

HUORANSZKI FERENC

A „modern” társadalmi szerződéselméletek problémái

A TÁRSADALMI SZERZŐDÉSELMÉLETEK KIALAKULÁSA

Azt a gondolatot, hogy az emberi társadalom és a politikai intézményrendszer megállapodás révén jött létre a polgárok jogainak biztosítására, feltehetőleg Lükophrón, Gorgiász tanítványa fogalmazta meg először. „Sőt, a törvény szerződés, és mint Lükophrón, a szofista mondja, mintegy kezes az egymás közti jogra...” (Arisztotelész 1984:150).

A politikai intézményrendszer kialakulásának és legitimitásának valamely „társadalmi szerződés” feltételezésével történő magyarázata azonban sokáig háttérbe szorult azon elméletek mellett, amelyek szerint a társadalom és a hatalmi struktúra isteni vagy természeti eredetű. A politikai filozófia kérdéseinek szerződéselméleti keretben történő megfogalmazása csak a 17–18. századi Európában vált uralkodóvá, bár az investitúra háborúk során egyes oklevelek hivatkoznak már bizonyos szerződésekre, amelyekkel a hatalom legitimitását kívánták igazolni.

Az újkori szerződéselméletek azonban nem az ókori görög hagyományból táplálkoztak elsősorban. Forrásuk egyrészt a Biblia lehetett (Dávid szerződést köt népével), másrészt az a római jogban található gondolat, hogy „lex est quod populus Romanus constitutebat”. A legfontosabb forrás azonban maga a feudális társadalomszerveződés lehetett, amely kölcsönös szerződések rendszerére épült.¹

A 16–17. századig mindenekelőtt a hatalmi struktúra igazolására a hatalom isteni eredetének hirdetése, valamint az úgynevezett „organikus államelmélet” szolgált. Az organikus államelmélet egyházi eredetű tan; Pál írja a rómaiakhoz

intézett levelében: „Mert ahogy egy testben több tagunk van, s más a szerepe minden tagnak, sokan egy test vagyunk Krisztusban, egyenként azonban tagjai vagyunk egymásnak”.

A középkorban és később is a politikai intézményrendszert sokszor ábrázolták „organikus egészként”, amelyben a különböző rendek különböző, az egész intézményrendszer fönntartása szempontjából nélkülözhetetlen funkciókat látnak el. Bár a hatalmi struktúrának ez a „funkcionális magyarázata” a 16. századtól kezdve fokozatosan háttérbe szorul, még a 18—19. században is találkozhatunk organikus metaforákkal a szerződéselméletekben. Innen ered például az a szinte valamennyi szerződéselméletben megtalálható állítás, hogy az állam „morális egész”, amelynek „egy akarata” van.

Hogy a 17—18. században miért a szerződéselméleti keretben megfogalmazott politikai elméletek váltak uralkodóvá, annak részben történelmi, részben tudománytörténeti okai vannak. A történelmi okok közül a legfontosabb a reneszánsz, a reformáció és a vallásháborúk okozta „legitimációs krízis”. Szemmel láthatóvá vált ugyanis, hogy a hatalom esendő, sőt hogy az „isteni rend” nap mint nap megváltozik. Ez azt az érzést kelthette, hogy a hatalom nem isteni eredetű, hanem emberi „megállapodás” terméke.

Tudománytörténetileg a fordulatot Galilei „mozgástudománya” és az arisztotelészi-szkolasztikus tradíció felbomlása jelentette. Galilei a mozgást oly módon magyarázta, hogy nem volt szükség többé semmilyen „cél”-ok feltételezésére, és így a 17. századtól kezdve a mechanika már csak a kauzális magyarázatot tekintette érvényesnek. Ezzel az etikában és a politikai filozófiában is megkérdőjeleződött az a feltevés, hogy létezik valamiféle objektív „telosz”, vagy objektív normatív rend, amely igazolhatja a hatalmi struktúra legitimitását. Ha pedig nem az isteni normarend, akkor csakis az emberi szándék magyarázhatja az állam létét.²

Ahogy Galilei a fizikát és Descartes a metafizikát, úgy Thomas Hobbes a politikai filozófiát kívánta az új „geometriai” módszer segítségével akként megalapozni, hogy a „végkövetkeztetései vitathatatlanként” legyenek (Hobbes 1970:39). Ez a geometriai módszer nem csupán a definíciókból, posztulátumokból és levezetett tételekből álló deduktív rendszernek, hanem az úgynevezett „rezolutív-rekompozitív” eljárásnak az alkalmazását is jelentette. A rezolutív-rekompozitív eljárás egy adott probléma racionális rekonstrukciójának eszköze volt. Valamely tárgyról alkotott „zavaros” elképzelésünket oly módon tehetjük „tisztává”, ha a tárgyat előbb elemeire bontjuk (rezolúció), majd szigorú szabályokat követve újraépítjük (rekompozíció). Hobbes elméletét (azonkívül, hogy az abszolutizmus talán legkövetkezetesebb védelmezése) ez a módszertani tudatosság emeli ki korának többi szerződéselmélete közül és teszi Hobbest az első jelentős modern politikai gondolkodóvá.³

Hobbes elméletét megelőzően a szerződéselméletek a hatalmi struktúra létrejöttét két szerződés megkötésével írták le. Az első szerződés, a „pactum unionis” (a tulajdonképpeni „társadalmi szerződés”) az úgynevezett természeti állapotban élő elszigetelt individuumokat egyesítette társadalommá. A második szerződés, a „pactum subjectionis” az előző szerződés által létrejött társadalom — amely már, a római jogból ismert módon, „jogi személyként” léphetett

fel — és az uralkodó közt kötött, és meghatározta a két fél jogait és kötelességeit. Ezeket a szerződéseket történeti tényként értelmezték tehát, s ez a valaha megkötött szerződés igazolta (illetve bizonyos esetekben korlátozta) a hatalmon lévők uralmát.

Hobbes egyik legnagyobb érdeme, hogy ő volt az első, aki a szerződést nem történeti tényként, hanem hipotetikus aktusként értelmezte. Ezt az tette lehetővé, hogy ismeretelméletében határozottan elkülönítette egymástól az ismeretek két típusát: „az egyik a tények ismerete, a másik pedig annak felismerése, hogy egy állítás egy másik állításra nézve milyen következményekkel jár” (Hobbes 1970:74). Az előbbi ismeret feltétlen, és a legjobb példa rá a történelem. Az analitikus típusú ismeret ellenben hipotetikus jellegű (azaz „ha ..., akkor ...” típusú állításokban fogalmazódik meg) és független a tényektől. A társadalmi szerződés az állam filozófiai-tudományos magyarázatához szükséges *hipotézis*. Hogy történetileg megkötött-e vagy sem, az a rekonstrukció szempontjából lényegtelen.

Hobbes másik fontos újítása, hogy az állam létrejöttét egyetlen aktusként fogta fel, azaz szerinte a hatalmi struktúra egyetlen szerződés révén jött létre. Számára tehát nem az volt a lényeges, hogy valaha megkötöttek-e egy ilyen szerződést vagy sem, hanem hogy a természeti állapotban élő embereknek jól felfogott érdekük, hogy bizonyos kényszereknek vessék alá magukat. A szerződés ezt a racionális elhatározást (döntést) reprezentálja, és független minden esetleges történeti ténytől. A kérdés, amelyre válaszolnunk kell, normatív, így a tényekre (például a történeti tényekre) nem alapozhatunk. „Mert — írja Hobbes — ha az emberek a világ minden táján homokra építenék házaikat, ebből még nem következik, hogy ennek így is kell lennie” (1970:179).

Hobbes felismerése ellenére később is születtek jelentős szerződéselméletek, amelyek a társadalmi szerződést történeti tényként fogták fel. Ilyen például John Locke értekezése (1986) a polgári kormányzatról, talán az első olyan szerződéselmélet, amely a liberális politikai érték- és intézményrendszert támogatja. Locke szerződéselméletének jelentőségét bizonyítja az a hatás, amelyet műve az Egyesült Államok alkotmányának megfogalmazására gyakorolt.

A harmadik fontos szerződéselmélet, amelyet érinteni szeretnék, Rousseau műve, *A társadalmi szerződésről* (1978). Magát a társadalmi szerződést Rousseau sem tekintette történeti ténynek (erről egyébként a mű első változatában, az úgynevezett genfi kéziratban található egyik passzus is tanúskodik).

Persze nemcsak Locke, hanem Hobbes és Rousseau elméletében is sok utalást találunk történeti tényekre, és számtalanszor tapasztaljuk, hogy a „van”-ból a „kell”-re következtetnek, vagyis tényítéletekből (akár „hipotetikus tényítéletekből”) normatív állításokat próbálnak levezetni. Hume előtt azonban a normatív kérdések tárgyalásakor ezt a problémát nem vették figyelembe. Ennek ellenére ezek az elméletek is rekonstruálhatók oly módon, hogy ezt a „módszertani következetlenséget” figyelmen kívül hagyjuk. Ez óhatatlanul bizonyos „filozófiatörténeti modernizáláshoz” vezet, ami egyes esetekben a szerzők intencióinak meghamisítását eredményezheti. Kétségtelenül sok filozófiatörténeti félreértés származott már abból, hogy egyeseket mások „előzményeként” értelmezték.

Eljárásomat azonban, úgy gondolom, két érveléssel támaszthatom alá. Egyrészt nem egy bizonyos szerződéselmélet módszertanát kívánom leírni, hanem a szerződéselméleteket *általában*. Ez az eljárás óhatatlanul olyan elvonatkoztatásokat követel meg, melyek következtében az egyes gondolkodó konkrét intencióiból néha kevés marad. Viszont, és ez a második érvelés, ha igaz valami abból, hogy a filozófiatörténet „gondolkodók párbeszéde”, akkor a modern eszközök használata talán mégis hozzásegíthet bennünket ahhoz, hogy valamit jobban megértsünk korábbi elméletekből, a korábbi elméletek vizsgálata pedig megvilágíthat modern problémákat.

A POLITIKAI FILOZÓFIA CÉLJA ÉS A MODERN SZERZŐDÉSELMÉLETEK

Mielőtt rátérnék a szerződéselméletek kérdésére, röviden szólnom kell a politikai filozófia céljáról, feladatáról. A politikai filozófia kérdései egyfelől az etikához, másfelől a döntéselmélethez (a racionális döntések elméletéhez) köthetők. Ha az etikát azon normák vizsgálataként értelmezzük, amelyeknek az egyéni cselekvések számára bizonyos döntési szituációkban irányt kell (vagy kellene) adniuk, akkor a politikai filozófia az etikának az a része, amely azt határozza meg, milyen esetekben kell az individuumnak engedelmeskednie a politikai hatalom által gyakorolt kényszernek, és milyen esetekben nem; illetve milyen esetekben kell szembeszegülnie a kényszerrel. Ez a kérdés átvezet a másik fontos problémához: mikor legitím a kényszer, azaz melyik politikai hatalom legitím és miért?

Ha az államot — Weber nyomán (1987:78) — mint legitím kényszermonopóliumot fogom fel, akkor a politikai filozófia másik kérdése a következőképpen hangzik: mely állam legitím és miért? Mielőtt rátérnék arra a problémára, hogyan lehetséges megválaszolni ezt a kérdést, és hogy a válasznak milyen kritériumoknak kell eleget tennie, a „legitím” szó két értelmét kell megkülönböztetnem.⁴

A legitimitás egyik értelmét *de facto* legitimitásnak nevezem. Akkor mondom, hogy „X állam *de facto* legitím”, ha állampolgárainak összessége vagy többsége legitímnek véli. Hogy egy adott állam *de facto* legitím-e, azt empirikus tudománynak, a szociológiának (vagy a politológiának) kell eldöntenie.

Ezzel szemben *de jure* legitím egy állam, ha normatív értelemben legitím, ha tehát az állampolgár az illető állam által gyakorolt kényszernek (ismét csak normatív értelemben) engedelmeskedni köteles, azaz ha a kényszer valamilyen módon igazolt. A *de jure* értelemben vett legitimitásnak feltétele, hogy ne igazoljon minden létező vagy lehetséges *de facto* legitím államot. Ha ezt a kikötést nem tennénk, minden *de facto* legitím állam *de jure* is legitím lehetne, ezzel pedig a politikai filozófia célja, kérdésfeltevése értelmetlenné válna. Természetesen nem elképzelhetetlen, hogy minden empirikusan létező állam *de jure* legitím, csak azt kell kikötnünk, hogy lehetségesnek kell lennie olyan államnak, amely nem legitím az adott politikai filozófiában *de jure* legitímnek tekintett államhoz viszonyítva.

A kérdés mármost az, hogyan igazolhatom, hogy egy állam *de jure* legitim? Ehhez meg kell határoznom azokat az elveket és kritériumokat, amelyekhez az adott állam intézményrendszerének igazodnia kell. Ezen elvek és kritériumok meghatározásakor segítségünkre lehet a döntéselmélet és (mint látni fogjuk) a kollektív cselekvés empirikus (szociológiai) elmélete is. Ez utóbbit abban az esetben használhatjuk fel érvelésünkben, ha az állam által gyakorolt kényszer valamilyen közjósággal realizálásához szükséges feltételként értelmezzük.

Lássuk, hogyan igazolja a szerződéselmélet egy állam *de jure* legitimitását? Az eljárás hasonlít az etikai normák „reflektív egyensúlyi eljárással” történő igazolására (lásd Rawls 1971). Bizonyos antropológiai posztulátumok bevezetése után azt kell megvizsgálnunk, hogy az antropológiánk által leírt embercsoport számára a kényszer milyen mértéke és formája biztosít(hat)ja az optimális együttélés feltételeit. Az eljárás lényege tehát, hogy antropológiai posztulátumainkat az igazolni kívánt államhoz, az államra vonatkozó feltételeseinket pedig a posztulált emberképhez kell igazítanunk. Ez az érvelés természetesen mindig „körben forgó”, az igazolás ereje „csupán” az antropológiai posztulátumok és az igazolni kívánt államról alkotott elképzelés plauzibilitásától, valamint a döntési szituáció értelmezésétől függ.

A szerződéselméletekben (az előzőekben leírtaknak megfelelően) a „természeti állapot” feltevése arra szolgál, hogy leírja az emberek bizonyos tulajdonságait és együttélésük módját a politikai hatalom létrejötte előtt. A „politikai hatalom létrejötte előtt” kifejezés itt természetesen nem időbeliségre, hanem logikai kapcsolatra utal. Maga a szerződés olyan döntés eredménye, amelyet racionális és önérdéküket követő egyének hoznak, a politikai intézményrendszer „kialakítása” előtt, azért, hogy együttélésük feltételeit „optimalizálják”. Hogy az „optimalizálás” kifejezés ebben az esetben mit jelent, azzal később foglalkozom.

Az a mód tehát, ahogyan a szerződéselmélet a politikai intézményrendszer (vagy azokat az elveket, amelyekhez az adott állam intézményrendszerének igazodnia kell) igazolja, bizonyos párhuzamot mutat a racionális döntések elméletével. A racionális döntések elmélete azt vizsgálja, hogy az adott preferenciákkal rendelkező egyén (vagy egyének csoportja) a lehetséges cselekvési alternatívák közül, az elérni kívánt cél bekövetkezésének valószínűségét tekintetbe véve, racionális érdekkalkulációja alapján melyik alternatívát fogja választani.

A szerződéselméletek esetében mármost nem kollektív, hanem egyéni döntéshozatalról van szó, hiszen a kollektív döntés már feltételezi egy intézményes keret létét, amelyben a döntés lezajlik, szemben a szerződéselméletekkel, amelyek ezt az intézményes keretet kívánják meghatározni.

Az individuális döntéseket tovább osztályozhatjuk annak megfelelően, hogy az egyének döntése függ-e más egyének döntésétől (illetve döntéseitől) vagy sem. Azt a döntési szituációt, amelyben döntése meghozatalakor az individuumnak a másik egyén (illetve más egyének) döntéseit is figyelembe kell vennie, játékelméleti szituációnak nevezzük. A játékelméleti szituációk elem-

zése komoly segédeszköz lehet a klasszikus szerződéselméletek logikai rekonstrukciója során.

A szerződéselméletek igazolási eljárásának és az individuális döntések elméletének hasonló logikai struktúrája az 1950-es években arra ösztönzött egyes (amerikai) filozófusokat, közgazdászokat és politológusokat, hogy a már végleg „megcáfoltak” és elfeledettnek vélt társadalmi szerződés gondolatát felelevenítsék. Úgy tűnt ugyanis, hogy a politikaelmélet és az etika néhány problémája jól kezelhető ilyen keretben. Ezek közül a próbálkozások közül kiemelkedik John Rawls összefoglaló jellegű munkája (1971), amely a 20. századi politikai filozófia egyik legjelentősebb műve.

A „modern” és a „klasszikus” szerződéselméletek között persze fontos különbségek vannak. Először is, a klasszikus szerződéselméletek a döntésemélet megszületése előtt íródtak, így a döntéseméletet csak logikai rekonstrukciónkhoz használhatjuk fel, ezzel szemben a modern szerződéselméletek már tudatosan építenek a döntésemélet eredményeire. A másik fontos különbség az, hogy a modern szerződéselméletek *nem* játékelméleti situációként írják le az „eredeti helyzetben” (ami a „természeti állapot” rawlsi megfelelője) történő döntést.

Mielőtt rátérnék a szerződéselméletek antropológiai és módszertani kérdéseinek részletes elemzésére és osztályozására, meg kell említenem, hogy Rawls igazságosság-elmélete után született egy másik, szintén nagy hatású szerződéselméleti keretben megfogalmazott politikai filozófia, Robert Nozick műve (1974). Nozick elmélete azonban nem a racionális döntések normatív elméletével mutat párhuzamot, mivel szerinte a hatalmi struktúra társadalmi szerződéssel történő igazolása a „potenciális fundamentális” magyarázat egy esete.

A szerződéselméleti igazolás fenti két típusa között, úgy gondolom, az a döntő különbség, hogy a döntéseméletre alapozott szerződéselméletek a kialakult intézményrendszert *közvetlenül* az individuumok *intencióival* magyarázzák, ezzel szemben a „potenciális fundamentális” magyarázat a cselekvők által *nem szándékolt következményként* igazolja a hatalmi struktúrát. A döntéseméleten alapuló szerződéselmélet tehát *intencionálisan*, Nozick szerződéselmélete viszont (Jon Elster kifejezését használva) „szupra-intencionálisan”, azaz *kauzálian* magyaráz.⁵

DÖNTÉSEMÉLET ÉS SZERZŐDÉSEMÉLET

A fentebb kifejtett elgondolásnak megfelelően az alábbiakban a szerződéselméletek módszertanát a döntésemélet fogalmi készletének felhasználásával kívánom kifejteni. Először azokat az antropológiai feltevéseket szeretném tisztázni, amelyek minden szerződéselméletre egyaránt jellemzőek. Ezután azokat a kritériumokat próbálom meghatározni, amelyeknek egy szerződéselméletben feltételezett döntésnek eleget kell tennie, majd azokat a kritériumokat, amelyek alapján a szerződéselméletek (módszertani szempontból) osztályozhatók. Mivel célom a szerződéselméletek módszertanának vizsgálata, tartalmi kérdéseket

csak annyiban érintek, amennyiben ez a kívánt cél eléréséhez nélkülözhetetlen, azaz csak a módszertannal szoros összefüggésben.

A SZERZŐDÉSELMÉLETEK KÖZÖS ANTROPOLÓGIAI ELŐFELTEVÉSEI

A klasszikus szerződéselméletekben és Nozicknál a „természeti állapot” feltevése arra szolgál, hogy leírja, milyen lenne az ember élete, ha nem létezne állam. Ez a leírás két elemből áll: egyrészt jellemezni kell az individuumokat, majd (ezzel összefüggésben) az individuumok lehetséges interakcióit kell leírnom.

A modern szerződéselméletekben a természeti állapot helyét az úgynevezett eredeti helyzet feltevése veszi át, ami azt jelenti, hogy nem annyira az „állam nélküli ember”, mint „az elfogulatlan döntésre alkalmas ember” leírását kapjuk meg, azzal, hogy az egyéneket az „igazságosság körülményei” („*circumstances of justice*”) közé helyezzzük. A természeti állapotban és az eredeti helyzetben lévő egyének között tehát lényeges különbségek vannak, emellett azonban olyan hasonlóságok is, amelyek lehetővé teszik, hogy antropológiai feltevéseiket együtt tárgyaljuk.

A természetjogi szabadság és egyenlőség

Valamennyi szerződéselmélet úgy írja le a természeti állapotban élő egyéneket, mint akik szabadok, egyenlők és racionálisak. Kérdés azonban, hogy mit jelent a „természetjogi” szabadság, egyenlőség és racionalitás. Mivel a természeti állapotban *per definitionem* nem létezhet pozitív jog, a szabadság és egyenlőség terminusokat valahogyan a „jog” fogalmától függetlenül kell értelmeznünk. Nevezhetjük persze a szabadságot és egyenlőséget „természetes jogoknak”, de ezzel még nem magyaráztuk meg, mit is jelentenek ezek ott, ahol nincs állam. A természetjogra csak a pozitív joggal szemben lehet hitközöni.

A következőkben a „természetjogi” egyenlőség és szabadság fogalmát és a racionalitást az individuumok preferenciarendszereire vonatkoztatva vizsgálom. Felteszem, hogy minden egyén rendelkezik bizonyos célokkal, és hogy ezen célok leírhatók különböző, az individuum által ismert (cselekvési) alternatívákkal, amelyek között az egyén rangsort állít fel. Ezt a rangsort az individuum preferenciarendszerének fogom nevezni.

A természetjogi egyenlőség

Ha fentebbi előfeltevések alapján próbáljuk meg értelmezni, akkor a „természetjogi egyenlőség” fogalma azt jelenti, hogy a természeti állapotban nem létezik semmiféle hierarchia az individuumok preferenciarendszerei között. Ez nem azt jelenti, hogy az egyének preferenciarendszereit illetően ne érvényesülne bizonyos korlátozó feltételek — éppen ellenkezőleg, ezen korlátozó feltételekkel írható le a racionalitás fogalma. Hanem csupán azt jelenti, hogy nem jelölhetünk ki bizonyos célokat más célokkal szemben, amelyeket „önmagukban véve jónak” vagy „követendőnek” tekintünk.

Fontos megjegyezni, hogy a természetjogi egyenlőség nem zárja ki a morális értelemben vett korlátozó feltételek lehetőségét sem a természeti állapotban. Ez azonban, úgy tűnik, logikailag nem mond ellent annak, hogy a preferenciarendszerek között nincs hierarchia.

A természetjogi szabadság

A szabadság azt jelenti, hogy az egyének preferenciarendszerei autonóm módon alakulnak ki. Autonóm preferencia-formálódáson azt értem, hogy a preferenciák kialakulását nem lehet okságilag magyarázni, azaz a preferenciákat és céljaikat az egyének *választják*, nem pedig „elsajátítják”.

A szerződéselméletek antropológiai feltevéseit mármost erről az oldalról érte a legtöbb kritika. Kizárható-e, hogy sok esetben a preferenciák nem autonóm módon, hanem okságilag jönnek létre? Empirikusan bizonyára nem. Én azonban megfordítanám a kérdést: ha az emberi együttéléshez szükséges kényszer formáját és mértékét akarjuk meghatározni, azaz ha a politikai filozófia normatív kérdésfeltevésére akarunk választ kapni, feltehetjük-e, hogy preferenciák *nem autonóm* módon keletkeznek?

Tegyük fel például, hogy a preferenciák az Elster által „adaptív preferencia-formálódásnak” nevezett módon jönnek létre.⁶ Ez azt jelenti, hogy az illető egyén preferenciái (nem tudatosan) a lehetőségeihez fogznak igazodni minden olyan esetben, ahol már eleve nincsenek összhangban. Ha azonban antropológiánkban olyan individuumokat posztulálunk, akiknek preferenciarendszerei adaptív módon formálódnak, ezzel feltételezzük, hogy a kényszer bármilyen formájához és mértékéhez adaptálódnak, minden kényszer egyformán optimális számukra, ami azt jelenti, hogy ilyen antropológiai posztulátumokkal a politikai filozófia érvényessége minimális kritériumának sem lehet eleget tenni.

Feltehetjük persze, hogy csak bizonyos preferenciák formálódhatnak okságilag, mások viszont nem. Ilyen feltevést találhatunk például Rawlsnál. A természetjogi szabadság és egyenlőség általam adott meghatározása ezért nem egyeztethető össze tökéletesen azzal a leírással, melyet Rawls ad az „eredeti helyzetben” lévő individuumokról. Ezt a helyzetet ugyanis az jellemzi, hogy az egyének a „tudatlanság fátyla” mögött nem ismerik — többek között — saját későbbi céljaikat, preferenciarendszerüket sem. Rawls számára éppen azért fontos egy ilyen kikötés, hogy az okságilag kialakuló preferenciákat kizárja. Érvelésével kapcsolatban azonban már most meg kell jegyezni két dolgot:

1. Rawlsnak a „tudatlanság fátyla” feltevésére éppen azért van szüksége, mert elismeri, hogy a preferenciák empirikus esetekben sokszor kauzálisan jönnek létre, s az eredeti helyzetben az individuumoknak úgy kell dönteniük, *mintha* a jövőben maguk választanák céljaikat.

2. Mivel az individuumok ezeket a maguk választotta célokat nem ismerik, amikor a jövőbeli intézményrendszert meghatározó elvekről döntenek, döntésük nem feltétlenül tekinthető autonómnak.

A RACIONALITÁS

A szerződéselméletek antropológiai posztulátumai értelmében a szerződést megkötő individuumok racionálisak. Kérdés, hogy mit jelent ez a racionalitás. Figyelembe véve a mai tudományfilozófiában a racionalitás fogalma körül zajló viták hevesességét, úgy tűnik, ez igen kényes kérdés. Itt azonban a racionalitásnak csak egy, igen leszűkített, minimális értelmét fogom tárgyalni és (a természeti jogi szabadság és egyenlőség fogalmához hasonlóan) az egyének preferenciarendszereire vonatkoztatva vizsgálom.

A „racionalitás” kifejezést „instrumentális” értelmében használom, azaz a racionalitás azt jelenti, hogy az egyén képes a céljai eléréséhez szükséges optimális eszközöket kiválasztani.

A szerződéselméletek antropológiai feltevései abból indulnak ki, hogy az egyének vágyai, céljai, hitci végtelenül sokfélék lehetnek, és hogy ezek a vágyak, célok, hitek egyenértékűek, egyiküket sem tüntethetjük ki *a priori*.

Mivel véleményem szerint racionális döntésre az „empirikus” egyének is képesek, a szerződéselméletek antropológiai posztulátumai nem implauzibilisek. Hogy a „természeti állapotban” élő egyén kicsit „racionálisabb” és „autonómabb”, mint az empirikus, annak az az oka, hogy a szerződés révén létrehozott államnak az emberi együttélés optimális feltételeit kell szavatolnia. Hogy mit jelent ez az optimalitás, arról a következőkben lesz szó.

A KOLLEKTÍV OPTIMUM

Azok az antropológiai posztulátumok, amelyeket az előzőkben megkíséreltem körülírni, vagyis az egyenlőség, a szabadság és a racionalitás, a szerződéselméletek közös antropológiai feltevései. Ezekon kívül természetesen vannak az egyes szerződéselméletekre specifikusan jellemző feltevések. Azonban az, hogy az adott szerződéselmélet milyen államot, pontosabban az állami berendezkedés milyen elveit igazolja, nemcsak az antropológiai feltevésektől, hanem a döntés körülményeitől és kritériumaitól függ.

A döntés körülményeit illetően mindenekelőtt azt a triviális kikötést kell tennünk, amelynek minden szerződéselmélet esetében teljesülnie kell: a döntés közege mindig „nagy csoport”. Hogy pontosan mit jelent ez a „nagy csoport” (azaz, hogy milyen létszám fölött beszélhetünk „nagy csoportról”), azt nem szükséges meghatározni. Csak annyit kell tudnunk, hogy ha a szerződéssel létrehozni kívánt állam csupán városállam nagyságú, a döntéshozó csoport már akkor is nagy csoportnak számít. Ez a kikötés triviális, mert bárhogyan döntsenek is „kis csoportok” együttélésük feltételeiről, a döntés után létrejött állapot nem nevezhető államnak. Ennek ellenére fontos megtennünk ezt a kikötést, mert ez teszi lehetővé, hogy egyes szerződéselméletek érvelése és a kollektív cselekvés szociológiai elmélete között bizonyos hasonlóságokra mutassunk rá.

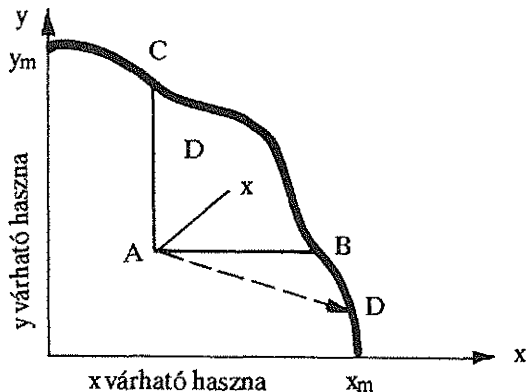
A döntés körülményeit illető másik fontos követelmény: úgy kell őket meghatározni, hogy lehetővé váljék az *egyhangú* döntés. Ennek oka világos: bármely más, nem egyhangú döntés esetén feltétel, hogy a döntés eredményeként létrejött „határozat” végrehajtása kikényszeríthető legyen azoktól, akik

a döntéssel nem értettek egyet, akiknek tehát feltehetőleg nem érdekük a „határozat” végrehajtása. Ez viszont feltételezi, hogy létezik valamilyen intézmény, amelynek kényszermonopóliuma van. Csakhogy a szerződéselméletek éppen ilyen kényszermonopóliumnak, az államnak a legitimitását akarják igazolni. Ha a döntés nem lenne egyhangú az állam létrehozásakor, akkor a szerződéselmélet már eleve feltételezné azt, amit igazolni kíván.

Annak viszont, hogy a „természeti állapotban” élő egyének egyhangúan döntsenek egy bizonyos állam, illetve hatalmi struktúra létrehozásáról, a feltétele az, hogy a „természeti állapotból” a „társadalmi állapotba” történő átmenet eleget tegyen a Pareto-optimális változás kritériumának. A Pareto-optimális változás kritériuma nem azonos a Pareto-optimális állapot fogalmával. Lehetséges ugyanis olyan változás, amely egy nem Pareto-optimális állapotból Pareto-optimálissá vezet, de nem Pareto-optimális változás.

Pareto-optimális az az állapot, amelyet lehetetlennek tűnik oly módon megváltoztatni, hogy ezzel az adott csoportban néhány, vagy legalább egy ember helyzetét ne rontsuk. A Pareto-optimális állapot az „ideális állapotnak” csupán nagyon gyenge kritériuma. Például minden olyan állapot, amelyre a „diktátorság” a jellemző, vagyis hogy az adott állapotból egy ember húz hasznot az összes többi rovására, Pareto-optimális, hiszen ahhoz, hogy valaki helyzetén javítsunk, a „diktátor” helyzetén rontanunk kell. (A Pareto-optimális az „igazságos” körülményeknek tehát legfőljebb egyik kritériuma lehet, de semmiképpen nem az egyetlen.)

Egy változás ezzel szemben akkor Pareto-optimális, ha az egyik állapotból a másikba jutva 1. vagy mindenki helyzete javul az adott csoportban, vagy 2. legalább egy individuum helyzete javul anélkül, hogy a csoport többi tagja közül bárki másé romlana. Azt a tételt, hogy egy Pareto-szuboptimális állapotból egy Pareto-optimálisra történő átmenet Pareto-szuboptimális lehet, a következő egyszerű közgazdasági modellel szemléltethetjük:



Az Y tengelyen Y személy várható hasznát mérjük, az X tengelyen pedig X várható hasznát. Az Y_m és az X_m közötti görbe írja le a javak Y és X közötti Pareto-optimális elosztását. (A „diktátorság” állapota ekkor $y = Y_m$, $x = 0$, illetve $x = X_m$, $y = 0$.)

Tegyük fel mármost, hogy a megváltoztatni kívánt állapotot az „A” pont reprezentálja. Ha az új, megváltoztatott elosztást reprezentáló pont az ABC háromszög által bezárt terület bármely pontján fog elhelyezkedni, a változás Pareto-optimális lesz. Így például az „A” pont által reprezentált elosztási szituációból a „D”-be történő átmenet Pareto-optimális, annak ellenére, hogy a „D” pont által reprezentált elosztás éppúgy Pareto-szuboptimális, ahogyan az „A” pont által reprezentált.

Ezzel szemben minden olyan változás, amely egy az ABC háromszög területén kívül eső pont által reprezentált elosztást hoz létre, Pareto-szuboptimális változás. Így van ez annak ellenére, hogy például az „A”-ból „D”-be történő átalakulás Pareto-optimális elosztást hoz létre. Maga a változás azonban Pareto-szuboptimális, mivel Y helyzete romlik (várható haszna csökken).

A Pareto-optimális állapot és a Pareto-optimális változás fogalmai fontos segédeszközt jelenthetnek a „természeti állapot” jellemzésekor és a „társadalmi állapotba” történő átmenet értelmezésekor. Ha például a „természeti állapot” nem a „diktátorság állapota” volt, akkor a szerződés révén nem jöhet létre a diktátorság állapota. Ennél azonban sokkal általánosabb következményei is vannak a Pareto-optimális változás fogalmának: a „természeti állapot” nem lehet Pareto-optimális állapot. Pareto-optimális állapotból ugyanis *per definitionem* nem indulhat ki Pareto-optimális változás.

A „természeti állapotot” vagy az „eredeti helyzetet” tehát oly módon kell leírni, hogy az „eredeti helyzetből” vagy „természeti állapotból” kiinduló változás Pareto-optimális lehessen. Csakis ebben az esetben fognak a résztvevők egyhangúan dönteni, csakis ekkor lehetséges a társadalmi szerződés megkötése. A szerződéselméletekben tehát általános kikötés, hogy a döntés körülményeinek Pareto-szuboptimálisnak kell lenniük, magának a döntésnek pedig meg kell felelnie a Pareto-optimális változás kritériumának.

A SZERZŐDÉSELMÉLETEK OSZTÁLYOZÁSÁNAK SZEMPONTJAI

A közös antropológiai feltevések és a „természeti állapotra” vagy „eredeti helyzetre” vonatkozó közös jellemzők leírása után most határozzunk meg néhány kritériumot, amelyek alapján a szerződéselméletek csoportosíthatók. Ezek a kritériumok bizonyos szempontból természetesen önkényesek. Mivel nincs két közel egyforma szerződéselmélet, sokféle szempontból csoportosíthatjuk őket. Itt kizárólag olyan szempontokat kívánok megadni, amelyek lehetővé teszik, hogy a szerződéselméleteket módszertani szempontból csoportosítsuk. Az osztályozás szempontjai bizonyos, a döntés körülményeire vonatkozó megállapítások és bizonyos antropológiai jellemzők lesznek.

1. A „természeti állapot”, illetve az „eredeti helyzet” játékelméleti szituációként írható-e le vagy sem, azaz az egyéneknek döntésükkor figyelembe kell-e venniük a többiek döntését vagy sem?

2. Milyen információk állnak az egyének rendelkezésére?

3. Érvényesülnek-e morális korlátozó feltételek vagy nem?

Ezen kritériumok segítségével a szerződéselméletek három csoportját különíthetjük el. Az egyik csoportba azok tartoznak, ahol a természeti állapotban az egyének informáltsága nem korlátozott, morális kényszerítő feltételek nem érvényesülnek, a természeti állapot játékelméleti szituációval írható le. Ide tartozik Hobbes és Rousseau szerződéselmélete.

A másik csoportba azok a szerződéselméletek tartoznak, ahol a természeti állapotban lévő egyének informáltsága nem korlátozott, helyzetük játékelméleti szituációként írható le, viszont preferenciarendszereiket illetően érvényesülnek bizonyos morális korlátozó feltételek. Ide tartozik Locke és Nozick elmélete.

Végül a harmadik csoportba azok a modern szerződéselméletek tartoznak (Buchanan, Tullock és Rawls elméletei), ahol a döntéshozók informáltsága korlátozott, morális kényszerítő feltételek nem érvényesülnek, és az „eredeti helyzetben” keletkező döntési szituáció nem játékelméleti.

A fenti osztályozással kapcsolatban két dolgot kell megjegyeznünk. Az egyik, hogy „az egyének informáltsága nem korlátozott” kijelentés nem jelenti azt, hogy az egyének korlátlanul rendelkezzenek minden, számukra releváns információval, hanem csak azt, hogy *mesterségesen* nem fosztjuk meg őket bizonyos információktól. A szóban forgó megkülönböztetés a modern szerződéselméletek elemzésében játszik fontos szerepet, ezeknek az elméleteknek a vizsgálatára azonban a jelen tanulmányban nem térhetek ki.

A másik megjegyzés, hogy a fenti csoportosítás alapján úgy tűnhet, az egyik kritérium redundáns: valahányszor ugyanis az egyének informáltsága nem korlátozott a természeti állapotban, helyzetük játékelméleti szituációként jellemezhető; és megfordítva, ha információik korlátozottak, a döntési szituáció nem játékelméleti. És mint látni fogjuk, a két kritérium érvényesülése között tényleg van kapcsolat. Ennek ellenére úgy gondolom, külön kritériumként célszerű kezelni őket. Ha ugyanis nem ezt tennénk, ez azt a benyomást keltené, mintha abból, hogy az egyének informáltsága nem korlátozott, *logikailag* következne, hogy helyzetük játékelméleti szituációként írható le, abból pedig, hogy korlátozott, az következne, hogy helyzetük nem írható le játékelméleti szituációként. Márpedig vannak játékelméleti szituációk, ahol a játékosok informáltsága korlátozott, és vannak olyan nem-jatékelméleti döntésszituációk, ahol az informáltság nem korlátozott.

JÁTÉKELMÉLETI TÍPUSÚ SZERZŐDÉSELMÉLETEK A FOGOLY-DILEMMA

Az első csoportba azok a társadalmi szerződések tartoznak, amelyek esetében a természeti állapot fogoly-dilemma szituációként (a továbbiakban: FD szituáció) írható le.⁷ A fogoly-dilemma az úgynevezett kétszemélyes, változó

összegű játékokhoz tartozik. A „változó összegű” azt jelenti, hogy annak megfelelően, milyen „stratégiát” választanak, azaz hogyan cselekszenek a játékosok, az adott szituációban a nyeremény nagysága különböző lehet. Nem szükséges, hogy az egyik játékos „nyereménye” egyenlő legyen a másik „vesztésével”, azaz lehetséges, hogy megfelelő stratégia választásával mindketten „nyerhetnek” az ügyön.

Világos, hogy a szerződéselméletek által leírt természeti állapot csakis változó összegű játékokkal reprezentálható. A természeti állapotban történő döntés körülményeit illetően ugyanis kikötöttük, hogy a döntésnek Pareto-optimális változást kell eredményeznie. A nulla összegű játékoknál pedig, ahol az egyik játékos csak azt nyerheti, amit a másik elveszített, nem lehetséges Pareto-optimális változás, ami azt jelenti, hogy az egyhangú döntés eleve kizárt.

Az FD szituációban a cselekvők a következő két stratégia között választhatnak:

1. az árulás, azaz a nem kooperatív stratégia (N-stratégia)
2. hallgatás, azaz a kooperatív stratégia (K-stratégia).

Annak megfelelően, hogy az egyes játékosok milyen stratégiát alkalmaznak, a nyeremények nagyságát a következő úgynevezett „nyereménymátrix” reprezentálja:

	B1	B2
A1	-5	-10
A2	0	-1

	B1	B2
A1	P	Q
A2	R	S

ahol A1, illetve B1 azt jelenti, hogy A, illetve B fogoly az N-stratégiát, A2 és B2 pedig, azt hogy az A, illetve B fogoly a K-stratégiát választja. A bal alsó sarokban A, a jobb felsőben B „nyereménye” látható. Az adott stratégia-kombinációkat mármint a következő módon jelölhetjük: A1B1: P, A1B2: Q, A2B1: R, és A2B2: S. Teljesen függetlenül attól, mekkorák a konkrét nyeremények, FD szituációnak nevezhetünk minden olyan helyzetet, ahol A preferenciarendezése a következő lesz: $Q \succ A \succ P \succ R$, B-é pedig a következő: $R \succ B \succ Q$.

Hogyan érvel mármint bármelyik fogoly az FD szituációban? „A másik fogoly vagy elárul engem, vagy nem. Ha elárul, jobb lesz, ha vallok, hiszen így kevesebb büntetést szólnak rám. Ha nem árul el, akkor még jobb, hiszen megúszom az egészet. Csakhogy feltételezem, hogy ő sem bolond, tehát vallani

fog. Így, hogy elkerüljem a legrosszabbat, mindenképpen vallanom kell.” Tehát világos, hogy ha két racionális, önérdékét követő individuumból van szó, mindkettő az N-stratégiát fogják választani, azaz mindkettő megússzák a 10 évet, de 5–5 évet kapnak.

A dilemma mármint abból ered, hogy ez a döntés egyénileg ugyan racionális, de együttesen, „kollektíve” irracionális, ha „kollektív racionalitáson” Pareto-optimalitást értünk. Mert az „individuuálisan” racionális megoldás, az N-stratégia 5–5 év börtönt jelent mindkettőjüknek, amihez képest az 1–1 év börtönt mindkettőnek előnyben részesítenék. Ekkor viszont a K-stratégiát kellene választaniuk, amivel hatalmas kockázat jár, ha a másik nem ezt választja, nagyot lehet bukni. Ahhoz tehát, hogy A is és B is a K-stratégiát válassza, „biztosítékokra” van szükség.

Mielőtt rátérnék az FD szituációszerű „természeti állapotok” problémájára, röviden kitérek a fogoly-dilemma egy fontos társadalomtudományi alkalmazására.

A kollektív cselekvés elmélete azzal a problémával foglalkozik, hogy milyen feltételek között hajlandók az emberek közösen fellépni valamilyen közös cél megvalósítása érdekében (ilyen lehet például valamilyen közjóság realizálása vagy valamilyen közrossz elkerülése stb.). Itt az elméletnek csupán egyetlen aspektusa fontos számunkra, az tudniillik, hogy a közjavak realizálásával kapcsolatos problémák egyik klasszikus leírása FD szituációként mutatja be azt a helyzetet, amikor egy nagy csoportnak valamely közjóság realizálása az érdeke, a közjóság megvalósításáért mégsem tesz senki semmit. Ez a probléma (egy ma már klasszikusnak számító mű szerzőjének neve nyomán) az Olson-paradoxon elnevezést kapta.

Azokat a javakat, amelyeket közjavaknak szokás nevezni, (nagyon durván) a következők jellemzik: 1. nem lehet őket felosztani; 2. használatukból senki sem lehet kizárni, vagy a kizárás túlságosan költséges lenne ahhoz, hogy érdemes legyen megvalósítani.

Ilyen közjóság például egy híd vagy egy járda, de vannak „elvontabb” közjóságok is, például a közbiztonság.

Az Olson-paradoxonként ismert probléma mármint a következő. Tegyük fel, hogy egy (nagy) csoport közös érdeke valamely közjóság realizálása. Vajon önkéntesen hozzájárulnak-e az érdekeltek ezen közjóság létrehozásához? A „potenciális résztvevő”, aki érdekelt adott közjóság létrehozásában, a következőképpen fog érvelni: „Ha hozzájárulok, és a többiek is így tesznek, a közjóság megvalósul, és ez nekem jó. Ha viszont én hozzájárulok, a többiek pedig nem, akkor elvesztettem egy csomó pénzt. Ráadásul, ha nem járulok hozzá, és a többiek mégis csak létrehozzák az adott közjóságot, úgysem zárhatnak ki a használatából. Tehát nincs értelme hozzájárulni.”

Ha már most a hozzájárulást K-stratégiának, a hozzá nem járulást pedig N-stratégiának tekintem, a probléma ugyanolyan struktúrájú, mint a fogoly-dilemma esetében: ha nincsenek biztosítékaim arra nézve, hogy mindenki a K-stratégiát alkalmazza, akkor a megoldás Pareto-szuboptimális lesz, vagyis a közjóság nem jön létre.

Rátérve most már a szerződéselméletek problémájára: amennyiben az állam által gyakorolt kényszert úgy fogjuk fel, mint ami ahhoz szükséges, hogy egy bizonyos döntési szituációban a „kollektíve racionális”, azaz a Pareto-optimális megoldás létrejöhessen, akkor az államot, a kényszert normatíván legitimnek tekinthetjük. Legitim, mert ha szabad, egyenlő és racionális egyének választhatnak aközött, hogy kényszer és koordináció nélkül kisebb javakra (illetve „nagyobb rosszra”), vagy pedig a mindenkire érvényes kényszer segítségével nagyobb javakra (illetve „kisebb rosszra”) „tehetnek szert”, az utóbbit fogják választani.

Ilyen FD szituációszerző helyzetet eredményez például a Hobbes által leírt természeti állapot. Az emberek cselekvését az ilyen állapotban kizárólag az érdekkonfliktus jellemzi. Az emberi cselekvést az önfenntartás ösztöne és a hatalomvágy motiválja, ennek eredménye, hogy „minden ember mindenki ellensége”, és hogy „örökös félelem uralkodik, az erőszakos halál veszélye fenyeget, s az emberi élet magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid” (Hobbes 1970:111, 108–109).

Ez a szituáció természetesen kellemetlen: „Következésképpen az értelem előírása vagy általános szabálya, hogy mindenki békére törekedjék, ameddig csak annak elérésére remény van”, s ez nem más, mint „az első és alapvető természeti törvény”. A feladat tehát (amely minden racionális individuumnak önérdeke), hogy megállapodás szülessen a békés együttéléstről. Tegyük fel, hogy a megállapodás megszületik. Hogyan fog ekkor érvelni Hobbes mindenkivel „harcban álló” individuum? Preferenciarendezése azonos lesz az FD szituációban lévő egyénével:

P: Nem teszem le a fegyvert, hiszen a többiek úgyis csak megtévesztenek, hogy hatalomvágyukat kielégíthessék, nyilván ők sem teszik le a fegyvert, félek.

Q: Én nem hagyom abba a harcot, de a többiek esetleg igen, így képes leszek kielégíteni a hatalomvágyamat.

R: Betartom a megállapodást, a többiek viszont nem, ez pedig biztos halál vagy rabszolgaság.

S: Én is betartom a megállapodást és a többiek is, kénytelen vagyok ugyan hatalomvágyamat megfékezni, de kevésbé kell félnem és nagyobb biztonságban élek.

Hobbes individuumának tehát a következő lesz a preferencia rendezése: Q S P R, vagyis a szituáció izomorf az FD szituációval, hiszen az N-stratégiát mindenki előnyben fogja részesíteni a K-stratégiával szemben. Ezzel ugyanis elkerülheti a legrosszabbat: az R alternatívát, és szerencsés esetben a legnagyobb haszonra tehet szert (Q alternatíva). A „kollektív optimum” azonban az S alternatíva megvalósulása esetén jönne létre, tehát akkor, ha mindenki a kooperatív stratégiát választaná. Racionális, szabad és egyenlő individuumok a Hobbes által leírt természeti állapotban nem a K-stratégiát fogják választani.

Ezért mondja Hobbes (1970:145), a maga részéről jogosan, hogy „...a megállapodások kard nélkül pusztá szavak, nincs erejük rá, hogy akár a legcsekélyebb biztonságot is nyújtsák nekünk. Következésképpen ha nem jön létre semmiféle közhatalom, vagy ha az nem elég erős, hogy biztonságot nyújtson nekünk, minden ember mindenki mással szemben saját biztonsága érdekében

törvényesen és joggal a maga erejére és képességére támaszkodik — tekintet nélkül a természeti törvényekre, (amelyeket mindenki amúgy is csak akkor volt hajlandó betartani, ha ezt biztonsággal megtehetette)”.

Ahhoz tehát, hogy a természeti törvény érvényesüljön — ami pedig, mint láttuk, minden racionális egyén érdeke —, „biztosítékra”, jelen esetben közhatalomra van szükség. Tehát a Pareto-optimális megoldáshoz kényszerre van szükség.

A központi kényszermonopólium, („az államnak nevezett nagy Leviatán”) létrejöttének az lesz az eredménye, hogy az egyének preferencia-rendezése átalakul, az N-stratégia választásától várt előnyök nagymértékben leértékelődnek. Hiába „tartom meg a fegyvert”, hatékony állammal szemben nem lesz esélyem a „győzelemre”, azaz a Q alternatíva gyakorlatilag eltűnik. Ugyanakkor, mivel felteszem, hogy ezt mások is látják, a P alternatíva bekövetkezésének esélye jelentősen csökken.

Magának a „szerződésnek” a megkötése, mint láthattuk, nem játszik fontos szerepet Hobbes érvelésében. Elismeri, hogy a szerződést nem méltányos körülmények között kötik a természeti állapotból „kilépő” individuumok. Az egyének a szerződés megkötésekor „félelemből cselekszenek; s ezt jó volna tudomásul venniük azoknak, akik azt tartják, hogy a haláltól vagy erőszaktól való félelemből kötött minden szerződés érvénytelen” (Hobbes 1974:171). Vagyis a hatalomnak való engedelmességet nem egy méltányos körülmények között kötött szerződés, hanem az egyének érdeke diktálja. A szerződés fogalma csak segédeszköz a legitimitás igazolásához.⁸

A másik „klasszikus” szerződéselmélet, amelyet kapcsolatba hoznak az FD szituáció játékelméleti problémájával, Rousseau elmélete a társadalmi szerződésről. Mielőtt azonban az ezzel kapcsolatos problémákra rátérnék, meg kell jegyezmem, hogy Rousseau *A társadalmi szerződésről* című munkája nem „igazi” szerződéselmélet, sőt nem is „tisztán” politikai-filozófiai mű, hanem történelmi-filozófiai és bizonyos etikai problémák tárgyalása a politikai filozófia felhasználásával.⁹ Mindazonáltal, mivel a műben kifejtett „általános akarat” fogalmát többen, kiváltképp az angolszász politika-filozófiai irodalomban, FD szituáció „megoldásaként” értelmezik,¹⁰ most ezt az interpretációt veszem alapul, és nem térek ki arra, mennyiben jelenti ez az értelmezés Rousseau eredeti intencióinak meghamisítását.

Lássuk, hogyan szól az ebből a szempontból legfontosabb passzus: „A közakarát (*volonté de tous*) gyakran eltér az általános akarattól (*volonté générale*); ez utóbbi csak a közérdeket nézi, míg az előbbi a magánérdeket, s nem több a különös akaratok összegénél. De ha a különös akaratokból elveszük azt, amiben az egyik több vagy kevesebb a másiknál, márpedig ezek a különbségek kölcsönösen megsemmisítik egymást, úgy a kivonás eredményeként az általános akarat marad fenn” (Rousseau 1978:492).

Ha röviden össze akarjuk foglalni, mi jellemzi az általános akaratot, két dologra kell felhívni a figyelmet: 1. az általános akarat a közérdeket képviseli; 2. az általános akaratot *senki sem* akarja. Ennek oka, mint Rousseau a fenti idézethez fűzött lábjegyzetében megállapítja, az, hogy „valamennyi érdek összhangja az összes magánszemély érdekével szemben alakul ki”. Ebből világos,

hogy Rousseau antropológiájában, éppúgy, ahogyan Hobbeséban, az egyének kapcsolataira elsősorban az érdekkonfliktus a jellemző.

Hogyan lehetséges mármost, hogy az általános akarat, amelyet — mivel mindenki érdekével ütközik — senki nem akar, mégis a „közérdeket” fejezi ki? Az egyik megoldás az, hogy a közérdeket az egyénektől teljesen független „entitásnak” tekintjük. Ha azonban abból a föltevésből indulunk ki, hogy érdekei kizárólag az egyéneknek lehetnek, akkor a „közérdek” valami olyasmi, ami az egyének érdeke is, meg nem is, ám az egyén nem ennek, hanem „magánérédekének” megfelelően cselekszik. Még valamit tudunk: a magánérédekekre az érdekkülönbség a jellemző, a közérdekekre az összhang.

Úgy tűnik, a fentiekből az következik, hogy a „magánérdek” és „közérdek”, illetve a „közakarát” és az „általános akarat” közötti konfliktus interpretálható fogoly-dilemmaként: a K-stratégia alkalmazásával („általános akarat”) Pareto-optimális eredményt kaphatunk („közérdek”), és nagyobb haszonra tehetek szert, mintha az N-stratégiát választanám („közakarát”). „Magánérédekem” ennek ellenére azt diktálja, hogy az N-stratégiát válasszam, hacsak nem biztosítja valami, hogy mindenki az általános akaratnak megfelelően fog cselekedni. Ezért van szükség a „főhatalomra”, vagyis a politikai intézményrendszerre, amelynek feltétlen hatalma van a politikai társadalom tagjai fölött. A Rousseau-féle általános akaratnak ez az interpretációja Rousseau elméletét tulajdonképpen a közjavak realizálásával kapcsolatos 20. századi elméletek előzményének tekinti.

Mielőtt rátérnék a Hobbes- és Rousseau-féle elméletekkel kapcsolatos kritikai megjegyzésekre, egy tartalmi jellegű következményre kívánom felhívni a figyelmet: azok a szerződéselméletek, amelyek a „természeti állapotot” FD szituációként írják le,¹¹ mindig a magánéletbe való kormányzati beavatkozás maximális mértékét igyekeznek igazolni. Igaz, hogy Hobbes számára mindegy, milyen a kormányzat formája, Rousseau-nál pedig csakis a participatív demokrácia az igazán legitím kormányforma, de a hatalom feltétlen és oszthatatlan voltában egyetértenek. Hobbes szerint jobb, ha egy valamitől félünk (az államtól, a Leviatántól), mintha mindenki mástól félnünk kellene, de azt nem mondja meg Hobbes, miért rosszabb mindenkitől kicsit félni, mint egyvalamitől nagyon.

Rousseau-nál más a helyzet, nála „az általános akarat mindig az igazság pártján van és mindig a köz hasznára törekszik” (1978:492). De mivel „mindig a kormányok képviselői mondják meg, hogy mit mond az általános akarat”,¹² a „közérdek” érvényesülésére ekkor sincs semmi biztosíték. Ha biztosítani akarjuk az „optimális” megoldást, a kényszernek nemcsak a szükségszerűségét, hanem a határait is meg kell mutatnunk.

JÁTÉKELMÉLETI TÍPUSÚ SZERZŐDÉSELMÉLETEK. A BIZTOSÍTÁSI JÁTÉK

A következő csoportba azok a szerződéselméletek tartoznak, amelyek szerint a természeti állapotban élő egyének információi nem korlátozottak, helyzetük játékelméleti szituációként írható le, viszont a természeti állapotban az egyének preferencia-rendszereit illetően érvényesülnek bizonyos morális korlátozó feltételek. A morális korlátozó feltételek érvényesülése, mint azt korábban próbáltam megmutatni, nem mond ellent a „természetjogi” szabadságnak. Ezek közé a szerződéselméletek közé tartozik Locke — és a fentebb már említett megszorítással — Nozick elmélete.

Ezeknek a morális korlátozó feltételeknek („természeti törvényeknek”) köszönhetően, a természeti állapotot ekkor úgy írhatjuk le, hogy a „potyautas” alternatíva le-, az általános kooperáció pedig felértékelődik. Az ily módon átstrukturált FD szituációt „biztosítási játéknak” nevezzük. Egy biztosítási játék nyereménymátrixa a következőképpen néz ki:

	B1	B2
A1	5 5	3 -2
A2	-2 3	-1 -1

A1, B1, A2, B2 ugyanazt reprezentálja, mint az FD szituáció esetében, tehát hogy A, illetve B K-stratégiát vagy N-stratégiát alkalmaz-e. „A” reprezentálja valamelyik természeti állapotban lévő egyént, „B” pedig mindenki mást.

Ha feltesszük, hogy 1. a morális korlátozó feltétel a „ne lopj!” maxíma, továbbá 2. állam és egyéb kényszerintézmény nem lévén, az egyének joga van „elégítélt” venni az őt ért veszteségért és/vagy kompenzálni azt („private enforcement of justice”), akkor a P, Q, R, S stratégia-kombinációk a következő állapotokat testesítik meg:

P: Betartom a természeti törvényt, „engedelmeskedem” a morális korlátozó feltételeknek, mivel mások is ezt teszik, megvalósul a békés és konfliktusmentes együttélés.

Q: Kifosztanak, mivel én ragaszkodom a természeti törvényekhez, megpróbálom hát magánúton elérni a kompenzációt, ám ez roppant költséges és veszélyes is lehet.

R: Kirabolok valakit, jöllehet ez nagyon kockázatos dolog, mert lehet, hogy az illető megpróbál elégtételt venni, és ez sikerülhet is neki, de ha nem, akkor nagy haszonra tehetek szert.

S: „Ha mások úgy, én is úgy”, mivel kiraboltak, és nincs elég pénzem a kompenzáláshoz, én is kirabolok valakit, így az eredmény: a kölcsönös fosztogatás (a „természeti törvény” gyakorlatilag hatástalanná válik).

Az ilyen természeti állapotban élő emberek preferencia rendezése a következő lesz: P R S Q. Az egyének erősen érdekeltek a K-stratégia alkalmazásában, mivel tisztában vannak azzal, hogy a „természeti törvények” mint morális korlátozó feltételek mások preferenciarendszereit illetően is érvényesülnek. A K-stratégiával ugyan a legtöbbet lehet veszíteni, de ugyanakkor nagy a valószínűsége annak, hogy a legnagyobb nyereséggel jár az alkalmazása. A „biztosítási játéokban” tehát a legfontosabb elv a reciprocitás, jelen esetben, hogy A betartja a természeti törvényt, és tudja, hogy mások is ezt teszik.

Kérdés azonban, hogyan képes igazolni egy ilyen természeti állapotot posztuláló szerződéselmélet az állam legitimitását. Hiszen ha a K-stratégia alkalmazása eleve biztosítja az ideális együttélés feltételeit, és ráadásul mindenkinek erősen érdekében áll, hogy ezt a stratégiát alkalmazza (hiszen ez jár a legnagyobb nyereséggel mindenki számára), akkor hogyan lehetséges ehhez képest Pareto-optimális változás?

Lehetséges Pareto-optimális változás, amennyiben ez a kooperatív stratégia alkalmazásával járó kockázat csökkentésére irányul. Ez két módon lehetséges: egyrészt csökkenti annak valószínűségét, hogy a Q alternatíva következzen be, másrészt igyekszik csökkenteni a Q alternatíva megvalósulása esetén bekövetkező veszteségeket.

Ez pedig úgy lehetséges, ha létezik olyan kényszermonopólium a jogok kikényszerítésére, amely jóval hatékonyabb, mint az egyéni elégtétel. Ennek következményeképpen, mivel az elkövetkező kompenzálás esélye a hatékony kényszerítő intézmény léte következtében megnő, az R alternatíva alaposan leértékelődik. A liberális jogfilozófiának az a tétele, hogy a törvények és a jogrend célja az elrettentés, nem pedig az erkölcsök érvényesülésének kikényszerítése, hasonló módon következik a fenti antropológiai posztulátumokból.¹³

Hatékony kényszermonopólium létrehozásának a másik következménye, hogy a veszteségek kompenzálásának költsége alaposan lecsökken, így a Q alternatíva következményei kevésbé súlyosak. Az állam tehát Pareto-optimális változás eredménye lehet, amennyiben mindenki könnyebb szívvel vállalja a kooperatív magatartást.

Az ily módon leírt természeti állapottal kapcsolatban azonban felmerül egy másik probléma is: hogyan lehetséges egyáltalán megszegni a természeti törvényt, vagyis hogyan lehetséges, hogy valaki a mindenki számára antropológiailag adott morális korlátozó feltételeknek ne engedelmessédjék? Vagy vannak természeti törvények, és akkor mindenkire érvényesek, azaz nem lehetséges konfliktus és nincs szükség államra, vagy nincsenek, akkor pedig a természeti állapot mégiscsak FD szituációként írható le.

Úgy gondolom azonban, az ellenvetés nem olyan erős, mint amilyennek első pillantásra tűnhet, ha figyelembe vesszük azt a megjegyzést, amelyet a

szerződéselméletek antropológiai posztulátumainak elemzésekor tettem. Elképzelhető ugyanis, hogy bizonyos szituációkban bizonyos preferenciák ellentmondásban lehetnek az erkölcsi törvény által diktált preferenciával. Mármost, hogy A végül is hogyan fog cselekedni, az preferenciáinak intenzitásától függ. Ahhoz, hogy a természeti törvények megsértésének lehetőségét feltételezzük, nem kell azt is feltételeznünk, hogy egyesekre ne lenne érvényes a természeti törvény, vagy hogy egyesek „nincsenek tudatában” annak. Elegendő annyit feltennünk, hogy az egyén preferencia-rendszerét illetően érvényesülő morális korlátozó feltételek néha nem eléggé erősek, intenzívek ahhoz, hogy a korlátozó feltételek által tiltott cselekedet végrehajtását megakadályozzák. Ebben az esetben a külső kényszer, az állam szerepe úgy is felfogható, mint ami az ilyen típusú kognitív disszonanciák esetén segít a döntésben, oly módon, hogy a természeti törvény betartására ösztönöz, így elősegíti a kollektív optimum megvalósítását.

Mit mondhatunk ezek után általában azoknak a szerződéselméleteknek a plauzibilitásáról, amelyek a természeti állapotban élő egyének helyzetét a „biztosítási” játéknak megfelelő szituációként írják le? Világos, hogy ha a biztosítási játékot tekintem a „természeti állapot” leírásához a megfelelő modellnek, akkor a kooperáció már megvalósult bizonyos mértékig, az állam szerepe csak az együttműködés segítése, nem pedig létrehozása. Azok a szerződéselméletek tehát, amelyek ilyen természeti állapotot posztulálnak, nem annyira a kényszert, inkább a kényszer korlátait szeretnék igazolni, azaz liberális politikai filozófiát kívánnak megalapozni.

NEM JÁTÉKELMÉLETI TÍPUSÚ MODERN SZERZŐDÉSELMÉLETEK

Kétségtelen azonban, hogy míg az FD szituációként leírt természeti állapot esetén az emberi kapcsolatok ábrázolása túlságosan is pesszimista, addig a biztosítási játék segítségével leírt természeti állapot talán túl optimista képet fest az emberek társadalmi kapcsolatairól. Az emberek társadalmi kapcsolatait ugyanis feltehetőleg egyszerre jellemzi az érdekkonfliktus és az érdekek összhangja, vagyis az ember (Kant kifejezésével) „társatlanul társas” lény. Olyan „természeti állapot” posztulálására van tehát szükség, amelyet egyszerre jellemez bizonyos célok harmóniája és bizonyos érdekek ellentéte. Erre tesznek kísérletet a „modern” szerződéselméletek, amelyek közül a legjelentősebb, Rawls igazságosságelmélete értelmében az emberi társadalom „kölcsonösen előnyös kooperatív vállalkozás”.

JEGYZETEK

- ¹ A társadalmi szerződéselméletek forrásairól lásd Baker (1972:VII-VIII. fejezet).
- ² A 18. században lezajlott tudományos — ismeretelméleti fordulatról lásd Euchner (1979:9, 19—28), valamint Strauss (1953:166-177).
- ³ A „geometriai módszer” és alkalmazását a politikai filozófiában elemzi Röd könyve (1970).
- ⁴ A megkülönböztetést Wolff vezeti be (lásd 1976:9), és az elnevezések is tőle származnak.
- ⁵ Elster „szupra-intencionális” magyarázatnak tekinti az „aggregált társadalmi jelenségeknek” azt a magyarázatát, amikor sok individuális cselekvés eredőjeként értelmezzük az adott jelenséget. Ezzel szemben „szub-intencionálisnak” nevezi azokat a kauzális magyarázatokat, amelyek az egyéni vágyak, hitek, preferenciák létrejöttét kívánják okságilag magyarázni (lásd Elster 1985:18).
- ⁶ A preferenciák keletkezésének ez a magyarázata példa az előbbi jegyzetben említett szub-intencionális kauzális magyarázatra. Az adaptív preferencia-formálódásról lásd Elster (1985:9, 20).
- ⁷ A fogoly-dilemma játékelméleti szituáció, melynek „kerettörténete” a következő. A rendőrségen két rablót tartanak fogva, oly módon, hogy nem kommunikálhatnak egymással. Nincs bizonyíték arra, hogy a rablást ők követték el, csak a másik vallomása lehet terhelő. A felügyelő megígéri, hogy ha az egyikük vallomást tesz, a másikuk nem, az árulót szabadon engedi, a másik fogoly viszont 10 év börtönt kap. Ha mindketten vallanak, 5-5 évet kapnak, ha mindketten hallgatnak, valamilyen kisebb vétségért a nyakukba sóznak egy-egy évet.
- ⁸ A modern szerződéselméletek talán leginkább ebből a szempontból különböznek a „klasszikus” szerződéselméletektől. A modern elméletekben a „szerződés” azért igazolja a kiválasztott elveket és intézményeket, mert méltányos körülmények között „kötötték”.
- ⁹ A „természeti állapot” és a „társadalmi állapot” leírása Rousseau-nál egy történeti antropológia megalapozására szolgál. A „természeti állapotban” az ember nem-morális, nem-rationális lény. A „társadalmi állapotban” jön létre az emberek közötti interakció, aminek következtében az ember racionálissá és morálissá válik. Rousseau gondolatmenetének talán ez a rendkívül sematikus leírása is érzékelteti, hogy szerződéselméletének gondolatmenete és logikája mennyire különbözik az általam most vizsgált szerződéselméletekétől.
- ¹⁰ Például Runciman — Sen (1965), vagy Coleman — Ferejohn tanulmányai (1986), vagy az úgynevezett „populista demokrácia” elmélete.
- ¹¹ Rousseau nem a természeti állapotot írja le így, hanem éppen a társadalmi állapotot. Erről és okairól lásd a 9. jegyzetet.
- ¹² B. Constant híres Rousseau-parafrázisa.
- ¹³ Az erkölcsök kikényszeríthetőségének problémájáról lásd Hart könyvét (1963).

HIVATKOZÁSOK

Arisztotelész 1984. *Politika*. Budapest: Gondolat.

Baker, E. 1972. *Social Contract*.

Buchanan, J. — G. Tullock 1962. *The Calculus of Consent*. The University of Michigan Press.

Coleman, J. — J. Ferejohn 1986. Democracy and Social Choice. *Ethics*, 87, október, 6—24.

Ellsworth, L. 1978. Decision-Theoretic Analysis of Rawls Original Position. In: C. A. Hooker — J. J. Leach — E. F. McClennen (eds.) *Foundation and Applications of Decision Theory*. Vol. II. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company. 29—46.

Elster, J. 1985. *Making Sense of Marx*. Cambridge University Press.

Euchner, W. 1979. *Naturrecht und Politik bei John Locke*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.

- Hart, H. L. A. 1963. *Law, Liberty and Morality*. Oxford University Press.
- Hobbes, T. 1970. *Leviatán*. Budapest: Magyar Helikon.
- Locke, J. 1986. *Értekezés a polgári kormányzatról*. Budapest: Gondolat.
- Nozick, R. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- Olson, M. 1982. *A kollektív cselekvés logikája*. Budapest.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Röd, W. 1970. *Geometrische Geist und Naturrecht*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Rousseau, J.-J. 1978. A társadalmi szerződésről, in: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest: Magyar Helikon. 463—607.
- Runciman, W. G. — A. K. Sen 1965. Games, Justice and the General Will. *Mind*, október. 554—562.
- Strauss, L. 1953. *Natural Right and History*. The University of Chicago Press.
- Weber, M. 1987. *Gazdaság és társadalom* I. köt. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Wolff, R.P. 1976. *In Defence of Anarchism*. New York: Harper Torchbooks.