, hogy míg az ember csak körvonalaiban adott, addig az állat bevezetett lény. Míg az embert, és csak az embert, a természet önmagának adta, ezért az sohasem az, ami, addig az állatot a természet bevégezte, minthogy az mindig az, ami. Az ember sohasem azonos a létének és azon világának egy meghatározott helyzetével, amiben elhelyezkedik. Az ember *szabad cselekvése* sohasem adott a jelenben, hanem valami olyan, ami a jövőre irányul – mert egyébként *természeti történelem* lenne, amelynek jövőbeli lefolyása a múlt és a jelen tényei által, valamint az azok közötti okozatos törvényszerűségek által már mindig adott – tehetjük mi hozzá. Romano meglátása szerint Fichte rakja le az alapjait annak az emberképnek, amelynek kifejezőjeként Heidegger az embert ex-statikus lényként határozza meg. Az ember ex-statikus konstitúciója azt jelenti, hogy létében a Másikra utaltan létezik. Létében egyik meghatározott pillanattal sem azonosítható, ami által a létezését egy időben soha be nem teljesíthető feladataként éli meg. Az önmaga számára adott ember tehát arra van meghívva, hogy az ex-statikus (eksztatikus) létét

¹³⁶ ROMANO (1985) i. m. 29–30.

*feladatként*¹³⁷ élje meg, amiben a lehetőség dimenziójával kockázatként találkozunk.¹³⁸ A jogviszonyban részt vevő alanyok egymás elismeréséből fakadóan a Másik cselekvés- és szabadságigényének megismerése, a szabadságok kölcsönös interszubjektív egyeztetése és tartalmuknak ilyen módon való meghatározása csakis kölcsönös ráfeszülés által létrejövő olyan feladat, amelyre csak szabad, racionális és felelős lények képesek. Mivel az ember önmaga számára adott, ezért az ‘önmaga’ fogalma tulajdonítható neki, és minden embernek – belső kényszer által – minden Másikat, mint vele egyenlőt kell tekintenie. Az emberhez következőképpen az elismerő kapcsolat lényegi dimenziója tartozik. Az, hogy az embert nem lehet más fogalommal, mint az ‘önmaga’ fogalmával azonosítani, azt jelenti, hogy nem lehet az embert az uralom relációja alá vetni, ami a vele való *rendelkezés* és a vele szembeni *közömbösség* (*indifferenza*) modalitásait vonja magával.¹³⁹ Amikor ez mégis megtörténik, akkor az *uralom* (*dominio*) relációjában a Másikat nem az ‘önmaga’ fogalma szerint tekintik, vagyis nem olyanként, aki „szabad, véges és racionális tevékenységét a kölcsönös és egyetemes elismerés relációján belül gyakorolja.”¹⁴⁰ Ez utóbbi fejezi ki ugyanis az emberi létmódot, nem pedig az uralmi vagy által fémjelzett reláció, illetve nem a természeti kauzalitás, amelynek szükségszerűsége a nem-emberi tevékenység történéseire jellemző. Az elismerés közegében a lehetőség gyakorlása az, ami az emberi létmód specifikumát adja, megkülönböztetve egymástól az emberit a nem-emberitől. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az ember éppen a specifikusan emberi létmód által válik emberré, vagyis éppen a szabadság interszubjektíve értett ‘lehetőség’ fogalmában való gyakorlása által, ami a kölcsönös és egyetemes elismerő relációban jön létre és teljeseedik ki. Ezáltal valósíthatja meg az ember feladatát, azt tehát, hogy egymást az ‘önmaga’ fogalmában, azaz emberként kezelve, mindenki ezen elismerő reláció révén szabadságában egyénként egzisztenciálisan kiteljesedjék. A kölcsönös elismerő reláció, mint a sajátos emberi dimenzióhoz kötött létmód, meghaladja az uralom *kizáró* viszonyát, ami nem teszi lehetővé az egyes emberek öntudatának gyakorlását. Fichte eredeti álláspontja szerint az elismerő relációban jön létre az öntudat, amely relációt az *egyedül* emberi létmódnak is nevezhetjük, akkor tehát, amikor az ‘eredeti jog’ megvalósul, vagyis az ember ahhoz való

¹³⁷ Romano gyakran hivatkozik a neves bécsi pszichiáterre, a logoterápiái irányzat megteremtőjére, Viktor Franklra. Ez utóbbi rámutat arra az antropológiai igazságra, hogy az ember számára szükséges az öntranszcendencia: „Olyan emberi jelenséggel van itt dolgunk, amit én alapvetően antropológiáinak tartok: az emberi egzisztencia öntranszcendenciájával. Azt a tényt akarom ezzel körülírni, hogy az emberi lét mindig túlulal önmagán, valamire, ami nem önmaga, valamire vagy valakire: egy értelemre, amit érdemes beteljesíteni, vagy egy másik emberi létre, amellyel szeretettel találkozunk. Egy ügy iránti szolgálatban vagy egy személy iránti szeretetben az ember önmagát teljesíti ki. Minél inkább feloldódik a feladatában, minél odaadóbb a partnerével szemben, annál inkább ember, annál inkább lesz önmaga. Önmagát megvalósítani tehát igazán csak abban a mértékben képes, amennyire megelégedezik önmagáról s túllép önmagán.” VIKTOR E. FRANKL: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*. (ford. Molnár Mária és Schaffhauser Ferenc) Kötet Kiadó, 1996, 149. vö. VIKTOR E. FRANKL: *Senso e valori per l'esistenza*. La risposta della Logoterapia. Roma: Città Nuova Editrice, 1994, 34–36.

¹³⁸ ROMANO (1985) i. m. 31.

¹³⁹ Vö. ROMANO (1988) i. m. 163.

¹⁴⁰ ROMANO (1985) i. m. 32–33.

joga, hogy csakis ok és nem pedig okozat legyen a fizikai világban. Miután megvilágításra került az emberi öntudat és az emberi létmód kapcsolati jellege, megállapíthatjuk, hogy az előbbiekből az következik, hogy senkinek sincs joga olyan tevékenységre, amely lehetetlenné teszi másvalakinek a szabadságát vagy személyiségét, amelynek révén a Másikat tevékenységének pusztá eredményére (okozatára) redukálná, mert ez a viszonyulási mód az ember 'eredeti jogát' sértené. Az egyetemes és kölcsönös elismerő kapcsolat az, ami az 'eredeti jogot' és az 'eredeti ént' megvalósítja. A kizárólag az emberre jellemző sajátlagos létmód az elismerő viszonyként értett jog jelenségének lényegi szükségessége által teljesedik ki, így az 'eredeti jog' és az 'eredeti én' összetartoznak, minthogy egymás valós megvalósulásának feltételei.¹⁴¹ A probléma azonban az Fichte értelmezésénél, hogy mit tekintünk nála az elismerés helyes értelmének és ehhez kötődően a jogviszony autentikus tartalmának? Fichte ugyanis jogviszonynak hívja – mutat rá Romano – mind az olyan *a*) interszubjektív reláció reális lehetőségének feltételét, amely az öntudathoz vezet, mind a *b*) kölcsönösség egyszerű szabályát, amelyet abban az elvben lehet összefoglalni, hogy „úgy viszonyulj a másik szabadságához, ahogy te is szeretnéd, hogy ő is viszonyuljon a tiedhez.”¹⁴² Ez voltaképpen az aranyszabály ősi elvének a szabadsággal való élésre redukált formája. A kérdés – amelyet felvethetünk – az, hogy az eleve a jó tevését és annak elmulasztása elkerülését is magában foglaló bibliai elvnek, amely a természetjog foglalatja is volt a középkorban, ilyen, az individuális szabadság gyakorlására történő redukciója alkalmas-e arra, hogy a jog teljes jelenségét kifejezze. A Romano által említett első lehetséges esetben a Másik jelenléte lényegileg szükséges minden egyes egyén énkonstitúciójához, olyannyira, hogy minden alanynak mindig a Másikkal-való-létében, a Másikkal való kapcsolatában kezd kiteljesedni az önmaga-léte. A második lehetséges verzió esetében mindenki a maga elszigetelt magányában mozog, amely alaphelyzetből kiindulva lép kapcsolatba a Másikkal, hogy egyezséget kössön a kapcsolat tartalmáról, anélkül, hogy létének gyakorlásának *kezdeté* lényegileg a Másik szabadsággyakorlásához kötött lenne. Romano azt mondja, hogy az *elismerő* reláció értelme a 'kölcsönösség' értelmének tartalmi nyitottsága miatt marad Fichte egész elméletén belül mindvégig ambivalens. Sőt, az így értett kölcsönösség helyettesíti az 'elismerést', márpedig ez utóbbi kritériumszerű feladata éppen az, hogy szabályával az interszubjektív kölcsönösség lehetséges tartalmait *szelektálja*. Kölcsönösségről beszélhetünk ugyanis mindenkinek egyvalaki szabad rendelkezési hatalmának való alárendelődése esetén is, míg az elismeréshez mindig szükséges a mindenkori másik egyén, az egyének szabadságának elismerése, amely Másik nem diszponibilis (*non-disponibile*), vagyis nem olyan, akivel rendelkezni lehetne. Romano tézise szerint a 'kölcsönösség' az elismerő reláció egy minőségi ismérve, ami az egyének öntudatának kialakulásához tartozik, de nem az elismerés helyettesítője, vagy annak ekvivalense.¹⁴³ Fichte jogfilozófiájában azonban az elismerő kapcsolat egy egyszerű, kölcsönösségen alapuló kapcsolatba csúszik át. Ez – mint tudjuk – a tulajdonjog kifejtésénél alkotott fő

¹⁴¹ ROMANO (1985) i. m. 34–35.

¹⁴² ROMANO (1985) i. m. 35.

¹⁴³ ROMANO (1985) i. m. 36.

téziseinél nyer kifejezést. Senkinek nincs joga olyan cselekvésre, ami lehetlenné tenné a másik egyén szabadságát vagy személyiségét, de joga van minden más cselekvésre – ez Fichte álláspontja. Ezen „minden más cselekedet”-hez kiváltképpen tartozik hozzá mindaz, amit a ‘tulajdon’ fogalmával azonosítunk. Egy dolog feletti tulajdon végső alapja az egyén céljainak való alárendeltsége. Fichte szerint így a tulajdonjog kezdete és alapja nem az interszubbektivitásban kerül megalapozásra, nem személyközi természetű, hanem az egyedülálló egyén saját célmegvalósításán alapuló, fizikai világon való *uralomgyakorlásában* gyökerezik.¹⁴⁴ Az Én-dolog relációban megalapozott tulajdonfelfogás mellett létezik Fichténél a kölcsönös elismerésen alapuló tulajdonjog-koncepció is. Minden tulajdon ugyanis kölcsönös elismerésen alapszik, amit a kölcsönös kijelentés határoz meg. Ez a kölcsönös elismerés azonban csupán egy közös, konszenzuális akaratot fejez ki, amelyet a felek kinyilvánítanak. Az elismerés a már létrejött közös akarathoz (mintegy utólag) kapcsolódik, így, ilyen értelmében nem sajátképpeni értelmében tekinthetjük az elismerést a jog alapjának, mivel nem minden embernek minden ember vonatkozásában való, *feltétel és kizárás* nélkül való elismerését jelenti, amely által minden ember önmagát a másokban találja meg.¹⁴⁵ A jog jelensége, amely a tulajdonjogban kiváltképpeni megjelenést kap, a konszenzusra redukálódik, amely révén néhány meghatározott ember akarata *meghatározott és véges* egységbe, az általa uralt közösségbe szerveződik, amelyen belül azon akarat által létrehozott jog érvényessége és hatékonysága fennáll. Az elismerés fogalma – az eredeti meglátáshoz képest – az egyes egyének akarat-kifejezéséhez képest – mint láttuk – utólagos elemmé válik, „a konszenzus által létrejött közös akarat kölcsönös megismerésének egyszerű következményévé”.¹⁴⁶ Fichténél így egy meghatározott dologra vonatkozó tulajdonjog csak azokra vonatkozik, akik egymásközt elismerték ezt a tulajdonjogot. Az elismerés nem képezi tehát a jog alapját, hanem csak *érvényességének utólagos lehatárolását* jelenti – vonja le a konklúziót Romano. Így a jog egyetemességre tartó mozzanata tagadásra kerül, mivel nem az elismerés annak az alapja, ami pedig egyetemes kiterjedésű, minthogy nem kizáró jellegű – írja a Sergio Cotta-tanítvány Romano.¹⁴⁷

2. Az elismerés értelme és a tulajdonjog-koncepciók

Az alapján, amit az elismerés, a kölcsönösség és a konszenzus fogalmai jelentenek, két különböző tulajdonjog-felfogást lehet felvázolni. Ezt a két koncepciót mutatja be Romano. Az elsőben az elismerés az öntudat kialakulásának lényegi elemét adja, s így a jog kezdetének is, amely kifejezi és megvalósítja az ‘eredeti én’ létrejöttét. A másik felfogásban az elismerés – mint írtuk – egy valamiféle közös akarat formálódásához képest csak egy *másodlagos* és *utólagos* momentum, aminek a funkciója az, hogy

¹⁴⁴ ROMANO (1985) i. m. 38.

¹⁴⁵ ROMANO (1985) i. m. 39.

¹⁴⁶ Uo.

¹⁴⁷ ROMANO (1985) i. m. 40. A kantianus vonalat képviselő Sergio Cotta a jogi szabály lényegét – más csoport- és közösségképző elvekkel szemben – annak egyetemesen inkluzív jellegében határozza meg. COTTA i. m. 144–152.

kifejezze annak a tartalmát *normatív* módon, jogi formát adva neki, de egyszersmind annak érvényességi és érvényesülési területét is meghatározva. A tulajdon első felfogásában az elismerő kapcsolat a tulajdon *tartalmának minősítő szabályaként* működik. A tulajdonosi minőség ezen határokon belül kerül meghatározásra, ami megakadályozza azt, hogy tagadni vagy sérteni lehessen az elismerés elvének és érvényesülésének egyetemes kiterjedését. Itt a tulajdonosi minőség ki van vonva a közös akarat hatálya alól. A tulajdon csak akkor nyer megalapozott jogi minőséget, amennyiben az egyetemes elismerő kapcsolat történelemben való kiterjedéseként valósul meg. Az alany – ezen univerzális elismerő reláció struktúrájánál fogva – potenciálisan az egész emberi nem, annak minden egyes tagja, senkit sem kizárva belőle. A tulajdon ilyen értelme tehát nem enged teret a kizárásnak és az aránytalanságnak, mert az az egyes egyének, a népek, valamint az államok közötti elismerés tagadását jelentené – hangzik Romano némileg idealisztikusan emancipatórikus normatív kijelentése, ami azonban valóban Fichte eredeti jogviszonyelméletéből fakad(na).

A tulajdont érintő, annak második értelme szerinti elismerés egy valamilyen közös akarathoz képest jelenik meg és tölt be funkciót, minthogy azt nem szabályozza a minden ember öntudatának kialakulásához szükséges, minden embert emberként való elismerésének lényegi, s egyetemes dimenziója.¹⁴⁸ Ebben a felfogásban az elismerés bármely tartalmat felvenni képes, közösnek nevezett akaratot kifejező, egyszerű formáljogi kölcsönösségbe fordul át. Fichténél ily módon – nyomatékostítjuk – az elismerés kölcsönös konszenzusba, szerződésbe vált át. Csakugyan, az elismerés neve immáron a ‘szerződés’, amely a tulajdont illető esetleges viták rendezőelvéit rögzíti. Ilyen szerződéses alapokon válik jogelvvé az „időbeli elsőbbség” elve: „*qui prior tempore, potior iure*”, valamint a „*res nullius cedit primo occupanti*” szabálya. Mindkét ezen formula jogelvvé emeli az *esetlegességet*, a *pillanat időbeliségét*, oly módon, hogy az emberekre és kapcsolataikra *kizárás* okaiként hatnak a *vak ténszerűség első-sége* által – írja Romano –, mivel ezen ténszerűség idegen az öntudat relacionális struktúrájától. Még akkor is, amikor Fichte pontosítja, hogy a tulajdoni szerződés tárgya mindig egy meghatározott tevékenység, s nem pedig pusztán valaminek a birtoklása, akkor is marad az alaphelyzet, vagyis az, hogy a tulajdonjog – mint magának a jog létrejöttének példája – nem az Én-Másik elismerő kapcsolatból származik, hanem az Én-dolog relációból.¹⁴⁹ A tulajdonra, de a jog jelenségének minden más területére sem kerül logikailag koherens módon kiterjesztésre Fichte eredeti tézise, miszerint az ember csak a többi emberrel együtt válik emberré. A jog nem az a létközeg, amin keresztül az ember önmagát találhatja meg, minthogy a jog kezdete és alapja nem az „elismerő kapcsolatban gyökerezik, ahol minden ember a másik által lesz önmaga, hanem a cselekvés és/vagy a birtoklás alanya és a dolog közötti kapcsolatban, amire a cselekvés és a birtoklás irányul.”¹⁵⁰ Az elismerő viszony híján a jog elveszíti egyetemes jellegét, ami viszont – írja Romano – az öntudat mélyének is jellemzője, és a *tények „esetlegességébe”* csúszik át, a tények és az eset elsődlegességébe, amely mind

¹⁴⁸ ROMANO (1985) i. m. 41.

¹⁴⁹ Vö. MARTIN BUBER: *Én és Te*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1994.

¹⁵⁰ ROMANO (1985) i. m. 43.

az individuális lét, mind az emberi kapcsolat irányultságát meghatározza. Az ember nem találhat önmagára, mivel a ténszerűség által uraltan létét olyan 'Én-alanyi-létezőként' (*io-soggetto-esistente*) nem bírhatja, aki szabadon cselekszik a tények esetleges alakulását meghaladva.¹⁵¹ Látható tehát, hogy Romano az embert természetében a szabadság gyakorlásával azonosítja, amelyet a természettel állít szembe, amelyet a vak tények és az azok közötti kauzalitások uralnak. Az öntudat – pszichologizáló szemléletmódjában – az emberi létmód azonban nem annyira a szabad, hatást gyakorló individuális cselekvésben, hanem a szabadság személyközi gyakorlásában, azaz a szabadság előfeltételének folyamatos érvényesítésében, az elismerésben teljesedik ki. Ez a kölcsönös elismerő reláció gyakorlása juttatja ugyanis az egyéneket öntudatukhoz, ami az igazi önmegvalósulást, szabadságot jelenti, mivel azáltal valósul meg az ember, azaz a szabad véges, racionális és szabad lény számára az emberi létmód, ahol – ezen elismerő reláció által – mindenki önmaga lehet. Az igazi újdonsága Romano jogfilozófiájának az, hogy Fichtéből indítva – de Hegelből, a fiatal Marxból, Heideggerből és Jacques Lacanból is jelentősen merítve – kimutatni igyekszik, hogy a kommunikatív reláció és a jogi viszony az elismerés univerzális és konstitutív módjában azonosak egymással a nyelv médiumában, azaz a kérdés-felelet diszkurzív és elismerő relációjában, az alanyok hipotéziseit együtt-tételezve és azokat kölcsönösen elismerve.

Fichte második jogfelfogásában a jog így egy olyan jogi-politikai rend fenntartását fogja eredményezni, amelyben az Én idegen lesz önmaga számára, mivel a jog bármely tartalmat felvehet, minthogy az immáron nem az 'eredeti én' relacionális létrejöttének a kiterjesztése. A jog a konfliktusban levő erők esetleges, egymást követő kombinációival lesz azonos. A jog és az ember nem tartoznak immáron össze eredetükben.¹⁵² A jogközösségbe csak azok lépnek be, akik a közös megegyezésben részt vesznek. Ily módon minden jog az állami joggal lesz azonos,¹⁵³ ahol a jog idegen lesz az 'eredeti én'-től, minthogy csak a minden történelmi eseményre jellemző esetlegesség fémjelzi azt, ami alatt Romano nyilvánvalóan azt érti, hogy a konfliktusban levő erők esetleges történelmi alakulása eredményének függvénye lesz a jog. Az esetlegesen felülkerekedett győztesek ilyen konszenzusa kizárja az abban részt nem vevőket, márpedig a jog jelenségének lényegi konstitutív eleme – az eredeti fichtei meglátás és Romano szerint is – az egyetemes és feltétlen, vagyis a senkit ki nem záró elismerő viszonyulás. Az 1812-ben megjelent *Rechtslehre*ben Fichte már azt mondja, hogy az egyén joga azáltal korlátozott, hogy elismeri mindenki másnak a jogát, és ezen állapoton kívül senkinek sincs joga.¹⁵⁴ A jog ezen műben foglalt koncepciója – szögezi le Bruno Romano – a *Természetjog alapjában* tartalmazott kezdeti állásfoglalásokkal nincsen összhangban, amelyet már bővebben elemeztünk. A jog tehát ily módon nem az elismerés interszjektív relációja – ami semmiképpen sem másodlagos modalitás,

¹⁵¹ ROMANO (1985) i. m. 44.

¹⁵² Uo.

¹⁵³ „[*Alles*] *Recht=Staatsrecht*” JOHANN GOTTLIEB FICHTE: *Rechtslehre*. (hrsg. von Richard Schottky) Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2. Aufl., 1980, 6.

¹⁵⁴ „*Das Recht jedes Einzelnen ist dadurch bedingt, dass er die Rechte aller übrigen anerkennt: und außer dieser Bedingung hat niemand ein Recht.*” FICHTE (1980) i. m. 13.

minthogy az öntudathoz jutás feltétele –, hanem a jog egy olyan egyszerű történelmi eseménnyé változik, ami egy valamiféle – szerződést létrehozó – közös akarat formálódását követően jön létre.

3. „A mindenki lehetséges aktusa”, mint a jog nem jogi keletkezési módja

A jog új felfogása jegyében a jog és az elismerés nem tartoznak immáron össze az ‘eredeti én’ lényegi elemeiként. A jog már csak az államon belül létezik, s ezek csak akkor jönnek létre, ha sokak – de nem feltétlenül mindenkinek – akarata egységbe formálódik „mindenki lehetséges aktusa által”. Egy ilyen aktus azért mondható *lehetségesnek* – mutat rá Romano –, mivel minthogy önmaga adja a saját maga számára az alapját, így ugyanúgy létre is jöhet, mint ahogy nem is, hiszen az *esetleges történet* minőségével rendelkezik.¹⁵⁵ Ezen „mindenki lehetséges aktusa” létrejöttékor nincsen semmiféle olyan szabály, ami az öntudat mélyéhez kötött lenne, s ami így *megítélési kritériumként* szolgálhatna az erő esetlegessége által fémjelzett relációk vonatkozásában. Ezen kapcsolatok egy valamiféle közös akarat pusztán *tényszerű* formálódásán alapulnak, amelynek révén az állam és a jog létrejötté és annak kihatása tartalmilag indifferens idegen történet az öntudat létrejötté szemszögéből. Minthogy az egyetemes és feltétlen elismerés *esetleges egyetértéssé* alakul át, a *konfliktusban levő erők* tényyszerű konstellációjává, így az államot és a jogot létrehozó „mindenki lehetséges aktusa” az egyénben és az egyének között a *kizárás* forrásává válik, mivel az néhányakat mások rendelkezésére (*disponibilità*) bocsát. A ‘mindenki’ terminus így nem az egyetemes elismerés ‘minőségét’ jelzi, hanem az esetleges konszenzus ‘mennységét’. Romano konklúziója velős: a jog létrejötté Fichte ezen gondolati irányában nem lát-szik jogi jelleggel bírni. A jog ugyanis úgy kerül bemutatásra, mint olyan jelenség, ami nélkülszi saját specifikus fenomenológiai lényegét, amivel egyúttal más, a joggal határos jelenségekre redukáltatik, olyanokra, mint a politika, a gazdaság vagy az erkölcs.

Az elismerés és az öntudat együvértartozása vonatkozásában két olyan elv határozható meg, amelyeket Fichte kezdetben vallott, majd elhagyott: az egyik az, hogy 1.) nem lehet az embernek semmilyen más fogalmat tulajdonítani, mint ‘önmagát’, a másik pedig, hogy 2.) egyetemesen érvényesként szükséges állítani, hogy minden ember belsőleg arra kötelezett, hogy mindenki mást vele *egyenlőnek* tartson.¹⁵⁶ A jogot létrehozó aktus és az abból származó formális jogrendszer *nem-jogisága* (*non giuridicità*), azaz jogi jellegét nélkülszö volt Fichte Romano által kritizált második felfogásában abból ered, hogy az említett aktus teljes mértékben nyitott *bármiféle* tartalomra. Olyanokra is, amelyek az említett két elvnek ellentmondanak. Márpedig ezen két elv a jog azon eredetére utal, ami az *ember* specifikus *lét-módusában*, létmódjában (*modalità*) gyökerezik, ami azt minden más olyantól megkülönbözteti, ami nem-emberi. Az állam és a jog alapja, ami „mindenki lehetséges aktusa által” jön létre, a jog két említett kezdeti alapelvétől elszakításra kerül, s ekképpen úgy tud hatást gyakorolva működni, hogy mindenkor kizárja mindazokat, akik nem tartoznak ahhoz

¹⁵⁵ ROMANO (1985) i. m. 49.

¹⁵⁶ FICHTE: *Grundlage des Naturrechts*. Hamburg, 1979, 80.

a bizonyos közös akarathoz. Egy egyetemes és nem-diszponibilis kritérium hiányában, ami az öntudat konstitúcióját adná, mindazok, akik függőségi helyzetben, aránytalan szituációkban vannak, avagy pedig a létesítő aktus után utólag kívánnak csatlakozni, azok mintegy *asszimilálásra* kerülnek egy *meghatározott egységbe*. A „mindenki lehetséges aktusából” létrejövő hatalom¹⁵⁷ – írja kritikáját az olasz jogbölcse – bárkit bármely más fogalom alá vethet, mint az ‘önmaga’, ezáltal tagadva, hogy „minden ember belsőleg arra kötelezett, hogy mindenki mást vele egyenlőnek tartson”.¹⁵⁸ A bármely tartalomra nyitott ‘kölcsonösség’ lép az öntudat és a jog konstitúciója szempontjából eredetileg lényeginek tekintett elismerő viszony helyébe. Márpedig az elismerő viszony funkciója éppen a jog *lehetséges tartalmainak szelekciója*. Kétség sem férhet hozzá, hogy Romano, szembeállítva Fichte az öntudat és a jog összetartozó alapvető kondícióira vonatkozó eredeti állításait a jog és az állam eredetét illető későbbi koncepciójával, az előbbi fichtei állásfoglalást tekinti a helyes elméleti pozíciónak, ha a jogot fenomenológiai lényegében, saját specifikumában valójában meg kívánjuk ragadni. Bruno Romano – amiként Paolo Savarese is¹⁵⁹ – meggyőződéssel áll ki Fichte eredeti jogkonceptiója mellett. Az alapító aktusba és az abból következő jogrendbe az idő múlásával passzívan asszimilált emberek ugyanis az elismerés egyetemességéből ki vannak zárva azért, hogy a kölcsönös konszenzus esetlegességébe kényszerítettek. Ezen emberek mások szabadsághelyzetébe utaltatnak, azokéiba, akik aktuálisan, azaz esetlegesen éppen a ‘mindenkit’ alkotják, s akik elhatározzák, hogy egységbe szervezik akarataikat. Ezen közös akarat az, amely az egyének közötti, illetve egyének és intézmények közötti olyan rendet hozza létre, amely alapul fekvő akaratot esetlegessége jellemez, s ami egyszersmind *feltétel-nélküliséget*, vagyis kritérium-nélküliséget is jelent. Mindez Romano szerint arra bizonyíték, hogy ha a jog nem az öntudat kapcsolati létrejöttének folyamatában gyökerezik, vagyis, ha nem az egyetemes elismerésben, akkor keletkezése és fejlődése nem-jogi lesz. Sőt, a jog olyan tény lesz – írja –, ami kizár.¹⁶⁰

4. A ‘jog formájától’ a ‘jogi indokig’

A két jogfogalom közötti különbségből adódó problémák, amelyek abból fakadnak, hogy az elismerés a konszenzusba váltott át, nyilvánvalókká válnak, amikor Fichte a *tulajdonosi szerződést* tárgyalja a *Rechtslehre*-ben (ami, mint írtuk, 1812-re datálódik). Fichte két hipotézist különböztet meg: *a)* a tulajdonosi szerződés pusztán formális

¹⁵⁷ Savarese pedig Fichte eredeti szabadság- és jogfelfogása nyomán arra mutat rá, hogy a személyközi kapcsolatokban nincsen ‘dominus’, amiképpen a beszélgetés relációjában is nyilvánvaló az alanyok számára, hogy nem lehet a szót ráerőszakolni a Másikra, hacsak nem egy önellentmondó faktualitással. SAVARESE i. m. 136.

¹⁵⁸ FICHTE (1979) i. m. 80.

¹⁵⁹ Paolo Savarese – amint arra már korábban rámutattunk – hasonlóképpen azt nyomatékosítja, hogy az elismerő aktusok egymásba fonódása révén előálló elismerő kapcsolat nem külsődleges és indifferens esemény az alany vonatkozásában, hanem az ‘alanyiség’ létrejöttéhez feltétlenül szükséges, minthogy az kifejezi, megjeleníti az egyén *eredendő relationalitását*. SAVARESE i. m. 131.

¹⁶⁰ ROMANO (1985) i. m. 53.

létét, illetve a *b*) jogi tartalma által megkívánt érvényét. Az első hipotézisben mindenki meg kíván maradni birtokában, és a szerződés nem lesz a birtokosokra nézve káros, minthogy mindenki a birtokához a jog és a tulajdon hiányzó formáját társítja.¹⁶¹ A 'jog' és a 'tulajdon' tehát egyszerű *formaként* illeszkednek a *birtoklás tényéhez*. Egy ilyen szerződés csak *formális* marad, mert az elismerő viszony egyetemessége és korlátozatlansága nem jellemzi ezen esetleges tény által létrejövő aktust, annak létrejöttét és további létét. Ezen szerződés tartalma csak arra szorítkozik, hogy azt írja elő, hogy mindenkinek azt kell megőriznie jogként, amije most van, ezért aki most sokat birtokol, annak ezen sok jogaként maradjon övé, és akinek pedig nincsen semmije, annak ne is legyen semmije az örökkévalóságig.¹⁶² A jog csakis formális léte eredményezi azt, hogy a jogiság az ilyen vagy olyan *tényszerű helyzet* aktuális 'most' *pillanatának időbeli kivételését* eredményezi. (Hozzá kell azonban tennünk Romano érveléséhez, hogy a korábban, 1800-ben íródott *Der geschlossene Handelsstaat*ban az egymás sérelmeinek gátat szabó kölcsönös önkorlátozásból születő szerződésben látta Fichte a tulajdon eredetét – amely azonban az államban érvényesül.¹⁶³)

A másik fichtei hipotézisben viszont a 'jogi tartalom' – az egyszerű formán túl – azt igényli, hogy a birtoklás jogcíme kritika alá legyen vonva, és ne az legyen megkérdőjelezve, hogy ki mit birtokol, hanem, hogy ki mit birtokol jog szerint, *jogosan*, s ez egy *újraelosztás* kezdetét jelenti.¹⁶⁴ A 'jogi formából' a 'jogi tartalom' felé való átmenettel meghaladásra kerül a birtoklás tényszerűségének egyszerűen jogiként való átvétele, minthogy a *tulajdon jogi érvének* a keresése veszi kezdetét.¹⁶⁵ A birtoktól a

¹⁶¹ „Sie sehen, wo die Unterscheidung hinfällt. Man denke sich, – (wie man hypothetisch ja wohl kann); wie es bei der Abschließung eines solchen Vertrages wirklich zugehen möge (diese Untersuchung habe ich dermalen ganz von mir abgeschlossen): so treten diese, die den Vertrag schließen wollen, ohne Zweifel schon mit Besitztum (nicht Eigentum, denn das Besitztum wird Eigentum erst im Rechtszustande) hinzu. Ist nun der Eigentumsvertrag lediglich ein formaler; (Jeder wird in seinem Besitztume bleiben wollen, und der Vertrag wird ihm nicht schädlich sein sollen): so fügt er bloß die fehlende Form des Rechts und des Eigentums seinem Besitztum hinzu [...]” FICHTE (1980) i. m. 16.

¹⁶² „[...] und der Inhalt des Vertrages wird heißen: jeder soll behalten als Recht, was er jetzt hat. Wer jetzt viel besitze, dem soll dies Viele als sein Recht bleiben; wer aber Nichts besitzt, der soll auch in alle Ewigkeit Nichts bekommen.” Uo.

¹⁶³ „Az erők folytonos összecsapását csak az szüntetheti meg, ha az emberek összeférnek egymással; az egyik így szól a másikhoz: árt nekem, ha ezt teszed, – mire a másik így válaszol: nekem viszont az árt, ha ezt teszed, – erre az első kijelenti: nem teszem többé azt, ami neked káros, azzal a feltétellel, ha te is abbahagyod azt, ami nekem káros; a másik ezután a maga részéről hasonló kijelentést tesz és mindketten szavukat tartják. Ettől kezdve van csak mind a kettőnek sajátja, valami, ami csak őt, de senki mást sem illet meg; van tehát egy joga, mégpedig egy kizárólagos joga. Egyedül csak a most ismertetett szerződésből származik a tulajdon, ebből származnak a meghatározott dolgokra irányuló jogok, az előjogok, a kizárólagos jogok. Kezdetben mindenkinek mindenre egyforma joga van, vagyis senkinek sincs több joga a másiktól.” Azonban az államban realizálódik a szerződés: „[...] csak az állam vonhatja kérdőre azokat, akik kötelékébe tartoznak; csak az állam által létesül a jogilag biztosított tulajdon.” FICHTE: *A tökéletes állam*. (Ford. Rózsahegyi Zoltán) Budapest: Phönix Kiadás, 1943, 26–27. Eredeti cím: *Der geschlossene Handelsstaat, ein philosophischer entwurf als anhang zur rechtslehre und probe einer künftig zu liefernden politik*.

¹⁶⁴ „Ganz anders dagegen ist es, wenn der Eigentumsvertrag einen rechtlichen Inhalt mit sich bringt. Da könnte der Titel des Besitzes einer Kritik unterworfen und gefragt werden, nicht, was besitzest du? sondern, was besitzest du mit Recht? und eine neue Teilung beginnen.” FICHTE (1980) i. m. 16–17.

¹⁶⁵ ROMANO (1985) i. m. 55.

tulajdon felé való elmozdulás a *tényről* a *jog* felé való nyitással párhuzamos történik. Az újraelosztás szükségességének igénye mutatja azt, hogy a jogi érv úgy jelenik meg, mint a Másik lényegi figyelembevétele, a személyközi reláció *minőségére* tekintettel. Az újraelosztás egy olyan relációt tételez fel a Másikkal, ami valóban új a birtoklás jelenlegi, adott tényszerű helyzetéhez képest. Ez utóbbiban ugyanis a birtoklás eseti ténye határozza meg a relációkat, méghozzá az emberi kapcsolatiságtól idegen módon. Láthattuk ugyanis, hogy az akaratok kölcsönössége és egysége egyáltalán nem garantálja a ‘jogi indokot’ (*ragione giuridica*), s nem is biztosítja a személyközi viszonyok jogi tartalmát. A tulajdonjog emblematis példája Romano tézise szerint azt mutatja, hogy csak az *egyetemes elismerő kapcsolat valószínű kiterjesztése* biztosíthatja a ‘jogi tartalom’ érvényesülését. A jogi érv felváltja tehát a tény naturalisztikus esetlegeségét azáltal, hogy megvalósítja a Másikhoz való lényegi viszonyulást, aki az egyetemes elismerő relációban egy szabad és együttélést lehetővé tevő *cél* hordozójaként jelenik meg. Ezen ‘cél’ a kapcsolat jövőjét orientálja, s mindvégig nyitott marad, sohasem véglegesen meghatározott, minthogy minden ember mindig ‘önmagá számára adatott’,¹⁶⁶ mivel az ő sajátos létmódja az, hogy egy időben soha be nem teljesíthető feladatot vigyen végbe.

5. A jog fenomenológiai sajátosságának tagadása felé

Fichte a csak formális kondíciókon belül maradv a egyének szabadságának kölcsönös önkorlátozására szorítja le a jog jelenségét.¹⁶⁷ Egy olyan tipikusan modern jogkonceptió tárul elénk, ami a modern kor jogosultság-felfogását a leginkább jelzi. Romano azonban ezt, mint olyan szabadságfelfogást tárgyalja, amelyik, mivel az *elismerésből* a *konszenzusba* vált át, pontosabban arra redukálódik, így nem rendelkezik a jog fenomenológiájával, az egzisztenciális-kapcsolati lényegi ismérvvvel.¹⁶⁸ A jog ezen fichtei láttatásában létezik a ‘személy’ és a ‘jog’ a fizikai világban *izolált egyén* számára is,¹⁶⁹ aki tehát a Másikkal való azon *reláció híján* van, ami Fichte eredeti tézisei szerint az öntudat létrejöttéhez elengedhetetlenül szükségesnek mutatkozott. A Másik nélkül az egyén már személy, azaz öntudattal rendelkezik és jogát gyakorolja. A jog következés-

¹⁶⁶ FICHTE (1979) i. m. 80.

¹⁶⁷ FICHTE (1979) i. m. 119.; FICHTE (1943) i. m. 26.

¹⁶⁸ ROMANO (1985) i. m. 59.

¹⁶⁹ A *Der geschlossene Handelsstaat*ban a szabad tevékenység eredményezte kölcsönös érintkezésből fakadó összeütközések teszik szükségessé a szerződés megkötését. A tulajdonjog szerződéssel való biztosítását ezen szabad tevékenységből származó konfliktusok teszik tehát szükségessé. A tulajdonjog azt szolgálja, hogy tulajdonjog tárgyára vonatkozó szabad tevékenységet jogosan, kizárólagos joggal gyakorolhassa a szerződés révén az egyén: „A tulajdonjogot úgy ismertetem, mint valamely tevékenységre, de semmi esetre a dolgokra magukra vonatkozó kizárólagos jogot. Így is van. Ameddig mindenki nyugodtan él egymás szomszédságában, nincsenek ellentétek, csak amikor megmozdulnak, mozognak és cselekszenek az emberek, akkor ütköznek össze egymással. A szabad tevékenység az erők összeütközésének a forrása. Ezért épp a szabad tevékenység az, amire vonatkozólag az ellenfeleknek meg kell egyezniük – a szerződés semmi esetre sem a dolgok fölött intézkedik. A szabad tevékenység tárgyára vonatkozó tulajdonjog a szabad tevékenység kizárólagos jogából ered és vezethető le.” FICHTE (1943) i. m. 27.

képpen az elismerő viszonyulás lényegi jelenségéből, ami az ‘eredeti ént’ létrehozza, a hatalom és az akarat gyakorlásává válik, amelyet minden ember izoláltságában úgy és addig tágit ki, ameddig azt csak megtenni képes. A Másik pedig nem lényegileg szükséges az öntudat létrejöttéhez, hanem az csak negatívan, mintegy külső korlátként jelenik meg az egyén szabadságkitágításával szemben.¹⁷⁰

Romano továbbá az erkölcsi törvény révén létrejövő potenciális egységet – amelyet Fichte a jogi törvény létezésének harmadik feltételeként szerepeltet, s amely szituáció úgy kerül leírásra, mint amikor az összeütközések feloldásához nincs szükség jogi törvényre, mert azokat egyfajta egyetemes erkölcsi törvény mülja felül¹⁷¹ – is olyannak tartja, mint ami ellentétes az embernek az időben kifejezésre jutó *végességével*, a soha sem teljes (ezért bevégzetlen) szabadságával és eszes voltával. Fichte első két feltétele az, hogy adott legyen a racionális lények pluralitása, a második pedig, hogy tételezésre kerüljön azon érintkezési közeg megléte, ami az összeütközéseket feltétlenül előre vetíti. A harmadik feltétel – mint irtuk – ezen összeütközések egyetemes erkölcsi törvény által való fel nem oldása. Romano azt kifogásolja, hogy Fichte (fel)tételezi azt, hogy a jogi törvény nem feltétlenül szükséges az emberi létmódhoz, mivel az nem meghaladhatatlanul gyökerezik az emberi létmódban, vagyis az ember konstitúciójában az öntudatán keresztül. Márpedig a jog híján az emberi ‘lehetőségek’ különböző értelmeinek ‘*egységbe*’ szerveződése megszünteti azt a *különbözőséget*, ami jogi közvetítésre szorul – írja Romano; csakhogy a ‘különbözőség’ és az abból fakadó jogi igény lényegi a jog mint elismerő viszony számára, ami pedig az emberi öntudat létrejötte szempontjából elengedhetetlen. Szükséges figyelembe venni, hogy a véges ember relációiban mindvégig a különkülönben marad meg – állítja Romano. Az egységben valami olyan bevégzettséget érez Romano, ami az emberré levés – egyébként az elismerő viszonyban interszjektív adódó – feladat-jellegét hatálytalanítja, miközben az ember véges lény lévén soha nem juthat el egy ilyen állapotba. Fichte eredeti koncepciójában és az olasz jogbölcész által is vallottan – nyomatékosítjuk – az elismerő viszonyban mindenki a Másik révén talál önmagára. Mondhatnánk úgy is, hogy mindenki jogának (szabadságának) érvényesülési feltételét, s ezáltal saját kiteljesedési lehetőségét a Másiktól kapja. Mivel az időleges emberi léttől idegen a teljesség fémjelezte bevégzett identitás, ezért idegen az ember struktúrájától azon egység, ami nem igényli a jog jelenségét.¹⁷²

Úgy véli tehát Romano, hogy Fichte a jogot hipotetikusán az erkölcsre redukálja, de legalábbis nem tekinti azt az emberi létmódhoz esszenciálisan hozzátartozó jelenségnek (*fenomeno*), ami által viszont a jog fenomenológiai lényegét meg is szünteti, pontosabban nem ismeri el végső konklúziójában. Ezzel szemben Romano úgy tartja, hogy a jogi viszony, mint elismerő viszony, az emberi létmód szempontjából asszimilálhatatlan bármiféle más társadalmi jelenségszférához, egyszerűen azért, mert az az emberi létmódhoz, az öntudat létrejöttéhez konstitutíve tartozik hozzá.

Ha visszatérünk Fichte eredeti jogfilozófiai téziséhez, akkor azt láthatjuk, hogy Romano nem tesz mást, minthogy hű marad ahhoz. Fichte ugyanis a kölcsönös

¹⁷⁰ FICHTE (1979) i. m. 121.

¹⁷¹ FICHTE (1980) i. m. 8–9.

¹⁷² ROMANO (1985) i. m. 63.

elismerés jogelvét megkülönbözteti mind az erkölcsi, mind a politikai elismeréstől, tehát a *jogi* viszony sajátosságát állítja. Miután ugyanis leszögezte, hogy „egyik sem tudja a másikat elismerni, ha kölcsönösen nem ismerik el egymást, és egyik sem tud a másikkal mint szabad lényel bánni, ha kölcsönösen nem így bánnak egymással”¹⁷³ – amely elvet egyébként az egész jogelmélete lényegének nevez –, azt állítja, hogy egy eszes lény akkor követelheti, hogy a másik eszes lény őt szintén eszes lényként elismerje, ha ő maga is elismeri őt eszes lényként és akként *bánik* vele. Az elismerés jogi követelhetősége – írja a tétel kifejtésekor Fichte – nem erkölcsi és nem is államon belüli, tehát politikai. És éppen ez, vagyis az elismerő viszony specifikusan *jogi* jellegének Fichte által történő kiemelése az, amire Bruno Romano – helyesen – rámutat.¹⁷⁴ Fichte ugyanis azt írja, hogy az említett feltételhez kötött elismerő cselekvés nem az ember saját lelkiismerete előtti elismerést jelenti, de nem is a mások előtti elismerést fedi, mert az előbbi az *erkölcsre*, az utóbbi pedig az *államra* (azaz mondhatjuk, a *politikára*) jellemző.¹⁷⁵

A jog jelenségének fenomenológiai sajátossága a különbözőségben közvetített elismerő viszonyban gyökerezik, és csak abban marad meg,¹⁷⁶ így amikor a konszenzus kölcsönössége helyettesíti azt, akkor a jog elveszíti más jelenségekre való le nem redukálhatóságát. Ekkor azzal határos, de fenomenológiailag tőle különböző más jelenségekkel kerül helyettesítésre, olyanokkal, mint például a politika, az erkölcs vagy a gazdaság. A ‘jog’ kifejezés megmarad, de az amögött rejlő nyelvezet és az abból következő gyakorlat elvesztik fenomenológiailag kritikai értelmüket.¹⁷⁷ Azt úgy érthetjük, hogy nem lehet immáron a jogintézményeket vagy a jogi normákat, azok fenomenológiai értelemben vett jogiságát, a jog, mint egyetemes elismerő viszony fogalmából, annak kritériumából megítélni.

VIII. Paolo Savarese: a fichtei interszubjektivitás újragondolása

Paolo Savarese Romanóval szemben jobban hajlik az általában vett elismerő viszonyt a jogi elismerő viszonyhoz közelíteni (könyvének fő tézise az, hogy a jog egy elismerő viszonyulás¹⁷⁸), vagyis az elismerés aktusát annak erkölcsi értelme felé eltolni.¹⁷⁹ Mindazonáltal fontos fogalom a ‘mi’ bevezetése a fichtei gondolatok továbbviteléhez, ami Romanónál egyelőre nem jelenik meg. A ‘mi’-nek azért van jelentősége, mert a ‘duális’ kapcsolat könnyen kizáró jellegűvé válhat. Ez utóbbi – teszi hozzá Savarese – nemcsak a reláción kívül álló harmadik feleket sújthatja, hanem a kapcsolatban fog-

¹⁷³ FICHTE (1981) i. m. 180.

¹⁷⁴ ROMANO (1996) i. m. 59–60.

¹⁷⁵ FICHTE (1981) i. m. 180.

¹⁷⁶ ROMANO (1988) i. m. 162. Az, hogy a jog kötelező elismerő viszony, még nem jelenti azt, hogy minden elismerő viszony jogi viszony, minthogy vannak más emberi elismerő relációk is. SAVARESE i. m. 13.

¹⁷⁷ ROMANO (1985) i. m. 64.

¹⁷⁸ SAVARESE i. m. 115.

¹⁷⁹ Azt írja, hogy ki kell egészíteni a fichtei meglátásokat. Martin Buberre hivatkozik ugyanis, aki szerint az Én-Te alapvető szavakat csak teljes lényükkel mondhatják az emberek. BUBER (1994) i. m. Ha nem a jogi elismerésről van szó, akkor egyet kell értsünk Savaresével.

laltakkal szembe is fordulhat. Ez utóbbi esetben a *követelés*, az *igény* fegyverré válhat, s a jog pedig inkább konfliktusokat szül, semmint azokat megoldaná.¹⁸⁰ A fichte interszubjektivitás, illetve a tudatfilozófia egyik kortárs kritikájára¹⁸¹ adott válaszában azt szögezi le, hogy a társadalmi együttlét (*coesistere*) eredendő jogi jellegét húzza alá az interszubjektív kapcsolatok egy annak megfelelő ‘mi’-vel való kiteljesítése (*integrazione*). Nem egy realisabb szociológiai elméletalkotás indokolja tehát a ‘mi’ bevezetését, hanem az arra való intenzivebb és helyesebb reflexió, hogy miként konstituálódik az *alanyiség*. A fichtei individumfilozófia arra sarkallja Savareset, hogy újragondolja a személyköziség mibenlétét, mert fennáll a veszélye annak, hogy az Én-Másik reláció egy Én-Te dualizmus foglya marad. Ez utóbbiban azonban a Te az Én képi kivételése – utal Lacanra Savarese –, annak megismétlődése lesz, ami arra kényszeríti az alanyt, hogy önmagából épüljön, s ami végül is elkerülhetetlenül az alany kioltódását eredményezi. Mindez arra sarkall minket – írja Savarese –, hogy újragondoljuk az Én-Te relációt a ‘mi’-vel való kapcsolatában, de hasonlóképpen az Én és a Te relációit is a ‘mi’-hez való viszonyában. A fichtei gondolatok azonban arra figyelmeztetnek – írja –, hogy a figyelmünket a ‘mi’-re irányítani azzal a veszéllyel jár, hogy naivan egy empirikus tényt filozófiai objektummá emelünk, tehát, hogy a relationalitás jelenségének (*fenomeno*) formálódását összekeverjük az emberközi kapcsolatok naturalisztikus szerveződésével, vagyis, hogy összekeverjük az emberi jelenséget (*fenomeno umano*) annak látszatával (*parvenza*).¹⁸²

Láttuk, hogy Bruno Romano a jog fenomenológiai lényegét a különbözőségben közvetített elismerő viszonyban fogalmazza meg. Ezen fichtei jog- és emberi együttélés-konstitutív *különbözőség* tekintetében szolgál Savarese néhány újabb adalékkal. Ahhoz, hogy a szabadság kölcsönös (ön)korlátozását – amiről Fichte ír – ne naturalisztikus módon fogjuk fel – aminek a veszélye folyton fennáll –, ehhez a kapcsolatiságot, mint a kölcsönös elválás (*scissione*) helyét kell felfognunk. Fichte nyomán – írja Savarese – az individuális alanyiség létrejötté egy „*Unterscheidung durch Gegensatz*” („ellentét által történő megkülönböztetés”¹⁸³) folyamatán keresztül történik: „*Ebben az ellentét által történő megkülönböztetésben a szubjektum önmagának mint szabad lénynek a fogalmát a rajta kívüli eszes lénynek mint szintén szabad lénynek a fogalmával határozza meg, s e fogalmak kölcsönösen feltételezik egymást.*”¹⁸⁴ Fichte az említett tételt kifejtve azt írja, hogy a szubjektum „szabad individuumként annak a szférának a segítségével határozza meg magát, amelyben választott egyet az ebben adott lehetséges cselekedetek közül, és szembeállít magával egy rajta kívüli másik individuumot, akit egy másik szféra határoz meg, amelyben ez választott”.¹⁸⁵ A különváló és megkülönböztető ‘elválás’ megjelenik így az interszubjektív kapcsolatokban, és ez utóbbi is a megkülönböztető elválás révén konstituálódik, az alany és világa,

¹⁸⁰ SAVARESE i. m. 137. 76. jegyzet

¹⁸¹ SAVARESE i. m. 138.

¹⁸² A ‘jelenség’ (*fenomeno*) és a ‘látszat’ (*parvenza*) fogalmaihoz lásd SAVARESE i. m. 116. 2. jegyzet

¹⁸³ FICHTE (1981) i. m. 178.

¹⁸⁴ Uo.

¹⁸⁵ Uo.

valamint az alany és a másik alany közötti távolság révén. Ezen megkülönböztető elválasztás alapján állítható, hogy az egyén a *Másiktól való megkülönböztetés* révén ébred individualitásának tudatára. Ez viszont nem azt jelenti – s itt is utal Savarese Fichte természetjogi teóriájára –, hogy az „ő ellenében”. Fichte *Naturrechtjére* hivatkozva mondja az olasz jogfilozófus, hogy az alanyi identitás annak sajátlagos valójában a kölcsönös kapcsolatból eredeztetik, és abban jön létre.¹⁸⁶

IX. Elismerő jogi viszony: duális kölcsönösség vagy triadikus/triális kapcsolat? – az orthonómia fogalma

A jogtudomány legfőbb kérdése, amit Fichte megvizsgál – mint már láthattuk – az, hogy miként „lehetséges szabad lényeknek mint olyanoknak a közössége?”¹⁸⁷ Ezután a kifejtésben úgy tűnik – erre mutat rá Bruno Romano –, hogy a kölcsönös elismerés jogelve a reciprocitás meglétéhez, érvényesüléséhez kötött, s ekképpen végülis *duális*, a felek elismerő cselekvésétől függő marad a reláció, vagyis az elismerő viszony maga.¹⁸⁸ Az elismerés jogelv *érvénye* illetően módon a felek magatartásának, voltaképpen akaratuk tényének van kiszolgáltatva. Egy ilyen feltételes kölcsönösségben az egyik fél önmagát kivonása az elismerő kapcsolatból az elismerő reláció megdőltét is magával vonja.¹⁸⁹ A reláció dualitása azt eredményezi, hogy az elismerés az akaratok *ténylegességébe* simul bele. Ekképpen viszont az elismerő viszony egyetemessége, kötelező ereje, feltétlensége, s egyáltalán a jogisége látszik veszélyben levőnek, mint-hogy az esetleges ténytársulásnak van kitéve – állapíthatjuk meg. Az elismerés ugyanis a felek rendelkezésétől függő elv, minthogy az a felek kölcsönössége által meghatározott – írja Romano. Ezzel szemben az olasz jogfilozófus az elismerés *hármasságos (triale)* (azaz nem-duális) szerkezetét állítja, amelyben nem a felektől maguktól, az egymással való relációjuk helyzetétől függ az elismerés-jog összefüggés létrejötte és annak fennmaradása, hanem Romano megfogalmazásban a Másik elismerése a 'harmadik-Más' (*terzo-Altro*) médiumában, közvetítettségében olyan feltétlenül érvényes elv, amely a felek rendelkezése alól ki van véve.¹⁹⁰ Ezen közvetített elisme-

¹⁸⁶ SAVARESE i. m. 136.

¹⁸⁷ FICHTE (1981) i. m. 228.

¹⁸⁸ Jelentősége okán a teljes egészében idézzük a Romano által is meghivatkozott fichte passzust: „Semmi mást nem akarok, minthogy az eszes bánásmód tekintetében *közösség* legyen kettőnk között; a bánásmódnak kölcsönösnek kell lennie. *Mindketten* így akarunk bánni egymással. Ő énvelem, én ővele – én ővele, ő énvelem. Elhatározásommal tehát *semmit* sem tételeztem arra az esetre vonatkozólag, hogy *ő* nem így bánik énvelem, s ha erre vonatkozólag nincs semmi más, csak az az elhatározás, akkor egyáltalán nem tételeztem semmit erre az esetre vonatkozólag. Nem tételeztem, hogy akkor is mint szabad lényvel akarok bánni vele, ha *ő* nem úgy bánik énvelem, mint ahogy azt sem tételeztem, hogy ekkor nem mint szabad lényvel bánok majd vele, hanem úgy, ahogyan *ő* énvelem; erre vonatkozólag sem az egyiket, sem a másikat nem tételeztem: egyáltalán nem tételeztem semmit. Ha arra a bánásmódra, amelyet *ő* alkalmaz velem szemben, nem illik rá az én fogalmam, akkor a feltevés értelmében elejtem ezt a fogalmat, és elejtem azt a törvényt, amelyet általa előírtam magamnak, valamint azt a kötelezettséget, amelyet önmagammal szemben elvállaltam; ez többé már semmiben sem gátol, ismét csak saját szabad elhatározásomtól függök.” FICHTE (1981) i. m. 233.

¹⁸⁹ ROMANO (1996) i. m. 62.

¹⁹⁰ Uo.

rés valósítja meg a nem-kizárás (*non-esclusione*) szabályát, minthogy az sem az egyik féllel, sem a másikkal nem azonos.¹⁹¹ A ‘harmadik-Más’ fogalom jelentőségét mutatja Romano jogfilozófiájában az, hogy az tartja fenn a kommunikatív viszonyt, de a jogi viszonyt is, továbbá az emberek, mint beszélő lények és mint jogalanyok létezésének a kezdetét is jelenti.¹⁹²

Fichte jogfilozófiájában – mutat rá tézise kibontása közben Romano – az elismerés, és ezért az *elismerés-jog* fogalomviszony *kétféle* megközelítésmódja körvonalazódik. Az egyikben minden ember belsőleg arra kötelezett, hogy minden más embert, mint eszes lényt, s mint lehetséges jogalanyt elismerjen.¹⁹³ Fichte másik, konklúziószerű felfogásában viszont az egyes személy számára az elismerés törvényének „érvényessége [...] attól függ, hogy a másik aláveti-e magát ugyanennek a törvénynek vagy sem [...] és azt a személyt, akivel jogellenesen bántak, feljogosítja arra, hogy önkényesen bánjon a támadóval.”¹⁹⁴ Fichténél az elismerés és a jog minden eszes lényre vonatkozik, ez kétségtelen, de csupán mint „lehetséges jogalanyra” – idézi Fichtét Romano,¹⁹⁵ és nem mint reális jogalanyra. Nem kerül rögzítésre fix fogalmi korreláció az ember-mivolt, az alanyi mivolt és a jogalanyi mivolt között – ez Romano legfőbb kritikája. Az említett fogalomkapcsolások helyett azt mondja Fichte, hogyha a Másik nem az elismerés révén bánik az alannyal, akkor az fel van jogosítva arra, hogy „önkéntesen bánjon a támadóval”. Az embert, minden embert tehát nem mint jogalanyt tekinti Fichte, hanem csak mint lehetséges – és nem mint feltétlen – jogalanyt, jogok lehetséges címzettjét. Azon alany, aki a joggal, az elismeréssel szembehelyezkedik, az jogok nélküli lesz, mindazonáltal továbbra is ember marad. Ily módon tételezheti Romano azt, hogy Fichte ezen gondolatai szerint az ember mint olyan, nem a feltétlen jogok címzettje, nem az elismerési igény alanya (*‘chi’*).

A jogalanyiság és az alanyi jogok nem eredeti, azaz nem az emberi léthez feltétlen jogokként tartozóként való tételezése megerősítésre kerül Fichténél abban a – már idézett – kitételben, amely szerint az egyén, akivel szemben megvalósult az elismerés-jog tagadása, az fel van hatalmazva arra, hogy önkénye szerint bánjon a vele szemben az elismerést megtagadó emberrel. Romano e ponton az egész jogelmélete szempontjából alapvető jelentőségű ‘ortonómia’ (*ortonomia*) fogalmát vezeti be. Romano ugyanis különbséget tesz a dualitásban és a ‘trialitás’-ban (*trialità*) való elismerés között. A *dualitásban való elismerés* az alanyok produktuma, ami lehet autonóm vagy heteronóm aszerint, hogy az általuk akart és létrehozott, vagy pedig rájuk erőltetett. A ‘trialitás’-ban való elismerés ezzel szemben az *alanyiság* olyan kezdete, amivel nem lehet rendelkezni (nem diszponibilis), azaz *ortonóm*.¹⁹⁶

Fichténél azt láthatjuk – írja az olasz jogbölcse –, hogy azzal szemben, aki megtagadja az elismerés-jogot, már nem kell gyakorolni a jog ‘terzialitását’, ami a ‘harmadik-Más’-on alapul, hanem lehet a vele szembeni jogot/önkényt alkalmazni.

¹⁹¹ Uo.

¹⁹² Uo.

¹⁹³ Bruno Romano Fichtét idézi: ROMANO (1996) i. m. 63.

¹⁹⁴ FICHTE (1981) i. m. 236.

¹⁹⁵ Bruno Romano Fichtét idézi: ROMANO (1996) i. m. 63.

¹⁹⁶ Bruno Romano Fichtét idézi: ROMANO (1996) i. m. 64.

Valóban, Fichte úgy fogalmaz, hogy valódi jogot kap az elismerést megtagadóval szemben a jogsérelmet szenvedő alany arra, hogy önkénye, azaz saját belátása és tettsége szerint bánjon vele.¹⁹⁷ Ezért Romano Fichtén túl, s őt kritizálva állítja, hogy azon ‘harmadik’ az egyén, minden ember eredeti jogát biztosítja, mivel csak ezáltal biztosított az egyén azon abszolút joga – amit Fichte leszögez – hogy az ember ok legyen, s ne okozat.¹⁹⁸ Fichte jogfilozófiai konstrukciójában azonban a későbbiekben az kerül kifejtésre¹⁹⁹ hogy, amikor az emberek közötti kapcsolat kizárást eredményez, akkor a hatalom egy harmadik, náluk erősebb kezébe lesz letéve, amely mindkettőjükkel szemben gyakorolja a kényszerítés jogát. Azonban ez a ‘harmadik’ ‘kívülről jön’ (*terzo sopravvenuto*), s nem konstitutíve tartozik hozzá egy eredendő interszjektív elismerő viszonyhoz, ami ‘triális’-ként az ‘eredeti’ ‘harmadik-Másik’ médiumában jön létre, hanem egy duális elismerő relációhoz kapcsolódik létrehozottként és létében tényszerűen konstatívként.²⁰⁰ Ez utóbbi azt jelenti, hogy ha van elismerés, akkor az tényszerűen adott módjában van, ha pedig tényszerűen nincsen, vagyis, ha valaki az elismerés-jog összefüggéssel szemben cselekszik, akkor megszűnik mind az elismerés, mind a jog. Fichténél az elismerés az ortonómia rendjén belül létrejövő *konstitutív elismeréstől*, amely felett sem a felek, sem azok egyezsége nem rendelkezhet, a *konstatatív elismerés* felé fejlődik a természetjogtan kifejtése során. Ez utóbbi relációban az elismerés annak effektív érvényesítésétől függ, és így feltételes; tényszerű tehát, minthogy azon tény konstatálásától függ annak érvénye, hogy a Másik engem elismerve cselekszik-e vagy sem, tehát, hogy van-e elismerés aktuálisan az irányomban vagy pedig nincsen.²⁰¹ A jogi viszonyt így nem a felek rendelkezési szabadságán felül álló elismerés szabályozza az ortonómia rendjében, hanem a vele való rendelkezés, tehát annak érvényesítése vagy tagadása (autonómia és heteronómia).²⁰² A konstatatív elismerés joga egy meghatározott *res publica* jogrendje, amiben a háttérbe szorul a ‘nomologikus különbözőség’ (*differenza nomologica*) az ‘eredeti harmadik’ médiumában.²⁰³ Az elismerés e jogi modelljében – írja Romano – lehetséges olyan ember, aki viselkedése miatt jogfosztott lesz, miközben ember marad. A jog és a *res publica* ezen azonosítása azt eredményezi, hogy a kapcsolatiság a ténylegességbe merül, a ‘nem-jogiba’. Az elismerés továbbá akkor konstatatív még, amikor ‘kiegészítő elem’-ként csupán hozzáadódik egy meghatározott jogviszonyhoz. Erre Fichte – már elemzett – tulajdonjogi koncepciója hozható példaként. Eszerint az egyén számára a birtoka csak

¹⁹⁷ „Ha a másiban nincs meg ez az akarat, és – ami ennek nyilvánvaló bizonyítéka – ha úgy bánik az előbbivel, hogy ezzel vét a jogi törvény ellen, akkor az előbbi maga a törvény menti fel a törvény betartása alól. A törvény csak azzal a feltétellel volt érvényben, hogy a másik jogszerűen viselkedik; ez a feltétel nincs adva, a törvény tehát saját kifejezése értelmében nem alkalmazható erre az esetre, az előbbi pedig – ha más törvény nincs érvényben, mint ahogy itt feltételezzük – pusztán és kizárólag saját önkényére van utalva: *joga van a másikkal szemben* (kiemelés tőlem: F. J.).” FICHTE (1981) i. m. 233–234.

¹⁹⁸ Bruno Romano Fichtét idézi: ROMANO (1996) i. m. 65.

¹⁹⁹ Lásd Bruno Romano elemzését: (1996) i. m. 64–65.

²⁰⁰ ROMANO (1996) i. m. 64–77.

²⁰¹ ROMANO (1996) i. m. 73.

²⁰² Uo.

²⁰³ Uo.

annyiban és akkor jogos, ha azt a többiek elismerik, csak így válik a birtok tulajdonná, minthogy minden tulajdon a kölcsönös elismerésen alapszik. Csak az egész emberi nem által elismert jog szerinti tulajdon a biztos és érvényes.²⁰⁴ Fichte ezen állításai szerint a tulajdon jogi indoka egy konstatív jellegű elismerés *menyiségi* szemléletű kiterjesztése révén áll elő. Ez utóbbit nem szabályozza azon konstitutív elismerés, amely a 'szimbolikus' paktumaként – s így egyszersmind minden megegyezés lehetősége alól kivonva – az egyének személyiségének újraépülését lehetővé tevő 'trialitás'-ban szerveződik, s amely felett nem lehet rendelkezni.²⁰⁵

A végső romanói tézis tehát így hangzik: „A konstatív elismerés a jogot egy *res publica* jogával azonosítja, és a 'harmadik'-at 'kívülről jött'-ként és tényszerűként, nem pedig 'eredeti'-ként minősíti, s így az idegen a sajátosan jogi értelemről.²⁰⁶

Mik ezen eredendő interszubbektivitás további jellemzői, amely egyetemes elismerő reláció a jog fenomenológiai sajátosságát adja? Ezt már Savarese és Bruno Romano szinte önálló jogfilozófiát kibontva tárgyalják a már említett és más műveikben, de Antonio Punzi is újabb utakat járva – most már mindegyikük Fichte vonatkozó gondolatait meghaladva, de azokat meg nem tagadva.²⁰⁷ Későbbi nagyszámú munkáiban Bruno Romano szinte mindvégig ezen említett kérdéskört tárgyalja, immáron számos szerző számos munkáját és gondolatát bevonva elemzéseibe, kutatásaiba. Az ez irányú érdeklődésének és a mindmáig érvényes alapvető meglátásainak kiindulópontját azonban alighanem nagyrészt Fichte ismertetett gondolatai környékén kell keresnünk. Fichte interszubbektive felfogott szabadságkonceptiója és a jog mint egyetemes elismerés elve immáron visszavonhatatlanul megtermékenyítette az olasz jogfilozófiai gondolkodás egyik jelentős szellemi műhelyét. Erre példa – mint láthattuk – Bruno Romanón kívül Antonio Punzi és Paolo Savarese munkássága is.

²⁰⁴ A Romano által használt fordítás: FICHTE: *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*. Roma–Bari: Laterza, 1994. 115.

²⁰⁵ ROMANO (1996) i. m. 74.

²⁰⁶ ROMANO (1996) i. m. 77.

²⁰⁷ Bruno Romano számos későbbi munkájában utal az eredeti fichtei tézisekre és saját azokat érintő meglátásaira. Antonio Punzi pedig egy 2009-ben zajlott személyes beszélgetésben említette jelen munka szerzőjének, hogy mind a mai napig vállalni tudja az általunk e helyütt most elemzett munkában foglalt gondolatokat a maguk teljességében.

