

RAWLS ÉS A SZERZŐDÉSELMÉLETI HAGYOMÁNY

KIS-JAKAB DÓRA

I.

John Rawls egy a közelmúltban elérhetővé vált fiatalkori szövegében részletesen értekezik a politikai közösséget az egyének közötti szerződésből eredeztető, elsősorban Thomas Hobbes, John Locke és Jean-Jacques Rousseau nevével fémjelzett szerződéselméleti hagyomány státuszáról. *Az A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith* [Rövid értekezés a bűn és a hit jelentéséről]¹ című írás keletkezésének dátumát tekintve az alapműnek tartott *Az igazságosság elméletét* majdnem 30 évvel megelőzte. Ez az szöveg elsősorban nem politikafilozófiai, hanem, Rawls későbbi munkásságát tekintve igen meglepő módon, teológiai mű. A *Brief Inquiry* egyetlen tisztán politikafilozófiai témájú állítása éppen a klasszikus szerződéselméletekkel kapcsolatos. A fiatal Rawls a műben következő kijelentést teszi: „A politika-elmélettel kapcsolatban: a mi nézetünk azt sugallja, hogy minden társadalmi szerződéselmélet hamis. Ennek megfelelően a Hobbes és Locke elméletéhez hasonlóakat el kell utasítani.”²

Ez a kijelentés *Az igazságosság elméletének* ismeretében legalábbis meglepőnek tűnik. *Az igazságosság elméletében* véghezvitt projektnek ugyanis deklarált célja éppen a szerződéselméleti hagyomány továbbgondolása volt. Ezt az ambíciót Rawls már könyve kezdő oldalain leszögezi: „Az igazságosság olyan felfogásának bemutatására törekszem, amely általánosítja és magasabb szintjére emeli a társadalmi szerződés például Locke, Rousseau és Kant írásaiban megtalálható elméletét.”³ Rawls a méltányosságként felfogott igazságosság szempontjából központi jelentőségű, az egyenlőség eredeti helyzetének elnevezett gondolati konstrukciót felelteti meg a klasszikus szerződéselméletek által posztulált természeti állapotnak.

Rawls *Az igazságosság elméletében* azzal kapcsolatban nem foglal állást, hogy az általa említett szerződéselméletek szerzőinek saját intenciói szerint a természeti állapot mennyiben tekintendő egy múltbéli, valóban fennálló

¹ John Rawls: „A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith,” In. *John Rawls: A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith with „On My Religion”*, szerk. Thomas Nagel, Cambridge MA, Harvard University Press, 2009. 108. A szövegből származó idézeteket a szerző fordította.

² Rawls: „A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith,” 126.

³ John Rawls: *Az igazságosság elmélete* (Budapest: Osiris Kiadó, 1997), 30.

helyzet leírásának és mennyiben foghatjuk fel elméleti konstrukcióként. Saját elméletével kapcsolatban azonban határozottan kijelenti, hogy az abban foglalt eredeti helyzet egy tisztán hipotetikus szituáció. Célja nem az emberek társadalom előtti állapotának valamiféle leírása, hanem az igazságosság egy bizonyos elgondolásának megalapozása.⁴

A rawlsi konstrukcióban a szerződésre lépő felek ebben a helyzetben a jól berendezett társadalomban uralkodó igazságosság alapelveit adják meg. Ezek az elvek, Rawls szándékai szerint, minden szabad és racionális egyén számára elfogadhatóak lennének a társadalmi együttműködés szabályozó elveiként az egyenlőség eredeti helyzetében.⁵ Rawls ezt az elgondolást, minden absztrakció ellenére, egyértelműen abba a szerződéselméleti hagyományba helyezi, amelyet fiatalkori írásában még élesen elutasított.

Magyarázatra szorul tehát, hogy mi a két pozíció viszonya. Az egyik lehetőség az, hogy Rawls *Az igazságosság elméletének* idejére teljesen szakított a korábban felvázolt elképzeléseivel. Ez egy reális scenárió lehet, hiszen a két mű keletkezése között igen hosszú idő, nagyjából 30 év telt el. Ráadásul Rawls a *Brief Inquiry* megírásának idején még nagyon fiatal, csupán 21 éves volt. Ezt a magyarázatot erősíti az a tény is, hogy a *Brief Inquiry* és az érett művek kijelentései más alapvető témákban is komoly eltéréseket mutatnak.⁶ A másik opció az, hogy a két álláspont, bár egyértelműen eltérő egyes elemei tekintetében, mégis valamiféle kontinuitást mutat. A dolgozat ez utóbbi álláspontot igyekszik alátámasztani.

Ez utóbbi olvasatot indokolja az a tény, hogy *Az igazságosság elméletében* Rawls, habár saját koncepcióját a szerződéselméleti hagyomány folytatása-

⁴ Rawls: *Az igazságosság elmélete*, 37-42.

⁵ Azzal, hogy az eredeti helyzetet az egyenlőség állapotaként írja le, Rawls szintén a klasszikus szerződéselméletek tradícióját követi, amelyek az embereket mint természetük szerint egyenlő – és szerződni képes – feleket ábrázolják. Lásd például: Ludassy Mária, „Leviatán – természetünk mesterséges szörnyszülőtte,” In. *Thomas Hobbes: Leviatán*, ford. Vámosi Pál, Budapest, Kossuth Kiadó, 1999. 19-20.

⁶ A legfontosabb ilyen különbség a vallás közösség- és társadalomformáló erejének kérdése, amely a *Brief Inquiry* egyik központi témája. Rawls a későbbi műveiben, bár elismerte, hogy a vallási meggyőződések identitásformáló erőkként nem elhanyagolhatóak, azonban elvetette azt a gondolatot, hogy a hit lenne a politikai közösség létrehozásának és megtartásának alapja. Azonban, ahogyan Thomas Nagel bevezető tanulmányából kiderül, bizonyos témák, motívumok szinte változatlanul végigvonultak a rawlsi életművön, és már ebben a korai műben is jól azonosíthatóak (ilyen például az érdem fogalmának elvetése, a hierarchián alapuló egyenlőtlenség kritikája vagy a személyek különállóságának hangsúlyozása), lásd: Joshua Cohen, Thomas Nagel, „Introduction,” In. *John Rawls: A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith with „On My Religion”*, szerk. Thomas Nagel, Cambridge MA, Harvard University Press, 2009. 1-23.

ként pozicionálja, a tradicionális szerződéselméleti szerzők csak egy részével vállal közösséget. A fent már idézett szakaszban név szerint Locke, Rousseau és Kant kerül említésre. Rawls kifejti, hogy Locke *Értekezés a polgári kormányzatról*,⁷ Rousseau *A társadalmi szerződésről*⁸ és Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésével*⁹ kezdődő etikai művei tekinthetők a szerződéselméleti hagyomány megalapozó műveinek.

Ezzel szemben Thomas Hobbes nevét, akit a közmegegyezés modern szerződéselméleti hagyomány egyik legkiemelkedőbb alakjának tart, nem említi szellemi elődei felsorolásakor. Az, hogy ez nem véletlen mulasztás, egy az idézett szakaszhoz fűzött lábjegyzetből derül ki. Ebben Rawls a következő szűkszavú kijelentést teszi: „Hobbes könyve, a *Leviatán*, minden nagysága ellenére, sajátos problémákat vet fel.”¹⁰

Ez a megjegyzés távolságtartásra utal a hobbesi koncepcióval szemben és sejteni, hogy Rawls fenntartásokkal viseltetett a hagyományos szerződéselméletet bizonyos Hobbesnál felbukkanó elemeivel szemben, azonban nem azonosítja konkrétan ezeket a speciális nehézségeket. Rawls ezt *Az igazságosság elméletében* később sem teszi meg, habár Hobbesra vonatkozó utalások, változó kontextusokban, később is felbukkannak az írásban. Így az igazságos elosztással foglalkozó szakaszban Hobbes természeti állapota, mint a klasszikus fogolydilemma egy esete jelenik meg,¹¹ a kooperációval kapcsolatban a hobbesi szuverén, mint az együttműködést kikényszerítő elem példája merül fel, amelynek szerepe analóg az egymásnak tett ígéretekével¹²; majd később szintén a szuverénnel kapcsolatban megjegyzi, hogy az a stabilitást a politikai engedelmesség kikényszerítésével valósítja meg. Ezt a kényszert azonban, Rawls véleménye szerint, felválthatja a közös bizalom és barátság érzése, amely ugyanezen eredményhez, vagyis stabilitáshoz vezet.¹³

Habár Rawls kijelentései azt sugallják, hogy a Hobbes által a természeti állapotból a polgári állapotba való átlépéshez és a politikai közösség stabilitásához elengedhetetlennek tartott szuverén¹⁴ valójában nélkülözhető, azonban ezek az utalások nem állnak össze egy koherens kritikai állásponttá. Ugyanez nem mondható el a *Brief Inquiry*ről. Ebben a műben Rawls egy

⁷ John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*, Budapest, Gondolat, 1986.

⁸ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*, Budapest, PannonKlett, 1997.

⁹ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Budapest, Gondolat, 1991.

¹⁰ Rawls: *Az igazságosság elmélete*, 30.

¹¹ Rawls, Uo. 238.

¹² Rawls, Uo. 304.

¹³ Rawls, Uo. 435.

¹⁴ Thomas Hobbes: *Leviatán*, Ford. Vámosi Pál, Budapest, Kossuth Kiadó, 1999. 205-209.

világos Hobbes-kritikát fogalmaz meg, amely kiindulópontul szolgálhat ahhoz, hogy megmagyarázzuk, mit is tart Rawls a hobbesi elmélet speciális nehézségének.

II.

A *Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith* című írás Rawls disszertációja volt, amelyet 1942-ben nyújtott be a Princeton filozófia tanszékére. A művet Rawls élete során nem publikálták, nem sokkal 2002-es halála után bukkant, mintegy véletlenül, az addig ismeretlen szövegre a Princeton könyvtárának állományában Eric Gregory, aki az egyetemen diplomázott, azóta hírnevet szerzett volt diákok dolgozatai között böngészett.¹⁵

Az írás publikálásának gondolatát először Gregory vetette fel Rawls özvegyének. A végül 2009-ben megjelentetett és a *Brief Inquiry*n kívül bevezető tanulmányokat és egy rövidebb, késői Rawls-írást is tartalmazó kötetet Thomas Nagel szerkesztette. Nagel a könyv bevezetőjében részletesen leírja, hogy a szöveg változó színvonalra ellenére, és azt a tényt elismerve, hogy Rawls valószínűleg nem bátorította volna fiatalkori írása megjelentetését, miért is döntöttek végül úgy, hogy a szélesebb közönség elé tárják a *Brief Inquiry*-t: „[Az írásban] már jelen van az az intellektuális erő és spirituális motiváció, amelyek azzá tették Rawlst, aki. (...) Tisztán életrajzi fontosságán túl a tézis figyelemreméltó forrásként szolgál [Rawls] gondolati fejlődésének megértéséhez.”¹⁶

A *Brief Inquiry*, a későbbi Rawls-művek zömétől eltérően, nem politikaelméleti, hanem teológiai vállalkozás. A szövegben Rawls csak egy ponton beszél tisztán politikáról: amikor a klasszikus szerződéselméleteket kritizálja. Az írás célja az, hogy a közösség terminusaiban definiálja egyes vallási koncepciók, mint a hit és a bűn, speciálisan keresztény értelmezését. Ennek megfelelően a közösség gondolatának értelmezése a mű központi témája, amelynek a fiatal Rawls kiemelt szerepet tulajdonít. Azt állítja ugyanis, hogy az ember alapvető természete szerint közösségi lény. Ezt az elgondolást az ismert teológiai doktrínára alapozza, amelynek értelmében az ember Istenképmás. Rawls érvelése szerint, mivel a keresztény istenség Hármasság, és mint ilyen, eredendően közösségi természetű, ennek megfelelően az isteni Hármasság kérére teremtett ember természete szerint szintén közösségi lény.¹⁷

¹⁵ Gregory, elsősorban a mű teológiai vonatkozásaira fókuszálva, 2007-ben publikált egy értekezést a szövegről, lásd: Eric Gregory: "Before the Original Position: The Neo-Orthodox Theology of the Young Rawls," *The Journal of Religious Ethics* 35 (2007) 183-185.

¹⁶ Rawls: „A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith,” 4.

¹⁷ Rawls, Uo. 193.

Rawls a dolgozatban tehát arra vállalkozik, hogy a bűn, a hit, illetve teremtés végcéljának fogalmát a közösség terminusaival adja meg. Későbbi álláspontjával ellentétben fiatalkori írásában még azt feltételezi, hogy létezik egy igazi, végső és univerzális emberi cél, amely az ember természetével összhangban közösségi jellegű lenne. Rawls szerint az ember és a teremtés végcélja egyaránt a mennyei közösség megalapítása,¹⁸ vagyis egy olyan társiasság elérése, amelyben az ember igazi közösségben él mind embertársaival, mind Istennel.¹⁹

A mű címében szereplő bűnt és hitet az ezzel a végső céllal való viszonyukban ábrázolja. A bűn, Rawls szenvedélyes állásfoglalása szerint, a közösség elpusztítását célzó erő. Meglátása szerint a bűn hatására az egyén egyedül marad, önmagába záródik.²⁰ Mivel azonban az ember természete szerint közösségi, ezért a bűn miatt elveszíti, megtagadja igazi természetét, személyisége (amely a rawlsi koncepció alapján valami több, mint az egyszerű individualitás, Rawls szavaival személyiséggel rendelkezni olyan, mint lélekkel rendelkezni), amelyet csak a közösségi lét konstituálhat, a bűn hatására elhal.²¹

A hit Rawls értelmezésében képes semlegesíteni a bűn negatív, közösség- és személyiségromboló hatásait. A hit ugyanis az az erő, amely visszaintegrálja az egyént a közösségbe, ezzel pedig visszaadja igazi természetét is. A hit nélkül, állítja Rawls, nem érhető el az egyetlen igazi cél, a Mennyei Királyság közösségi állapota, sem.²²

A *Brief Inquiry* tehát, habár érdeklődése fókuszában nem a politikaelméleti témák állnak, határozott állításokat tesz arról, hogy milyen egy igazi közösség, hogy milyen a helyes viszony az egymással kapcsolatba lépő személyek között, és hogy milyen motivációk indítják arra az egyéneket, hogy a közösségi életet válasszák. Ennek megfelelően nem meglepő, hogy Rawls a disszertációban rivális közösségkoncepciókkal kapcsolatban is kifejti véleményét. A szöveg nem magyarázza meg, hogy a lehetséges alternatívák közül Rawls miért csak a klasszikus szerződéselméleti hagyománnyal foglalkozik, azonban az ezzel kapcsolatos kritikai megjegyzései azt sugallják, hogy ezeket tarthatta az emberi közösségek létrehozásával és fenntartásával foglalkozó elhibázott koncepciók közül a legkárosabbaknak.

Rawls fő ellenvetése a szerződéselméletekkel kapcsolatban az, hogy azok, meglátása szerint, tévesen rekonstruálják az ember alapvető természetét, amely a fiatal Rawls szerint egyértelműen közösségi. Ezzel szemben, állítja

¹⁸ Rawls, Uo. 219.

¹⁹ Rawls, Uo. 192.

²⁰ Rawls, Uo. 206-207.

²¹ Rawls, Uo. 206.

²² Rawls, Uo. 214-215.

Rawls, a szerződéselméletek az ember antagonisztikus tendenciáit hangsúlyozzák: „A [szerződéselméletek] a bizalom és hit hiányából fakadnak (...) az alkudozás a félelemből fakad, a félelem pedig az összes érzelem közül a legönközpontúbb.”²³ Vagyis a fiatal Rawls a félelem állandó tételezését, és ebből fakadóan a bizalom és a hit társias érzéseinek háttérbe szorítását találja a szerződéselméletek legsúlyosabb tévedésének. Azonban azt Rawls is érzi, hogy ezek a vonások a különböző szerzőknél eltérő minőségben és mértékben jelennek meg. Az egymástól való kölcsönös félelem problematikus elemként való tételezése így egyenes úton vezet el Rawlst a *Brief Inquiryben* az éles Hobbes-kritikához:

„A szerződéselméletek mögött húzódó félelem a politikai gondolkodásban sehol sem jelent meg olyan egyértelműen [mint Hobbes elméletében]. (...) [Hobbes] azt mondja nekünk, hogy az emberek születésüktől fogva alkalmatlanok a társiaságra és hogy az emberek mint olyanok nem társadalmiak (...). A társadalom vagy haszonért vagy dicsőségért létezik (...) Minden ember természete szerint arra vágyik, hogy le vadássa és megsebezze a többieket, annak érdekében, hogy önmagát a többiek fölé magasztalja vagy egoisztikus nyereségre tegyen szert. Ennek megfelelően az emberek a társadalmat nem jóakarattól alkotják meg, hanem kölcsönös félelemből.”²⁴

Rawls tehát a *Brief Inquiryben* úgy tartja, hogy Hobbes elmélete demonstrálja a legnyilvánvalóbban a szerződéselméletek háttérben működő mozgatórugót, a mások agressziójától való félelmet. A kölcsönös bizalmatlanság és rettegés klímájában az egymás iránti bizalom és a hit nem tud megmaradni, a politikai közösség így nem alapozható ezekre a társias érzésekre, vagyis csupán racionális kalkuláció, az önös érdekeket állandóan szem előtt tartó alkudozás során hozható létre. Az a gondolat pedig, hogy társadalom létrehozásának folyamatában a másik támadásaitól rettegő egyének az alkudozással igyekeznek megkötni ellenfeleiket, elborzasztó volt a fiatal Rawls számára.

A hobbesi koncepcióban kifejtett antropológiai képet, amely szerint az emberek alapvetően közösséggellenes természetűek, Rawls elsősorban az alábbi, a *De Cive*ből származó Hobbes-idézetre alapozza: „Ki kell tehát jelentenünk, hogy egyetlen nagyszerű és tartós társadalom sem az emberek egymás iránt viseltetett kölcsönös jóakarataból eredt, hanem az egymás iránt táplált kölcsönös félelemből.”²⁵ Ez a hobbesi kijelentés azonban elfogadhatatlan volt Rawls számára. A gondolat, hogy az embertársaink üldözésére és bántalmazására, az agresszióra irányuló vágy az emberi természet alapvető része lenne, teljes ellentétben állt a *Brief Inquiry* állításaival.

²³ Rawls, Uo. 227.

²⁴ Rawls, Uo. 227-228.

²⁵ Thomas Hobbes: *De Cive*, I.2. A szövegből származó idézetet a szerző fordította.

III.

Rawls tehát mind korai művében, mind *Az igazságosság elméletében* problémásnak tartja Hobbes koncepcióját. A *Brief Inquiry*vel szemben azonban *Az igazságosság elméletében* Rawls nem fejt ki világosan, hogy milyen fenntartásai vannak a hobbesi szerződéselmélettel kapcsolatban, nem azonosítja azt az okot, amely arra indította, hogy kizárja Hobbest saját koncepciójának szellemi előfutárai közül. Így aztán kérdés, hogy az érett elméletben csak Hobbes elutasításának motívuma maradt-e meg, vagy az elutasítás oka is hasonló.

Az igazságosság elméletében Rawls, a Hobbesra vonatkozó néhány megjegyzés egyikeként, annak természeti állapotát a fogolydilemma klasszikus példájának nevezi.²⁶ A fogolydilemma pusztá említése már sejteti, hogy Rawls miért is hangsúlyozta, hogy saját koncepciója nem örököse a hobbesi elméletnek. A játékelméleti fogolydilemma egy formalizált izolációs probléma, amely úgy van megfogalmazva, hogy egyrészt minden egyes individuum a lehető legracionálisabban cselekszik akkor, amikor egy nem-kooperatív típusú megoldás mellett dönt, azonban kollektíve mégis rosszabb végkimenetre jutnak, mintha az egyébként irracionális kooperáció mellett döntenének. Vagyis a fogolydilemma egy olyan nem-kooperatív sémát vázol fel, ahol kooperáció elutasítása az egyetlen racionális döntés. A sémának nem része a bizalom, a jóindulat, a résztvevők önérdékkövető, izoláltan döntő egyének.

Habár Rawls a fogolydilemmát nem írja át a hobbesi elmélet nyelvezetére, az egész témával kapcsolatban csak egy rövid utalásra szorítkozik, azonban tanítványa, Jean Hampton a *Hobbes and Social Contract Tradition*²⁷ című írásában megteszi ezt. Hampton az alábbi formalizálást a hobbesi konfliktushelyzet racionális leírásának nevezi. Ez két szereplővel (A és B) számolva és az egyes szereplők preferenciáit 1-4 között rangsorolva (ahol az 1-es a lehető legjobb végkimenet, a 4-es a lehető legrosszabb) a következőképpen nézne ki:²⁸

	„B” támad	„B” nem támad
„A” támad	A:3; B:3	A:1; B:4
„A” nem támad	A:4; B:1	A:2; B:2

²⁶ Rawls: *Az igazságosság elmélete*, 238.

²⁷ Jean Hampton: *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

²⁸ Hampton: *Hobbes and the Social Contract Tradition*, 59-62.

Ha a természeti állapotban élve mind A, mind B tartózkodna a támadástól, akkor megtartanák a már megszerzett javukat, ez a helyzet pedig mindkettőjük számára ugyanolyan előnyös lenne: ez második legjobb végkimenetel, hiszen bár a másik javaihoz vagy a sikeres támadásból származó egyéb előnyökhöz nem férnének hozzá, legalább biztonságban, békében tudhatnák azt, ami az adott pillanatban az övék. Azonban a Hobbes által vázolt természeti állapotban hiányzik az emberek közötti bizalom, vagyis racionálisan nem cselekedhetnek úgy, hogy azt feltételezik, a másik fél megbízható és nem fog agresszíven fellépni. Ennek megfelelően, bár a kölcsönös béke irányában való együttműködés egy igen vonzó lehetőség lehetne, az ebben a szituációban ésszerűtlen.

Ez jól látszik abból, ha azt vizsgáljuk meg, hogy mi történne a természeti állapotban, ha az egyik fél a békés megoldást választaná, ám a másik agresszíven lépne fel. Az agresszív fél számára ez a lehető legjobb lehetőség: harc nélkül, minimális erőfeszítéssel tehet szert haszonra. A megtámadott fél számára, értelemszerűen, ez a lehető legkevésbé kedvező végkimenet: egészen biztosan veszíteni fog. Ennek megfelelően a hobbesi természeti állapotban, ahol a harc és az agresszió lehetősége állandóan fennálló fenyegetés, a béke és a kooperáció irracionális stratégia.

Ha pedig ennek megfelelően A és B is támad, akkor ugyan mindketten veszélyeztetik önmagukat, de a potenciális veszteség mellett mindkét félnek esélye van a győzelemre is.²⁹ Ennek megfelelően, ha a hobbesi természeti állapotot a fogolydilemma kontextusában magyarázzuk, ahogyan Rawls tette *Az igazságosság elméletében*, arra jutunk, hogy a természeti állapotban dúló totális háború racionális emberek racionális döntése – vagyis az állandó, kölcsönös agresszió az egyetlen értelmes viselkedési mód az állam előtti állapotban.

Azt az olvasatot, hogy Rawls problémája Hobbes elképzelésével az agresszió racionálissá tétele és a természeti állapotban a kooperáció lehetőségének teljes kizárása, az is erősíti, amit Rawls a hobbesi szuverénével kapcsolatban állít: „Hobbes összekapcsolta a stabilitás és a politikai kötelezettség kérdését. A Hobbes-féle főhatalom olyan mechanizmusnak tekinthető, amely nélkül az együttműködési rendszer nem lenne stabil.”³⁰ Rawls tehát hangsúlyozza, hogy Hobbesnál stabil kooperációt, az agresszió tartós kiküszöbölését csakis egy teljhatalmú szuverén uralkodó beiktatásával lehet biztosítani. Rawls ezzel szemben saját koncepciójában kitart amellett, hogy az állam előtti eredeti helyzetben is lehetséges a kooperáció. Ennek alapját pedig a *Brief Inquiryben* már megelölegezett társias érzések adják:

²⁹ Hampton, Uo. 62.

³⁰ Rawls: *Az igazságosság elmélete*, 576.

„Magától értetődő, hogy a barátság és a kölcsönös bizalom köteléke, valamint a közös és általában érvényesülő igazságérzet közös ismerete miként jár ugyanezzel az eredménnyel. E természetes attitűd és az igazságos cselekvés vágya alapján senki sem kívánja méltánytalanul, mások rovására előmozdítani érdekeit. (...) S mivel mindenki tisztában van e hajlamok és érzések erejével és hatásával, senkinek sincs oka azt hinni, hogy jogos érdekei védelmében meg kell sértenie a szabályokat.”³¹

A két koncepció közötti különbség az emberi természet eltérő felfogásaiból eredeztethető. Rawls feltételezi, hogy az emberek között a barátság és a kölcsönös bizalom egyfajta természetes attitűdként van jelen. Emellett amellett is kitart, hogy az emberek rendelkeznek egyfajta természetes igazságérzettel is, amely arra indítja őket, hogy tartózkodjanak attól, hogy önös érdekből mások jogait csorbítsák.³² Hobbesnál ilyen belső késztetés a természeti állapotban nincsen, a szuverén külső autoritása nélkül csak a kölcsönös agresszió a racionális eljárás. Vagyis Rawls a végeredményt (a kölcsönös békés és stabil együttműködést), amelyet Hobbes a szuverén beiktatásával igyekszik garantálni, más alapokra helyezkedve is elérhetőnek tartja; ilyenek lennének a barátság, a kölcsönös bizalom és az igazságérzet, amelyeket természetes emberi attitűdnek gondol (ahogy Hobbes természetesnek tartotta az olyan közösségellenes attitűdöket, mint például a dicsvágy).³³

Rawls szerint ráadásul mindenki tisztában van azzal, hogy a többi ember is rendelkezik ezekkel a közösségi attitűdökkel, így nem a kölcsönös támadás lesz az egyetlen racionális stratégia. Rawls azt ugyan elismeri, hogy bizonyos kihágások, esetleges agresszió előfordulhatnak, azonban annyira bízik az emberek alapvetően közösségi természetében, hogy amellett érvel, előbbutóbb a közösségellenes egyének is visszatérnek az eredeti elrendezéshez. Ennek motivációja Rawls szerint a bűntudat érzése, amely véleménye szerint szinte szükségszerűen kísér minden közösségellenes cselekedetet, mivel a barátság és a kölcsönös bizalom érzületei még a kihágások esetében is megmaradnak a háttérben.³⁴

Következésképpen úgy tűnik, hogy bár Rawls társadalomelméleti koncepciójának számos elemét megváltoztatta a *Brief Inquiry* óta, a Hobbeszal kapcsolatos problémák lényegében változatlanul megmaradtak. A két írásban nagyon hasonló ellenvetései vannak, amelyek a hobbesi antropológia alapvetően közösségellenes jellegére és az abból fakadó következményekre

³¹ Rawls, Uo. 576-577.

³² Rawls, Uo. 577.

³³ Rawls, Uo. 577.

³⁴ Rawls, Uo. 577.

vezethetőek vissza. Az *igazságosság elméletében* Rawls nem nevezi meg egyértelműen a Hobbeszal kapcsolatos problémáit, de megalapozottnak tűnik, hogy azért zárta ki Hobbest szellemi elődei közül, mert a hobbesi elképzeléssel szemben az agresszió nem lehet esszenciális része Rawls rendszerének, főleg nem jelenhet meg domináns és racionális viselkedési formaként az állam megalkotása előtti szituációban. Rawls egyértelműen elköteleződik amellett a modern szerződéselméletekben legalábbis Locke óta erősen jelenlévő álláspont mellett, hogy a kooperációra lehetőség van a természeti állapotban is.