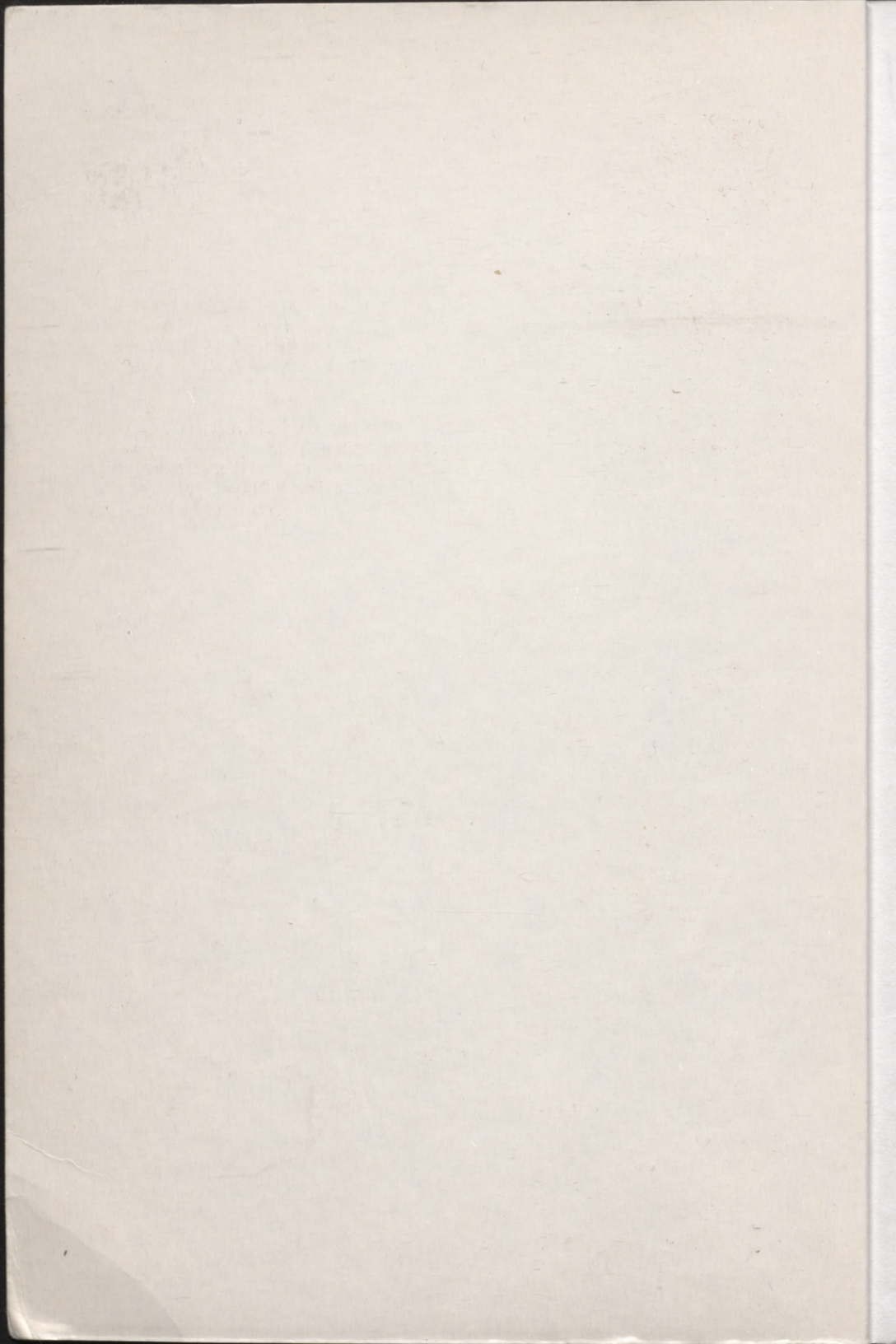


Džozefs Razš

BRĪVĪBAS MORĀLE





2008-2009
561

Madriņ
GRĀMATU AFGĀDS

SOROSA
FONDS
LATVIJA



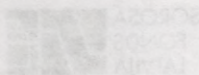
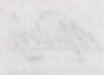
Dzozefs Razs

BRĪVĪBAS
MORĀLE

Šī grāmata izdota Centrālās Eiropas universitātes
tulkojumu projekta ietvaros, ko finansiāli atbalsta
Atvērtās sabiedrības institūta (Budapešta)
Izdevējdarbības attīstības centrs un
Sorosa fonds – Latvija

This edition is published with the support of the
Central European University Translation Project,
sponsored by the Centre for Publishing
Development at the Open Society Institute –
Budapest and the Soros Foundation – Latvia

50597



of general interest to the scientific community
and to the public. The series is published by the
National Science Foundation, Washington, D.C.
10545-1200

This edition is published with the support of the
National Science Foundation, Washington, D.C.
10545-1200

2001-3

561

Džozefs Rāzs

BRĪVĪBAS MORĀLE

Madriņ

2001

© Joseph Raz **The Morality of Freedom**

Clarendon Press

Oxford

1986

Šī tulkojuma tapšanai atbalstu sniedza Britu Literārās
tulkošanas centrs un rezidenta stipendija, kuru dibinājusi
Eiropas Komisijas *Ariane* programma.

Tulkotāja Zane Rozenberga

Zinātniskā redaktore Solveiga Koņkova-Krūmiņa

Literārā redaktore Tamāra Liseka

Mākslinieks Ilmārs Blumbergs

Fotogrāfs Gvido Kajons

Sērijas grāmatu paraugmakets izgatavots izdevniecībā "AGB"®

© Zane Rozenberga, tulkojums latviešu valodā, 2001

© Ilmārs Blumbergs, mākslinieciskais iekārtojums, 2001

ISBN 9984-592-20-0

SATURS

Pateicības	9
1. nodaļa. POLITISKĀS BRĪVĪBAS PROBLĒMA	11
1. Pētniecisks ceļojums	11
2. Politikas nozīmība	13
3. Revizionistu izaicinājums	15
4. Brīvības prezumpcija	17
5. Vienkāršais princips	20
6. Lingvistiskās analīzes neatbilstība	22
7. Liberālisms un individuālisms	24
I. VARAS ROBEŽAS	29
2. nodaļa. VARA UN IEMESLS	31
1. Vara un attaisnojams spēks	31
2. Atzīšanas koncepcija	36
3. Iedvesmojuma koncepcija	38
4. No satura neatkarīgi iemesli	41
3. nodaļa. VARAS ATTAISNOJUMS	44
1. "Sava sprieduma pakļaušana"	44
2. Atkarības tēze	48
3. Varas attaisnojums	56
4. Aizvietošanas tēze	59
5. Iebildumi	64
4. nodaļa. VALSTU AUTORITATĪVĀ VARA	70
1. Politiskās varas normālais attaisnojums	71
2. Piekrišana	78

3. Piekrišana kā varas pamats	85
4. Respekts pret likumu	90
5. Politiskais pienākums	94
II. ANTIPERFEKCIONISMS	101
5. nodaļa. NEITRĀLAS POLITIKAS NOSTĀJA	103
1. Neitralitātes formas	104
2. Stingras politiskās neitralitātes neiespējamība	109
3. Neitralitāte un taisnīguma sociālā loma	115
4. No neitralitātes uz plurālismu	120
6. nodaļa. IDEĀLU IZSLĒGŠANA	124
1. Priekšnoteikumi	125
2. Politiskā labklājības doktrīna (velfērisms)	127
3. Izturēšanās pret cilvēku kā galamērķi	134
4. Piespiešana un autonomija	137
5. Par dažiem dziļākas intuīcijas aspektiem	144
III. INDIVIDUĀLISTISKĀ BRĪVĪBA. BRĪVĪBA UN TIESĪBAS	151
7. nodaļa. TIESĪBU DABA	152
1. Tiesības. Galvenās iezīmes	153
2. Primārās un atvasinātās tiesības	155
3. Tiesību un pienākumu korelativitāte	157
4. Pienākuma piedēvēšana indivīdiem	158
5. Solījumi un vienošanās	159
6. Tiesībspēja	161
7. Tiesības un intereses	165
8. Tiesības un pienākumi	168
9. Tiesību svarīgums	170
8. nodaļa. TIESĪBAS KĀ MORĀLES PAMATS	177
1. Dažas sākotnējas šaubas	178
2. Tiesības un individuālisms	181
3. Autonomija un tiesības	186
4. Kolektīvās tiesības	189
5. Pienākumi ar iekšēju vērtību	191
6. Morāle šaurākā nozīmē un tiesības	194

9. nodaļa. VIENLĪDZĪBA	197
1. Problēma	198
2. Vienlīdzība kā universāls tiesīgums	200
3. Vienlīdzīga sadalījuma principi konfliktā	202
4. Egalitārie principi	204
5. Retorisks egalitārisms	207
6. Stingrs egalitārisms	208
7. Egalitārisma iepriekšpieņēmumi	211
8. Egalitārisma noliegums	217
10. nodaļa. BRĪVĪBA UN TIESĪBAS	221
1. Vai brīvība balstās uz tiesībām?	221
2. Liberālo tiesību kolektīvais aspekts	226
3. Alternatīvs konstitucionālo tiesību viedoklis	229
IV. SABIEDRĪBA UN VĒRTĪBA	237
11. nodaļa. KONSEKVENCĪALISMS. IEVADS	239
1. Konsekvenciālisms. Daži izplatīti temati	240
2. Personu savrupība. Kompromisi	243
3. Personu savrupība. Rīcības veicēja neitralitāte	248
4. Personu savrupība. Integritāte	254
12. nodaļa. PERSONISKĀ LABKLĀJĪBA	258
1. Personiskie mērķi	258
2. Labklājība un pašintereses	264
3. Mērķi un iemesli	268
4. Rīcības iemeslu prioritāte	273
5. Sociālās formas	275
6. Morāles un labklājības nedalāmība	280
13. nodaļa. NESAMĒROJAMĪBA	287
1. Nesamērojamības jēdziens	288
2. Nesamērojamība un aptuvena vienlīdzība	293
3. Salīdzināmības noliegšana	299
4. Visaptverošu mērķu nesalīdzināmība	303
5. Būtiskas nesamērojamības	308
6. Uzticība un saistīšanās	315
7. Morālas dilemmas	318

V. BRĪVĪBA UN POLITIKA	327
14. nodaļa. AUTONOMIJA UN PLURĀLISMS	328
1. Personiskā autonomija	328
2. Autonomija un vērtība	336
3. Autonomijas vērtība	346
4. Vērtību plurālisms	350
15. nodaļa. BRĪVĪBA UN AUTONOMIJA	354
1. Plurālisms un neiecietība	355
2. Brīvība, kas balstās uz autonomiju	360
3. Autonomija un kaitējuma princips	365
4. Ārpus kaitējuma principa robežām	371
5. Brīvības apveids	375
Alfabētiskais rādītājs	380
Paskaidrojumi	387

PATEICĪBAS

Domu sarakstīt grāmatu par politisku teoriju man ierosināja Henrijs Hārdijs (*Henry Hardy*) no izdevniecības *Oxford University Press*. Vēlāk, kad grāmatas aprises mainījās un tā sāka iegūt tagadējos apveidus, man uzsmaidīja veiksmē sadarbīties ar Ādamu Hodžkinu (*Adam Hodgkin*), kurš uzņēmās atbildību par šo grāmatu kā izdevniecības pārstāvis. Turpmāko gadu gaitā man palīdzējuši vēl daudzi citi, un viņiem visiem esmu pateicību parādā. Vairāki draugi izteica savas domas par uzmetumiem šīs grāmatas tapšanas gaitā. Tie bija: *J. Waldron, R. M. Dworkin, H. Oberdiek, H. Steiner, P. M. S. Hacker, W. Sumner, K. Campbell, M. Moore, C. L. Ten, M. Dan-Cohen, D. Sugarman, D. Regan, M. Farrell, J. Bell, R. Shiner*. Citi lasīja grāmatas nodaļu melnrakstus, un viņu piezīmes bija ļoti vērtīgas pēdējās rediģēšanas laikā. Tie bija: *H. L. A. Hart, P. A. Bulloch, L. Green, A. Weale, P. Jones, G. A. Cohen, M. Gur-Arie, R. Gavison, J. Griffin, S. Scheffler, D. Heyd, S. Perry, D. Wiggins*.

Ļoti vērtīga man bija iespēja izmantot šīs grāmatas uzmetumus savā pedagoga darbā Oksfordā, kā arī vienu semestri 1984. gadā Bērklijā. Esmu pateicīgs Bērklīja Juridiskās skolas dekānam un fakultātei, kas man sagādāja ļoti labvēlīgus apstākļus darbam 1984. gada ziemas semestrī, un Oksfordas Balliola koledžas direktoram un darbiniekiem, kuri 1984./1985. gadā samazināja manu pedagoģiskā darba slodzi, tādējādi dodami man iespēju pabeigt grāmatas galīgo variantu.

Pirmajā daļā ietverts materiāls, kas agrāk bijis publicēts ar virsrakstu "*Authority and Consent*" ("Vara un piekrišana"), *Virginia Law Review*, 1981, un "*Authority and Justification*" ("Vara un attaisnojums"), *Philosophy and Public Affairs*, 1985. 7. nodaļa ir pārstrādāts un paplašināts variants rakstam ar tādu pašu nosaukumu, kas 1984. gadā bija publicēts krājumā *Mind*. 8. nodaļa

ir būtiskāk pārstrādāts variants rakstam ar tādu pašu nosaukumu, kas pirmoreiz tika publicēts grāmatā J. Waldron (ed.), *"Theories of Rights"* ("Tiesību teorijas"), Oxford 1984. 5. un 6. nodaļā izmantots materiāls, kas sākotnēji tika publicēts ar nosaukumu *"Liberalism, Autonomy, and the Politics of Neutral Concern"* ("Liberālisms, autonomija un neitrālas nostājas politika"), *Midwest Studies in Philosophy*, 7 (1982). 9. nodaļa balstās uz *"Principles of Equality"* ("Vienlīdzības principi"), *Mind*, 1978; šeit attiecīgais materiāls ir ievērojami pārstrādāts un paplašināts. 13. nodaļa ietver materiālu, kuru es izmantoju savā rakstā Aristoteļa biedrībai 1986. gada februārī un kurš vēlāk tajā pašā gadā tika publicēts biedrības izdevumos. 14. un 15. nodaļa ietver materiālu, kas publicēts grāmatā R. Gavison (ed.), *"Issues in Contemporary Legal Philosophy: The Influence of H. L. A. Hart"* ("Mūsdienu juridiskās filozofijas jautājumi. H. L. A. Harta ietekme"), 8.1. nodaļā *"Autonomy, Toleration, and the Harm Principle"* ("Autonomija, iecietība un kaitējuma princips"). Esmu pateicīgs par atļauju izmantot šos rakstus.

J.R.

1. nodaļa

POLITISKĀS BRĪVĪBAS PROBLĒMA

1. PĒTNIECISKS CEĻOJUMS

Šī ir grāmata par politisko brīvību. Tas ir gan ievads, gan ieguldījums liberālisma politiskajā teorijā. Liberālisms ir aplūkojams un izprotams vēsturiskā nozīmē. Tā ir politiska tradīcija, kas attīstījusies un pēdējo trīs gadsimtu gaitā kļuvusi par vienu no valdošajiem politiskajiem spēkiem tajā zemeslodes daļā, ko sauc par Rietumu pasauli. Tā saistīta ar vairākiem politiskiem viedokļiem, kurus šo gadsimtu gaitā atbalstījuši liberāļi, ar dažādām pretenzijām par to, kā jādarbomas sabiedrībai un ekonomikai, un daudzām idejām attiecībā uz politiskās morāles pamatprincipiem. Laikam var droši sacīt, ka neviens politisks sauklis, neviens sabiedrības redzējums un neviens politisks princips nav iemantojis vienlaikus visu liberāļu atzinību, un gadsimtu skatījumā šāda iespējamība ir vēlniecīgāka.¹ Tomēr liberālisma tradīcijā vērojama itin augsta vienprātības un noturīguma pakāpe, un tas ļāvis liberālismam kļūt par vienu no valdošajām un radošākajām strāvām Rietumu kultūrā.

Tomēr šis darbs nav vēsturisks apcerējums. Tas domāts galvenokārt tiem cilvēkiem, kuri izauguši liberālās tradīcijas ietekmē vai vismaz ir izjutuši tās pievilcību, – tiem, kuri vēlas definēt savu nostāju attiecībā uz šo tradīciju. Viņi cer saskatīt savstarpēji saskaņotu ideju kopumu, kas ļautu viņiem justies kā liberālisma tradīcijas piederīgajiem, kaut arī var izrādīties, ka tā ietver no citām politiskām tradīcijām aizgūtus elementus. Citiem vārdiem sakot, šis ir apcerējums par liberālisma politisko morāli. Lai gan šeit apcerētās idejas

¹ Liberāļu ideju diapazons labi pārskatāms darbā "Western Liberalism", ed. E. K. Bramstead and K. J. Melhuish, London, 1978.

balstās uz zināmiem iepriekšpieņemtiem viedokļiem par sabiedrības mehānisma darbību un dabu, šie viedokļi pārsvarā ir tikai fons. Kaut arī secinājumi, pie kuriem nonāku, ir saistīti ar dažādām politiskām problēmām, piemēram, ar imigrācijas, cenzūras un nodokļu politikas kontroli, šīs problēmas netiek izvirzītas priekšplānā. Galvenā uzmanība tiek pievērsta politiskās rīcības morālajiem principiem un liberālisma politiskajai morālei, mēģinot atvasināt no tiem atbilstošu un saprotamu morāles pozīciju.

Aicinādams lasītāju piebiedroties man šajā pētnieciskajā ceļojumā, esmu skaidri licis saprast: mūsu mērķis nav tāds kā tiem ceļotājiem, kuri gatavoja zīmēt okeānu kartes un kuriem jāreģistrē visas to straumes, salas un krastu līnijas. Mūsu misija ir citāda. Mēs esam pētnieki, kuri meklē vislabākos kuģošanas ceļus kāda galamērķa sasniegšanai, un mūsu galamērķis ir individuālās brīvības ideāla apskats un tā loma politikā.

Līdzīga rakstura pētījumus pēdējos gados ir uzsākuši daudzi filosofi. Šajā grāmatā mēģināsim apskatīt arī viņu centienus. To darīsim ar atlasītiem kritisku pieeju un tikai tik daudz, cik viņu pieredze var palīdzēt mūsu meklējumos. Nav nekādu šaubu, ka viņu veikums palielina mūsu izredzes. No viņu kļūmēm mēs mācīsimies, kuri ceļi ved pretī neveiksmēm, bet viņu panākumi ir iezīmējuši takas, pa kurām jāiet un jāveic jauni pētījumi.

Daudzi pēdējā laika sacerējumi liberālisma politikas teorijā ir devuši ieguldījumu taisnīguma teoriju attīstīšanā. Mūsu mērķis ir politiskās brīvības teorija. Šai atšķirīgajai mērķa un perspektīvas izvēlei ir pavisam vienkāršs iemesls. Pilnvērtīgi izstrādātai politiskajai morālei ir jāietver taisnīguma doktrīna. Taču jebkurš pieņemams viedoklis par taisnīgumu balstās uz principiem un doktrīnām, kuras nav nedz pilnībā liberālas, nedz arī atvasinātas no īpaši liberāliem principiem. Liberālisma tradīcijas īpašais ieguldījums politiskās morāles teorijā vienmēr ir bijis uzsvērts cieņa pret individuālo brīvību. Liberālās taisnīguma teorijas piedāvā skaidri saprotamu taisnīguma jēdzienu tiktāl, ciktāl šo teoriju politiskās brīvības principi spēj iekļauties šajā taisnīguma jēdzienā un piešķirt tam apveidus. Patiesībā šīs grāmatas diskusija parādīs, cik tālejošas sekas var būt politiskās brīvības izpratnei, kā tā ietekmē mūsu priekšstatus par taisnīgumu, vienlīdzību, pārticību un citiem politiskiem ideāliem.

Mūsu mērķis nav analizēt visus politiskās teorijas aspektus. Šeit pausti argumenti, kas runā par labu noteiktiem politiskās brīvības principiem, turpretī citus principus tiecas atspēkot. Te apskatītas taisnīguma un citu politisko ideālu teorijas, taču tikai tik daudz, cik tās ietver sevī politiskās brīvības doktrīnu. Šī grāmata nesniedz gatavu liberālisma politisko morāli. Tomēr tā piedāvā liberālisma pamatojumu politiskai morālei.

2. POLITIKAS NOZĪMĪBA

Politisku teoriju nosacīti var iedalīt divās daļās: tās ir politiskā morāle un institūciju teorija. Politiskā morāle ietver principus, kuriem jābūt politiskās rīcības pamatā. Tā piedāvā principus, uz kuru pamata institūciju teorija konstruē argumentus par labu tādu vai citādu politisku institūciju izveidei. Politiskā morāle turklāt nosaka gan šo politisko institūciju mērķus, gan robežas. Taču paši politiskās morāles principi veidojas no zināmas sabiedrības un tās institūciju konkrētās pieredzes. Šo principu pamatotību ierobežo to izcelsmes fons. Tādējādi institūcijas veido principus, kuri domāti šo pašu institūciju virzīšanai un pārveidei. Ikvienas valsts politisko ikdienas norišu ievērojama daļa ir saistīta ar politisko institūciju un procesu veidošanu. Itin bieži vislabākais paņēmieni jaunu ieviržu īstenošanai ir jaunu sabiedrisku institūciju radīšana vai veco institūciju pārveide vai pārkārtošana. Un mēs visi zinām daudz gadījumu, kad vislabākā politika cietusi neveiksmi, jo neveiksmi cietušas institūcijas, kurām bija uzticēta šīs politikas īstenošana. Tomēr šīs grāmatas apjoms mums neļaus sīkāk analizēt veidus, kādos mūsu apspriežamie principi būtu iemiesojami politiskajās institūcijās.

Es esmu vairākkārt norādījis uz politisko morāli kā morāli, kas pārvalda politisku rīcību. Būtu nogurdinoši gari apcerēt par to, kāda rīcība ir politiska. Mūsu šābrīža vajadzībām uzlūkosim šo terminu par tādu, kas attiecas uz politisku institūciju darbību vai jebkuru citu darbību, kuras vērtējumā nozīmīga ir tās varbūtējā ietekme uz politisko institūciju uzbūvi, sastāvu vai darbību. Apzīmējumu "politiskās institūcijas" es pirmkārt attiecināšu uz valsti un tās pārvaldes aparātu, taču mazliet plašākā kontekstā arī uz visām sabiedrības pārvaldes iestādēm. Ne visas politiskās organizācijas ir arī politiskās institūcijas. Politiskās partijas demokrātisko valstu lielākajā daļā nav politiskās institūcijas. Tās ir politiskās organizācijas, jo to mērķis ir iesaistīties politiskā darbībā.

Kāpēc vajadzētu koncentrēt uzmanību uz politisko morāli? Kāpēc vajadzētu meklēt morāles principus, kuri īpaši piemīt politiskajai morālei? Otrais jautājums savā ziņā ir šīs grāmatas temats. Atbilde uz to atrodama tikai nobeigumā. Jo, uzdodot jautājumus par indivīda brīvības politisko izpratni, mēs jautājam, vai politisks respekts pret individuālo brīvību ir tikai vispārējo morāles principu piemērojums politiskai rīcībai, vai arī tas ietver radikālākus vispārējās morāles pārveidojumus vai atkāpes no tās, lai iekļautos politiskā kontekstā. Ietekmīgu politisko teorētiķu balsis min argumentus par labu relatīvi neatkarīgam morāles principu kopumam, kas attiektos galvenokārt

uz valdību un veidotu pa pusei autonomu politisko morāli. Šādu uzskatu kritisks izvērtējums ir viens no šīs grāmatas galvenajiem uzdevumiem. To noliegums nozīmē, ka šajā grāmatā aizstāvētie pozitīvie secinājumi attiecībā uz politiskās brīvības morāli ievērojami vairāk balstās uz individuālās morāles apsvērumiem, nekā tas parasts daudzos mūsdienu politiskās filosofijas darbos. Šī ir grāmata par ētiku, un tās uzmanības centrā ir konkrēti morāles jautājumi tāpēc, ka tie saistīti ar politiku.

Tomēr nepieciešami daži paskaidrojuma vārdi, kas pamatotu pievēršanos politiskām institūcijām. Tie, kuri iebilst pret šādu jautājuma nostādni, gluži pamatoti atgādina, ka daudzas privātas korporācijas un arodbiedrības bauda tikpat lielu – vai pat lielāku – varu kā daudzas valsts varas iestādes. Es nevēlos nedz to noliegt, nedz apstrīdēt atziņu, ka šo privāto organizāciju vara pakļauj tās noteiktām morāles prasībām attiecībā uz šīs varas īstenošanu. Šajā ziņā tās ir līdzīgas valsts varas iestādēm. Atšķirība slēpjas tai apstākli, ka šīm privātorganizācijām nav valsts varas pilnvaru vai vismaz vispārēju pilnvaru. Pilnvaras, uz kurām pretendē valsts pārvaldes iestādes, ir vispārējas tādā nozīmē, ka tās tiecas regulēt visus dzīves aspektus, arī korporāciju veidošanos un likumus, kas pārvalda citu korporāciju darbību. Mēs ne vienmēr vēlamies atzīt, ka varas iestādēm ir tiesības uz tādām pilnvarām, uz kādām tās pretendē. Taču mēs vienmēr spriežam par tām atkarībā no šīm pretenzijām. Mēs skatāmies, vai to darbība ir tāda, kas attaisno to prasības pēc vispārējām pilnvarām. Tā ir būtiskā atšķirība starp parlamentu un spēcīgu privātorganizāciju, piemēram, tādu kā *Miner's Union* vai *Imperial Chemical Industries*. Šo organizāciju vara nozīmē, ka to darbība ietekmē daudzu cilvēku likteni. Tāpēc tām, izlemjot savu rīcību, atbilstoši jāreķinās ar šo indivīdu interesēm. Taču būtībā to atbildība aprobežojas ar savas vai sava personāla darbības rezultātiem. Parlamentam turpretī ir tālāka atbildība – tam jāpārvalda visu cilvēku un organizāciju darbība savas kompetences ietvaros un jāseko, lai tie visi ievērotu noteiktus uzvedības standartus. Citām varas iestādēm tiek piešķirta ierobežota un daļēja atbildība par šīs vispārējās pārraudzības lomas veikšanu. Mūsu ikdienišķie politiskie spriedumi atspoguļo šos faktus. Mēs uzskatām, ka varas iestādes ir kaut kādā mērā atbildīgas par citu rīcību. Likuma un kārtības pārkāpumi pilsētā daļēji norāda uz policijas un citu varas iestāžu nesekmīgu darbu. Bezdarbs ir politiska problēma, tāpat kā tirdzniecības bilances pasliktināšanās un līdzīgas parādības.

Ir vēl otrs apsvēruma, kas apvienojumā ar pirmo norāda, ka politiskās varas iestādēm jāvēlīt īpaša uzmanība. Tām nav pašām savu likumīgo interešu. Vienīgās intereses, kas valdībai paredzētas, attiecas uz tās padotajiem. Runājot

par valdības interesēm, tiek domātas šīs valdības spējas pienācīgi gādāt par savu padoto interesēm. Valdībai nav interešu, kuras būtu neatkarīgas no tās padoto interesēm un neatspoguļotu šīs intereses. Ar to valdības atšķiras no korporācijām un brīvprātīgām apvienībām, kurām var būt neatkarīgas intereses un kuras morāles normu ietvaros var par tām rūpēties. Attiecībā uz tiem, uz kuriem neattiecas valdības pilnvaras, valdība ir tādā pašā stāvoklī kā jūs, es vai jebkura korporācija: proti, tās darbībai jārespektē morāles normas, kuras mums visiem uzliek noteiktus pienākumus pret citiem. Taču valdības pienākumi pret saviem padotajiem ir daudz plašāki. Ir maldinoši sacīt, ka valdība, tāpat kā jebkurš cits, var nodoties savām interesēm tajās robežās, ko nosaka morāls respekts pret savu padoto un pārējo tiesībām un interesēm. Jo pašas valdības intereses ir tikai tādas, kas nodrošina tās spēju rūpēties par savu padoto interesēm un aizstāvēt tās.

Šie ir spriedumi, kas balstās uz pretrunīgiem priekšstatiem par politisko institūciju lomu. Mēs apskatīsim teorijas, kuras rada šos pretrunīgos priekšstatus. Es jau laikus pieminu to, ka šīs koncepcijas turpmāk tiks atbalstītas, jo vēlos apgaismot iemeslu, kāpēc šeit veltījam uzmanību politiskām institūcijām. Tā kā šo institūciju pienākums ir regulēt to cilvēku rīcību, pār kuriem tās pieprasa varu, tad mēs, tās pētīdami, netieši pētījam normas, kuras tām vajadzētu uzlikt citām korporācijām. Tās ir iemesls, kāpēc mēs veltīsim uzmanību politiskajām institūcijām. Šāda jautājuma nostādne nenožīmē, ka korporācijas un apvienības savas darbības laukā nebūtu pakļaujamas stingrām morāles prasībām.

3. REVIZIONISTU IZAICINĀJUMS

Daudz tintes iztērēts diskusijās par politisko brīvību. Tāpēc nereti gribas atvairināties par vēl vienu papildinājumu bibliotēkas plauktā. Tomēr tas, ka šis jautājums tik neatlaidīgi turas diskusiju degpunktā, nepārprotami apliecina, ka tas ir sarežģīts un atbilde uz to nav viegli atrodamā. Patiesībā grūtības ir tik lielas, ka vairāki liberālisma politikas teorētiķi izsaka šaubas, vai brīvība jeb politiskā brīvība vispār ir vērtība. Viņi neapgalvo, ka visi tie, kuri sapņojuši par brīvību, kuri cīnījušies par to un kuriem bijusi laime to piedzīvot, nodarbojušies ar kaut ko nevērtīgu, rakstīdami vai domādami par brīvības vērtību. Drīzāk šie revizionistu teorētiķi apgalvo, ka cilvēki, kuri rakstījuši un runājuši par brīvības vērtību, patiesībā apcerējuši nevis brīvību, bet kaut ko citu. Starp jēdzieniem, kurus liberāļi, pēc viņu domām, patiešām vērtē augstu un

kuriem maldīgi piedēvē brīvības vērtību, tiek minēts taisnīgums, vienlīdzība un daži tiesību veidi, piemēram, tiesības nodoties savai reliģijai vai ticībai, brīvība paust savus uzskatus un miermīlīgas pulcēšanās un biedrošanās brīvība.²

Atceroties manus ievadvārdus par daudzajiem un dažādajiem politiskajiem aicinājumiem, kuri liberālisma tradīciju vēsturē atbalstīti brīvības vārdā, kļūst saprotams, ka šādus revizionistu izteikumus nevar vienkārši atbīdīt malā. Ir iespējams un pat gluži ticams, ka tāds izplatīts politisks sauklis kā "Brīvība" patiesībā nav saistāms ar vienu noteiktu vērtību. Tam var būt gluži pamatots retorisks izmantojums – tas var kalpot par simbolisku apzīmējumu veselam vērtību kompleksam vai noteiktām vērtību grupām, kuras izpaužas vai kurām vajadzētu izpausties noteiktās situācijās. 9. nodaļā es pats ierosināšu, ka šāds skatījums būtu vajadzīgs, lai piešķirtu jēgu politiskā kaujas sauciena "Vienlīdzība" nerimstošajai un uzmācīgajai popularitātei. Proti, es apgalvošu, ka šis sauklis kā noteikta atsevišķa vērtība nebūt nav īpaši pievilcīgs.

Tālāk jāatgādina, ka liberālisma piekritēji jau sen tika sadalījušies divās grupās: vieni uzlūkoja brīvību par iekšēji piemītošu vērtību, turpretī otri apgalvoja, ka tai piemīt tikai instrumentāla vērtība. Pie otrās grupas pieder utilitāristi* un brīvā tirgus ekonomisti. Viņu ietekmīgākais uzskatu paudējs samērā nesenos laikos bija F. A. Hajeks*, kurš uzsvēra, ka visu veiksmīgai sabiedrības pārvaldei nepieciešamo informāciju nav iespējams sakārtot citādi kā tikai ar tirgus neredzamās rokas starpniecību un ar cilvēku brīvas mijiedarbības starpniecību vispār.³ Instrumentālā pieeja ir vieglāk pakļaujama revizionistu argumentiem, jo tā dabiski padara brīvības vērtību atkarīgu no citām vērtībām. Tādējādi tā ir principā gatava pieļaut izņēmumus un atzīt, ka vajadzības gadījumā brīvība ir ne vien pakļaujama citiem mērķiem, bet ka tai pašai par sevi vispār nav nekādas vērtības.

Brīvības instrumentālās vērtības argumenti ir būtiski nozīmīgi. Bez tiem nekāda politiskā morāle nav pilnīga. Daudzās jomās šie argumenti ir vispēcīgākais brīvības balsts. Taču šis grāmatas uzmanības centrā ir kaut kas

² Pret domu, ka brīvība ir vērtība, viskrasāk vērsies R. M. Dvorkins*. It īpaši skat. eseju "Kādas ir mūsu tiesības?" ("What Rights Do We Have?") darbā "Taking Rights Seriously", London, 1977. Noliegdams pašas brīvības vērtību, Dvorkins iet Dž. Rolza* pēdās, kura darbā "A Theory of Justice", Oxford, 1971, "brīvība" aplūkota kā viens no pamatbrīvību veidiem, kuri nav tikai vienas īpašas vērtības piemēri.

³ Skat., piem., F. A. Hayek, "The Constitution of Liberty", Chicago, 1960, un "Law, Legislation and Liberty", London, 1973. Teicamu apcerējumu par Hajeka politiskajiem uzskatiem skat. darbā J. Gray, "Hayek", Oxford, 1984.

* Ar zvaigznīti atzīmētos vārdus skat. "Paskaidrojumos" grāmatas beigās.

cits. Tā noliedz revizionistu pieeju un atzīst brīvības iekšējo vērtību. Tomēr vispirms mums jāaptver, cik spēcīgs ir revizionistu mestais izaicinājums.

Vislabāk to varam izdarīt, analizējot grūtības, ar kādām jāsastopas divos vienkāršos mēģinājumos dot asu atbildi uz jautājumu par politisko brīvību. Vai brīvības vērtību nevar izteikt ar vienu vienkāršu principu: ar brīvības prezumpciju, proti, ar principu vērsties pret jebkādu politisku rīcību, kura jebkādi noliedz vai ierobežo jebkura cilvēka brīvību? Tie, kuri uzskata, ka nekad un nekādi brīvības ierobežojumi nav attaisnojami, atbalstīs brīvības prezumpciju. Viņi piebildīs, ka šī prezumpcija ir neatspēkojama. Citiem, kuri arī atbalstīs šo prezumpciju, iespējams, būs pašiem savi uzskati par tās stiprumu, proti, par apstākļiem, kuros politiskas darbības dēļ brīvības ierobežojumi ir attaisnojami. Bet vai visi tie, kuri cildina politisko brīvību, piekrīt brīvības prezumpcijai kā minimālajam kopsaucējam?

4. BRĪVĪBAS PREZUMPCIJA

Brīvības prezumpcija dažkārt tiešām tiek pasniegta kā visu brīvības mīļotāju kopīgais neapstrīdamais pamats. Taču šis ir gadījums, kad vēlme pēc kompromisa un vienošanās noved strupceļā. Runas par brīvības prezumpciju ir maldinošas un mulsinošas. Turklāt tās drīzāk apslēpj, nevis izgaismo problēmas, kuras ietver liberālā nostādne.

Par prezumpcijām mēs runājam trejādā nozīmē. Divas nozīmes neatiecas uz jautājumu par politiskās brīvības pamatiem. Trešā ved pie neiespējamās doktrīnas. Apzīmējums "prezumpcija" reizēm tiek lietots, lai norādītu, ka liecību un argumentu meklēšanas un izvirzīšanas nasta gulstas uz tiem, kuri grib apšaubīt iepriekšpieņemto viedokli. Bieži tiek sacīts: brīvības prezumpcija nozīmē, ka par pierādījumiem jāgādā tiem, kuri atbalsta brīvības ierobežojumus. Juridiskā doktrīna, ka pierādījumu gādāšanas nasta gulstas uz vienu vai uz otru no strīdīgajām pusēm, ietver daudzus aspektus. Viens no tās elementiem ir pierādījumu iesniegšana.

Pirmajā brīdī var likties: kāpēc tas ir svarīgi? Vai tad visām iesaistītajām pusēm nav vienādas saistības attiecībā uz patiesības un vienāds pienākums šai ziņā palīdzēt tiesai? Varbūt tās netiecas atklāt patiesību, bet vai tām nevajadzētu to darīt? Nedaudz pārdomājot, varam rast atbildi. Pienākums gādāt par pierādījumiem ir spēkā tur, kur viena no strīda pusēm ir atbrīvota no pienākuma palīdzēt noskaidrot patiesību, vai vismaz tur, kur šī pienākuma nepildīšana tiek attaisnota. Tiesas ir publiskas, oficiālas iestādes. Kāpēc cilvēkam

0301042965

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA

būtu publiski jāattaisno sava uzvedība varas iestāžu priekšā? Šāda prasība, ja vien nav ārkārtēju apstākļu, ir iebrukums viņa privātajā jomā, apvainojums viņa pašcienai; tā dārgi maksā un grauj viņa normālo dzīvi. Tāpēc pierādījumu sagādes pienākums sākotnēji gulstas uz izmeklētājiem. Uz apsūdzēto šī nasta tiek pārnesta tikai tad, ja apsūdzības uzturētājam izdodas atrast pietiekami nopietnus pierādījumus pret viņu. Ja tas neizdodas, tiesnesim jāpaziņo, ka lietai nav pietiekama pamata un jāatlaiž zvērinātie. Ir nopietns pamats iestāties par šādu prezumpciju saskarē ar institūcijām, kuras savos lēmumos vadās vai rīkojas, balstoties uz potenciāli pretrunīgiem pieņēmumiem, un kuru rīcība var būtiski ietekmēt konkrētu cilvēku dzīvi.

Varbūt tas ir iemesls, kāpēc daži politikas teorētiķi ir mēģinājuši balstīties uz brīvības prezumpciju. Iespējams, ka viņi ir uzlūkojuši to par politisku institūciju vadības principu. Tomēr pret šo izmantojumu ir nopietni iebildumi, un daži no tiem parādīsies mūsu pārspriedumos par "prezumpcijas" pārējām nozīmēm. Pagaidām pietiks, ja teiksim, ka mēs neapskatām institūciju vadības principus, bet principus, kas vada mūsu pašu domas un rīcību. Mēs meklējam politiskās brīvības rakstura un vērtības skaidrojumu, kas mums palīdzētu izdarīt spriedumus par pastāvošo politikas virzienu, likumu un institūciju pozitīvajām iezīmēm, kā arī par priekšlikumiem, kā tos mainīt. Citiem vārdiem sakot, mēs meklējam principus, kuri pamatotu, kāpēc vienām institūcijām jāuzliek pierādījumu sagādes pienākums, turpretī citas no šī pienākuma jāatbrīvo. (Tiesas ir pakļautas šādiem likumiem, bet parlamenti parasti ne. Kāpēc pastāv šī atšķirība?) Kad tiek taujāts pēc politiskās brīvības galamērķiem, prezumpcijas, kas uzliek pierādījumu sagādes nastu vienai pusei, ir nevietā.

Pastāv vēl otra "prezumpcijas" nozīme. Piemēram ņemsim nāves prezumpciju. Tā lielos vilcienos skan tā: ja kādas personas tuvākajam radniekam tik un tik gadu laikā nav par viņu nekādu ziņu, tad šī persona uzskatāma par mirušu. Tas nozīmē, ka radnieks tādā gadījumā var rīkoties (parasti pēc attiecīga tiesas sprieduma), it kā šī persona būtu mirusi. "Prezumpcija" šajā otrajā nozīmē sarauj ierasto sakaru starp pārliecību un rīcību. Minētajā piemērā tā ir atļauja rīkoties, it kā noteikts pieņēmums būtu īstenība, – kaut arī pārliecībai, ka šis pieņēmums ir īstenība, trūkst pietiekama apstiprinājuma. Ja par kādu cilvēku septiņus gadus nav ziņu, to var zināmā mērā uzskatīt par liecību, ka viņš ir miris. Taču tā ir vāja un nepietiekama liecība. Apstāklim, ka par cilvēku nav ziņu, iespējami daudzi citi, tikpat ticami izskaidrojumi. Tomēr ir atļauts izvirzīt nāves prezumpciju, jo apstākļi pietiekami liecina par praktisko nepieciešamību rīkoties tā, it kā attiecīgais cilvēks būtu miris

(vai arī ļaut tā rīkoties cilvēkiem, kuri ar viņu saistīti). Citreiz prezumpcija var darboties gluži pretēji. Tā var liegt rīkoties atbilstoši noteiktai pārliecībai pat tad, ja tā ir pietiekami pamatota. Šāds piemērs ir nevainības prezumpcija. Kaut arī ir pietiekami daudz liecību, kuras ļauj ticēt kāda cilvēka vainai, šī prezumpcija liek izturēties pret viņu kā pret nevainīgu.

Nav jēgas daudzināt brīvības prezumpciju šādā prezumpcijas izpratnē. Mēs neesam saistīti ar steidzami risināmu praktisku problēmu, kura tā vai citādi jāatrisina pat tad, ja pierādījumi nav pietiekami. Mūsu ziņā nav arī izkropļojumi un kļūdas, ko tiecas pieļaut institūcijas, ja tās pilnvarotas rīkoties un spriest pēc sava prāta, nevis meklēt speciālu iestāžu palīdzību (cilvēks tiek uzskatīts par nevainīgu, ja nav notiesāts atbilstošā likuma kārtībā), vai arī, ja tām ļauts rīkoties atbilstoši spriedumam, kura pamatā drīzāk ir liecību samēri, nevis stingrāka mēraukla (pierādījumi, kas neizraisa šaubas). Mūsu meklējumi ir teorētiski. Mēs nelūkojamies pēc atļaujas vai pienākuma rīkoties atbilstoši īpašiem argumentu standartiem, kuri vai nu atspēko pārliecību vai arī liedz rīkoties atbilstoši savai, kaut arī pamatotai, pārliecībai, bet vēlamies virzīt savus pētījumus tā, lai kāpinātu izpratni un spētu izdarīt pamatotus secinājumus.⁴

Abas pirmās nozīmes ir galvenās "prezumpcijas" nozīmes, kuras tiek izmantotas morāles, politikas un jurispudences kontekstā. Prezumpcijas iegūst savas likumīgās tiesības praktisku un institucionālu apstākļu ietekmē, kas liek atkāpties no (citkārt) dabiskās racionālu jautājumu un rīcības norises. Tāpēc runas par prezumpcijām abstrakti filosofiskā kontekstā ir maldinošas. Ikdienišķā sarunā šis termins bieži tiek lietots trešajā nozīmē (varbūt otrā nozīmē ir tās savdabīgs institucionāls pilnveidojums). Parasti tā ietver domu, ka pastāv neatspēkots iemesls kaut kam ticēt, un šis iemesls ir puslīdz pietiekams, lai tādu ticību pamatotu, kaut arī tā svars ir neliels un tādos apstākļos arī ticības apšaubīšana ir racionāla. Kad mēs sakām "droši vien viņš ap šo laiku ir jau nokļuvis mājās", mēs it kā paužam: tas, ko mēs zinām par viņa nodomiem, par laika apstākļiem, par ceļu satiksmi u. tml., dod mums iemeslu domāt, ka viņš ir sasniedzis mājās, un šo iemeslu neatspēko nekādi mums zināmi apstākļi, bet, kaut arī mūsu viedoklim ir pietiekams pamatojums, ar to nepietiek, lai par iracionālu uzlūkotu atteikšanos to pieņemt, kas parasti tiek pausta šādos vārdos: "Pagaidīsim vēl mazliet, lai būtu droši, ka viņš patiešām ir tik tālu ticis."

⁴ Es negribu noliegt, ka šajā otrajā nozīmē ir prezumpcijas, kuras valda pār jebkādiem racionāliem jautājumiem un argumentiem. Gribu tikai izvirzīt domu, ka diskusijām par brīvību ir savas, īpašas prezumpcijas.

Vai tāda ir brīvības prezumpcijas nozīme? Vai tā nozīmē vienkārši to, ka ir kāds iemesls, kurš pamato (kaut arī neuzspiež) pārliecību, ka noliegt vai ierobežot brīvību ir nepareizi? Šāda pretenzija ir ļoti vārga – patiesībā tik vārga, ka nav vairs nepārprotami liberāla, jo to atbalstīs daudzi neliberāli cilvēki. Taču galvenais iebildums pret šādas prezumpcijas pieņemšanu par politiskas brīvības pamatprincipu vai par brīvības principu vispār, ir tāds, ka šādi izprasta prezumpcija ir ļoti maldinoša. Tā nešķiro. Mūsu rūpēm par reliģisko vai runas brīvību, vai iespēju brīvi dibināt ģimeni tā nepiedēvē lielāku nozīmi kā brīvībai nogalināt cilvēkus, kuri mums nepatīk, cietsirdīgi izturēties pret dzīvniekiem vai pavadīt pāris nedēļas kalna virsotnē. Problēma nav tā, ka brīvības prezumpcija liek mums uzlūkot visas šīs brīvības par vienlīdz svarīgām. Problēma ir tā, ka šī prezumpcija mums nepaskaidro, kādi brīvības veidi ir svarīgi, kādi nav, un kāpēc. Tas ir atšķaidīts princips: tas izlaiž no sava uzmanības loka jebkādus apstākļus, kuri ir vai jebkad bijuši būtiski tiem cilvēkiem, kuriem rūp brīvība. Tas drīzāk apiet nekā pēta galvenās liberāļu izvirzītās problēmas.

5. VIENKĀRŠAIS PRINCIPS

Par spīti šai kritikai, kas vērsta pret brīvības prezumpcijas doktrīnu, joprojām kaut kur dziļumos gruzd šaubas. Vai kaut kas nav palicis nepamanīts? Vai var noliegt to, ka ikviens pasākums brīvības ierobežošanā ir jāpamato ar ļoti spēcīgiem argumentiem? Un vai tad tieši tāda nav brīvības prezumpcijas nozīme? Mums jāvirzās uz priekšu ļoti uzmanīgi. Brīvības prezumpciju nedrīkst sajaukt ar konservatīvo prezumpciju, kura lielos vilcienos pauž: iemesls jāuzrāda jebkurām pārmaiņām, nevis to neesamībai. Šī vājā prezumpcija (kura iekļaujama trešajā no iepriekš analizētajām grupām) balstās uz pārliecību, ka par ikvienām pārmaiņām parasti ir jāmaksā. Tāpēc prezumpcija ļauj uzskatīt, ka pārmaiņas ir nevēlamas, ja vien netiek noskaidrots, ka konkrētajā gadījumā pārmaiņas vai nu neko nemaksā, vai arī dod ieguvumus, kas vismaz līdzsvaro zaudējumus. Konservatīvā prezumpcija ietver domu, ka priekšlikumi brīvības ierobežošanai nav pieņemami, ja vien tiem nav svarīgu iemeslu. Taču tā ietver tādu pašu domu attiecībā uz priekšlikumu atcelt likumu, kurš ierobežo brīvību. Tātad šis princips nav brīvības princips. Koncentrējot uzmanību tikai uz pārmaiņām, kuras ierobežo brīvību, var radīt nepareizu iespaidu, ka abas prezumpcijas pauž vienu un to pašu. Tomēr konservatīvajai prezumpcijai mūsu apcerējumos ir ierādāma

zināma pieticīga vieta, turpretī ar brīvības prezumpciju mēs vispār neko nevaram iesākt.

Iepriekš izteiktie argumenti ir vērsti pret domu, ka politiskās brīvības galvenais princips, proti, princips, kas respektu nosaka atkarībā no politiskās brīvības, ir brīvības prezumpcija. Vai no šiem argumentiem var izvairīties un tos apiet, sludinot citādu pamatprincipu – tādu, kurš prezumpcijas vispār nepiemin? Vai nevar vienkārši pateikt, ka brīvība ir iekšēji piemītoša vērtība? Es to nosaukšu par vienkāršo principu. Ja tas ir pamatots, tad no tā izriet atziņa, ka ir pamats iebilst pret jebkuru brīvības ierobežojumu. Tātad ikviens politisks akts, kas ierobežo kāda cilvēka brīvību, prasa tādu pamatojumu, kas būtu stiprāks par šo ierobežojumu iemeslu. Vai tā nav intuitīvā doma, ko neveiksmīgi centušies paust brīvības prezumpcijas atbalstītāji?

Viens no iebildumiem pret brīvības prezumpciju bija šāds: ja to izprot kā politisku pamatprincipu, tad vienīgajā interpretācijā, kurā tas nav nepatiess, tas ir tik atšķaidīts, ka zaudē jebkādu liberālisma piegaršu. Bet bija vēl cits, neatkarīgs iebildums: šis princips nespēj atšķirt, tātad palīdz slēpt problēmas, kuras jārisina politiskās brīvības teorijai. Šis iebildums tikpat labi ir spēkā arī pret vienkāršo principu. Es pieminēju vienu no problēmām, ko izkropļo gan brīvības prezumpcija, gan vienkāršais princips. Mēs intuitīvi jūtam, ka daži brīvību veidi ir svarīgāki par citiem. Svarīgāko brīvību ierobežojumi nozīmē lielāku brīvības ierobežošanu nekā mazāk svarīgo brīvību ierobežojumi. Šis apstāklis ir revizionistu izaicinājuma pamatā. Ja brīvības vērtība ir atkarīga no citām vērtībām, kurām kalpo dažādu brīvības veidu esamība, tad pati brīvība nav nekāda vērtība. Ja brīvība ir iekšēji piemītoša vērtība, tad iznāk, ka brīvības teorija nav nesaistītu, atšķirīgu brīvības veidu teorija. Tā dod kopīgo pavedienu, kas izskaidro, kāpēc svarīgākās brīvības ir svarīgas un kāpēc citas tādas nav.

Otra lielākā problēma (vai problēmu kopums), kas stiprina revizionistu izaicinājumu, atklājas tajā brīdī, kad mēs sev jautājam: kas ir uzskatāms par brīvības ierobežojumu? Ja kādu piespiež rīkoties noteiktā veidā, to var kvalificēt kā brīvības liegumu. Bet, ja likums liek man automašīnā aizsprādzēt drošības jostu, vai tas nozīmē piespiešanu? Ja ne, vai tas ierobežo manu brīvību kādā citādā veidā? Vai trūkums piespiež cilvēku uzņemties darbu par ļoti zemu atalgojumu? Ja tā ir, vai tas nozīmē, ka viņa brīvību kāds ir ierobežojis? Vai tas ir viņa tagadējais darba devējs vai iepriekšējais, kas viņu atlaida un tādējādi izraisīja viņa spiedīgos apstākļus, vai arī tā bija valdība, kas pieņēmusi likumus, radīdama šādu iespēju? Ja zema alga ierobežo brīvību, ko lai saka par cilvēku, kuram ļoti īsā laikā jāpārdod mašīna, tāpēc ka

pēc nedēļas jābrauc uz ārzemēm? Viņš ir spiests pārdot to zem tirgus cenas. Bet vai tas liecina par viņa brīvības ierobežojumu? Un kurš tādā gadījumā ir ierobežojis viņa brīvību? Vai tas ir cilvēks, kurš radīja viņam šo vajadzību aizbraukt tik lielā steigā? Vai svarīgs ir iemesls, kas izraisījis šo steigu, – tas, ka viņu meklē policija sakarā ar aizdomām par slepkavību, vai tas, ka valdība atteikusies pagarināt viņa uzturēšanās atļauju, vai tas, ka viņam jāsteidzas pie slimā tēva? Ja zema alga ierobežo brīvību, vai tāds pats ierobežojums rodas, ja piepeši paaugstinās tirgus cena kādam pirmās nepieciešamības produktam, piemēram, maizei? Ja tā nav, tad kur slēpjas atšķirība? Ja kāds ieslēdz otru cilvēku istabā, viņš ierobežo šā cilvēka brīvību. Vai viņš to dara arī tad, ja nozog otram mašīnu? Vai arī nobiedē otru tā, ka šis cilvēks pats nevēlas iziet no istabas? Vai ir svarīgi, kā viņš otru nobiedē – ar draudiem vai arī ar meliem, ka ārā draud briesmas? Vai cilvēks ierobežo otra cilvēka brīvību pat tad, ja patiešām tic ārā draudošajām briesmām?

Daudzējādā ziņā šie un citi līdzīgi jautājumi nav ne grūti, ne sarežģīti. Tiem nav vajadzīga rūpīga klasifikācija, lai izvairītos no sajukuma un neskaidrības. Formulēt kādu politiskās brīvības teoriju lielā mērā nozīmē šķirot un klasificēt dažādās atbildes uz šādiem jautājumiem. To neveicina ne brīvības prezumpcijas atbalstīšana, ne vienkāršā principa sludināšana. Daudzi teorētiķi ir apgalvojuši: galvenais, kas vajadzīgs, ir skaidra brīvības definīcija. Līdzko mums tāda būs, tā revizionistu izaicinājums būs uzvarēts, vienkāršais princips taps skaidri saprotams un kļūs par liberālās domas vadošo principu.

6. LINGVISTISKĀS ANALĪZES NEATBILSTĪBA

Kopš 1959. gadā tika publicēts Berlina⁵ iespaidīgais darbs “Divi brīvības jēdzieni”⁵, lasītāji ir saņēmuši plašu literatūras klāstu par brīvības jēdzienu. Taču mūsu problēmas nespēj atrisināt nedz “brīvības” definīcija, nedz konceptuāla analīze.

Pārdomājiet četrus šādus gadījumus:

1. Izsalkums spiež cilvēku pieņemt darbu, kas viņam nepatīk. Viņam nebija izvēles, un viņa izvēle nebija brīva. Viņa rīcība, darbu pieņemot, bija

⁵ Berlina darbs “Divi brīvības jēdzieni” vēlāk publicēts viņa grāmatā “Četras esejas par brīvību” (*Four Essays on Liberty, Oxford*, 1969). Citas ļoti noderīgas diskusijas skat. darbos

brīva, un viņš darīja to pēc savas brīvas gribas, bet patiesībā viņam nebija brīvības darīt jebko citu.

2. Uzbrucējs piespiež cilvēku atdot tam naudu, apdraudēdams šā cilvēka dzīvību. Cilvēkam nebija izvēles, un viņa izvēle nebija brīva. Mēs nevaram teikt, ka viņš rīkojās pats pēc savas gribas vai brīvprātīgi atdeva naudu. Un viņam nebija brīvības darīt jebko citu.

3. Cilvēks pārdod savu mašīnu zemāk par tirgus cenu, lai dotos projām uz citu valsti pie sava slimā tēva. Viņš bija spiests tā rīkoties. Viņam nebija citas izvēles, un viņam nebija brīvības darīt jebko citu. Taču viņa izvēle bija brīva, un viņš rīkojās brīvi, pats pēc savas gribas.

4. Cilvēks neiziet no mājas, tāpēc ka ir maldināts: viņam iestāstīts, ka gaiss ārā ir pilns ar indīgām gāzēm. Cilvēks, kurš viņu piemānīja, darīja to tišām, lai piespiestu viņu palikt mājā. Piekrāptais nebija spiests palikt mājā, un viņam bija izvēle. Taču viņš nerīkojās pēc brīvas gribas, un tā nebija viņa brīva izvēle.

Šo piemēru mērķis nav uzsvērt, ka valodiskas atšķirības ir patvaļīgas vai nekonsekventas. Tā nebūtu patiesība. Lietas būtība ir tāda, ka šīs atšķirības nav pieskaņojamas nekādam konsekventam politiskam vai morālam viedoklim. Es uzdrošinos sacīt: lai kāda būtu jūsu intuitīvā pārliecība par šo gadījumu morālo un politisko zemtekstu, valodiskās atšķirības to neatspoguļo. Ja nu tas tomēr neatklājas šajos četros gadījumos, tad var noderēt dažādi citi piemēri. Man pašam iekšējā izjūta saka: ar lingvistiska rakstura apsvērumiem nepietiks, nedz lai apgalvotu, ka pirmie divi gadījumi ir morāli līdzīgi (kā apgalvo vairums morāles filosofu), nedz lai apgalvotu, ka tie tādi nav (kā pauž brīvā tirgus atbalstītāji). Turklāt trešais gadījums man šķiet nesaistīts ar politisko brīvību, bet ceturtais gadījums liekas gluži neiederīgs. Tam par spīti, liela daļa terminoloģijas attiecībā uz brīvības liegumu gluži labi iederas trešajā gadījumā, bet nav izmantojama ceturtajā gadījumā. Mums vajadzīga ne jau definīcija un ne jau tikai jēdzieniska skaidrība. Lai cik tās būtu noderīgas, tās neatrisinās mūsu problēmas. Tas, kas mums vajadzīgs, ir morāles principi un argumenti, kas tos pamatotu.

G. C. McCallum, Jr., "Negative and Positive Freedom", *Philosophical Review*, 76 (1967), 312. lpp.; J. Feinberg, "Social Philosophy", ch.1, un S. I. Benn and W. L. Weinstein, "Free to Act and Being a Free Man", *Mind*, 80 (1971), 194. lpp. Par grūtībām, salīdzinot dažādu veidu brīvības pakāpi, skat. O. O'Neill, "The Most Extensive Liberty", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 80 (1979/80), 45. lpp. Ļoti atjautīgs, bet pilnīgi neveiksmīgs mēģinājums šīs grūtības atrisināt atrodams darbā P. Jones and R. Sudgen, "Evaluating Choices", *International Review of Law and Economics*, 2 (1982).

Jāpiebilst, ka liela daļa dažādu apcerējumu un grāmatu, kuru mērķis ir definēt, izskaidrot vai analizēt brīvības jēdzienu, noderēs ikvienam, ko interesē mūsu apskatāmās problēmas. Filosofi un politiskie teorētiķi palaikam dara vairāk, nekā paši apgalvo. Tas, ko dēvē par konceptuālu analīzi, bieži vien ietver daudz vairāk, balsta arī politiskās brīvības principus. Morālā un politiskā filosofija jau sen ir draugos ar literāro paņēmieni (kaut arī ne vienmēr tas tiek skaidri apzināts) sniegt pamatotus argumentus konceptuālu pētījumu aizsegā. Var pat sacīt, ka šīs grāmatas galvenais nolūks ir aizstāvēt politiskās brīvības jēdzienu. Tikai jāatceras, ka šo jēdzienu radījusi teorija jeb doktrīna, kura sastāv no morāles principiem politiskas rīcības un institūciju vadīšanai un vērtēšanai. Var atvasināt jēdzienu no teorijas, taču nevar izdarīt pretējo.

7. LIBERĀLISMS UN INDIVIDUĀLISMS

Visus šos jautājumus es esmu izvirzījis nevis tāpēc, lai tos šeit atrisinātu, bet tāpēc, lai parādītu, cik sarežģīti ir politiskās brīvības doktrīnai risināmie jautājumi un cik plašs ir to diapazons. Tie veido šīs grāmatas pamatu. Pagaidām varu droši apgalvot vienīgi to, ka vārda "brīvība" nozīmes analīze nevar dot atbildes uz jautājumiem, kādi brīvības veidi ir vērtīgi, kas uzskatāms par cilvēka brīvības ierobežojumu vai ielaušanos tajā, un pēc kāda principa rīkojoties, kad brīvības apsvērumi nonāk konfliktā ar citiem apsvērumiem (kuri var gan būt, gan nebūt saistīti ar brīvības interesēm kādā citā izpratnē).

Lingvistiskās pieejas neveiksme galu galā liek atteikties no vienkāršā principa. Tas vēlreiz parāda, ka nav vērtības ziņā neitrālas brīvības definīcijas – vismaz tādas, kas svarīga morāles un politikas jomā. Tas vēlreiz apstiprina iepriekš izteikto domu, ka jebkāds brīvības pakāpju vērtējums ir atkarīgs no tā, cik svarīgas ir dažādas darbības, aizstāvēt vai atbalstot citas vērtības, nevis brīvību. Ja tā, tad brīvības vērtība ir atkarīga no tām pārējām vērtībām, kurām kalpo brīvība veikt dažas darbības. Liktos ticami, ka brīvībai veikt dažas darbības nav nekādas vērtības. Jo ir ticami pieņemt, ka attiecībā uz dažām darbībām vērtības nav ne to izpildei, ne iespējai tās nepildīt, ja vien brīvībai izdarīt šādu izvēli nepiemīt neatkarīga vērtība pašai par sevi. Minētie izteikumi liek domāt, ka tai nav savas vērtības, jo brīvība ir vērtīga tikai tad, ja tā kalpo citām vērtībām. Tikpat ticami ir pieņemt, ka daži citi paņēmieni var aizsargāt vai veicināt dažādas vērtības tieši tāpat, kā to var noteikti brīvību veidi. Neviens no šiem pieņēmumiem nenoliedz to, ka brīvība veikt daudzas

darbības ir ļoti vērtīga. Taču tādējādi tiek atspēkots vienkāršais princips, kurš iepriekšēji pieņem brīvību par neatkarīgu vērtību. Vēl vairāk. Šķiet, tiek atspēkots uzskats, ka brīvībai piemīt pašai sava iekšēja vērtība.

Brīvība veikt noteiktas darbības noteiktos apstākļos ir vērtīga tikai tad, ja tā kalpo citām vērtībām. Vai no tā izriet, ka brīvībai pašai par sevi nav nekādas noteiktas vērtības? Tas ir izaicinājums tradicionālajai liberāļu pārliecībai, ka brīvība nozīmē vērtību. Tas ir izaicinājums, kuru, kā jau redzējām, pauž ne tikai tie, kas noliedz liberāļu vērtības, bet arī daži revizionisti – liberāļu teorētiķi. Šīs grāmatas izvirzītie argumenti cenšas rehabilitēt tradicionālistu uzskatu par brīvības vērtību. Taču tie atzīst revizionistu argumentus gan pret brīvības prezumpciju, gan pret vienkāršo principu, kā arī kritiku, ko viņi vērš pret lingvistisko analīzi. Dažā ziņā šī aizstāvība, ko es piedāvāju tradicionālajai pārliecībai par brīvības vērtību, balstās uz krasu novēršanos no dažām vēsturiski ievērojamām liberāļu doktrīnām. Jau iepriekš izklāstīšu savu turpmāk pausto viedokli, izskaidrodams šīs grāmatas argumentu galveno ievirzi.

Vēsturiski liberālisms un individuālisms veidojās vienlaikus. Abu šo virzienu uzplaukumu dažādās zemēs nereti veicināja līdzīgi sociālie un ekonomiskie spēki. Tomēr tās ir atšķirīgas doktrīnas. Liberālisms ir doktrīna par politisko morāli, un tās uzmanības centrā ir personiskās brīvības svarīgā loma. Individuālisms ir morāles doktrīna. Tā ir saistīta ar liberālismu tāpat, kā liberālisms ir saistīts ar demokrātiju, ja to izprot kā politisko institūciju teoriju. Liberālisms var kalpot par demokrātijas pamatu, kaut gan demokrātiskus secinājumus var veidot arī uz citiem pamatiem, un ikvienā gadījumā no tiem atvasinātā demokrātiskā teorija būs mazliet atšķirīga. Tāpat arī individuālists var atbalstīt liberālismu kā savu politisko morāli, taču liberāļu secinājumu pamatā var būt ne tikai individuālistiskas premisas. Un, tāpat kā liberālis var atbalstīt nedemokrātiskas institūcijas, uzskatīdams tās par vispiemērotākajām dažās sabiedrībās, arī individuālists var kļūt nevis par liberāli, bet par brīvas izvēles aizstāvi vai anarhistu.

Ja šīs grāmatas argumentiem ir kāds kopīgs pavediens, tā ir kritika, kas vērsta pret individuālismu un tā centieniem balstīt liberālisma morāli uz neindividuālistiska pamata. Individuālisms jeb morālais individuālisms šīs grāmatas izpratnē⁶ ir doktrīna, ka tikai individuālu cilvēku stāvokļi vai viņu dzīves aspekti var būt labi vai vērtīgi iekšējās būtības nozīmē (precīzi runājot, tieši tas raksturo humānistisko individuālismu). Šīs šķietami ticamās doktrīnas

⁶ Par dažādām individuālisma izpratnēm skat. S. Lukes, "Individualism", Oxford, 1973.

kritika mūs novirzīs no tiešiem politiskiem jautājumiem un pievērsīs dažu morāles pamatjautājumu apskatei. Tie tiks aplūkoti 8. nodaļā ("Uz tiesībām balstītas morāles teorijas"). Neindividuālistiskas morāles pozīcijas elementi tiks aplūkoti 4. daļā ("Sabiedrība un vērtība").

Individuālisms vedina uzlūkot liberālismu kā ierobežotas valdības teoriju. Tas izklāsta politiskās brīvības viedokli kā doktrīnu par to, ko valdības nedrīkst darīt, kā tās nedrīkst izturēties pret saviem padotajiem, kādās individuālās uzvedības jomās tās nedrīkst iejaukties, un pauž citus, līdzīgus principus. Arī šeit nav ciešas saiknes, un politiskās brīvības interpretāciju ierobežotas valdības izpratnē tikpat labi iespējams balstīt uz neindividuālistiskiem pamatiem.

Ierobežotas valdības doktrīna uzlūko valdību kā brīvības draudu. Tās piedāvātā aizsardzība nozīmē valdības iekļaušanu noteiktās morāles normās. Kaut gan nevar noliegt, ka valdības var radīt un nereti rada draudus individuālajai brīvībai, pastāv vēl cits viedoklis, kas tās uzlūko arī par potenciālu brīvības avotu. Tās var radīt apstākļus, kuri to pavalstniekiem dod iespēju baudīt lielāku brīvību, nekā tiem citkārt būtu iespējams. No šī otrā viedokļa brīvību reizēm apdraud ne tikai valdības, bet arī indivīdi un apvienības. Šā viedokļa piekritēji iet vēl tālāk un apgalvo: kaut gan valdības reizēm nosodāmi izmanto savu varu un pārkāpj individuālās brīvības robežas, dažās situācijās, kuras nebūt nav tik reti sastopamas, tām jārikojas brīvības labā, nevis jāturas malā un jāvairās to aizskart. Valdībām jānorobežojas no zināmām dzīves jomām vai jāatturas tajās zināmos veidos iejaukties, taču citās jomās un citos veidos tām aktīvi jārikojas, lai veicinātu brīvību.

Izpratne par liberālismu kā ierobežotas valdības doktrīnu tiks sīkāk analizēta šīs grāmatas II un III daļā. Tajās tiks apskatīti divi valdības pilnvaru ierobežošanas veidi. Pirmajā gadījumā valdība tiek ierobežota, liedzot tai varu vai nu atbalstīt jebkādu labas dzīves modeli, vai arī vienam labas dzīves modelim sniegt lielāku atbalstu nekā citam. Otrais veids darbojas ar pamattiesību doktrīnas starpniecību: valdību pilnvaras tiek ierobežotas tādējādi, ka tām nav atļauts pārkāpt pamattiesības.

Ierobežotas valdības doktrīnas ir politiskās varas doktrīnas. Tās apgalvo, ka politiskā vara drīkst iet tik un tik tālu, bet ne tālāk. Šie apsvērumi tiks apskatīti I daļā, kura izklāsta politiskās varas vispārējo doktrīnu. Grāmatas pirmā un pēdējā daļa (kopā ar morāles jautājumu diskusijām 8. un 9. nodaļā) piedāvā liberālisma interpretāciju, kas balstās uz neindividuālistisku morāles jēdzienu, un politiskās varas doktrīnu, kas balstās uz perfekcionisma* politisko aizstāvību un brīvības un autonomijas veicināšanu. Pēdējā nodaļā atgrie-

zīsīmies pie revizionistu mestā izaicinājuma: vai brīvība ir vērtība pati par sevi? Kaut gan es uz šo jautājumu atbildu apstiprinoši, tomēr neatkāpjos no izteikumiem, kurus šajā nodaļā esmu paudis revizionistu izaicinājuma labā. Brīvība tiks uzlūkota kā atsevišķa vērtība, tomēr tāda, kas cieši saistīta ar citām vērtībām un nevar pastāvēt neatkarīgi no tām.

I

VARAS ROBEŽAS

Pirmās nodaļas secinājumi bija negatīvi. Tie noraidīja vairākas pazīstamas pieejas brīvības problēmai un izgaismoja nopietnas šaubas attiecībā uz brīvībai iekšēji piemītošo vērtību. Tomēr šai nodaļai bija arī pozitīva ievirze. Brīvības doktrīna ietver politiskās morāles principus, kuri liek valdībām aizstāvēt un atbalstīt individuālo brīvību. Nav jābrīnās, ka brīvības doktrīna ir politiskās varas vispārējās doktrīnas neatraujama sastāvdaļa. Tā palīdz nospraust šīs doktrīnas robežas un noteikt tās uzdevumus. Jautājums par politisko brīvību rodas tikai tad, kad ir attaisnota politiskās varas pastāvēšana. Liberāļi uzskata: labklājība cilvēku dzīvē – vismaz visbiežāk sastopamajos apstākļos – visdrīzāk sasniedzama tādās sabiedrībās, kuras pakļautas politiskām varām. Turklāt, pēc viņu domām, ir nepieciešams, lai šīs varas saistītu principi, kuri atbalsta un aizsargā brīvību. Abus šos uzskatus saista doma, ka brīvības principu pārkāpšana var graut varas pastāvēšanas likumību. Brīvības doktrīna ir daļa no uzskata par politiskās varas likumīgās esamības pamatiem.

Šie pamati tiks analizēti turpmākajās trijās nodaļās. 2. nodaļā aizstāvēts vispārējais uzskats, ka vara pār citu cilvēku uzliek šim cilvēkam pienākumu paklausīt. Šis uzskats nosaka 3. nodaļas ievirzi – tajā mēģināts visai abstraktā līmenī izvirzīt nosacījumus ikvienai varai, lai tā būtu uzskatāma par likumīgu. 4. nodaļā tiek analizēts arguments, ka jebkura politiska vara, pat tad, ja tā neatbilst 3. nodaļā izvirzītajiem nosacījumiem, ir likumīga, ja vien tās pamatā ir pašu pārvaldāmo piekrišana. Šis apgalvojums tiek noraidīts ar argumentu,

ka piekrišana ir saistoša tikai ar noteiktiem nosacījumiem, un attiecībā uz piekrišanu tikt pārvaldītiem šie nosacījumi ir apmēram tādi paši kā nosacījumi, kuri ir pamatā varas likumīgai un pamatotai pastāvēšanai neatkarīgi no piekrišanas. Šajā nodaļā turklāt izmantoti iepriekš izdarītie secinājumi, lai galvenajos vilcienos formulētu domu par to, vai pastāvošās politiskās varas ir likumīgas un vai tām ir (morālas) tiesības valdīt.

2. nodaļa

VARA UN IEMESLS

Brīvības doktrīna ir daļa no varas doktrīnas. To veido principi, kuri liek politiskai varai aizstāvēt un atbalstīt savu padoto brīvību. Tie pieder pie principiem, kuri veido varas doktrīnu, – proti, tie ir principi, kuri izvirza nosacījumus, kādos personai ir likumīga vara un kādi varas pārstāvjiem jāievēro savā rīcībā.

Lai iedziļinātos šajā jautājumā, mums jāapskata politiskās varas pamati. Varu pār cilvēkiem ir ierasts uzlūkot galvenokārt kā tiesības diktēt noteikumus, parasti saistībā ar varai pakļauto cilvēku pienākumu paklausīt.¹ Ja šāds uzskats ir pareizs, tas dod galveno ievirzi mūsu analīzei. Galvenā uzmanība mums jāveltī tiem nosacījumiem, ar kādiem viens cilvēks var uzlikt saistības otram. Tā kā vairāki autori pēdējā laikā vispārpieņemtajam uzskatam metuši izaicinājumu, ir nepieciešams apspriest to vēlreiz. Tāds ir šīs nodaļas galvenais nolūks.

1. VARA UN ATTAISNOJAMS SPĒKS

R.Sartoriuss* ir viens no tiem, kuri apšaubījuši izplatīto viedokli, ka A likumīgā vara pār B uzliek B pienākumu paklausīt A.² Tomēr viņš uzskata

¹ Skat., piem., J. Lucas, "The Principles of Politics", Oxford, 1966, Tuck "Why is Authority Such a Problem?" izdevumā P. Laslett, W. G. Runciman and Q. Skinner (eds), *Philosophy, Politics and Society*, 4th series, Oxford, 1972; G. E. M. Anscombe, "On the Sources of the Authority of the State", *Ratio* 20 (1978), 1; J. M. Finnis, "Natural Law and Natural Rights", Oxford, 1980, 9. nod.

² R. Sartorius, "Political Authority and Political Obligation", *Virginia Law Review*, 67 (1981), 3. lpp.

politisko varu par "morāli attaisnojamu spēka iemiesojumu, kam pamatā noteiktas morālās īpašības, tiesības uz attaisnojumu un tiesības uz pretenzijām".³ Tieši tāpat arī vecāki uzskata, ka viņu vara ietver spēju (visdrīzāk morālu) "izvirzīt saistošus rīkojumus saviem bērniem".

Normatīvo spēju skaidrojums izraisa neizbēgamas grūtības. Vienīgais skaidrojums, kas veiksmīgi atspēkojis iebildumus un guvis plašu atzinību, traktē tās galvenokārt kā spējas uzlikt pienākumus vai atbrīvot no tiem, vai arī mainīt to izpildes nosacījumus.⁴ Pienākums paklausīt kādam cilvēkam – un šis pienākums, pēc vispārēja uzskata, izriet no apgalvojuma, ka šim cilvēkam ir likumīgas varas tiesības, – būtībā ir viņam piedēvēts saistību uzlikšanas spēks. Jo pienākums paklausīt nozīmē pienākumu paklausīt, kad vara to prasa un ja vara to prasa, un tas ir tas pats, kas varas spēja vai spēks dot likumīgi pamatotus vai saistošus rīkojumus. Kamēr nav cita spēju skaidrojuma, atliek secināt, ka Sartoriusa vispārinātā analīze attiecībā uz varu pār citiem nesasniedz savu mērķi.

Varbūt politiskā vara šajā ziņā tomēr atšķiras no citiem varas veidiem? Varbūt tā jāizprot neatkarīgi no normatīviem spēkiem vai spējām? Šādu analīzes ievirzi piedāvā Roberts Leidensons*. Viņš uzskata politisko varu par tiesībām pārvaldīt: "...tas nozīmē, ka iespējams izvirzīt spēcīgus iemeslus par labu apgalvojumam, ka varas piederība valdībai un pārvaldāmo pakļaušanās šīs varas īstenošanai kopīgi veido attaisnojumu piespiešanas aktiem, kuri citādi būtu amorāli."⁵ Vara pār kādu cilvēku šajā gadījumā nav normatīva vara. Tā nozīmē "spēju likt šim cilvēkam darīt to, ko kāds vēlas".⁶

Skaidrs, ka ne katra vara nozīmē pilnvaras. Mans kaimiņš var panākt, lai es savā dārzā neaudzēju lielus kokus, draudēdams dedzināt savus atkritumus pie mana dārza robežas. Tātad viņam pār mani ir zināma vara, taču nav pilnvaru. Pilnvaras šai varai nepiešķir arī tas, ka es piekāpjos un neuzsāku ar viņu cīņu. Varai, kam pieder pilnvaras, kā uzskata Leidensons, ir tiesības uz attaisnojumu uzturēt un īstenot savu varu. Tiesības uz attaisnojumu pretstatā tiesībām uz pretenzijām neuzliek nekādus pienākumus. Mana kaimiņa tiesības uz attaisnojumu man draudēt nenožīmē, ka man ir pienākums viņam paklausīt. Tas tikai nozīmē, ka viņš, man draudēdams, nenodara neko

³ Turpat, 5.lpp.

⁴ Skat. H. L. A. Hart*, "Essays on Bentham", Oxford, 1982, 10.nod.

⁵ R. Ladenson, "In Defense of a Hobbesian Conception of the Law", *Philosophy and Public Affairs*, 9 (1980), 139.

⁶ Turpat, 137.lpp.

nepieļaujamu, un ka tas ir savienojams ar manām tiesībām viņam preto- ties.⁷

Tāpēc pieņemsim, ka šādi draudi vispār ir nepieļaujami, jo tie liedz cilvēkam izmantot pašam savu īpašumu. Tālāk pieņemsim, ka manam kaimiņam tomēr ir tiesības man draudēt – vai nu tāpēc, ka mana izturēšanās ievērojami kaitē viņa interesēm, vai arī jebkāda cita iemesla pēc, kas jums liekas pietiekami attaisnojošs, ja vien ir savienojams ar mūsu galapienēmumu, t.i., ka man ir tiesības viņam pretoties (gan manas, gan viņa tiesības ir tiesības uz attaisnojumu). Šķiet skaidrs, ka manam kaimiņam nav pilnvaru attiecībā uz mani tikai tāpēc vien, ka viņš spēj ietekmēt manu rīcību un ka šī ietekme ir attaisnojama. Ja tās sauc par pilnvarām, tad mums visiem ir pilnvaras attiecībā uz saviem kaimiņiem. Nav arī skaidrs, vai Leidensons vēlas to noliegt. Viņš pievieno vēl divus elementus savam politiskās varas skaidrojumam. Pirmkārt, tā ir vara izmantot piespiešanu. Otrkārt, to attaisno apstākļi, ka tās iemīnotājs sekmīgi īsteno pārvaldes varu ar padoto piekrišanu. Ir vilinoši sacīt, ka šie abi apstākļi neizskaidro autoritatīvu varu pār cilvēkiem vispār. Tie tikai nosaka, kuras varas ir politiskās varas. Bet varbūt nav pareizi dalīt politiskās varas skaidrojumu divās atsevišķās daļās – varas skaidrojumā vispār un skaidrojumā par to, kas šo varu padara politisku. Tāpēc apskatīsim abus Leidensona izvirzītos nosacījumus.

Šķiet nepārprotami, ka attaisnots piespiešanas izmantojums ir viens un autoritatīva vara ir kaut kas cits. Ja cilvēkus, kuri sirgst ar bīstamām slimībām, es apdullinu un ielēdzu savrup, lai pasargātu sabiedrību, tā nav autoritatīvas varas īstenošana, kaut arī attiecīgos apstākļos mana rīcība varbūt ir attaisnojama. Man pār viņiem nav lielākas autoritatīvas varas kā pār trakiem suņiem. Piespiešanas vai cita spēka izmantojums nenozīmē autoritatīvas varas īstenošanu, ja šī rīcība neietver aicinājumu pēc varai pakļauto personu piekrišanas. Tieši tāpēc tipiskā autoritatīvas varas īstenošana notiek ar dažādu rīkojumu starpniecību. Taču aicinājums piekrist ietver jēgu tieši tāpēc, ka tas ir atgādinājums par pienākumu paklausīt.

Daži, it īpaši Hobsa* piekritēji, var domāt, ka pastāv kāds alternatīvs un labāks skaidrojums tam apstāklim, ka autoritatīva vara parasti tiek īstenota, izdodot rīkojumus. Tie, viņi sacīs, ir draudi vai piespiešanas draudi.

⁷ Ja es pareizi saprotu Leidensonu, viņš uzskata: ja kādam ir attaisnojuma tiesības darīt A, tas nozīmē, ka viņam ir attaisnojums, darot A. Tas nozīmē jaukt "tiesības darīt A" ar to, ka "darīt A ir pareizi". Taču mans arguments nav atkarīgs no Leidensona tiesību jēdziena noliegšanas.

Patiešām nevar apšaubīt to, ka draudi ir cits paveids tam, ko var aptuveni nosaukt par "aicinājumu piekrist". Es nešaubos arī par to, ka visām politiskajām varām palaikam jāpaļaujas uz piespiešanas vai citādiem draudiem un tie jāizmanto, un šīs varas tā arī dara. Tomēr nav noliedzams, ka visas likumīgās varas dara vēl daudz ko citu. Tās pretendē uz pienākumu uzlikšanu un tiesību piešķiršanu. Tiesu iestādes pasludina kārtības jaucējus un pārkāpējus par vainīgiem vai atbildīgiem par nodarīto.

Nevienas no šādām vai līdzīgām pretenzijām nav īpaši saistītas ar draudiem. Draudēt nenožīmē uzlikt pienākumu vai pretendēt uz tiesībām to darīt. Te nekur neparādās tas apstāklis, ka likumīgajām varām ir tiesības pārvaldīt, un pārvaldāmajiem tas nozīmē pienākumu paklausīt. Taču tas mums atgādina zināmo faktu, ka autoritatīvas varas pretendē uz šādām tiesībām, proti, tās ir *de facto* varas, tāpēc ka tās pretendē uz tiesībām pārvaldīt, kā arī tāpēc, ka tās spēj sekmīgi nodibināt un saglabāt savu pārvaldi. Likumīga vara izpaužas tikai tur, kur pretenzijas ir attaisnojamas un tikai tiktāl, ciktāl tās ir attaisnojamas un pelna, lai tām paklausītu. Leidensona kļūda ir pieņēmums: ja jau var būt politiska vara, kurai paklausīt nav pienākuma, tad var būt arī tāda autoritatīva vara, kura nepretendē uz to, ka pelna šo pienākumu.

Tagad, šķiet, jau ir skaidrs, ka stāvokli labot nespēj arī Leidensona otrais nosacījums – autoritatīvai varai ir tiesības uz attaisnojumu izmantot piespiedu līdzekļus, jo tā regulāri īsteno pārvaldes varu ar savu padoto piekrišanu. Piekrišana drīzāk šķiet iederīga *de facto* varas skaidrojumā nekā likumīgas varas skaidrojumā. Lai panāktu efektīvu politisko kontroli, mūsu pasaules apstākļos ir nepieciešama augstas pakāpes piekrišana. Leidensona jēdziens par autoritatīvu varu pauž apgalvojumu, ka visas *de facto* varas ir likumīgas. Tas ir pazīstams Hobsa piekritēju viedoklis, kurš tiks izaicināts nākamajā nodaļā. Bet vai tiešām var apgalvot, ka tas iet rokrokā ar mūsu kultūrā valdošā politiskās varas jēdziena galvenajām iezīmēm?

Lai to pārbaudītu, mēģiniet iztēloties situāciju, kurā kādas valsts politiskās varas iestādes neapgalvo, ka iedzīvotājiem būtu tām jāpaklausa, bet kurā iedzīvotāji tomēr pakļaujas to likumiem. Te mums jāiztēlojas, kā tiesas piespriež cietumsodus cilvēkiem, kuri nav atzīti par vainīgiem nekādos nodarījumos; tiek pieprasīta maksa par kaitējumu, taču nevienam nav pienākums maksāt. Likumi neprasa nevienam pildīt noteiktus pienākumus vai par kaut ko rūpēties. Tie tikai pasludina: cilvēki, kuri rīkosies tā un tā, dabūs par to ciest. Un likumdošana neuzliek pienākumus ne tikai attiecībā uz vienkāršajiem cilvēkiem: tai savu oficiālo funkciju izpildē nav pakļauti arī tiesas, policisti, ierēdņi un citas amatpersonas.

Kad aplūkojam šādas politiskās sistēmas, tajās īpaši izceļas divi aspekti. Pirmkārt, ir neticami, ka tāda sabiedrība jebkad būtu pastāvējusi. Visas mums zināmās sabiedrības ir pakļautas institūcijām, kuras pauž tiesības saistīt savus padotos ar noteiktiem pienākumiem un prasībām, un šīs sabiedrības ir saglabājušās zināmā mērā tāpēc, ka vismaz daļa no padotajiem ir atzinuši šo institūciju tiesības. Otrkārt, ja šāda sabiedrība pastāvētu, mēs neuzskatītu, ka to pārvalda autoritatīva vara. Pārāk liela te ir atšķirība no politiskajām institūcijām, kuras esam pieraduši uzskatīt par autoritatīvas varas iemiesojumu.

Abi šie aspekti ir saistīti. Otrais aspekts ir konceptuāls – tas balstās uz mūsu priekšstatiem. Taču mūsu priekšstats par autoritatīvu varu ir tāds, kāds ir, tāpēc ka mūsu pasaulē sabiedrību allaž ir pārvaldījušas institūcijas, kuru pretenzijas uz tiesībām uzlikt saistības saviem padotajiem tikušas atzītas. Leidensona analīze nav mūsu kultūrtradīcijās pastāvošā autoritatīvas varas jēdziena analīze. Tā ir tāda jēdziena analīze, kuram mūsu pasaulē nav īstas nozīmes.

Nobeigumā: Leidensons piedāvā likumīgas varas skaidrojumu *de facto* varas izpratnē. Tā ir attaisnojama *de facto* vara. Tātad *de facto* autoritatīvā vara tiek saprasta kā zināma veida vara pār cilvēkiem. Analīze ir neveiksmīga, jo *de facto* varas jēdziens ir izprotams tikai, atsaucoties uz priekšstatu par likumīgo varu. Autoritatīva *de facto* vara nozīmē ne tikai spēju ietekmēt cilvēkus. Tā ir cieši saistīta ar prasību, lai šiem cilvēkiem būtu pienākums pakļauties.⁸

⁸ Sartoriusam ir vēl kāds trumpis. Sava raksta 8. lappusē viņš izsaka apgalvojumu nevis par varu vispār, nedz arī par politisku varu, bet par likumīgām valdībām. Viņš iet H. L. A. Harta pēdās, dēvēdams šādu valdību par veidojumu, kas darbojas atbilstoši sarežģītai sociālai pieredzei un metodēm, kuru pieņemšana nenozīmē morālu atzinību no tiem, kuri tās pieņēmuši. Šajā jautājumā es esmu izteicis argumentus pret Hartu jau agrāk. Skat. "The Authority of Law", 28., 155. lpp. un citur. Uz šā kritiku Harts atbild savā darbā "Essays on Bentham", 153.–161. lpp. un 264.–268. lpp. Manu atbildi skat. "Hart on Moral Rights and Legal Obligations", *Oxford Journal of Legal Studies*, 4 (1984), 123.

Šīs apakšnodaļas argumenti neskar tos, kuri uzskata, ka "ir uzlikts pienākums" un visi citi normatīvie termini nozīmē tikai "ir izteikti draudi" u.tml. Tie nestājas preti tiem, kuri vēlas popularizēt semantisko viedokli: normatīvie termini parasti ir skaidrojami draudu un piespiešanas nozīmē. Šāds sašaurināts semantisks viedoklis, kaut arī nepareizs, mūs šajā gadījumā neinteresē, jo tas nepārsniedz sakarību starp tiesībām pārvaldīt un pienākumu paklausīt.

2. ATZĪŠANAS KONCEPCIJA

Iepriekšējā apakšnodaļā es uzsvēru to apstākli, ka pretenzijas, ko izvirza autoritatīva vara, ir daļa no šādas varas esamības pamata. Viena no iespējām analizēt šīs pretenzijas, ir koncentrēt uzmanību uz attieksmi, ar kādu cilvēki pieņem varas likumību, un šādai analīzei būs veltīta šī un nākamā apakšnodaļa. Autoritatīvas varas būtība vislabāk kļūst izprotama, noskaidrojot, ko īsti cilvēks atzīst, atzīdams kāda cita likumīgo varu.

Pirmā atziņa, kas radusies no līdzšinējās diskusijas, ir tāda: ietekme, kuru varas iestādes paredz īstenot, ir tieša un normatīva. Cilvēku praktisko domu gaitu tā parasti ietekmē ar autoritatīviem paziņojumiem. Cilvēkam ir autoritatīva ietekme vai vara tikai tad, ja daļa no viņa paziņojumiem ir autoritatīvi. Ja sakām, ka autoritatīvam paziņojumam paredzama tieša un normatīva ietekme, tad ar to domājam, ka cilvēks, kurš atzīst kāda cita cilvēka varu, uzskatīs par pieņemamiem šādus argumentus:

Personai Y pieder autoritatīva vara;

persona Y ir paziņojusi, ka personai X jādara A,
tāpēc personai X ir jādara A.

Daudzas autoritatīvas varas koncepcijas būtībā ir šī secinājuma dažādas interpretācijas. Pirms varam ar pārliecību pievienoties vispārpieņemtajam viedoklim, saskaņā ar kuru autoritatīva vara pretendē uz tiesībām uzlikt pienākumus, mums jāaplūko dažas alternatīvas. Viena no koncepcijām, ko es nosaukšu par atzīšanas koncepciju, pauž domu: atzīt kādu paziņojumu par autoritatīvu nozīmē saredzēt tajā iemeslu pārliecībai, ka cilvēkam ir iemesls tā rīkoties. Šādā skatījumā autoritatīvi paziņojumi ir iemesli, taču tie ir iemesli pārliecībai, nevis rīcībai. Tāpēc uzlūkot kādu par varas pārstāvi nenožīmē katrā ziņā ticēt, ka ir iemesls viņam paklausīt, jo paklausības iemesli ir rīcības iemesli. Šis apsvēruma vienlīdz attiecas uz teorētiskām un praktiskām varām. Mēs apskatīsim tā veiksmīgo izmantojumu tikai praktiskās varas skaidrojumā.

Šis skaidrojums uzskata praktiskās varas par īpašu teorētisko varu paveidu. Praktiskā vara ir vara, kas ietekmē darāmo. Saskaņā ar atzīšanas koncepciju, likumīgo varu paziņojumi neietekmē iemeslu samērus. Paši par sevi tie nav iemesli rīcībai, un tie arī nerada šādus iemeslus. Tie tikai sniedz informāciju par iemeslu samēriem, jo pastāv atsevišķi un neatkarīgi no tādiem paziņojumiem. Iedomāsimies, ka jautājums ir tāds: vai slēgt līgumu rakstveidā vai apmierināties ar mutisku vienošanos? Katrai izvēlei ir savi plusi un mīnusi. Pareizais lēmums ir tas, kura pamatā ir nopietnāki iemesli. Pieņemsim, ka

parlaments, kura varu atzīstam, ir izdevis likumu, ka šādus līgumus drīkst slēgt tikai rakstveidā, citādi tiek izdarīts pārkāpums. Atzīšanas koncepcija noliedz, ka šis likums ir iemesls attiecīgu līgumu slēgšanai rakstveidā. Tiek uzskatīts, ka tas ir iemesls ticēt: rakstiska līguma slēgšanai ir (citi) iemesli. Jūs varat teikt: ir pieņemts, ka autoritatīvi paziņojumi neietekmē iemeslu samērus galvenajā jautājumā (ko darīt), bet tikai otrās pakāpes jautājumā par liecībām attiecībā uz galveno jautājumu (tie ir iemesli ticēt rīcības iemesliem).

Sacītā nolūks nav uzsvērt autoritatīvās varas svarīgumu šīs koncepcijas interpretācijā. Galu galā cilvēki savā rīcībā vadās nevis no esošajiem iemesliem, bet no tiem, kuru esamībai tic (ja vispār viņi rīkojas kādu iemeslu pēc). Tāpēc atzīšanas koncepcija var piedāvāt skaidrojumu tam, kā autoritatīvi paziņojumi, paši nebūdami rīcības iemesli, var ietekmēt cilvēku spriedumus attiecībā uz praktiskām problēmām. Praktiskā vara atkal tiek interpretēta kā teorētiska vara, kas saistīta ar ticību deontoloģiskiem jautājumiem*. Praktiskās varas autoritatīvs paziņojums ir iemesls ticēt, ka cilvēkam vajadzētu darīt to, ko paziņojums liek darīt.

Šāds praktiskās varas skatījums ir jau pamatos kļūdains. Tas ved pie *bezatzīšanas tēzes*, t.i., pie uzskata, ka vara nemaina cilvēku rīcības iemeslus. Nav nekā tāda, ko varai pakļautajiem šīs varas izmantojuma rezultātā vajadzētu darīt, ko viņiem nebūtu vajadzējis darīt neatkarīgi no šī izmantojuma; viņiem tikai ir jauni iemesli ticēt, ka daži rīcības veidi visu laiku ir bijuši aizliegti vai obligāti. Es atgriezšos pie bezatzīšanas tēzes nākamajā nodaļā, kur tiks samērā detalizēti apskatīti tās trūkumi, tādējādi palīdzot izskaidrot to autoritatīvās varas jēdzienu, kuru es vēlos aizstāvēt. Pagaidām pietiks, ja norādīsim uz vienu šīs varas galveno funkciju, kuru atzīšanas koncepcija nespēj izskaidrot.

Tā nespēj izskaidrot, piemēram, varas lomu koordinācijas problēmu risināšanā. Šajās problēmās grupas locekļu intereses sakrīt tai ziņā, ka no vairākām izvēlēm grupas locekļi dod priekšroku pirmkārt tai, kura gūs atbalstu grupas lielākajā daļā. Cilvēkam nerūp, vai viņš brauc pa ceļa labo vai kreiso pusi, ja vien visi citi dara to pašu. Šādu problēmu, kam ir ļoti liela nozīme kārtības uzturēšanā jebkurā sabiedrībā, ir ļoti daudz. Gudrs cilvēks var man pateikt, kuras izvēles saistītas ar šo problēmu loku, taču viņš nevar man pateikt, ko lai es izvēlos, iekams nav zināms, ko darīs pārējie. Dažreiz to iespējams pateikt, balstoties uz zināmajiem faktiem. Daudzi cilvēki sliecas ticēt, ka daudzi citi izdarīs tādu un tādu izvēli, tāpēc to izvēlas arī paši; tātad cilvēkam ir iemesls sekot citu piemēram un izdarīt tādu pašu izvēli. Tomēr

dažreiz izvēļu kopumā nav tādu, ko nepārprotami izvēlētos vairums citu cilvēku. Tādos gadījumos vajadzīgs kaut kāds rādītājs, kas vienu konkrētu izvēli darītu par vēlamāko.

Tieši to bieži dara (vai cenšas darīt) praktiskā vara. Tā pasniedz vienu no izvēlēm tā, lai tā šķistu visvēlamākā, un, ja tās rīcība tiek uzskatīta par iemeslu to pieņemt, tad ir atrasts veiksmīgs problēmas risinājums. Tā kā koordinācijas problēmu risināšana ir viens no svarīgākajiem politisko un daudzu citu varu uzdevumiem un tā kā to relatīvās veiksmes šajā jomā var izskaidrot tikai ar to, ka autoritatīvi paziņojumi tiek uzskatīti par rīcības iemesliem, tad jānoraida praktiskās varas atzīšanas nozīme.⁹

3. IEDVESMOJUMA KONCEPCIJA

Koncepcija, kuru es nosaukšu par iedvesmojuma koncepciju, varbūt ir margināla, taču ar interesantām iezīmēm. Vislabāk ar to iepazīstināt, apcerot labi zināmo šķietamo dilemmu, kā izskaidrot Dieva morālo autoritāti. Morāles likums ir pamatots vai nu tāpēc, ka to noteikusi Dieva griba, vai arī tā pamatotība ir neatkarīga no Dieva gribas. Ja patiesība ir otrajā gadījumā, tad Dievs nav augstākā morāles autoritāte. Viņa paša labestība un Viņa pavēļu taisnīgums ir jāpārbauda atbilstoši neatkarīgam kritērijam – atbilstībai morāles likumam. Morāle ir neatkarīga no ticības Dievam, jo arī agnostiķi un ateisti var pieņemt neatkarīgi pamatoto morāles likumu. Dievs nav saistīts ar morāli.

No otras puses: kā apstāklis, ka morāles likums ir Dieva griba, var piešķirt tam pamatotību? Kāpēc vajadzētu klausīt Dieva gribai? Atbilstoši vispārējam pieņēmumam, Viņš ir visvarens un var sodīt tos, kuri Viņam neklausā. Tāpēc, iespējams, prātīgāk ir Viņam klausīt, taču tas diez vai var piešķirt Viņa pavēlēm morālu raksturu. Atbildēt, ka Viņa gribai ir jāklausa tāpēc, ka tā ir laba, nozīmē iepriekšēji pieņemt neatkarīgu morāles standartu, ar kuru Dieva griba tiek samērota. To darīt savukārt nozīmē atgriezties pie dilemmas pirmās alternatīvas. Tāpēc ne vienā, ne otrā gadījumā Dievs nav saistīts ar morāli. Viņa griba un pavēles cilvēkiem nedod ne to, ko būtu iemesls dēvēt par morāles standartu, ne tādu rīcības motīvu, ko varētu uzskatīt par morālu motīvu.

Ir dažādi tradicionāli veidi, kā spēkoties ar šo dilemmu. Es tos neapskaatīšu, jo mana interese nav teoloģiska. Šobrīd mūs var interesēt viena no

⁹ Turpmākos argumentus pret bezatšķirības tēzi skat. nākamajā nodaļā.

atbildēm (kura man šķiet vislabākā un daudzsološākā), jo tā parāda savdabīgā gaismā autoritatīvu varu vispār. Saskaņā ar to, visi, kas iepazinuši Dievu, Viņu mīl. Ir iespējams apšaubīt un pat noliegt Dieva esamību. Tie, kuri to dara, acīmredzot Viņu nemīl. Viņu mīlēt nozīmē vēlēties pildīt Viņa gribu. Tā ir pilnīgi nesavtīga un tāpēc morāla motivācija. Atbilstoši šim uzskatam, Dieva griba nosaka morāles standartus, nevis tikai atspoguļo neatkarīgi pamatotus standartus. Tie ir pamatoti tāpēc, ka tie izsaka Viņa gribu. Turklāt pakļautības motivācija ir viegli izskaidrojama. Šī motivācija ir mīlestība, kuru Viņš neizbēgami izraisa visos, kas Viņam tic. (Tas nenozīmē, ka tie, kuri Viņu mīl, vienmēr Viņam klausā, jo viņos var ņemt virsroku citi motīvi.) Motivācijas nesavtīgais, neieinteresētais raksturs pārliecina gan par pašas motivācijas, gan par veicamās pavēles morālo raksturu.

Tā ir iedvesmojuma vara, jo iemesls, kāpēc mums vajadzētu tai paklausīt, ir mūsu pašu vēlēšanās, un šī vēlēšanās nav iepriekšpieņemta, nav atvasināta no citām mūsu interesēm un vajadzībām. To iedvesmo autoritatīvās personas vai grupējuma dabas atzīšana. Ja tāda ir Dieva varas daba, vai tas ir modelis, kas jāpiemēro arī visām cilvēku varām?

Līdzīga attieksme sastopama arī cilvēku attiecībās. Kā zinām no savas pieredzes, pieķeršanās kādam bieži rada tieksmes un vēlmes, jo zinām, ka cilvēks, kam esam pieķērušies, būs iepriecināts par šīm tieksmēm vai šo tieksmju izraisīto rīcību. Šādu vēlmju parādīšanās ir viena no nepieciešamajām pazīmēm, kas liecina par pieķeršanās pārtapšanu mīlestībā. Vēlmes, par kurām es runāju, stingri jānošķir no vēlmēm darīt kaut ko tādu, kas attiecīgo cilvēku iepriecinātu. Skaidrs, ka mīloši cilvēki grib iepriecināt tos, kurus mīl, un palaikam šī iemesla pēc attiecīgi rīkojas. Tas ir raksturīgi visām draudzīgajām attiecībām starp cilvēkiem. Es runāju par daudz retāku parādību, kas tipiska tieši mīlestības attiecībām un pat tur ne vienmēr ir sastopama – proti, kad cilvēks sāk vēlēties kaut ko pašu par sevi, jo zina, ka mīļotais cilvēks par to priecātos.

Piemēram, cilvēkam var iepatīkties Bērda mūzika, tāpēc ka tā patīk mīļotajai personai, un mīļotā persona priecātos, ja abu gaumes sakristu. Būtiski ir tas, ka cilvēks sāk ar patiku klausīties Bērda mūziku pašu par sevi. Viņš vēlas to klausīties nevis vienkārši tāpēc, ka vēlēšanās klausīties iepriecinātu viņa mīloto. No otras puses, patiku pret Bērda mūziku neizraisīja nedz saprāta diktēta paļaušanās uz drauga muzikālo gaumi, nedz arī zemapziņas norises. "Tāpēc ka viņam tā gribētos" nav vienkārši nosaucams par skaidrojumu, kas neuzrāda iemeslu. Tas ir iemesls, bet iemesls tam, ka Bērda mūzika patīk pati par sevi, iemesls vēlmei to klausīties tāpēc, ka tā sagādā prieku. Jo tieši to vēlas mīļotais.

Viņu varbūt iepriecina tas, ka es gribu klausīties Bērda mūziku, lai sagādātu viņam prieku, tomēr viņš negrib, lai es klausos Bērda mūziku šī iemesla pēc. Viņš vienkārši gribētu, lai es klausos Bērda mūziku, un tā kā klausīšanās viņam par prieku ir klausīšanās, tā viņu iepriecina. Viņam ir cita vēlēšanās: proti, lai man patiktu Bērda mūzika. Tā ir vēlēšanās, kaut man patiktu klausīties Bērda mūziku pašu par sevi, mūzikas sniegtā baudījuma dēļ. Te viņš vēlas, lai es to darītu konkrēta iemesla pēc. Ja es to darītu cita iemesla pēc, tas nebūtu tas, ko viņš vēlas. Tas apstāklis, ka es viņu milu un ka viņš to vēlas, man ir otrās pakāpes iemesls – iemesls rīkoties šī iemesla pēc.

Šis otrās pakāpes iemesls nav vēlme viņu iepriecināt, bet vēlme, lai man būtu tādas vēlmes un gaume, kuras viņš priedātos manī redzēt, tāpēc ka es viņu milu. Nav svarīgi, vai šī rīcība sagādātu viņam prieku. Iespējams, ka nesagādātu, jo viņš par to varbūt nekad neuzzinātu. Cilvēku motivācija nereti veidojas atbilstoši šim aprakstam arī pēc mīļotā cilvēka nāves. Šādas vēlmes un tieksmes nav bieži sastopamas pat mīlestībā. Taču tas nemazina šīs parādības nozīmīgumu mūsu izpratnē par mīlestību. Man šķiet, ka te atspoguļojas mīlestības dvēseliskais aspekts – divu mīlētāju saplūšana vienā. Tieksme pēc šādas saplūšanas ietver vēlmi pēc vienotas gribas, kas tiktu iegūta ne tikai pakāpeniskas pielāgošanās ceļā, bet arī ar tūlītējāku gribas pārveidošanos mīlestības iespaidā.

Kā tas viss saistāms ar mūsu izpratni par autoritatīvu varu? Vai pārvaldāmie mīl savus pārvaldītājus? Harizmātiskais vadonis iedvēš aizrautību un pielūgsmi, kas var izpausties daudzās praktiskās un psiholoģiskās formās un nereti to apvienojumos. To vidū tipiska ir tā, ko mēdz dēvēt par aklū pakļaušanos. Tā ir izjūta, ka cilvēks sekos savam vadonim līdz pasaules galam. Šāda attieksme bieži ir saistīta ar neierobežotu uzticēšanos, ar paļāvību, ka vadonis zina vislabāk un lolo vispareizākos mērķus. Taču parasti tā ietver vēl vairāk – sajūtu, ka šis vadonis ir tik izcils un nepārspējams, ka gribas darīt to, ko viņš liek, jo tas ļauj justies vienotam ar viņu. Tā kā harizmātiskie vadoni nereti iedvesmo plašas masas, bieži pievienojas vēl cita izjūta – saplūstot ar vadoņa gribu, notiek itin kā saplūsmē ar savu sabiedrību. Tādos gadījumos es nevilcinādamies saku, ka cilvēku attieksme pret savu vadoni būtībā ir mīlestība vai pieķeršanās, ko pastiprina mīlestība pret viņa pārstāvēto sabiedrību. (Ar to es nebūt negribu sacīt, ka mīlestība nozīmētu tikai vēlmi apvienot savu gribu ar mīļotā cilvēka gribu. Gribu sacīt tikai to, ka šādas vēlmes esamība tipiskā gadījumā nozīmē arī citu mīlestības elementu esamību.)

Es teicu, ka šī attieksme bieži tiek uzskatīta par aklū pakļaušanos. Mans skaidrojums neliek tai izskatīties aklākai par jebkuru citu mīlestību. Tā nav

iracionāla pēc savas iekšējās būtības, kā cilvēki nereti sliecas domāt. Ja tā ir visumā nevēlama, tad varbūt tikai tāpēc, ka cilvēku attieksmei pret saviem vadoņiem un savu sabiedrību nevajadzētu izpausties kā mīlestībai, jo mīlestība iederas personiskās attiecībās, nevis politikā, vai varbūt tāpēc, ka visaptverošai mīlestībai nav vietas politikas jomā. Lai nu kā, ne visas varas ir politiskas, un iedvesmojuma vara spēj ieņemt piemērotu vietu arī citos kontekstos. Vai tāda gluži pienācīgi nevarētu būt, piemēram, vecāku vara un autoritāte? Šeit mēs sastopamies ar autoritatīvas varas iedvesmojuma koncepcijas būtiskām grūtībām.

Pirmkārt, pat tad, ja dažas varas atbilst šādai attieksmei, gluži saprotams, ka daudzas citas tādas nav, un paliek atklāts jautājums, vai daudzām citām tādām vajadzētu būt. Lielākā daļa politisko varu gūst atzinību ne jau tāpēc, ka tiktū mīlētas, un pēc savas dabas nav iedvesmojuma varas; iespējams, ka nevienai arī nevajadzētu tādai būt. Otrkārt, pat tad, ja autoritatīva vara apvienojas ar mīlestību, kā tas dažkārt notiek bērnu un vecāku attiecībās, tās jāprot nodalīt un nejaukt kopā. Galu galā vecāku mīlestība uz bērniem var būt tikpat liela un pēc dabas tāda pati kā bērnu mīlestība uz vecākiem. Tomēr vecāki parasti neatzīst, ka bērniem būtu autoritatīva vara pār viņiem. Vispārīgi runājot, daudzas mīlošas attiecības, kas palaikam saistītas ar iepriekš aprakstīto savas gribas pārveidošanu, neiet rokrokā ar varas atzīšanu. No tā var secināt, ka pat tajos gadījumos, kad iedvesmojuma koncepcija tiešām izgaismo svarīgu varas attiecību aspektu, kā tas ir gadījumos ar harizmātiskiem vadoņiem, tā nespēj izskaidrot, kāpēc tās vispār ir varas attiecības. Tā tikai izskaidro dažas iezīmes, kas dažkārt pavada šo parādību.

4. NO SATURA NEATKARĪGI IEMESLI

Kaut gan mūsu līdzšinējo prātojumu augļi ir visai pieticīgi, tiem tomēr ir liela nozīme. Mēs esam secinājuši, ka cilvēkam ir (praktiskā) vara tikai tad, ja viņa autoritatīvie paziņojumi paši ir rīcības iemesli. Ar to nepietiek, lai identificētu autoritatīvus paziņojumus, jo šim nosacījumam atbilst daudzi paziņojumi, kuri nav autoritatīvi. Kādu svarīgu ideju ierosināja H. Harts.¹⁰ Var teikt, ka autoritatīvi paziņojumi ir "no satura neatkarīgi iemesli".

¹⁰ Sakarā ar darba "*Essays on Bentham*" 10. nodaļu gribu izteikt pateicību Dr. L. Grīnam, kura apcerējums par iemesliem, kas ir neatkarīgi no satura, palīdzēja man labāk sakārtot domas attiecībā uz šo tematu.

Iemesls ir neatkarīgs no satura, ja nav tiešas saiknes starp iemeslu un rīcību, kuras iemesls tas ir. Iemesls slēpjas šķietami "svešas izcelsmes" apstākļī, ka to un to ir teicis kāds cilvēks, kuram pieder vara, un tas, ka viņš ir to teicis, zināmās robežās būtu iemesls daudzām, arī (tipiskos gadījumos) pret-runīgām darbībām. Kāds konkrēts varas pārstāvis var man pavēlēt iziet no istabas vai palikt tajā. Jebkurā gadījumā iemesls būs viņa izteiktā pavēle. Tas liecina, ka autoritatīvi iemesli ir neatkarīgi no satura. Šī iezīme atšķir tos no daudziem citiem iemesliem, to starpā arī no dažādiem citiem paziņojumu veidiem, kuri ir iemesli.

Tomēr pastāv vēl citi no satura neatkarīgi iemesli, un, lai mūsu apskats būtu pilnīgs, tie jāsaprupē atbilstoši autoritatīvu paziņojumu raksturojumam. Viena grupa, kurā ietilpst solījumi un zvēresti, acīm redzami atšķiras ar to, ka tās paziņojumi ir iemesli tikai konkrētam cilvēkam. Ir interesanti salīdzināt draudus un piedāvājumus ar autoritatīviem paziņojumiem. Draudi ir domāti kā iemesli; ticami draudi ir iemesli, un tie ir neatkarīgi no satura. Tie ir iemesli ticēt, ka sagaidāmas noteiktas nevēlamas sekas, ja notiks kaut kas tāds (izraisītājnotikums), ko apdraudētā persona var kaut vai mēģināt kontrolēt. Tieši šo nevēlamo seku varbūtējā iestāšanās, nevis paši draudi, ir iemesls vairīties no apstākļiem, kuri tās izraisītu. Draudi atšķiras no parastas informācijas sniegšanas par nevēlamām, no adresāta rīcības atkarīgiem nākotnes notikumiem, jo draudu gadījumā tiek pieņemts, ka draudētājs spēj ietekmēt (vai vismaz viņam ir kāda iespēja ietekmēt) nevēlamā nākotnes notikuma iestāšanos, un ka viņš ir nolēmis novērst to tikai tad, ja apdraudētā persona novērsīs izraisītājnotikumu, un ka šāds lēmums pieņemts, lai piespiestu apdraudēto personu novērst izraisītājnotikumu, tai piedraudot. Ja nav pēdējā nosacījuma, tad paziņojums nav saucams par draudiem, bet par brīdinājumu.

Draudi (un līdzīgu iemeslu pēc arī pavēles) ir no satura neatkarīgi iemesli kaut kam ticēt. Tātad cilvēkam nav vajadzīga praktiska vara, lai tos izteiktu. Viņam nav vajadzīga arī teorētiska vara. Tikai metaforiski var sacīt, ka cilvēks ir noteicējs attiecībā uz saviem nodomiem.

Cita no satura neatkarīgu iemeslu grupa ir lūgumi. Būtu nepareizi uzlūkot iemeslus tikai par informāciju, ka runātājam vai citam cilvēkam, kura interesēs lūgums tiek izteikts, ir kāda vajadzība vai vēlēšanās, un runātājs grib, lai uzrunātais palīdz viņam to apmierināt. Kaut gan ikvienā lūgumā vai vismaz tā zemtekstā, šāda informācija ir ietverta, šo informāciju var nodot arī, neizsakot lūgumu. Tiesa, tas notiek reti, jo ierastajā lūguma izpausmes formā cilvēkam tiek pausts, ka kāds vēlas, lai viņš kaut ko darītu. Tomēr ir

iespējams cilvēkam paust, ka es gan gribētu, lai viņš kaut ko manā labā izdara, taču es viņam to nelūdzu un nedomāju lūgt. To var paust, piemēram, tuvam draugam, ar kuru zināmu laiku mazliet sarežģījušās attiecības. Šīs atšķirības būtība ir tāda, ka cilvēks priecātos, ja viņa vajadzība pamudinātu draugu rīkoties, taču viņš nepriecātos, ja tāpēc būtu jāizsaka lūgums. Tas ietver iepriekšēju pieņēmumu, ka lūgums tiks uzskatīts par iemeslu papildus vajadzībai un vēlmei pēc drauga palīdzības. Tas izskaidro, kāpēc cilvēks var izteikt lūgumu arī tad, ja zina, ka otrs zina viņa vajadzību un vēlmi pēc palīdzības, un ka šis otrs un citi zina, ka lūguma paudējs to zina.

Ar to es nebūt negribu noliegt, ka lūgums izsaka vai liek saprast domu: cilvēkam, kuram lūgums tiek adresēts, ir iemesls darīt to, kas tiek lūgts. Taču lūguma īpašā iezīme ir cita: tā nolūks ir paust adresātam runātāja domu, ka adresāts šo informāciju uzlūkos par noteiktas rīcības iemeslu. Runātāja nodoms nav likt adresātam rīkoties atbilstoši lūgumam, bet tikai radīt šādas rīcības iemeslu. Runātājs saprot, ka iespējami daudzi iemesli viņa lūguma nepildīšanai, un tādā gadījumā viņš nevēlas, lai adresāts rīkotos tā, kā tiek lūgts. Runātājs atstāj lēmumu par pareizo rīcību adresāta ziņā. Viņš vēlas iedarboties uz adresātu, tikai nedaudz ietekmējams līdzsvaru par labu lūgumā domātai rīcībai.

Pavēles un rīkojumi ir tipiski praktiskās varas izteiksmes veidi. Pavēlēt var tikai tie, kas pretendē uz autoritatīvu varu. Kā redzējām, izsakot lūgumus un pavēles, runātājs vēlas, lai adresāts viņa izteikumu atzītu par iemeslu rīcībai. Atšķirība ir tāda, ka pamatota pavēle (t.i., tāda, ko izsaka cilvēks ar autoritatīvu varu) ir kategorisks iemesls. Mēs paužam šo domu, sakot, ka pamatotas pavēles vai citas pamatotas autoritatīvas prasības uzliek pienākumus. Nākamajā nodaļā tiks apskatīta šo pienākumu īpašā daba.

3. nodaļa

VARAS ATTAISNOJUMS

Šajā nodaļā izvēsta un aizstāvēta koncepcija par praktiskās varas dabu, kas galvenajos vilcienos ieskicēta iepriekšējā nodaļā, proti, autoritatīva vara galvenokārt nozīmē varu pieprasīt zināmu rīcību. Skaidrojums dots atbilstoši trim normatīvām tēzēm. Pirmā apskata jautājumu, kāda tipa argumenti vajadzīgi, lai attaisnotu pretenzijas, ka tā vai cita vara ir likumīga. Otrā dod vispārēju raksturojumu tiem apsvērumiem, kādiem vajadzētu vadīt varas rīcību. Pēdējā tēze analizē to, kā saistoša autoritatīva rīkojuma esamība ietekmē varai padoto spriešanas veidu. Pirms šo triju tēžu skaidrojuma un aizstāvēšanas dota ievadnodaļa, kurā aizstāvēta vispārējā, šeit pieņemtā pieeja autoritatīvas varas analīzei un sākotnēji minētas dažas tēmas, kas sīkāk apskatītas šī darba tālākajās nodaļās.

1. "SAVA SPRIEDUMA PAKĻAUŠANA"

Kā saistīt varu ar miglaino priekšstatu par pamatotu prasību pēc padoto paklausības? Kā kritiski izteicies Ričards Fletmens*, "ir vērojama apbrīnojama uzskatu vienotība, runājot par apgalvojumu, ka vara un varas attiecības ietver kaut kādu "sprieduma pakļaušanu", runājot par cilvēkiem, kuri pieņem citu cilvēku vai likumu un iestāžu varu un pakļaujas tai. Daudzbalsīgs piekritēju koris, no tādiem varas anarhistu oponentiem kā Viljams Godvins* un Roberts Pols Volfs* vai mēreniem atbalstītājiem kā Džons Rolzs un Džozefs Rabs līdz pat tādiem entuziastiem kā Hobss, Hanna Ārente* un Maikls Oukšots*, ir skandējis pantu, ka personai B ir jāpakļaus autoritatīvas varas rīkojumiem neatkarīgi no personas B sprieduma par šo rīkojumu kvalitāti."¹

Bet kas ir "sprieduma pakļaušana"? Herberts Harts, kurš nesen pievienojis savu balsi šī veida analīzes atbalstam, piedāvā šādu paskaidrojumu: "Pavēles devējs parasti gaida, ka viņa adresāts par savas rīcības virzītājspēku izvēlēšies nevis savu pašu, bet pavēles devēja gribu un pieņems to jebkādu savu prātojumu vai pārdomu vietā; tiek gaidīts, ka pavēles devēja gribas izpausme ... izslēgs vai aizkavēs jebkādu adresāta patstāvīgu izpildāmās darbības apsvēršanu pēc būtības."² Tomēr burtiskā izpratnē šis skaidrojums ir neiespējams. Protams, personai, kurai pieder vara, svarīgi ir nevis tas, ko padotais domā, bet tas, ko viņš dara. Ja mana rīcība ir saskaņā ar likumu, tad iznāk, ka es daru visu, ko likums no manis prasa. Nav nekā slikta, ja es apceru likumu vai ar to saskaņoto rīcību pēc būtības. Varas pieprasītās rīcības apcerēšanu pēc būtības neaizliedz neviens autoritatīvs rīkojums, kaut gan to būtu iespējams aizliegt ar īpašu rīkojumu.

Ričarda Frīdmena* piedāvātais skaidrojums, kas vērstš tajā pašā virzienā, izvairās no šāda iebilduma:

"Doma, ko ietver tādi jēdzieni kā personīgā sprieduma pakļaušana ... ir šāda: padotais, klausīdams pavēlei vienkārši tāpēc, ka to izteicis kāds, kuram piešķirtas tiesības valdīt, nesaista savu paklausību nosacījuma attiecībās ar veicamās darbības personīgu pārbaudi un vērtējumu. Par pietiekamu iemeslu pavēles izpildei viņš uzskata to apstākli, ka pavēli izteicis kāds, kuru viņš atzinis par tiesīgu valdīt. Tādējādi var teikt, ka cilvēks, kurš pieņem varu, pakļauj savu privāto jeb individuālo spriedumu, tāpēc ka neizvirza par savas paklausības nosacījumu, lai tiktu norādīti iemesli, kurus viņš spēj saprast un kuri viņu apmierina."³

Vai šis varas jēdziens ir pareizs? Te jāatceras tāds apstāklis (kas saskan ar Frīdmena skaidrojumu), ka cilvēkam var būt ierobežota vara (piemēram, tikai jautājumos, kas attiecas uz futbolu vai militāro jomu, bet nevis ekonomikas vadīšanā). Jāpiezīmē, ka Frīdmena skaidrojums parāda, cik maldinoša var būt metafora par "sprieduma pakļaušanu". Atšķirībā no Harta, Frīdmens savā skaidrojumā pārbīda uzsvaru no padoto apsvērumiem uz viņu rīcību. Padotie tikai tad ir piekrituši, ka kādam pār viņiem ir vara, ja viņu gatavība pildīt šīs varas rīkojumus nav atkarīga no tā, vai viņi iekšēji (pēc būtības) piekrīt vai nepiekrīt šīs varas uzdotās rīcības veikšanai.

¹ Richard E. Flathman, "The Practice of Political Authority", Chicago, 1980, 90. lpp.

² H. L. A. Hart, "Essays on Bentham", 253. lpp. Man savulaik bija līdzīgi uzskati. Skat. manu darbu "Reasons, Requirements and Political Conflicts" S. Kornera rediģētajā grāmatā "Practical Reasoning", Oxford, 1974.

³ R. B. Friedman, "On the Concept of Authority in Political Philosophy", R. E. Flathman (ed.), "Concepts in Social and Political Philosophy", Macmillan, NY, 1973, 129. lpp.

Šim nosacījumam iespējamas divas interpretācijas. Minimālistu interpretācija: viņi ir gatavi paklausīt, ja viņiem nav pašiem sava sprieduma par pieprasītās rīcības veikšanas būtību. Viņi nenovilcinās lēmumu līdz sava sprieduma izveidošanai. Atbilstoši maksimālistu interpretācijai, padotie atzīst, ka viņiem jāpaklausa pat tad, ja viņu personiskā pārliecība pauž: iemeslu samēra vērtējums pēc būtības neliecina par labu prasītās darbības izpildei.

Minimālistu interpretācija ir pārāk vāja, jo tā ietver pieņemumu, ka cilvēki nekad nav pakļauti varai tajos jautājumos, kuros viņiem ir stingri uzskati. Maksimālistu interpretācija ir daudzsološāka, un šajā nodaļā aizstāvētie uzskati tiecas to pētīt un izvērst tālāk. Jebkurā gadījumā tā neietver sava sprieduma pakļaušanu tādā nozīmē, ka sava sprieduma vispār nebūtu. Jo nekas nav iebilstams pret to, ka cilvēki veido paši savus spriedumus, kādos jautājumos vien vēlas. Sava sprieduma pakļaušana nenotiek arī tad, ja cilvēks rīkojas pretēji savam spriedumam. Jo vara ir likumīga tikai tad, ja ir pietiekams iemesls to pieņemt, t.i., pietiekams iemesls pildīt tās rīkojumus neatkarīgi no attiecīgās rīcības iemeslu samēra pēc būtības.

Tēlaini izteikumi var maldināt dažādās nozīmēs. Tie reizēm var maldināt cilvēkus, kuri saasināti redz valodas tēla kļūmīgos aspektus un tāpēc noliedz to pavisam, palikdami aklī pret patieso domu, ko šis tēls ietver. Tas ir noticis ar daudziem teorētiķiem, kuri iedomājās atraduši vienkāršu izskaidrojumu domu juceklim, kas noveda pie "sprieduma pakļaušanas" metaforas. Atbilstoši viņu viedoklim, atzīt varas likumību nozīmē vienkārši atzīt: lai kādi būtu vēl citi darbības iemesli, tas apstāklis, ka šo darbību pieprasa vara, ir papildu iemesls tās izpildei. Tā kā šis papildu iemesls var ietekmēt līdzsvaru, varbūt te iespējams pārspīlēt situāciju, apgalvojot, ka autoritatīva prasība ir iemesls rīkoties pretēji konkrētā gadījuma iemeslu samēram pēc būtības. Tas nozīmē ne vairāk kā to, ka autoritatīva prasība ir papildu faktors. To pašu varētu sacīt par jebkuru rīcības iemeslu. Piemēram, tas apstāklis, ka rīt līs lietus, var nozīmēt, ka man nevajadzētu braukt uz Londonu, kaut arī mana brauciena iemeslu samērs pēc būtības (t.i., visi iemesli par un pret, nevis lietus) liek domāt, ka man vajadzētu braukt.

Šis apraksts par autoritatīvas varas nozīmi praktiskos apsvērumos ir pilnīgi maldinošs. Tas ir nepareizs nevis attiecībā uz to, ko pasaka, bet gan attiecībā uz to, ko atstāj nepateiktu un netieši noliedz. Protams, ja cilvēks atzīst varas likumību, tad viņš tās rīkojumus uzskata par iemesliem pildīt uzdotās darbības. Bet, iekams neesam sapratuši, kā un kāpēc tie ir šādi iemesli un ar ko tie atšķiras no parastiem iemesliem, mēs nespēsim saprast varas

dabu. Varbūt vislabāk šo jautājumu varētu izgaismot, vispirms pievēršot uzmanību tam, kā vara darbojas vienā tipiskā kontekstā.

Iedomājieties divus cilvēkus, kuri nodod strīdu šķīrējtiesneša ziņā. Viņam pieder vara izšķirt šo strīdu, jo abi cilvēki ir piekrituši pakļauties viņa lēmumam. Te skaidri saskatāmas divas iezīmes. Pirmkārt, šķīrējtiesneša lēmums abiem strīdniekiem ir rīcības iemesls. Viņiem jādara tā, kā šķīrējtiesnesis saka, tāpēc ka viņš tā saka. Bet šis iemesls ir saistīts ar citiem iemesliem, kuri attiecas uz šo gadījumu. Tas nav (kā lietuss piemērā par braucienu uz Londonu) tikai vēl viens iemesls, kas pievienojams pārējiem, tas nav iemesls, kas vienkārši ierindoja līdzās citiem, kad cilvēks apsver, kādai rīcībai ir vairāk iemeslu. Šķīrējtiesneša lēmumam jābalstās uz pārējiem iemesliem, jāapkopo tie un jāatspoguļo to rezultāts. Ērtības un skaidrības labad es nosaukšu gan šī tipa iemeslus, gan iemeslus, kurus tiem jāatspoguļo, par atkarīgajiem iemesliem. Konteksts neļaus šai neprecizitātei radīt pārpratumus. Ievērojiet, ka atkarīgais iemesls nav tas, kas *faktiski atspoguļo* samērus iemesliem, no kuriem tas ir atkarīgs: atkarīgais iemesls ir tas, kam *paredzēts tos atspoguļot*.

Tas taisnā ceļā noved pie šī piemēra otrās īpašās iezīmes. Ar šķīrējtiesneša lēmumu ir paredzēts arī aizvietot iemeslus, uz kuriem tas balstās. Piekrizdami paklausīt viņa lēmumam, abi cilvēki ir piekrituši atbalstīt viņa spriedumu par iemeslu samēru, nevis savējo. Tātad viņa lēmums izšķirs, kas šiem cilvēkiem darāms. Juristi apgalvo, ka sākotnējie iemesli ietilpst šķīrējtiesneša lēmumā vai tiesas lēmumā, kurš – ja tas uzliek saistības – kļūst *res judicata*. Tas nozīmē, ka uz sākotnējo darbības cēloni vairs nevar paļauties nekāda nolūka dēļ. Iemeslu, kas ir stāties citu iemeslu vietā, es nosaukšu par aizvietotājiem.

Neteiksim, ka šķīrējtiesneša vārds ir absolūts iemesls, kuram jāklausa, lai notiktu, kas notikdams. Zināmos apstākļos tam var stāties pretī un to var pamatoti noraidīt. Ja, piemēram, šķīrējtiesnesis, jautājumu izlemjams, bijis uzpirkts vai piedzēries, vai negaidot radušies jauni, svarīgi pierādījumi, kā viena, tā otra puse viņa lēmumu var neņemt vērā. Svarīgi ir tas, ka iemesli, ar kuriem pirms šī lēmuma būtu bijis iespējams pamatot attiecīgo rīcību, pēc lēmuma pieņemšanas vairs pamatojumam neder. Ievērojiet, ka nevienam nav iemesla liegt sev pārdomas un spriedumus par iemesliem, kuri šajā gadījumā piemērojami, un nav katrā ziņā liegts kritizēt šķīrējtiesnesi par to, ka viņš ignorējis zināmus iemeslus vai maldījies attiecībā uz to nozīmību. Izslēgta tiek vienīgi darbība dažu šo iemeslu pēc.

Abas šīs iezīmes – atkarība un aizvietojamība – ir savstarpēji cieši saistītas. Tā kā šķīrējtiesnesim ir paredzēts spriest uz noteiktu iemeslu pamata, strīdīgajām pusēm tiek atņemta iespēja vēlāk uz tiem balstīties. Uzdevumu

izvērtēt iemeslus viņi ir nodevuši šķirējtiesneša rokās. Ja pēc tam viņi tos nenoliedz kā savas rīcības iespējamo pamatu, viņi grauj pašu šķirējtiesas būtību un mērķi. Vienīgais pareizais veids, kā atzīt šķirējtiesneša varu, ir pieņemt to par rīcības iemeslu, kurš aizvietotu citus iemeslus – tos, uz kuru pamata viņam bija jāpieņem lēmums.

2. ATKARĪBAS TĒZE

Izšķirošais jautājums ir tāds: vai šķirējtiesneša vara ir tipiska, vai arī abas iezīmes, kas iepriekš tika izceltas, ir tipiskas konkrēti šai un vēl varbūt dažām citām varām, bet nav raksturīgas varai kopumā. Varētu, piemēram, iedomāties, ka šķirējtiesnesis ir tipisks lēmējvarām un ka tās varas, ko varētu nosaukt par likumdošanas varām, ir atšķirīgas tieši šajos aspektos. Lēmējvaras, kāds varētu sacīt, ir tieši tās, kurās varas loma ir spriest, kādi iemesli attiecināmi uz to padotajiem, un pieņemt atbilstošus lēmumus, t.i., šo varu lēmumi domāti tikai tam, lai paziņotu, kas katrā gadījumā darāms.

Likumdošanas vara turpretī ir vara, kuras uzdevums ir radīt jaunus iemeslus saviem padotajiem, t.i., iemeslus, kuri ir jauni ne tikai tādā nozīmē, ka aizvieto citus iemeslus, no kuriem tie ir atkarīgi, bet tādā nozīmē, ka nemaz negrasās aizstāt jebkādus iemeslus. Iebildumus var turpināt: ja saprotam vārdus "likumdošanas vara" un "lēmējvara" plašā nozīmē, tad visas praktiskās varas pieder vismaz pie viena no šiem veidiem.⁴ Protams, tiks atzīts, ka likumdošanas varas rīkojas noteiktu iemeslu pēc. Taču viņu iemesli ir attiecināmi uz viņām pašām un nav atkarīgi no iemesliem, kas attiecināmi uz viņu padotajiem, proti, varas iemesliem nav paredzēts atspoguļot padoto iemeslus.

Armijas komandierim jākomandē armija atbilstoši visveiksmīgākajam aprēķinam, kā gūt uzvaru ar vismazākajiem zaudējumiem. Ja viņš tālredzīgi liek saviem kareivjiem ieņemt kādu kalnu, tas nenozīmē, ka viņiem bija iemesls ieņemt šo kalnu jau pirms attiecīgās pavēles saņemšanai. Parlamentam ir taisnīgi jāsadala nodokļu nasta, bet tas nenozīmē, ka pilsoņiem bija iemesls maksāt nodokļus jau pirms (taisnīga) nodokļu likuma pieņemšanas.

Šie ir vērā ņemami argumenti. Taču diskusija nav galā. Pirmkārt, kaut

²⁰ Tā patiešām būtu ļoti plaša interpretācija. Piemēram, mans rīkojums dēlam, lai viņš atgriežas mājās pirms pusnakts, tādā gadījumā tiktu uzlūkots par piederīgu likumdošanas varai, un policista pavēle braukt tālāk, ja vadītājs apstāties aizliegta vietā, – par piederīgu lēmējvarai. Taču šī brīvā pieeja neietekmē mūsu diskusiju.

arī varbūt ne visām likumdošanas varām piemīt atkarības un aizvietojamības iezīmes, kuras redzējām šķīrējtiesneša gadījumā, tomēr ir skaidrs, ka vienai daļai tās piemīt. Iedomājieties, piemēram, parlamenta aktu, kas uzliek vecākiem pienākumu gādāt par saviem mazgadīgajiem bērniem. Vecākiem tāds pienākums ir neatkarīgi no šī akta, un tikai tāpēc, ka tāds pienākums ir, attiecīgais akts ir pamatots. Parlamentam, protams, nav jāizdod tikai tādi likumi, kuru gadījumos pastāv jau iepriekšējs padoto pienākums rīkoties pieprasītajā veidā. Tomēr ir iespējamās un varbūt arī pastāv tādas varas, kam ir šādi ierobežojumi. Ievērojiet, ka šādas likumdevējas iestādes izdotie dekrēti uzliek saistības arī tad, ja to attieksme pret cilvēku pienākumiem ir kļūmīga. Šķīrējtiesneša lēmums uzliek saistības arī tad, ja tas ir kļūmīgs, un tas pats attiecas uz mūsu iedomāto likumdevēju. Abiem ir paredzēts lemt, pamatojoties uz atkarīgiem iemesliem, un tāpēc viņu lēmumi ir aizvietojoši lēmumi.

Šis piemērs liecina, ka oponenta rūpīgi vilktā robeža starp lēmējvaru un likumdošanas varu ir kļūdaina. Lēmēja pazīme ir tikai tāda, ka viņš tiek aicināts lemt, ko strīda pusēm būtu vajadzējis darīt vai būtu jādara konkrēta gadījuma apstākļos. Tomēr oponents var palikt pārliecībā, ka daudzām likumdošanas varām nav paredzēts rīkoties uz atkarīgu iemeslu pamata un ka to rīkojumi nav aizvietojoši. Tāpēc iedziļināsimies rūpīgāk viņa dotajos piemēros.

Pirms ejam tālāk, ir jāizskaidro kāds vienkāršots pieņēmums. Mēs esam apcerējuši autoritatīvu pienākumu uzlikšanu. Taču varas, pat praktiskās varas, dara daudz vairāk. Tās var paziņot, ka noteikta diena būs valsts svētku diena, ka noteiktai organizācijai būs likumīgs statuss, ka cilvēkam tiks piešķirta pilsonība, šķirta laulība vai viņš tiks izolēts no sabiedrības, ka noteikta zemes daļa tiks nodota publiskam izmantojumam, ka daži cilvēki būs noteiktas tiesības, un vēl daudz ko citu. Koncentrējot uzmanību uz pienākumu uzlikšanu, mūsu izpratne par varu tomēr netiek izkropļota, jo visas citas funkcijas, kādas varai var būt, beigu beigās tiek skaidrotas, atsaucoties uz pienākumu uzlikšanu. Pilsonības ieguve ir svarīga, jo tā piešķir tiesības (piemēram, tiesības balsot vispārējās vēlēšanās) un pienākumus (piemēram, lojalitātes pienākumu). Tiesības pašas par sevi ir pamats pakļaut citus pienākumam aizstāvēt vai virzīt noteiktas tiesību turētāja intereses. Likumīgs statuss nozīmē iespēju uzņemties tiesības un pienākumus. Katrā gadījumā varas īstenošanas normatīvā efekta skaidrojums ved atpakaļ, dažreiz pa sarežģītiem apkārtceļiem, pie pienākumu uzlikšanas, ko veic vai nu vara pati, vai citas personas. Tādējādi, kaut arī nav iespējams "reducēt" tiesības, statusu u.tml., uz pienākumiem, ir iespējams skaidrot varu, skaidrojot nozīmi, kurā varas var uzlikt pienākumus.

Grūtības sagādā tas, ka nošķirt pienākumu uzlikšanu no pārējām varas īstenošanas sekām nebūt nav tik vienkārši. Atgriezīsimies vēlreiz pie nodokļu likuma. Tas ne vien uzliek pienākumu maksāt, bet arī rada (iespējams, citā likumpantā) mehānismu, kā iekasēt un sadalīt naudu. Kad mūsu iedomātais oponents aizrādīja, ka pirms nodokļu likuma pieņemšanas nebija nekāda iemesla maksāt šobrīd obligāto nodokļu naudu, viņam nenoliedzami bija taisnība. Bet vai iemesls bija tas, ka tobrīd nebija mehānisma naudas iekasēšanai un sadalei, vai arī tas, ka nebija varas uzliktā pienākuma šo naudu maksāt?

Pirmā pasaules kara pirmajos divos gados Lielbritānijā nebija obligātā iesaukuma, taču darbojās brīvprātīgo vervēšanas mehānisms. Varbūt tieši te ir mūsu meklētais piemērs – gadījums, kad pienākuma sekas iespējams nošķirt no citiem varas rīcības aspektiem. Vismaz šajā gadījumā secinājums ir skaidrs. Tie, kuri atzinīgi vērtēja obligāto iesaukumu, kad tas stājās spēkā, visumā atbalstīja to tāpēc, ka uzskatīja: tik un tā ikviena vīrieša pienākums ir kalpot armijā. Viņi būtu nolieguši, ka obligātā iesaukuma likums uzlicis pilnīgi jaunu pienākumu. Pēc viņu domām, tas tikai pavēstīja to, ko tikpat būtu vajadzējis darīt. Tā kā šī likuma apšaubītāji bija pakļauti parlamenta varai un tāpēc bija spiesti pieņemt parlamenta spriedumu par to, kādi ir viņu pienākumi, tad šis likums ir nevis tikai atkarīgs no šiem pienākumiem, bet arī tos aizvieto.

Mums jāiztēlojas situācija, kurā valsts sniedz visus pakalpojumus, ko tā tobrīd sniedz, teiksim, nodrošina braucamos ceļus, kanalizācijas sistēmu, bezmaksas izglītību, bezmaksas medicīnu, sociālo aprūpi, bezdarba pabalstus un tā tālāk. Šie pakalpojumi tiek nodrošināti, saņemot naudu no sabiedrības par valsts organizētu labdarību: ieguldījumi tajā ir brīvprātīgi, bet tā dod galvenās pašnovērtēšanas vadlīnijas tiem, kuri vēlas to izmantot. Domāju, ka lasītājs man piekritīs: tie, kuri uzskata, ka nodokļu likums ir pamatots, tādās domās ir daļēji tāpēc, ka iztēlotajos apstākļos ir pamats brīvprātīgi maksāt summu, kura līdzvērtīga taisnīgam nodoklim.

Virzīsim savu pamatdiskusiju tālāk. Viena no tēzēm, ko es aizstāvu, apgalvo, ka varas iemesli ir aizvietotājiemesli: *tas fakts, ka vara prasa kādas darbības izpildi, ir šīs darbības izpildes iemesls, kurš, darāmo apsverot, nav pievienojams visiem citiem būtiskajiem iemesliem, bet gan izslēdz dažus no šiem iemesliem un ieņem to vietu.* Jāatceras, ka šī tēze tiek attiecināta tikai uz likumīgu varu. Tas ir būtiski, skaidrojot *de facto* varas dabu, jo ikviena *de facto* vara vai nu pati pasludina sevi par likumīgu, vai arī to par tādu atzīst citi. Bet tā, kā ne katra autoritatīva vara ir likumīga, ne katrs autoritatīvs rīkojums ir rīcības iemesls.

Tālāk: autoritatīvi rīkojumi nav neapstrīdami. Pirmkārt, tie var būt izteikti tā, ka galarezultātā nenosaka, kas noteiktos apstākļos jādara, bet tikai pavēsta, kas būtu darāms, pamatojoties uz noteiktiem apsvērumiem. Piemēram, kāda direktīva var noteikt, ka no ekonomiskā viedokļa nepieciešama tāda un tāda rīcība. Tādā gadījumā tā aizvieto ekonomiskos, bet ne pārējos apsvērumus. Vai arī vara var norādīt, ka gala lēmumam jābalstās tikai uz ekonomiskiem apsvērumiem, tādējādi aizvietojot visus pārējos apsvērumus un atstājot tikai ekonomiskos. Pat tad, kad ar autoritatīvu lēmumu paredzēts galarezultātā noteikt, kas darāms, tas var būt noteiktos apstākļos apstrīdams, piemēram, ja rodas ārkārtēja situācija vai arī attiecīgā direktīva pārkāpj cilvēka pamattiesības, vai arī vara rīkojusies patvaļīgi. Neizslēgtie iemesli un pamatojums varas rīkojumu apstrīdēšanai katrā atsevišķā gadījumā var būt atšķirīgi. Tie veido nosacījumus varas likumībai un nosprauž tās likumīgā spēka robežas.

Šo apstākli ir vērts akcentēt ne vien tāpēc, ka tam ir būtiska nozīme mūsu diskusijas turpinājumā, bet arī tāpēc, ka tas ļauj saredzēt, kādā veidā mans "varas likumīgā spēka robežas" lietojums atšķiras no dažiem ierastiem lietojumiem (kaut gan ar citiem lietojumiem, arī ar juridisko lietojumu, tas saskan). Reizēm tiek uzskatīts, ka varu ierobežo rīcību veidi, kurus tā spēj vai nespēj regulēt (pastāvot dažiem ierobežojošiem rīcību klasificēšanas paņēmieniem. Šajā grāmatā sacīts, ka varu ierobežo arī to iemeslu veidi, kurus tā var ņemt vai neņemt vērā, izdarot lēmumus un izdodot rīkojumus, kā arī to iemeslu veidi, kurus tās lēmumi aizvieto.

Arguments par labu aizvietoējuma tēzei rodas no citas tēzes, kuru es nosaukšu par atkarības tēzi. Tā skan šādi: *visiem autoritatīviem rīkojumiem jābalstās uz iemesliem, kuri rīkojuma subjektiem jau ir spēkā neatkarīgi no rīkojuma un kuri rīkojumā norādītajos apstākļos ir būtiski svarīgi viņu rīcībai*. Šādus iemeslus es iepriekš nosaucu par "atkarīgiem iemesliem". Piemēri par karaklausību un nodokļiem tika apskatīti, lai piešķirtu atkarības tēzei vairāk ticamības un, pats galvenais, lai noraidītu domu, ka atkarība ir lēmuma pazīme. Tomēr šaubas joprojām paliek, un to kļiedēšanai nepieciešami turpmāki skaidrojumi.

Daži iepriekšēji atgādinājumi. Atkarības tēze neapgalvo, ka vara vienmēr rīkojas atkarīgu iemeslu pēc, tikai pauž, ka tai vajadzētu tā darīt. Mēs šeit mēģinām skaidrot likumīgas varas jēdzienu, aprakstot to, ko varētu nosaukt par ideālu varas īstenošanu. Realitāte parasti nesasniedz ideālu. To mēs redzējam attiecībā uz *de facto* varām, kuras nav likumīgas. Taču skaidrs, ka pat likumīgām varām ne vienmēr izdodas darboties saskaņā ar ideālu, un ne vienmēr tās cenšas to darīt. Tomēr šīs varas jāizprot, samērojot tās tieši ar ideālu

darbošanās modeli. Jo tieši tā tām ir paredzēts darboties, tieši tā, pēc to publiskajiem paziņojumiem spriežot, tās cenšas darboties un, kā redzēsim tālāk, tas ir vispārpieņemtais veids, kā tās attaisno savu varu (t.i., nevis pieņemot, ka tām vienmēr izdodas ideāli rīkoties, bet ar domu, ka tās rīkojas ideāli pietiekami bieži, lai attaisnotu savu esamību), un skaidrs, ka par varām tiek spriests un to veikums tiek vērtēts salīdzinājumā ar ideālu.

Atcerieties arī – šī tēze neapgalvo, ka autoritatīvi lēmumi ir saistoši tikai tad, ja tie pareizi atspoguļo iemeslus, no kuriem ir atkarīgi. Gluži pretēji: varas pastāvēšanai nav jēgas, ja tās lēmumi nav saistoši, pat būdami kļūmīgi (tiesa, dažas kļūmes var būt tai liktenīgas). Pati varas būtība un mērķis, kā vēlāk pierādīšu, ir aizvietot individuālu spriedumu attiecībā uz lietas būtību, un šis mērķis netiks sasniegts, ja indivīdiem, domājot par to, vai varas lēmums ir saistošs, jāpaļaujas pašiem uz savu spriedumu attiecībā uz lietas būtību.

Šī tēze neapgalvo arī to, ka varai vienmēr vajadzētu rīkoties savu padoto interesēs. Doma ir tāda, ka varas rīcībai vajadzētu atspoguļot iemeslus, kuri ir spēkā arī tās padotajiem, taču tiem nav noteikti jābūt tādiem iemesliem, kuri kalpo viņu interesēm. Piemēram, armijas komandierim valsts aizsardzības intereses jāvērtē augstāk par savu kareivju interesēm. Tāpēc viņš var kareivjiem pavēlēt rīkoties pretēji to personiskajām interesēm. Taču arī kareivjiem, kā pieņemts uzskatīt, valsts intereses jāvērtē augstāk par personiskajām, citādi viņiem nevajadzētu savam komandierim klausīt.

Atkarības tēze nereti tiek apstrīdēta tāpēc, ka to jauc ar apgalvojumu par to, ko varas dara īstenībā, vai arī ar viedokli, kas prasa, lai varas rīkotos vienīgi savu padoto interesēs. Taču visbiežāk tiek jauktas atkarības tēze un bezatšķirības tēze, kura tika īsumā aplūkota iepriekšējā nodaļā. Bezatzšķirības tēze apgalvo, ka *varas īstenošanai nevajadzētu izraisīt nekādu atšķirību attiecībā uz to, ko tās padotajiem pienākas darīt*, jo tai vajadzētu likt tiem darīt to, ko tiem tik un tā pienākas darīt.⁵ Var likties, ka bezatzšķirības tēze izriet no atkarības tēzes, taču tā tas nav. Ir vismaz trīs veidi (pārējie tiks aplūkoti nākamajā nodaļā), kādos vara, rīkodamās pareizi, var radīt atšķirību attiecībā uz to, ko tās padotajiem pienāktos darīt, un tie visi ir saskaņojami ar atkarības tēzi.

Pirmkārt, mūsu darbībai, ko veicam kāda zināma iemesla pēc, ir daudzi aspekti, kurus nenosaka tikai iemesli vien. Man ir iemesls nopirkt maizes klaipu, bet, pieņemsim, nav iemesla drīzāk pirkt to, sagrieztu šķēlēs, nekā

⁵ Bezatzšķirības tēze attiecas uz to, kas notiek, ja vara pieņem pareizo lēmumu. Tā kā varas rīkojumi ir saistoši pat tad, ja tie ir kļūmīgi, tad atšķirība ir neizbēgama.

veselu, vai arī otrādi. Tā kā man ir iemesls pirkt maizes klaipu, man tikpat labi ir iemesls pirkt šķēlēs sagrieztu klaipu kā iemesls pirkt nesagrieztu. Taču man nav iemesla drīzāk izvēlēties vienu nekā otru. Tā kā citāda veida maizes nav, tad es, darīdams to, ko man ir iemesls darīt, neizbēgami nopirkšu vienu vai otru no šiem klaipiem. Tātad, rīkodamies saskaņā ar visīstāko iemeslu, es neizbēgami arī iziešu ārpus šī iemesla jomas un pieņemšu patvaļīgu lēmumu (piemēram, pirkt sagrieztu maizi) attiecībā uz dažiem aspektiem, kuriem nav noteiktas saistības ar iemeslu.

Tādi paši vispārīgi apsvērumi attiecināmi uz varas izdotajiem rīkojumiem. Piemēram, likumdevējam ir iemesls uzlikt kādu nodokli. Pastāv iemesli, kuri liecina, ka labāk ir prasīt nodokļa samaksu katru gada ceturksni vai katru mēnesi. Šādi intervāli ir vēlāmāki par citiem. Bet, kaut gan daži iemesli runā par labu ikmēneša maksājumiem, bet citi – ceturkšņa maksājumiem, ne vieni, ne otri nav pietiekami, lai nodrošinātu loģisku izvēli. Šādos apstākļos vara var atstāt izvēli individu ziņā. Taču dažreiz pastāv nopietni iemesli tā nedarīt. Tad varai jāizvēlas viena no divām vai vairākām pieņemamām iespējām.⁶ Kad tas notiek, autoritatīvais rīkojums patiešām izraisa atšķirību. Bez tā indivīdiem būtu bijusi iespēja izvēlēties kādu no pieņemamajiem risinājumiem. Vara šo izvēli viņiem gluži pamatoti liedz, lai īstenotu pati.

Otrkārt, kā tika minēts iepriekšējā nodaļā, viena no autoritatīvu rīkojumu svarīgajām funkcijām ir nodibināt un uzturēt paražas. Paražas šeit jāsaprot šaurā nozīmē, ar tām domājot risinājumus koordinācijas problēmām, t.i., situācijām, kurās ļaužu vairākumam ir pietiekami daudz iemesla izvēlēties tādu rīcību, kuru izvēlēties (vai izvēlēties) vairākums. Kur pastāv koordinācijas problēma, tur autoritatīva rīkojuma izdošana var aizpildīt trūkstošo diskusijas posmu. Rodas pamats ticēt, ka izveidosies paraža sekot autoritatīvi noteiktajam likumam. Nereti varas visīstākais pienākums ir izdot rīkojumus tieši šī iemesla pēc. Šādi autoritatīvi rīkojumi rada padotajiem iemeslus, kādu viņiem agrāk nebija. Tāpēc tie izraisa atšķirību viņu praktiskajos apsvērumos un kalpo bezatšķirības tēzes atspēkošanai.

Ir tiesa, ka pēc lietderīgas, koordinējošas paražas ieviešanas katram cilvēkam ir iemesls pie tās turēties, – iemesls, kurš nav atkarīgs no varas pastāvēšanas; iemesls, kurš pilnībā izriet no lietderīgās paražas pastāvēšanas. Tas pats sakāms tad, ja pastāv izredzes šādas paražas tapšanai. Mana argumenta būtība ir tāda, ka reizēm varas iejaukšanās rada šādas izredzes un rada tās savas

⁶ Būtu kļūda uzskatīt tās par gluži saistītām iespējām. Pieņēmums ir tikai tāds, ka iemesli ir nepietiekami, lai viena izvēle iemantotu pārākumu pār citām.

autoritatīvās dabas pēc. Tieši tāpat autoritatīva rīkojuma pastāvēšana var novērst vai aizkavēt norises, kuras citādi būtu iznīcinājušas attiecīgo paražu.

Šie gadījumi ir ne tikai ikdienišķi, kaut arī reti sastopami tik ļoti vienkāršotā formā, kādā tos apskatījām; tie izraisa arī teorētisku interesi. Līdzko rīkojums ir izdots, indivīdiem rodas agrāk nebijis iemesls veikt pieprasīto darbību, jo tagad ir pamats domāt, ka izveidosies zināma paraža. Bet, kaut gan tas liecina, ka rīkojums ir radījis aršķirību, tas neatspēko atkarības tēzi. Vara izdeva rīkojumu, lai palīdzētu izveidot paražu. To darīdama, tā rīkojās atkarīga iemesla pēc, jo pastāv pieņēmums, ka indivīdiem ir iemesls vēlēties paražu un tādā arī iemesls rīkoties tā, lai palīdzētu to veidot. Ikvienam cilvēkam attiecīgajā grupējumā pirms rīkojuma izdošanas ir iemesls gan veidot paražu, gan ievērot to pēc tam, kad tā ieviesta. Tas ir iemesls, kura pēc pieņemta likumdošana, un likumdevējam tas ir atkarīgs iemesls.⁷

Treškārt, vēl viena gadījumu grupa, kad vara rada atšķirību, reizē paliekot saskaņā ar atkarības tēzi, ir "cietumnieka dilemmas"⁸ tipa situācijas. Šajos gadījumos, kaut gan cilvēkiem ir iemesls rīkoties noteiktā veidā, viņiem – ņemot vērā situāciju, kādā viņi nokļuvuši, – ir arī iemesls situāciju mainīt, kaut gan paši saviem spēkiem viņi to izdarīt nevar. Tieši šī iezīme, kura kopīga ar koordinācijas problēmu gadījumiem, dod iespēju varai radīt atšķirību, reizē rīkojoties atkarīgu iemeslu pēc. Jāatceras, ka daudzas morāles teorijas var novest savus piekritējus "cietumnieka dilemmas" tipa situācijās. Šo problēmu rada ne tikai morālas noturības trūkums vien.⁸

Cits šaubu avots attiecībā uz atkarības tēzes pamatotību ir novēršams, likvidējot neskaidrību tās formulējumā. Tajā minēts, ka autoritatīvi rīkojumi balstās uz iemesliem vai atspoguļo iemeslus, kuri padotajiem ir spēkā jebkurā gadījumā. To var saprast tā: vienīgais pareizais ceļš, kā varai izšķirties

⁷ Varas svarīgā loma paražu radīšanā un saglabāšanā reizēm novedusi pie nepārdomātiem mēģinājumiem skaidrot varas dabu tikai saistībā ar paražām. Kā savā darbā, filoloģijas doktora distertācijā, ko 1984. gadā apstiprinājusi Oksfordas universitāte, "Valsts vara" parādījis L. Grīns (*L. Green, "The Authority of the State"*), šādi viedokļi nespēj izskaidrot varas rīkojumu aizvietojošo spēku. Mans viedoklis šai ziņā saskan ar Grīna argumentiem. Varas daba tiek skaidrota, apvienojot visas trīs mūsu apskatītās tēzes. Paražas ir tikai viena no ilustrācijām tam, ka atkarības tēze un bezatšķirības tēze nav viens un tas pats. Paražas var veidoties arī citos ceļos, un vara var darīt daudz ko citu. Taču viens no paņēmieniem, kā radīt, aizsargāt vai stabilizēt paražas ir varas iejaukšanās. Dažreiz tas ir vislabākais vai pat vienīgais pieņemamais veids. Pat tad, kad tā nav, tas nereti ir itin labs veids, kā radīt paražas.

⁸ Par "cietumnieka dilemmas" saistību ar varas pētījumiem skat. *E. Ullman-Margalit, "The Emergence of Norms", Oxford, 1980*. Analīzi, kā "cietumnieka dilemmas" veidojas dažādu morāles teoriju ietvaros, skat. *D. Parfit, "Reasons and Persons", Oxford, 1984*.

par savu rīcību, ir noskaidrot, kādi iemesli ir spēkā padotajiem, un censties tos ievērot. Tas patiešām ir mēģinājums pieskaņoties atkarības tēzes prasībām. Taču tas nav nedz vienīgais, nedz ikreiz labākais veids. Atkarības tēze neliedz varai vadīties pēc citiem iemesliem, kuri ir spēkā tikai tai, bet nav spēkā tās padotajiem. Šī tēze prasa tikai to, lai varas rīkojumi atspoguļotu iemeslus, kuri ir spēkā tās padotajiem, t.i., lai tiem būtu vajadzīga tāda rīcība, kas pamatojama ar iemesliem, kuri ir spēkā padotajiem. Dažreiz vislabākais veids, kā pieņemt lēmumus, kas atspoguļotu iemeslus, kuri ir spēkā padotajiem, ir netieša pieeja, vadoties pēc noteikumiem un apsvērumiem, kuri paši par sevi varas padotajiem nav spēkā. Citiem vārdiem sakot, dažreiz jārikojas neatkarīgu iemeslu pēc, lai panāktu maksimālu saskaņu ar atkarīgiem iemesliem.

Visskaidrākais piemērs apsvērumiem, kas ietekmē autoritatīvu lēmumu pieņemšanu, taču nav spēkā indivīdiem, kuri rīkojas patstāvīgi, ir apsvērumi, ko rada birokrātisko struktūru vajadzības un ierobežojumi. Birokrātijas faktori jāskata kopā ar neatkarīgiem apsvērumiem, kuri ir spēkā indivīdiem, proti, tiem, kuri pakļauti likumam vai jebkurai citai varai. Birokrātiskās struktūras, piemēram, gandrīz vienmēr ir neizbēgami spiestas vadīties no *de minimis** likuma, lai varētu sasniegt savus mērķus. Birokrātijas apsvērumi var novest pie tāda risinājuma, kas daudzos gadījumos ir citāda, nekā būtu pieņēmis indivīds, ja lēmums būtu viņa ziņā. Paļaušanās uz šādiem apsvērumiem ir pamatota tiktāl, ciktāl tie dod iespēju varai nonākt pie lēmumiem, kuri, uzlūkot kopumā, labāk atspoguļo iemeslus, kas ir spēkā padotajiem. Tas ir, vara var vadīties no apsvērumiem, kuri nav spēkā tās padotajiem, ja šāda rīcība droši noved pie lēmumiem, kuri lielos vilcienos labāk nekā jebkādā citā ceļā sasniegti lēmumi atbilst tiem lēmumiem, kuri visnoteiktāk balstās uz padoto spēkā esošajiem iemesliem.

Šie apsvērumi norāda uz citu veidu, kādā tiek izkropļota bezatšķirības tēze. Pat ja varas rīcība atspoguļo padoto iemeslus, var notikt tā, ka tieši tāpēc, lai tas būtu iespējams, šī rīcība konkrētos gadījumos noved pie atšķirīgiem rezultātiem, turklāt bez jebkādam rīcības kļūdām vai nepareizībām.

Pie šiem apsvērumiem es īsumā atgriezīšos nākamajā nodaļā, kur atklāsies to nozīme, norādot uz valsts varas doktrīnu avotiem. Pagaidām atļaušos pabeigt šo domu ar atziņu, ka šajā apakšnodaļā ieskicētie apsvērumi nepierāda atkarības tēzi. Tie sniedz šai tēzei atbalstu, galvenokārt novēršot pārpratumus un dažus iespējamus iebildumus. Netieši šis arguments ir ieguldījums mūsu kopīgā izpratnē par to, kā vajadzētu īstenot autoritatīvu varu. Lielu spēku šis arguments iegūst, apskatot teorētisku varu, t.i., varu, kas liek ticēt noteiktiem pieņēmumiem. Mūsdienās nav īpaši pieņemts runāt par varu šādā

izpratnē. Tai vietā mums ir eksperti. Taču jēdzieni ir ļoti līdzīgi, vismaz tajos aspektos, kas mūs šobrīd interesē.

Droši vien daudzi būs gatavi piekrist, ka visu daudzveidīgo nozaru ekspertiem jādod tādi padomi, kuru pamatā būtu tie paši iemesli, kam vajadzētu ietekmēt ikdienas cilvēkus, ja tie vēlētos pieņemt lēmumus patstāvīgi. Eksperta priekšrocība ir tā, ka viņam ir viegli pieejami pierādījumi un lielākas spējas aptvert to nozīmīgumu. Taču pierādījumi, ar kuriem viņam vajadzētu pamatot man doto padomu, ir tie paši pierādījumi, uz kuru pamata man vajadzētu izdarīt pašam savu spriedumu. Iespējams, ka praktiskai un teorētiskai varai ir maz kopīga. Tomēr ticamāk šķiet: kaut gan tās rada iemeslus dažādiem rīcības veidiem, to pamatā ir vienāda struktūra. Ja tā ir, tad apstāklis, ka atkarības tēze ir patiesa attiecībā uz teorētisku varu, diezgan droši ļauj pieņemt, ka tā tikpat labi attiecināma uz praktisku varu.

3. VARAS ATTAISNOJUMS

Atcerēsimies, ka atkarības tēze ir morāla tēze par to, kā varai jāizmanto savs spēks. Tā ir cieši saistīta ar otru morālu tēzi par argumenta veidu, ko varētu izmantot, lai pamatotu varas likumību. Es to nosaukšu par *normālo attaisnojuma tēzi*. Tā apgalvo, ka *normālais veids, kā pamatot kāda cilvēka varu pār citu cilvēku, ir parādīt, ka iedomājama padotais droši vien labāk spēs dzīvot saskaņā ar iemesliem, kuri viņam ir spēkā (te nav runa par iedomājamiem varas rīkojumiem), ja pieņems iedomājamās varas rīkojumus par autoritatīvi saistošiem un centīsies tos ievērot, nevis vadīsies pēc iemesliem, kuri ir nepastarpināti spēkā tieši viņam.*

Šis veids, kā pamatot kāda cilvēka prasību pēc likumīgas varas, t.i., prasību, lai tie, kuri pakļauti viņa varai, atzītu viņa rīkojumu autoritatīvo spēku, nav vienīgais. Tomēr tas ir "normālais veids". Iedomājieties šādu gadījumu: kāds cilvēks pieņem drauga padomu tāpēc, ka pretējā gadījumā draugs jutīsies aizskarts. Tas var būt gluži pietiekams iemesls, lai padomu pieņemtu. Taču tas nav "normālais" iemesls. Ir žēl, ka draugs jutīsies aizskarts, ja viņa padoms pēc pienācīgas apsvēršanas netiks pieņemts, vai vismaz ir žēl, ka viņš jutīsies aizskarts tādā pakāpē, kas attaisno šo reakciju. Pats draugs negaida, lai viņa padoms tiktu pieņemts šī iemesla pēc un droši vien justos divtik aizskarts, uzzinājis, ka viņa padoms uzskatīts par maldīgu pēc būtības, bet pieņemts tāpēc, lai viņu neaizvainotu. Iemesls ir tāds, ka pat tad, ja ir pamatots iemesls pieņemt padomu, tas nav iemesls to pieņemt

kā konkrētu padomu. Tas ir iemesls to pieņemt, lai izturētos laipni pret draugu.

Normālais iemesls pieņemt konkrētu padomu ir tāds, ka padoms liekas saprātīgs. Normālais iemesls piedāvāt padomu ir tieši tāds pats. Jāsaprot, ka šie spriedumi par to, kas ir un kas nav normāls, ir normatīvi. Taču pati padoma būtība ir izprotama tikai tad, ja izprotam, ar kādu ievirzi to piedāvā un kādu iemeslu pēc to pieņem. Skaidrojumam jāaptver arī tie gadījumi, kas ir atkāpe no normas, jo to esamība nav noliedzama; tam arī jānosprauž atšķirība starp normālo un novirzēm, citādi neizprotams paliek pats iemesls, kāpēc šī "institūcija" pastāv un kāpēc noviržu gadījumi izpaužas tādās formās, kādās tie izpaužas.

Piemērs ar padomu ir tuvs gadījumam ar varu. Dažkārt, kaut arī ne vienmēr, padoms ir autoritatīvs padoms. Piemēram, dažreiz ir attaisnojami pakļauties kāda varai, lai viņu neaizvainotu. Daudzi pieauguši cilvēki šādu apsvērumu pēc uzskata par savu pienākumu vienmēr atzīt savu vecāku varu pār sevi. Bet, tāpat kā gadījumā ar padomu – un tā paša iemesla pēc –, tāds pamats otra varas atzīšanai (kaut arī tas dažkārt ir saprotams un atzīstams) vienmēr uzlūkojams par novirzi no normas.

Mazliet atšķirīgi apsvērumi rāda, ka daži piemēri otra varas atzīšanai ir sekundāri. Tas nozīmē, ka tie ir pamatoti iemesli tikai tad, ja pavada citus, primārus iemeslus, kuri arī ir saskaņā ar normālo attaisnojuma tēzi (turpretī noviržu iemesli var pamatoti aizstāt normālos iemeslus). Kāda cilvēka vai institūcijas varas vai vadības pieņemšana, piemēram, ir veids, kā apliecināt savu identitāti kā nācijas vai citas grupas loceklim, taču lieki piebilst, ka tas nav vienīgais veids, kā cilvēks var identificēties ar šādu grupu. Tāds iemesls var būt pilnīgi pamatots iemesls, taču tikai tad, ja ir citi iemesli, kuri, saskaņā ar normālo attaisnojuma tēzi, balsta šīs personas varu. Sekundārie iemesli palīdz samēroties ar pierādījumiem, kuri nepieciešami, lai radītu pilnīgu attaisnojumu, t.i., tie var būt pietiekami apvienojumā ar primārajiem iemesliem apstākļos, kuros primārie iemesli vien būtu nepietiekami, lai pamatotu varas likumīgumu. Taču identitātes apliecināšanas un pašizteikšanās iemesli paši par sevi nevar pamatot varas likumīgumu.

Identitātes apliecināšana ir parasts un bieži vien pamatots iemesls varas atzīšanai. Tāpēc ir svarīgi noteikt iemeslus, kāpēc tas ir tikai sekundārs attaisnojums, kurš atkarīgs (vismaz daļēji) no cita attaisnojuma esamības. Varas atzīšana var nozīmēt, ka cilvēks identificējas ar kādu grupu, jo šādu attieksmi var dabiski uzlūkot par uzticēšanos cilvēkam vai institūcijai, kam pieder vara, un vēlēšanos iemantot daļu no attiecīgās grupas labumiem, ko vara tai piešķirusi.

Taču uzticēšanās varai nozīmē ticību, ka vara pienācīgi veiks savus uzdevumus. Tāpēc tā ietver iepriekšpieņemtu principu, kam vajadzētu pārvaldīt varas darbību. Varas atzīšana, lai identificētos ar grupu, ir attaisnojama tikai tad, ja šāda ticība nav gluži bez pamata. Citādi var izveidoties dīvainā situācija, ka cilvēks pienācīgi identificējas ar grupu, vienlaikus atbalstīdams institūciju, kas rupji pārkāpj savus pienākumus pret šo grupu. Šī paša iemesla pēc cilvēks nevar pienācīgi izteikt vēlēšanos iemantot daļu no grupas labumiem, pakļaudamies varai, kas nodevīgi izturas pret savas grupas uzticēšanos. Lai identificētos ar grupu, šādos apstākļos attiecīgā vara ir jānoliedz.

Atkarības un normālā attaisnojuma tēzes savstarpēji balsta viena otru. Ja normālais un primārais veids, kā attaisnot varas likumīgumu, ir tāds, ka tā drīzāk darbosies sekmīgi, balstīdamās uz iemesliem, kuri ir spēkā tās padotajiem, tad ir grūti noraidīt atkarības tēzi. Tā tikai apgalvo, ka varām jādara tas, ko tām tika novēlēts darīt, piešķirot tām attiecīgo stāvokli. Tāpat spēkā ir pretējais: ja atkarības tēze tiek pieņemta, tad normāla attaisnojuma tēzes aizstāvība iegūst lielu spēku. Tā tikai pauž, ka jebkuras varas normālajam un primārajam attaisnojumam jānosaka, ka tas puslīdz veiksmīgi spēj sekot principiem, kuriem būtu jāpārvalda visu varu lēmumi. Abas šīs tēzes kopā dod visaptverošu viedokli par likumīgas varas dabu un lomu. Tās izceļ kā varas funkciju kalpošanas jēdzienu, proti, pauž uzskatu, ka šīs varas loma un primārā normālā funkcija ir kalpot tiem, kurus tā pārvalda. Atkārtojot jau iepriekš izteikto domu, tas nenozīmē, ka vienīgajai varas lomai jābūt kalpošanai ikviena padotā interesēm. Tās loma ir palīdzēt padotajiem rīkoties atbilstoši iemesliem, kuri tos saista.

Jāievēro, ka normālā attaisnojuma tēze attiecas uz gadījumu, kas normālos apstākļos parāda, ka cilvēkam ir vara. Te nav svarīgi parādīt, ka cilvēkam ir tiesības uz varu, bet ka viņam patiešām tā ir, ka viņam pieder autoritatīva vara ar visām sekām, kas no šī apstākļa izriet. Galvenais iebildums pret šo domu ir saistīts ar izjūtu, ka cilvēkam var būt vara tikai tad, ja šo varu atzīst ļaudis, kuru identitāte mainās atkarībā no viņa varas rakstura. Grūtības analizēt šo domu sagādā tas, ka vairumā gadījumu normālo attaisnojumu var noteikt tikai tad, ja iedomātā vara ir iemantojusi kaut kādu atzīšanas pakāpi un īsteno savu varu pār padotajiem. Ir nopietns pamats apgalvot, ka neviena politiska vara nevar būt likumīga, ja tā nav arī *de facto* vara. Jo jebkuras politiskas varas aizstāvība lielā mērā balstās uz tās spēju risināt koordinācijas problēmas un atpestīt tautu no Cietumnieka dilemmas tipa situācijām.

Šie apsvērumi izskaidro, kāpēc sacīt par kādu, ka viņam ir tiesības uz varu, nozīmē, ka viņam vajadzētu būt tādā situācijā, kas dod reālu varu, un

tad viņam būs likumīga vara. Tie var būt pietiekami, lai izskaidrotu izjūtu, ka, ja runājam par šī vārda nozīmi, atzišana ir nosacījums likumīgas varas piederēšanai. Ja man ir taisnība, tad tas nav jautājums par vārda nozīmi, bet par normatīvu attaisnojumu.

Normālā attaisnojuma tēze pieļauj dažādu noviržu iemeslus. Papildus tiem tā paredz izskaidrot visus iemeslus, kādi iespējami varas pieņemšanai. Taču pilnīgam varas attaisnojumam jādara kaut kas vairāk, nevis tikai jāuzdod pamatoti iemesli tās pieņemšanai. Tam jāgādā, lai pret šīs varas pieņemšanu nebūtu tādu iemeslu, kas ir stiprāki nekā iemesli par labu tās pieņemšanai. Tā kā iemesli pret varas pieņemšanu ir atšķirīgi, nav iespējams iepriekš konstatēt, cik stipriem jābūt iemesliem par labu varas pieņemšanai, lai tie būtu pietiekami.

Daži iemesli pret varas pieņemšanu dažādā spēkā saglabājas daudzās situācijās. Šāds atkārtoti sastopams iemeslu tips pret vienas personas vai institūcijas varu ir tāds, ka citai personai vai institūcijai ir vairāk pamata prasīt, lai tiktu atzīta tās vara. Šo otro pretenzijas ir iemesls pret pirmās personas vai institūcijas pretenziju pieņemšanu tikai tad, ja abas varas ir nesavienojamas kā, piemēram, vienas zemes divu valdību pretenzijas uz likumīgās valdības vietu. Dažreiz sastopas divas savienojamas autoritatīvas varas, kuru ietekmes diapazons daļēji sakrīt, kā, piemēram, gadījumā ar abu vecāku autoritatīvo varu pār saviem bērniem.

Cita atkārtoti sastopamu apsvērumu grupa skar cilvēkiem iekšēji piemītošās vēlmes, viņiem virzot savu dzīvi pēc sava prāta. Acīmredzot dažas dzīves jomas tas skar vairāk nekā citas, piemēram, draugu izvēli vairāk nekā juridisku argumentu izvēli tiesā. Aizstāvēt varas pretenziju pamatotību, attaisnojošiem apsvērumiem jābūt pietiekamiem, lai tie pārspētu šādus pretējus iemeslus. Tas ir viens no iemesliem, kāpēc šāda aizstāvība ir grūta. Bet, ja ir taisnība anarhistu apgalvojumam, ka tā vispār nav iespējama, tad tas ir nejaušu iemeslu pēc, nevis tāpēc, ka racionālā varas attaisnojumā vai uzskatā par varas pārkumu pār morāliem līdzekļiem pastāvētu kāda nekonsekvence.

4. AIZVIETOJUMA TĒZE

No atkarības un normālā attaisnojuma tēzēm ir tikai īss solis līdz aizvietojošajai tēzei. Tā attiecas uz vispārīgo saikni starp saistoša rīkojuma attaisnojumu un šāda attaisnojuma kā rīcības iemesla statusu; vispārīgāk runājot, saikni starp noteikumiem kā rīcības iemesliem un to attaisnojumu.

Pārdomāsim šādu noteikumu: esot kopā ar kādu cilvēku un satiekot trešo, abi šie cilvēki jāiepazīstina. Tas apstāklis, ka šis noteikums ir labs, pamatots vai saprātīgs, ir iemesls, lai ikviens rīkotos saskaņā ar to. Tas ir labs noteikums, jo tas uzlabo sabiedriskās attiecības. Bet tas, ka cilvēku iepazīstināšana šādos apstākļos uzlabo sabiedriskās attiecības, pats par sevi ir iemesls šādi rīkoties. Vai mums tādā gadījumā ir divi neatkarīgi iemesli, lai iepazīstinātu cilvēkus? Protams, ne. Apsverot rīcības iemeslu svarīgumu vai spēku, noteikuma iemeslus nevar pievienot pašam noteikumam kā papildu iemeslus. Mums jāņem viens vai otrs, bet ne abi. Autoritatīvi rīkojumi bieži vien ir noteikumi, un pat tad, ja tie tādi nav, tāpēc ka tiem trūkst vajadzīgā vispārīguma, uz tiem attiecināma tāda pati domu gaita. Jāizvēlas vai nu rīkojums, vai iemesli, kas liek to uzskatīt par saistošu, bet ne abi. Citādi tas būtu nepamatots rēķina divkāršojums.

Šis fakts atspoguļo likumu lomu praktiskajā domu gaitā. Tie ir starpnieki starp dziļāka līmeņa apsvērumiem un konkrētiem lēmumiem. Tie veido starppakāpi iemesliem, pēc kuriem cilvēks vadās normālos apstākļos, kad radusies nepieciešamība izlemt. Šis pakāpes iemesli paši ir attaisnojami ar atsaukšanos uz dziļāka līmeņa rūpēm, uz kurām tie balstās. Ieguvums, ko dod virzīšanās cauri likumu starppakāpei, ir milzīgs. Tas dod iespēju cilvēkam apsvērt un izveidot uzskatu par vispārējiem kārtējo situāciju aspektiem jau pirms šo situāciju rašanās. Tas dod cilvēkam iespēju sasniegt rezultātus, kurus var sasniegt, tikai iepriekš pārdomājot veselu rīcības virkni, nevis apskatot katru konkrēto gadījumu.

Vēl svarīgāk ir tas, ka šāda prakse ļauj radīt plurālistisku kultūru. Jo tā dod cilvēkiem iespēju apvienoties, atbalstot kādus "zema vai vidēja līmeņa" vispārīgumus, par spīti nopietnām nesaskaņām attiecībā uz to dziļākajiem pamatiem, kurus daži meklē reliģijā, citi marksismā vai liberālismā utt. Ar to es negribu teikt, ka atšķirības pašos pamatos neizraisa atšķirības praksē. Gribu tikai uzsvērt to, ka organizēta sabiedrība spēj pastāvēt tikai tad, ja tā izmanto daudzveidu praksi, un ka visās mūsdienu plurālistiskajās sabiedrībās itin augsta līmeņa iecietība būtiski atšķirīgu uzskatu jomās iespējama tā apstākļa dēļ, ka daudzas no tām ļauj lielajam iedzīvotāju vairākumam pieņemt kopīgus uzvedības standartus.

Tiešāks sakars ar mūsu apskatāmo jautājumu ir tam apstāklis, ka, pieņemot likumus, kuri piešķir varu, cilvēki var uzticēt spriedumus par darāmo citam cilvēkam vai institūcijai, kam tādā gadījumā, saskaņā ar atkarības tēzi, būs pienākums īstenot savu vislabāko spriedumu, balstoties uz attiecīgajam gadījumam atbilstošajiem atkarīgajiem iemesliem. Tādējādi varas starpniecība

pamatotos gadījumos var palīdzēt cilvēkiem rast saskaņu ar praktiskiem un morāliem principiem. Tas nereti dod viņiem lielāku iespēju iemantot labumus, kurus, kā iepriekš minēts, var sagādāt likumu ievērošana, un piedevām vēl arī citus labumus.

Šīs pārdomas par varas likumu un rīkojumu starpniecības lomu izskaidro, kāpēc tie ir rīcības iemesli. Tomēr galarezultātā rīkojumi un likumi gūst savu spēku no apsvērumiem, kuri tos attaisno. Proti, tie nepiešķir lielāku nozīmi apsvērumiem, kuri tos attaisno. Jebkurā gadījumā, kad cilvēks cenšas paraudzīties cauri rīkojumiem un likumiem uz attaisnojumiem, kuri ir to pamatā, viņam ir jāatņem nost neatkarīgā nozīme, kāda ir likumam vai rīkojumam kā rīcības iemeslam. Lai kāds tam būtu spēks, to pilnīgi gaisina šie pamatā esošie apsvērumi. Un pretēji: kad vien cilvēks skata likumu vai rīkojumu kā rīcības iemeslu, tam nevar kā neatkarīgus papildfaktorus pievienot iemeslus, kuri to attaisno.

Tā nonākam pie aizvietošanas tēzes. Tā kā varas rīkojumu saistošais spēks balstās uz atkarības iemesliem, tad iemesli, no kuriem tie ir atkarīgi, tiek (tiklāt, ciktāl rīkojumi tiek uzlūkoti vienkārši par autoritatīviem) drīzāk aizstāti nekā pievienoti šiem rīkojumiem. Kalpošanas jēdziens ved pie aizvietošanas tēzes. Tā kā varai nav tiesību uzspiest cilvēkiem pilnīgi neatkarīgus pienākumus, jo tās rīkojumiem jāatspoguļo atkarīgi iemesli, kuri šiem cilvēkiem ir saistoši jebkurā gadījumā, tai ir tiesības aizstāt cilvēku pašu spriedumus par lietas būtību. Tās rīkojumiem ir aizvietojošs spēks salīdzinājumā ar vismaz dažiem iemesliem, kuri citkārt būtu noteikuši šo cilvēku rīcību.⁹

Aizvietošanas tēze palīdz izskaidrot vēl vienu papildu aspektu, kurā bezatšķirības tēze parādās kā nepareiza. Trīs aspekti, kuri iepriekš apskatīti 2. nodaļā, bija atkarīgi no atšķirības, ko likumīgās varas esamība rada attiecībā uz

⁹ A. M. Onorē (*A. M. Honoré*) uzsvēra, ka pat tad, ja manā labā tiek pieņemts (neformālas) tiesas lēmums un es vēlāk pārliecinātos, ka mana sākotnējās pretenzijas bijušas maldīgas, man drīzāk jāatzīst otra prāvas dalībnieka pretenzijas, nevis jābalstās uz šķērējtiesneša lēmumu. Te šķiet, ka sākotnējie iemesli, pretēji aizvietošanas tēzei, itin kā neaizvieto šķērējtiesas lēmumu. Tomēr šādos apstākļos cilvēka pienākums pilnībā mainās. Es varu paļauties uz šķērējtiesnesi. Varu teikt, ka mēs abi vienojamies: mūsu attiecības noteiks tikai viņa lēmums, ka es būtu tam pakļāvēs arī tad, ja viņš būtu kļūdījies, kaitēdams man. Manu rīcību nevarētu saukt par augstsirdīgu vai draudzīgu, taču formāli tā būtu pareiza. Situācija būtu tāda pati kā vienošanās gadījumos. Es nopērku no jums lādi, un mēs vienojamies par cenu. Pēc tam es aptveru, ka šī lāde ir vērtīga senlieta un manis maksātā cena ir nožēlojami zema. Ja es gribētu godīgi samaksāt par savu pirkumu, tad man vajadzētu atgriezties pie pārdevēja un samaksāt vairāk par norunāto cenu.

to, kas cilvēkam darāms. Aizvietojuuma tēze parāda, kā tās esamība izraisa atšķirību iemeslos, kāpēc cilvēkam jādara tas, kas tam jādara. Savā ziņā tas ir tik acīm redzami, ka kļūst gandrīz banāli. Ja cilvēkam kaut kas jādara autoritatīva rīkojuma dēļ, tad viņa iemesli ir citādi nekā tad, ja viņam tas pats jādara citu iemeslu pēc. Tas aspekts, kas nav banāls un ko es gribu uzsvērt, ir tas, ka atšķirība neslēpjas rīcības papildiemesla esamībā, bet gan aizvietojošā iemesla esamībā. Tāpēc tas, ko vara pamatoti prasa, ir cilvēka pienākums pat tajos gadījumos, kad tas iepriekš bijis vienkārši kaut kas, ko cilvēkam bijis pietiekams iemesls darīt. Autoritatīvi rīkojumi rada atšķirību ar savu spēju pārvērst to, kas "būtu vajadzīgs" par pienākumu.¹⁰

Aizvietojuuma tēze tiek labprāt pieņemta tiktāl, ciktāl tā attiecas uz veiksmīgiem varas rīkojumiem, t.i., uz tādiem rīkojumiem, kuri pareizi atspoguļo to iemeslu samēru, no kuriem ir atkarīgi. Taču izplatīts ir tāds iebildums: šī tēze nespēj attaisnot aizvietojošos iemeslus, kurus varai bija domāts pareizi atspoguļot, bet tas neizdevās. Veiksmīgi atspoguļoti iemesli ir tādi, kuri parāda, ka rīkojums ir pamatots. Tie ir šī rīkojuma saistošā spēka attaisnojums. Tāpēc ir jābalstās vai nu uz tiem, vai arī uz rīkojumu, bet ne uz abiem, tas ir, ne tādā gadījumā, ja balstīšanās uz abiem, vērtējot norādītās rīcības pozitīvo svaru, nozīmē pievienot rīkojuma svaru tā attaisnojošo iemeslu spēkam. Iemeslus, kuriem būtu vajadzējis balstīt varas rīkojumu – taču tas nav izdevies – nevar uzskatīt par daļu no rīkojuma attaisnojuma. Gluži otrādi, tie darbojas tam pretī. Tie ir iemesli apgalvojumam, ka tas nav saistošs. Aizvietojuuma tēze nepareizi apgalvo, ka arī tie ir aizvietojoši.

Tiktāl par pašu iebildumu. Tas lemts neveiksmei, jo tā premisa ir nepatiesa. Iemesli, kurus varas rīkojumiem vajadzētu atspoguļot, taču tas neizdodas, tieši tāpat pieder pie iemesliem, kuri attaisno rīkojumu saistošo dabu. Saskaņā ar normālo attaisnojuma tēzi varai ir attaisnojums, ja sagaidāms, ka tā drīzāk nekā tās padotie rīkosies pareizi pareizo iemeslu dēļ. Šādi attaisnojumā izpaužas padoto iemesli – gan tad, kad tie tajā vai citā rīkojumā ir pareizi atspoguļoti, gan arī tad, kad tā nav. Ja katru reizi, kad rīkojums būtu kļūdainais, t.i., katru reizi, kad tam neizdotos pareizi atspoguļot iemeslu, tas tiktu pakļauts apstrīdēšanai kā kļūdainais, zustu priekšrocība, kas tiek iegūta, pieņemot varu kā uzticamāku un veiksmīgāku pareizā iemesla ceļrādi. Cenšoties noteikt, vai rīkojums atspoguļo pareizo iemeslu vai ne, padotie drīzāk paļautos uz savu nekā uz varas spriedumu, kurš, pēc mūsu pieņēmuma, ir uzticamāks.

¹⁰ Par pienākumu aizvietojošo dabu skat. manu darbu "Promises and Obligations", *Law, Morality and Society*, ed. by P. M. S. Hacker and J. Raz, Oxford, 1977.

Šis pārdomas liek uznirt vēl vienam iebildumam pret aizvietojuuma tēzi. Tas skan šādi: ikvienā gadījumā, kad autoritatīvi rīkojumi atkāpjas tālu no iemesliem, kurus tiem paredzēts atspoguļot, tos var ignorēt vai neievērot. Nevar sacīt (iebildums turpinās), ka ikvienas varas likumīgais spēks ir ierobežots un ka viens no šiem ierobežojumiem ir tāds, ka tā nedrīkst daudz kļūdīties. Jo šāds ierobežojums iznīcina aizvietojuuma tēzi, tāpēc ka tā prasa, lai katrs cilvēks katrā gadījumā apsvērtu lietu pēc būtības, pirms viņš nolemj ievērot autoritatīvo rīkojumu.

Šis iebildums formāli nemet izaicinājumu aizvietojuuma tēzei. Tas neapgalvo, ka iemesli, kurus autoritatīvajiem rīkojumiem paredzēts aizstāt, netiek aizstāti, bet ir uzskatāmi par neatkarīgiem papildus iemesliem līdzās šiem rīkojumiem. Tā ietekme ir citāda: tas noliedz, ka autoritatīvi rīkojumi var veikt tiem iepriekš piedēvēto starpnieka lomu. Šī loma ir dot cilvēkiem iespēju rīkoties atbilstoši iemesliem, kuri nav galīgie iemesli. Tā aiztaupa cilvēkiem vajadzību ikvienā gadījumā atgriezties pie pašiem morāles pamatiem un praktiskas domu gaitas vispār. Bet, tā kā rīkojumi ir saistoši tikai tad, ja tie neatkāpjas tālu no pareizā iemesla, un tā kā mums tie jāievēro tikai tad, ja tie ir saistoši, tad mums vienmēr jāatgriežas pie pašiem pamatiem. Mums jāizvērtē iemesli gan par labu, gan par ļaunu šim rīkojumam, un jāspriež, vai tas ir attaisnojams, lai varētu nolemt, vai kļūda tā pamatos, ja tas nav attaisnojams, ir liela vai maza. Starpniecības loma ir zudusi.

Šī iebilduma neveiksmes cēlonis ir tas, ka šeit liela kļūda tiek jaukta ar skaidri redzamu kļūdu. Iedomājieties, piemēram, garu saskaitīšanas virkni ar apmēram trīsdesmit skaitļiem. Te iespējama pavisam niecīga kļūda, kura ir ļoti skaidri saskatāma, piemēram, summa ir vesels skaitlis, kaut gan tikai viens no saskaitāmajiem ir decimāldaļskaitlis. No otras puses, kļūda var aptvert vairākus tūkstošus un tomēr atklāties tikai ilgas, pacietīgas pārbaudes gaitā, pa vienai pārrēķinot visas izdarītās darbības. Pat tad, ja likumīgu varu ierobežo nosacījums, ka tās rīkojumi nav saistoši, ja tie ir nepārprotami aplami, – un es nevēlos paust savu viedokli par to, vai pastāv šāds ierobežojums, – tā spēj veikt savu starpniecības lomu. Lai konstatētu, ka kaut kas ir nepārprotami aplams, nav nepieciešams izurbties cauri dziļākiem apsvērumiem, kuri ir tā pamatā. Lietas būtība nav tā, ka likumīgās varas spēku parasti ierobežo šāds nosacījums: to sagrauj būtiskas kļūdas, kuras nav skaidri saskatāmas.

Aizvietojuuma tēze ir atkarīga no tā, vai juridiskas kļūdas tiek nošķirtas no citām kļūdām. Vairākumam varu – varbūt pat visām varām – ir ierobežots spēks. To pieļautās kļūdas attiecībā uz faktoriem, kuri nosaka to jurisdikcijas

robežas, atņem to lēmumiem spēku. Tie nav saistoši kā autoritatīvie rīkojumi, kaut gan lietas apstākļi var prasīt, lai tiem tiktu piešķirta zināma nozīme, piemēram, ja daži ir uz tiem naivi paļāvušies. Citas kļūdas neietekmē rīkojumu saistošo spēku. Aizvietošana tēze apgalvo, ka tie faktori, kuros vara kļūdījusies un kuri nav jurisdikcijas faktori, tiek aizstāti ar rīkojumiem. Šai tēzei nebūtu jēgas, ja vairums kļūdu būtu juridiskas dabas vai arī ja pārsvarā būtu grūti un pretrunīgi noskaidrot, kuras tādas ir un kuras nav. Bet, ja tā būtu, tad vairums pārējo varas traktējumu būtu lemti neveiksmei.

5. IEBILDUMI

Es beigšu šo nodaļu, iepriekšminētā varas traktējuma sakarā apskatot dažus iebildumus, kuri met izaicinājumu tā vispārējai orientācijai. Sākšu ar kādu pārpratumu, kuru šeit pieņemtā izklāsta metode viegli var izraisīt lasītājos, ja tie pieraduši pie jēdzienu filosofiskiem skaidrojumiem, piemēram, pie varas interpretācijas ar vārdu nozīmju vērtējumiem.

Autoritatīvas varas skaidrojumam tika izmantotas trīs tēzes. To mērķis ir uzlabot šī jēdziena izpratni, parādot, ka autoritatīvai rīcībai ir īpaša loma cilvēku praktiskajā domāšanā. Taču šīs tēzes ir arī normatīvas. Tās māca cilvēkiem, kā jāpieņem saistoši rīkojumi un kad tie jāatzīst par saistošiem. Kalpošanas jēdziens ir normatīva doktrīna attiecībā uz nosacījumiem, kuros vara ir likumīga, un to, kā varai pienākas izturēties. Vai tas nav konceptuālas analīzes un normatīvas diskusijas sajaukums? Atbilde ir tāda: konceptuālu un normatīvu diskusiju saista savstarpēja atkarība.

Filosofiskais autoritatīvas varas skaidrojums nav mēģinājums konstatēt vārda nozīmi. Tā ir diskusija par jēdzienu, kas dziļi iesakņojies mūsu kultūras filosofiskajās un politiskajās tradīcijās. Šis jēdziens ir būtiska daļa no vesela ideju un uzskatu kopējā tīkla un ved no vienas tīkla daļas uz citu. Nav un nekad nav bijis pilnīgas vienprātības attiecībā uz visiem aspektiem, runājot par šī jēdziena vietu un saikni ar citiem jēdzieniem. Tomēr mūsu kopējo kultūru nepārprotami raksturo itin augsta vienprātības pakāpe starp jebkuriem diviem cilvēkiem daudz, kaut arī ne vienmēr vienos un tajos pašos jautājumos. "Varas" traktējumi tiecas veikt divkāršu uzdevumu. Tie pauž centienus skaidri formulēt mūsu kopīgo tradīciju elementus: cildināma rīcība kultūrai, kura augstu vērtē pašapziņu. Vienlaikus šādi traktējumi ieņem nozīmīgu vietu tradicionālajās debatēs par precīzām šī jēdziena saiknēm ar citiem jēdzieniem. Šie traktējumi veicina un atbalsta noteiktas strāvas ierastajā

tradīcijā, attīstot un radot jaunus vai atjaunota skatījuma argumentus savā labā. Arī pati šī rīcība pauž uzticēšanos tradīcijai, vēlēšanos izprast sevi un pasauli tās nosacījumu ietvaros un turpināt diskusiju, kura mūsu interešu jomā neizbēgami ir normatīva diskusija vispārējos tradīcijai noteiktajos ietvaros. Uzticība kopēju jēdzienu ietvariem pati par sevi jau ir normatīvi nozīmīgs akts.

Tā kā šī nodaļa iecerēta kā varas pamatbūtības normatīvi skaidrojošs apraksts, to iespējams paplašināt, lai izskaidrotu atsaukšanos uz varu dažādos specifiskos kontekstos. Bet šādi paplašinājumi nav nedz mehāniski, nedz automātiski. Piemēram, visas trīs tēzes vistiešākajā veidā attiecināmas uz sarunu par cilvēkiem, kuriem ir autoritāte vai autoritatīva vara pār citiem. Tā ietver autoritatīvās attiecības starp likumīgu varu un tiem, kuri tai pakļauti. Kā tas palīdz izprast diskursu par cilvēku, kuram ir autoritāte? Tas ir maldīgs spriedums, ka autoritāte ir vienīgi cilvēkam, kurš pārstāv autoritatīvu varu. Pastāv dažādi konteksti, kuros runājam par cilvēkiem vai institūcijām, kam ir autoritāte. Padomājiet kaut vai par tādiem gadījumiem, kad cilvēks (institūcija tikai izņēmuma kārtā) tiek dēvēts par autoritāti noteiktā jomā, piemēram, "Džons ir autoritāte ķīniešu kulinārijā" vai "Ruta ir autoritāte biržas jautājumos". Ne Džonam, ne Rutai nav autoritatīvas varas pār mani, kaut arī manas zināšanas ķīniešu kulinārijā vai mans finansiālais stāvoklis uzlabotos, ja es drīzāk sekotu viņu padomiem, nekā uzticētos pats savam spriedumam.

Var teikt, ka būt autoritātei noteiktā jautājumā nozīmē būt autoritātei attiecībā uz to, kam ticēt, nevis attiecībā uz to, ko darīt. Kaut gan visumā tā ir taisnība, tas neatrisina problēmu Džona un Rutas gadījumā, jo kā viens, tā otrs var sacīt, ka viņš ir gan teorētiska, gan praktiska autoritāte. Viņiem nav varas pār mani, jo pareizais ceļš, kā izmantot viņu padomu, ir atkarīgs no maniem mērķiem. Ja es gribu vienīgi pagatavot vislabāko iespējamo ķīniešu maltīti, tad man jāseko Džona norādījumiem. Ja gribu pēc iespējas palielināt savus ienākumus, tad man jāseko Rutas padomiem. Bet, ja es gribu izklaidēties, niekojoties ar ēdiena gatavošanu vai spēlējot biržu, tad man jācenšas veidot pašam savus spriedumus. Man nevajag pakļauties viņu padomiem, ja neredzu tajos labumu un neesmu nonācis pie tādiem pašiem secinājumiem. Šeit normālā attaisnojuma tēze konstatē pamatu Džona un Rutas autoritātei viņu jomās. Bet, vai pastāv pilnīgs attaisnojums tam, lai es savas rīcības gaitā uzlūkotu viņu padomus vai norādījumus par savas rīcības noteicējiem, tāpat kā es uzlūkoju saistošus rīkojumus, vai arī šāda attaisnojuma nav, – tas atkarīgs no maniem pārējiem mērķiem. Šādos gadījumos, dēvējot kādu par autoritāti, cilvēks nemēdz teikt, ka šim otram ir autoritatīva vara

pār viņu, un vairās uzlūkot šī otra padomus vai norādījumus par saistošiem pat tad, ja izvēlēto mērķu dēļ vajadzētu pret tiem izturēties tieši tāpat kā pret saistošiem autoritatīviem rīkojumiem.

Mans ierosinātais autoritatīvas varas traktējums nav pat nozīmes izvērtējums frāzei "X ir vara pār Y". Tas ir likumīgas varas traktējums, turpreti minētā frāze bieži tiek lietota attiecībā uz *de facto* varu. Nav tīri lingvistiskas iespējas kopumā iezīmēt iecerēto lietojumu. Kā norādīts iepriekš, *de facto* varas jēdziens ir atkarīgs no likumīgas varas jēdziena, jo tas ietver ne tikai faktisko varu pār cilvēkiem, bet parastā gadījumā gan to, ka cilvēks, kurš īsteno varu, pretendē uz likumīgas varas statusu, gan to, ka daļa cilvēku atzīst, ka viņam tāda ir. Dažos neparastos gadījumos pastāv tieksme lietot šo apzīmējumu, kad spēkā ir tikai viens no šiem nosacījumiem.

Ko nozīmē pretendēt uz varas statusu vai pieņemt, ka kādam ir vara pār citu? Tas nozīmē uzskatīt savu varu par likumīgu vai arī pieņemt, ka šim "kādam" ir vara pār citu cilvēku. Šeit mēs sastopam vienu no galvenajām atšķirībām starp normatīvi skaidrojošiem traktējumiem, piemēram, tādiem kā šeit piedāvātie varas traktējumi vai turpmāk (7. nodaļā) dotais tiesību traktējums, un tīri lingvistiskiem traktējumiem, kurus bieži atbalsta analītiskie filosofi. Tīri lingvistisks varas traktējums pretendē uz vienkāršu skaidrojumu tam, kam tic cilvēki, kuri tic, ka kādam pieder vara. Ja iepriekš dotais traktējums būtu lingvistisks "likumīgas varas" nozīmes izvērtējums, no tā būtu izrietējis: ikviens, kurš tic, ka kādam cilvēkam ir likumīga vara, tic, ka šis cilvēks atbilst attaisnojuma tēzes izvirzītajam nosacījumam. Šis zemteksts neattiecas uz normatīvi skaidrojošu traktējumu. Būdam normatīvs, tas atzīst, ka tam nav katrā ziņā visos sīkumos jāsaskan ar ikviena cilvēka priekšstatu par varu. Tas palīdz skaidrot, kam cilvēki tic, kad viņi tic, ka kādam pieder vara. Taču dažu cilvēku uzskati var visos jautājumos nesaskanēt ar šeit doto traktējumu.

Tā ir pamatiezīme atšķirībai starp lingvistisku un skaidrojoši normatīvu traktējumu. Skaidrojoši normatīvs traktējums palīdz izprast terminu lietojumu dažādos kontekstos, taču tas nepieļauj vienkāršu paskaidrojumu, kas balstītos uz aizvietojamību. Tas varētu būt šādu traktējumu trūkums, ja nepastāvētu apstākļi, ka lingvistiski traktējumi, ja tos izprot atbilstoši analītisko filosofu valdošajam viedoklim, vai nu nav iespējami vai arī neizraisa filosofisku interesi. Taču tas ir plašākas diskusijas temats, kuram vajadzēs gaidīt citu izdevību.

Kā šeit piedāvātais varas traktējums var pārstāvēt nozīmīgas strāvas Rietumu filosofiskajā domā? Ja liberāli politiskai teoretizēšanai par varu ir kāda

kopīga tēma, tad tā ir doma, ka varas likumības pamatā ir pienākums atbalstīt un uzturēt taisnīgas institūcijas, kā šis pienākums, atbilstoši Rolzam, tagad parasti tiek apzīmēts. Taču šis pienākums, protams, ir atkarīgs no iepriekšējas izpratnes par to, kuras institūcijas ir taisnīgas. Šeit piedāvātais traktējums ir domāts kā ievads atbildei uz šo jautājumu. Vai, precīzāk izsakoties, tas dod savu ieguldījumu, piešķirdams jautājumam zināmu ievirzi. Cilvēkiem ir pienākums atbalstīt un uzturēt varu, ja tā atbilst šeit iepriekš izvirzītajiem kalpošanas koncepcijas nosacījumiem.

Turklāt pienākums uzturēt un atbalstīt taisnīgas institūcijas dažā ziņā ir plašāks nekā pienākums, kas cilvēkam tiek uzlikts sakarā ar to, ka kādam pār viņu ir likumīga vara, un šim pirmajam pienākumam ir trīs dažādi aspekti. Pirmkārt, ir taisnīgas institūcijas, kurām autoritatīvas varas nav un kuras uz to arī nepretendē. Iedomājieties, piemēram, Lielbritānijas padomi vai *BBC*. Cilvēkam pienākas tās atbalstīt un uzturēt. Taču tas nekādi nav saistīts ar jautājumiem par varu. Otrkārt, pienākums ietver vairāk nekā pienākumu paklausīt. Cilvēkam var būt pienākums palīdzēt cīnīties pret institūcijas pretiniekiem vai palīdzēt pārvarēt šķēršļus tās sekmīgā darbībā, un tas var izpausties veidos, ko neprasa likums. Treškārt, var būt pienākums pret institūcijām, kurām, iespējams, pieder vara, tikai pār citiem cilvēkiem. Piemēram, var būt pienākums pret citu zemju taisnīgu valdību. Tāpēc mums jāsecina, ka pienākums atbalstīt taisnīgas institūcijas, kur tas saistīts ar taisnīgām varām, ir pakārtoti saistīts ar normālo attaisnojuma tēzi, bet nav tai alternatīvs. Citādā ziņā pienākums uzturēt un atbalstīt taisnīgas institūcijas ir šaurāks nekā pienākums, kas attiecas uz likumīgas varas tiesībām. Cilvēkam ir pienākums klausīt tiem, kuriem ir vara pār citiem, pat tādos apstākļos, kuros nepaklausība neapdraud viņa pastāvēšanu vai darbošanos.

Tiktāl, ciktāl likumīgām varām ir vara pār mums, mūsu pareizo attieksmi pret tām nosaka aizvietoējuma tēze. Pienākums uzturēt un atbalstīt taisnīgas institūcijas te nav iesaistīts. Tas visupirms ir pienākums respektēt citus. Man ir pienākums atbalstīt taisnīgas valdības citās zemēs, kaut arī tām nav likumīgas varas pār mani. Man ir iemesls atbalstīt manu kaimiņu autoritatīvo varu pār viņu bērniem utt. Citiem vārdiem sakot, pienākums uzturēt un atbalstīt taisnīgas institūcijas parādās tad, kad ir apmierināti varas kalpošanas koncepcijā ietvertie nosacījumi. Tad tas papildina aizvietoējuma tēzi, parādot, ka mūsu ziņā ir ne tikai pienācīga attieksme pret tiem, kuriem ir vara pār mums, bet arī pret tiem, kuriem ir vara pār citiem.

Visbeidzot atgriezīsimies mūsu diskusijas sākuma punktā. Kāpēc ir nepareizi uzlūkot autoritatīvu rīkojumu par vēl vienu ticamu šī rīkojuma prasītās

darbības iemeslu, kas drīzāk papildina, nevis aizstāj citus iemeslus šīs darbības labā vai pret to? Kalpošanas koncepcija pauž: varas pastāvēšanas jēga ir tāda, ka tā labāk spēj būt saskaņā ar atkarīgajiem iemesliem. Ņemsim vienkāršotu situāciju. Piemēram, man regulāri jāpieņem lēmums, vai dažādos apstākļos pārdot vai nepārdot noteiktas akcijas. Pieņemsim, ka ir zināms: finansu eksperts pieņem "pareizo" lēmumu (lai kāds tas būtu) par 20% biežāk nekā es, kad es nevados pēc viņa padoma. Vai man šādu lēmumu situācijās nevajadzētu rīkoties tāpat kā iepriekš, taču pieņemt viņa padomu kā faktoru, kas runā par labu viņa ieteiktajam lēmumam?

Varbūt man vienmēr vajadzētu uzlūkot viņa ieteikto risinājumu par tādu, kas ir par 20% vērtīgāks, nekā tas citkārt liktos man pašam. Varbūt vajadzētu izstrādāt kādu citu, sarežģītāku formulu. Vai pareizais ceļš jebkurā gadījumā man neliktu piešķirt viņa padomam drīzāk *prima facie** nekā aizvietojošu spēku? Pareizā atbilde ir – nē. Gadījumos, par kuriem es zinu tikai to, ka viņa veikums ir labāks par manējo, paļaušanās uz viņa padomu dažreiz, atkarībā no mana kļūdu līmeņa un lietotās formulas, uzlabotu manu veikumu. Taču es turpināšu darboties sliktāk par viņu, ja nepiešķiršu viņa spriedumam aizvietotājtiesības attiecībā pret manējo.

Apskatīsim šo gadījumu vispārināti. Pieņemsim, ka es varu noteikt to gadījumu diapazonu, kuros kļūdos vairāk nekā iedomātā autoritāte. Pieņemsim, ka es tāpēc nolemju visos šajos gadījumos ļaut svaru kausam nosvērties par labu šai autoritātei. Tas nozīmē, ka es katrā gadījumā vispirms lēmšu pats neatkarīgi no "autoritātes" slēdziena un tad, tajos gadījumos, kad mans spriedums atšķiras no viņējā, piešķiršu zināmu svaru tās atbalstītajam risinājumam, pamatodamies uz to, ka šī autoritāte zina labāk nekā es. Šī norise noteiktā gadījumu daļā mainīs manu neatkarīgo spriedumu. Dažreiz šīs autoritātes atbalstītais lēmums negūs virsroku pat tad, ja tam tiks piešķirts papildu svars. Citos gadījumos šis papildu svars būs izšķirošais apstāklis. Ko es iegūšu no šādas norises? Ja pieņemam, ka man nav pieejama cita atbilstoša informācija, tad varam sagaidīt, ka tajos gadījumos, kad esmu pieņēmis autoritātes spriedumu, manu kļūdu līmenis samazinās un tuvinās autoritātes kļūdu līmenim. Gadījumos, kuros es pat tagad iebilstu pret autoritātes spriedumu, manu kļūdu līmenis paliek nemainīgs, t.i., augstāks nekā autoritātei. Tas rāda, ka vienīgi tad, ja piešķiršu autoritātes lēmumam pilnīgas aizvietotājtiesības pār manējo, es spēšu uzlabot savu sniegumu un paaugstināt to līdz autoritātes snieguma līmenim. Protams, dažreiz man ir papildu informācija, kas liecina, ka autoritāte dažās jomās ir pārāka par mani, taču citās nav. Tas var būt pietiekami, lai pierādītu, ka tai šajās jomās nav varas pār

mani. Arguments par autoritatīvu rīkojumu aizvītotājtiesībām šajos gadījumos nav piemērojams.

Šāds spriešanas veids ir nereāli vienkāršs pat relatīvi nesarežģītos apstākļos, runājot par parastiem akciju pārdošanas lēmumiem. Taču tas palīdz ilustrēt vispārējo atziņu. Ja cita cilvēka spriestspējas parasti ir labākas nekā manējās, tad ikvienā gadījumā abu mūsu argumentu kopu salīdzinājums var man palīdzēt atklāt manu kļūdu un uzlabot manu spriestspēju. Tas man var palīdzēt netiešākā veidā, pievēršot manu uzmanību tam apstāklim, ka es varu kļūdīties, un piespiežot mani prātot vēl, lai es atkārtoti pārbaudītu savus secinājumus. Tomēr, ja ar to nepietiek, lai kāpinātu manu sniegumu līdz otra cilvēka līmenim, mans optimālais rīcības virziens ir piešķirt viņa lēmumiem aizvītojošu spēku. Kamēr tas tiek darīts tur, kur rezultāts ir svarīgāks nekā patstāvīgs lēmums, šī varas pieņemšana nepavisam nav iracionāla un nepavisam nenožīmē atteikšanos no morālas atbildības: būtībā tas ir visracionālākais virziens un pareizais ceļš, kā nodot atbildību cita rokās.

4. nodaļa

VALSTU AUTORITATĪVĀ VARA

Kaut gan mūsu redzeslokā visu laiku ir bijis arī jautājums par politisko varu, līdz šim mūsu diskusija galvenokārt bijusi saistīta ar varu vispār – ar varu plašākā nozīmē. Šajā nodaļā palaikam gan pieskarsimies arī plašākiem jautājumiem, tomēr galvenokārt veltīsim uzmanību valstu varas priekšnosacījumiem. Pirmā apakšnodaļa liecina, ka tā vara, uz ko pretendē valstis un valdības, nevar balstīties uz varas attaisnojuma galveno argumentu, t.i., uz to argumentu, ko apraksta normālā attaisnojuma tēze. Pat itin taisnīgas valstis pretendē uz plašāku varu, nekā pieļauj šis kritērijs. 2. – 4. apakšnodaļā spriests, vai šīs politiskās varas robežas iespējams paplašināt ar piekrišanu vai citos veidos. Šīs nodaļas pēdējā apakšnodaļā aplūkots jau ieskicētais attēls – morālās attiecības starp apzinīgu pilsoni un viņa valsti, pieņemot, ka tā ir saprātīgās robežās taisnīga valsts. Tas noliedz, ka pastāv vispārējs pienākums ievērot likumus pat itin taisnīgā sabiedrībā, kaut gan tiek sacīts, ka taisnīgu valdību pastāvēšana ir iespējama un ka dažos apstākļos to pastāvēšana ir vēlamāka par jebkuru alternatīvu sociālās organizācijas metodi. Visā diskusijas gaitā es pārmaiņus atsaucos uz valsti, kas ir sabiedrības politiska organizācija, uz tās valdību – līdzekli, ar kura starpniecību tā darbojas, un uz likumu – rīku, ar kura palīdzību tiek īstenota liela varas daļa. Ir noderīgi izmantot vispārpieņemto paradumu un personificēt likumu, spriežot, ko tas prasa, atļauj, pieprasa, uz ko piešķir tiesības utt. Likums prasa, atļauj un pieprasa to, ko, likumīgi darbodamās, tā vārdā pauž valdības iestādes un jo īpaši tiesas.

1. POLITISKĀS VARAS NORMĀLAIS ATTAISNOJUMS

Varas attaisnojums, kā secināts iepriekšējā nodaļā, ir atkarīgs no viena galvenā argumenta, kuru iespējams paplašināt un atbalstīt ar dažādiem sekundāriem argumentiem. Galvenais arguments jebkuras varas likumīgumam ir tāds, ka, pakļaujoties tai, cilvēks drīzāk rīkosies veiksmīgi pats savu iemeslu pēc nekā tad, ja viņš šai varai nepaklausīs. Vairāku iemeslu pēc var likties, ka normālā attaisnojuma tēze atstāj bez ievēribas dažus politiskās varas būtiskus faktus. Tāpēc var rasties iespaids, ka šī tēze nevar būt noderīga politiskās varas analīzei. Pirms turpinām diskusiju, mums jāizgaissina šādas šaubas.

Autoritatīvās varas analīzē uzmanība ir tikusi koncentrēta tikai uz divpusējām attiecībām starp varu un tai pakļautu atsevišķu personu. Vai tas apstāklis, ka vara valda pār cilvēku grupām, nemaina stāvokli? Vai tas nepapildina iemeslus, kuru pēc tām jārikojas, un apsvērumus, kas var attaisnot to varu? Iepriekšējā nodaļā piedāvātās analīzes priekšrocība ir tā, ka šī analīze spēj skaidrot varu pār veselu grupu, pamatojoties uz varas attiecībām starp indivīdiem.

Iedomāsimies, piemēram, ka tam, ko parasti dēvē par vispārējām jeb sabiedrības interesēm, kalpotu kāds publisks projekts, piemēram, obligātā izglītība dažāda spēju līmeņa skolās, kur mācās dažādas sociālās izcelsmes skolēni. Tas var nozīmēt ne vairāk kā to, ka šāds projekts var darīt drīzāk labu nekā sliktu un ka tas dos vairāk labuma, nekā dotu tā redzamākās alternatīvas. Ar to nepietiek, lai pierādītu, ka ikvienam var būt vara šāda projekta ieviešanai vai īstenošanai. Lai attiecīgajai personai būtu šāda vara pār sabiedrības locekļiem, tai (piedevām pie citiem nosacījumiem, kurus uzliek normālā attaisnojuma tēze) jāpierāda vismaz tas, ka tās sabiedrības locekļiem, kuriem šis projekts uzvels kādu nastu, ir iemesls ieguldīt savu daļu projekta uzturēšanā. Dažiem no tā būs labums. Bet ko darīt tiem, kuriem šī labuma nebūs? Valdībai ir vara pār viņiem tikai tad, ja viņiem ir iemesls dot ieguldījumu projektā, kas dos labumu citiem.

Pieņemsim, ka viņiem tāds ir. Varbūt viņiem ir iemesls darīt nedaudz, lai atbalstītu šādu projektu, turpretī valdība prasa, lai viņi ziedotu krietni vairāk. Ja tā, tad šī prasība var būt neattaisnota un valdībai var nebūt varas, lai to uzspiestu (par atšķirību starp šīm iespējām lasiet nākamajā rindkopā). Tomēr šeit jābūt uzmanīgam. Var gadīties, ka šāds projekts nav īstenojams, ja daži cilvēki tam neatvēl visai ievērojamu ziedojumu. Ja cilvēkam būtu iemesls ziedot projektam tikai nedaudz, tas varētu liecināt, ka projekts nav

attaisnojams, jo tas prasa lielākus ziedojumus, nekā ir attaisnojami ieguldīt. Taču dažreiz, teikdami, ka ikviens tiek aicināts ziedot tikai nedaudz, mēs ar to domājam, ka iepriekš iecerētais ziedojums ir mazs, t.i., izredzes, ka vajadzēs ziedot daudz, ir nelielas. Bet, tā kā projekts ir labs un tā kā tas ir dzīvotspējīgs tikai tad, ja daži cilvēki ziedo daudz, tas ir attaisnojams projekts, kaut arī iespējams, ka cilvēkus saskaņā ar taisnīgām norisēm var aicināt ziedot daudz vairāk par iepriekš cerēto ieguldījumu.

Šādas ievirzes prātojumi ir nepieciešami, lai radītu saikni starp varas publisko un privāto aspektu. Nepietiek apgalvot, ka autoritatīvs līdzeklis ir attaisnojams, jo kalpo sabiedrības interesēm. Ja tas uzliek saistības indivīdiem, tad apsvērumiem, kuri viņus saista, ir tas jāattaisno. Publiska vara dziļākajā būtībā balstās uz morālu pienākumu, kāds indivīdiem ir pret saviem līdzcilvēkiem.¹ Vai šīs piezīmes pauž pilnīgu *raison d'état* doktrīnas noliegumu, tāda uzskata noliegumu, ka valdības dažreiz drīkst rīkoties un tām pat jārikojas saskaņā ar iemesliem, kuri neattiecas uz indivīdiem? Tā gluži nav. Te ir runa par politisku iemeslu pakļaušanu parastai indivīdu morālei. Ja ir īpaši politiski iemesli, tad to izmantojums var būt attaisnojams tiktāl, ciktāl tas ļauj indivīdiem labāk rīkoties parastu iemeslu pēc, kuri attiecas uz viņiem. Dažreiz tā var būt. Citreiz, kā tika minēts iepriekš,² balstoties uz netiešiem stratēģiskiem iemesliem, ir iespējams panākt labāku saskaņu ar dziļākajiem pamatiemesliem, nekā tas iespējams ar tiešiem centieniem vadīties no tiem. Ciktāl tas ir spēkā, tiktāl sava vieta paliek arī *raison d'état* jeb valstisku iemeslu doktrīnai politiskā rīcībā.

Tomēr iepriekšējo rindkopu diskusija vienā ziņā ir maldinoša. Tās galvenā uzmanība tiek pievērsta indivīda mērauklai. Argumenti par labu varai parasti ir vispārēji. Tie attiecas uz publiskās varas izmantojuma attaisnojumu dažādās situācijās ilgākā laika posmā. Bet cik vispārēja ir politiskā vara? Kāds jautājums jāuzdod, ja gribam definēt likuma varas robežas? Vai tas ir šāds: "Vai tam ir vara visās lietās?", vai varbūt jāuzdod atsevišķs jautājums par tā varu nodokļu iekasēšanas jomā, vai arī atsevišķi jājauda par tā varu uzņēmumu nodokļu jomā un privātpersonu nodokļu jomā? Kā mūsu ierosinātais varas traktējums saskaņojams ar vispārinātu varas spēku? Tas apvieno divas iezīmes. No vienas

¹ D. Gotjē* ir atdzīvinājis Hobsa argumentu, ka politiska vara un pat morāle vispār var balstīties uz racionālu savtīgumu. Kā tiks izskaidrots 8. un 14. nodaļā, jau pats savtīguma jēdziens, uz kuru balstās šis arguments, ir visai maldīgs. Skat., piemēram, D. Gauthier, "Morality and Advantage", *Philosophical Review*, 76 (1976), 460. lpp.

² Skat. 3. nodaļu, 51. – 52. lpp.

puses, vispārīgums ir jau ietverts šajā traktējumā: normālais varas attaisnojums ir tāds, ka pakļaušanās tai dod iespēju padotajiem panākt labāku saskaņu ar iemesliem. Nevar apgalvot, ka tā tas ir vienā gadījumā, reizē neapgalvojot, ka tā ir visos līdzīgos gadījumos. Vara balstās uz iemeslu, un iemesli ir vispārēji, tātad vara savā būtībā ir vispārēja.

No otras puses, šī tēze pieļauj maksimālu elastīgumu varas robežu definēšanā. Viss ir atkarīgs no cilvēka, pār kuru vara ir īstenojama: no viņa zināšanām, gribasspēka, uzticamības dažādos dzīves aspektos, un no attiecīgās valdības. Šie faktori ir būtiski divos līmeņos. Pirmkārt, tie nosaka, vai indivīds drīzāk būs labākā saskaņā ar iemeslu, pakļaudamies varai vai sekodams pats savam spriedumam neatkarīgi no jebkādas varas. Otrkārt, tie nosaka, kādos apstākļos šis cilvēks, visticamākais, atbildēs pareizi uz pirmo jautājumu. Daži cilvēki dažos apstākļos drīzāk novērtēs pareizi argumentu varas labā, ja tas tiks uzdots vai nu vienā vispārīguma līmenī vai otrā. Šis faktors, kā arī tas, cik svarīgi ir šādos jautājumos izvairīties no kļūdām, ir nopietni jāizvērtē. Jāseko arī tam, kāds ir negatīvais iespaids uz cilvēka dzīvi, ja viņš pārmērīgi nodarbina sevi ar jautājumiem par varas precīzajām robežām. Šo apsvērumu svarīgums tieši tāpat ir atšķirīgs katram cilvēkam un katrai sabiedrībai. Visbeidzot, tiktāl, ciktāl politisku varu attaisno tās spējas koordinēt liela iedzīvotāju daudzuma darbību, tās pretenzijas uz varu pār ikvienu cilvēku, iespējams, atkal ir attaisnojamas atkarībā no tā, vai tai ir likumīga vara pār iedzīvotājiem kopumā.

Visizplatītākās diskusijas par politisko varu ietver iepriekšēju pieņēmumu par politisku institūciju pastāvēšanu un izvirza jautājumu, kādos apstākļos šādām institūcijām ir likumīga vara. Šāda pieeja daudzus jautājumus itin kā padara par atbildētiem un izslēdz daudzas iespējas. Tā iepriekšēji pieņem, ka vai nu šai valdībai pieder visa vara pār iedzīvotājiem, uz ko tā pretendē, vai arī tādas nav nemaz. Šeit atkal jāpievērš uzmanība vienai no iepriekšējās nodaļas traktējuma īpašajām iezīmēm. Tā pieļauj ļoti diferencētu pieeju šim jautājumam. Valdībai var piederēt tikai daļa no varas, uz ko tā pretendē, tai var būt vairāk varas pār vienu cilvēku nekā pār citu. Pārbaude ir tāda pati, kā paskaidrots iepriekš: vai varas rīkojumu ievērošana uzlabo saskaņu ar iemesliem? Šis jautājums par katru cilvēku jāuzdod no jauna, un par katru tas jāuzdod tā, lai tiktu ņemta vērā dažāda kvalifikācija. Farmakoloģijas eksperts var nebūt pakļauts valdības varai zāļu drošības jautājumos, maza upmalas ciema iedzīvotājs var nebūt pakļauts varai jautājumos, kas attiecas uz viņa dzimtas upes navigāciju vai dabas resursu aizsardzību.

Šie secinājumi liekas paradoksāli. Vai tad farmakologam vai ciema

iedzīvotājam nav jāpakļaujas likumam, ja pieņemam, ka tas ir labs likums, kuru izdevusi taisnīga valdība? Apsvērumus par pienākumu pakļauties likumam es atlikšu līdz šīs nodaļas pēdējai apakšnodaļai. Pagaidām novērsīsim divus citus pārpratumus, kuri iepriekšminētajiem secinājumiem liek izskatīties paradoksāliem. Pirmkārt, var likt, ka varas likumīgums balstās uz tās lielāku erudīciju. Vai politiskā vara jāpielīdzina "lielajam tētiņam", kas zina vislabāk? Otrkārt, var atkal piezagties aizdomas, ka pilnīga pievēršanās indivīdam dara aklu pret valdības īsteno darbības lauku – koordinēt un kontrolēt plašas iedzīvotāju masas.

Šīs šaubas rodas tāpēc, ka netiek novērtēti daudzie veidi, kādos politisko varu sabiedriskais raksturs ietekmē to pretenzijas uz likumīgumu vaigu vaigā ar katru indivīdu. Apskatīsim īsumā dažus no šiem jautājumiem. Jau pats fakts, ka varas pārvalda veselās sabiedrības grupas, diktē dažus veidus, kādos būtu formulējams šādu varu attaisnojums. No pieciem visizplatītākajiem iemesliem, kuri spēj apliecināt varas likumīgumu, daži labāk iederas politiskā kontekstā nekā citi. Šie pieci iemesli ir tādi:

1. Vara ir gudrāka un tāpēc labāk spēj noteikt, kā indivīdam jārikojas.
2. Tai ir stingrāka griba, ko mazāk var ietekmēt noslieces, vājums vai impulsivitāte; mazāk iespējams, ka vilinājums vai spiediens liks tai novērsties no pareizā iemesla.
3. Tieša indivīda rīcība, mēģinot ievērot pareizo iemeslu, nereti ir pašiznīcinoša. Indivīdam jāievēro netieša stratēģija, savā rīcībā vadoties pēc viena standarta, lai rīcību veidi būtu labāk savstarpēji saskaņoti. Un vislabākā netiešā stratēģija ir ļaut sevi virzīt autoritatīvai varai.
4. Patstāvīgu lēmumu pieņemšana izraisa satraukumu, nogurdina vai arī prasa tik lielu laika vai līdzekļu patēriņu, ka izvairīšanās no tā, pakļaujoties varai, nerada nopietnus trūkumus, tāpēc ir attaisnojama. (Šis gadījums atrodas uz robežas starp normālo un novirzes attaisnojumu vai, pareizāk sakot, norāda uz vienu no daudzajām nenoteiktībām manā normāla attaisnojuma tēzes formulējumā.)

5. Varas stāvokli (ja tiek atzīts tās likumīgums) ir vieglāk panākams tas, ko indivīdam ir iemesls panākt, taču viņa stāvoklis to kavē.

Kaut gan daži no šiem iemesliem diskusijās par politisko varu laiku pa laikam iziet no modes, es domāju, ka tiem katram ir sava loma, kaut arī daži ir svarīgāki vienā sabiedrībā, citi – citā. Pēdējais ilgu laiku ir bijis politisko teorētiķu visiecienītākais arguments.

Nav grūti saprast, kāpēc tik daudzi cilvēki, sākot jau ar Hobsu, ir uzlūkojuši *de facto* varas esamību par faktisku ietekmīgu varu pār cilvēku uzvedību,

par likumīgas varas būtisku elementu. Ja ir kāda darbības joma, kurā tie, kam pieder liela vara, noteikti spēj darboties sekmīgāk nekā vairākums cilvēku, tad tā ir daudzu cilvēku darbības koordinēšana. Tīcams šķiet pieņēmums: ja cilvēks kādā sabiedrībā nav ieguvis vai drīzumā neiegūs jūtamu ietekmi, tad viņam nav likumīgas varas pār šo sabiedrību. Varbūt viņš ir pelnījis, lai viņam būtu šāda vara. Labāk būtu, ja viņš to iegūtu. Viņam varbūt ir pat tiesības uz šādu varu. Taču pagaidām viņam tādas nav. Šeit izpaliek viens izšķirošs nosacījums, kas nepieciešams, lai panāktu politiskas varas likumīgumu gadījumā, kad tā pārvalda plašas sabiedrības grupas. Tā ir spēja koordinēt sabiedrības locekļu rīcību gadījumos, kad viņiem ir iemesls koordinēt savu rīcību, darot to labāk, nekā to darītu viņi paši. Šādai spējai ir nepieciešama ietekmīga vara pār viņiem. Tā pati par sevi ir vajadzīga, lai veiktu uzdevumu, ko mēs parasti asociējam ar politisku varu.

Kaut gan ietekmīga vara var būt politiska likumīguma nepieciešams nosacījums, šis nosacījums nav pietiekams. Pats par sevi tas nav pietiekams likumīgam statusam. Par to liecina nekrietnās valdības, ko esam pazinuši vēstures gaitā. Tās neiztur pārbaudi, ko uzliek galvenais arguments, proti: pakļaudamies attiecīgajai valdībai, indivīdi sekmīgāk panāks to, uz ko viņus mudina viņu pašu iemesli, nekā tad, ja tas paliks viņu pašu ziņā.

Vai politiskā vara jebkad ir likumīga? Vairumā mūsdienu sabiedrību likums ir vienīgā cilvēku institūcija, kas pretendē uz neierobežotu varu. Nemsim piemēram, Apvienoto Karalisti. Parlaments, atbilstoši angļu konstitucionālajai teorijai, var radīt un atcelt jebkādu likumu par jebkādu jautājumu jebkāda mērķa dēļ. Mēs zinām, ka daži tā izveidotie likumi nebūs efektīvi. Tie tiks plaši pārkāpti vai pat novedīs pie organizētas pretestības. Taču pašlaik mūs neinteresē britu politisko institūciju ietekmīgās varas robežas. Tē galvenais ir to pretenzijas uz neierobežotu varu. Lielbritānija ir zeme, kurā parlamenta – augstākā regulārā likumdevēja – varai nav tradicionāli izveidojušos konstitucionālu robežu. Taču līdzīgi notiek arī tajās zemēs, kurās ir stipras konstitucionālās tradīcijas. Amerikas Kongresa varu pieņemt likumus gan ierobežo konstitūcija, bet pašu konstitūciju var mainīt likums. Tādējādi pat ASV likumi pretendē uz neierobežotu varu.

Jebkura nosacīta vai ierobežota likumības atzīšana liedz likumam tādu varu, uz kādu tas pretendē. Sacīdami: "Cilvēkam ir pienākums ievērot ikvienu likumu, kas nepārkāpj cilvēka pamattiesības," jūs noliedzat, ka likumam ir tāda vara, uz kādu tas pretendē. Tas nav tāpēc, ka likums tiešām pārkāptu cilvēka tiesības. Varbūt likums tās nepārkāpj. Tas nav arī tāpēc, ka juridiskas institūcijas jebkad gribētu vai grasītos atzīt, ka pārkāpj cilvēka tiesības. Varbūt

tās šīs tiesības nepārkāpj. Tas ir tāpēc, ka likums paredz iespējas mainīt likumu un pieņemt vispār jebkādu likumu, un tas vienmēr pretendē uz savām pilnvarām. Proti, tas pretendē uz neierobežotām pilnvarām, tas apgalvo, ka ir pienākums tam pakļauties, lai kāds būtu tā saturs.

Kaut gan politiķi bieži apgalvo, ka vara, ko likums sev pieprasa, ir attaisnojama, pēdējā laikā nav bijis gandrīz neviena politikas teorētiķa, kas atbaltītu šo uzskatu. Tomēr bieži tiek apgalvots, ka pastāv ierobežots pienākums pakļauties likumam, un tas balstās uz valdību pilnvarām taisnīgās iekārtās tik ilgi, cik tās paliek taisnīgas. Šāds likuma varas ierobežots pieļāvums nespēj apstiprināt likuma pieprasīto varu divu iemeslu pēc. Pirmkārt, tas noliedz tiesības uzspiest zināmus pienākumus; noliedz, ka dažiem likumiem, ja tos ieviestu, būtu saistošs spēks. Piemēram, tas var noliegt, ka ikvienai valdībai pieder vara atņemt cilvēkiem viņu pamattiesības. Otrkārt, tas atzīst tikai *prima facie* pienākumu pakļauties likumam.

Lietas būtība nav tā, ka likums pieprasītu, lai ikviens tam pakļaujas neatkarīgi no jebkādiem apstākļiem. Ir daudzas juridiskas doktrīnas, kas īpaši izstrādātas, lai pieļautu izņēmumus likuma prasībām, – tādas doktrīnas, kas attiecas uz paš aizsardzību, nepieciešamību, sabiedrisko politiku un tamlīdzīgiem jautājumiem. Lietas būtība ir tāda, ka likums pieprasa tiesības definēt pieļaujamos izņēmumus. Tie, kuri apgalvo, ka pienākums pakļauties likumam ir *prima facie*, tikai netieši noliedz, ka likumam ir šādas tiesības. Viņi apgalvo, ka jābūt tādiem apstākļiem, kuros nepakļaušanās ir attaisnojama, kaut arī pats likums šādu iespēju nepieļautu.

Svarīgi ir saprast: pat šādu ierobežotu pilnvaru atzīšana – atziņa, ka taisnīgu valdību vara drīkst uzlikt *prima facie* pienākumus saviem padotajiem, – nav pamatojama ar normālā attaisnojuma tēzes argumentu. Mums atkal jāņem vērā šīs tēzes elastīgā daba. Cilvēki ir atšķirīgi savās zināšanās, prasmē, rakstura stingrībā un sapratnē. Tā kā galvenais arguments varas labā ir atkarīgs no šādiem faktoriem, tad nav iespējams vispārināt un noteikt valdības pilnvaru jomu, kuru būtu labāk atstāt indivīdu ziņā. Taču attiecībā uz ikvienu cilvēku ir vairākas šādas jomas. Vienam cilvēkam ir plašas, neapšaubāmas zināšanas par automašīnām, kā arī nevainojamas morālās īpašības. Viņam varbūt nav nekāda iemesla atzīt valdības varu pār sevi attiecībā uz viņa automašīnas drošību uz ceļiem. Citam cilvēkam, iespējams, nav īpašu zināšanu, taču viņš teicami pārzina vietējos apstākļus un ļoti labi izprot savu bērnu vajadzības. Viņam varbūt nav nekāda iemesla atzīt valdības varu pār sevi attiecībā uz nosacījumiem, kad vecāki drīkst atstāt bērnus bez pieaugušo uzraudzības.

Ievērojiet, ka šie piemēri nav balstīti uz likuma netaisnīgumu. Varbūt likums ir pavisam taisnīgs. Tas balstās uz iemesliem, kuri ir spēkā tā padotajiem. Taču, ņemot vērā birokrātisko nepieciešamību vispārināt un neievērot atšķirības, kuras ir pārāk sikas plašai ieviešanai un pārvaldīšanai, daži cilvēki būs ieguvēji, ja atteiksies atzīt šī likuma pilnvaras. Mēs esam spiesti secināt: kaut gan galvenais arguments tiešām pieļauj taisnīgām valdībām ierobežotas un daļējas pilnvaras, tas nekādi nespēj attaisnot prasību pēc tādām pilnvarām, uz kādām pretendē šīs valdības pašas. Tas cilvēku loks, pār kuriem valdībām ir vara, tā veida apsvērumi, ko valdības rīkojumi aizstāj, un tās darbības jomas, pār kurām valdībām ir vara, – tas viss (tiklīdz, ciklīdz tās nosaka normālā attaisnojuma tēze) ir mazāk nekā prasības, uz ko pretendē valdības un likums. Esmu pievērsis galveno uzmanību īpaši nesatraucošiem likuma vāļajiem punktiem, kuri nav netaisni vai pretrunā ar morāli, uzlikdami saistības visiem, uz kuriem ir attiecināti. To darīdams, es, protams, nedomāju noliegt, ka dažreiz amorāli vai netaisni likumi nav autoritatīvi saistoši.

Atcerēsimies, ka reizēm amorāli vai netaisni likumi var būt autoritatīvi saistoši vismaz attiecībā uz dažiem cilvēkiem. Nevēlams likums, kādu gadās ieviest arī taisnīgai valdībai, ar savu pastāvēšanu vēl neko lielu nenožīmē. Lai cik taisnīga būtu valdība, ik pa laikam tā pieņems arī nevēlamus un morāli apstrīdamus likumus. Tas nav katrā ziņā valdības morālo trūkumu rezultāts. Pat darbojoties ar vislabāko gribu un nevainojamiem morāles principiem, gadīsies, ka neprasme, nezināšana un citi parasti dzīves apstākļi izraisīs apšaubāmu likumu pieņemšanu. Var pat gadīties tā, ka katrs indivīds spēs mazāk veiksmīgi rīkoties saskaņā ar pareizajiem iemesliem, kuri viņam ir spēkā, arī tad, ja rīcība tiks atstāta viņa paša ziņā, nekā tad, ja vienmēr pakļausies taisnīgas valdības rīkojumiem – arī tiem, kas ir morāli peļami.

Vai iespējams, ka valdībām tādos apstākļos ir pilnvaras pieņemt amorālus un netaisnus lēmumus? Tāds secinājums ir apstrīdams šāda iemesla pēc: izteiksmes veids “X-am ir pilnvaras izdot X veida likumus” vairākumā kontekstu norāda, ka X-am ir pilnvaras izdot šādus likumus, lai tās izmantotu šādu likumu radīšanai. Proti, tas pauž to, ka daļējs iemesls viņa pilnvarām ir tāds, ka šīs pilnvaras tiks izmantotas minētajā veidā. Skaidrs, ka jebkuras valdības pilnvaru daļējs iemesls nav tāds, ka tai vajadzētu izdot amorālus un netaisnus likumus. Tomēr var būt pilnvaras darīt to, ko nevajadzētu darīt. Es varu nodot pilnvaras attiecībā uz savu dēlu auklei, likdams tai gādāt, lai mans dēls noteiktā laikā aizietu gulēt. Ja aukle liek manam dēlam veikt mājasdarbus vēlāk par šo laiku, tad viņa pārkāpj manus norādījumus un neveic savu pienākumu. Tomēr manam dēlam ir viņai jāklausa. Varbūt viņš pēc tam

man sūdzēsies, varbūt viņam tas pat būtu jādara. Bet, tā kā viņš tika atstāts aukles ziņā, viņam jāklausa arī (dažām) tās apšaubāmām pavēlēm. Šāda situācija ir ļoti pazīstama starpniecības likumos. Aģentiem bieži ir pilnvaras radīt saviem pilnvarotājiem saistības, kādas nevajadzētu radīt. Savu pilnvaru izmantojumā viņi var rīkoties nepareizi, tomēr nepārkāpdami savas tiesības.

Arī rīkodamās netaisni vai amorāli, valdības var rīkoties savu pilnvaru robežās. Tomēr skaidrs, ka ir tādi amorālas rīcības veidi, ko neviena valdība ar savām pilnvarām nedrīkst īstenot. Citiem vārdiem sakot, valdību pilnvarām ir iespējamās vispārējas robežas, kas ierobežo valdības varu pār jebkuru tās padoto. Šīs grāmatas turpmākā daļa lielā mērā ir pētījums par vienu no šādu vispārēju robežu veidiem. Tas apskata iespēju, ka politisko institūciju pilnvarām pastāv vispārējas robežas, kuru uzdevums ir aizsargāt individuālo brīvību. Tomēr, neatkarīgi no tā, vai valdību pilnvarām ir vai nav iespējams noteikt vispārēju robežu esamību, normālā attaisnojuma tēze piedāvā dalītu pieeju jautājumam par valdību varu un pilnvarām, un tās secinājums ir tāds, ka valdības pilnvaru pakāpe katra indivīda gadījumā ir atšķirīga un ir vairāk ierobežota par tām pilnvarām, uz kādām valdības pa lielākai daļai pretendē attiecībā uz cilvēku lielāko daļu.

Tagad mums jāpievēršas šādam jautājumam: vai kāds no papildu argumentiem varas attaisnojumam var papildināt galveno argumentu un pierādīt, ka vismaz relatīvi taisnīgu valdību vara ir tik plaša, uz kādu šīs valdības pretendē?

2. PIEKRIŠANA

Senā tradīcija, kas uzlūko piekrišanu vai nu par galveno likumīgas varas pamatu vai par vienu no tās pamatakmeņiem, atklāj divas atsevišķas domu strāvas. Viena, kas nāk no Hobsa un Loka*, uzlūko doto piekrišanu par racionālas, uz apgaismību orientētas ieinteresētības izpaušmi. Tai ir instrumentāla pieeja. Cilvēks piekrīt politiskas sabiedrības dibināšanai un tās varai to labumu dēļ, ko viņš iegūs no tās esamības. Otra pieeja, kas nāk no Ruso*, uzlūko piekrišanu neinstrumentāli. Piekrišana ir būtiska daļa gan no piekrišanas devēja stāvokļa, gan no sabiedrības, kura izveidojusies tās rezultātā, un tā ir laba pati par sevi.³

³ Abu veidu piekrišanas argumenti balstās uz faktisko piekrišanu un atšķiras no hipotētiskās piekrišanas teorijām, kuras nesen darījis populāras Džons Rolzs un kuras ir morālu argumentu

Šajā apakšnodaļā es piedāvāju piekrišanas analīzi. Pēc tam, nākamajā apakšnodaļā, es parādišu, kā neinstrumentālā attieksme pret piekrišanu ļauj dabiski paplašināt varas likumības robežas līdz atsevišķiem gadījumiem, kuros piekrišanas nav. "Piekrišana" nozīmē piekrišanu pārmaiņai kāda cita normatīvajā stāvoklī – pārmaiņai viņa tiesībās un pienākumos. Dažreiz tā tiek dēvēta par vienošanos. Tomēr "piekrišana" ir šaurākas nozīmes vārds nekā "vienošanās" un aptuveni atbilst "vienošanās" performatīvajai* nozīmei. Cilvēki var vienoties, ka citai personai ir kādas tiesības vai ka tādām vajadzētu būt, proti, piekrist, ka šai personai tās ir vai tām vajadzētu būt, un var *vienoties*, ka dos šai personai tādas tiesības. Pirmā ir kognitīva* vienošanās, otrā – performatīva vienošanās.⁴ Piekrizdams, ka kādai personai tiek dotas zināmas tiesības, cilvēks apliecina, ka tās šai personai piešķir, vai apsola darīt to nākotnē (ši izpausme ir daudznozīmīga).

Kaut gan piekrišanai, ja tā ir spēkā, ir normatīvas sekas un to var izskaidrot tikai ar tās sagaidāmo normatīvo seku starpniecību, tās normatīvais raksturs neizpaužas atklāti. Tipiskie izteikumi, lietojot "piekrišanas" vārdu, ir šādi: "X piekrita, ka Y dara tā un tā" vai "X piekrita, ka Y ir tas un tas".⁵ Otrajā teikumā tiek minēts īpašs stāvoklis vai loma, kurā attiecīgais cilvēks iegūst zināmas tiesības un pienākumus un kuru paustā piekrišana personai Y ļauj ieņemt. Piemēram: "Es piekritu, ka viņš ir vadonis". Pirmā veida teikums konkrētizē rīcību, un piekrišana nozīmē, ka personai Y tiek dotas tiesības tādu veikt. Retākos gadījumos piekrišana tiek izteikta pienākumiem vai prasībām, kas attiecinātas uz citiem cilvēkiem. Piemēram: "Viņš piekrita, ka viņa dēlam jākārtro eksāmens vēlreiz."

Piekrišana tiek dota ar ikvienu uzvedību (rīcību vai rīcības neesamību), kas tiek īstenota pārliecībā, ka

paveids un attiecas uz veidu, kā godprātīgam cilvēkam pienākas samierināt savas intereses ar citu cilvēku interesēm. Hipotētiskās piekrišanas teorijas tiecas sasaukties ar Hobsa tradīcijas instrumentālo attieksmi.

⁴ Hipotētiskās piekrišanas teorijas apskata nevis piekrišanu, bet kognitīvo vienošanos. Piekrišanas būtība ir tāda, ka tās faktiskā esamība maina normatīvo stāvokli. Cilvēks var jautāt, ko viņam būtu vajadzējis darīt, ja viņš būtu devis piekrišanu. Taču tam nav nekāda sakara ar to, kas cilvēkam ir jādara gadījumā, ja viņš piekrišanu nav devis. Tas, kam cilvēks zināmos apstākļos būtu ticējis, ir tikpat nesaistīts ar to, kam viņam jātic tagad. Bet tas, ka cilvēkam būtu vajadzējis hipotētiskā situācijā kaut kam ticēt, ir izmantojams un bieži tiek izmantots par argumentu, lai noteiktu, kam viņam jātic tagad. Skat. A. Wozzley, "Law and Obedience", London, 1979, 93. – 97. lpp.

⁵ Bezpersoniski piekrišanas teikumi bieži ietver plašāku nozīmi: "Jūs piekritāt savai atlaišanai" nozīmē "Jūs piekritāt, ka jūs atlaiž tas, kuram ir vara to darīt."

- 1) tā mainīs cita cilvēka normatīvo stāvokli;
- 2) tas notiks tāpēc, ka tā tiek īstenota ar šādu pārliecību;
- 3) tās vērotāji sapratīs, ka tai ir šāds raksturs.

Trešais nosacījums raksturo piekrišanu kā (paredzamu) publisku rīcību. Piekrišana tikai sevī nav performatīva piekrišana, bet psiholoģisks stāvoklis, kas radniecīgs iekšējas vienošanās norisei. "Piekrišanas" pamatlietojums ir šī vārda lietojums performatīvas piekrišanas nozīmē. To izskaidro abu pirmo nosacījumu apvienojums, un, tā kā tas ir performatīvs apliecinājums ietekmēt cita cilvēka tiesības vai pienākumus, tam jābūt publiskam vismaz savā iecerē.

Piekrišana ir ļoti līdzīga solījumam. Abi tiecas apliecināt pārmaiņu cita cilvēka normatīvajā stāvoklī, un abi tiecas to darīt brīvprātīgas rīcības ceļā, ar apziņu, ka šai rīcībai būs attiecīgas normatīvās sekas. Bet, kaut gan piekrišana un solījums daļēji sakrīt, tie tomēr nav viens un tas pats. Atbilstoši Simonsam*, piekrišana atšķiras no solījuma divējādā ziņā:

"Pirmkārt, piekrišana vārda precīzā nozīmē vienmēr tiek dota cita cilvēka rīcībai. Piemēram, es varu piekrist savas meitas laulībām, varu piekrist, ka man jāpakļaujas vairākuma lēmumam, varu piekrist, ka draugs kārto manus finansiālos darījumus. Turpretī solījumus, ja neņemam vērā īpašus izņēmuma apstākļus, nevar dot par cita cilvēka rīcību. Turklāt, kaut gan kā solījumi, tā piekrišana rada īpašas tiesības un pienākumus, katram no tiem ir atšķirīgi akcenti. Solījuma galvenais mērķis ir uzņemties saistības; īpašās tiesības, kuras rodas solījuma devējam, ir savā ziņā otršķirīgas. Taču, dodot piekrišanu otra cilvēka rīcībai, galvenais mērķis ir darīt šo rīcību pieļaujamu vai likumīgu, un, to darot, otram tiek radītas vai piešķirtas īpašas tiesības rīkoties; saistības, kuras piekrišanas devējs uzņēmis, proti, neiejaukties šo tiesību īstenošanā, šajā gadījumā iegūst otršķirīgu lomu."⁶

Sie vērojumi dod interesantas ierosmes. Tomēr tie nav gluži pareizi. Cilvēks piekrīt ne tikai rīcībai, bet arī noteikta stāvokļa ieņemšanai un pienākumu un nastu uzlikšanai. Solījumi itin bieži attiecas uz citu cilvēku rīcību: piekrist, ka pār tevi valdīs kāds cits, nozīmē apsolt viņam pakļauties; piekrist, ka viņš pievienojas ekspedīcijai, nozīmē apsolt viņam nepieciešamos piederumus un palīdzību, kas pieejama ekspedīcijas dalībniekiem. Visbeidzot, šie piemēri, kuros piekrist nozīmē apsolt, atspēko domu, ka vienā gadījumā mērķis ir piešķirt tiesības, bet otrā gadījumā uzņemties saistības.

Solījumi no piekrišanas atšķiras divējādā ziņā. Abi pauž solījumu, kas ir īpašs piekrišanas paveids. Pirmkārt, solījumi vienmēr uzliek solītājam pienā-

* A. J. Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton, 1979, 76. lpp.

kumus, bet piekrišanai ne vienmēr ir tāda nozīme. Var izšķirt divus piekrišanas veidus. Pirmajā gadījumā piekrišana neietekmē starpnieka personīgo normatīvo stāvokli. Prezidents var piekrist likumprojektam, kas uzliek jaunu nodokli vai piešķir noteiktas tiesības. Komandējošais virsnieks var piekrist, ka cits virsnieks uzdod noteiktus pienākumus viņa kareivjiem. Otrajā gadījumā starpnieka piekrišana, ja tā ir spēkā (t.i., ja tai ir paredzamās normatīvās sekas), ietekmē viņa paša normatīvo stāvokli. Pirmajā gadījumā piekrišana ir atbilde uz priekšlikumu, kuru izteicis cits, bet otrajā gadījumā tā var nebūt. Piekrišana var nevēlami ietekmēt starpnieka normatīvo stāvokli, vai nu uzliekot viņam saistības, vai atņemot kādas tiesības. Cilvēks var atteikties no savām tiesībām ar piekrišanu, bet ne ar solišanu (izņemot īpašus gadījumus, kuros saistību uzņemšanās veikt noteiktu darbību likvidē cilvēka tiesības to nedarīt). Turklāt dažreiz cilvēka piekrišana kādām tiesībām vai labumiem ir vajadzīga, lai viņš varētu iegūt šīs tiesības vai labumus. Piekrišana, citiem vārdiem sakot, atšķiras no solījuma ar to, ka spēj dot piekritējam tiesības.

Tāpēc pastāv trīs piekrišanas veidi, kas neuzliek starpniekam saistības: pirmkārt, apstākļos, kad piekrišana neietekmē viņa personīgo stāvokli; otrkārt, apstākļos, kad tā ietekmē viņa stāvokli labvēlīgi, jo šī piekrišana ir nosacījums, lai viņš iegūtu kādas tiesības vai citus labumus; treškārt, apstākļos, kad tā viņa stāvokli ietekmē nelabvēlīgi, bet drīzāk ar atteikšanos no tiesībām nekā ar saistību uzņemšanos. Tomēr ir vērts atzīmēt, ka piekrišana politiskai varai ir saistīta ar solījumu tai pakļauties (kā arī, iespējams, ar saistībām atbalstīt to citādos veidos). Tā ir saistību uzņemšanās.

Otrkārt, solījumi tiek doti ar rīcību, kas paredz uzņemties saistības un piešķirt tiesības. Tikai tāda rīcība, kuras mērķis ir īstenot šo rezultātu, nozīmē solījumu; piekrišanas gadījumā tā nav. Rīcība, kas tiek veikta ar citu mērķi, nevis tāpēc, lai piekristu, var radīt piekrišanu, ja tā uzsāktā ar pārliecību, ka tā piešķirs tiesības vai uzliks pienākumu, un ja tas apstāklis, ka tā tiek uzsāktā ar šādu pārliecību, ir iemesls, ka tai ir šāds rezultāts. Tipisks piemērs ir tādi gadījumi, kad tiek paziņots: ikvienam, kurš ieies noteiktā mājā, klubā vai parkā, jāpakļaujas zināmiem noteikumiem, jāpakļaus zināmai varai vai jāuzņemas personīgs risks.

Piekrišanas rīcība ir tāda rīcība, par kuru cilvēks ir pārliecināts, ka tā mainīs normatīvo situāciju, jo tā tiek veikta tieši ar šādu pārliecību. To veic cilvēki, kuriem ir noteikta pārliecība savas rīcības normatīvajām sekām. It īpaši viņi ir pārliecināti, ka šī viņu pārliecība rada atšķirību viņu rīcības sekās, ka viņu rīcība uzliek pienākumus, piešķir tiesības, dod atļaujas un tā tālāk, – pa daļai tāpēc, ka viņi ir pārliecināti, ka viņu rīcība to dara. Citiem vārdiem

sakot, piekrišana ir rīcība, kas tiecas panākt normatīvās situācijas maiņu. Ne katra piekrišanas rīcība spēj to panākt, un tā rīcība, kura to spēj, panāk to tāpēc, ka pakļaujas iemesliem, kurus pašus nav radījuši piekrišana un kuri parāda, kāpēc piekrišanas rīcībai zināmās robežās jābūt veidam, kā radīt tiesības un pienākumus. Mēs nevaram radīt iemeslus tikai tāpēc, ka esam nodomājuši to darīt un paužam šo nodomu savā rīcībā. Iemesli pastāv pirms gribas. Kaut gan griba var zināmās robežās radīt iemeslus, tā to var tikai tad, kad pastāv no gribas neatkarīgs iemesls, kāpēc to vajadzētu darīt. To atzīstot, tomēr var apgalvot, ka cilvēka piekrišana izraisa – komentējot vārda “piekrišana” nozīmi – ne tikai to, ka viņš ir rīkojies tā, kā es aprakstīju, bet ka viņa rīcībai ir paredzētās normatīvās sekas. Šādi interpretācijai pretī stājas cits pierādījums: atbilstošos apstākļos mēs varam sacīt un sakām apmēram tā: “Viņš, protams, piekrita operācijai, bet tas jums nedod tiesības šo operāciju izdarīt, jo viņš ir tikai bērns” (vai arī “viņš nezināja, cik tā bīstama”). Tāpēc es ierosinātu, ka piekrišana ir jāskaidro ar atsaukšanos tikai uz tās paredzamajām normatīvajām sekām.

Uz kāda pamata jebkad būtu attaisnojams viedoklis, ka piekrišana ir saistīta ar tās paredzamajām normatīvajām sekām? Īpašos apstākļos iespējama vesela virkne dažādu gadījuma noteiktu iemeslu, kuri dara piekrišanu pamatotu. Visbiežāk varbūt sastopami tādi gadījumi, kad persona, kuras tiesībām starpnieks piekritis, starpnieka vainas pēc bijusi maldīgā pārliecībā, ka šī piekrišana ir pamatota, un saprātīgi rīkojusies, balstoties uz šo pārliecību, nodarīdama pati sev kaitējumu. Starpnieks var būt vainīgs, piemēram, ja attiecīgajos apstākļos piekrišanu var uzlūkot par pietiekamu apliecinājumu tam, ka starpniekam ir vara piekrist (t.i., ka bijuši iemesli uzskatīt piekrišanu par pamatotu), un starpniekam būtu vajadzējis to saprast. Šādos gadījumos starpniekam pienākas atlīdzināt kaitējumu, kas šādi nodarīts personai, kuras tiesībām viņš devis piekrišanu. Dažreiz šādā gadījumā jāatzīst, ka piekrišana un tās apkārtējie apstākļi rada tiesības, kuras tai bija paredzēts radīt.⁷

Ir skaidrs, ka šāds attaisnojums ir ne vien atkarīgs no ļoti īpašiem apstākļiem, bet turklāt pēc savas būtības izriet no tiem. Tas kā iepriekšēju pieņēmumu ietver pārliecību, ka pastāv daži citi iemesli, kuru dēļ piekrišana dažos apstākļos ir pamatota, un maldinātās personas kļūmīgo ticību, ka šajā gadī-

⁷ Šis gadījums atšķiras no tāda gadījuma, kad starpnieks kognitīvi piekritis, t.i., izteicis pārliecību, ka cilvēkam ir noteiktas tiesības tādā situācijā, kurā viņam būtu vajadzējis zināt: uzklaustītājs var saprātīgi palauties uz otra vārdiem, nodarot sev kaitējumu. Starpnieka pienākums abos gadījumos var būt līdzīgs, taču tā iemesli sīkākās niansēs ir atšķirīgi.

jumā šie apstākļi ir spēkā. Vai dažās gadījumu kategorijās ir arī neatkarīgi iemesli, kas attaisno piekrišanas pamatotības atzīšanu?

Rodas vilinājums sacīt: piekrišana ir pamatota, ja cilvēks var patiesīgi apgalvot, ka normatīvās sekas neiestāsies bez viņa piekrišanas. Tā sacīt nozīmē sacīt reizē gan par daudz, gan par maz. Sacīt par daudz tas ir tādā nozīmē, ka vienas un tās pašas normatīvās sekas dažkārt var radīt, ejot dažādus ceļus. Piemēram, cilvēks var piekrist, ka viņa bērns pārnakšņo pie drauga, un pēc tam atklāt, ka otrs no vecākiem jau ir devis tam savu piekrišanu. Sacīt par maz tas ir tādā nozīmē, ka taujāt pēc iemesla, kāpēc piekrišana zināmām normatīvām sekām ir pamatota, ir tas pats, kas taujāt pēc iemesla, kāpēc tiek atzītas kāda cilvēka tiesības izraisīt šādas sekas.

Daudziem piekrišanas attaisnojumiem ir instrumentāls raksturs. Tādā gadījumā, ja tiesībām un pienākumiem, kam tiek dota piekrišana, un to radīšanai ir labvēlīgas sekas, kas atsver nevēlamās sekas, pie kā noved to radīšana vai esamība, tad piekrišanas pamatotība tiek instrumentāli attaisnota. Visizplatītākais instrumentālā argumenta veids – iemesls atzīt piekrišanas pamatotību – balstās uz to faktu, ka starpnieks ir vislabāk informēts, lai spriestu, vai šādas tiesības labāk ir radīt vai neradīt, un uz to, ka viņam ir pietiekams motīvs rīkoties tā, kā ir vislabāk. Viens no šādiem gadījumiem ir tāds, kurā piekrišana, ja tā ir efektīva, neietekmēs trešo pusi, ar nosacījumu, ka starpnieks ir normāls pieaudzis cilvēks, kas spēj lemt par savām interesēm attiecīgajā jomā, un tas pats attiecas uz cilvēku, kurš saņem attiecīgās tiesības, uzskatāms, ka viņš spēj no tām atteikties, ja vēlas. Citi gadījumi ir tādi, kad par starpnieka zināšanām un motivāciju var spriest pēc viņa dzīves apstākļiem (vecāki, bērni), vai arī, ja tiek veiktas īpaši sagatavošanas darbi, lai par to varētu pārliecināties (piemēram, kad likumdevēji tiek periodiski ievēlēti, tādējādi radot tiem motivāciju izdibināt, kādas ir viņu vēlētaļu galvenās intereses, un tās apmierināt, vismaz tajos gadījumos, kad vienīgais atalgojums ir prestižs, vara un likumīgā amatalga, un šis atalgojums ir itin būtisks).

Cits izplatīts instrumentāls piekrišanas attaisnojums uzsver nevis piekrišanas radītos labumus, bet gan to labumu, ko dod spēja piekrist. Dažreiz tieši tas apstāklis, ka cilvēkam tiek piešķirta atbildība, māca viņu nākotnē veikt dažādas lomas, vai arī pastāv cerība, ka tas labvēlīgi ietekmēs viņa raksturu, vai arī tas piešķir šim cilvēkam prestižu vai zināmu varu pār citiem, kuri tāpēc drīzāk būs gatavi darboties viņa interesēs.

Nav šaubu, ka pastāv vēl citi instrumentāli attaisnojuma veidi, taču šie ir visizplatītākie. Piedevām pie tiem un citiem instrumentālas pamatošanas veidiem piekrišanai daudzos kontekstos iespējams dot neinstrumentālu

pamatojumu. Ar piekrišanas starpniecību cilvēks cenšas piešķirt apveidus savai morālajai pasaulei. Morālisti pārāk bieži tiecas uzlūkot cilvēka morālo dzīvi kā stāstu par to, kā viņš sevi apliecina to morāles prasību priekšā, kuras viņam uzspiež apstākļi un nejaušības. Lai gan tas ir ļoti būtisks aspekts, tā ir tikai cilvēka morālās būtības viena puse. Otrā šī stāsta puse skata cilvēku nevis kā ārēji uzspiestu prasību objektu, bet kā šādu prasību radītāju attiecībā pret sevi pašu. Mēs visi ievērojamā pakāpē esam paši savas morālās pasaules veidotāji. Šis temats tiks plašāk izvērstas grāmatas 4. un 5. daļā. Šābrīža vajadzībai pietiks ar nedaudzām īsām piezīmēm.

Būtībā šis uzskats par cilvēku kā savas morālās pasaules līdzveidotāju ir attaisnojams ar argumentiem attiecībā uz morāles dabu un morāles zināšanām. Tie veido ietvarus, kuru robežās vispārēji pamatoti apsvērumi attaisno konkrētos veidus, ar kādiem cilvēki var uzlikt sev morālas prasības un var piešķirt savai dzīvei vērtību vai morālu nozīmību. Plašāk runājot, šādi apsvērumi attiecas uz diviem morālu vērtību veidiem. Pirmkārt un visredzamākajā nozīmē, tie ir atkarīgi no dažiem cilvēcisko attiecību veidiem. Šādu attiecību precīza ievirze un detalizētas morālās prasības, ko tās izraisa, ir atkarīgas no tā, kā indivīdi izvēlas tās veidot, un no dažādiem normatīviem zemtekstiem, ar kādiem viņi apzināti piepilda šīs attiecības. Aplūkosim, piemēram, daudzveidīgās morāli pieļaujamās un pat vērtīgās ievirzes, kādas iespējamās attiecībās starp vecākiem un bērniem, un to dažādos morālos zemtekstus. Daudzās attiecībās pašveidošanas loma ir vēl spēcīgāka, jo tajās pastāv apstākļi, ka cilvēks ir pats izvēlējis zināma veida attiecības un izvēlējis savu partneri, un tas pieder pie šo attiecību vērtības. (Salīdziniet mīlestības ideālus, kuros tas atbilst patiesībai, ar tādiem ideāliem, kuros tas patiesībai neatbilst.)

Otrs morālās vērtības veids, saistīts ar attaisnojumu dažādiem paņēmieniem, ar kādiem cilvēki veido savu morālo pasauli, izpaužas, izvirzot un īstenojot mērķus, kas piešķir formu un saturu cilvēka dzīvei. Tas atspoguļo mūsu apbrīnā un jūsmā par cilvēkiem, kuri dzīvē ir kaut ko sasnieguši, reizēm par spīti lieliem šķēršļiem, kā arī mūsu visai nelabvēlīgajos spriedumos par tiem, kuri vienkārši peld pa straumi.

Piekrišana bieži vien instrumentāli kalpo šādiem mērķiem un attiecību veidiem, bet ārpus tā piekrišana dažkārt ir cilvēku savstarpējās attiecības veidojošs elements. Ir attiecības, kuras var radīt, izsakot piekrišanu, un ir daudz tādu attiecību, kurās šāda rīcība ir vai var būt daļa no to radīšanas vai saglabāšanas. Neatņemama sastāvdaļa mērķos un attiecībās ir saskaņotu tiesību un pienākumu esamība, kas apliecina, ka cilvēki turpina atzīt attiecību vai mērķu pastāvēšanu. Piekrišana, ka cits cilvēks atplēš tev sūtītas vēstules,

ka tevi kāds apciemo bez iepriekšējas pieteikšanās, ka cits cilvēks kārtu tavu plānu vai darbību dažādus aspektus bez iepriekšējas apspriešanās (piemēram, pieņem uzaicinājumus tavā vārdā), var būt un var nebūt attaisnojama ar tās instrumentālo vērtību, taču jebkurā gadījumā tā mūsu kultūrā tiek uzlūkota par noteiktas attieksmes izpausmi vai par šīs attieksmes daļu. To, kādas darbības pauž attieksmi, ievērojami nosaka sociālās paražas. Mūsu paražas atšķiras no citu sabiedrību paražām, bet tiktāl, ciktāl tās uzlūko piekrišanu par noteiktu, vērā ņemamu attiecību izpausmi, piederīgu pie šādām attiecībām, tās dod pamatojumu atbilstošajiem piekrišanas veidiem.

3. PIEKRIŠANA KĀ VARAS PAMATS

Pievēršoties piekrišanas nozīmībai attiecībā uz pienākumu pakļauties likumam, mēs šeit apskatīsim nevis labi zināmo problēmu, ka vairums pilsoņu jebkurā sabiedrībā nav piekrituši savas valdības varai, bet gan secīgi iepriekšēju jautājumu: vai viņu piekrišana, ja tā tiktu dota, būtu pamatota. Iepriekšējā apakšnodaļā izvērstās diskusijas galvenā mācība ir tāda, ka spriedumam par piekrišanas pamatotību jābūt diferencētam. Piekrišana var būt pamatota noteiktā kontekstā vai saistībā ar noteiktiem nosacījumiem un būt nepamatota citos kontekstos un/vai gadījumos, kad attiecīgie nosacījumi netiek ievēroti. No fakta, ka dažos gadījumos piekrišana ir pamatota, neizriet tas, ka piekrišana valdības varai un pilnvarām ir pamatota. Ir jālūkojas dziļāk, kādi argumenti var apliecināt šādas piekrišanas pamatotību.

Šaubas par to, cik pamatota ir piekrišana politiskai varai, reizēm tiek paustas ar tādu motivāciju, ka pilsoņiem nav citas izvēles kā vienīgi piekrist. Tāpēc viņu piekrišanu caurstrāvo spaidu elements, un tā nav pamatota. Šādi argumenti parāda, ka gan instrumentāla, gan neinstrumentāla piekrišanas pamatotība ir atkarīga no tā, vai šī piekrišana tiek dota brīvi. Spaidi, kas padara piekrišanu nepamatotu, izpaužas vai nu ticamos draudos nepiekrišanas gadījumā efektīvi iedarboties uz attiecīgo cilvēku vai uz citu cilvēku vai lietām, ko pirmais cilvēks augstu vērtē, vai arī šādas rīcības īstenošanā pret attiecīgo cilvēku vai citu cilvēku vai lietām, ko pirmais augstu vērtē, līdz ar piedāvājumu piekrišanas gadījumā atjaunot sākotnējo stāvokli. Jebkurā gadījumā spaidi vienmēr ir rīcība ar mērķi izdarīt spiedienu, lai nodrošinātu piekrišanu. Šādi izskaidrojams, kāpēc spaidi atņem piekrišanai pamatotību.

Nav nekā ļauna, ja cilvēks izmanto savu varu piekrist, lai novērstu draudus vai atsvabinātu sevi vai citus cilvēkus no apgrūtināšas situācijas. Tomēr

cilvēka vara ar savu piekrišanu piešķirt tiesības citiem pakļauj viņu šantāžas un ļaunprātīgas izmantošanas iespējai. Neatkarīgi no tā, kāds ir attaisnojums varas piešķiršanai šim cilvēkam, tam nav nekā kopīga ar šantāžas veicināšanu, taču šāda rīcība grauj piekrišanas pamatotības mērķi un nav veicināma savu nevēlamo seku pēc. Ja spaidi atņem piekrišanai pamatotību, tad spaidiem var neizdoties panākt savu mērķi. Tādējādi piekrišana politiskai varai, ko nodrošina likumīgu sodu draudi, nav saistoša. Tomēr piekrišana no cilvēka, kurš ir Hobsa dabiskajā stāvoklī, var būt pilnīgi pamatota. Spaidu nevēlamais aspekts slēpjas nevis izvēles neesamībā, bet gan tai apstākli, ka šie spaidi tiek radīti ar mērķi izdabūt piekrišanu.

Piekrišana politiskai varai, kad tā tiek dota, bieži ir brīva. Tas nenozīmē, ka tā ir saistoša. Saistoša tā ir tikai tad, ja ir dibināts iemesls ļaut cilvēkiem pakļaut sevi politiskām varām ar savu piekrišanu. Vai tās pamatotību iespējams noteikt tikai ar instrumentālas dabas apsvērumiem? Pirmās apakšnodalās secinājums bija tāds: taisnīga valdība var pastāvēt arī tad, ja tās padotos nesaista vispārējs pienākums pakļauties. Tāpēc piekrišanu nevar attaisnot kā nepieciešamu līdzekli taisnīgas valdības izveidošanai. Turklāt tiktāl, ciktāl taisnīgas valdības izveidošana vai saglabāšana prasa zināmās robežās atzīt varu, šāda atzīšana pati par sevi, neatkarīgi no piekrišanas, ir pietiekama, lai radītu pienākumu saprātīgās robežās pakļauties. Piekritot taisnīgas valdības varai, piekrišanas instrumentālā vērtība uzlūkojama kā citu morālu motīvu pastiprinājums, lai atbalstītu taisnīgas institūcijas, kad tām grūtības var sagādāt cilvēku nezināšana vai vājums. Piekrišana var izraisīt rezultātus, kurus vajadzētu izraisīt ticībai citiem iemesliem, bet kurus šī ticība var neizraisīt. Tas ir sevišķi svarīgi attiecībā uz valdību ierēdņiem. Tas, kā viņu vara spēj ietekmēt sabiedrību, kā arī tas, cik svarīga ir sabiedrības uzticēšanās viņu lojalitātei, piešķir īpašu nozīmi tam, cik viņi ir uzticami attaisnotai varai. Tādējādi šīs uzticamības pastiprināšana ar piekrišanu daudzās zemēs ir vērtīga un ierasta prakse. Piekrišana saprātīgās robežās var spēlēt pakārtotu, tomēr tāpēc ne mazāk svarīgu lomu neatkarīgu pienākumu pastiprināšanā.

Preti šim neapstrīdamajam labumam jāliek iespējamās nevēlamās sekas – vispārējas un neierobežotas pamatotības atzīšana attiecībā uz piekrišanu politiskai varai. Tā var maldināt cilvēkus, liekot tiem pakļauties likumam tajos gadījumos, kad – ja nebūtu viņu piekrišanas – viņiem būtu skaidrs, ka labāk šim likumam nepakļauties. Galējs šāda izkropļojuma piemērs redzams daudzu Vācijas ģenerāļu fanātiskajā attieksmē pret uzticības zvērestu. Viņi deva zvērestu lielākoties tāpēc, lai varētu turpināt savu izvēlēto karjeru bruņotajos spēkos. Balstīties uz piekrišanas morālo būtību un pārspilēt tās morālo

nozīmību ir vēl jo vairāk vilinoši tad, ja tas kalpo paša personiskām interesēm. Noliedzot jebkādu šādas piekrišanas pamatotību un ieaudzinot cilvēkos tādu pārliecību, ir iespēja novērst šādus izkropļojumus.

Otrs iebildums pret to, ka tiek pieļauta piekrišana politiskas varas vispārējai pamatotībai, ir saistīts ar to, ka ir nevēlami pieļaut piekrišanu pamatotībai, kura uzliek saistības mūža garumā, kurai nav noteikta beigu termiņa un kura ietekmē cilvēka dzīves aspektus plašā diapazonā. Tādos apstākļos ir ļoti grūti saglabāt pieņēmumu, ka starpnieks ir viskompetentākais lēmējs par to, kas vislabāk darāms. Attiecībā uz politiskām varām visredzamākais drauds ir valdības maiņa vai apstākļu maiņa, kas samērā taisnīgu valdību pārvērš netaisnīgā. Cilvēku zināšanas pagaidām nespēj paredzēt šādas pārmaiņas.

Šāda maksa par piekrišanu politiskai varai liek domāt, ka no instrumentālā viedokļa piekrišanu var uzlūkot par saistošu tikai ar zināmu ierobežojumu: tās sekām gandrīz vienmēr jākalpo tikai par pastiprinājumu neatkarīgi pastāvošiem pakļaušanās pienākumiem. Citiem vārdiem sakot, cilvēks var pamatoti piekrist pakļauties valdībai, kuras pilnvaras iespējams nodibināt saskaņā ar normālo attaisnojuma tēzi. Šāda piekrišana ir saistoša un nav maznozīmīga, jo pastiprina cilvēka motivāciju respektēt šīs valdības pilnvaras. Taču to nevar izmantot kā paņēmieni, lai piešķirtu pilnvaras tam, kam šādas varas iepriekš nav bijis.

Vai neinstrumentāls attaisnojums atvieglo nosacījumus, ar kuriem piekrišana varai ir saistoša? Attiecības un personiskie plāni ir vērtīgi tikai tad, ja īsteno kaut ko vērtīgu. Tieši neatkarīgais veikums vai tiekšanās pēc vērtīga mērķa vai nodarbības piešķir vērtību attiecībām un personiskajiem plāniem. Tātad tiktāl, ciktāl piekrišana tiek attaisnota neinstrumentāli, kā sastāvdaļa attiecībās starp pilsoni un viņa sabiedrību, tā ir pamatota tikai tad, ja pastāv starp pilsoni un samērā taisnīgu sabiedrību. Es saku "samērā taisnīgu sabiedrību", nevis "samērā taisnīgu likumu", jo piekrišana pakļauties likumam pauž attieksmi nevis pret likumu, bet pret sabiedrību, kuras likums tas ir. Tā pauž attieksmi pret likumu kā pret vienu no šīs sabiedrības aspektiem (un tas iespējams tikai tad, ja ir jūtams, ka šis likums pauž sabiedrības pieņēmumus un viedokļus).

Piekrišana sabiedrības likumu varai var paust dažāda veida attieksmi pret šo sabiedrību. Tos visus var uztvert kā daudzas un dažādas variācijas vienai pamata attieksmei, kas ietver identificēšanos ar šo sabiedrību, piederību tai un piedalīšanos tās kopīgajā dzīvē. Attieksmes veidi šajā grupā mēdz būt dažādi. Tie var būt vairāk vai mazāk intensīvi. Tie var būt ciešāk saistīti ar

vienām sabiedrības iezīmēm un mazāk saistīti ar citām. Tie var izpausties – bet var arī neizpausties – cilvēka attieksmē pret likumu.

Ruso viedoklis par pilsoņa attieksmi pret savu sabiedrību, protams, ir identificēšanās attieksmes piemērs. Tomēr tas ir galējs piemērs. Identificēšanās ietver krietni mazāk sakāpinātus un mazāk kategoriskus attieksmes veidus. Cilvēkam, kurš identificēšanos uzskata par vērtību, nav jācildina Ruso viedoklis. Pilnīgi iespējams, ka viņš dod priekšroku šīs attieksmes mērenākām variācijām. Vienīgais, kas te nepieciešams, ir piederības izjūta, kas nepieļauj vienaldzību pret attiecīgo grupu vai atsvešināšanos no tās.

Tas, ka piekrišana ļaut likumam sevi saistīt pauž šādu lojalitātes un identificēšanās (t.i., piederības izjūtas) attieksmi, ir neapstrīdams fakts.⁸ Kā jau minēts, veidi, kādos izpaužas attiecības un attieksmes, ir ļoti atkarīgi no pieņemtajām paražām. Daudzās sabiedrībās paražas attiecībā uz piekrišanu izpaužas formālās un rituālās norisēs, piemēram, pastāv prasības dot šādu formālu piekrišanu, stājoties svarīgā valsts amatā vai iegūstot pilsonību. To mērķis ir ne tikai veikt noderīgu instrumentālu funkciju (ja vispār ir tāds mērķis), bet arī svinīgā, ritualizētā formā paust lojalitāti un identitāti. Tas, protams, nenozīmē, ka piekrišana nebūtu saistoša starpniekam. Tieši tāpēc, ka tā tiek uzskatīta par saistošu, tā var kalpot par identificēšanās izpausmi. Jo, kaut gan veidi, kādos cilvēks pauž šādas attieksmes un attiecības, ir atkarīgi no paražas, līdzekļi, kādus paraža izvēlas, dažu savu iezīmju pēc ir piemēroti attiecīgajai lomai. Uzņemties pienākumu pakļauties likumam ir piemērots veids, kā paust identitāti ar sabiedrību, tāpēc ka tas ir veids, kā atbalstīt sabiedrības institūcijas, tāpēc ka tas pauž gribu un gatavību piedalīties šīs sabiedrības kopīgi pieņemtajā dzīvesveidā, ko atspoguļo tās institūcijas, un tāpēc ka tas pauž uzticēšanos labam un saprātīgam valdības lēmumam, netieši apliecinot ticību, ka likums ir taisnīgs un tam ir jāpakļaujas.⁹

Es uzskatu, ka piekrišana pakļauties netaisnas valdības likumiem nav morāli piemērots veids, kā paust identificēšanos ar savu sabiedrību. Vai nu sabiedrība šādos apstākļos ir atsvešināta no valdības un tās likumiem, vai arī tas tā nav. Pirmajā gadījumā identificēšanās ar likumu nepauž identi-

⁸ Es piekritu Dž. L. Makija* atzinumam, ka respekts pret likumu var paust nevis identificēšanos, bet dažus citus attieksmes veidus, piemēram, no tūristu puses tā var būt atzišana, ka ikviena valsts ir tiesīga noteikt pati savu kārtību sev vēlamajā veidā. Skat. Mackie, "Obligations to Obey the Law", *Virginia Law Review* 67 (1981), 154. lpp. Esmu pastiprināti pievērsis uzmanību identificēšanās attieksmei tāpēc, ka tā ir visraksturīgākā attieksme, ko pilsoņi pauž pret sabiedrību minētajā veidā.

⁹ Skat. iep. 3. nod., 55. lpp.

ficēšanos ar sabiedrību, kas pret šo likumu ir naidīgi noskaņota. Otrajā gadījumā cilvēks identificējas ar vissliktākajiem sabiedriskās domas aspektiem. Šāda attieksme nevar būt morāli vērtīga un nevar radīt piekrišanas pamatotību. Tāpēc piekrišanas neinstrumentāli pamatojumi aprobežojas ar piekrišanu relatīvi taisnīgas valdības varai. Šis nosacījums, kā jau redzējām iepriekš, ir vājāks nekā tas, ko prasa varas pamatotības galvenais arguments. Galvenais arguments nevar pilnībā pamatot pat samērā taisnīgu valdību varu. Tāpat arī instrumentāli apsvērumi nevar pamatot piekrišanu samērā taisnīgām valdībām. Tie nesniedzās tālāk par varas robežām, ko aptver galvenais arguments.

Neinstrumentāli apsvērumi to spēj, jo rāda, ka pašam saturam piemīt neatkarīga vērtība. Identificēšanās ar savu sabiedrību ir vēlams, kaut arī ne morāli obligāts, stāvoklis vismaz tādā gadījumā, ja šī sabiedrība ir samērā taisnīga. Protams, piekrišana pakļauties likumam nav nepieciešams šādas attieksmes nosacījums. Tā var izpausties attieksmē pret brīvprātīgām organizācijām, pret attiecīgās sabiedrības kultūru un tradīcijām, kā arī tās locekļu uzvedībā, tiekoties ar tiem anonīmās situācijās. Identificēšanās ar sabiedrību ir savienojama pat ar naidīgumu pret tās likumiem, ja tie tiek uzskatīti par despotiskiem vai netaisniem. Gribu teikt tikai to, ka piekrišana pakļauties ir pamatoti atzīstama par vienu no veidiem, kā paust šādu attieksmi. Tas ir pietiekami, lai papildinātu tās vērtību un uzlūkotu to par pamatotu, ja spēkā ir pārējie piekrišanas pamatotības nosacījumi.

Šie apsvērumi lielos vilcienos ieskicē argumentu par labu piekrišanas sekundārajai lomai varas attaisnojumā. Tā ir saistoša tikai tad, ja normālā attaisnojuma tēzes nosacījumi pamatos ir spēkā neatkarīgi no piekrišanas. Taču neinstrumentālais arguments liecina, ka piekrišana pārsniedz varas robežas, sniedzoties tālāk par to, ko var nodibināt bez tās. Ir vērts uzsvērt, ka tas notiek saskaņā ar normālā attaisnojuma tēzi. Kad identificēšanās ir morāli vērtīga attieksme, kuru var paust ar pakļaušanos varai, cilvēkam ir iemesls to darīt, un tas tiek darīts, dodot varai piekrišanu. Visa piekrišanas jēga tiktu sagrauta, ja pēc šādas piekrišanas cilvēks censtos noliegt varas rīkojumu saistošo spēku. Tāpēc, ja piekrišana ir dota, ir svarīgi piešķirt varas rīkojumiem aizstājošu spēku, lai varētu paust identitāti ar savu sabiedrību, piekritot tās likumu varai. Tā kā cilvēkam ir iemesli šai veidā paust šādu attieksmi, tas dod viņam iespēju būt saskaņā ar iemesliem, kuri ir spēkā viņam pašam, un tas ir normālā attaisnojuma tēzes nosacījums.

Saskaņā ar šo argumentu, pieņemot šādu varu, cilvēks vadās no iemesliem, kuri viņam tik un tā ir spēkā. Normālā attaisnojuma tēze pauž: varas

pieņemšana ir attaisnojama tikai tad, ja tā uzlabo cilvēka darbības saskaņu ar iemeslu. Šis nosacījums tiek izpildīts ikreiz, kad cilvēkiem ir iespēja apliecināt sevi tā, kā viņi ir vēlējušies, vismaz tajos gadījumos, kad pastāv pieņemamas alternatīvas. Iespējams, ka viņiem nav iemesla dot priekšroku vienam rīcības veidam salīdzinājumā ar otru, taču tas apstāklis, ka viņi ir izvēlējušies darīt to noteiktā veidā, dod viņiem iemeslu turpmāk dot šim veidam priekšroku. Jautājumi, kas no tā izriet, cits pēc cita parādīsies šīs grāmatas ceturtajā daļā, kur tiek skaidrota metafora par cilvēkiem kā daļēji pašiem savas morālās pasaules veidotājiem.

Šis arguments izvirza citu svarīgu jautājumu. Būtu nepareizi uzskatīt piekrišanu par vienreizēju identificēšanās aktu. Dodama papildu iemeslu respektēt autoritatīvus rīkojumus, tā ietekmē visu cilvēka saskarsmi ar autoritatīvo varu. Pat tad, ja tā neliel pakļauties varai vairāk, nekā tas būtu noticis citkārt, tā ietekmē cilvēka rīcības iemeslus un nozīmi. Ciklāl šo rīcību motivē cilvēka piekrišana, tā bez īpaša dramatisma kļūst par veidu, kā paust attieksmi pret savu sabiedrību. Tas kļūs skaidrāks, kad apskatīsim respekta pret likumu vispārējo dabu.

4. RESPEKTS PRET LIKUMU

Piekrišanas teorētiķi, pareizi uztverdami, ka piekrišana samērā taisnīgas valdības varai piešķir tai pilnvaras attiecībā uz starpnieku, un sastapdamies ar faktu, ka diezgan maz cilvēku būtībā piekrīt savu valdību varai un pilnvarām, nereti ir mēģinājuši paplašināt piekrišanas jēdzienu tā, lai tas aptvertu lielāku gadījumu skaitu. Līdzīgiem vilinājumiem ir padevušies filosofi, kas nodarbojas ar droša pamata veidošanu individuālajai atbildībai (piemēram, aizlieguma gadījumā vai dažādās līdzīga tipa saistībās kā konspirācija, starpniecība, pilnvarojums vai līdzdalība) vai atbrīvošanai no saistībām (piemēram, doktrīnās par riska uzņemšanos). Daudzās diskusijās par šādiem jautājumiem tiek piesaukta arī piekrišana, kas lielos vilcienos traktēta šādi: cilvēks piekrīt kādam iznākumam, ja viņš izpilda darbību, par kuru tic, ka tā darīs šādu notikumu iespējamāku.

Nevar noliegt, ka cilvēka pārliecībai par savas rīcības iespējamām sekām ir būtiska nozīme attiecībā uz viņa normatīvo situāciju. Taču iemesli tam meklējami vispārīgajā principā, ka cilvēki ir atbildīgi par savas rīcības sekām. Tieši tāpēc var teikt: ja Džilla apzināti vedina Džimu domāt, ka viņa izturēsies noteiktā veidā, uz viņu gulstas atbildība par to, lai novērstu Džimam nevēla-

mas sekas, kuras var izraisīt šī viņa pārlicība, un tā tālāk.¹⁰ Viņas pienākums ir līdzīgs pienākumam neaizdedzināt mežu: tas ietver pienākumu apdzēst jebkādu citu cilvēku aizdedzinātu uguni. Viens no iemesliem, kāpēc šis princips savā vispārīgākajā formā netika pieņemts par pamatu vispārējai piekrišanas un brīvprātīgu pienākumu doktrīnai, ir plaši izplatītā pārlicība, ka otra rīcības "izraisīšana", vismaz no individuālās atbildības viedokļa, atšķiras no dabiskas norises izraisīšanas. Šī pārlicība, kas izteikta juridiskajā doktrīnā *novus actus interveviens*, ir tāda, ka cilvēks pats ir atbildīgs par savu rīcību un citi par to nav atbildīgi pat tad, ja ir veicinājuši šo rīcību, likdami domāt, ka tai ir iemesli, vai arī izturēdamies tā, ka cilvēkam bijis pamats nonākt pie šādas pārlicības.

Protams, vienmēr ir atzīts, ka zināmos apstākļos, piemēram tādos, kas saistīti ar krāpšanu vai nodomu darīt ļaunu vai ekspluatēt otru, cilvēks ir atbildīgs par otra rīcības izraisīšanu. Taču vienīgi paternāliskā* tendence mazināt tādas rīcības nozīmi, kas balstās uz starpnieka spriedumu par viņa situāciju, noveda pie mēģinājuma sakausēt visus brīvprātīgos pienākumus vienā vispārinātā doktrīnā par pienākumiem, kuri radušies no atbildības par citu cilvēku rīcības izraisīšanu. Lai kāds kuram būtu uzskats par tendenci, kas noveda pie šī mēģinājuma, pats mēģinājums bija lemts neveiksmei. Tas būtībā pauž domu, ka piekrišana pastāv ikreiz, kad vien kāda cilvēka rīcība izraisa pasaulē kādu dabisku notikumu vai palielina šāda notikuma iespējamību. Tas atstāj ārpusē visu brīvprātīgo pienākumu grupu, kur šāda pārmaiņa nenotiek, piemēram, solījumus, uz kuriem neviens nebalstās un tas arī netiek gaidīts.

Šādi gadījumi, iespējams, nav sastopami pārāk bieži, taču tie mums atgādina, ka brīvprātīgu pienākumu pamatnodoms ir apzināta saistību uzņemšanās. Tas ir iemesls, kāpēc to gadījumā notiek paļaušanās. Vai vismaz tas ir iemesls, kāpēc paļaušanās uz brīvprātīgu pienākumu ir attaisnota paļaušanās, kura cilvēkam, kas uzņemies pienākumu, ir jārespektē. Šeit sacītais nekādi nenoliedz, ka viens no iemesliem, kāpēc brīvprātīgi pienākumi tiek uzskatīti par saistošiem, ir vēlme dot cilvēkiem iespēju veicināt paļaušanos, nododoties noteiktai rīcībai. Es tikai apgalvoju, pirmkārt, ka tas nav katrā ziņā vienīgais attaisnojums varai (normatīvajai varai) kaut kam nodoties, un otrkārt, ka

¹⁰ Skat. D. N. MacCormick, "Legal Right and Social Democracy", Oxford, 1982, 10. nod., un P. Atiyah, "Promises, Morals and Law", Oxford, 1983, kur vairāku citu pārspriedumu vidū lasāmas divas solījumu analīzes; tajās mēģināts solījuma jēgu sašaurināt līdz tādai pakāpei, kas būtībā nav vairāk kā vispārējais princips attiecībā uz personisko atbildību par savu rīcību.

paļaušanās tiek veicināta ar apzinātu saistību uzņemšanos. Nevis, kā daži to varētu saprast, ka cilvēks uzņemas pienākumu ar to, ka izraisa paļaušanos.

Iepriekš izteiktās piezīmes ir tieši piemērojamas dažiem pārspīlēti plašiem brīvprātīgu pienākumu un piekrišanas skaidrojumiem un ir zināmā veidā pielāgojamas, lai atspēkotu dažu citu skaidrojumu mēstos izaicinājumus.¹¹ Tādu pašu kritiku var atbilstoši pielāgot mazāk pārspīlētiem piekrišanas aprakstiem. Viens īpaši interesants piemērs ir Kleiniga* koncepcija par piekrišanu kā "rīcību, ar kuru viens cilvēks tiecas atvieglot cita cilvēka iniciatīvu" tādā veidā, kas padara viņu par šīs iniciatīvas līdzdalībnieku un liek viņam uzņemties daļu no atbildības.¹²

Šajā aprakstā nelielas atklāsmes izvēršas par nelielām kļūmēm. Piemēram, kaut gan parasti piekrišana tiek dota kā atbilde cita cilvēka iniciatīvai, tas var tā arī nebūt. Es varu aiziet uz sava dēla istabu un sacīt viņam: "Tā kā šodien ir īpaša diena, tu drīksti spēlēties manā kabinetā, kamēr es tur strādāju." Es esmu devis piekrišanu viņa klātbūtnei manā kabinetā, taču šajā gadījumā iniciatīva bija manējā. Šis piemērs turklāt palīdz atklāt kādu lielāku kļūdu Kleiniga viedoklī. Kaut gan līdzdalība un piekrišana zināmā mērā sakrīt, šī sakrišana ir tikai daļēja. Mēs ar dēlu neesam līdzdalīgi nedz rotaļā, nedz mana darba rakstīšanā. Vai mūsu līdzdalība ir kopīga esamība istabā? Tāpat ne visi, kas piedalās kopuzņēmumā, piekrīt tā esamībai. Tas atkarīgs no tā, vai līdzdalība ir brīvprātīga un vai bija zināms, ka tā ir saistīta ar normatīvām sekām. Kleinigs, protams, apzinās šo pēdējo apstākli un apskata tālākus nosacījumus, kas nepieciešami, lai noteiktu to līdzdalības veidu, kurš nozīmē piekrišanu. Tomēr atbilstoši var būt tikai tādi nosacījumi, kuri saskan ar 1. apakšnodaļā iepriekš doto piekrišanas definīciju. Līdzko tie tiek ietverti skaidrojumā, līdzdalība no tā atkrīt kā daudzu piekrišanas situāciju nebūtisks elements.

Kleiniga kļūda ir pazīstama kļūda. Viņš nesaskata to, ka piekrišanas pamatelements ir rīcība saskaņā ar ticību, ka tā mainīs normatīvo situāciju, un ka attaisnojums pamatotas piekrišanas saistošajam spēkam ir tas, ka ir vēlams dot cilvēkiem iespēju zināmos apstākļos mērķtiecīgi mainīt normatīvo situā-

¹¹ Īpaši gribu atgādināt, ka manas piezīmes neskar piekrišanas skaidrojumu riska uzņemšanās gadījumā. Skat., piemēram, B. Frīdmena ziņojumu Kanādas Likumu reformas komisijai, kas apskata dažādus sacerējumus par šo tematu un atbalsta analīzi, kas piekrišanu skata kā apzinātu rīcību, ar mērķi izveidot juridisku doktrīnu attiecībā uz riska uzņemšanos. Arī šeit, nebūt nenoliedzot citus šī apskata pozitīvos aspektus, es uzskatu, ka tas ir neveiksmīgs piekrišanas skaidrojums, jo atstāj ārpusē tās būtisku daļu – apzinātu pilnvaru piešķiršanu.

¹² "The Ethics of Consent", *Canadian Journal of Philosophy*, 1982, papildsējums, 91. lpp.

ciju. Tāpēc viņš jauc izplatītas viena veida sekas piekrišanai – proti, to, ka ar piekrišanu cilvēks kļūst līdzdalībnieks kopīgā pasākumā, – ar būtību.

Tāču mums vajadzīgs nevis izstiept piekrišanas jēdzienu tiktāl, ka tas vairs nav pazīstams, bet izpētīt, vai iemesli, kas piešķir pamatotību piekrišanai vispār un piekrišanai attiecībā tieši uz varu, nav spēkā arī dažos gadījumos, kuri nav saistīti ar piekrišanu. Es domāju, ka ir.

Daudzi cilvēki uzskata, ka ir pakļauti valsts varai. Turpmāk analizēto iemeslu pēc šī pārliecība parasti izpaužas ticībā iespējami likvidējamam pienākumam pakļauties likumam. Dažiem cilvēkiem šis viedoklis nav saskaņojams ar viņu pārējiem uzskatiem, un viņiem nevar piedēvēt ticību jebkādam saskaņotam attaisnojumam attiecībā uz pakļaušanās pienākumu. Citi domā, ka pienākums balstās uz tāda veida iemesliem, ko minējuši filosofi, atbalstot pienākumu pakļauties, un ko pēdējo gadu gaitā centušies atspēkot dažādi autori;¹³ šie iemesli tiks īsumā apskatīti turpmāk. Vēl ir citi, kuri neizvirza tik kļūmīgus argumentus, bet uzskata šo pienākumu par saistošu tāpēc, ka ir attiecīgās valsts pilsoņi vai sabiedrības locekļi, tāpēc, ka attiecīgā valdība ir viņu valdība vai attiecīgais likums ir viņu likums. Ja vien varam konstatēt, ka tāda ir viņu viedokļa būtība, nav svarīgi, vai tas ir viņu pašapliecināšanās veids vai nav. Šādi uzskati bieži tiek nosodīti kā akla padošanās varai bez jebkāda iemesla. Tā ir kļūda. Šie uzskati liecina, ka to piekritēji identificējas ar savu sabiedrību un uzskata par savu pienākumu pakļauties likumam, jo uzlūko to par savas attieksmes izpausmi.

Šāda attieksme nav piekrišana. Tā, domājams, nav ieviešama nedz ar kādu konkrētu rīcību, nedz kādā konkrētā laikā. Šķiet, ka tā ir veidojusies pakāpeniskā procesā, kurš ir tikpat ilgstošs kā piederības izjūtas veidošanās kādai sabiedrībai un identificēšanās ar to. Tāpēc tas nav jāsaista ar jebkādu rīcību, kas tiek veikta ar pārliecību par tās normatīvajām sekām. Taču samērā taisnīgā sabiedrībā šī pārliecība par pienākumu pakļauties likumam, šī respektējošā attieksme pret likumu, ir tikpat pamatota kā pienākums, kurš radies piekrišanas rezultātā un tieši tādu pašu iemeslu dēļ. Tas ir instrumentāli noderīgs tādā pašā veidā, un pauž to pašu cienījamo attieksmi – identificēšanos ar sabiedrību. Tāpēc cilvēkiem, kuriem ir šāda attieksme, ir pienākums

¹³ Skat. R. P. Wolff, "In Defense of Anarchism", *New York*, 1970; M. B. E. Smith, "Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law?", *Yale Law Journal* 82 (1973) 950; A. Woosley, "Law and Obedience", *London*, 1979; A. Simmons citētie darbi; J. Raz, "The Authority of Law", 12. nod. Papildu skaidrojumam attiecībā uz respekta attieksmi pret likumu, kas analizēta turpmāk, skat. Raz, turpat, 13. nod.

pakļauties likumam, un šo pienākumu viņi uzņemas līdz ar savu dzīvesveidu, kā savas morālās pasaules daļēji līdzveidotāji.

Pieņemot, ka šāds neinstrumentāls attaisnojums attiecas uz piekrišanu un var veidot pamatu valsts varai pār tiem saviem pilsoņiem, kuri ir piekrituši tās varai, vai to pašu argumentu var izmantot, lai pamatotu varu, balstoties uz respekta attieksmi? Acīm redzams iebildums ir tāds, ka respekta attieksmi tās paudēji neuzskata par sava pienākuma izcelsmes avotu. Tā tiek uzlūkota par prasību, kas pilsoņus saista neatkarīgi nodibinātās valsts varas pēc. Šī apstākļa spēks tika atzīts iepriekš. Mēs spriedām: tur, kur respekta attieksme balstās vienīgi uz nepatiesiem pieņēmumiem un nesaskan ar citām cilvēka attieksmēm un uzskatiem, tā nevar būt varas pamats. Tomēr, lai cik neskaidri formulētas reizēm būtu cilvēku domas, tās nereti pauž pieļāvumu par daļēji brīvprātīgu performatīvu pakļaušanos varai, jo tā ir morāli cienījama attieksme.

Šīs situācijas raksturu neskaidru dara divas iezīmes. Pirmkārt, tā kā identificēšanās ar savu sabiedrību ir morāli cienījama un valsts varas pieņemšana ir piemērots (kaut arī ne vienīgais) veids, kā to apliecināt, var steigšus izdarīt secinājumu, ka cilvēkam ir pienākums pieņemt valsts varu vai ka valstij pat ir vara neatkarīgi no tādas pieņemšanas. Pārdomājot analoģu situāciju attiecībā uz solījumiem, šāds iespaids zūd. Ir reizes, kad noteikta solījuma došana (piemēram, rūpēties par drauga bērniem, ja draugs nomirtu, pirms bērns sasniedzis pilngadību) ir morāli cienījama rīcība, taču nepastāv pienākums tādu solījumu dot (atcerēsimies, ka arī šajā piemērā iespējams atrast citus piemērotus veidus, kā draugam palīdzēt). Ja cilvēks nav devis solījumu rūpēties par kāda bērnu, viņam, protams, nav pienākuma to darīt tikai tāpēc, ka būtu bijis krietni tādu solījumu dot.

Otrkārt, ja respekta attieksme pati par sevi ir varas likumīguma avots, tad tā ir vērsta uz sevi. Tā respektē varu tāpēc, ka tā ir likumīga, un tā ir likumīga tāpēc, ka tiek respektēta. Cilvēks respektē varu, kuras pastāvēšanas pamats ir tieši tas apstāklis, ka tā tiek respektēta. Arī norāde uz sevi, kaut arī tai ir mazliet atšķirīgs raksturs, ir būtiski svarīga pamatotas piekrišanas un solījumu analīzēs, ja tie saistīti ar rīcību, kas maina normatīvo situāciju, tāpēc ka tā ir veikta ar pārliecību, ka šādi tā maina normatīvo situāciju.

5. POLITISKAIS PIENĀKUMS

Mūsu secinājumi ir pieticīgi. Tik pieticīgi, ka dažiem var likties pat mulsinoši. Tie, kuri piekrīt samērā taisnīgu valdību varai vai arī respektē to liku-

mus, ir pakļauti to pilnvarām, un tiem ir pienākums ievērot to likumus. Taču ne visi tai piekrīt, un ne visiem ir šāda attieksme. Tas nebūt nenozīmē, ka viņi noteikti ir vainojami nepiedienīgā rīcībā. Pienākumi, ko cilvēks uzņemas piekrišanas vai respekta ceļā, ir brīvprātīgi vai daļēji brīvprātīgi pienākumi. Tiem, kuri tos uzņemas, tie kļūst saistoši. Dažreiz cilvēkiem ir iemesls tos uzņemties, bet tikai izņēmuma gadījumos cilvēks rīkojas slikti, tos neuzņemdamies. Jau iepriekš atzīmēts: lai cik augstu cilvēks vērtētu identificēšanos ar savu sabiedrību, to var paust arī citos veidos, nevis tikai ar respektu pret likumu, tāpēc tā nevar būt nedz pamats pienākumam respektēt likumu, nedz arī pamats vispārējai valdību varai pār visiem saviem padotajiem.

Tie, kuri sevi brīvprātīgi vai daļēji brīvprātīgi nepakļauj relatīvi taisnīgas valdības varai, sastopas ar daļēju un ierobežotu pienākumu atzīt šādas valdības varu savā zemē. It īpaši šī vara jāatzīst tad, kad tas nepieciešams, lai ļautu tai panākt mērķus, kurus panākt ir iemesls indivīdiem pašiem un kuriem vajadzīga vai vēlama sabiedriska koordinācija, kā arī tajos gadījumos, kad tas ir visdaudzsološākais veids, kā šos mērķus sasniegt. Šāda veida apsvērumi novestu pie ievērojamas kopēju pilnvaru daļas, proti, tie darītu likumīgu valdības varu pār visiem saviem padotajiem attiecībā uz noteiktu jautājumu loku. Ārpus tā šai valdībai būtu pilnvaras attiecībā uz citiem jautājumiem, kuri balstās uz citiem apsvērumiem, piemēram, augstāka kompetence, pūļu ieguldījuma ekonomija, imunitāte pret vilinājumiem un šantāžām. Tie var ietekmēt lielu iedzīvotāju daļu galvenos vilcienos līdzīgā veidā. Bet te var gaidīt arī zināmu individuālas pieejas pakāpi. Valsts vara pār dažiem indivīdiem var būt lielāka nekā pār citiem, un tas atkarīgs no viņu personiskajiem apstākļiem. Variācijas var izraisīt pat tādi iemesli, kurus daļēji nosaka individuālais lēmums un temperaments. Viens cilvēks var vēlēties veltīt lielāku daļu laika citiem mērķiem un tāpēc pieņemt relatīvi taisnīgas un prasmīgas valdības pilnvaras attiecībā uz veselu virkni jautājumu, kurus cits labprātāk vēlēšies izlemt pats un būs gatavs veltīt nepieciešamo laiku un pūles, lai varētu pieņemt vissaprātīgāko lēmumu.

Normāls politiskās varas īstenojums izpaužas, izdodot likumus un tiesiski saistošus rīkojumus. Tieši tāpēc lielu daļu no diskusijas par politiskās varas attaisnojumu aizņem pārspriedumi par pienākumu pakļauties likumam. Abi šie jautājumi veido vienu, ja pienākumu pakļauties likumam saprotam kā pienākumu pakļauties likumam tā, kā tas prasa pakļauties. Kā minēts iepriekš, no tā izriet, ka nepakļaušanās likumam ir attaisnojama tikai tad, ja to attaisno attiecīga juridiska doktrīna. Ar dažādu aizstāvības doktrīnu starpniecību

un ar izmeklēšanas iestādēm palaikam dotiem rīkojumiem, kas liek atturēties no izmeklēšanas, kaut arī formāli cilvēks ir vainīgs, likums atzīst, ka nepakļaušanās likumam dažreiz ir attaisnojama.¹⁴ Taču pienākums pakļauties likumam, kā tas tiek saprasts mūsdienu politiskajos sacerējumos, ir vistīrākais *prima facie* pienākums. Šāds pienākums, kas parasti tiek uztverts tikai kā iemesls, lai paklausītu, var balstīties uz citiem iemesliem, ne tikai uz likuma varu. Tam nav jābūt saistītam ar varas atzīšanu.

Piemēram, viesojoties citā valstī, es varu uzskatīt, ka man ir iemesls pakļauties tās likumiem, ar tādu pamatojumu, ka pretējā gadījumā varu sagādāt neslavu savai universitātei. Tas nenozīmē attiecīgās valdības varas atzīšanu. Tas ir pilnīgi saskaņojams ar šīs valdības varas noliegšanu un ar maniem centieniem to gāzt, pieļaujot arī šīs valsts padoto musināšanu sacelties pret savu valdību. Es iesaistīšos šādā dumpīgā rīcībā vai nu tikai tiktāl, ciktāl tā ir likumīga, vai arī tad, ja manas revolucionārās aktivitātes būs svarīgākas par risku graut savas universitātes reputāciju. Maz ticams, ka tāda situācija varētu veidoties manās attiecībās ar viesnīcas administrāciju vai manās attiecībās ar veikala īpašniekiem, autobusu konduktoriem un tamlīdzīgi. Tas var dot man pietiekamu iemeslu pārkāpt likumu, sastopoties ar slepenpolīciju, ar cenzūru vai citām netaisnības vai apspiešanas formām.

Vai pastāv *prima facie* pienākums – pakļauties likumam –, kas iziet ārpus valsts varas robežām? Šajā sakarā visbiežāk minētais arguments balstās uz pienākumu atbalstīt un saglabāt taisnīgas institūcijas. Šo argumentu var sadalīt divās pakāpēs. Pirmkārt, tiek apgalvots: ja valsts ir relatīvi taisnīga, cilvēkam pieklājas to atbalstīt un uzturēt. Tas ved pie šī argumenta otras pakāpes – pie tā, ka nepakļaušanās likumam grauj tās varu un tāpēc ir pretrunā ar pienākumu atbalstīt taisnīgas institūcijas. Kļūmīga ir tieši šī otrā argumenta daļa. Iespējams, ka no tās izriet pienākums pakļauties dažiem politiski nozīmīgākiem likumiem. Taču melodramatisks pārspīlējums būtu pieņemt, ka ikviens likuma pārkāpums, lai cik niecīgā pakāpē tas izpaustos, apdraud valdības vai likuma un kārtības saglabāšanos. Daudzi īpašumtiesību pārkāpumi, līgumu laušanas gadījumi, autortiesību ignorēšana un tamlīdzīgas parādības, lai cik nevēlamas tās būtu citu iemeslu pēc, nekādi neietekmē valdības un likumu stabilitāti.

¹⁴ Ne visas aizstāvības doktrīnas atzīst nepakļaušanās attaisnojuma esamību. Pašaizsardzības doktrīna to atzīst, taču, runājot par aizstāvību plānpārības gadījumos, tiek tikai uzrādīts iegansts. Tāpat arī prasība atturēties no izmeklēšanas reizēm ir saistīta ar pamatojumu, kas mūsu nolūkiem nav būtisks, piemēram, ka tā varētu izraisīt plašus nemierus.

Kaut gan pienākums atbalstīt taisnīgas institūcijas nenodibina pienākumu pakļauties likumam, tas var sekmīgi dot iemeslus pakļauties likumam apstākļos, kuros likums iziet ārpus valdības likumīgās varas robežām. Daudzās situācijās likumus, kuri ignorē cilvēku tiesības un apspiež iedzīvotājus vai to grupas, nav iespējams pārkāpt, neapdraudot relatīvi taisnīgu institūciju stabilitāti vai pat eksistenci. Turklāt jāpiebilst, ka pienākums atbalstīt un saglabāt taisnīgas institūcijas viegli var radīt pienākumus, kuri krietni pārsniedz pakļaušanos dažiem likumiem. Likumīgi streiki var apdraudēt fabriku vai sabiedrību krietni vairāk nekā daudzas nelikumīgas darbības. Tas pats sakāms par demonstrācijām, masu boikotiem vai vēlēšanām un līdzīgām politiskām aktivitātēm. Pienākums atbalstīt taisnīgas institūcijas ved pie prasības sniegt atbalstu vārdos un darbos, visbiežāk zināmā politiskas līdzdalības līmenī.

Lai cik svarīgs ir pienākums atbalstīt un saglabāt taisnīgas institūcijas, tas nevar nodibināt vispārēju iemeslu pakļauties pat tiem likumiem, kurus valdībai ir attaisnojums izdot. Vai šāda nevarēšana negrauj pašu valdības iespējamību, lai cik taisnīga tā būtu? Ir svarīgi atcerēties, ka valdības vara gluži pienācīgā veidā var aptvert un parasti aptver arī tos cilvēkus, kuri nepieņem tās varu. Šie cilvēki ir pakļauti tās varai daļēji tāpēc, ka tie, kuri tās varu pieņem, ir gatavi pakļauties tās rīkojumiem, kaut arī tie ietekmē cilvēkus, kuri tās varu nepieņem. Veidus, kādos valdība kontrolē un ietekmē cilvēkus, mēs ļoti aptuveni varam iedalīt trijās grupās.

Pirmkārt, daži pieņem varu un pakļaujas tās rīkojumiem tāpēc, ka tie viņiem ir saistoši. Otrkārt, valdība var manipulēt ar fizisko, ekonomisko un sociālo vidi, kurā cilvēki dzīvo, un tā to dara. Tā būvē ceļus, nolīdzina kalnus, rok kanālus, ierīko ostas, nodarbina strādniekus, līgst pakalpojumus. Visos šajos, kā arī līdzīgos veidos valdība spēj īstenot ietekmi un kontroli pār cilvēkiem, necenšoties tādējādi īstenot pār viņiem varu. Visbeidzot, valdība kontrolē cilvēkus, nodrošinot līdzekļus pret likumu pārkāpšanu un cilvēktiesību aizskārumiem. Cilvēki, kuri nav pakļauti likuma varai, tātad var ievērot noteikumus saprātīgu un tālredzīgu iemeslu pēc, vai arī tāpēc, ka nepakļaušanās nestu vairāk sliktuma nekā labuma pat tad, ja viņiem nav pienākuma pakļauties.

Šai vietā ir vērts uz brīdi apstāties, lai piezīmētu, ka šādi ar likumu nodrošināti līdzekļi var būt morāli attaisnojami pat tad, ja tiek piemēroti cilvēkiem, kuri nav pakļauti valdības varai un tās likumiem. Minēsim, piemēram, likumu par neslavas celšanu. Pieņemot, ka tas ir tāds, kādam tam jābūt, tas tikai iemieso likumā morālas tiesības, kuras pastāv neatkarīgi no likuma. Pienākums

sniegt apmelotajai personai kompensāciju pats par sevi ir morāls pienākums. Šāda pienākuma uzspiešana cilvēkam, kurš atsakās sniegt kompensāciju, ir morāli attaisnojama, jo īsteno apmelotā cilvēka morālās tiesības. Lai šādu rīcību attaisnotu, nav vajadzības piesaukt likuma varu pār apmelotāju. Likumam var nebūt varas pār viņu. Tam nav nozīmes. Likuma nozīmība šādos jautājumos izpaužas tā, ka tas rada zināmu varas centru, kas dod iespēju uzspiest morālus pienākumus. Tas panāk to ar varas starpniecību, kura tam ir pār valdības ierēdņiem, un tāpēc, ka iedzīvotāji kopumā vēlas redzēt morāles uzvaru pat jautājumos, kuros nav pakļauti valdības varai.

Šo atziņu var vispārināt. Iedomājieties relatīvi taisnīgu valdību, kura valda pār relatīvi izglītotiem un saprātīgiem iedzīvotājiem. Šādai valdībai zināmos jautājumos (tajos, kuros indivīdiem ir iemesls tiekties pēc mērķiem, kas prasa sabiedrisku sadarbību, ja citos veidos to panākt ir grūtāk) ir vara gandrīz pār ikvienu cilvēku, kā arī dažāda līmeņa plašāka vara, kas dažādā pakāpē izpaužas pār dažādiem cilvēkiem, vai nu citu normālā attaisnojuma tēzē iekļaujamu faktoru pēc, vai arī piekrišanas vai respekta izraisītas brīvprātīgas pakļaušanās pēc. Tā kā valdība bauda šo varu, tā ir spējīga ietekmēt cilvēku likteņus ārpus savu pilnvaru robežām abos minētajos veidos. Tā manipulē ar vīdi, un tā spēj uzspiest morālus pienākumus tiem, kuri tiecas tos neievērot. Tas fakts, ka šāda rīcība pārsniedz tās pilnvaru robežas, neliek apšaubīt tās attaisnojamību. Visos šāda veida jautājumos valdība ir situācijā, ko var salīdzināt ar ikvienu privātu indivīdu, kurš ar savu rīcību spēj ietekmēt citu cilvēku likteņus, kaut arī viņam nav varas pār šiem cilvēkiem, un kurš zināmās robežās spēj piespiest citus pakļauties morālam pienākumam, ja tie paši nevēlas to darīt.

Mūsu secinājumu maldīgi satraucošais veidols izskaidrojams ar to apstākli, ka tie parāda: tur, kur vajadzīga saskaņa, tā tikai daļā gadījumu (turklāt retāk, nekā daudzi iedomājas) balstās uz valdības likumīgo varu, bieži vien tā balstās uz citiem apsvērumiem.

Teorētiski galvenais līdzšinējās diskusijas secinājums pastiprināti uzsver sekojošu jautājumu nošķirtību: (1) valsts vara; (2) tās attaisnoto pilnvaru robežas; (3) pienākums atbalstīt taisnīgas institūcijas; (4) pienākums pakļauties likumam. Lai gan šie četri jautājumi neapšaubāmi ir savstarpēji saistīti, katrs no tiem tomēr iesaista spēlē no citiem neatkarīgus apsvērumus. Runājot par valsts varas galveno būtību, pats svarīgākais secinājums saistāms ar relatīvo neatkarību, kas piemīt identificēšanās rīcībai ar savu sabiedrību kā neinstrumentālam varas pamatam, kurš tāpēc tomēr ir ne mazāk pakļauts normālā attaisnojuma tēzes nospraustajām robežām.

Mūsu secinājumu mulsinošais aspekts ir nevēlēšanās atbildēt ar skaidru "jā" vai "nē" uz jautājumu: vai valdības vara ir likumīga? Mēs secinājām, ka tā ir likumīga dažādās pakāpēs attiecībā uz dažādiem cilvēkiem. Mēs esam pieraduši no šāda viedokļa domāt par tūristiem un cilvēkiem, kuriem ir pagaidu uzturēšanās atļauja. Ir laiks piemērot šādu domāšanu visiem cilvēkiem. Dažkārt tiek sacīts, ka tas esot šī jautājuma jauns skatījums un ka politiskie teorētiķi līdz pavisam nesenam laikam uzskatījuši pakļaušanos likumam par vispārēju pienākumu.¹⁵ Tomēr patiesībā šeit izvirzītā nostāja ir tradicionālais viedoklis, kas pakļaušanās pienākumu uzskata par rezultātu īpašām attiecībām starp indivīdu un viņa valsti. Tradicionāli tas ir pausts izpratnē par sava veida organisku saistību starp indivīdu un viņa sabiedrību. Individuālisma teorētiķi ir traktējuši to kā sabiedrisku līgumu. Tikai pavisam nesen politiskie teorētiķi ir iedomājušies, ka pienākumu var dibināt arī neatkarīgi no šādām attiecībām. Šajās nodaļās atbalstītais uzskats ir vistuvākais tradicionālajam uzskatam, kas uzsver tā sauktās organiskās saiknes starp indivīdu un viņa sabiedrību. Ja arī secinājumu, ka respektējoša attieksme pret likumu nav vispārēja, var saukt par jaunu, tad tas atspoguļo mūsdienu sabiedrību attīstības ceļu, bet nav filosofiska novitāte.

¹⁵ P. Soper, "A Theory of Law", Cambridge, Mass., 1984.

II

ANTIPERFEKCIONISMS

Tagad ir sagatavots pamats mūsu galvenā temata apskatei. Noteikuši, kāda veida apsvērumi attaisno politisku varu veidošanos un vada to rīcību, mēs tagad varam jautāt, kuri no tiem aizstāv individuālo brīvību. Tas ir, pirmā daļa raksturoja ietvarus, kuros jānotiek politisku varu normatīvajai analīzei. Pārējās grāmatas daļas piemēro šos ietvarus apsvērumiem par individuālās brīvības politisko aizsardzību un veicināšanu.

Izceļot autoritatīvas varas teorijas galvenās iezīmes, daudz uzmanības tika veltīts pakāpeniskas pieejas nepieciešamībai, pieļaujot, ka taisnīgām (un bieži vien arī netaisnīgām) valdībām ir dažādas pakāpes vara pār dažādiem cilvēkiem. Jautājums par to, vai visām politiskām varām ir principiālas vispārējās robežas, palika atklāts. Viena no politiskās brīvības vērtības interpretācijām ir tāda, ka tā nosprauž šādas robežas valdību varai. Atbilstoši šādai interpretācijai, liberālisms ir ierobežotas valdības doktrīna. Šajā grāmatā tiks analizētas divas svarīgas un ietekmīgas doktrīnas, kas atbalsta šo liberālisma interpretāciju. Labāk pazīstamā doktrīna, kura apgalvo, ka valdību varu ierobežo cilvēku tiesības, kas tām jārespektē, tiks apskatīta trešajā daļā. Otrā daļa ir veltīta pašlaik ļoti populārajai antiperfekcionisma doktrīnai.

Ir gluži dabiski domāt, ka valdības varas ierobežojums izpaužas kā robežu noteikšana individuālās rīcības zonai, kurā valdība nedrīkst iejaukties. Šādi priekšstati par individuālo brīvību kā par iekšēju svētumu, ko neapdraud sabiedrības iejaukšanās, tiks īsumā apskatīti šīs grāmatas trešajā daļā. Diskusija par varu mūs jau ir sagatavojusi tam, ka pastāv dažāda veida robežas.

Šī grāmatas daļa galveno uzmanību veltī divām ierobežojuma formām; tās abas iedvesmojusi viena intuīcija, un tās abas tiecas noskaidrot vienu patiesību. Viena no šīm formām ir uzskats, ka valdībai jābūt aklai pret morāles ideālu vai tikumisko koncepciju patiesīgumu vai nepatiesīgumu. Tas nozīmē, ka nevienas tikumiskās koncepcijas pamatotība, neapstrīdamība vai patiesīgums, vai citas tikumiskās koncepcijas nepatiesīgums, nepamatotība vai muļķība nevar būt iemesls valdības rīcībai. Otrs, ar to saistīts uzskats ir tāds, ka valdībām jābūt neitrālām attiecībā uz dažādu cilvēku izpratni par labo. Proti, valdībai jāizturas tā, lai tās rīcība nedz uzlabotu, nedz pasliktinātu indivīdu izredzes, tiem dzīvojot saskaņā ar savu izpratni par labo.

Abas šīs doktrīnas ir iedvesmojusi doma, ka cilvēki ir neatkarīgi morāles nesēji, kuriem pašiem jālemj, kā virzīt savu dzīvi, un ka valdība nav morāles tiesnesis, kam ir vara uzspiest viņiem savu izpratni par labo un ļauno. Tieši tāpēc antiperfekcionisms nereti tiek uzlūkots par politiskās brīvības doktrīnu. Salīdzinot teokrātiskas valstis, komunisma un fašisma valstis un līdzīgus režīmus ar Rietumu pasaules liberālajām demokrātijām, šķiet pamatots apgalvojums: atšķirība nav tāda, ka liberālās valstis veicina un atbalsta citādas tikumiskos ideālus, bet gan tāda, ka tās vispār neatbalsta nekādus ideālus. Atšķirībā no neliberālajām valstīm, kuras par valsts primāro funkciju uzskata sabiedrības morālās dabas veidošanu, liberālās valstis no šādas rīcības vairās. Tās noraida domu, ka valstij ir tiesības uzspiest saviem iedzīvotājiem izpratni par labo, un šī atturēšanās veido politiskās brīvības pamatu liberālajās iekārtās.

Tāpēc, kad antiperfekcionistu principi tiek izmantoti politiskas teorijas pamata veidošanai, tos var uzskatīt par mēģinājumiem uztāustīt liberālā etosa būtību. Ne visi neitrālas politikas dažādo principu atbalstītāji izvērza tos kā liberālisma interpretācijas, taču to daba un kultūra, kas tos veido, nenoliezami piešķir tiem šādu raksturu.

Tā kā gan viena, gan otra uzskata atbalstītāji reti mēdz iezīmēt robežu starp neitralitāti un ideālu izslēgšanu, tad nākamo divu nodaļu diskusija ir ciešā savstarpējā saistībā. Kaut gan 5. nodaļā galvenais uzsvars likts uz neitralitāti, bet 6. nodaļā – uz izslēgšanu, daudzi atzinumi, kas izteikti attiecībā uz vienu doktrīnu, tikpat labi piemērojami arī otrai, un parasti nav iespējams izdarīt galīgos secinājumus attiecībā uz antiperfekcionismu, iekams nav analizētas abas. Apskatot abas doktrīnas un to kopīgo izcelsmes avotu, mēs pārliecināsimies, cik svarīga nozīme šajā liberālās domas strāvojumā ir piespiešanai. Jo uz jautājumu, kāpēc valdības tiek šādi ierobežotas, visizplatītākā, kaut arī ne vienīgā, atbilde ir tāda, ka valdībām pieder piespiedu vara. Pārrunas par piespiešanas nozīmību ieņem ievērojamu vietu 6. nodaļā.

5. nodaļa

NEITRĀLAS POLITIKAS NOSTĀJA

“Valstij vai valdībai, kura (atšķirībā no citiem indivīdiem) pieprasa... [pilsoņa] lojalitāti,” raksta Roberts Noziks*, “šā iemesla dēļ jābūt pedantiski *neitrālai* attiecībā uz saviem pilsoņiem.”¹ Egalitāri* liberālu uzskatu autori nereti pievienojas liberāļu – brīvas izvēles aizstāvju viedoklim, suminot tādas pašas atziņas, kaut arī parasti tās interpretē visai atšķirīgi.

Antiperfekcionistu princips apgalvo, ka labas dzīves ideālu ieviešana un atbalstīšana, kaut arī pati par sevi vērtīga un cienijama, nav likumīga valdības darbības daļa. Politiskas neitralitātes doktrīna meklē īstenojumu neitralitātes politikā. Valdības rīcībai attiecībā uz labas dzīves ideāliem jābūt *neitrālai*.² Šāda doktrīna ir atturēšanās doktrīna. Valdības atturēšanās doktrīnas ir tās, kuras noliedz valdības tiesības tiekties pēc zināmiem vērtīgiem mērķiem, vai arī prasa, lai valdība atstātu zināmu stāvokli nemainīgu pat tad, ja tās mēģinājumi varētu to uzlabot. Kā redzēsim, daudzas, bet ne visas liberālisma politiskās brīvības teorijas balstās uz viena vai vairāku atturēšanās principu izvērsuma, un neitralitāte ir viens no šādiem principiem. Atturēšanās principi ierobežo tiekšanos pēc krietniem vai vērtīgiem mērķiem, tie izslēdz rīcību pamatotu, saprātīgu rīcības iemeslu pēc, vai arī pieprasa, lai valdība saglabā stāvokli, kuru būtu pamatots iemesls mainīt. Te nav vajadzības pēc īpaša principa, kas prasītu rīcību pamatotu iemeslu pēc vai liktu saglabāt atzīstamus,

¹ R. Nozick, “Anarchy, State and Utopia”, New York, 1974, 33. lpp. (citāta kursīvi – kā oriģinālā).

² Šī doktrīnas interpretācija neaplūko jautājumu, vai individuāla politiska rīcība (balsošana vēlēšanās u.tml.) var pamatoti pretendēt uz tikumiskas koncepcijas atbalstīšanu. “Neitrālistu” sacerējumos tam kā atsevišķam jautājumam ir pievērsts maz uzmanības.

vērtīgus stāvokļus. Politiskas neitralitātes doktrīna ir atturēšanās doktrīna, jo tā sludina neitralitāti attiecībā uz derīgiem un nederīgiem tikumiskajiem ideāliem. Tā neprasa, lai valdība vairātos atbalstīt nepieņemamus ideālus. Drīzāk tā liek valdībai uzmanīties, lai tās rīcība pieņemamiem ideāliem nepalīdzētu vairāk nekā nepieņemamiem ideāliem, raudzīties, lai tās rīcība nepatiesiem ideāliem neliktu vairāk šķēršļu nekā patiesiem ideāliem.

Tas apstāklis, ka antiperfekcionisms balstās uz atturēšanos – uz to, lai netiktu darīts iespējami daudz labā, – piešķir tam mazliet paradoksālu nokrāsu. Tomēr nevar noliegt tā spēcīgo intuitīvo valdzinājumu. Intuitīvā līmenī antiperfekcionisms atbalso plaši izplatīto neuzticēšanos koncentrētai varai un birokrātiskām struktūrām. Jebkādi politiski centieni pēc tikumiskiem ideāliem parasti tiek sagrozīti un izkropļoti, vislabākie nodomi un visgudrākie padomi parasti zaudē spēku, ja tiek nodoti valsts darbības mehānismu ziņā. Aiz tā slēpjas dziļi izjusta pārlicība, ka nevienam cilvēkam nav tiesību izmantot valsts mehānismus, lai uzspiestu savu izpratni par labu dzīvi citiem pieaugušiem cilvēkiem.

Tālāk šajā grāmatā mēs apskatīsim alternatīvas atbildes, kas balstās uz šādām intuīcijām. Pagaidām pietiks, ja minēsim tikai vienu piemēru. Tiesības apzināti iebilst pret militāro dienestu un varbūt vēl pret dažiem citiem likumā noteiktiem pienākumiem apvieno politisku tiecēšanos pēc mērķiem, kurus var attaisnot ar to ieguldījumu pamatotas tikumiskās koncepcijas labā, ar atteikšanos varmācīgi uzspiest šo ideālu cilvēkiem, kuriem tas nav pieņemams. Citiem vārdiem sakot, viena no antiperfekcionisma alternatīvām ir ierobežojumi to līdzekļu izvēlē, ar kādiem perfekcionisti tiecas pēc saviem ideāliem. Savā ziņā antiperfekcionisms ir tikai radikālāks ierobežojums līdzekļiem, ar kuriem cilvēks var īstenot savu izpratni par labo. Tas noliedz, ka būtu pieļaujams šādiem mērķiem izmantot jebkādus politiskus līdzekļus.

Vispirms es apskatīšu politiskas neitralitātes jēdziena nozīmi (1. apakšnodaļa) un politiskas neitralitātes iespējamību (2. apakšnodaļa). Apcerot dažus tai izvirzītus attaisnojumus, izgaismosies šaubas par tās neapstrīdamību. Diskusija turpināsies līdz pat nākamajai nodaļai, kurā apskatīts princips par ideālu izslēgšanu no politikas.

1. NEITRALITĀTES FORMAS

Minētajā citātā Noziks raksta par neitralitāti attiecībā uz indivīdiem. Es minēju neitralitāti attiecībā uz tikumiskajiem ideāliem vai koncepcijām. Abas

šīs idejas ir cieši saistītas. Diskriminācija attiecībā uz indivīdiem nozīmē, ka dažiem tiek atvieglotas iespējas īstenot savus tikumiskos ideālus salīdzinājumā ar citiem. Taču ir svarīgi atšķirt divus politiskās neitralitātes principus.

Apjoma principi.

A: Neitralitāte attiecībā uz katra cilvēka iespējām īstenot tikumisko ideālu, ko viņš sev izveidojis.

B: Neitralitāte tāpat kā A gadījumā, bet arī attiecībā uz iespējamību, ka cilvēks drīzāk pieņems vienu izpratni par labo nekā citu.

B ir radikālākais no abiem principiem, un, ja nav nekāda īpaša iemesla dot priekšroku A principam, kā arī, ņemot vērā, ka autori, kuri atbalsta neitralitāti, ir maz izteikušies šī jautājuma sakarā, es pieņemšu, ka neitralitātes doktrīna atbalsta tādu neitralitāti, kāda tā aprakstīta B gadījumā.

Cita neskaidrība saistīta ar neitralitātes līmeni. Vai politikai vispār jābūt neitrālai pret tikumiskajiem ideāliem, vai arī neitralitāte attiecas tikai uz konstitūciju? Pirmā, stingrākā neitralitātes doktrīna pieļauj, ka indivīdi var rīkoties tā, lai īstenotu ideālus savā dzīvē un savas vietējās sabiedrības dzīvē, taču tikai tiktāl, cik to iespējams paveikt ar nepolitiskiem līdzekļiem. Viņi var dibināt brīvprātīgas apvienības, pirkt tuvējos zemesgabalus un noteikt ierobežojumus tajos esošo īpašumu izmantojumā, nodrošināt darba apstākļus, piešķirt līdzekļus labdarības iestādēm un dažādos citos veidos iemiesot savu priekšstatu par ideālu sabiedrības dzīvi. Ja šādas aktivitātes ir veiksmīgas, tās ievērojami atvieglo tiekšanos pēc dažiem ideāliem un padara grūtāku tiekšanos pēc citiem ideāliem. Taču nedrīkst pastāvēt nekādi plānošanas noteikumi, nedrīkst rasties likumi, kuri ietekmē jaunās paaudzes izglītību vai automaģistrāļu izmantošanu un tamlīdzīgi, proti, nedrīkst būt apstākļi, kuri atvieglo vienas, bet apgrūtina citas tikumiskās koncepcijas īstenošanu.

Otra, mazāk stingra doktrīna pieļauj politikas izmantojumu ideālu īstenošanā. Tomēr tā apgalvo, ka tas jādara konstitucionālos ietvaros, kas ikvienam dod līdzvērtīgas iespējas atzīt jebkādu tikumisku koncepciju un to īstenot. Konstitūcija ir neitrāla. Turpretī likums ne vienmēr ir neitrāls, un daudzi mūsdienās dzimušie atklās, ka viņu iespējas īstenot dažādu izpratni par labo ietekmē likumi – mūsu un agrāko paaudžu darbības rezultāts. Atkal šķiet, ka par mūsu diskusijas pamatu labāk būtu pieņemt stingrāko doktrīnu.

Ir svarīgi saprast, ko īsti ietver runas par neitralitātes *principiem*. “Būt neitrālam... nozīmē darīt visu iespējamo, lai dažādām iesaistītajām pusēm

palīdzētu vai liktu šķēršļus līdzvērtīgā pakāpē.”³ Šī ir neitralitātes primārā nozīme, kuru es saukšu par principiālu neitralitāti. Šajā nozīmē cilvēks ir neitrāls tikai tad, ja spēj ietekmēt dažādu pušu likteņus un ja tām palīdz vai liek šķēršļus līdzvērtīgā pakāpē un dara to tāpēc, ka tic šādas rīcības iemesliem, un šos iemeslus galvenokārt nosaka tas apstāklis, ka šai rīcībai ir vienlīdzīgs iespaids uz visu pušu likteņiem. Viena no neitralitātes sekundārajām nozīmēm uzskata cilvēkus par neitrāliem, ja tie spēj ietekmēt dažādu pušu likteņus un ja ietekmē visu pušu likteņus vienādi, neatkarīgi no šīs rīcības iemesliem. Kad “neitrāls” tiek lietots šajā nozīmē, es to dēvēju par nejaušu neitralitāti, jo šajā gadījumā neitralitāte viegli var būt starpnieka rīcības nejaušs blakusprodukts, nevis tās paredzētais iznākums.

Neitralitātes principi ietver domu, ka pastāv iemesli, kuru pēc jābūt neitrālam. Tiem atbilst jebkāda uzvedība, kas ietekmē pušu likteņus līdzvērtīgā pakāpē (nejaušā neitralitāte). Tos ievēro cilvēki, kas rīkojas neitrāli principa pēc, t.i., tāpēc, ka uzskata: pastāv iemesls, lai vienai pusei palīdzētu vai liktu šķēršļus ne vairāk nekā otrai. Mūs interesē politiskas teorijas, kuras pieprasa neitralitāti, t.i., tās, kuras tiek īstenotas, rīkojoties neitrāli principa pēc. Dažas teorijas var būt tādas, ka no tām izrietošā uzvedība ir neitrāla arī kā blakusprodukts. Taču mūsu skatījumā tās neizraisa īpašu interesi.

Neitralitāte reizēm tiek saprasta kā noteikti vismaz *prima facie* vēlama parādība. Ja tā ir, tad neitrālas politikas principiem ir vismaz *prima facie* pamatotība. Taču iepriekš pieņemtā neitralitātes definīcija neatbilst šādam uzskatam, kas sakņojas miglAINajā priekšstatā, ka rīkoties neitrāli nozīmē rīkoties taisnīgi. Montefjore* min līdzīgu piemēru:

“Divi bērni nevar saprasties kādā jautājumā, un gan viens, gan otrs lūdz tēvu, lai tas izšķir strīdu. Tēvs varbūt zina: ja viņš vienkārši “atteiksies iejaukties”, tad ir skaidrs, ka virsroku gūs vecākais, jo tas ir stiprāks un attapīgāks... Citiem vārdiem sakot, lēmums palikt neitrālam saskaņā ar mūsu pašreizējās definīcijas noteikumiem faktiski nozīmē lēmumu ļaut no dabas stiprākajam bērnam gūt virsroku. Taču vājākajam bērnam tā var likties ļoti dīvaina neitralitātes forma.”⁴

Vai tas pierāda, ka tēvs, atturēdamies izšķirt strīdu, nebūtu neitrāls? Pat tad, ja (un es to nepavisam nevaru pieņemt) šāda neitralitāte būtu at-
taisnojama kā taisnīgas sacensības līdzeklis, to nevarētu uzlūkot par vien-

³ A. Montefjores vārdi viņa rediģētajā grāmatā “*Neutrality and Impartiality*”, Cambridge, 1978, 5. lpp.

⁴ Turpat, 7. lpp.

līdzīgu rīcībai, kas nodrošina taisnīgu sacensību. Advokāts, kas pārstāv klientu tiesā, palīdz darīt prāvu taisnīgu, taču advokāts nav neitrāls. Viņa situācijā rīkoties neitrāli nozīmētu rīkoties netaisnīgi. Montefjores piemērs parāda tikai to, ka mēdz būt apstākļi, kuros rīkoties neitrāli nozīmē rīkoties netaisnīgi un kuros nav pat *prima facie* iemeslu būt neitrālam. Šis piemērs rāda gadījumu, kurā tēvs nevis nevar, bet nedrīkst palikt neitrāls. Jautājums par neitrālas politikas attaisnojumu izraisa morālus un politiskus argumentus un nav atrisināms ar visaptverošu aicinājumu pēc neitralitātes vispār.

Neitrālas politikas atbalstītājiem daudzos jautājumos ir atšķirīgi uzskati. Taču tie visi atzīst vienu vai otru no minētajiem neitralitātes principiem un cenšas to īstenot, tādā vai citādā veidā sekodami atturēšanās principam, kas ierobežo tikumiska ideāla politisko nozīmību.

Politiskas neitralitātes interpretācijas

1. Nekādu politisku rīcību nedrīkst veikt vai attaisnot, balstoties uz to, ka tā atbalsta kādu tikumisku ideālu, nedz arī uz to, ka tā dod iespēju indivīdiem īstenot kādu tikumisku ideālu.

2. Nekādu politisku rīcību nedrīkst veikt, ja tā var ietekmēt iespējamību, ka cilvēks pieņems tādu vai citādu tikumisko koncepciju, vai arī ietekmēt cilvēka izredzes īstenot savu izpratni par labo, ja netiek veiktas citas darbības, kas šādas sekas likvidētu.

3. Viens no galvenajiem valdības varas mērķiem, kam leksiskā ziņā ir prioritāte salīdzinājumā ar jebkuru citu, ir nodrošināt visiem cilvēkiem vienlīdzīgas iespējas savā dzīvē īstenot un savā sabiedrībā veicināt jebkādu tikumisko ideālu atbilstoši savai izvēlei.

Pirmo principu kā neitralitātes interpretāciju piedāvā R. Noziks. Pret argumentu, ka viņa Valsts nav neitrāla, jo tās politiskā organizācija, īpašuma un līgumtiesību likumi sekmē kādas noteiktas tikumiskās koncepcijas īstenošanu, Noziks atbild:

“Ne jau katra aizlieguma ieviešana, kas rada cilvēkiem atšķirīgu ieguvumu, dara valsti par neitralitātes pārkāpēju... Vai izvarošanas aizliegums būtu neitralitātes pārkāpums? Hipotētiski tas radītu cilvēkiem atšķirīgu ieguvumu, taču absurds būtu, ja potenciālie izvarotāji sūdzētos, ka šis aizliegums ir neitralitātes pārkāpums attiecībā uz cilvēka dzimumu. Izvarošanas aizliegumam ir *neatkarīgs* iemesls... Tas, ka šāds neatkarīgi attaisnojams aizliegums rezultātā dažādi ietekmē dažādus cilvēkus, nav iemesls, lai to apzīmogotu par neitralitātes

pārkāpumu, ja tas ir ieviests vai turpina būt spēkā to (vai līdzīgu) iemeslu pēc, kuri to attaisno... tāpat ir ar citiem minimālā stāvokļa aizliegumiem un to ieviešanu.”⁵

Noziks neapšaubāmi izvirza argumentu, ar kuru ir spiesti cīnīties citādu neitralitātes versiju atbalstītāji. Atbilstoši viņu neitralitātes interpretācijai, Noziks pauž domu, ka izvarošanas aizliegums nav neitrāls. Taču uz šādu izaicinājumu viņiem jau ir gatava atbilde. Trešā principa piekritēji var apgalvot, ka iemesls, kāpēc izvarošana tiek aizliegta, ir tāds, ka tās pastāvēšana laupa izvarošanas upuriem iespējas dzīvot saskaņā ar savu izpratni par labo. Ierobežojums, kas tiek uzspiests potenciālajiem izvarotājiem, panāk tikai to, ka cilvēkiem tiek nostiprinātas vienlīdzīgas iespējas īstenot savu tikumisko koncepciju. Tas ierobežo dažu cilvēku iespējas tiekties pēc zināma veida ieguvumiem, kuri ir labi viņu izpratnē, bet tikai tāpēc, lai darītu šādas iespējas vienlīdzīgas visiem. Otrā principa piekritēji atbildēs mazliet citādi. Pieļaudami, ka izvarošanas aizliegums pats par sevi nav neitrāls, viņi prasīs, lai valdība ar attiecīgiem pasākumiem kompensē potenciālo izvarotāju stāvokli, uzlabojot viņu iespējas īstenot citus aspektus savai izpratnei par labo.

Ievērojiet: doma, ka principā potenciālam izvarotājam ir jādod kompensācija par atteikšanos no tiesībām izvarot, ir netieši izteikta arī trešā principa piekritēju atbildē. Viņi apgalvo, ka aizliegums faktiski tikai rada cilvēkiem vienlīdzīgas iespējas dzīvot saskaņā ar savu izpratni par labo. Ja izrādās, ka tā nav, – ja atklājas, ka šis aizliegums liedz potenciālajiem izvarotājiem vairāk iespēju tiekties pēc labas dzīves nekā viņu potenciālajiem upuriem, tad varbūt jāpārkārtoti citi politisko normu aspekti, lai nodrošinātos pret nevienlīdzības iespēju, katram īstenojot savu tikumisko koncepciju. Daudzi lasītāji varbūt pievienosies Nozikam, uzskatīdami šādus pārspriedumus par iepriekšminētā otrā un trešā principa *reductio ad absurdum**. Pie viņu spriedumiem mēs atgriezīsimies vēlāk. Lai kāds spēks būtu izaicinājumam, kuru Noziks netieši izsaka neitralitātes alternatīvajām interpretācijām, jautājuma būtība paliek tāda: vai viņa atbilde sasniedz savu galveno mērķi – sekmīgi aizstāv viņa paša interpretāciju?

Nozika nostādnes pamatā ir uzskats: kamēr rīcība nenotiek ar nolūku dot labumu vienai pusei vai likt šķēršļus otrai, bet pamatota, neatkarīga iemesla pēc, tikmēr neitralitāte netiek pārkāpta. Ja tā ir, tad no pieņēmuma, kas noteikti apmierinātu gan Noziku, gan vairumu citu, proti, ka peļņas izredzes ir pamatots iemesls lielākajai komerciālas darbības daļai, izriet

⁵ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 272. – 273. lpp.

secinājums, ka ieroču pārdošana peļņas nolūkā vienai karotāju pusei nepārkāpj neitralitāti pret otru pusi. Te nevar brīvi noliegt, ka tad, kad cilvēka rīcība patiešām palīdz vienai pusei, peļņa nav pamatots iemesls, jo tas nozīmētu atteikties no savas nostājas un pieņemt pirms tam sludināto viedokli par neitralitāti, pēc kura neitralitāti nosaka rīcības sekas. Nozika Valsts nav neitrāla, un viņa princips (pirmais no augstāk minētajiem principiem) nav neitralitātes princips, taču tam un neitralitātes doktrīnai ir kopīga antiperfekcionisma tendence, tāpēc tas tiks analizēts nākamajā nodaļā.

Varētu iedomāties, ka tāds pats spriedums ir spēkā arī attiecībā uz trešo principu. Lai nodrošinātu visiem vienlīdzīgas iespējas īstenot savu izpratni par labo, drīzāk vajadzīga rīcība, kas nav neitrāla, – rīcība, kas uzlabo dažu iespējas uz citu rēķina. Šāds princips ir antiperfekcionisma princips, bet vai to var uzskatīt par neitralitātes principu? Es domāju, ka šis iebildums ir maldīgs un ka trešais princips ir neitralitātes princips. Es to nosaukšu par visaptverošas (politiskas) neitralitātes principu, lai atšķirtu to no otrā principa, kuru sauksim par šauras (politiskas) neitralitātes principu. Šo principu dabu, uzlūkojot tos kā divus sāncensīgus neitralitātes principus, mēs vislabāk varam analizēt kopsakarā ar politiskai neitralitātei veltītiem iebildumiem, kuri balstās uz domu, ka šāda neitralitāte ir neiespējama vai pat bezjēdzīga.

2. STINGRAS POLITISKĀS NEITRALITĀTES NEIESPĒJAMĪBA

Konkretizēt un aizstāvēt doktrīnu, kura ir diezgan līdzīga mūsu visaptverošās neitralitātes principam, visnopietnāk mēģinājis Dž. Rolzs. Kaut gan šajā nodaļā mūsu diskusija ir veltīta neitralitātes doktrīnai pašai par sevi, Rolza traktējums labi palīdzēs ilustrēt ar to saistītās problēmas.

Rolzs uzskata, ka principi, kas izraudzīti racionāli, bet neapzinoties savu faktisko situāciju sabiedrībā, savas dabiskās dotības un *savu izpratni par labo*, noteikti būs neitrāli principi. Viņš uzskata, ka ar šādiem izvēles nosacījumiem – kurus viņš apraksta kā *sākotnējo pozīciju* – ir tikai viens principu kopums, ko var racionāli izvēlēties sabiedrības pārvaldīšanai labvēlīgos sociālos un ekonomiskos apstākļos. Tie ir vienlīdzīgas brīvības princips, kas ikvienam nodrošina vienlīdzīgu daļu konkrēti uzskaitītu brīvības pamatveidu (vārda brīvība, reliģijas brīvība utt.), un diferenciācijas princips, saskaņā ar kuru ikvienam jāsaņem citu primāro labumu vienlīdzīga deva (t.i., tas, kas viņam vēlams, vienalga, kāda būtu viņa izpratne par labo, piemēram, bagātība,

ienākumi, izdevības, statuss), izņemot vienīgi gadījumus, kad novirze no stingras vienlīdzības uzlabotu vissliktāk nodrošinātās sabiedrības grupas izredzes. Rolza teorija nedaudz atšķiras no visaptverošās neitralitātes principa ar to, ka tā prasa vienlīdzīgas iespējas tiekties pēc sava tikumiskā ideāla tikai tiktāl, ciktāl šī iespēja ir atkarīga no vienlīdzīgas brīvības principa. Ārpus tā diferenciācijas princips pieļauj novirzes no primāro labumu vienlīdzīgās sadales tajos gadījumos, kad no tā iegūtu sabiedrības vissliktāk nodrošinātā grupa. Visbeidzot, Rolzam tikai necīgā mērā rūp tas, kā labot to tikumiskā ideāla veicināšanas iespēju nevienlīdzību, kura ir atkarīga no cilvēka dabiskajām dotībām (diferenciācijas princips runā par sociālo, nevis dabisko primāro nodrošinājumu).

T. Neidžels* ir kritizējis Rolza taisnīguma teoriju, pamatojoties uz to, ka tā pretendē uz neitralitāti attiecībā uz dažādām tikumiskajām koncepcijām, taču nav neitrāla. Ja Rolza teorija balstās uz neitralitātes doktrīnu, tad tā ir visaptverošas neitralitātes doktrīna. Tāpēc šis iebildums ir būtiskā saistībā ar mūsu mērķi. Neidžels savu viedokli izskaidro šādi:

“Rolza koncepcijā par sākotnējās pozīcijas taisnīgumu būtiska iezīme ir tā, ka šī koncepcija nepieļauj, lai taisnīguma principu izvēle būtu atkarīga no kādas konkrētas tikumiskās koncepcijas, par kuru dažādām pusēm var būt atšķirīgas domas.

Manuprāt, šī konstrukcija to nepanāk, un ir iemesls domāt, ka to nav iespējams sekmīgi īstenot. Ikvienai hipotētiskai izvēles situācijai, kas prasa vienošanos starp dažādām pusēm, vajadzēs uzspiest stingrus ierobežojumus izvēles ziņā, un šos ierobežojumus var attaisnot tikai no kādas tikumiskās koncepcijas viedokļa. Šis ir viens no tiem gadījumiem, kuros nekāda neitralitāte nav iespējama, jo neitralitātei ir vajadzīgs tikpat daudz attaisnojuma kā jebkurai citai pozīcijai.” (8. – 9. lpp.)⁶

Īpašais Neidžela uzsvars ir tas, ka sākotnējās pozīcijas izvēles nosacījumus nav iespējams attaisnot nekā citādi kā vienīgi no konkrētas tikumiskās koncepcijas viedokļa. Bet vēlāk viņš liek skaidri saprast, ka tas tā ir vismaz daļēji tāpēc, ka šķietami nenovēršamais šādas izvēles iznākums īstenībā nav neitrāls:

“Šķiet, ka sākotnējā pozīcija iepriekšēji pieņem nevis neitrālu tikumiskā ideāla teoriju, bet liberālu, individuālistisku koncepciju, saskaņā ar kuru vislabākais, ko kāda cilvēka labā var vēlēties, ir ļaut viņam netraucēti iet savu ceļu, ja vien tas nepārkāpj citu cilvēku tiesības. Šis uzskats ir uzstājīgi izvērts grāmatas pēdējā daļā, taču bez apjautas par tā pretrunīgo dabu.

⁶ T. Nagel, “Rawls on Justice”, *Philosophical Review* 82 (1973) 220. lpp; pārpublicēts darbā “Reading Rawls”, red. N. Daniels, Oxford, 1975; uz šo darbu attiecas visas lappušu norādes.

Starp šāda vispārēja tipa dažādiem dzīves plāniem šī konstrukcija ir neitrāla. Bet, pieļaujot, ka daudzas tikumiskās koncepcijas neiekļaujas individuālistiskajā shēmā, kā to var nosaukt par neitrālu taisnīguma principu izvēles situāciju?" (10. lpp.)

Te jāuzmanās no maldīgas interpretācijas. Rolzs bieži raksta par indivīdu tikumiskajām koncepcijām tā, it kā tās būtu viņu uzskati par labu dzīvi sev pašiem. Taču viņš apzinās arī to, ka tās var būt koncepcijas par labu dzīvi cilvēkiem vispār un sabiedrībai kopumā. Indivīdi var izmantot savu primāro nodrošinājumu jeb primāros labumus, lai veicinātu neindividuālistiskas tikumiskās koncepcijas. Runājot Neidžela vārdiem, indivīdi var izmantot savus primāros labumus, lai īstenotu

"...uzskatus, saskaņā ar kuriem laba dzīve ir sasniedzama tikai noteiktos, skaidri definētos sociālās struktūras veidos vai tikai tādā sabiedrībā, kas saskaņoti darbojas, lai realizētu augstākās cilvēku spējas un apslāpētu zemākās, vai arī tikai tad, ja starp cilvēkiem pastāv noteikta veida ekonomiskās attiecības." (9. lpp.)

Individuālistiskā nosliece, par kuru Neidžels apsūdz Rolzu, neizpaužas tā, ka viņš izslēgtu šādas koncepcijas, bet ka viņš attiecībā uz tām nav neitrāls, jo padara to sekmīgu īstenošanu grūtāku nekā individuālistisku tikumisko koncepciju īstenošanu. Iemesls, kāpēc Neidžels saredz šādas noslieces esamību, ir tāds, ka "primārie labumi nav vienlīdz vērtīgi, īstenojot visus tikumiskos ideālus." (9. lpp.) Tie pietiekami labi kalpo individuālistiskām koncepcijām, taču ir mazāk noderīgi, lai īstenotu neindividuālistiskas koncepcijas. Šī ir vērā ņemama atziņa. Par šo jautājumu Rolzs runā pārsteidzoši maz un izsakās neskaidri. Šķiet, ka viņš nesaskata problēmu turības novērtēšanā.⁷ Ja tiek pieņemts kāds eksistējošs vai hipotētisks tirgus mehānisms, primāro labumu vērtība ir piedāvājuma un pieprasījuma funkcija, kur pieprasījumu daļēji nosaka šo labumu noderīgums tikumisko koncepciju īstenošanā attiecīgajā sabiedrībā un to cilvēku daudzums, kuri tiecas pēc dažādām koncepcijām. Atbilstoši jebkādam šādam primāro labumu novērtējumam dažas izpratnes par labo būs grūtāk īstenojamas nekā citas, tas ir, tās prasīs augstākas vērtības primāro labumu realizēšanu. Tām nav katrā ziņā jābūt neindividuālistiskām koncepcijām. Visas koncepcijas, kas ietver tā dēvēto dārgas gaumes kultivēšanu un apmierināšanu, ir grūtāk apmierināmas, un var teikt, ka Rolza teorija tās diskriminē.

Neindividuālistiskas koncepcijas, domājams, pieder pie dārgās gaumes

⁷ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1971, 93. – 94. lpp.

jomas, jo to īstenošana ir atkarīga no sadarbības ar citiem un ir nepieciešama zināma pārliecināšana, lai tās pieņemtu starpnieka viedokli. Alternatīva: vajadzīgs daudz līdzekļu, lai nopirktu viņu piekrišanu starpnieka viedoklim. Šis apsvērums norāda uz apstākli, ka paši ierobežojumi, ko sabiedrībai uzspiež Rolza taisnīguma principi, dara dažu tikumisko koncepciju īstenošanu grūtāku un indivīdu tiekšanos pēc tiem mazāk pievilcīgu, nekā tas ir gadījumos ar citām tikumiskajām koncepcijām. Turklāt dažu tikumisko koncepciju īstenošana nav savienojama ar šiem taisnīguma principiem un tiek izslēgta pavisam.

Tomēr par neitralitāti var runāt saistībā ar tās pakāpi. Ir iespējama novirzīšanās no pilnīgas neitralitātes līdz tās augstākai vai zemākai pakāpei. Vai Rolza principus var aizstāvēt, pamatojoties uz to, ka tie sekmīgāk tuvojas pilnīgai neitralitātei nekā jebkura cita alternatīva? Diskusija tomēr nav galā. Lai kāds šajā sakarā būtu mūsu spriedums par Rolza principiem, vismaz tādā gadījumā, ja politiska neitralitāte ir saprātīgs un vēlams ideāls, tad tam, ka pie šīs neitralitātes nav iespējams turēties visā pilnībā, nevajadzētu vājināt tās kā politiskas doktrīnas spēku. Tāpēc pievērsīsimies diviem argumentiem, kuri met izaicinājumu šīs idejas pamatotībai tā, ka pat tuvināšanās pilnīgai neitralitātei šķiet neīstenojama iedoma.

Neitralitāte attiecas tikai uz pakāpi, kādā dažādām pusēm tiek sniegta palīdzība vai likti šķēršļi. Par darbībām, kuras nedz palīdz, nedz kavē, tā cieš klusu. Tāpēc dažs var izdarīt secinājumu, ka jebkurš neitralitātes piedēvējums vai ieteikums ietver pieņēmumu: kaut gan cilvēks ir morāli atbildīgs (tas ir, spējīgs atbildēt) par to, ko dara, viņš nav morāli atbildīgs par to, ko nedara; iespējamās citas līdzīgas nianšes. Tie, kuri šo uzskatu noraida, var secināt, ka neitralitāte ir neiespējama vai pat neloģiska. Tomēr šis secinājums ir nepamatots. Neitralitātes piedēvējumi neietver šādu pieņēmumu. Neitralitātes ieteikumi, kaut gan ir saskaņojami ar šādu viedokli, tomēr nav no tā atkarīgi. Tos var aizstāvēt vienkārši tāpēc, ka zināmos apstākļos nepalīdzēšana ir labāka par palīdzēšanu.

Tiesa, nevar noliegt, ka neitralitātes atzinīgs vērtējums ietver iepriekšēju pieņēmumu par atšķirību starp nepalīdzēšanu un šķēršļu likšanu. Iedomāsimies valsti, kurai nav tirdzniecisku vai citu sakaru ne ar vienu ne otru no divām karojošām pusēm. Tāda bija Urugvaja attiecībā uz karu starp Somāliju un Etiopiju. Tomēr ir iespējams, ka šāda valsts varētu nodibināt sakarus ar vienu vai otru no abām pusēm. Vai mēs sacīsim, ka Urugvaja nebija neitrāla, ja palīdzība, ko tā būtu varējusi sniegt, bet nesniedza Etiopijai, bija līdzvērtīga palīdzībai, kuru tā būtu varējusi sniegt, bet nesniedza Somālijai? Tā tas

nebūtu, ja, piemēram, Urugvaja būtu varējusi piegādāt karojošajām pusēm patēriņa preces, kuras būtu noderīgas abām, taču vienā zemē šo preču trūktu, bet otrā ne. Vai mēs tad sacītu, ka Urugvaja nav neitrāla, ja tā nesāk piegādāt attiecīgās preces zemei, kurai to trūkst? Ja ar savu nepalīdzēšanu Urugvaja liek šai zemei šķēršļus, tad šis secinājums mums tiek uzspiests. Taču, saskaņā ar vispārpieņemto neitralitātes izpratni, Urugvaja pārkāptu neitralitāti, ja aprakstītajos apstākļos – pēc karadarbības uzliesmojuma – būtu sākusi apgādāt vienu no pusēm ar militārā situācijā noderīgiem materiāliem. No tā izriet, ka neitralitātes izpratnei būtiski svarīga ir atšķirība starp palīdzēšanu un šķēršļu likšanu, tāpat kā atšķirība starp šķēršļu likšanu un nepalīdzēšanu. Taču no tā neizriet, ka šai atšķirībai vienmēr ir morāla loma (neitralitāte ne vienmēr ir aizstāvama). No tā neizriet arī tas, ka šī atšķirība vienmēr ir nosakāma. Neitralitāte ir iespējama dažos gadījumos, turpretī citos var būt neiespējama.

Otrs arguments, kura mērķis ir pierādīt, ka neitralitāte nav īstenojama, apgalvo: tas, vai cilvēks rīkojas neitrāli vai ne, ir atkarīgs no pamatnostādnes, saskaņā ar kuru tiek vērtēta viņa uzvedība; vienmēr pastāv vairākas pamatnostādnes, kas izraisa pretrunīgus spriedumus, un nav racionāla pamata dot vienai priekšroku salīdzinājumā ar citu. Iedomājieties, ka viena armija cīnās pret otru. Mums nav ne tirdzniecisku, ne citādu sakaru ar otro armiju, bet mēs piegādājam pirmajai armijai nepieciešamo pārtiku, kas tai palīdz saglabāt cīņas spēju. Ja gribam būt neitrāli, vai mums jāturpina šīs armijas apgāde vai arī tā jāpārtrauc? Ja turpināsim apgādāt pirmo armiju, mēs tai palīdzēsim vairāk nekā otrai armijai. Ja pārtrauksim apgādi, mēs liksim pirmajai armijai vairāk šķēršļu nekā otrajai. (Es pieņemu, ka pat tad, ja līdzīga apgāde otrai armijai palīdzētu, mēs, turpinot tai nepalīdzēt, tomēr tai neliktu šķēršļus.) Var sacīt, ka šis vienkārši ir viens no tiem gadījumiem, kurā nav iespējams palikt neitrālam. Nejaucot nepalīdzēšanu un šķēršļu likšanu, šādu gadījumu skaitu nevar vairot. Tie veido īpašu grupu, kurā attiecīgajos apstākļos nepalīdzēšana nozīmē šķēršļu likšanu. Taču šis gadījums prasa radikālāku atspēkojumu. Tajā saduras divi neitralitātes standarti.

Pamatdoma ir vienkārša. Neitralitāte ir neitralitāte starp dažādām pusēm attiecībā uz kādu jautājumu, kurā vienas puses panākumi veicina otras puses neveiksmi. Dažādi pušu dzīves aspekti, līdzekļi un darbības var to sadursmē palīdzēt, bet daudzi no tiem ir tādi līdzekļi un darbības, kas būtu to rīcībā vai ko tās būtu gribējušas jebkurā gadījumā arī tad, ja tās nebūtu iesaistījušās cīņā. Dažas darbības ir tādas, ko šīs puses veic vai vēlas veikt, vai vēlas, lai tās būtu viņu rīcībā tikai kopš sadursmes. Tāpēc mēs varētu nošķirt visaptverošu

un šauru neitralitāti. Visaptveroša neitralitāte nozīmē abām pusēm palīdzēt vai likt šķēršļus vienādā mērā visās jomās, kas saistītas ar sadursmi to starpā. Šaura neitralitāte nozīmē tām palīdzēt vai likt šķēršļus vienādā mērā attiecībā uz tām darbībām un līdzekļiem, ko tās vēlētos izmantot vai iegūt vienīgi šīs sadursmes dēļ.

Ikdienišķās sarunās ar "neitralitāti" reizēm mēdz apzīmēt visaptverošu, reizēm šauru neitralitāti. Dažreiz par nepieciešamo neitralitāti tiek uzlūkoti dažādi rīcības vidusceļi. Šādi izpaužas tas apstāklis, ka vairāku veidu apsvērumi var novest pie dažādām un nesavienojamām taktikām, kuras visas tiek uzskatītas par neitralitāti, jo visas demonstrē vienlīdzīgu izturēšanos pret pusēm – vai nu ar to, ka vienai palīdz ne vairāk kā otrai, vai arī ar to, ka vienai palīdz ne vairāk kā otrai veikt īpašus pasākumus, lai uzlabotu savu situāciju sadursmē, un tā tālāk. Lietas būtību ilustrē atšķirība starp militāru nodrošinājumu un pārtikas piegādi. Visaptverošas neitralitātes gadījumā mūsu minētajā piemērā pirmo armiju nevajadzētu apgādāt ne ar ieročiem, ne ar pārtiku. Šaura neitralitāte tiek ievērota, ja pirmā armija tiek apgādāta ar parasto ikdienas pārtiku. Ieroči turpreti ir vajadzīgi tieši militāram izmantojumam, un vienas puses regulāra apgāde ar ieročiem nav savienojama ar neitralitāti.

Daži blakus aspekti liek diskusiju turpināt. Pirmkārt, daži ieroči ir nepieciešami policijas darbībai, citus iespējams pieprasīt un piegādāt, paredzot citādu sadursmi. Tas liecina, ka nevienlīdzīga ieroču piegāde var būt savienojama ar šauru (bet, protams, ne ar visaptverošu) neitralitāti. Otrkārt, daži uzskata, ka nekāda ieroču piegāde karojošām pusēm, lai cik taisnīga tā būtu, nav savienojama ar neitralitāti. Mana atbilde īsumā ir tāda, ka atturēšanās no piegādes nav neitrālāka par vienlīdzīgu piegādi. Ja tā liekas vēlāmāka, tad tikai tādu iemeslu pēc, kuriem nav nekā kopīga ar neitralitāti, piemēram, lai karš drīzāk būtu galā, vai arī lai cilvēki no kara neiedzīvotos peļņā. Treškārt, manā piemērā tika pieņemts, ka mēs vienu pusi regulāri apgādājam ar pārtiku. Tas pārlicina, ka turpmākā apgāde normālā daudzumā tik un tā ir nepieciešama, turklāt padara piegādes pārtraukumu drīzāk par nepārprotamu kaitējumu nekā par atteikšanos palīdzēt. Tādējādi persona, kam nav bijis regulāru tirgus attiecību ar minētajām pusēm, var piegādāt vienai pusei parasto nepieciešamo pārtikas daudzumu, saglabādama šauru neitralitāti, vai arī atteikties pārdot viņiem jebko, kas uzlabotu viņu stāvokli, un ieņemt visaptverošas neitralitātes pozīciju. Mēs, viņu regulāri apgādātāji, nevaram izvēlēties rīcību, kura nedz palīdzētu, nedz liktu šķēršļus. Visbeidzot, var apgalvot, ka tikai visaptveroša neitralitāte ir īsta neitralitāte, turpreti šaura neitralitāte ir kompromisa neitralitāte, lai gan reizēm ir iespējama tikai tā. Es gribu teikt

vienīgi to: pat ja tā ir, spēkā paliek fakts, ka ar "neitralitāti" bieži tiek domāta tikai šaura neitralitāte.

Tas beidzot noved mūs atpakaļ pie izvēles starp šauras un visaptverošas neitralitātes principiem, ko sākām analizēt iepriekšējā apakšnodaļā. Konfliktis, kurā valstij, domājams, jāsaglabā neitralitāte, attiecas uz cilvēku iespējām izvēlēties savu izpratni par labo (un tā ietver arī ideālus par labu sabiedrību vai pasauli) un tiekties pēc tās. Tāpēc tas ir visaptverošs konflikts. Ārpus tā nav nekā tāda, kas var būt tam derīgs, bet konkrēti tam nav nepieciešams. Visa dzīve, var teikt, ir iesaistīta centienos pēc labas dzīves. Vai ir iespējams saglabāt šauru neitralitāti visaptverošā konfliktā?

Turklāt to pienākumu diapazona ietvaros, ko valstij pienākas sniegt saviem pilsoņiem, nepalīdzēt nozīmē to pašu, ko likt šķēršļus. Ja mans pienākums pret klientu liek palielināt tā investīciju portfeļa vērtību, bet es neveicu darbības, kas palielinātu tā vērtību, es nenoliedzami kaitēju sava klienta interesēm. Ķirurgs, kas nerīkojas tā, lai palīdzētu atlabt pacientam, kurš guļ viņa priekšā uz operāciju galda, liek šķēršļus tā atveseļošanās procesam. Tātad tajā diapazonā, kurā valstij ir atbildība par saviem padotajiem, atturēšanās no palīdzības ir šķēršļu likšana.

Ja valsts ir pakļauta visaptverošas neitralitātes prasībai un tās pienākumu diapazons pret pilsoņiem ir ļoti plašs, tad visaptverošas neitralitātes princips patiešām ir neitralitātes princips. Pastāvot šādam pieņēmumam, valsts var būt neitrāla tikai tad, ja tā rada apstākļus, kuros visiem ir vienlīdzīgas iespējas izvēlēties jebkuru tikumisko koncepciju ar vienlīdzīgām izredzēm to īstenot. Egalitārie neitralitātes principa atbalstītāji, tādi kā Rolzs, akceptē vienu visaptverošas neitralitātes principa variantu. Brīvas izvēles aizstāvji, kas atbalsta neitrālu politiku, sliecas atbalstīt šaurās neitralitātes principu. Šī atšķirība nav nekāds pārsteigums. Tā atspoguļo atšķirīgos, bieži vien neizteiktos pamatpieņēmumus par valstu pienākumiem un to pilnvaru robežām. Tiktāl esam kavējušies pie neitralitātes doktrīnas skaidrojuma. Lai novērtētu tās ticamību, par galveno piemēru atkal izvēlēsimies Rolza teoriju.

3. NEITRALITĀTE UN TAISNĪGUMA SOCIĀLĀ LOMA

Tā kā sākotnējā pozīcijā neviens nezina pats savus morāles ideālus un savu tikumisko koncepciju, Rolzs izdara secinājumu, ka tajā netiks pieņemti nekādi perfekcionistu standarti. Sākotnējā pozīcijā pieņemtie taisnīguma

principi attieksmē pret dažādiem tikumiskajiem ideāliem ir neitrāli. Lai aizstāvētu Rolza viedokli, ir vajadzīgi pārliecinoši iemesli, pirmkārt, lai izslēgtu morālos un reliģiskos ticējumus no informācijas, kas pieejama aiz neziņas plīvura, un otrkārt, lai pieņemtu, ka šajos apstākļos tiks izraudzīti neitrāli vai maksimāli neitrāli principi. "Taisnīguma teorija" (*A Theory of Justice*) tikpat kā neietver skaidri izteiktus argumentus par labu morālo un reliģisko ticējumu izslēgšanai no sākotnējās pozīcijas. Tie argumenti, kas tur minēti, uzsver vajadzību nodrošināt vienprātību, vajadzību, lai sākotnējā pozīcijā būtu vienots redzespunkts, kas varētu būt "vienas, uz labu laimi izvēlētas personas viedoklis", kurš izslēgtu strīdus un domstarpības un garantētu vienprātību. Tāpēc pieejama var būt tikai informācija, kas nesatur pretrunas. Citādi būtu dažādi viedokļi, kurus definētu dažāda informācijas bāze, un būtu neiespējami nodrošināt saskaņu. Acīm redzamā atbilde uz šo argumentu ir tāda, ka mums nepieciešams iemesls, lai pieņemtu lēmumu, kurš rasts aiz *šī neziņas plīvura*, un apgalvojums, ka nekāds lēmums nevar rasties aiz citādi veidota neziņas plīvura, nav šāds iemesls, ja vien nav jau parādīts – un tas faktiski nav noticis –, ka mūs saista *kaut kāda* neziņas plīvura rezultāti, vien-alga, kāds tas būtu.

Arguments, kurš parāda, ka sākotnējā pozīcijā par taisnīguma principu netiks izraudzīts nekāds morāls labā ideāls, ir tas arguments, ko Rolzs izmanto, lai noliegtu perfekcionistu principus:

"Jo, kaut gan sākotnējā pozīcijā cilvēki neinteresējas cits par cita interesēm, viņi zina, ka viņiem ir (vai var būt) noteiktas morālās un reliģiskās intereses un citi ar kultūrvīdi saistīti mērķi, kurus viņi nevar pakļaut riskam. Turklāt tiek pieņemts, ka viņi ir nodevušies dažādām tikumiskajām koncepcijām un domā, ka ir tiesīgi uzspiest cits citam savas pretenzijas, lai sekmīgāk īstenotu katrs savus atsevišķos mērķus. Dažādām pusēm nav kopīgas izpratnes par labo, uz ko atsaucoties, varētu novērtēt savu spēku piepildījumu vai pat vēlmi apmierinājumu. Tām nav kopīgi saskaņota pilnības kritērija, ko varētu lietot par principu, izdarot izvēli starp dažādiem rīkojumiem. Atzīt jebkādu šādu standartu būtībā nozīmētu pieņemt principu, kas varētu novest pie lielāka reliģiskās vai citas brīvības ierobežojuma vai pat pilnīgi atņemt brīvību tiekties pēc daudziem garīgajiem ideāliem. Ja pilnības standarts ir samērā skaidrs, dažādās puses nevar zināt, vai viņu pretenzijas necietīs neveiksmi, sastopoties ar augstāko sociālo mērķi – maksimālas pilnības sasniegšanu. Tāpēc, šķiet, vienīgā izpratne, kādu cilvēki sākotnējā pozīcijā var iegūt, ir tāda, ka ikvienam vajadzīga augstākā vienlīdzīgas brīvības pakāpe, kas atbilst līdzīgai pārējo brīvībai. Viņi nevar riskēt ar savu brīvību, piešķirot kādam vērtības standartam tiesības noteikt, kas teleoloģiskam* taisnīguma principam jāpildinveido." (327. – 328. lpp.)

Tomēr Rolzs apgalvo vairāk, nekā izteikts šajā argumentā. Viņš apgalvo ne tikai to, ka sākotnējās pozīcijas dažādās puses vairisies izvēlēties jebkādu konkrētu perfekcionisma principu par savas taisnīguma doktrīnas sastāvdaļu, bet arī to, ka viņi pat nepieņems taisnīguma doktrīnu, kas ietver saskaņotas norises, nosakot, kurš perfekcionisma princips būtu valstī jāīsteno. Ņemot vērā, ka īstenojami būtu tikai būtiski pamatoti tikumiskie ideāli, nevis jebkurš ideāls, kam cilvēks tic, un ņemot vērā mūsu zināšanas par cilvēku maldīgumu, nav jābrīnās, ka sākotnējā pozīcija atturas nodoties jebkādam konkrētam ideālam. Taču tā var pieļaut vienošanos par konstitucionālu ietvaru izveidi, kas visdrīzāk novestu pie tiekšanās pēc būtiski pamatotiem ideāliem, ievērojot jebkurā laikā pieejamo informāciju.⁸ Neziņa par saviem konkrētajiem morāles uzskatiem šo iespēju neizslēgs, jo puses sākotnējā pozīcijā zina, ka tām ir morāles ideāli. Citiem vārdiem sakot, tās pieņem "dabisku pienākumu" tiekties pēc visbūtiskāk pamatotā morāles ideāla. Šis arguments iepriekšēji pieņem, ka morāles ideāli balstās uz racionāliem apsvērumiem, un Rolzs dedzīgi cenšas to nenoliegt. "Izsakot šo argumentu," viņš raksta, atsaukdamies uz iepriekš citēto rindkopu, "es neesmu apgalvojis, ka pilnības kritērijiem trūkst racionāla pamata ikdienas dzīvē." (328. lpp.)

Vienošanos par metodi, kā izdarīt izvēli starp perfekcionistu principiem, nevar izslēgt, balstoties uz to, ka dažādu ideālu vērtēšanas metodes pašas ir pakļautas vērtējošai polemikai. Tās nav nedz polemiskākas, nedz vērtējošākas par dažiem psiholoģijas faktiem, kas pusēm pieejami, piemēram, Aristoteļa princips un apsvērumi attiecībā uz pašcieņu, uz kuriem balstās brīvības prioritāte (sal. 65., 67. un 82. apakšnodaļu). Rolzs nav arī izvirzījis nevienu argumentu, lai pierādītu pretējo.

Savās Djūija* lekcijās Rolzs aplūko tikumisko ideālu uzskatu izslēgšanu no sākotnējās pozīcijas kā daļu no visas pretrunīgās informācijas un spriešanas veidu izslēgšanas. Morālas un reliģiskas domstarpības tiek uzskatītas

⁸ Ši atziņa izvirza plašāku jautājumu, kas ir diezgan svarīgs Rolza procedūras vērtēšanā. Vai jāpieņem, ka dažādās puses sākotnējā pozīcijā ņem vērā pašas savu maldīgumu un vienojas par konstitucionālām norisēm, ko pašas varētu labot, ja izrādītos, ka pamatuzskati par cilvēka dabu, uz kuriem balstās to galvenie taisnīguma principi, ir nepareizi, vai arī tas netiek pieņemts? Varētu spriest, ka tas nav vajadzīgs. Mēs vienmēr varam iesaistīties Rolza tipa diskusijās un piemērot to jaunajai informācijai, līdzko tā kļūst pieejama. Šķiet, ka tā Rolzs risina šo problēmu (kaut arī viņš ievēro cilvēku maldīgumu attiecībā uz piemērojamiem principiem (skat. 195. – 197. lpp.). Bet gluži neatkarīgi no pieņēmuma, ko šis process izraisa, – ka dažādās puses sākotnējā pozīcijā neņem vērā kādu cilvēka dabas vispārēju faktu, proti, tā maldīgumu, – tas sankcionē nepielāgojamas konstitūcijas, un šāds secinājums ir visai pretējs intuīcijai.

par demokrātiskai sabiedrībai piemītošām iezīmēm, un joma, kurā ir spēkā Rolza taisnīguma jēdziens, tiek sašaurināta līdz šādai sabiedrībai.⁹ Attaisnojums pretrunīgu patiesību izslēgšanai no sākotnējās pozīcijas slēpjas taisnīguma sociālajā lomā, un tā ir "dot iespēju visiem sabiedrības locekļiem padarīt savstarpēji pieņemamas to kopīgās institūcijas un pamata izveides, darot zināmu, kas tiek publiski atzīti par pietiekamiem iemesliem."¹⁰ Tiek pieņemts, ka ikviena cilvēka augstākā ieinteresētība ir ieinteresētība pakļaut savu sabiedrību un savu dzīvi šādiem principiem.¹¹

Ir ārkārtīgi svarīgi, lai Rolza diskusijas metode, kas prasa vienprātību aiz neziņas plīvura, netiktu aizstāvēta, balstoties uz to, ka pretējā gadījumā veidotos principi, kuri nebūtu taisnīgi, jo vienprātība ir taisnīguma nosacījums, vai arī balstoties uz jebkādu citu morālu argumentu. Drīzāk iemeslam jābūt tādām, ka principi, kuri nav radušies Rolza metodes rezultātā, nespēs veikt taisnīguma doktrīnas sociālo lomu.

"Būtiski ir tas, ka taisnīguma jēdziens veic savu sociālo lomu tad, ja vienlīdz apzinīgi pilsoņi ar pamatos līdzīgiem uzskatiem secina, ka, apstiprinot tā nospraustos diskusiju ietvarus, viņi parasti nonāk pie pietiekamas uzskatu saplūšanas. Tādējādi taisnīguma jēdziens tiek iekļauts noteiktās robežās, lai tas atbilstu sabiedriskās dzīves praktiskajām prasībām un izveidotu publisku pamatu, saskaņā ar kuru pilsoņi varētu attaisnot cits citam savas kopīgās institūcijas. Šādam jēdzienam jābūt tikai pietiekami precīzam, lai sasniegtu šo rezultātu."¹²

Pat tad, ja pieņemam šo uzskatu par taisnīguma doktrīnas sociālo lomu un piešķiram tam tādu prioritāti, kādu tam piedēvē Rolzs, viņa argumenti nedod atbalstu viņa secinājumiem vismaz trīs iemeslu pēc.

Pirmkārt, kaut arī dažādiem cilvēkiem ir atšķirīga izpratne par labo, tas nenozīmē, ka attiecīgajā kultūrā (un Rolza teorija pretendē uz pamatotību tikai mūsu kultūras ietvaros) daudzveidīgajām izpratnēm par labo nav kopīgu elementu. Šādus kopīgus elementus nevajag paslēpt aiz neziņas plīvura, jo to esamība neapdraud taisnīguma doktrīnas sociālo lomu.

Otrkārt, it īpaši ir iespējams, ka pastāv augstas pakāpes vienotība attiecībā uz spriešanas veidiem, ar kādiem tiek vērtēti tikumiskie ideāli.

Treškārt un galvenokārt, Rolzs paliek akls pret iespēju, ka taisnīguma doktrīnas sociālā loma var sastapties ar vienprātību attiecībā uz otro labāko

⁹ Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77 (1980), 540. – 542. lpp.

¹⁰ Turpat, 517. lpp.; sal. 561. lpp.

¹¹ Turpat, 525. lpp.

¹² Turpat, 561. lpp.

alternatīvu, ja pieņemam, ka ideāla konstitūcija nav iespējama. Rolzs bez argumentiem pieņem, ka sociālo lomu var veikt tikai absolūti nevainojama taisnīguma doktrīna, t.i., tāda, kas savai sabiedrībai nodibina absolūti nevainojamu valdību. Taču nav iemesla, kāpēc taisnīguma doktrīna, ko faktiski atspoguļo valsts konstitucionālais sakārtojums, nevarētu rasties tādējādi, ka cilvēki aptver: viņu dažādie tikumiskie ideāli, no kuriem katrs ved pie citādas taisnīguma doktrīnas, nav īstenojami tāpēc, ka sabiedrībā valda liela uzskatu atšķirība attiecībā uz to vērtību. Tad katrs piekristu otram labākajam variantam – tādai taisnīguma doktrīnai, kuru pieņemtu visi vai gandrīz visi sabiedrības locekļi, ja tie racionāli diskutētu katrs no savas atšķirīgās tikumiskās koncepcijas viedokļa, ar nosacījumu, ka tie visi vienprātīgi ierindotu nepieciešamību pēc publiski atzīta taisnīguma jēdziena savu prioritāšu saraksta priekšgalā.

Dažiem var likties, ka Rolza sākotnējā pozīcija jau ir kompromisu procesa apraksts, samierināšanās ar otro labāko alternatīvu. Var likties, ka par to liecina vajadzība ņemt vērā cilvēka izpratni par labo, tādējādi apgrūtinot iespējas to īstenot. Šādi raugoties, iebildumu var pārfrāzēt: nav iemesla domāt, ka cilvēki, kas zina, ka viņu izpratne par labo atšķiras, bet nezina, kā, atradīs kompromisu, turpretī tie, kuri zina arī, kā tā atšķiras, to neatradīs. Abos gadījumos vajadzīga kopīga pārliecība par taisnīguma sociālo lomu un tā prioritāti, lai pārliecinātos par kompromisa nepieciešamību. Un abos gadījumos, ja šie nosacījumi pastāv, tiks atrasts kāds kompromiss, vai vismaz ir vērā ņemama iespēja, ka tas tiks atrasts.

Taisnīguma doktrīna, kas sasniegta šajā alternatīvajā ceļā, domājams, atšķiries no Rolza diviem principiem. Tā veiks taisnīguma sociālo lomu, bet vienošanās par to notiks pavisam atšķirīgā prātošanas procesā, nekā tas ir Rolza gadījumā. *Pirmkārt*, atšķirīgi tikumiskie ideāli nepavisam netiks izslēgti, bet veidos sākuma ievirzes diskusijai par taisnīgumu. *Otrkārt*, tā rezultātā dažādu tikumisko koncepciju aizstāvji izvēlēsies dažādus ceļus, kā aizstāvēt taisnīguma doktrīnu. Galīgais slēdziens būs vienprātīgs, bet (ņemot vērā dažādos sākumpunktus) nebūs vienota ceļa uz to. *Treškārt*, kopīga iezīme vairumam šo ceļu būs paļaušanās uz vienošanās procesa racionālo rekonstrukciju, paturot prātā galveno mērķi – sasniegt vienošanos un atrast kompromisu starp dažādām pusēm, pieņemot ne gluži perfektu doktrīnu kā optimāli īstenojamo otro labāko variantu.

Rezultātā panāktais kompromiss būs taisnīgs saskaņā ar Rolza paša standartiem tādā ziņā, ka ikviena puse vienošanās gaitā pieskaņosies viņa morāles principiem. Saskaņā ar dažu pušu morāles standartiem citu pušu prasības

var likties amorālas. Taču tas negrauj sarunu iznākuma taisnīgumu, kamēr vien visi atzīst Rolza pieņēmumu par primāro mērķi – panākt kopīgu vienošanos attiecībā uz taisnīguma doktrīnu. No šī primārā mērķa izriet, ka vislabākais konstitucionālais sakārtojums, kādu katrs cilvēks var panākt, darbodamies saskaņā ar saviem morāles ideāliem, ir morāli pamatots, un, tā kā kopīgas vienošanās rezultātā panākto sakārtojumu visi par tādu uzskata, tas visiem uzliek morālas saistības.

Skaidri saprotamu iemeslu pēc šis vienošanās process dažās sabiedrībās var novest pie tā, ka par attiecīgās sabiedrības taisnīguma doktrīnu tiek atzīti nepārprotami nekrietni principi. Tas būtu jāuzlūko par *reductio ad absurdum* Rolza taisnīguma teorijas iepriekšējam pieņēmumam un it īpaši pieņēmumam par primāro mērķi – radīt taisnīguma doktrīnu par jebkuru savas tikumiskās koncepcijas cenu. Es necenšos cildināt iepriekš aprakstīto vienošanās sarunu procesu. Mans nolūks bija tikai parādīt: kaut arī tas ir perfekcionistu process, Rolza argumenti pret perfekcionismu to neizslēdz, – un atzīmēt, ka pieņēmums, uz kuru viņš balstās, protestēdams pret perfekcionismu, ved pie intuīcijai gluži pretējiem rezultātiem.

4. NO NEITRALITĀTES UZ PLURĀLISMU

Rolza pieeja ētikai, kas raksturīga Kanta* piekritējiem – konstruktīvisiem, izvirza kādu argumentu politiskas neitralitātes labā, kurš pa daļai ir neatkarīgs no iepriekš kritizētā argumenta un pievēršas autonomijai:

“Esmu pārliecināts, ka Kants uzskatīja: cilvēks rīkojas autonomi, kad viņš ir izvēlējis savas rīcības principus kā visatbilstošāko iespējamo izpaušmi savai brīvas un līdzvērtīgas racionālas būtnes dabai. Principi, pēc kuriem viņš rīkojas, nav pieņemti viņa sociālā stāvokļa vai dabas dotību pēc, vai atbilstoši konkrētajai sabiedrībai, kurā viņš dzīvo, vai viņa paša konkrētajām vēlmēm un vajadzībām. Rīkoties atbilstoši šādiem principiem nozīmē rīkoties heteronomi. Taču, sākotnējā pozīcijā neziņas plivurs cilvēkiem liedz zināšanas, kuras tiem dotu iespēju izvēlēties heteronomus principus.”¹³

Kanta skatījumu Rolzs attiecina tikai uz taisnīguma principu izvēli. Bet, ja tas ir derīgs šim nolūkam, tad tam, šķiet, jābūt spēkā arī attiecībā uz morāli kopumā. Darbā “Taisnīguma teorija” Rolzs neizmanto Kanta skatī-

¹³ Rawls, “A Theory of Justice”, 252. lpp.

jumu kā argumentu savas teorijas labā, tikai atzīmē, ka viņa teorija ir ar to saskaņā. Taču darbā “Kanta konstruktīvisms morāles teorijā” Kanta skatījums tiek izmantots, lai aizstāvētu savu teoriju pret dažādu kritiku, izveidojot tai epistemoloģisku pamatu. Kad Kanta skatījums tiek attiecināts uz morāliem apsvērumiem vispār, no tā izriet jauns arguments, kas pamato dažādo pušu morālu un reliģisku ticējumu izslēgšanu, atstājot tos aiz neziņas plīvura. Kaut gan šis arguments netiek izmantots tieši, Rolzs pauž tam itin tuvu nostādni, teikdams, ka

“sākotnējā pozīcijā puses nevienojas par to, kādi ir morāles fakti, it kā šādi fakti vispār būtu. Būtība nav tāda, ka savā objektīvajā situācijā tās skaidri un nesagrozīti redz primāro un neatkarīgo morālo kārtību. Drīzāk (konstruktīvismam) tādas kārtības nemaz nav, tāpēc nav tādu faktus, kas pastāvētu šķirti no kopējās konstruēšanas procedūras; faktus identificē šīs pieejas rezultātā radušies principi.”¹⁴

Attīstot Kanta skatījumu atbilstoši Rolza ievirzei, jāpatur prātā vairāki apstākļi. *Pirmkārt*, pamatdoma, kura ir spēkā vienmēr un visur, ir tāda, ka morāle ir cilvēka racionālās dabas brīva izpausme. Apgalvojums, ka šo dabu atklāj sākotnējā pozīcijā izvēlētie principi, ir atkarīgs no noteikta priekšstata par cilvēku – no priekšstata, kas dziļi iesakņojies starp mūsu kultūras vispārējiem iepriekšpieņēmumiem, bet ne vairāk.¹⁵ *Otrkārt*, Rolzs ļoti cenšas skaidri pateikt, ka principu izvēle, tāpēc ka tie atklāj cilvēka dabu, “nav tā dēvētā “radikālā” izvēle: tas ir, izvēle, kas nav balstīta uz iemesliem... Radikālas izvēles jēdziens... nav iekļaujams priekšstatos par taisnīgumu.”¹⁶ Un tālāk: “Cilvēka ideāli un sabiedriskas sadarbības ideāli... nav ideāli, kurus pilsoņi, varētu teikt, vienkārši izvēlas kādā dzīves brīdī. Jāpieņem doma, ka lielākoties viņi pēc nopietnākas izpētes secina: šie ideāli viņiem jau ir; viņi tos ir daļēji pieņēmuši no savas sabiedrības kultūras.”¹⁷ Priekšstats par morāli kā cilvēku racionālās dabas izpausmi ir saskaņojams ar uzskatu, ka cilvēku daba ir sociāli nosacīta, tāpēc tas dara konkrēto morāles izpausmi vienlīdz sociāli nosacītu. *Treškārt*, Rolza priekšstats par cilvēku neved pie vienprātības morāles uzskatu ziņā.

¹⁴ Rawls, “Kantian Constructivism and Moral Theory”, 568. lpp.

¹⁵ Sal. turpat, 520. lpp. Man šķiet, ka Rolzs neskaidri izsakās par kritiski svarīgo jautājumu: vai reflektējošā līdzsvara arguments pamato Kanta skatījumu vai arī pieņem to iepriekšēji. Es pieļauju, ka dažā nozīmē iespējams ir otrais variants, kaut arī viss gadījums kopumā ir sarežģītāks un šeit nav iespējams to izpētīt sīkāk.

¹⁶ Turpat, 568. lpp.

¹⁷ Turpat, 568. –569. lpp.

Pieņemot šo morāles jēdzienu, kļūst skaidrs, ka sākotnējās pozīcijas dažādās puses neko nezina par saviem morālajiem ticējumiem. Morālie ticējumi nav izslēgti no situācijas, kā tas ir noticis ar zināšanām par katra dalībnieka dzīves konkrētajiem apstākļiem, lai nodrošinātu to, ka izvēle sākotnējā pozīcijā atspoguļo cilvēku dabu. Patiesībā tie nav izslēgti vispār. Dažādās puses sākotnējā pozīcijā neko nezina par saviem morālajiem ticējumiem tāpēc, ka tām nemaz vēl nav morālu ticējumu, un tāpēc, ka jebkādi morālie ticējumi, kādi tām varētu būt, ir atkarīgi no apsvērumu rezultāta sākotnējā pozīcijā un nevar to ietekmēt. Tādējādi, paplašinot Kanta skatījumu ārpus politiskās morāles ietvariem līdz morālei kopumā, kļūst skaidrs, kāpēc tiek izslēgti morālie ticējumi un tikumiskie ideāli aiz neziņas plīvura. Tomēr šis arguments pats par sevi neattaisno politisku neitralitāti. Arguments neitralitātes labā joprojām balstās uz turpmāku pieņēmumu, ka cilvēku augstākajās interesēs ir pieņemt principus, kas veic sociālā taisnīguma lomu. Bez šāda pamata mums joprojām nav iemesla uzskatīt, ka aiz neziņas plīvura tiks panākta jebkāda vienošanās. Rolzs neparāda nedz to, ka šis pieņēmums izriet no Kanta skatījuma, nedz to, ka tas ved pie neitrāliem politiskajiem mērķiem. Ceturtās apakšnodaļas pretarguments joprojām paliek spēkā.

Šādi rekonstruējot Rolza argumentu neitrālu politisku mērķu doktrīnas labā, tiek mēģināts to būvēt uz autonomijas jēdziena pamata ar morālas pašnoteikšanās jēdziena starpniecību. Intuitīvā doma, kas aiz tā slēpjas, šķiet tāda: tā kā morāle ir cilvēka racionālās dabas izpausme, tā ir būtībā pašnosacīta. Pieņemot jēdzienu par cilvēka sociālo nosacītību un vienprātības nesamību morālo apsvērumu rezultātā, vienīgais pareizais ceļš, šķiet, ir atzīt tikumisko koncepciju ziņā neitrālus konstitucionālus sakārtojumus, lai dotu iespēju visiem indivīdiem attīstīt un veicināt pašiem savas tikumiskās koncepcijas. Tā kā neviena tikumiskā koncepcija, kas pauž sava atbalstītāja racionālo dabu, nav labāka par jebkuru citu, tad konstitucionālajiem sakārtojumiem attiecībā uz tām jābūt neitrāliem. Valsts loma ir dot visiem cilvēkiem iespēju izpaust savu dabu un tiekties pēc savām autonomi pieņemtajām tikumiskajām koncepcijām un dzīves mērķiem.

Kā jau atzīmēts, šī intuitīvā ideja balstās uz šķietami ticamu, taču nepamatotu atbalstu nepieciešamībai pieņemt vienprātīgi atzītus taisnīguma principus kā ikviena cilvēka augstākās intereses. Tas ir pietiekami, lai to noliegtu. Turklāt šāds intuitīvas idejas izteikšanas veids diez vai izpelnītos Rolza atzīnību. Tas atbalsta nevis neitrālus politiskos mērķus kā atturēšanās principu, bet neitralitāti attiecībā uz tām tikumiskajām koncepcijām, kas augstu vērtē autonomu cilvēka dzīves attīstību saskaņā ar viņa racionālo dabu. Faktiski

tā ir nevis neitralitātes, bet morāla plurālisma doktrīna. Nereti tiek uzskatīts, ka morāls plurālisms rada nepieciešamību pēc neitrāliem politiskiem mērķiem. Šīs grāmatas 4. daļas galvenais uzdevums būs izpētīt perfekcionistu morālā plurālisma racionalitāti, tas ir, tāda plurālisma racionalitāti, kas ietver daudzas tikumiskā ideāla formas, kuras tiek atzītas par daudzām vērtīgām cilvēka dabas izpausmēm, bet pieļauj, ka dažas tikumiskās koncepcijas ir nevērtīgas un apkaunojošas un ka politisku rīcību var uzskatīt un tā uzskatāma par līdzekli, kā tās novērst vai vismaz ierobežot. Pagaidām vienīgais, kas mums vajadzīgs, ir parādīt loģisko plaisu starp plurālismu un neitralitāti.

Morāls plurālisms atzīst daudzveidīgu – nesavienojamu, bet morāli vērtīgu – dzīvesveidu pastāvēšanu. Tas ir saistīts ar autonomijas veicināšanu. Tas ir dabiski saistīts ar uzskatu, ka indivīdiem nepieciešams brīvi attīstīties, lai viņi paši atrastu tikumiskos ideālus, pēc kuriem savā dzīvē vēlas tiekties. Abi kopā tie ved pie politiskiem secinājumiem, kuri dažā ziņā ir radniecīgi Rolza uzskatiem: politiskai rīcībai jācenšas nodrošināt indivīdiem līdzekļus, kuri ļauj tiem attīstīties, kuri dod tiem iespēju izvēlēties un pēc iespējas īstenot pašiem savas tikumiskās koncepcijas. Tomēr te nav nekā tāda, kas runātu par labu neitralitātei. Jebkuras politiskas rīcības mērķis ir dot indivīdiem iespēju tiekties pēc pamatotām tikumiskām koncepcijām un novērst ļaunas vai nevērtīgas tikumiskās koncepcijas. Vismaz tāds ir 4. daļas arguments. Mūsu pagaidu secinājumi ietver tikai to, ka Rolzs un citi, kuri līdzīgā veidā uzstājas neitralitātes labā, nespēj pamatoti aizstāvēt savu pozīciju un reizēm pārāk ātri vai vienkāršoti rada saikni starp neitralitāti un personisko autonomiju.

6. nodaļa

IDEĀLU IZSLĒGŠANA

Rolza uzstāšanās neitrālu politisku mērķu doktrīnas labā ir visbagātākā un vissmalkāk niansētā no visām, kas piedāvātas pēdējo gadu gaitā. Tieši tāpēc iepriekšējās nodaļas liela daļa bija veltīta viņa darbam. Līdzīgi arī šīs nodaļas diskusija par ideālu izslēgšanu būs saistīta galvenokārt ar Nozika izvirzītajiem argumentiem. Tomēr pirms tam tiks apskatīta kāda vienkāršāka doktrīna – politiskā labklājības doktrīna. Te derētu atcerēties, ka šīs nodaļu dalījums ir mazliet maldinošs. Tas balstās uz divu antiperfekcionistu doktrīnu nošķiršanu – ideālu izslēgšanu un neitralitāti attiecībā uz ideāliem. Taču daudzus argumentus vienas antiperfekcionistu doktrīnas labā var izmantot, lai aizstāvētu otru. Izcilākie antiperfekcionisma atbalstītāji nav spējuši nošķirt tā neitrālo un izslēgšanas formu.¹ Tādējādi neitralitātes noliegums iepriekšējā nodaļā ir tikai provizorisks. Lai izdarītu galīgo slēdzienu, mums jāpagaida, līdz tiks analizēti argumenti izslēgšanas doktrīnas labā. Vispirms atkal īsumā apskatīsim ideālu izslēgšanas principa nozīmi un sakarību, un pēc tam pāriesim pie šī principa argumentu analīzes.

¹ Iepriekš esam atzīmējuši, ka Noziks tās abas jauca. Šķiet, ka arī Dvorkinam šī atšķirība nav bijusi īsti skaidra. Viņš aizstāvēja neitralitāti savā rakstā "Liberālisms" krājumā *"A Matter of Principle"*, Cambridge, Mass., 1985, kas pirmoreiz tika publicēts Hemptšīrā, izdevumā *"Public and Private Morality"*, Cambridge, 1978, un pēc tam dedzīgi iestājās par vienu no ideālu izslēgšanas formām sacerējuma *"Is There a Right to Pornography?"*, *Oxford Journal of Legal Studies*, 1 (1981), 177. lpp; (publicēts arī krājumā *"A Matter of Principle"*), nepamanīdams nedz atšķirību starp abām doktrīnām, nedz arī to, ka tās ir savstarpējā pretrunā.

1. PRIEKŠNOTEIKUMI

Līdz šim esam izvairījušies no skaidrojumiem par to, ko nozīmē tikumiskie ideāli vai tikumiskā koncepcija. Neitrālu mērķu principam šāds skaidrojums nav īpaši svarīgs. Visvieglākais skaidrojums ir tāds, ka tikumiskās koncepcijas aptver pārējo morāles daļu (tas ir, visu morāli ārpus paša neitralitātes principa). Dažiem neitralitātes aizstāvjiem var likties, ka būtiski ir saprast šo apzīmējumu šaurākā nozīmē. Taču pat tad, ja tas tiek saprasts šajā visaptverošajā veidā, tas dara neitralitātes doktrīnu par spēcīgu un intuitīvi pievilcīgu doktrīnu. Saskaņā ar to valdībām jābūt neitrālām attiecībā uz visām sāncensīgajām morālēm. Ideālu izslēgšanas princips nebauda šādu greznību. Atšķirībā no neitralitātes principa tas nestāsta valdībām, kas jādara. Tas tikai aizliedz tām rīkoties dažu noteiktu iemeslu pēc. Bet vai tiešām iespējams, ka neviens morāls iemesls nekad nevar veidot pamatu valdības rīcībai? Lai šis princips būtu ticams, tas jāsaprot kā tāds, kas iepriekšēji pieņem zināmu atšķirību morāles ietvaros starp tās daļu, sauktu par tikumiskajām koncepcijām, ko nevar veicināt ar politiskiem līdzekļiem, un pārējo daļu, kuru var.

Tikumiskie ideāli jeb koncepcijas, kuras tiek izslēgtas no politiskās arēnas, ir jāizprot plašā nozīmē. Jebkurš spriedums par to, ka tāda vai citāda rīcība, dzīvesveids vai jebkurš tā aspekts ir jebkādā pakāpē labs vai slikts, ir daļējs tikumiskās koncepcijas apraksts. Tas pats sakāms par atziņām attiecībā uz sabiedrības organizācijas vērtības dažādiem aspektiem vai jebkuriem citiem spriedumiem par jebkura sabiedrības stāvokļa vērtību. To, cik laba ir cilvēka dzīve, var ievērojami ietekmēt tas, ka viņš dzīvo noteikta veida sabiedrībā (dievbijīgā, izglītotā, pārtikušā utt.) Tātad tikumiskās koncepcijas aptver gan privātus ideālus (daudz brīva laika, sporta iespēju utt.), gan sabiedrības apstākļus, kas dod savu ieguldījumu šajās koncepcijās (vispārēja pārticība, vispāratzīta fiziskas aktivitātes nozīme utt.)

Tikumiskajām koncepcijām nav arī noteikti jābalstās tikai vai galvenokārt uz morāliem apsvērumiem, ja šo terminu izprotam šaurākā nozīmē. Ganam, kas pastāvīgi uzturas ganāmpulka tuvumā, dzīvo saskaņā ar nemitigajām dabas pasaules pārmaiņām, apliecina savu izturību un atjautību daudzās cilvēka un dabas radītās grūtībās un nelaimēs, dzīves pilnvērtība nav katrā ziņā morāla pilnvērtība šī vārda šaurākajā nozīmē. Taču uzskats, ka tāda dzīve ietver šīs pilnvērtības formas, ir daļa no viņa izpratnes par labo. Šajā grāmatā vārds "morāls" tiek lietots tur, kur nav norādījuma par pretējo, tātad ļoti plašā nozīmē, kurā tas ir aptuveni līdzvērtīgs vārdam "vērtējošs".

Tikumisku koncepciju izslēgšana no politikas visvienkāršākajā un

visaptverošākajā izpratnē ietver šādu nozīmi: tas fakts, ka tā vai cita tikumiskā koncepcija ir patiesa, pamatota, veselīga vai saprātīga u.tml., nekad nedrīkst būt par iemeslu nekādai politiskai rīcībai. Tieši tāpat par politiskas rīcības iemeslu nedrīkst būt arī fakts, ka kāda tikumiskā koncepcija ir nepatiesa, nepamatota, neveselīga vai nesaprātīga u.tml. Ievērojiet, ka izslēgts vienlīdz tiek gan derīgais, gan nederīgais. Arī šajā gadījumā nav vajadzības pēc principa, kas dotu valdībai vai jebkuram citam rīkojumus savā rīcībā vadīties pēc pamatotām tikumiskām koncepcijām un vairīties no tām koncepcijām, kuras nav pieņemamas. Šī principa īpašā, atšķirīgā iezīme ir tāda, ka izslēgts tiek gan derīgais, gan nederīgais; te valda prasība, lai politiska rīcība būtu akla pret vērtībām vispār. Tādējādi šis princips kļūst par atturēšanās principu. Ideālu izslēgšanas doktrīna prasa, lai valdības rīcība būtu akla pret jebkādiem labas dzīves ideāliem, lai labas dzīves ideālu īstenošana un atbalstīšana, kaut gan pati par sevi cienijama, nebūtu valdības rīcības likumīgs mērķis.

Ideālu izslēgšanas atbalstītāji, protams, nedomā apgalvot, ka valdības nekad nedrīkst rīkoties morālu iemeslu pēc. Viņi, piemēram, pieļauj: tas apstāklis, ka slepkavība ir morāli nepieņemama, ir iemesls (vai vismaz daļējs iemesls), lai to pasludinātu par pārkāpumu, ko soda likums. Viņi novelk robežu starp morāles divām daļām. Viena daļa – doktrīna par labo – atrodas ārpus valdību darbības sfēras. Otra ir atzīstams, varbūt pat visatzīstamākais pamats valdības rīcībai: viens pietiekami izplatīts uzskats prasa, lai valdības atbalstītu mērķus, kuri ir cilvēkiem, nešķīrojot tos pēc morālā satura. Tas ir uzskats, ko esmu nosaucis par politiskās labklājības doktrīnu. Cita šķirtne, kas šeit nāk prātā, ir šķirtne starp teleoloģiskiem un deontoloģiskiem apsvērumiem, starp doktrīnām par pareizo un par labo. Atbilstoši tai, valdībām savā rīcībā jāvadās pēc apsvērumiem par to, kāda rīcība ir pareiza vai nepareiza, bet nav jāpamato sava rīcība ar to, ka dažas darbības veicina labo, bet citas to neveicina.

Bēdīgi slavenā vairīšanās no labā un sliktā nošķiršanas Rolzam nav bijusi šķērslis, jo darbā "Taisnīguma teorija" neitralitātes doktrīna, kura ir viņam iemiesota jau pašā taisnīguma jēdzienā, definē atšķirību starp pareizo un labo. Šis atšķirības neskaidrība tomēr ir šķērslis tiem, kuri vēlas paļauties uz neatkarīgi noteiktu atšķirību un izmantot to brīvības doktrīnas pamata veidošanā. Nozīks, kurš valdībām nosprauž deontoloģisku apsvērumu robežas, izvairījās no šīs problēmas, balstīdamies uz jēdzienu, ko ieviesa pāts, proti, jēdzienu par blakus ierobežojumiem, ko var uzlūkot par deontoloģisku apsvērumu idejas izvērsumu. Citiem ir daudz mazāk skaidru izteikumu par to, kādā veidā viņi vēlētos dalīt morāli politiskā un nepolitiskā daļā.

Vienas no iespējamām šaubām attiecībā uz ideālu izslēgšanas doktrīnu ir saistītas ar šādu dalījumu dzīvotspēju. Es tomēr negribu noliegt iespēju, ka varētu novilkt saprātīgu robežu starp deontoloģiskiem un teleoloģiskiem apsvērumiem. Šīs nodaļas galvenā argumenta mērķis ir mest šaubas uz to, vai šī šķirtne attaisno secinājumu, ka labajam jāpaliek ārpus politikas darbības lauka. Tas cenšas noteikt iemeslus, kuri liek cilvēkiem cildināt šo antiperfekcionisma formu, un parādīt, ka tie nespēj šo uzdevumu veikt.

Citam, vispārīgākam *prima facie* argumentam vajadzēs pagaidīt līdz tālākai šīs grāmatas daļai. Kaut arī deontoloģiski un teleoloģiski apsvērumi ir nošķirami, tie cēlušies no kopīga morālā kodola. Tāpēc, ja morāles kodols ir politiski jābalsta ar kādu deontoloģisku ierobežojumu īstenošanu, ticama šķiet doma, ka tikpat labi tas jāatbalsta arī, veicinot pareizas tikumiskās koncepcijas. Tā kā abas morāles daļas ir šķirtas tikai virspusējā līmenī, bet pamatos izriet no kopīgas sākotnes, pastāv *prima facie* iemesls prasīt, lai politiska rīcība ņemtu vērā tās abas.

2. POLITISKĀ LABKLĀJĪBAS DOKTRĪNA (VELFĒRISMS)

Braiens Barijs* ideālu izslēgšanas doktrīnu uzlūko par svarīgu liberālisma strāvojumu.

“Klasiskajā liberālmā, protams, bijuši arī citi strāvojumi, bet viens noteikti ir paudis domu par to, ka valsts ir instruments, kam jāapmierina cilvēku esošās vēlmes, nevis līdzeklis, kā veidot krietnus cilvēkus (teiksim, kultivēt savos pilsoņos atzīstamas vēlmes vai noslieces).”²

Tāpēc Barijs savas argumentācijas nolūkos definē liberālismu kā uzskatu, ka ideālu principus nedrīkst izmantot, lai noteiktu, kādai jābūt politisku darbinieku rīcībai. Definīcija identificē liberālismu ar ideālu izslēgšanas doktrīnas īpaša paveida atbalstīšanu, izmantojot Barija iepriekš nosprausto atšķirību starp vēlmju un ideālu principiem:

² B. Barry, “Political Argument”, London, 1963, 66. lpp. Visas lappušu atsaucies Barija citātiem attiecas uz šo grāmatu. Barijam ir pašam sava trāpīga kritika pret šādi izprastu liberālismu, bet to es šeit neatkārtošu. Kā noskaidrosies turpmākajā diskusijā, šī Barija aprakstītā liberālā pozīcija paver iespējas vairākām interpretācijām, no kurām tikai dažas ved pie neitrālas politikas doktrīnas.

"Vēlmju principi... ir principi, kas pieņem cilvēkiem piemītošās vēlmes kā esamību un pilnībā koncentrē uzmanību uz pakāpi, līdz kādai noteiktai politika mainīs vispārējo vēlmju apmierinājuma daudzumu, vai arī uz veidu, kādā politika ietekmēs vēlmju apmierināšanas iespēju sadalījumu starp cilvēkiem." (38. lpp.)

Es uzskatīšu, ka šīs definīcijas otrā daļa attiecas vairāk uz vēlmju faktisko apmierināšanu nekā uz iespēju sadalījumu, kaut gan šīs iespējas var būt faktiskā apmierinājuma rādītājs, "lai novērtētu kāda stāvokļa vēlamību saskaņā ar šādiem principiem, visa mums vajadzīgā informācija ir vēlmju apmierinājuma daudzums un/vai sadalījums starp cilvēkiem" (*turpat*). Jebkurš princips, kurš nav vēlmju princips, ir ideālu princips. Tāpēc ar vēlmēm saistītās teorijas ir piemēri tam, ko A. Sens* dēvē par labklājības doktrīnu, proti, uzskatu, ka jebkura stāvokļa labums galarezultātā ir atkarīgs no individuālās lietderības kopuma šajā stāvoklī.³

Ne visas labklājības piekritēju teorijas balstās uz atturēšanās principu. Atbilstoši dažām šīm teorijām, ar vienīgi vēlmēm saistīti apsvērumi ir būtiski nozīmīgi jebkuras rīcības vērtējumā. Pēc šī uzskata, ko es saukšu par morālu labklājības doktrīnu, nekādi ar ideāliem saistīti principi nepastāv, tāpēc atbalstīt to izslēgšanu no politiskas rīcības nenozīmē atbalstīt atturēšanos. Tikai tie teorētiķi, kuri pieņem ideālu principus vismaz dažu stāvokļu vēlamības noteikšanai, tomēr, vērtēdami vai ieteikdami politisku rīcību, balstās tikai uz vēlmju principiem, piekrīt tādiem liberāļu priekšrakstiem, kādus aprakstījis Barijs, t.i., ka valsts uzdevums nav veicināt indivīdu krietnumu. Tai jāaprobežojas ar indivīdu vēlmju apmierināšanu. Labklājības doktrīnas politisko teoriju paveidu, kas pieļauj dažu ar ideāliem saistītu principu pamatotību, bet ierobežo to spēku līdz nepolitiskām darbībām, es saukšu par "politisko labklājības doktrīnu".

Politiskās labklājības doktrīnas popularitāte daļēji izskaidrojama ar to, ka tā bieži tiek jaukta ar divām gluži atšķirīgām idejām. Vienā gadījumā šī doktrīna tiek jaukta ar morālo labklājības doktrīnu. Tas apstāklis, ka morālās labklājības doktrīnas piekritēji, kas noliedz jebkādu ar ideāliem saistītu principu pamatotību, nesludina atturēšanos, iebilddami pret balstīšanos uz šādiem principiem, bieži tiek piemirsts. Morālas labklājības piekritēji, kuri, piemēram, iebilst pret tā dēvēto seksuālo noviržu vai marihuānas aizliegšanu, dažreiz apelē pie principiem, kas liedz valstij tiesības uzspiest "privāto morāli", taču īstenībā viņu doma ir liegt valstij tiesības uzspiest nevēlamu morāli.

³ A. Sen, "Utilitarianism and Welfarism", *Journal of Philosophy*, 78 (1979), 463. lpp.

Morālās labklājības doktrīnas piekritējiem ir ļoti ērti aizsegties ar politiskās labklājības doktrīnas apmetni, jo tas tikpat labi kalpo viņu nolūkiem. Kaut gan to politiskie rezultāti var būt identiski, šīs doktrīnas tomēr pārstāv radikāli atšķirīgus uzskatus gan morāles, gan politikas jomā.

Otru neskaidrību rada uzskats, ka saistību nodošana pārstāvnieciskai valdībai nozīmē pievēršanos politiskai labklājības doktrīnai. "Vai pārstāvnieciska valdība nenozīmē vienlīdzīgas iespējas visiem gūt valsts atbalstu savu mērķu īstenošanā? Un vai tieši tāda nav politiskās labklājības doktrīnas nozīme?" Atbilde uz abiem jautājumiem ir noliedzoša. Pārstāvnieciskās valdības principi garantē tautai zināmu kontroli pār tiem, kam ir vara. Tie nenozīmē demokrātiski veidotas varas gatavību rīkoties tikai saskaņā ar politiskās labklājības doktrīnas apsvērumiem.

Noskaidrojuši šos jautājumus, mēs varam pievērsties politiskās labklājības doktrīnas vērtējumam. Vēlmju apmierināšanu var atbalstīt, uzskatot to par būtiski labu, vai arī par līdzekli cita laba mērķa sasniegšanai. Iedomāsimies, ka politiskās labklājības doktrīnas piekritējs uzskata to par būtiski labu. Tādā gadījumā viņš ir pieņēmis uzskatu, ka dažus būtiski labus mērķus (vēlmju apmierināšana) var politiski atbalstīt, bet citus (ideālus Barija izpratnē) nevar. Viņš tātad ir pieņēmis uzskatu, ka dažus līdzekļus (politiskos) drīkst izmantot, tiecoties pēc dažiem mērķiem, bet nedrīkst izmantot, tiecoties pēc citiem. Es pieņemšu par pašsaprotamu: kaut gan droši vien ir tādi ideāli, ko nevar veicināt ar politiskiem līdzekļiem, un citi, kurus šādi nevar veicināt sekmīgi, tomēr nav tā, ka ar politiskiem līdzekļiem nevarētu sekmīgi veicināt nekādus ideālus. Tāpēc šādus apsvērumus nevar izmantot, lai atbalstītu pilnīgu ideālu izslēgšanu no politikas. Galu galā mūsu hipotētiskais teorētiķis neierosina izslēgt vēlmju apmierināšanu kā pamatu politiskai rīcībai, kaut arī pastāv vēlmes, kuru apmierināšanu nevar veicināt ar politiskiem līdzekļiem, un citas vēlmes, kuru apmierināšanu šādi nevar veicināt sekmīgi.

Vai ir pamats uzskatīt, ka nepareizi ir politiski veicināt jebkādas būtiski labus mērķus, izņemot vienīgi vēlmju apmierināšanu? No iepriekšējās nodaļas secinājuma izriet, ka politiskās labklājības doktrīna nav neitrāla attiecībā uz tikumiskiem ideāliem, jo tā nepārprotami atbalsta morālu labklājības taktiku vairāk par visiem citiem uzskatiem. Taču jebkurā gadījumā, vai tā ir vai nav neitrāla, galvenā problēma ir atrast jebkādu iemeslu, lai politiski atbalstītu dažus elementus tikumiskajās koncepcijās, bet neatbalstītu citus, kuri ir atzīti par pamatotiem un vērtīgiem. Man nav zināms neviens mēģinājums atbildēt uz šo jautājumu, kas neaprobežotos ar morālas labklājības

doktrīnas atzišanu vai nebalstītos uz nepatieso apgalvojumu, ka ideālus nevar atbalstīt ar politiskiem līdzekļiem.

Ar politisko labklājības doktrīnu saistītās grūtības tomēr sakņojas dziļāk. Ticība ideālu principiem grauj ticamību tam, ka vēlmju apmierināšanu var uzlūkot par labu pēc iekšējās būtības. Cilvēki tiecas pēc zināmiem mērķiem un lolo vēlmes noteiktu iemeslu pēc. Viņi uzskata, ka viņu vēlmju objekti vai tieksmes ir vērtīgas (un dažreiz arī tic, ka tiekšanās pēc tiem ir vērtīga pati par sevi). Šī mērķu un vēlmju daba, kas atkarīga no iemesliem, izraisa secinājumu, ka jebkurš cilvēks, kam ir kāds mērķis (ja viņam ir minimāla izpratne par tā dabu), uzskata: ja viņš sāktu domāt, ka nav nekāda iemesla tiekties pēc šī mērķa, viņam šī mērķa vairs nebūtu. Ievērojiet, ka ticība pienācīgam iemeslam šeit ir tikai nepieciešams nosacījums, lai cilvēkam šāds mērķis būtu. Netiek pieņemts, ka cilvēks vēlas jebko, kam vien saredz iemeslu vai ko uzskata par vērtīgu.⁴

Turpmākas sekas no iemesliem atkarīgajai vēlmju dabai ir tādas, ka vēlmju subjekti nevēlas, lai viņu vēlmes tiktu apmierinātas, ja viņu ticība šo vēlmju iemesla esamībai ir nepamatota. Cilvēks nevēlas zāles, kādas ir vēlējies iegūt, ja tām nav medicīnisko īpašību, kuras cilvēks uzskata par vienīgo iemeslu šo zāļu lietošanai. Cilvēki, kuri vēlas, lai valsts subsidētu mākslu, vairs to nevēlas, ja šādas subsīdijas nepalīdz attīstīt vai popularizēt mākslu, jo to viņi uzskata par šādu subsīdiju vienīgo iemeslu. Viens aspekts, kādā "vēlēšanās" (*wishing*) ir vājāka par "vēlmēm" (*desiring*), ir tāds, ka tā ir ļoti tuva "ticībai, ka pastāv nesagrauts iemesls tās labā".⁵ Nevēlēšanās piepildīt savas vēlmes, kas rodas tad, ja cilvēka ticība tās iemeslam izrādījusies maldīga, nozīmē tikai to, ka tiek atzīta no iemesla atkarīgā vēlmes daba. Vēlme pati par sevi nav iemesls; tā ir tikai apstiprinājums no tās neatkarīgam iemeslam. Tas attiecas gan uz instrumentālām vēlmēm, tas ir, uz vēlmēm, kas balstās uz ticību, ka to īstenošana kalpos citiem šī cilvēka mērķiem, gan uz vēlmēm,

⁴ Šis viedoklis ir pelnījis sīkāk izstrādātu aizstāvību, nekā šeit iespējams ietvert. Atļaušos tikai īsi piezīmēt, ka neuzskatu iemeslu apcerējumus par vēlmju rašanās neatņemamiem pavadoņiem; nedomāju arī, ka cilvēks vienmēr sevī skaidri analizē šos iemeslus. Akrātiskas* rīcības subjekti tic, ka viņu akrātiskās uzvedības iemeslus uzveic citi iemesli, bet akrātiskā rīcība tiek veikta kāda iemesla pēc, kam viņi tic. Neapzinātas vēlmes ir atkarīgas no apzinātajām un būtībā ir to atkārtoti apraksti tādos veidos, kādus rīcības subjekts varbūt neizmanto, skaidrodams savus iemeslus šīm vēlmēm.

⁵ No otras puses, vēlēšanās ir stiprāka par vēlmi tai ziņā, ka tā ir vispārējs spriedums par vēlēšanās objektu pēc būtības, turpretī vēlmei ir jābalstās tikai uz daļēju vēlmes objekta vērtējumu.

pēc kurām cilvēks tiecas pašu vēlmju dēļ. Es nevēlos iegūt to, ko gribu, tikai tam piemītošo patīkamo īpašību pēc, ja man nesagādās patiku tas apstāklis, ka man šis gribētais ir.⁶

Šī argumenta būtība ir tāda: cilvēks negrib, lai viņa vēlme tiktu apmierināta, ja šīs vēlmes iemesli ir kļūmīgi, – pat tad, ja viņš aiz neziņas turpina lolot šo vēlmi. Cilvēks nevēlas, lai viņam vienkārši nebūtu kļūmīgu vēlmju; viņš nevēlas arī, lai tās tiktu apmierinātas. Šo apstākli neskaidru dara galvenokārt vēlmju jēdziena izpratne alku nozīmē, jo tādā nozīmē vilšanās par neveiksmi vēlmju apmierināšanā izskatās pēc nepiepildītu alku izraisītām ciešanām. Patiesībā vilšanās var būt apmēram tas pats, kas pārlicība, ka kaut kas tāds, kam ir iemesls, nav noticis. Gadījumos, kad vēlmes liktenis ir ievērojami atkarīgs no rīcības subjekta personiskā veikuma, neveiksmi pavada vilšanās par savu neprasmi, nelaimēšanos, citu cilvēku atbalsta trūkumu utt., un šīs izjūtas nereti tiešām rada pamatotus iemeslus atbilstošā veida frustrācijas aizkavēšanai. Taču pietiek apsvērt vēlmi pieredzēt savas partijas uzvaru vēlēšanās (kas liek cilvēkam par to balsot), lai saprastu, ka ne visas vēlmes nepiepildīšanās gadījumā noved pie šādas reakcijas.

Ja vērojumi par vēlmju dabas atkarību no iemesliem ir pareizi (pat tad, ja tie attiecas tikai uz dažām nopietni ņemamu vēlmju kategorijām), tad vēlmju apmierināšana pati par sevi nevar būt laba iekšēji piemītošas vērtības nozīmē. Tie, kuri noliedz visu ar ideāliem saistīto principu pamatotību, varbūt var iebilst pret šo secinājumu. Viņi varētu apgalvot: tā pamatā ir apstāklis, ka cilvēkiem eksistē otrās pakāpes vēlme – kaut viņu kļūmīgās vēlmes netiktu apmierinātas. Tālāk viņi varētu apgalvot, ka šīs otrās pakāpes vēlmes ietver iepriekšēju pieņēmumu, ka daži ar ideāliem saistītie iemesli ir pamatoti iemesli. Viņi varētu piekrist, ka gandrīz visi cilvēki tic kādiem ideālu principiem un lolo otrās pakāpes vēlmes, kaut viņu kļūmīgo iemeslu vēlmes netiktu apmierinātas. Tomēr šī otrās pakāpes vēlme attiecas uz vietējām kļūdām, proti, uz kļūdām par to, kuri ar ideāliem saistītie principi ir pamatoti, un uz

⁶ Dažreiz tas apstāklis, ka cilvēkiem ir vēlmes, maina situāciju īpašā veidā – vēlmes var pārtapt spēcīgās alkās; tās var itin kā izklūt no cilvēka kontroles un valdīt pār viņu gluži neatkarīgi no viņa pārlicības par šo vēlmju pieņemamību (tiesa, izņemot galēji patoloģiskus gadījumus, cilvēki, kuriem ir šādas vēlmes, turpina ticēt, ka viņu vēlmes pastāv kāda iemesla pēc). Šādos gadījumos viņi var iegūt jaunu iemeslu, lai apmierinātu savas vēlmes, tas ir, atbrīvot sevi no to varas. Bet pat šādos gadījumos ne jau tikai fakts, ka viņi vēlas, ir iemesls, kāpēc viņi grib, lai viņu vēlmes tiktu apmierinātas. Viņi, piemēram, var maldīties, domādami, ka savu vēlmju apmierināšana ir labākais veids, kā darīt galu savām iracionālajām alkām, un tādā gadījumā, ja vien viņi nav aktrātiski, viņi grib, lai šīs vēlmes netiktu apmierinātas.

to sekām konkrēto apstākļu gadījumā. Tā neattiecas uz globālas kļūdas gadījumu, piemēram, uz tādu gadījumu, kad kļūda ir neprasme aptvert, ka *nekādi* ar ideāliem saistīti principi nav pamatoti. Ja tā ir, ja cilvēki ir vainojami globālā kļūdā, tad nav iemesla respektēt viņu otrās pakāpes vēlēšanos – vai, pareizāk sakot, tā šādos apstākļos nav spēkā. Es negribu apstiprināt šo argumentu, bet pašreizējā jautājuma nolūkos mums tas nav jāizvērtē. Pietiek sacīt, ka tas nav izmantojams politiskās labklājības doktrīnas piekritējiem, jo viņi atzīst dažu ar ideāliem saistītu principu pamatotību.

Var iebilst, ka visi mani argumenti aizstāv tikai vienu: to, ka cilvēku vēlmes nav viņu pašu iemesli, lai tiektos pēc šo vēlmju objekta. Tam nav katrā ziņā jānozīmē, ka tās nav iemesli citiem, kuriem vajadzētu palīdzēt tās īstenot. Tomēr vienīgais iemesls citu cilvēku vēlmju apmierināšanai ir palīdzēt viņiem, tas ir, palīdzēt viņiem dabūt to, kas viņiem ir labs vai ko viņi grib. Iepriekšējā diskusija liecina, ka cilvēki nevēlas savu kļūmīgo vēlmju piepildījumu un, kaut gan dažos apstākļos ir labi, ja viņi tās var apmierināt, tā tas nebūt nav vienmēr. Tātad vēlmju apmierināšana kā tāda nav iekšēji vērtīga – vismaz ne tad, ja pastāv un ir spēkā ar ideāliem saistīti principi.

Daudzi, kurus vilina politiskā labklājības doktrīna, labprāt ļauj sevi ietekmēt skatījumam, kurā vēlmju apmierināšana tiek vērtēta instrumentāli (lai kāda būtu tās iekšējā vērtība). Pat tad, ja iepriekšējais secinājums ir nepareizs un vēlmju apmierināšana ir iekšēji un būtiski laba, ir iespējams, ka tieši tās instrumentālā, nevis iekšēji piemītošā vērtība ir pamatā uzskatam, ka vēlmju apmierināšanas principi drīkst, turpretī ar ideāliem saistīti principi nedrīkst vadīt politisku rīcību.

Aina, ko es gara acīm redzu, ir tāda: dzīvo un ļaut dzīvot citiem! Cilvēku dzīve ir viņu pašu ziņā. Tā var būt morāla vai amorāla, apbrīnojama vai apkauņojoša un tā tālāk, bet pat tad, ja tā ir amorāla, tās neietilpst valsts darīšanās vai jebkura cita darīšanās un attiecas tikai uz tiem, kuru dzīve tā ir. Vienīgais, par ko rūpējas politika, ir tas, lai cilvēki būtu apgādāti ar savai dzīvei nepieciešamajiem līdzekļiem, tas ir, tā palīdz cilvēkiem apmierināt viņu vēlmes un īstenot viņu mērķus. Tāpēc valstij jārikojas tikai pēc labklājības doktrīnas aizstāvju principiem un jānovēršas no visiem principiem, kas saistīti ar ideāliem. Lai cik pievilcīga būtu šī vienkāršotā aina, to caurvij neskaidrības un grūtības, kuru risināšana to radikāli pārveido. Vienam no šādiem jautājumiem mēs tagad pievērsīsimies. Pārējie mūs nodarbinās šīs nodaļas turpmākajā daļā un nākamajā nodaļā.

Viedoklis “dzīvo pats un ļauj dzīvot citiem” rada neskaidrības attiecībā uz personisko mērķu svarīgumu. Vai valsts pienākums ir panākt to maksī-

mālu apmierināšanu, t.i., gādāt, lai cilvēkiem izdotos dzīvot tādu dzīvi, kādu tie izvēlējušies, vai arī tai jārada cilvēkiem pieejamas iespējas, kuras izmantojot, tie varētu dzīvot tādu dzīvi, kādu ir izvēlējušies?

Pirmā interpretācija ir analoga iepriekš minētajai. Cilvēkiem netiek palīdzēts dzīvot tādu dzīvi, kādu viņi vēlas, apmierinot viņu maldīgās vēlmes. Cilvēki negrib dzīvot dzīvi, kas balstās uz maldiem. Otrā interpretācija prasa, lai valsts, vienlaikus vairīdamās no jebkādas rīcības, kas tiektos īstenot kādu tikumisko koncepciju, nodrošinātu indivīdiem iespējas tiekties katram pēc sava tikumiskā ideāla. Taču apmierināt cilvēku vēlmes nav tas pats, kas nodrošināt viņu iespējas tiekties pēc saviem mērķiem. Maldīgu vēlmju apmierināšana attiecībā uz ideālu sasniegšanas līdzekļiem nepalīdzēs tos īstenot, un iespējams, ka dažus noderīgus līdzekļus cilvēks nemaz negrib, jo neizprot to derīgumu, vai arī nespēj racionāli izplānot to izmantošanu.

Viedoklis “dzīvo pats un ļauj dzīvot citiem” ved mūs projām no politiskās labklājības doktrīnas un tuvina domai, ka valstij jāgādā par atbilstošu līdzekļu nodrošinājumu indivīdiem, lai tie varētu tiekties pēc saviem tikumiskajiem ideāliem.⁷ To var attaisnot, piesaucot autonomijas vērtību, t.i., uzskatu, ka cilvēks, kontrolēdams savas dzīves aspektus un noteikdams to veidus, piešķir savai dzīvei vērtību. Apsvērumi par autonomiju ir šīs grāmatas ceturrtās daļas diskusijas centrā. Tie ir nozīmīgi arī Nozika versijā par ideālu izslēgšanu. Tā kā tā balstās uz atšķirību starp teleoloģiskiem un deontoloģiskiem apsvērumiem, tā ir citādā ziņā visai attālināta no politiskās labklājības doktrīnas un imūna pret šeit izteikto kritiku. Tagad mēs pievērsīsimies Nozika teorijai.

⁷ Barijs nošķir personiski orientētās un sabiedriski orientētās vēlmes. Pirmās ir tās, kuru apmierināšana materiāli ietekmē tikai tā cilvēka dzīvi, kuram ir šīs vēlmes, vai arī viņa ģimenes dzīvi. Sabiedriski orientētās vēlmes ir tās, kuru apmierināšana ietekmē plašāku cilvēku grupu (12. – 13. lpp.; skat. arī 63. lpp.). Barijs atzīmē, ka sabiedriski orientētās vēlmes atspoguļo cilvēku ideālus attiecībā uz sabiedrības stāvokli un iebilst, ka tām tiek piešķirta vēlmju nozīme. Tās jāizvērtē atbilstoši tajās ietvertu ideālu vērtībai. Mans šajā apakšnodaļā iepriekš izteiktais arguments saskan ar šo domu tiktāl, ciktāl vēlmju apmierināšana tiek uzskatīta par iespējamu iekšēji piemītošu vērtību. Bet, ja valsts mērķis ir apgādāt cilvēkus ar iespējām pašiem īstenot savu izpratni par labo, tad tiklab jāņem vērā arī sabiedriski orientētās vēlmes – tiesa, kā nupat pārliecinājamies, ne tādā nozīmē, ka valstij vajadzētu censties tās apmierināt, bet ka tai vajadzētu nodrošināt iespējas tiekties gan pēc šādu vēlmju, gan arī pēc personiski orientētu vēlmju apmierināšanas.

3. IZTURĒŠANĀS PRET CILVĒKU KĀ GALAMĒRĶI

"Ir tikai individuāli cilvēki – atšķirīgi indivīdi, kuri dzīvo katrs savu individuālo dzīvi. Ja kāds no šiem cilvēkiem tiek izmantots citu labā, tas nozīmē šī cilvēka izmantošanu un ieguvumu citiem cilvēkiem. ... Šāda cilvēka izmantošana nepietiekami respektē un ņem vērā to apstākli, ka viņš ir atsevišķs indivīds un ka viņa dzīve ir vienīgā, kāda viņam ir un būs. Viņš negūst no sava upura nekādu papildu labumu, un neviens nav tiesīgs viņam to uzspiest – vismazāk jau valsts un valdība, kuras pretendē uz viņa lojalitāti... un kurām tāpēc jābūt pedantiski *neitrālām* attiecībā pret visiem saviem pilsoņiem."⁸

Šie Nozika vārdi atbalso kantiešu likumu – vienmēr izturēties pret cilvēkiem kā visa pastāvošā galamērķi un nekad neuzlūkot tos tikai par līdzekļiem. Nekur citur viņš vairs neizmanto valsts pretenzijas pēc lojalitātes par politiskas neitralitātes iemeslu. Viņa arguments ir Kanta imperatīva savdabīga interpretācija. Nozika interpretācijas pamatā ir priekšstats par piespiešanu no malas. Piespiešana no malas ir deontoloģiska piespiešana un tiks sīkāk apskatīta 11. nodaļā. Šeit nepieciešams neliels iepriekšējs paskaidrojums, lai varētu apskatīt tās izmantojumu kā izslēgšanas principu.

Piespiešana no malas ir uz rīcības veicēju attiecinātas rīcības iemesls ar absolūtu vai gandrīz absolūtu spēku. Paskaidrošu to tuvāk.⁹ Dažu rīcības iemeslu pamatā ir šo rīcību iznākuma vērtība. Sauksim tos par iznākuma iemesliem. Iemesls, lai nogādātu ievainotu cilvēku slimnīcā, ir (izņemot īpašus apstākļus) iznākuma iemesls. Šāda rīcība glābj viņa veselību, kas, būdama vērtīgs iznākums, ir arī iemesls rīcības izraisīšanai. Turpretī citu iemeslu pamatā ir konkrēta rīcības veicēja, rīcības veicēju vai rīcības veicēju grupas vērtība, veicot noteiktu rīcību (arī noteikta iznākuma izraisīšana, ko īsteno šie rīcības veicēji). Sauksim tos par rīcības iemesliem. Vecāku rūpēm par bērnu labklājību ir gan iznākuma iemesli, gan rīcības iemesli. Iznākuma iemesli tiek apmierināti, vecākiem nodarbinot skolotājus un bērnu aprūpētājus. Rīcības iemesli tiek apmierināti tikai tad, ja vecāki paši personiski iesaistās bērnu dzīves norisēs.

Daži iemesli ir iemesli ikvienam. Ikvienam ir iemesls, piemēram, respektēt citu tiesības. Tādi iemesli ir visiem cilvēkiem. Citi iemesli turpretī ir

⁸ Nozick, "Anarchy, State and Utopia", 33. lpp.

⁹ Skaidrojums ir atvasināts no D. Parfita* nospraustajām atšķirībām viņa darbā "Is Common Sense Morality Self Defeating?", *Journal of Philosophy*, 70 (1979), 533. lpp.

ienesli dažiem cilvēkiem, bet citiem ne. Tie ir konkrētu rīcības veicēju iemesli. Cilvēkam, kurš devis solījumu, ir ar viņu saistīts iemesls to turēt, kaut arī tas var būt radies no rīcības veicēju ziņā neitrāla iemesla pildīt solījumus. Gan rīcības, gan iznākuma iemesli var būt rīcības veicēju ziņā neitrāli vai ar konkrētu rīcības veicēju saistīti iemesli.

Kanta imperatīvs ir skaidri izprotams tikai no rīcības iemeslu viedokļa. Tā prasība ir, lai cilvēki paši izturētos pret cilvēkiem kā galamērķi, nevis lai tie nodrošinātu cilvēkiem labumus, kas rodas no šādas izturēšanās. (Vai šādi labumi pastāv?) Taču šim imperatīvam iespējama rīcības veicēju ziņā neitrāla interpretācija. Var uzskatīt, ka ikvienam cilvēkam ir iemesls palīdzēt citiem vai pat likt citiem izturēties pret cilvēkiem kā galamērķi. Var domāt, ka Kanta imperatīvs ir vienaldzīgs pret izvēli starp paša izturēšanos pret citiem kā pret galamērķi vai izturēšanos pret viņiem kā pret līdzekli, ja tas piespiež viņus izturēties pret citiem kā galamērķi, un tiem gadījumiem, kad viņi bez šādas rīcības to nebūtu darījuši (piemēram, cilvēka piespiešana neizmantojot piespiešanu pret citiem).

Noziks noliedz šo Kanta imperatīva interpretāciju. Viņš to uzskata par piespiešanu no malas. Piespiešana no malas ir ar konkrētiem rīcības veicējiem saistīti iemesli ar absolūtu vai gandrīz absolūtu spēku. Tā nav sagraujama ne ar kādu citu apsvērumu vai arī ir sagraujama tikai ar nelielu, uzskaitāmu apsvērumu palīdzību. Noziks paskaidro:

“Jautājums, vai uzskats par piespiešanu no malas ir izsakāms kā uzskats par mērķi bez piespiešanas no malas, ir diezgan āķīgs. Var, piemēram, domāt, ka ikviens cilvēks, tiecoties uz savu mērķi, spēj nošķirt, kur *viņš* pārkāpj tiesības un kur to dara cits. Piešķiriet pirmajam gadījumam neizmērojamu (negatīvu) nozīmi viņa mērķu kontekstā – un nekāda cīņa pret citu tiesību pārkāpumiem nespēs atsvērt viņa paša tiesību pārkāpumus pret citiem.”¹⁰

Plašos vilcienos runājot, Noziks tic ar rīcības veicēju saistītas rīcības iemeslam pret to, ka indivīdi tiek spiesti nest upurus pret pašu gribu. Noziks neuzskata aizliegumu par tik absolūtu un izņēmumiem nepakļaujamu, kā varētu gaidīt tad, ja tā būtu Kanta imperatīva interpretācija. Viņš pieļauj upuru uzspiešanu cilvēkiem pašaizsardzības gadījumos, pat ja cilvēki, kuriem tos uzspiež, negūst nekādus labumus, kas atjaunotu līdzsvaru (kaut arī viņi ir atsevišķi cilvēki un viņu dzīve ir vienīgā, kāda viņiem ir un būs). Turklāt Noziks iziet tālu ārpus pašaizsardzības robežām, sankcionējot spēka lietošanu

¹⁰ Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 29. lpp. Viņš uzskata šādus pārformulējumus par neatbilstošiem, bet nepaskaidro, kāpēc.

no tādas organizācijas puses, kura nav radīta piekrišanas ceļā, ja vien tā būtu varējusi rasties piekrišanas ceļā ar Neredzamās rokas mehānisma palīdzību. Varbūt vēl zīmīgāks izņēmums Kanta imperatīva Nozika versijā ir viņa kompensācijas princips, kas ļauj dažus cilvēkus piespiest samazināt citu cilvēku risku, ja vien pirmajiem tiek dota atbilstoša kompensācija.¹¹

Patiesībā Noziks šad tad šķiet izsakām domu, ka upura uzspiešana cilvēkam nerunā pretī viņa versijai par Kanta principu, kamēr vien notiek kāda kompensācija un attiecīgais cilvēks par savu upurēšanos saņem noteiktu labumu. Kamēr viņš darījumā ir tīrais ieguvējs, vai nevar sacīt, ka viņš nav izmantots tikai kā līdzeklis? Vai tad šādā gadījumā nav tiesa, ka viņa atsevišķums un tas apstākļi, ka viņam ir tikai šī viena dzīve, tiek respektēti? Un, ja tā ir, vai tad veselu rindu savstarpēji atkarīgu darījumu, no kuriem dažos viņš iegūst, bet citos zaudē, nevar uzskatīt par vienu atsevišķu darījumu, jo neviens no šiem darījumiem nenotiks tad, ja nenotiks pārējie? Šāda virkne tiek pieļauta, ja sākotnēji paredzētais ieguvums un upuru līdzsvars ir pozitīvs. Šāds nosacījums tiek ievērots daudzās valstīs, pat tādās, kuras nav liberālas. Daži cilvēki varbūt ir tīrie zaudētāji, taču sākotnēji paredzētais līdzsvars joprojām var būt labvēlīgs visiem.

Tie ir pamatoti jautājumi. Tie norāda uz vājajām vietām Nozika argumentācijā un uz neskaidrībām viņa pozīcijā, un, ja tas tiktu kaut kādi atrisināts, varētu nonākt pie secinājumiem, kuri ir aizceļojuši tālu no grāmatas "Anarhija, valsts un utopija" ievirzes, kaut arī joprojām ir saskaņā ar tās premisu zināma veida interpretāciju.

Vai Kanta imperatīvs Nozika interpretācijā ved pie politiska antiperfekcionisma un, konkrētāk runājot, vai tas ved pie ideālu izslēgšanas principa politikā? Tikai turpmāku un neatkarīgu pieņemumu gadījumā (kurus Noziks neaizstāv). Kritiski svarīgais jautājums ir šāds: vai morālu pienākumu uzspiešana ir saskaņā ar Kanta imperatīvu Nozika interpretācijā? Nozika uzskats par pašaisardzību liek domāt, ka tā ir, tomēr pienākumi nepārkāpt vai nepakļaut riskam citu tiesības ir vienīgie morālie pienākumi, kādi pastāv. Tas atbilda jautājumu vienu soli atpakaļ. Kādas tiesības ir cilvēku rīcībā? Vai viņiem, piemēram, ir tiesības uz to, lai citi viņu sabiedrības locekļi dotu ieguldījumu šīs sabiedrības dzīvē? Nozika atbilde ir nenoteikta. Šķiet, ka viņš noliedz šādu tiesību esamību, bet principā izslēdz no savas grāmatas tiesību teorijas attaisnojumu. Skaidrs ir tas, ka nedz Kanta imperatīvs, nedz Nozika interpretācija neved pie antiperfekcionisma. Ja indivīdiem ir morāls

¹¹ Turpat, 78. lpp.

pienākums dot savu ieguldījumu citu labā un veicināt noteiktus ideālus, tad likt viņiem dzīvot saskaņā ar šo pienākumu nenožīmē izturēties pret viņiem kā pret līdzekli.

4. PIESPIEŠANA UN AUTONOMIJA

Noziks, šķiet, apgalvo: valstij ir jāatsakās no perfekcionisma tāpēc, ka tā darbojas ar piespiešanas palīdzību. Nevar iebilst pret to, ka cilvēks pārvilina pie sevis cita klientus, lai gūtu sev labumu, bet nevar viņus piespiest neslēgt darījumus ar citiem. Vai piespiešanā vai tās politiskajā izmantojumā ir kaut kas tāds, kas attaisnotu antiperfekcionismu?

Piespiešana ir vērtējošs termins. Kaut gan tam ir noteikta aprakstošā daļa, tā nozīme nav pilnībā izskaidrojama, nepievēršoties tā morālajai nozīmībai. Es pieņemšu šādu piespiešanas definīciju:¹²

P piespiež Q nedarīt A tikai tad, ja:

A (1) P paziņo Q, ka izraisīs kādas sekas (C), ja Q darīs A.

(2) P izdara šo paziņojumu tā, lai Q ticētu, ka tas tiek darīts tāpēc, lai piedabūtu Q nedarīt A.

(3) Sekas C personai Q ir ļoti svarīgs iemesls, lai nedarītu A.

(4) Q tic, ka P droši vien izraisīs C, ja Q darīs A, un ka C pēc A izdarīšanas viņam būs lielāks kaitējums nekā atteikšanās no A un izvairīšanās no P izraisītajām C.

(5) Q nedara A.

(6) Daļēji Q iemesls nedarīt A ir vairīšanās no C iespējas vai tās mazināšana, rīkojoties tā, lai būtu mazāk ticams, ka P izraisīs C.

B P rīcība, kas atbilst A daļas nosacījumiem, ir *prima facie* nepareiza.

C Tas fakts, ka Q darbojās šādos apstākļos, ir iemesls, lai viņu nevainotu par to, ka viņš nav darījis A.

Tikai tāds paziņojums, kas atbilst A 1–4 nosacījumiem, ir saucams par piespiešanas draudiem (*coercive threat*). Šī definīcija nav precīzs paskaidrojums angļu valodas izteiciena nozīmei, jo neņem vērā vairākus tā lietojumus. Tā koncentrē uzmanību uz piespiešanu ar draudu palīdzību, jo tā ir

¹² Pirmā definīcijas daļa ir variants Nozika definīcijai, kura dota darbā "Coercion", krājumā *Philosophy, Politics and Society*, ed. P. Laslett, W. G. Runciman, Q. Skinner, 4th series, Oxford, 1972, 104. – 106. lpp.

piespiešanas forma, kas būtiska politiskai teorijai.¹³ Definīcijas pirmā, aprakstošā daļa izvirza tikai nepieciešamos nosacījumus šī termina izmantojumam. Cilvēkam pietiekamu nosacījumu saraksts, kā arī viņa uzskats par to, cik ļaunām jābūt piedraudētajām sekām, lai tās uzskatītu par piespiešanas draudiem, ir atkarīgi no viņa uzskatiem par to, kā vērtēt piespiešanas nozīmību. Nosacījumi B un C ir ar nolūku vāji, jo valodnieku vidē nav vispārējas vienprātības par precīzu piespiešanas nozīmības vērtējumu. Daži (vai dažreiz) uzskata, ka tā noņem piespiestajam cilvēkam atbildību tādā nozīmē, ka viņš tikai formāli ir saucams par rīcības veicēju, bet patiesībā pār viņu valda cits, panākdams fiziskai piespiešanai līdzīgu situāciju. Citi (vai citreiz) uzskata, ka piespiešana ir tikai vainu mīkstināošs apstāklis. Lai kurš uzskats tiktu pieņemts, tas nav attaisnojams ar valodniecisku vai konceptuālu pamatojumu, bet gan ar saprātīgu morālo teoriju, kura daļa tas ir.

Es īsumā uzskicēšu piespiešanas aprakstu, kas balstās uz šādu tās novērtēto lomu:

B₁. Izsakot piespiešanas draudus otram cilvēkam, notiek ielaušanās viņa autonomijā.

C₁. Tas fakts, ka cilvēks ir rīkojies piespiešanas iespaidā, ir vai nu daļējs vai pilnīgs attaisnojums viņa rīcībai.

Šie principi pauž piespiešanas nozīmību, kas novērtēta attiecībā uz piespiedēja un piespiestā rīcību. Tie ļauj izdarīt spriedumus par autonomiju, attaisnojumu un ieganstiem, lai noteiktu, kāda veida draudi ir (ja tie atbilst A 1–4 nosacījumiem) piespiešanas draudi.

Sekojošie apsvērumi sāk ieskicēt abu principu iemeslus. Piespiešanas aprakstošā nozīme (nosacījumi A 1–6) ir pietiekama, lai izskaidrotu dažus iemeslus piespiešanas ierobežošanai. Piespiešanas draudi atšķiras no piedāvājumiem, piemēram, tai ziņā, ka sašaurina izvēles iespējas cilvēkam, kam tie izteikti, turpretī piedāvājumi nekad tās nepasliktina un bieži vien uzlabo.¹⁴ Tāpēc ir ļoti ticams, ka piespiešanas draudi jau paši par sevi būtiski pasliktina

¹³ Darbā "Threats, Offers, Law, Opinion, and Liberty", *American Philosophical Quarterly* 14 (1977), 265. lpp. P. Dejs (*P. Day*) min sešus ietekmes veidus, kas saistīti ar piespiešanu: (1) tieša piespiešana, (2) draudi, (3) galēja iebiedēšana, (4) galējs vilinājums, (5) galēja dominēšana, (6) galēja provokācija.

¹⁴ Piedāvājums rada izvēli, kuras tās saņēmējam iepriekš varbūt nav bijis. Tas neatņem cilvēkam nekādas izvēles iespējas. Ticami draudi atņem apdraudētajam cilvēkam izvēles iespēju nerīkoties tā, kā viņam liek rīkoties, un neciest draudu sekas. Cilvēkam netiek radītas nekādas jaunas, patīkamas iespējas. Ceļotājam, kuru aptur lielceļa laupītājs, tiek radīta iespēja šim laupītājam pretoties. Taču šī izvēles iespēja nav patīkama, proti, tā ir tāda, ko cilvēki normālos

attiecīgā cilvēka stāvokli. Turklāt, izsakot piedāvājumu, parasti ir grūtāk panākt, lai cilvēki rīkotos pretēji savām interesēm, nekā paužot ar piespiešanu saistītus draudus (ar pieņemumu, ka piedāvājuma un draudu izteikšana ir vienlīdz viegla).

Visbeidzot, kaut gan reizēm tiek pieņemts, ka piespiešana nāks piespiestajiem par labu, mēs pārāk labi zinām, kādas briesmas slēpjas iespējā pārspīlēt pakāpi, līdz kādai var veicināt cilvēku labklājību krasā pretrunā ar viņu pašu spriedumiem un vēlmēm. Kaut gan piedāvājumus var izteikt tā, lai ietekmētu cilvēkus pret viņu tālejošākām interesēm, normālos apstākļos par to vislabāk var spriest viņi paši. Mēs sākam bažīties tikai tad, ja cilvēks, kuram piedāvājums izteikts, nepietiekamu spēju vai zināšanu dēļ nevar to atbilstoši novērtēt, vai arī ir iemesls uzskatīt nosacījumu izvirzīšanas situāciju par netaisnīgu vai neiedarbīgu. Tomēr neviens no šiem apsvērumiem neizskaidro, kāpēc piespiešana vairāk nekā citi paņēmieni tiek uzskatīta par tādu, kas mudina cilvēkus rīkoties it kā sabiedriski vēlamā veidā, padarot šo alternatīvu mazāk pievilcīgu. Šo apsvērumu galvenais mērķis ir paust šaubas par paternālistiskās piespiešanas plašā izmantojuma attaisnojumu. Pat šajā jomā atšķirības starp piespiešanu un citām paternālistu metodēm, ko šie apsvērumi atklāj, pastāv tikai iespēju līmenī.

Divi izplatīti uzskati par piespiešanu dod pavedienu, kas palīdz izprast tās normatīvo nozīmību. Par piespiestajiem parasti saka, ka viņi bija spiesti veikt attiecīgo rīcību un ka viņi rīkojās pret savu gribu. Šādi apgalvojumi var likties paradoksāli, jo piespiestais izvēlas pakļaušanos draudiem un izvairīšanos no soda. Piespiestais, iespējams, nožēlo, ka ir nokļuvis tādos apstākļos, taču tā mēdz notikt ar daudziem, kuri nonākuši nepatīkamas izvēles priekšā. Tas nedod iemeslu sacīt, ka viņi rīkojas pret savu gribu. Un ne vienmēr tas attaisno arī izteikumu, ka viņi ir spiesti rīkoties tā, kā rīkojas. Viņiem, tāpat kā piespiestajam, pastāv patiesa izvēle. Izskaidrojums meklējams izvēles dabā.

apstākļos labprāt neizvēlētos. Piedraudētās sekas var būt arī tādas, kas iestāsies tik un tā, neatkarīgi no draudiem. Ja apdraudētais cilvēks to zina, draudi kļūst neiedarbīgi, tāpēc šādi gadījumi ir reti un par tiem šeit varam nerunāt. Reizēm tiek pieņemts, ka cilvēks, kurš izsaka piedāvājumu, paredz, ka tas tiks pieņemts, un ka piedāvājums vienmēr dod kādu priekšrocību vai labumu. Nedz viens, nedz otrs nav visaptveroši pareizi. Cilvēks, kurš izsaka piedāvājumu, var būt vienaldzīgs pret to, vai šis piedāvājums tiks pieņemts vai ne, vai varbūt pat cer, ka tas tiks noraidīts (iedomāsimies pieklājīgu piedāvājumu aizvest ar mašīnu mājās kādu viesībās sastaptu paziņu). Piedāvājums drīzāk ir līdzīgs solījumam ar nosacījumu: es to un to izdarīšu, ja tu tā vēlies. Tas, vai kādam tiek labums no tā, ka viņam piedraud vai izsaka piedāvājumu, ir atkarīgs no tā, vai šis cilvēks ir ieinteresēts, lai viņam būtu vairāk vai mazāk izvēles iespēju.

Dažas izvēles ir uzspiestas vai diktētas izvēles. Dažas izvēles (tās var nebūt tās pašas) tiek izdarītas pret cilvēka gribu. Es ierosinu identificēt attiecīgās izvēles pēc to normatīvajām sekām. Šis priekšlikums nav attaisnojams kā parastas valodas analīzes piemērs, bet tam ir cits pamatojums: tas ir saskaņā ar piespiešanas pamatbūtību un sekmīgi saista piespiešanu ar saprātīgiem morāles principiem.

Cilvēks ir spiests rīkoties noteiktā veidā, ja (1) viņš nožēlo, ka atrodas tādos apstākļos, kādos, pēc paša domām, atrodas, un kuru dēļ viņš rīkojas tā, kā rīkojas, un (2) viņa rīcība ir attaisnojama vai aizbaidināma. Ievērojiet: šī definīcija pieļauj, ka cilvēks var būt spiests darīt to, ko tikpat grib darīt. Cilvēkam, kurš tiek piespiests, nav jānožēlo tas, ko viņš dara. Pietiek, ja viņš nožēlo apstākļus, kas liek viņam to darīt. Turklāt cilvēks var vēlēties (kādā brīdī), lai viņš būtu spiests darīt kaut ko tādu, ko viņš, pēc paša domām, vēlāk negribēs darīt. Tāpat arī viņš var priecāties, ka tiek spiests darīt kaut ko tādu, ko vēlas darīt, taču viņa neuzņēmība ir lielāka nekā vēlme. Šādos gadījumos piespiešanas ideja nonāk pie savas galējās robežas. Piespiestais cilvēks priecājas par to, ka viņam tiek atvieglota izvēle, un vienlaikus nožēlo, ka viņa vājums vai kāds cits apstāklis neļauj viņam pašam izdarīt izvēli pareizo iemeslu pēc.

Piespiestais cilvēks ir spiests rīkoties tā, kā rīkojies. Tātad viņa rīcība ir attaisnojama vai aizbaidināma. Tā ir attaisnojama, ja iemesli tās labā, ieskaitot kaitējuma draudus rīcības nepildīšanas gadījumā, pārspēj iemeslus, kas runā tai pretī, ieskaitot to apstākli, ka šīs rīcības izpilde nozīmē pakļaušanos spaidiem un tātad rīcības veicēja autonomijas pārkāpšanu (kā tiks paskaidrots turpmāk). Ne katra uzspiesta rīcība ir attaisnojama. Cilvēks var būt spiests rīkoties amorāli, piemēram, gadījumā, ja kuģa kapteinis pamet grimstošu kuģi un pasažierus, kas lemti drošai nāvei, glābdams sava vienīgā bērna dzīvību.

Tas, vai šāda rīcība ir aizbaidināma vai ne, atkarīgs no tālākiem morāles uzskatiem, kuru iemesliem maz kopīga ar piespiešanu. Bet, tā kā mūsu uzskati par aizbaidinošiem principiem ietekmē mūsu gatavību secināt, ka cilvēki bijuši spiesti rīkoties tā, kā rīkojušies, es vēlētos izvirzīt kādu principu, kuru uzskatu par saprātīgu, proti, ka cilvēki ir aizbaidināmi tādos gadījumos, kad rīkojušies, lai saglabātu dzīvi, kura tiem ir vai kuru tie grasās uzsākt, ar nosacījumu, ka šī dzīve nav nedz amorāla, nedz nevērtīga.

Nosauksim nosacījumus, kas nepieciešami cilvēkiem, lai saglabātu dzīvi, kura tiem ir vai kuru tie vēlas dzīvot, par personiskām vajadzībām. Izvēli diktē personiskas vajadzības, ja visas būtiskās izvēles iespējas, izņemot vienu,

liek upurēt kādu personisku vajadzību un dara neiespējamu rīcības veicēja dzīves turpināšanos.¹⁵ Personiskās vajadzības ne vienmēr ir izdzīvošanas vajadzības. Drīzāk tās ir vajadzības pēc pilnvērtīgas dzīves. Piemēram, vecākiem, kuri nodevuši savu bērnu, dzīve var zaudēt vērtību, tā var kļūt morāli neiespējama. Tāpēc, ja šis uzskats ir pareizs, vecākiem, kam nepakļaušanās gadījumā tiek piedraudēts ar viņu bērna nāvi, izvēli diktē personiskas vajadzības: nepakļaušanās bērna nolaupītāja pavēlēm padarīs viņu dzīvi morāli neiespējamu, atņems dzīves jēgu. Tomēr personiskās vajadzības nozīmē to, kas nepieciešams, lai dzīvotu dzīvi, kas mums ir vai ko esam izvēlējušies. Koncertpianists var zaudēt dzīvi, kas viņam ir, ja viņam tiek salauzti pirksti. Izvēli, kurā pianistam ir tikai viena iespēja izvairīties no pirkstu salaušanas, diktē personiskas vajadzības, kaut arī pianists var uzsākt jaunu dzīvi kā biznesa konsultants.¹⁶

Daudz vairāk ir iespējams sacīt un ir jāsaka, lai darītu skaidrāku priekšstatu par personiskajām vajadzībām (un vēl vairāk tiks sacīts 14. nodaļā), kaut arī to nav iespējams tiktāl precizēt, lai novērstu grūtus jautājumus attiecībā uz daudziem tā izmantojumiem konkrētos gadījumos. Tomēr šābrīža nolūkiem nav vajadzīga sīkāka analīze. Mans mērķis ir tikai sasaistīt piespiešanas jēdzienu ar uzskatu par aizbildinājumiem. Gribu tomēr atkārtot, ka izvēli diktē personiska vajadzība tikai tad, ja vajadzība ir saglabāt dzīvi, kas nav nedz ļauna, nedz nevērtīga. Hitleru nevar aizbildināt ar apgalvojumu, ka viņam vajadzēja turpināt iesākto, citādi viņš nevarētu dzīvot tādu dzīvi, kādu uzsācis un izvēlējis.

Nemot visu to vērā, cik nopietniem jābūt draudiem, lai tos varētu uzskatīt par piespiešanas draudiem? Ja tie attaisnotu uzspiestu rīcību, to nopietnība būtu atkarīga no iemesliem pret šādu rīcību. Ja šie iemesli nav pietiekami svarīgi, draudiem nav jābūt tik nopietniem kā draudi attiecībā uz personiskām

¹⁵ Atsaukšanās uz būtiskām izvēles iespējām ir vajadzīga tāpēc, ka nebūtiskas, mazsvarīgas izvēles iespējas vienmēr ir pieejamas. Laupītājam, kurš piedraud – “Naudu vai dzīvību!” – iespējams naudu atdot ātrāk vai lēnāk.

¹⁶ Jautājums, vai rīcība ir attaisnojama vai ne, ir objektīvs un atkarīgs drīzāk no tā, kāds ir vai varētu būt vispārējs, saprātīgs uzskats par lietu stāvokli, nevis no paša rīcības īstenotāja uzskatiem. Un tas attiecas gan uz morāliem, gan cita veida uzskatiem. Tāpat arī princips, ka personiskās vajadzības dara rīcību aizbildināmu, ir objektīvs princips. Kaut gan zināmā mērā cilvēki paši veido to dzīvi, kas viņiem ir, tomēr tas, kādu dzīvi viņi ir sev izveidojuši un vai šo izvēli diktē personiskas vajadzības, ir objektīvs jautājums. Tas nenozīmē noliegt to, ka citi aizbildinoši principi var aizbildināt tos, kuriem cilvēki maldīgi tic: viņi ir spiesti rīkoties tā, kā rīkojas. Gribu teikt tikai to, ka viņi nav spiesti un netiek spiesti veikt attiecīgo rīcību.

vajadzībām. Tiem tikai jābūt pietiekami svarīgiem, lai tie atbilstu lingvistiskajiem pieņēmumiem par piespiešanu (nosacījums A3 iepriekš dotajā definīcijā). Tomēr neattaisnojoshi draudi ir piespiešanas draudi tikai tad, ja tie aizbildina, un tas notiek tikai tad, ja tie ir pietiekami nopietni, lai radītu izvēli, ko diktē personiskas vajadzības.

Cilvēki var būt spiesti rīkoties noteiktā veidā apstākļu pēc, kuros neviens nav vainojams, vai arī viņi var būt spiesti tā rīkoties cita cilvēka rīcības rezultātā, ja šī rīcība ir radījusi apstākļus, kas uzspiež viņiem attiecīgo rīcību. Cits cilvēks viņus piespiež tikai tad, ja viņi ir spiesti kaut ko darīt šī cita cilvēka rīcības pēc, kura tiek veikta, lai piespiestu viņus rīkoties attiecīgajā veidā. Viens cilvēks var otru piespiest, mainot apstākļus otra cilvēka izvēlei, vai arī ticami piedraudot, ka to darīs, ja otrs nerīkosies tā, kā prasīts. Šādi draudi ir īsti piespiešanas draudi, un tie, kuri tiem tikuši pakļauti, ir spiesti rīkoties tā, kā ir rīkojušies.

Cilvēks, kas piespiež otru rīkoties noteiktā veidā, tātad cilvēks, kas liek otram rīkoties spaidu kārtā, liek otram rīkoties pret viņa paša gribu. Viņš pakļauj otra cilvēka gribu savējai un tādējādi pārkāpj šī cilvēka autonomiju. Paskaidrošu tuvāk. Autonomas rīcības veicējs vai cilvēks ir tāds, kuram ir spēja būt vai kļūt būtiski autonomam vismaz minimālā pakāpē. Būtiska autonomija ir pakāpes jautājums. Cilvēks var būt vairāk vai mazāk autonomas. (Būtiski) autonomi cilvēki ir tie, kuri var veidot savu dzīvi un noteikt tās gaitu. Viņi nav tikai saprātīgas personas, kas pēc atbilstošas informācijas novērtēšanas var izvēlēties kādu no dažādām iespējām, bet gan cilvēki, kuri turklāt var veidot personiskus plānus, dibināt attiecības un nodoties aicinājumiem, ar kuru starpniecību viņu personiskā integritāte, pašcieņa un pašvērtējums iegūst konkrētu raksturu. Vārdu sakot, būtiski autonomi rīcības veicēji pa daļai ir paši savas morālās pasaules veidotāji. Cilvēki, kuri pa daļai ir paši savas morālās pasaules veidotāji, nododas plāniem, attiecībām un aicinājumiem, kas ietekmē to dzīvi, kura viņiem ir dzīvošanas vērta. Nav tā, ka viņi nevarētu upurēt plānus vai aicinājumus, kuriem nodevušies būtisku iemeslu pēc; drīzāk var teikt, ka tiem pretī pastāv dažādi rīcību veidi, kas nozīmē nodevību, kompromitē viņu integritāti, upurē viņu pašcieņu un galējos gadījumos dara viņu dzīvi, t.i., dzīvi, kuru viņi sev izveidojuši, nevērtīgu vai pat neiespējamu (morālā nozīmē).

Daudzos darbos par autonomiju kā viens no autonomijas nosacījumiem uzsvērta rīcības veicēja spēja veidot informētus un iedarbīgus spriedumus. Par tās svarīgo nozīmi nav nekādu šaubu. Taču autonomijai kā cilvēka dzīves (daļējai) veidotājai vēl ir papildu aspekti. Viens ir saistīts ar attiecībām: auto-

noms cilvēks netiek pakļauts cita cilvēka gribai. Cits autonomijas aspekts attiecas uz cilvēkiem doto izvēles iespēju kvalitāti. Viņu izvēli nedrīkst diktēt personiskas vajadzības. Cilvēks tikai tad ir daļēji savas pasaules radītājs, ja tas vienkārši nekalpo cita cilvēka gribai. Cilvēku piespiešana veikt kādu rīcību, tātad šīs rīcības panākšana spaidu kārtā, pārkāpj viņu autonomiju, jo, pirmkārt, cilvēks, kurš piespiež citus, tiešā nozīmē vēlas tos pakļaut savai gribai. Citu pakļaušana savai gribai ir šim cilvēkam vai nu galamērķis vai arī līdzeklis ceļā uz to. Un, otrkārt, piespiedēja mērķis, ko tas arī panāk, ir piespiest citus ierobežot savas izvēles iespējas.

Jebkādi spaidi pārkāpj autonomiju, pakļaujot piespiestā cilvēka gribu. Piespiešanas draudi, kas rada personisku vajadzību diktētu izvēli, – un visnopietnākie piespiešanas gadījumi no valsts puses ir tieši šādi, – turklāt pārkāpj autonomiju, pārkāpjot to aspektu, kas saistīts ar izvēles iespēju kvalitāti. Autonomais cilvēks ir cilvēks, kam nav pastāvīgi jācīnās, lai saglabātu sev minimālus vērtīgas dzīves nosacījumus. Jo vairāk cilvēka izvēli diktē personiskās vajadzības, jo mazāka ir viņa autonomija. Protams, arī dabas apstākļi var spiest cilvēkus izdarīt izvēli, ko diktē nepieciešamība nodrošināt vērtīgas dzīves pamatvajadzības. Un nepareizi būtu domāt, ka ikviens tāds nosacījums vienmēr ir nožēlojams. Autonomija ir iespējama tikai ierobežojumu kontekstā. Absolūti autonomi cilvēks nav iespējams. Perfekta eksistencialista ideāls bez noteiktas bioloģiskās un sociālās dabas, kas pats sevi rada dzīves gaitā, ir nesakarīgs sapnis. Autonoma personība var izveidoties un uzplaukt tikai bioloģisku un sociālu ierobežojumu fonā, un šie ierobežojumi nosaka dažas šās personības cilvēciskās vajadzības. Šīs vajadzības neizbēgami ir pamatā dažām cilvēka izvēlēm. Tomēr bargi dabas apstākļi var samazināt cilvēka autonomijas pakāpi līdz niecīgam minimumam tikpat sekmīgi kā sistemātiska piespiedu iejaukšanās. Turklāt nepiespiedu iejaukšanās cilvēka dzīvē un liktenī arī var sašaurināt viņa autonomiju tieši tāpat kā piespiedu iejaukšanās. Vienīgā atšķirība ir tāda, ka *visas* piespiedu iejaukšanās pārkāpj autonomiju un dara to ar nodomu, turpretī tikai *dažas* nepiespiedu iejaukšanās dara to pašu, un parasti tās ir iecerēto rezultātu blakusprodukts. Tās nav tieša ielaušanās cilvēku autonomijā.

Šīs pārdomas par autonomijas morālo nozīmi liek secināt: kaut gan piespiešana bieži un parasti pat nelabvēlīgi ietekmē cilvēka labklājību, tā tomēr nav pelnījusi tik svarīgu vietu, kāda tai tiek ierādīta daudzās liberāli politisku domu strāvās, ja vien cilvēks personiskajai autonomijai nepiešķir ļoti augstu vērtību. Tomēr pat tādā gadījumā ir viegli pārspīlēt piespiešanas ļaunumu salīdzinājumā ar citiem ļaunumiem vai nelaimēm, kas var ienākt cilvēka dzīvē.

Tā kā liberāļu rūpes, lai tiktu ierobežota apspiešana, ir rūpes par cilvēku autonomiju, liberālis tieksies arī nodrošināt dabas un sociālos apstākļus, kuri ļauj indivīdiem veidot autonomu dzīvi. Liberālis tieksies kontrolēt fizisko vidi un regulēt nepiespiedu sekas, kuras viena cilvēka rīcība izraisa citos, lai nodrošinātu autonomai dzīvei piemērotu vidi. Tiekdamies pēc šiem mērķiem, liberālis, iespējams, gribēs izmantot piespiedu līdzekļus.

Autonomija ir jautājums par pakāpi. Atsevišķs, ne pārāk nopietns piespiešanas akts maz ietekmē cilvēka spēju dzīvot autonomu dzīvi. Protams, piespiešana pārkāpj autonomiju ne tikai seku, bet arī paša nodoma ziņā. Parasti tā pati par sevi ir apvainojums cilvēka autonomijai. Pret viņu izturas kā pret neautonomu cilvēku, kā pret dzīvnieku, bērnu vai garīgi nepilnvērtīgu radījumu. Piespiešana nereti ir nepareiza tieši tāpēc, ka tā ir pārestība vai apvainojums, un ne tik daudz savu tieši izjūtamā seku pēc, kuras varbūt pat nav īpaši nopietnas. Tomēr šajā ziņā ir būtiska atšķirība starp piespiešanu, ko īsteno ideāla liberāla valsts, un piespiešanu, kas nāk no lielākās daļas citu avotu. Tā kā indivīdiem liberālā valstī tiek garantētas pietiekamas politiskās līdzdalības tiesības un šādu valsti vada sabiedriskā morāle, kam rūp indivīdu autonomija, tās piespiedu līdzekļi nenožīmē apvainojumu indivīdu autonomijai. Ir vispārzināma patiesība, ka motivācija šo līdzekļu izmantošanai ir nevis cieņas trūkums pret indivīda autonomiju, bet tieši rūpes par to. Piespiešana galu galā var patiešām tikt izmantota pašu piespiesto labā, un piespiestie var to pat meklēt. Šie apsvērumi tomēr neietekmē liberāļu rūpes par piespiešanas ierobežošanu neliberālā valstī.

5. PAR DAŽIEM DZIĻĀKAS INTUĪCIJAS ASPEKTIEM

Avots, no kura rodas antiperfekcionisms, ir izjūta, ka uzspiest cilvēkiem savu tikumisko koncepciju nozīmē aizskart viņu pašcieņu un ka tas nav savienojams ar personības respektēšanu. R. Dvorkins atzīmē: "Dziļākajā būtībā tas ir jautājums... par respektu, kas nepieciešams pašcieņai un neatkarībai."¹⁷ Vai cilvēks izturas pret otru ar respektu, ja izturas pret viņu atbilstoši saprātīgiem morāles principiem, vai arī respekts prasa, lai morāle (vai daļa morāles) attiecībās ar citiem tiktu ignorēta? Diezgan droši var teikt, ka uz

¹⁷ R. Dworkin, "Liberalism", turpat, 143. lpp.

šādi formulētu jautājumu ir tikai viena atbilde. Mēs izrādītu respekta trūkumu pret otru cilvēku, ja attiecībā ar viņu ignorētu morālos apsvērumus. Tāds bija argumenta galvenais svars iepriekš iztirzātajā 2. apakšnodaļā. Bet varbūt valdības ir šī likuma izņēmums? Varbūt pastāv morāli apsvērumi, kuri rāda, ka valdības var respektēt cilvēkus, tikai ignorējot noteiktas morāles dimensijas?

Diskusijā par piespiešanu tika atzīts: tas fakts, ka (dažas) valdības darbības ir saistītas ar piespiešanu, neattaisno ideālu izslēgšanu, kaut arī jūkami ietekmē apsvērumus, kuri tos pārvalda. Tāpat kā iepriekšējos gadījumos, mēs redzam, ka grūtības atrast neapstrīdamus argumentus nelikvidē pašu jautājumu. Nerimstas šaubas: vai tikai neesam palaiduši garām neievērotu kādu būtisku apstākli?

Apsvērsim šādu Dvorkina izteiktu apgalvojumu: "Cilvēkiem ir tiesības neciest sliktāku stāvokli sociālo labumu un izdevību sadalījumā, – arī sliktāku stāvokli attiecībā uz brīvības veidiem, kurus viņiem atļauj krimināllikums, – vienkārši tā iemesla pēc, ka ierēdņi vai līdzcilvēki iedomājas: citu cilvēku uzskati par to, kā viņiem jādzīvo pašiem sava dzīve, ir nosodāmi vai nepareizi."¹⁸ Šis apgalvojums izklausās pēc antiperfekcionistu tiesībām, taču tāds tas nav. Tas izslēdz no politiskas rīcības virzītājspēkiem nevis ideālus, bet to apstākli, ka cilvēki tiem tic. Tas kalpo Dvorkinam par robežas norādi, izmantojot politiskās labklājības doktrīnu, un viņš uzskata to par vispārējo vai pareizo metodi politiskas rīcības attaisnošanai.¹⁹ Taču iespējams, ka aicinājums uz

¹⁸ R.. Dworkin, "Is There a Right to Pornography?", turpat, 194. lpp.

¹⁹ Nav īsti saprotams, vai Dvorkins pats uzskata šīs tiesības par vienu no antiperfekcionistu principiem. Viņa darbs "Liberalism" nepārprotami atbalsta antiperfekcionismu. Taču nekur nav lasāms viņa izklāsts vai atbalsts antiperfekcionistu principiem. Darbā "Is There a Right to Pornography?", 195. lpp. viņš neskaidri izsakās par to, vai tiesības uz morālu neatkarību ir antiperfekcionistu tiesības. Tomēr pārsvarā viņa šeit minētie argumenti šķiet izrietam no viņa agrākā apgalvojuma, ka izvēle par labu ārējām pazīmēm nedrīkst kalpot par pamatu politiskai rīcībai (īpaši skat. "What Rights Do We Have?" darbā "Taking Rights Seriously", London, 1977). Izvēle par labu ārējām pazīmēm ir izvēle, kas nosaka labumu un iespēju piešķiršanu citiem. Kā skaidri atklāj Dvorkina argumentācija darbā "Is There a Right to Pornography?", visi spriedumi, kas aizskar tiesības uz morālu neatkarību, ir izvēle par labu ārējām pazīmēm (kaut gan, protams, ne katra izvēle pēc ārējām pazīmēm ir spriedums par cita cilvēka dzīves vai ieceru vērtībām). Tiesības uz morālu neatkarību, tāpat kā to priekšteces – tiesības neveikt politisku darbību, kas balstītos uz cilvēka izvēli par labu ārējām pazīmēm, ir politiskās labklājības taktikas ierobežojums. Autors to nosauc par izvēles apmierināšanas utilitārisma ierobežojumu. Taču viņa diskusija atkal skaidri parāda, ka viņš to uzlūko nevis par morāles teoriju, bet par politisko labklājības doktrīnu, kas kritizēta iepriekšējā nodaļā.

antiperfekcionismu vismaz daļēji ir netiešs. Tiecoties pēc ideāliem, nav cita politiskas vai jebkādas citādas rīcības veida kā vienīgi paļaušanās uz dažu cilvēku spriedumu par to, kādi ideāli ir pamatoti, un šī sprieduma uzspiešana tiem, kuri tam nepiekrīt. Tie, kuru uzskati tiek uzspiesti attiecīgajai sabiedrībai, neuzskata, ka tas apstākļi, ka tie ir viņu uzskati, būtu iemesls, lai tos uzspiestu cilvēkiem, kuri tos noraida. Viņi apgalvo, ka viņu tikumiskā koncepcija ir pamatota un tieši tas ir uzspiešanas iemesls. Turklāt šāda rīcība tiek konstitucionāli attaisnota ar pamatojumu, ka pārvaldītāji vai vairākums, vai tml., ir izvēlējušies šādi rīkoties neatkarīgi no viņu uzskatu patiesīguma vai saprātīguma.

Problēmu rada acīm redzamā neatbilstība starp autoritatīvas varas saturiski neatkarīgo struktūru, kas analizēta iepriekš 2. nodaļā, un attaisnojumu autoritatīvai rīcībai, kurai jābūt atkarīgai no satura. Apskatīsim kādu tipisku piemēru. Valdības iestādi, kurai pieder vara izdot atļaujas medikamentu vispārējai lietošanai, apstiprina šos medikamentus ar pamatojumu, ka tie ir droši. Par savas rīcības pamatojumu tā uzskata šo medikamentu drošību, nevis savu viedokli par to drošību. Tā izpēta ikvienu gadījumu, lai nonāktu pie secinājuma, kas atbilst faktiem, un ir gatava mainīt savu viedokli, ja izrādās, ka tas ar faktiem nesaskan. Tajā pašā laikā tas neizbēgami ir gadījums, kad tās lēmums ir saistošs tāpēc, ka atspoguļo patiesu un godīgu pārliecību, nevis tāpēc, ka tas ir pareizs lēmums. Arī maldīgi lēmumi ir tikpat saistoši. Tā nebūtu nekāda vara, ja tai nebūtu tiesību kļūdīties. Tāpēc ir vilinoši sacīt, ka autoritatīvas varas rīcības iemesls ir tāds, ka šī vara tic savas rīcības pareizībai. Tieši tas un nevis rīcības faktiskais attaisnojums pārliecina to par savas rīcības saistošo spēku. Kad, tiecoties pēc kāda tikumiskā ideāla, tiek pieņemts varas lēmums, tieši varas uzskati ir tie, kas tiek uzspiesti cilvēkiem, kuri šiem uzskatiem nepiekrīt. Jebkurš mēģinājums to maskēt ar apgalvojumu, ka izturēšanās pret cilvēkiem notiek saskaņā ar saprātīgiem morāles principiem, izlaiž no redzesloka to apstākli, ka reālajā dzīvē notiekošais ir dažu cilvēku uzskatu uzspiešana citiem, kuri tiem nepiekrīt.

Šī domu virkne ietver daudz neskaidrību. Pirmkārt, konceptuālā līmenī autoritatīva vara par savas rīcības iemesliem uzlūko nevis vienkārši savu pārliecību, ka tās lēmumiem ir pamatoti iemesli, bet arī šos iemeslus pašus. Kaut gan varas pārliecība, ka lēmums balstās uz saprātīgiem apsvērumiem, dara šo lēmumu saistošu pat tad, ja tas patiesībā nemaz nav saprātīgs, iemesls tam ir tāds, ka varas lēmuma pamatotības atzīšana pat tad, ja tas ir nesaprātīgs, patiesībā drīzāk novedīs pie rīcības, kuras pamatā ir saprātīgs iemesls, nekā alternatīva rīcības izlemšanas metode.²⁰ Lietojot terminoloģiju, kas attiecas

uz divu līmeņu attaisnojumiem ar pavēles pamatu, varas pārliecība par lēmuma saprātīgumu pakļauj šo lēmumu pavēlei, kas pati ir attaisnojama tāpēc, ka tā, domājams, novedīs pie rīcības saskaņā ar veselīgu saprātu, nevis tāpēc, ka tā noved pie rīcības, kura atbilst varas uzskatam par pareizu iemeslu.

Otras neskaidrības risks ir saistīts ar kļūdišanās iespējas argumentu, kurš netieši jaušams mūsu analizētajā domu virknē. Kļūdas ir iespējamās vienmēr – gan aplēšot sausuma risku, gan aprēķinot tērauda pieprasījumu nākotnē, gan nosakot prasības reliģijas brīvībai. Endēmiskais²⁰ kļūdu un maldīgu spriedumu risks ietekmē lēmumus. Tas nozīmē, ka jāreķinās ar iespējamās neveiksmes rezultātu. Daži rīcības veidi, kas panākumu gadījumā ir ļoti labi, neveiksmes gadījumā noved pie katastrofas. Citi, kas sekmīga iznākuma gadījumā varbūt dod mazāku labumu, neizraisa sevišķu kaitējumu, ja iecerētais neizdodas. Tas viss ir jāņem vērā. Tāpat kā rūpnieciskā projektā iespējams dot priekšroku vienkāršākai iecerei, kas diez vai izraisīs ļaunas sekas, nevis vērienīgākam plānam, kas saistīts ar lielu risku piedzīvot sabrukumu, arī politiskos lēmumos iespējams mērķus izraudzīties tā, lai izvairītos no plaša mēroga nelaimes. Taču vispārējais iespaids, ko rada neveiksmes risks, nevar novest pie antiperfekcionisma. Tas ved pie vispārējas piesardzības. Patiesais jautājums ir tāds: vai, cenšoties atbalstīt tikumiskas koncepcijas, pastāv kāds īpašs iemesls baidīties no neveiksmes vai tās sekām?

Šajā grāmatā nekur netiks apspriests vispārējs morāls skepticisms. Vispārējais morāls skepticisms apgalvo vai nu to, ka vienai rīcībai nekad nav atzīstamāka morālā iemesla nekā citai rīcībai, vai arī to, ka nekad nevar būt pamata uzskatīt: vienu rīcību balsta labāks morālais iemesls nekā citu. Ja kāds no šiem apgalvojumiem ir patiess, tad šajā grāmatā nav nekā vērtīga un tajā nav vietas nekādai diskusijai par politiskas rīcības morāli. Atliekot šādu vispārēju skepticismu malā, jautājums paliek tāds: vai ir iemesls domāt, ka drīzāk iespējams maldīties attiecībā uz labas dzīves raksturu nekā attiecībā uz tiem morālajiem apsvērumiem, kam, pēc visu sprieduma, jāietekmē politiska rīcība, piemēram, tiesības uz dzīvi, uz vārda brīvību, uz reliģijas brīvību? Es

²⁰ Pārliecība, ka lēmums ir attaisnojams, ir tuva deleģētas likumdošanas un administratīvas rīcības juridiskas pamatotības *bona fide*²⁰ nosacījumam Vispārīgo tiesību jurisdikcijā. Taču manis izvirzītā doma ir atkarīga no attaisnojošā argumenta varas labā (kā izskaidrots 3. nodaļā), kas nav jāiemiešo formālos juridiskos pamatotības nosacījumos. Šādi nosacījumi prasa to īstenošanas procedūras, kuras var būt gluži neproduktīvas. Dažreiz vislabāk ir pajauties uz pieņemumu, ka parasti *bona fide* nosacījums tiks izpildīts, un atstāt pārkāpumu riska mazināšanu neformālu politisku spiedienu ziņā.

šādus argumentus nezinu. Argumenti, kuri izklāstīti turpmākajā grāmatas daļā (sākot ar 8. nodaļu) un kuri parāda, ka visi morāles aspekti izriet no kopīgiem avotiem, atspēko tādu iespēju.

Visdziļākās saknes ir neskaidrībai, kas ved pie intuitīva aicinājuma pēc antiperfekcionisma: tā izpaužas domā, ka antiperfekcionisms ir vajadzīgs, lai nevienam neļautu uzspiest savu iecienīto dzīvesveidu citiem. Šis pārpratumš pēc savas dabas ir gan praktisks, gan morāls. No praktiskā viedokļa tas pieņem, ka perfekcionistu rīcība ir tāda, ko viena grupa vērs pret citu, mēģinot piespiest to pakļauties viņu ieradumiem un dzīvesveidam. Tā tam nav jābūt. Perfekcionistu politiskā rīcība var atbalstīt sociālas institūcijas, kurām sabiedrībā ir vienprātīgs atbalsts, piešķirot tām formālu atzīšanu, saskaņojot to darbību ar juridiskām un administratīvām ievirzēm, atvieglējot to izmantojumu sabiedrības locekļiem, kuri to vēlas, un palīdzot ieaudzināt ticību to vērtībai nākamajās paaudzēs. Daudzās zemēs tieši tāds ir būtiskais pamats monogāmu laulību juridiskai atzīšanai un poligāmijas aizliegumam.

Turklāt ne katra perfekcionistu rīcība nozīmē varmācīgu dzīvesveida uzspiešanu. Tā tikpat labi var būt arī iedrošinājums vai atbalsts vēlamai rīcībai, kā arī noraidošā attieksme pret nevēlamu uzvedību. Apbalvojumu piešķiršana radošiem māksliniekiem vai izpildītājiem, pabalsti vai aizdevumi cilvēkiem, kuri dibina kultūras centrus, lielāki nodokļi vienam vaļaspriekam (piemēram, medībām) salīdzinājumā ar citu – tie visi ir piemēri, kuros politiska rīcība, tiecoties īstenot kādu tikumisku koncepciju, ir pavisam atšķirīga no izplatītā draudīgā priekšstata par varu, kas iesloga cilvēkus cietumos tāpēc, ka tie nododas savai reliģijai, atklātībā pauž savus uzskatus, audzē garus matus vai lieto nekaitīgus medikamentus.

Visbeidzot, mūsu apskatītais viedoklis var likties morāli bargs, proti, tāds, kas pieļauj tikai vienu morāli atzīstamu dzīvesveidu. Tieši tāpēc rodas aizdomas: ja kāds gribēs dzīvot citādi nekā tie, kuriem pieder politiskā vara, viņš tiks vajāts. Taču perfekcionisms ir saskaņojams ar morālu plurālismu, kas pieļauj daudzu morāli atzīstamu, bet nesaderīgu dzīvesveidu esamību. Šī iespēja tiks sīkāk apskatīta piektajā daļā. Ja nesaderīgu, pat sāncensīgu dzīvesveidu plurālisms ir atzīstams, tad perfekcionisms varbūt tomēr nenozīmē tādu dzīvesveidu apspiešanu, kuri ir atšķirīgi no varas pārstāvju dzīvesveida.

Pat tad, ja antiperfekcionistu bažas par to, ka vieni cilvēki uzspiedīs citiem savas tikumiskās koncepcijas, ir pārspīlētas nupat minēto iemeslu pēc, vai nepastāv kāds vienkāršs arguments, kas atbalstītu tā secinājumus? Perfekcionisms pieļauj domu, ka daži cilvēki spēj labāk ieskatīties morālās

patiesības dzīlēs nekā citi. Taču, ja pieņemam, ka morālus jautājumos visiem ir vienlīdz lielas iespējas kļūdīties, vai tad mums nevajadzētu ļaut visiem pieaugušiem cilvēkiem dzīvot tā, kā viņiem pašiem liekas vislabāk? Lai kas vēl būtu piebilstams attiecībā uz šo argumentu, te ir viens noteicošais apstāklis. Vērtīgu dzīvesveidu atbalstīšana drīzāk ir sociāls nekā individuāls jautājums. Monogāmiju – pieņemot, ka tas ir vienīgais morāli atzīstamais laulību veids, – atsevišķam indivīdam praktizēt nav iespējams. Tam nepieciešama kultūrvide, kura to atzīst un atbalsta gan ar sabiedrības attieksmi, gan ar savu oficiālo institūciju starpniecību. Grāmatas turpmākajā daļā par šo jautājumu tiks runāts vēl daudz vairāk. Īsā kopsavilkumā var teikt, ka perfekcionisma ideālu dzīvotspējai ir nepieciešama sabiedriskā rīcība. Antiperfekcionisms praksē izraisītu ne tikai politisku novēršanos no vērtīgu tikumisko ideālu atbalsta. Tas grautu pamatus daudzu mūsu kultūras vērtīgo aspektu saglabāšanās iespējai.

Aicinājumam pēc antiperfekcionisma ir saprātīga un pamatota izcelsme. Tas izriet no rūpēm par indivīdu pašcienu un integritāti un nepatikas pret iespēju, ka vienai sabiedrības grupai tiktu atļauts uzspiest savu iecienīto dzīvesveidu pārējiem. Šīs rūpes ir pamatotas un nozīmīgas. Taču tās neattaisno antiperfekcionismu. Šai grāmatas daļai jābeidzas ar negatīvu secinājumu. Tomēr antiperfekcionisma avotu izpēte, atklājot rūpju patiesos cēloņus, rāda ceļu uz pozitīviem secinājumiem, kuri tiks izvērsti piektajā daļā.

III

INDIVIDUĀLISTISKĀ BRĪVĪBA. BRĪVĪBA UN TIESĪBAS

Šajā daļā apskatīts viedoklis, ka principi, kuri aizsargā individuālo brīvību, ir principi, kas apliecina nepārkāpjamu tiesību pastāvēšanu. Līdz ar pienākumu aizstāvēt šīs tiesības uz valdībām gulstas arī pienākums respektēt individuālo brīvību. Citiem vārdiem sakot, brīvību, kura jāpiešķir indivīdiem, nosaka viņu pamattiesības. Septītajā nodaļā dots vispārējs tiesību dabas skaidrojums. Astotajā nodaļā apcerēta varbūtība, ka tiesības veido pašu morāles pamatu. Argumenti, kuri atspēko šo nostādni, atspēko arī uz tiesībām pamatotu brīvības koncepciju. Tie norāda uz samērā pieticīgu, taču praktiski ļoti svarīgu tiesību lomu morālē un politikā. Šie secinājumi tiek no jauna nostiprināti deviņtajā nodaļā, kurā izvērtēts apgalvojums, ka pamattiesības uz vienlīdzību ir liberālās brīvības doktrīnas pamats. Visbeidzot, desmitajā nodaļā lielos vilcienos apskatīta pilsoņu galveno brīvību konstitucionālā loma.

7. nodaļa

TIESĪBU DABA

Pirms analizējam doktrīnas, kuras par individuālās brīvības pamatu uzskata tiesības, šajā nodaļā aplūkosim tiesību dabu. Nodaļas sākumā ieskicēts īss pārskats (1. apakšnodaļa), kam seko dažu specifisku aspektu skaidrojums (2. – 5. apakšnodaļa). 6. – 8. apakšnodaļā aplūkoti šī pārskata filosofiski nozīmīgākie aspekti: tiesībspēja un sakarības starp tiesībām, pienākumiem un interesēm. Visbeidzot, 9. apakšnodaļa sniedz ievadu nākamajai nodaļai, apskatot tiesību svarīgumu un izvirzot jautājumu, vai tiesības var būt morāles pamats.

1. TIESĪBAS. GALVENĀS IEZĪMES

Uzsākot diskusiju par tiesību svarīgumu ar šī jēdziena definīciju, pastāv zināmi draudi, ka galu galā varam nonākt pie definīcijas, saskaņā ar kuru tiesības nav svarīgas, taču tāda definīcija nebūs pieņemama tiem, kuri tiesības uzskata par svarīgām. Savukārt pretēja rakstura draudi slēpjas centienos pierādīt tiesību svarīgumu, nosaucot par tiesībām visu, kam piemīt vērtība. Abu šo draudu pamatā ir tas apstāklis, ka "tiesību" filosofiskā definīcija, tāpat kā piespiešanas, varas un daudzu citu terminu definīcijas, neizskaidro termina ikdienišķo nozīmi. Tā ir nozīme, kādā to lieto juridisku, politisku un morālu sacerējumu autori, ar šo terminu parasti domādami kādu apakšgrupu visiem gadījumiem, kuros tas izmantojams ar nevainojamu atbilstību valodniecības likumiem.

Filosofiskas tiesību definīcijas¹ cenšas notvert to vārda niānsi, kas nosaka šī termina izmantojumu juridiskos, politiskos un morālos sacerējumos un

diskursos. Tās gan izskaidro pastāvošās morālo un politisko debašu tradīcijas, gan vēsta par autora nodomu turpināt debates šo tradīciju ietvaros. Tai pašā laikā tās paplašina šīs debates, pievēršot dažām tradicionāli izprastām tiesību iezīmēm īpašu uzmanību, balstoties uz to, ka tieši šīs iezīmes vislabāk izskaidro tiesību lomu morālā, politiskā un juridiskā diskusijā. No tā izriet: kaut gan filosofiskas definīcijas pamatā neapšaubāmi var būt konkrēta morāla vai politiska teorija (šī teorija nosaka, kuras tiesību tradicionālās izpratnes iezīmes vislabāk izskaidro to lomu politiskā, morālā un juridiskā diskusijā), tai nevajadzētu pasludināt šo teoriju par vienīgo, kas atzīst tiesības.² Tā rīkotos nozīmētu censties uzvarēt ar verbālu likumu ieročiem. Veiksmīga filosofiska tiesību definīcija izgaismo politiskas un morālas diskusijas tradīciju, kurā dažādas teorijas piedāvā nesavienojamus uzskatus par to, kādas tiesības pastāv un kāpēc tās pastāv. Definīcija var atbalstīt un sekmēt vienu šādu teoriju, bet, ja tā ir veiksmīga, tā izskaidro un izgaismo arī visas pārējās. Ar šādu nostāju es vispirms piedāvāšu tiesību definīciju un pēc tam paskaidrošu šīs definīcijas dažādās iezīmes un kritizēšu dažas alternatīvas definīcijas.

Definīcija. Personai X ir tādas vai citādas tiesības tikai un vienīgi tad, ja personai X var būt tiesības vispār un (pie pārējiem līdzvērtīgiem apstākļiem) kāds personas X labklājības aspekts (viņa intereses) ir pietiekams iemesls, lai uzliktu pienākumus citai personai vai personām.³

Tiesībspēja. Indivīdam var būt spēja uz tiesībām tikai un vienīgi tad, ja viņa labklājība ir augstākā vērtība, vai arī viņš ir "mākslīga persona" (piemēram, korporācija).

Ievērojiet: tā kā "tiesības" ir ļoti vispārīgs termins, reti tiek apgalvots, ka cilvēkam ir tiesības, neprecizējot, kādas konkrētas tiesības tās ir, tāpat kā parasti nemēdz sacīt, ka cilvēkam ir pienākums, nepaskaidrojot, kāds šis

¹ Es, protams, atsaucos uz filosofu izplatītākajiem viedokļiem, vai tie būtu apzināti vai neapzināti. Negribu noliegt, ka daži sevis paustās domas izprot citādi.

² Tiesa, apcerot tādus jēdzienus kā "tikumība", "gods", "bruņinieckums", redzams, ka ne visās politiskajās vai morāles teorijās atrodas vieta visām normatīvajām koncepcijām. Ir iespējams, ka dažas teorijas neatzīst tiesības.

³ Šī definīcija liek atcerēties vairākus tiesību analīžu elementus, kuri izriet no Dž. Bentema derīguma teorijas. Tai ir vairākas kopīgas iezīmes ar R. M. Dvorkina skaidrojumu darbā "*Taking Rights Seriously*", London, 1977, 100. lpp. (bet ne ar viņa labāk pazīstamo "trumpja" teoriju), un tai ir daudz kopīga ar sacerējumu D. N. MacCormic, "*Rights in Legislation*" izdevumā "*Law, Morality and Society*", P. M. S. Hacker and J. Raz (eds), Oxford, 1977. Visvairāk mani ir ietekmējušas K. Kampbela idejas viņa darbā K. Campbell, "*The Concept of Rights*", 1979, Oksfordas Filosofijas doktora disertācija.

pienākums ir. Dažreiz iespējams sacīt, ka kādam ir tiesības, lai norādītu, ka viņam ir tiesībspēja. Piemēram, var sacīt, ka vergiem ir (juridiskas vai morālas) tiesības, ka līgumsabiedrībām ir tiesības, ka embrijiem ir tiesības. (Tieši tāpat var sacīt, ka valdniekiem ir pienākumi, utt.) Tas apstāklis, ka apgalvojumi par tiesībām *tout court** mēdz būt reti, neatņem definīcijai spēku un nemazina tās vērtību visu tiesību skaidrojuma kontekstā. Ir tiesa, ka atziņās par tiesībām ir daudz kā tāda, ko nevar uzzināt tikai no manas definīcijas vien. Ir jāatšķir tiesības veikt kādu rīcību no tiesībām uz objektu, bet tiesības uz objektu ir jāatšķir no tiesībām uz pakalpojumiem vai atvieglojumiem, un savukārt šīs tiesības jāatšķir no "tiesībām uz...", ar daudzpunkti apzīmējot abstraktu jēdzienu. Piemēram, tiesības izmantot šoseju ir tiesības uz brīvību izmantot šoseju vai arī tiesības uz šīs brīvības esamību. Tiesības uz mašīnu var būt īpašumtiesības uz mašīnu vai arī citas ar to saistītas tiesības. Sīki tiesību skaidrojumi ir pa daļai lingvistiski (tiesības uz mašīnu nav tas pats, kas tiesības braukt ar mašīnu), bet pa daļai atkarīgi no politiskiem, juridiskiem vai lingvistiskiem argumentiem (vai tiesības uz vārda brīvību ietver arī pieeju masu informācijas līdzekļiem vai privātām telpām?). Piedāvātā definīcija ir ar neitrālu ievirzi attiecībā uz visiem šiem sazarotajiem jautājumiem. Tai pašā laikā tās mērķis ir aptvert visu tiesību galveno būtību un tādējādi palīdzēt izskaidrot to īpašo lomu praktiskajā domāšanā.

Šī ir vienkārša un tieša tiesību definīcija. Dažas diskusijas par tiesībām ietver tiesību apskatu no konkrēta viedokļa, ar noteiktas domāšanas sistēmas ievirzi, piemēram, salīdzinot Kanta tiesības ar utilitāristu tiesībām. Lietojot vārdu "tiesības" kopā ar apzīmētāju, ir iespējams norādīt, ka runātājs varbūt nemaz nepieņem šo tiesību esamību, bet tikai apskata kādas domāšanas sistēmas iezīmes. (Citos gadījumos šādi apzīmētāji norāda uz tiesību saturu, piemēram, ekonomiskās tiesības vai to avots – saistību tiesības, vai abi.)

Tiesības ir citu cilvēku pienākumu pamats. Pienākumi, kuru pamatā ir kādas tiesības, var būt nosacīti pienākumi.⁴ Apskatīsim darbinieka pienākumu klausīt sava darba devēja rīkojumiem attiecībā uz darba izpildi. Tā pamatā ir darba devēja tiesības dot saviem darbiniekiem rīkojumus. Taču tas ir nosacīts pienākums, t.i., pienākums (jomās, kas saistītas ar darbu)

⁴ Šīs diskusijas gaitā es nekur neesmu novilcis robežu starp tiesībām un pienākumiem. Nenorādišu arī, kā atšķirt nākotnē iespējamu pienākumu, kura esamība atkarīga no kāda nosacījuma apmierināšanas (Ja... tad cilvēkam būs pienākums...) no tagadnē pastāvoša nosacīta pienākuma (Cilvēkam ir pienākums... ja...). Es pieņemšu, ka tikai nosacīti pienākumi var būt atkarīgi no zināmu spēku darbības, kuri uzliek šos pienākumus.

veikt kādu rīcību, ja to uzdod darba devējs. Kad nosacījums, kas aktivizē pienākumu, ir kādas personas rīcība un kad pienākums ir atkarīgs no šī nosacījuma, jo tiesību turētāja interesēs ir darīt šo personu spējīgu aktivizēt pienākumu pēc savas gribas, tad cilvēkam, no kura uzvedības pienākums ir atkarīgs, tiesības piešķir varu.⁵ Tādējādi darba devēja tiesības attiecībā uz saviem darbiniekiem ir pamats viņa varai dot tiem rīkojumus. Šī vara ir viens viņa tiesību aspekts vai sekas. Bet tieši tās pašas tiesības arī piešķir viņam varu deleģēt savas pilnvaras citiem. Ja viņš vēlas deleģēt savas pilnvaras citiem, tās var kļūt par varas avotu kādam no viņa apakšniekiem. Tādā gadījumā darbiniekam ir pienākums paklausīt tam cilvēkam, kuram šī vara ir uzticēta, un šis pienākums, tāpat kā deleģētā pilnvarnieka vara, balstās uz darba devēja tiesībām. Lai vienkāršotu šo izklāstu, es sīkāk neapskatīšu tiesības kā varas pamatu.

2. PRIMĀRĀS UN ATVASINĀTĀS TIESĪBAS

Dažas tiesības izriet no citām tiesībām. Tāpat kā tiesības ir pamats pienākumiem un varai, tās var būt pamats arī citām tiesībām. Tiesības, kuru pamatā ir citas tiesības, es saukšu par atvasinātām tiesībām. Neatvasinātas tiesības ir primārās tiesības. Sakarības starp atvasinātām tiesībām un primārām (vai jebkādam citām) tiesībām, no kurām tās atvasinātas, ir attaisnojuma sakarības. Apgalvojumam, ka pastāv atvasinātas tiesības, ir jāizriet no pamatota argumenta, kurš (bez liekvārdības) ietver apgalvojumu par primāro tiesību pastāvēšanu. Taču ne katras šādi izrietošas tiesības ir atvasinātas tiesības. Premisām ir jānodrošina arī attaisnojums atvasinātu tiesību pastāvēšanai (nevis tikai liecības vai pat pierādījumi par to esamību). Lai tas notiktu, to patiesībai ir jābūt pierādāmai, nebalstoties uz secinājuma patiesību. To var ilustrēt ar piemēru.

Iedomāsimies, ka man pieder vesela iela, tāpēc ka esmu tajā nopircis (atsevišķos darījumos) visas mājas. Tas, ka man pieder māja šai ielā, neizriet no tā, ka man pieder visa iela kopumā, kaut arī apgalvojums, ka man pieder māja šai ielā, ir atvasināts no apgalvojuma, ka man pieder iela. Jo, mēģinot

⁵ Normatīvās varas skaidrojumam skat. manu darbu *"Practical Reasons and Norms"*, London 1975, 3.2. apakšnodaļu. Izvēršot plašāk tādus pašus apsvērumus, iespējams parādīt, ka tiesības ir dažādu neaizskaramību un brīvību pamats: tās ir iemesli nepakļaut indivīdus pienākumiem vai citu personu varai.

dot normatīvu attaisnojumu savām tiesībām, man jāatsaucas uz atsevišķajiem darījumiem, ar kuriem esmu ieguvis mājas savā īpašumā. Tāpēc manas tiesības uz ielu ir atvasinātas no manām tiesībām uz mājām, nevis otrādi. Ja es būtu mantojis visu ielu no sava vectēva, situācija būtu pretēja.

Neizprotot atšķirību starp primārajām un atvasinātajām tiesībām, viegli var nonākt apjukumā. Manām tiesībām staigāt uz rokām tiešais pamats nav intereses, kurām kalpo vai nu tas, ka es tā daru, vai arī tas, ka citiem ir pienākums mani neapturēt. To pamatā ir manas intereses brīvi rīkoties tā, kā es gribu, kuru tiešais pamats savukārt ir manas vispārējās tiesības uz personisko brīvību. Tiesības uz personisko brīvību ir primārās tiesības, no kurām izriet pārējās tiesības. Tāpat arī manas tiesības izteikt minēto apgalvojumu ir atvasinājums no primārajām tiesībām uz vārda brīvību, un manas tiesības aizvest cigareti, ko pašlaik turu rokā, izriet no tā, ka man uz to ir īpašuma tiesības, un tā tālāk. Tiesību turētājiem nereti ir tiešas intereses attiecībā uz to, uz ko viņiem ir atvasinātas tiesības. Taču tās ne vienmēr ir viņu tiesību pamatā. Tiesību pamatā ir tādas intereses, kurām ir būtiska loma, attaisnojot apgalvojumu, ka šīs tiesības pastāv. Šīs intereses ir tieši saistītas ar primārajām tiesībām un netieši – ar to atvasinājumiem. Attiecības starp primārajām un atvasinātajām tiesībām nav seku attiecības, bet attaisnojuma attiecības. Tas apstāklis, ka no apgalvojuma “ikvienam ir tiesības uz vārda brīvību”, šķiet izrietam apgalvojums “ikvienam ir tiesības uz politiska vārda brīvību”, nenozīmē, ka pirmais pauž primārās tiesības un otrais – no tā atvasinātas tiesības. Tikpat labi iespējams, ka politiska vārda brīvību attaisno apsvērumi, kuri nav piemērojami citiem vārda brīvības veidiem. Šim gadījumam ir vēl cits aspekts: kaut gan atsevišķi neatkarīgi apsvērumi attaisno komerciāla vārda brīvību, bet citi savukārt mākslinieciskas izpausmes, zinātniskas un akadēmiskas saziņas brīvību utt., tomēr nav vispārīgu apsvērumu, kuri būtu piemērojami visām aizsargātajām vārda brīvības jomām, un tātad vispārējās tiesības uz vārda brīvību ir atvasinātas tiesības. Tās ir tikai vispārinājums, kas atvasināts no vairāku neatkarīgu primāro tiesību pastāvēšanas.

Turklāt no vispārēja tiesību apgalvojuma neizriet tie apgalvojumi par konkrētām tiesībām, kuri ir tā izpausmes. Man var būt tiesības uz vārda brīvību, bet tas nenozīmē, ka man ir tiesības citus nomelnot. Attiecībā uz nomelnošanu un apmelojumiem cilvēku ieinteresētība savas reputācijas saglabāšanā var pilnībā ņemt vērā roku pār tiesībām uz vārda brīvību. Pie šī jautājuma es atgriezīšos vēlāk.

3. TIESĪBU UN PIENĀKUMU KORELATIVITĀTE

Dažreiz tiek apgalvots, ka ikvienam pienākumam atbilst noteiktas tiesības. No ierosinātās definīcijas redzams, ka šāda uzskata atbalstīšanai nav konceptuālu iemeslu. Dažas morāles teorijas var piekrist šādi korelativitātes tēzei savu morālo principu pēc, taču šo iespēju mēs šeit nevaram apskatīt.⁶ Cita, izplatītāka tēze apgalvo, ka ikvienām tiesībām atbilst korelatīvs pienākums. Tā kā tiesības ir pienākumu pamats, tad šāda tipa korelativitātes tēzē ir daudz patiesības. Tomēr vairums tās ierastāko formulējumu ir ļoti maldinoši. Daudzus no tiem var ilustrēt ar R. Branta* definīcijas piemēru: "Personai X ir absolūtas tiesības baudīt, turēt īpašumā vai tikt nodrošinātai ar Y" nozīmē to pašu, ko "kāda cilvēka objektīvs, vispārējs pienākums ir dot personai X iespēju baudīt vai turēt īpašumā Y, vai nodrošināt personu X ar Y, ja persona X tā vēlas."⁷ Tālāk autors definē *prima facie* tiesības no *prima facie* pienākumu viedokļa. Vispirms ievērojiet – Brants izvirza maldinošu pieņēmumu, ka ikvienām tiesībām atbilst viens pienākums, šis pienākums ir garantēt šo tiesību objekta baudīšanu vai turēšanu īpašumā un to nosaka tiesību turētāja vēlēšanās. Visi trīs punkti ir maldīgi. Tiesības uz izglītību ir pamats pienākumam dot izglītības iespējas ikvienam indivīdam, vai viņš to vēlas vai nevēlas. Daudzas tiesības rada pamatu pienākumiem, kuri tomēr nenodrošina mērķa sasniegšanu, turklāt tās var būt nevis tikai viena, bet daudzu pienākumu pamats. Tiesības uz personisko drošību neprasa, lai citi aizsargātu cilvēku no jebkādiem negadījumiem vai ievainojumiem. Tomēr tiesības ir pamats vairākiem pienākumiem, piemēram, tādiem kā neuzbrukt, neizvarot, neatņemt brīvību tiesību turētājam.

Otrkārt, kas ir vēl svarīgāk, Brants nepamana, ka tiesības ir pienākuma pamats. Ir nepareizi tulkot tiesību formulējumus kā "atbilstošu" pienākumu formulējumus. Viena cilvēka tiesības nav otra cilvēka pienākums. Tās ir pienākuma pamats – pamats, kas attaisno otra cilvēka pienākuma esamību, ja vien to neatspēko konfliktējoši apsvērumi.

Treškārt, nav gatava un pabeigta saraksta ar pienākumiem, kuri atbilst noteiktām tiesībām. Tiesību esamība nereti ved pie domas par otra cilvēka pienākumu tāpēc, ka pastāv noteikti faktori, kuri ir vai nu specifiski konkrētajiem cilvēkiem, vai arī vispārēji tai sabiedrībai, kurā viņi dzīvo. Apstākļu maiņa var radīt jaunus pienākumus, kuru pamatā ir agrākās tiesības. Tiesības

⁶ Tā tiks noraidīta nākamajā nodaļā. Skat. arī 10. nodaļu.

⁷ Richard Brandt, "Ethical Theory", Englewood Cliffs, NJ, 1959, 438. lpp.

uz līdzdalību politikā pašas par sevi nav jaunas, bet tikai mūsdienu valstīs ar to ārkārtīgi sarežģīto birokrātijas sistēmu šīs tiesības attaisno – kā man šķiet – valdības pienākumu darīt publikai zināmus savus plānus un priekšlikumus, pirms par tiem tiek pieņemts lēmums, kā arī pienākumu darīt zināmus pieņemtā lēmuma iemeslus (izņemot īpašas gadījumu kategorijas, piemēram tās, kas saistītas ar aizsardzības noslēpumiem). Šis dinamiskais tiesību aspekts, to spēja radīt jaunus pienākumus ir būtisks jebkādei izpratnei par to dabu un funkcijām praktiskajā domā. Diemžēl vairums vai pat visi korelativitātes tēzes formulējumi atstāj novārtā tiesību dinamisko aspektu. Tie visi pieņem, ka tiesības iespējams izsmeljoši formulēt, formulējot tos pienākumus, kurus tās jau nodibinājušas.⁸ Šis iebildums pret tiesību reducēšanu uz pienākumiem neizslēdz iespēju, ka "A ir tiesības uz X" ir reducējams uz "Pastāv pienākums A nodrošināt X". Tomēr šī pienākuma pamatā var būt nevis A intereses, bet kaut kas cits, tāpēc abi šie formulējumi nav uzskatāmi par ekvivalentiem.

4. PIENĀKUMA PIEDĒVĒŠANA INDIVĪDIEM

Ierosinātā definīcija pauž domu: ja indivīdam ir kādas tiesības, tad kāds viņa labklājības aspekts ir iemesls piedēvēt citiem pienākumu. Es ar nolūku lietoju šo frāzi, lai saglabātu grūti apjaušamo atšķirību starp izteikumu, ka tiesības ir iemesls, lai spriestu, ka cilvēkam ir pienākums, un izteikumu, ka tās ir iemesli, lai uzspiestu viņam pienākumus. Patiesībā tās ir abu veidu iemesli, taču visupirms pirmā veida iemesli. Paskaidrošu sīkāk. Tiesības ir daudzu pienākumu (daļējs) attaisnojums. Tās attaisno uzskatu, ka cilvēkiem ir šie pienākumi. Bet, kā jau iepriekš teikts, tās attaisno šādu uzskatu tikai tiktāl, ciktāl nav svarīgāku pretēju apsvērumu. Zināmos institucionālos ietvaros pastāv svarīgi iemesli ne tik daudz pret to, lai ļautu tiesībām radīt jaunus pienākumus, cik pret to, lai pieļautu oficiālu rīcību uz jauno pienākumu pamata, ja šos pienākumus nav atzinušas atbilstošās institūcijas. Tādas institūcijas kā universitātes, valstis, arodbiedrības un futbola klubi balstās uz varas koncentrēšanu noteiktās rokās un darba dalīšanu starp ierēdņiem, kuru pienākums ir šo institūciju politikas un likumu īstenošana, un tiem, kas rada un maina šo politiku un likumus. Šādas institūcijas apstākļos, iespējams, būs gluži pareizi sacīt, ka tiesības ir pamats ne tik daudz spriedumam, ka noteikti pienākumi pastāv, cik šo pienākumu uzlikšanai.

⁸ Skaidrs, ka primārās tiesības var novest arī pie jaunām atvasinātām tiesībām.

Tiesības uz politisku līdzdalību, saskaņā ar Anglijas likumiem, ir juridiskas tiesības. Bet, kaut gan mūsdienu sabiedrībā šīs tiesības attaisno uzskatu, ka valdībai ir pienākums darīt atklātus savus plānus un savu lēmumu iemeslus, saskaņā ar Anglijas likumiem valdībai nav šāda juridiska pienākuma. Tas ir tikai morālas dabas pienākums. Tomēr tas, ka pastāv morālas tiesības uz politisku līdzdalību, proti, tas fakts, ka šīs tiesības ir ieguvušas juridisku atzīšanu un tās jau aizstāv kādi juridiski pienākumi, ir pamats pilnvarotajām institūcijām (parlamentam vai tiesām) uzlikt valdības ierēdņiem šādu pienākumu. Ja tās to darīs un tad, kad to darīs, tās radīs jaunu likumu. Bet tās to darīs ar pamatojumu, ka to attaisno un prasa pastāvošie likumi. Tieši tāpat juridiskās tiesības uz politisku līdzdalību ir iemesls piešķirt cilvēkiem juridiskas tiesības brīvi saņemt informāciju. Tās nevar izmantot, lai noteiktu, ka viņiem jau ir šādas tiesības.⁹

5. SOLĪJUMI UN VIENOŠANĀS

Dažas iepriekšējā nodaļā minētās atziņas iespējams ilustrēt un izskaidrot, ja izmantojam tās, skaidrojot tiesības, kas skar solījumus un vienošanās. Tās ir divējādas. Ir tiesības solīt, kuras vajadzīgas solītājam, lai viņa solījums būtu saistošs. Un ir tiesības, kuras līdz ar solījumu iegūst solījuma saņēmējs. Es tās apskatīšu minētajā kārtībā.

Tiesības solīt balstās uz solītāja ieinteresētību spēt izveidot īpašas saites ar citiem cilvēkiem.¹⁰ Šīs tiesības ir ierobežotas. Tās nepieder ikvienam. Šādu tiesību nav maziem bērniem un daļai cilvēku ar garīgiem traucējumiem. Turklāt, ja nav pieļaujams veidot savā būtībā amorālas saites, tad tiesības solīt neiekļauj tiesības solīt amorālas rīcības izpildi. Sprototams, ka tiesības solīt ir ierobežotas vēl vairāk. Tā kā šie pārējie ierobežojumi mūs šajā gadījumā neinteresē, es turpmāk tiem nepievērsīšu uzmanību.

Tie, kuri pietiekami novērtē cilvēku intereses būt spējīgiem uzvelt sev pienākumus pret citiem cilvēkiem kā līdzekli, lai radītu īpašas saites ar citiem

⁹ Šīs atziņas tālāk izvērstas manā darbā "Legal Rights", *Oxford Journal of Legal Studies*, 4 (1984), 1, un "The Internal Logic of the Law", *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 14 (1984), 381. lpp.

¹⁰ Es šeit apkopāju dažas atziņas, ko esmu izteicis savā sacerējumā "Promises and Obligations"; tas iekļauts grāmatā P. M. S. Hacker and J. Raz (eds), "Law, Morality and Society", Oxford, 1977, un darbā "Promises in Morality and Law", *Harvard Law Review* 95 (1982), 916. lpp.

cilvēkiem, uzskata, ka pastāv tiesības solīt. Bet kāpēc tās ir tiesības? Intereses, uz ko tās balstās, pamato solīšanas principu, proti:

Ja cilvēks paziņo par savu nodomu ar šo paziņošanas rīcību uzņemties noteiktas saistības, tad viņam ir šādas saistības.

Solīšanas princips nosaka: ja mēs solām, tad mums ir saistības rīkoties tā, kā esam solījuši. Tas nodibina arī pašreizējās saistības turēt savus solījumus, t.i., mums ir pienākums izpildīt rīcību X, ja esam solījuši izpildīt X. Tās ir nosacījuma saistības. Nosacījums ir solītāja rīcība, un viņa saistības ir šīs rīcības nosacītas saistības, jo ir vēlams, lai solītājs būtu spējīgs sevi saistīt, ja viņš tā grib. No tā izriet, ka cilvēku intereses būt spējīgiem sevi saistīt, ir pamats solīšanas varai, kas viņiem pieder, un saistībām turēt dotos solījumus. Taču nedz viņu vara, nedz šīs saistības nenorāda uz tiesībām solīt.

Tiesības pastāv tāpēc, ka tās pašas intereses, uz kurām balstās vara solīt un pienākums turēt solījumu, ir arī pamats uzskatam, ka cilvēki ir pakļauti pienākumam neiejaukties citu solījumos. Pienākums liek cilvēkam neatturēt otru no solījuma došanas (piemēram, liedzot viņam līdzekļus paziņot par savu nodomu ar šo pašu paziņojumu uzņemties saistības, vai arī liedzot citiem šādu paziņojumu saņemt). Tas prasa arī nepiespiest cilvēku dot solījumu un nepanākt nevēlamā veidā, lai cilvēks dod vai nedod kādu solījumu. (Es atkal atturēšos no sīkāka apraksta par to, kādā veidā šie pienākumi ir ierobežoti.) Pārkāpjot pienākumu neiejaukties citu cilvēku solījumos, tiek apdraudētas viņa tiesības solīt un intereses, uz kurām šīs tiesības balstās, – vai nu neļaujot cilvēkam izmantot savas tiesības, vai arī sagrozot apsvērumus, kuru rezultātā cilvēks nolemj solījumu dot vai nedot. Iejaukšanās šajās tiesībās notiek reti, par to liecina apstākļi, ka parastās praktiskas dabas dišķusijās reti tiek piesauktas tiesības solīt. Tomēr rezumējot jāteic, ka vara solīt un tiesības solīt ir atšķirīgi jēdzieni. Taču tiem abiem ir kopīgs izcelsmes avots – cilvēku intereses būt spējīgiem veidot normatīvas saites ar citiem. Tāpēc tie pastāv cieši līdzās: cilvēkam ir vara solīt tikai un vienīgi tad, ja viņam ir tiesības to darīt.

Tiesības dot konkrētu solījumu (t.i., nākamsestdien apciemot savu tanti) ir tiesības, kas atvasinātas no vispārējām tiesībām solīt. Vienas no šādām atvasinātām tiesībām ir tiesības dot nosacītu solījumu. Mūs šeit interesē divu veidu nosacīti solījumi.

Pirmkārt, solījums, kura nosacījums ir solījumaņēmēja rīcība (piemēram: "Ja tu man iedosi grāmatu, es samaksāšu tev desmit mārciņas.").

Otrkārt (šis veids patiesībā ir iepriekšminētā veida īpašs gadījums), solījums, kura nosacījums ir solījumaņēmēja solījums (piemēram, "Ja tu apsolīsi man iedot grāmatu, es samaksāšu tev desmit mārciņas.").

Var teikt, ka ikreiz, kad šāds solījums tiek dots un nosacījumi tiek izpildīti, pastāv vienošanās starp solītāju un solījumaņēmēju. Tāpēc tiesības dot šādus solījumus ir tiesības slēgt vienošanos. Pastāv arī citi vienošanās veidi, bet to sīkāka apskate nav būtiska mūsu izvēlētajam mērķim.

Līdz šim esam apsprieduši tiesības solīt. Tiesības, kuras solījums piešķir solījumaņēmējam, neizriet no tiesībām solīt, kuras ir solītāja tiesības. Daudzi autori, kuri rakstījuši par solījumiem, apgalvo, ka apsolutajai rīcībai jābūt – vai vismaz jābūt iecerētai – solījumaņēmēja interesēs. Es jau citur esmu apstrīdējis šo uzskatu, un šeit pie šīs polemikas neatgriezšos.¹¹ Taču ir interesanti saistīt šo domu ar jautājumu par solījumaņēmēja tiesībām, kuras rada solījums.

Viens uzskats solījumaņēmēja tiesības jebkura konkrēta solījuma gadījumā uzlūko par primārām tiesībām, kas balstās uz viņa ieinteresētību solītāja rīcībā (un uz solītāja nodomu uzņemties saistības šo rīcību veikt). No šī uzskata izriet: ja varētu būt saistoši solījumi, kuri solījumaņēmējam nedod nekādu labumu (un kuriem nav paredzēts tādu dot), tad ir solījumi, kuri nerada solījumaņēmējam nekādas tiesības.

Šādas sekas šķiet pretrunā ar solījumu diskusijas tradicionālajiem pieņēmumiem. Tāpēc es atbalstu otru viedokli (kurš papildina pirmo), sakarā ar kuru ikviens cilvēks ir ieinteresēts, lai viņam dotie solījumi tiktu turēti. Protams, viņš var zaudēt interesi par dažu solījumu konkrēto saturu, un dažu citu solījumu turēšana var pat darboties pretēji viņa vispārīgajām interesēm. Tomēr viņam ir pastāvīgas *pro tanto** intereses, lai viņam dotie solījumi tiktu turēti. Šīs intereses ir tieši tās, kas izpaužas viņa tiesībās solīt. Proti, tās ir intereses veidot īpašas, brīvprātīgas saites ar citiem cilvēkiem. Mums sev jāatgādina: kaut gan solījumaņēmējs var nebūt iniciators tām saitēm, ko pilnībā vai daļēji rada solījums, viņš tomēr nav arī gluži pasīvs. Viņš vienmēr var atteikties no savām solījuma piešķirtajām tiesībām un tādējādi izbeigt solījuma saistošo spēku. Tieši šīs vispārējās intereses izskaidro, kāpēc ikviens solījums un nevis tikai tie solījumi, kuru izpilde solījumaņēmējam nāk īpaši par labu, rada solījumaņēmēja tiesības.

6. TIESĪBSPĒJA

Tiesību definīcija pati par sevi neatrisina jautājumu par to, kam var piederēt tiesības, tikai prasa, lai tiesību turētāji būtu būtnes, kurām ir savas intereses.

¹¹ Skat. minēto darbu "*Promises and Obligations*".

Kādas citas iezīmes raksturo būtīgi kā potenciālu tiesību turētāju, tas ir jautājums, kas saistīts ar neatkarīgām morāles atziņām. Šeit to nav iespējams pilnībā iztīrīt. Tomēr nav iespējams izgaismot tiesību deklarējuma īpašo lomu praktiskajā domā un nav iespējams novērtēt definīcijas nozīmību, ja īsumā nepaskaidrojam tiesībspējas nosacījumus.

Par korporāciju un citu "mākslīgu personu" tiesībspēju šeit nekas daudz nav sakāms. Tas pats, kas izskaidro un pamato šādu darboties spējīgu, pienākumiem pakļaujamu utt. personu esamību, izskaidro un pamato arī to spēju turēt tiesības. Tas, vai noteiktas grupas, piemēram, ģimenes vai nācijas, ir uzskatāmas par mākslīgām vai dabiskām personām, ir svarīgs jautājums, lai noteiktu apstākļus, kuros tām var piederēt tiesības. Taču mums šis jautājums šeit nav jārisina.

Pastāv uzskats, kuru es nosaukšu par savstarpējuma tēzi: tikai "vienas un tās pašas morālās kopienas" locekļiem var piederēt tiesības. Tam iespējama šaura interpretācija, ja ar šo morālo kopienu tiek saprasta mijiedarbībā esošu indivīdu kopiena – kurā, kā pieņemts uzskatīt, indivīdu pienākumi citam pret citu izriet no sociāla līguma vai ir taisnīga vienošanās procesa rezultāts, – vai arī morāle tiek traktēta kaut kā citādi, kā visu kopienas locekļu savstarpēja izdevīguma sistēma. Plašākas koncepcijas, kas traktē morālās kopienas jēdzienu, paplašina to līdz visiem morāles nesējiem un uzskata ikvienu, kurš pakļauts pienākumiem, par spējīgu turēt tiesības.

Tiesībspējas princips, kas deklarēts nodaļas sākumā, nav iemiesots savstarpējuma tēzē, bet ir saskaņā ar to. Tā kā tiesības – atbilstoši definīcijai – ir ne vairāk kā pienākumu pamats, tad jāsecina: ja pienākumi ir pakļauti savstarpējuma nosacījumam un tie var attiekties tikai uz (vienas un tās pašas) morālās kopienas locekļiem, tad tas pats sakāms arī par tiesībām. Otrs variants: savstarpējuma tēze ir spēkā pat tad, ja cilvēkam var būt pienākumi pret (vienas un tās pašas) morālās kopienas nepiederīgajiem – ar nosacījumu, ka tie nebalstās uz to cilvēku interesēm, kuri gūst labumu no šiem pienākumiem. Piemēram, ja mani pienākumi pret dzīvniekiem balstās uz apsvērumiem, kas saistīti ar manu raksturu (es nedrīkstu būt tāds cilvēks, kas var paciest, ja citam dara sāpes, u. tml.), nevis uz dzīvnieku interesēm, tad dzīvniekiem nepieder tiesības, par spīti tam, ka man pret tiem ir pienākumi.

Savstarpējuma tēzes pozitīvie aspekti šeit netiks apskatīti. Problēma, kas saistīta ar tiesībspēju principu, ir citāda. Bieži vien mums vajadzētu būt pienākumam – vai arī mums ir pienākums – rīkoties tā, lai tas dotu kaut kam noteiktu labumu, un bieži vien mums tā ir jārikojas šī labuma dēļ, kādu mūsu rīcība kaut kam dos. Piemēram, man ir pienākums aplaistīt kādus

augus, tāpēc ka esmu solījis to saimniekiem viņu prombūtnes laikā rūpēties par šiem augiem. Manam dārzniekam ir pienākums rūpēties par manu dārzu, tāpēc ka to nosaka viņa darba līgums. Dažiem zinātniekiem ir pienākums saglabāt noteiktas retu augu sugas, tāpēc ka tie ir vienīgā izejviela zālēm pret retu un nāvējošu slimību. Visos šajos gadījumos cilvēkiem, kuriem ir pienākumi rīkoties noteiktā veidā, šie pienākumi ir tāpēc, ka tie dod labumu augiem. Tomēr nevienā no šiem gadījumiem nevar sacīt, ka augiem ir tiesības uz šo labumu. Iemesls ir tāds, ka visos šajos gadījumos labums ir jādod kaut kam tādam, kura esamība un labklājība nav galīgā vērtība.

Galīgā, t.i., neatvasinātā¹² vērtība nozīmē iekšēji piemītošu vērtību, t.i., vērtību, kura nav atkarīga no savas instrumentālās vērtības. Kaut kas ir instrumentāli vērtīgs tiktāl, ciktāl tā vērtība izriet no tā seku vērtības vai arī no to seku vērtības, kādas tam sagaidāmas, vai arī no to seku vērtības, kādu radīšanai to var izmantot. Kaut kas ir iekšēji vērtīgs tad, ja tas ir vērtīgs arī neatkarīgi no savas instrumentālās vērtības. Tomēr ne viss, kam piemīt iekšēja vērtība, nozīmē arī galīgo vērtību.

Iedomāsimies cilvēku, kurš ir ļoti pieķēries savam sunim. Es piekřitu daudzu cilvēku pārliecībai, ka šādas attiecības ir vērtīgas un šī cilvēka dzīve to dēļ ir bagātāka un labāka. Daudzi sacīs, ka šādam attiecībām ir iekšēji piemītoša vērtība. To vērtība nav tikai tāda, ka tās rada cilvēkam drošības izjūtu un labsajūtu. Tādas pašas izjūtas var panākt arī ar nomierinošām zālēm. To vērtība slēpjas tai apstākļi, ka tās ir vērtīgas dzīves sastāvdaļa. Tie, kam ir līdzīgi uzskati, ir pārliecināti, ka suņa esamībai ir iekšēji piemītoša vērtība. Tā ir loģiski nepieciešams šo attiecību nosacījums, kas dod savu ieguldījumu to vērtībā (vēl jo vērtīgākas tās ir tāpēc, ka tās ir attiecības ar dzīvu – drīzāk nekā mirušu – suni). Tomēr šajā gadījumā sunim iekšēji piemītošā vērtība nav galīgā vērtība, jo tā izriet no suņa devuma cilvēka labklājībai. Par galīgo vērtību šeit tiek uzskatīta cilvēka labklājība. Suns tajā neinstrumentāli iegulda savu daļu. Tādējādi tā esamībai piemīt iekšēja, taču atvasināta vērtība.

Daži iet vēl tālāk un apgalvo, ka cilvēka un suņa attiecību vērtība vienlīdz izriet no to devuma suņa labklājībai un ka suņa labklājība nav tikai atvasināti svarīga sakarā ar tās devumu cilvēka labklājībai. Viņi to uzskata par galīgo vērtību. Attiecības starp cilvēku un suni viņi uzlūko tāpat, kā daudzi uzlūkotu attiecības starp diviem cilvēkiem.

¹² Sacīt, ka kaut kam ir galīgā vērtība, nenozīmē apgalvot, ka nav iespējams attaisnot apgalvojumu, ka tas ir vērtīgs. Tas tikai norāda, ka tās vērtība neizriet no tās devuma kaut kam citam.

Mans ierosinātais tiesībspējas princips ietver domu, ka tie, kuri uzlūko (dažu) suņu esamību un labklājību tikai par atvasināti vērtīgu (arī tad, ja uzskata, ka tai ir iekšēji piemītoša vērtība), pārstāv viedokli, ka suņiem nevar piederēt tiesības, kaut arī mums var būt pienākumi sargāt un veicināt to labklājību. Šādā izpratnē suņi morālā ziņā atrodas uz tādas pašas pakāpes, kādu daudzi piedēvē mākslas darbiem. To esamība ir iekšēji vērtīga, tāpat kā prasme novērtēt mākslu ir iekšēji vērtīga. Taču to vērtība ir atvasināta, tā nav galīgā vērtība. Tā izriet no mākslas darbu devuma cilvēku labklājībai.

Šķiet ticami pieņemt: tāpat kā tiesības var piederēt tikai tiem, kuru esamība ir galīgā vērtība, tāpat arī tiesību pamatā var būt tikai tādas intereses, kuras tiek uzskatītas par galīgās vērtības nesējām. Tomēr ir daudz pretēju piemēru, kas liecina: dažas tiesības aizsargā intereses, kurām parasti tiek piedēvēta tikai instrumentāla vērtība. Visas korporāciju tiesības attaisno vajadzība aizsargāt šo korporāciju intereses, taču tām ir tikai instrumentāla vērtība. Žurnālistu tiesības (kaut arī ierobežotas) aizsargāt savus informācijas avotus parasti attaisno žurnālistu ieinteresētība, lai viņi arī turpmāk spētu iegūt informāciju. Taču tiek uzskatīts, ka šī ieinteresētība ir aizsardzības vērtā, jo tā kalpo sabiedrībai. Tas ir, žurnālistu interesēm tiek piešķirta vērtība tāpēc, ka tās ir noderīgas sabiedrībai kopumā. Līdzīgi galarezultātā tiek attaisnotas garīdznieku, ārstu un advokātu tiesības saglabāt savu profesionālo kontaktu konfidencialitāti, jo tās ir vērtīgas sabiedrības locekļiem kopumā.

Turklāt daži cilvēki – un šķiet, ka tas ir Anglijas Publisko Tiesību paustais uzskats – intereses, uz kurām balstās tik būtiskas tiesības kā vārda brīvība, uzlūko par instrumentāli vērtīgām. Skanlons¹³ izšķir triju veidu intereses, uz kurām balstās tiesības uz vārda brīvību: (1) runātāja intereses, (2) klausītāju intereses un (3) trešās personas intereses. Vienīgi pirmās no tām ir tiesību turētāja intereses, tās personas intereses, kura spēj nodot ziņas pārējiem. Otrās (cilvēku ieinteresētība, lai citi varētu brīvi sazināties ar viņiem) un trešās (cilvēku ieinteresētība dzīvot sabiedrībā, kurā notiek brīva sazināšanās, – pat tad, ja viņi paši personiski nevēlas sazināties ar citiem) ir citu cilvēku intereses, kas atšķiras no tiesību turētāja interesēm.

Publisko Tiesību likumos vārda brīvība parasti tiek aizstāvēta (tur, kur tā tiek aizstāvēta), balstoties uz sabiedrības interesēm, tas ir, uz trešo personu interesēm. Pašas tiesību turētāja intereses, ja tās tiek skatītas neatkarīgi no to ieguldījuma sabiedrības interesēs, tiek uzskatītas par nepietiekamām, lai

¹³ Skat. T. M. Scanlon, Jr., "Freedom of Expression and Categories of Freedom", *University of Pittsburgh Law Review*, (1979), 519. lpp.

attaisnotu citu cilvēku pakļaušanu apjomīgajiem pienākumiem un ierobežojumiem, kas parasti izriet no tiesībām uz vārda brīvību.¹⁴

Mums jāsecina, ka tikai tiem (neņemot vērā mākslīgas personas), kuru labklājībai piemīt iekšēja vērtība, var piederēt tiesības, taču tiesību pamats var būt šādu cilvēku interešu instrumentālā vērtība.

7. TIESĪBAS UN INTERESES

Saskaņā ar definīciju, tiesību jautājums norāda uz sava veida pamatu prasībai pēc rīcības. Sacīt, ka cilvēkam jāizturas noteiktā veidā, nozīmē apliecināt prasību pēc rīcības, nenorādot uz tās pamatu. Apgalvot, ka indivīdam ir kādas tiesības, nozīmē norādīt uz pamatu prasībai pēc noteikta veida rīcības, tas ir, ka kāds viņa labklājības aspekts ir pamats kādam cita cilvēka pienākumam. Tāpēc tiesību īpašā loma praktiskajā domāšanā ir pienākumu pamatošana ar citu personu interesēm.

Tiesības pamato prasības pēc rīcības citu personu interesēs. Tāpēc tās kļūst īpaši svarīgas indivīdu morāles izpratnē. Taču ticība tiesību pastāvēšanai nenozīmē nodošanos individuālismam. Arī valstis, korporācijas un grupas var būt tiesību turētājas. Bankām ir juridiskas un morālas tiesības. Tautām, pēc vispārējas pārliecības, ir tiesības uz pašnoteikšanos, un tā tālāk.

Kaut gan tiesības balstās uz tiesību turētāja interesēm, indivīdam var būt tiesības, kuru esamība ir pretēja viņa interesēm. Cilvēkam var piederēt īpašums, kas sagādā vairāk rūpju, nekā tas ir vērts. Cilvēka interesēs var būt, lai viņu iesloga cietumā, kaut arī viņam ir tiesības uz brīvību. Šis miklas izskaidrojums ir tāds, ka tiesības tiek piešķirtas tiesību turētājiem, jo viņiem ir noteiktas vispārējas iezīmes: viņi ir tie, kas gūst labumu no solījumiem, viņi ir noteiktas valsts pilsoņi un tā tālāk. Viņu tiesības kalpo viņu kā šo iezīmju nesēju interesēm, taču tās var būt pretējas viņu vispārējām interesēm.

Dažas tiesības cilvēkiem pieder kā starpniekiem vai citu pilnvarotajiem. Piemēram, akciju sabiedrības direktoriem ir tiesības vadīt šo akciju sabiedrību. Šādos gadījumos tiesības atspoguļo ģenerāldirektora intereses. Tas pats attiecas uz tiesībām, kuras cilvēkiem pieder kā aizbildņiem, aizgādņiem un tamlīdzīgi.

¹⁴ Divi tipiski Anglijas piemēri: *A.-G. v Jonathan Cape Ltd.* (1976) Q.B. 752; *Home Office v Harman* (1982) 1 All E.R. 532.

Ierosinātā tiesību definīcija identificēja intereses, kuras ir tiesību pamatā, kā iemeslu uzskatam, ka dažiem cilvēkiem ir noteikti pienākumi. Vēlāk es atsaucos uz pašām tiesībām kā uz šo pienākumu pamatu. Izskaidrojums ir vienkāršs. Intereses ir daļa no to tiesību attaisnojuma, kuras ir daļa no pienākuma attaisnojuma. Apgalvojumi par tiesībām parasti ir starpposmu secinājumi diskusijās no galīgajām vērtībām līdz pienākumiem. Tie ir, tā sakot, atbalsta punkti diskusijās, kurās mijas un krustojas daudzi apsvērumi un kurās to sadursmju rezultāti tiek apkopoti, lai kopā ar papildu premisām tiktu izmantoti tad, kad radīsies vajadzība. Šādi starpposmu secinājumi tiek izmantoti un pieminēti tā, it kā tie paši par sevi būtu pilnvērtīgi iemesli. Tas apstāklis, ka praktiskas diskusijas iziet cauri starpposmu pakāpēm un tādējādi ne ikreiz, kad rodas kāds praktisks jautājums, cilvēks atsaucas uz atbildes galīgajām vērtībām, ir ārkārtīgi svarīgs (kā redzējām trešās nodaļas diskusijā par likumiem), lai darītu iespējamu sabiedrisko dzīvi, – ne tikai tāpēc, ka tas ietaupa laiku un pūles, bet visupirms tāpēc, ka tas rada iespēju ap kopīgiem starpposmu secinājumiem veidoties kopīgai kultūrai, par spīti augstai nešķaidrības un nevienprātības pakāpei attiecībā uz galīgajām vērtībām.

Piemēram, daudzi, kas piekrīt, ka cilvēkiem ir tiesības dot solījumu, nepiekrītis manam iepriekš izteiktajam uzskatam par interesēm, uz kurām tās balstās, un attaisnos tās, tikai atsaucoties uz kādām citām tiesību turētāja interesēm. Tādi starpposmi kā tiesības, pienākumi, likumi u.tml. kopīgā kultūrā ir pietiekami svarīgi, lai izskaidrotu un attaisnotu paradumu atsaukties uz tiem kā uz iemesliem pašiem par sevi, kaut arī tie nav galīgie iemesli.

Intereses ir pietiekams tiesību pamats tikai un vienīgi tad, ja pamatotas diskusijas rezultātā ir izdarīts secinājums, ka zināmas tiesības pastāv, un starp to nelielkvārdīgām premisām ir pieņēmums par kādām tiesību turētāja interesēm, kamēr pārējās premisas rada pamatu piedēvēt tām nepieciešamo nozīmību vai arī uzskatīt, ka tās ir būtiskas konkrētai personai vai personu slānim, tā ka šīs personas vairāk par citiem jūt pienākumu pret tiesību turētāju. Šīm premisām pašām par sevi jābūt pietiekamām, lai no tām izrietētu: ja nav pretēju apsvērumu, tad attiecīgajiem indivīdiem pieder tiesības. Šīm premisām jāpievieno citas, kuras pauž vai pierāda, ka šādu pamatu nebūt neiznīcina konfliktējoši iemesli.¹⁵

¹⁵ Viens gadījums pelna īpašu uzmanību: ja B intereses neattaisno viņa uzskatu, ka A ir pienākums darīt X, tad B nav tiesību pieprasīt, lai A darītu X pat tad, ja A ir pienākums darīt X, tāpēc ka šī rīcība kalpos tādas indivīdu grupas interesēm, pie kuras pieder arī B. Tādējādi valdībai var būt pienākums censties uzlabot visu valsts iedzīvotāju dzīves līmeni, kaut arī ne-

Jāatzīmē viens rezultāts tam faktam, ka tiesības pastāv tur, kur tiesību turētāju intereses ir pietiekamas, lai uzskatītu, ka citiem ir noteiktas saistības. Dažreiz tas apstāklis, ka rīcība kalpos kāda interesēm, pat būdams iemesls šīs rīcības veikšanai, tomēr nav pietiekams, lai radītu pienākumu to veikt. Šajā jautājumā dažādas morālās teorijas pauž dažādus viedokļus. Dažas utilitāristu teorijas noliedz, ka starp morāliem rīcības iemesliem un pienākumiem pastāv būtiska atšķirība. Daži morāles viedokļi ierobežo pienākumus līdz jomām, kas ietekmē cilvēka vajadzības vai cilvēka cieņu, vai tamlīdzīgi. Lai nu kā, bet principā ir iespējams, ka cilvēkam nepienākas tiesības uz to, lai citiem būtu jārikojas, atbalstot viņa intereses, vienkārši šāda apstākļa pēc: kaut arī viņiem pieklātos tā rīkoties un kaut arī tas būtu cildināmi un krietni no viņu puses, viņiem nav saistību šādi rīkoties.

Šie apsvērumi palīdz izskaidrot tādu stāvokli, ka pat tad, ja cilvēkam ir zināmas tiesības, tas nenožīmē, ka ikvienam katrā ziņā ir saistības rīkoties, lai veicinātu intereses, kuras ir šo tiesību pamatā. Tiesības ir attiecināmas uz noteiktām personām. Dažas tiesības ir attiecināmas uz pasauli kopumā, t.i., uz visiem cilvēkiem vai uz visiem ar dažiem konkrētiem izņēmumiem. Piemēram, tiesības uz personisko drošību ir pamats ikviena pienākumam neuzbrukt, neizvarot, netaisīt otra brīvību. Citas tiesības ir attiecināmas uz noteiktiem cilvēkiem, ar kuriem tiesību turētājam ir īpašas attiecības. Piemēram, bērniem ir tiesības uz to, lai vecāki viņus uzturētu. Iemesli, kāpēc daudzas tiesības ir attiecināmas uz noteiktiem cilvēkiem, ir dažādi. Dažreiz intereses, uz kurām tās balstās, var apmierināt tikai daži cilvēki, bet citi nevar. Piemēram, tā kā līgumtiesības balstās uz interesēm iegūt spēju radīt īpašas attiecības, tās rada tiesības, kuras attiecināmas uz pārējām līgumslēdzējām pusēm, jo tās ir vienīgās, kuras šajā gadījumā spēj apmierināt attiecīgās intereses. Citos gadījumos, kaut arī daudzi spēj apmierināt tiesību turētāja intereses, šīs intereses var būt pietiekamas, lai dažiem cilvēkiem radītu pienākumu, bet citiem to neradītu.¹⁶

Tāpat kā tiesības var uzlikt pienākumus dažiem cilvēkiem, bet citiem ne, tās var arī uzlikt pienākumu veikt zināma veida darbības, bet citas neveikt.

vienam atsevišķam iedzīvotājam nav tiesību uz to, lai valdība censtos uzlabot viņa dzīves līmeni. Šis jautājums tiks tālāk izvērsts nākamajā nodaļā.

¹⁶ Tas apstāklis, ka tiesības var attiecināt arī tikai uz dažiem cilvēkiem, ir savienojams ar principu, ka ikvienam jārespektē visu citu tiesības. Šis princips nosaka, ka visiem cilvēkiem ir iemesls (tam nav katra ziņā jābūt noteicošajam iemeslam) vairīties no rīcības, kas apgrūtinātu saistību izpildi tiem cilvēkiem, kuri ir pakļauti pienākumiem pret tiesību turētājiem.

Tiesības uz dzīvību gan uzliek pienākumu nenogalināt vai neapdraudēt otra cilvēka dzīvību, bet tās neuzliek pienākumu veikt ikvienu nepieciešamo darbību, lai viņa dzīvību saglabātu. Tas, kādus pienākumus tiesības rada, ir daļēji atkarīgs no šo tiesību pamata, no apsvērumiem, kuri attaisno to esamību. Tas atkarīgs arī no konfliktējošu apsvērumu neesamības. Ja konfliktējoši apsvērumi rada, ka iespējamo tiesību pamats ir nepietiekams, lai attaisnotu ikviena cilvēka pakļaušanu pienākumam, tad šīs tiesības nepastāv. Tomēr bieži vien šādi konfliktējoši apsvērumi, kaut arī tie ir pietiekami, lai parādītu, ka kādu darbību nevar pieprasīt kā pienākumu šo varbūtējo tiesību pamata dēļ, neietekmē to, ka iespējams kā pienākumu pieprasīt citas darbības. Tādos gadījumos tiesības pastāv, taču tās sekmīgi rada pamatu pienākumiem veikt tikai dažas no darbībām, kas var atbalstīt intereses, uz kurām tās balstās.

8. TIESĪBAS UN PIENĀKUMI

Tiesības ir pienākumu pamats tādā izpratnē, ka viens no veidiem, kā attaisnot uzskatu par cilvēka pakļaušanu pienākumam, ir kalpošana tām interesēm, uz kurām balstās otra cilvēka tiesības. Aplūkojot to no pretējās puses, tas fakts, ka ar tiesībām pietiek, lai pamatotu pienākumus, ierobežo cilvēkam piederošās tiesības. Tikai tad, ja kāda intereses ir iemesls, lai otra izturēšanās būtu tāda, kas aizsargā vai atbalsta šīs intereses, un tikai tad, ja šim iemeslam ir stingri noteikta pienākuma raksturs, un, visbeidzot, tikai tad, ja pienākums attiecas uz uzvedību, kura izraisa būtisku atšķirību attiecīgo interešu aizsargāšanā vai atbalstīšanā, šīs intereses rada tiesības. Protams, var būt citi iemesli neuzskatīt, ka cilvēks ir pakļauts šādam pienākumam. Definīcija nosaka, ka tiesības ir pietiekams iemesls pienākumam. Tātad, kā redzējām, tur, kur konfliktējoši apsvērumi pilnīgi iznīcina varbūtējā tiesību turētāja intereses vai arī vājina to spēku un nevienu nevar pamatoti uzskatīt par pakļautu *obligātam pienākumam* šo interešu pēc, – tur tiesību nav. Tur, kur konfliktējošie apsvērumi pārspēj tos, uz kuriem tiesības balstās dažos, bet ne visos gadījumos, pastāv vispārējās primārās tiesības, bet konfliktējošie apsvērumi var parādīt, ka dažas to iespējamās atvasinātās tiesības nepastāv.

Pastāv nenovēršams konflikts starp vārda brīvību, no vienas puses, un cilvēka reputācijas aizsargāšanu vai nepieciešamību aplāpēt varas iestāžu kritiku valsts ārkārtējās situācijās, no otras puses. (Es pieņemu, ka abos gadījumos iemesli aplāpēt nomelnošanu vai kritiskus izteikumus ir arī iemesli neuzskatīt, ka indivīdiem ir pienākums aizsargāt šādu uzskatu izteik-

šanas brīvību.) Ja šādos gadījumos iemesli pret vārda brīvību pārspēj iemeslus, kuri runā par labu vārda brīvībai, tad, kaut arī cilvēkam nenoliedzami ir tiesības uz vārda brīvību, viņam tomēr nav tiesību otru nomelnot vai kritizēt valdību ārkārtējā situācijā. Tāpēc vispārējas tiesības ir tikai *prima facie* pamats konkrētu tiesību esamībai apstākļos, kuros tās piemērojamas. Tiesības var nonākt sadursmē ar citām tiesībām vai ar citiem pienākumiem, bet, ja konfliktejošie apsvērumi iznīcina tiesības, to diapazons nevar būt katrā ziņā tikpat plašs.¹⁷

Šīs piezīmes palīdz izskaidrot vienu nozīmi, kurā tiesības pamato pienākumus. Tomēr, lai izprastu tiesību prioritāti salīdzinājumā ar pienākumiem, kuri uz tām balstās (un ne visi pienākumi balstās uz tiesībām), būtiski svarīgi ir divi turpmākie jautājumi. Pirmkārt, cilvēks var zināt par kādu tiesību esamību un to iemesliem, nezinot, kurus cilvēkus saista pienākumi, kas balstās uz šīm tiesībām, vai arī to, kā šie pienākumi konkrēti izpaužas. Cilvēks var zināt, ka ikvienam bērnam ir tiesības uz izglītību. Tāpēc viņš zina, ka pastāv pienākumi (ar vai bez nosacījumiem) nodrošināt bērniem izglītību. Taču viņš var nenojaust, kam ir šis pienākums. Šis jautājums ir saistīts ar atbildības principiem. Daļa no šādu principu funkcijām ir noteikt dažādu personu atbildības pakāpi pret tiesību turētāju. Vai primārā atbildība gulstas uz vecākiem un sabiedrībai jāiesaistās tikai tad, ja viņi nespēj vai negrib pildīt savus pienākumus? Vai varbūt primārā atbildība gulstas uz sabiedrību? Tas ir ļoti svarīgs jautājums. Ja tas ir vecāku pienākums, tad sabiedrībai nav pienākuma nodrošināt visiem brīvu izglītību. Un tomēr cilvēks var būt tādā situācijā, kad viņš apstiprina, ka pastāv tiesības uz izglītību, taču nezina šīs problēmas atrisinājumu vai arī nezina, vai kopīgā atbildība ir vietējā vai valsts līmenī, vai tā attiecas tikai uz pamatizglītību vai arī uz tālāko izglītību, un tā tālāk.

Tāda neziņa pa daļai liecina, ka cilvēkam ir nepietiekamas zināšanas par šo tiesību precīzo saturu. Tas savukārt nozīmē tikai to, ka viņš nezina visas nianšes tiesībām uz izglītību (pie citām patiesām premisām). Tas nenozīmē, ka viņš nesaprot paziņojumu, ka ikvienam bērnam ir tiesības uz izglītību. Turklāt tieši pārdomas par tiesībām uz izglītību, to mērķi un iemesliem kopā

¹⁷ Tiesību konflikti ir iespējami, ja ir iespējami pienākumu konflikti. Ja apsvērumi, kas darbojas preti kādas rīcības prasībai, iznīcina uz tiesībām balstītos iemeslus prasīt šo rīcību visos gadījumos, kuros tie piemērojami, tad tiesības nerada pienākumu šai rīcībai. Turpretī, ja tie iznīcina uz tiesībām balstītos iemeslus tikai dažos gadījumos, tad uz tiesībām balstītie iemesli rada pienākumu, kurš dažreiz tiek iznīcināts.

ar citām premisām palīdz saskatīt šādas nianšes. No otras puses, ja pienākums balstās uz tiesībām, tad no tā virspusēji izriet, ka cilvēks nevar zināt tiesību iemeslus, nezinādams šīs tiesības (vai nezinādams, ka intereses, kuras tās aizstāv, ir pietiekamas, lai radītu pamatu pienākumam, – un tā ir tiesību definīcija).

Otrs apstāklis, kas jāpatur prātā, ir tāds, ka sīkākas nianšes attiecībā uz tiesībām, piemēram, tādām kā tiesības uz izglītību, un pienākumiem, kuri ir to pamatā, ir atkarīgas no papildu premisām un tās principā nav iespējams pilnībā iepriekš noteikt. Ja principā ir taisnība, ka nākotni nevar pilnībā iepriekš paredzēt, tad var rasties tādi nākotnes apstākļi, kuri nav iepriekš paredzēti un kuri attiecībā uz tiesībām uz izglītību rada pamatu jaunam pienākumam, kāds nebija paredzēts iepriekš. Pat tad, ja neviens no šādiem pienākumiem nebūtu iepriekš neparedzams, kopējās satura nianšes tiesībās uz izglītību ir principā iepriekš neparedzamas. Šī iemesla pēc tiesībām var piedēvēt dinamisku raksturu. Tās nav tikai pamats esošajiem pienākumiem. Līdz ar apstākļu maiņu tās var radīt jaunus pienākumus.

9. TIESĪBU SVARĪGUMS

Apkoposim teikto. Tiesības ir pienākumu pamats. To sacīt nenozīmē apstiprināt tēzi, ka visi pienākumi izriet no tiesībām vai ka morāles pamatā ir tiesības. Tas tikai uzsver tiesību pārākumu pār dažiem pienākumiem un tiesību dinamisko aspektu, to spēju radīt jaunus pienākumus, mainoties apstākļiem. Ievērojiet: tā kā pienākumi var balstīties uz citiem apsvērumiem, nevis tikai uz kāda tiesībām, tad izteikums (1) “bērniem ir tiesības uz izglītību” nenozīmē to pašu, ko izteikums (2) “pastāv pienākums nodrošināt bērniem izglītību”. (1) rada (2), bet nevis otrādi. Izteikums (1) mūs informē, ka pienākums, kas minēts izteikumā (2), balstās uz bērnu interesēm. Šī informācija nav ietverta pašā izteikumā (2).

Sakars starp tiesībām un pienākumiem pauž, ka tiesības ir īpaši vērtējami apstākļi, jo tādi ir pienākumi. Bet tieši tāpat, kā pastāv nenozīmīgi pienākumi, pastāv arī nenozīmīgas tiesības. Un ne tikai atvasinātās tiesības: arī primārās tiesības var būt itin nesvarīgas. Iemesls tam tika minēts šīs nodaļas pirmajā apakšnodaļā. Pienākumi ir īpaši attiecībā uz lomu, kādu tie iegūst praktiskajā spriešanā. To lomu nevar noteikt ar ierastajām mērauklām, kas izmantojamas ikdienišķu iemeslu vērtēšanai. Tiem ir aizvietošanas spēks. Šis apstāklis ir skaidri saskatāms, ja vēlreiz pārdomājam pienākumu paklausīt

likumīgai varai.¹⁸ Tā ir īpaša, jo sava aizvietojošā spēka dēļ tā drīzāk aizstāj (dažus) citus iemeslus, kas piemērojami šiem apstākļiem, nevis sacenšas ar tiem. Tomēr autoritatīvai varai var būt spēks arī attiecībā uz nenozīmīgu jautājumu, un tās rīkojumu svarīgumam samērā ar citiem apsvērumiem, kurus tie neaizvieto, nav jābūt īpaši lielam. Pats tiesību jēdziens neietver nosacījumu, ka tiesībām jābūt svarīgām vai nozīmīgām. Dažas tiesības var būt absolūtas, citas var būt nesvarīgas.

Vai tiesības ir "trumpji", atkārtojot Dvorkina plaši izmantoto izteicienu?¹⁹ Viss atkarīgs no tā, ko saprotam ar "trumpjiem". Pieņemot, ka tiesības balstās uz cilvēku interesēm, nevar apgalvot, ka tās būtu "trumpji" tādā nozīmē, ka pārspēj citus apsvērumus, kas balstās uz individuālām interesēm. Turklāt nākamās nodaļas apcerējumā par kolektīvajām tiesībām redzēsim, ka kolektīva vai grupas tiesības pārstāv daudzu individu – atbilstošo grupu locekļu – kopīgās tiesības. No tā izriet, ka tiesības ir pilnīgi iespējams apvienot un uzlūkot kopumā. Tiesībām nav arī katrā ziņā jābūt pakļautām rīcības veicēju starpniecībai. Dažas tiesības un daži pienākumi var būt saistīti ar rīcības veicēju starpniecību, taču nav iemesla domāt, ka tā tas ir visos gadījumos; man nav arī zināms, ka to kāds būtu apgalvojis. Daži cilvēki uzskata tiesības par morāles neutilitāru sastāvdaļu. Lai tam piekristu, ir jābūt vismaz daļējam utilitāristam. Turklāt, ja cilvēks vismaz daļēji ir utilitārists, viņš var apgalvot, ka dažas tiesības balstās uz utilitāriem apsvērumiem.²⁰

Par tiesību atšķirīgajām iezīmēm daži izteikuši šādu domu: kaut gan tiesības balstās uz individuālām interesēm, tām tiek piešķirts lielāks svarīgums, nekā pienākas šīm interesēm.²¹ Taču, ja tiesībām piešķir lielāku

¹⁸ Šis jautājums izvērts manā darbā *"Promises and Obligations"*.

¹⁹ Dworkin, *"Taking Rights Seriously"*, London 1977, 4. nodaļa. Esmu kritizējis Dvorkina izklāstu darbā *"Prof. Dworkin's Theory of Rights"*, *Political Studies*, 26 (1978), 123. lpp.

²⁰ Šajā sakarā skat. manu viedokli rakstā *"Hart on Moral Rights and Legal Duties"*, *Oxford Journal of Legal Studies*, 4 (1984), 123. Par šo jautājumu ir bijis daudz diskusiju. Citu piemēru skat. darbā J. Gray, *"Indirect Utility and Fundamental Human Rights"* krājumā E. F. Paul, F. D. Miller, Jr., J. Paul (eds), *"Human Rights"*, Oxford, 1984. Spēcīgus, tomēr galarezultātā neveiksmīgus argumentus par to, ka utilitārisms nav savienojams ar tiesībām, skat. darbā H. L. A. Hart, *"Essays on Bentham"*, 4. nod., Oxford, 1983, un darbā D. Lyons, *"Utility and Rights"*, krājumā J. Waldron (ed.), *"Theories of Rights"*, Oxford, 1985.

²¹ Šis viedoklis izteikts sacerējumā D. Regan, *"Glosses on Dworkin: Rights, Principles and Policies"*, kas iekļauts grāmatā M. Cohen (ed.), *"Dworkin and Contemporary Jurisprudence"*, London, 1984, un tā ir labākā Dvorkina pozīcijas interpretācija. Acimredzot tāds ir arī A. Sena viedoklis. Skat viņa darbu *"Rights and Agency"*, *Philosophy & Public Affairs*, 11 (1982), 3. lpp.

svarīgumu, nekā prasa to aizstāvētās intereses, ja tās aplūkojam pašas par sevi, tad tas acīmredzot ir tādu apsvērumu pēc, kuri neizriet no rūpēm par tiesību turētāju. Šādi apsvērumi pastāv. Man var būt morālas dabas iemesli, kas liedz nogalināt cilvēku, kurš pelnījis nāvi vai kurš vēlas, lai es viņu nogalinātu un šādi izbeigtu viņa ciešanas. Taču šādi iemesli vērsas pret manu vai citu cilvēku labklājību. Varbūt es esmu nepiemērots cilvēks šai rīcībai, varbūt es atsakos aptraipīt rokas ar viņa asinīm, vai varbūt es esmu cilvēks, kura dzīve tiek veltīta attiecībām ar citiem cilvēkiem un nav savienojama ar nogalināšanu, pat ar attaisnojamu nogalināšanu ne, vai varbūt citi var pārprast manu rīcību un tam manā stāvoklī iespējamās nevēlamās sekas.

Šādos gadījumos iespējams minēt daudz citu, smalkāk niansētu piemēru. Tie liecina, ka mums ir iemesli rīkoties tā, lai dotu labumu citiem, un mums ir iemesli, kuri atkarīgi no tā, vai mūsu rīcība (vai rīcības trūkums) dos labumu citai personai, taču galvenās rūpes, kas atspoguļojas šajos iemeslos, nav rūpes par šīs citas personas labklājību. Tās labklājība ir tikai instrumentāli izraisīta. Mana tiesību definīcija pieļauj šādus gadījumus, ja vien tie ietver pienākumus, nevis tikai ikdienišķus rīcības iemeslus. Taču nepareizi būtu pacelt tos vispārēja likuma augstumos un apgalvot, ka tiesības pastāv tikai tad, ja spēkā ir šādi apsvērumi. Turklāt, uzsverot šo – parasti marginālo – faktoru svarīgumu, kļūst neskaidrāka tiesību izšķirošā loma praktiskos prātojumos: tās atspoguļo rūpes par tiesību turētāja interesēm, kas ir pietiekamas, lai uzskatītu, ka otram ir pienākums.

Daži iebildīs, ka, šādi atšķirot (iedomātā) tiesību turētāja intereses no citu personu interesēm, nav ņemts vērā kāds apsvērums, kas ir būtisks tiesību kā "trumpju" koncepcijā. Pienākumi, kuri kādam ir pret tiesību turētāju, izriet no respekta pret viņu kā cilvēku vai arī pauž šādu respektu. Tiesības, var sacīt, nebalstās nedz uz tiesību turētāja, nedz uz citu cilvēku interesēm. Drīzāk tās pauž tiesību turētāja kā cilvēka statusu un respektu, kādu tas iemantojis šī statusa atzīšanas pēc.

Iespējams, ka tā ir tikai vārdiska nesaskaņa. Jo to var atrisināt, atbildot, ka cilvēks ir ieinteresēts, lai viņu respektētu kā cilvēku. Tas parāda, ka tiesības, kuru pamatā ir respekts, balstās uz interesēm. Vienalga, vai šī atbilde atrisina vai neatrisina nesaskaņu, man šķiet, ka cilvēkiem ir šādas intereses. Tomēr, loģiski ņemot, tas ir īpašs interešu veids. Tās nav gluži vienkārši vienas no interesēm, kas pastāv līdzās pārējām. Respekts pret cilvēku nozīmē, ka viņa interesēm tiek piešķirta atbilstoša nozīmība. Intereses tikt respektētam ir tikai viens elements no cilvēkam piemītošajām interesēm. Ja cilvēku respektēšana nozīmē pienācīgas nozīmības piešķiršanu viņu interesēm, tad skaidrs,

ka mēs respektējam cilvēkus, respektēdami viņu tiesības. Bet tā ir tieši tāpēc, ka viņu tiesības balstās uz viņu interesēm, kuru pretenzijas pret mums ir pietiekamas, lai pakļautu mūs pienākumam viņus respektēt.²² Tā kā mēs respektējam citus, piešķirdami pienācīgu nozīmību viņu interesēm, nedz respekta pienākums, nedz intereses tikt respektētam nespēj apliecināt, ka tiesības pelna lielāku nozīmību nekā intereses, uz kurām tās balstās.

Bet vai tomēr diskutējams nav tas apstāklis, ka respekts pret cilvēku gan liek piešķirt pienācīgu nozīmību viņa interesēm, taču viņa respektēšanas iemesliem nav jākalpo viņa interesēm? Cilvēkam var būt pienākums respektēt otru tāpēc vien, ka viņš pats ir cilvēks. Tāda pienākuma izpratne met izaicinājumu konsekvenciālistu* doktrīnas interpretācijai. Atbilstoši šai interpretācijai, lietas būtība nav tā, ka tiesībām ir lielāks spēks, nekā to attaisno intereses, kurām tās kalpo. Dziļākajā būtībā to spēks ir neatkarīgs no šīm interesēm. Tas, ka Džona rīcība kalpos Džūdiņas interesēm, liecina, ka tā ir rīcība, kas respektē Džūdiņas intereses. Taču Džonam tā ir jāveic ne jau tāpēc, lai atbalsētu vai aizstāvētu Džūdiņas intereses. Viņam var būt atsevišķs, neatkarīgs iemesls veikt šo rīcību. Iemesls – vienīgais, uz kuru balstās Džūdiņas tiesības, – ir tāds, ka Džonam kā cilvēkam ir pienākums respektēt visus citus cilvēkus.

Šāda veida apsvērumi patiešām pastāv un tiks analizēti nākamajā nodaļā, kā arī ceturtajā daļā. Tie ir tādi, ko tradicionāli mēdz dēvēt par deontoloģiskiem apsvērumiem. Tie, kuri tic to pamatotībai, vienmēr ir uzskatījuši, ka tie rada drīzāk pienākumus nekā tiesības. Šāda attieksme ir uztverta un atspoguļota šeit sniegtajā tiesību skaidrojumā. Atbilstoši tam, tiesībām jābalstās uz to faktu, ka tiesību turētāja intereses ir pietiekams iemesls, lai uzskatītu, ka otrs ir pakļauts pienākumam. Iepriekš ieskicētais deontoloģiskais uzskats neuzlūko iedomātā tiesību turētāja intereses par pienākuma iemeslu. Tāpēc tas labākajā gadījumā ir arguments par labu pienākuma esamībai bez atbilstošām tiesībām.

Es esmu pārliecināts: lai kāds būtu deontoloģisko pienākumu skatījums, nav droša pamata izprast šo pienākumu – respektēt cilvēku – atbilstoši divu

²² Minētā diskusija neņem vērā iespēju, ka personiskā autonomija var nebūt iekļauta starp cilvēka interesēm. 13. un 14. nodaļā izvērstās diskusijas nolūks līdzās pārējam ir atgādināt arī šo apstākli. Es tomēr piekřītu, ka ne katram ir interese par personisko autonomiju. Tā ir kultūras nosacīta vērtība, t. i., vērtība tikai noteiktu sabiedrību cilvēkiem. Tas dzēš vienlīdzības zīmi starp respektu pret cilvēkiem un respektu pret personisko autonomiju. Tomēr šeit nav vajadzības izvērst šo jautājumu plašāk.

iepriekšējo rindkopu izklāstītajai ievirzei. Tas ir, kā jau iepriekš norādīts, pienākums piešķirt pienācīgu nozīmību cilvēka interesēm. Un tas balstās uz būtisku iekšēju vēlmi pēc cilvēku labklājības. Tiktāl tas var radīt tiesības: tas kalpo par pamatu cilvēku tiesībām, lai citi piešķirtu pienācīgo nozīmību viņu interesēm. Tā kā tās ir ļoti abstraktas tiesības, bez papildu premisām no tām neizriet nekas sevišķi konkrēts par to, kā pret cilvēkiem jāizturas. Tas izskaidro, kāpēc tās rodas nevis kā pretenzijas pēc kāda īpaša labuma, bet kā statusa apliecinājums. Sacīt: "Man ir tiesības, lai manas intereses tiktu ņemtas vērā," nozīmē apmēram to pašu, ko sacīt: "Arī es esmu cilvēks." Tas varbūt izskaidro to "deontoloģisko" pieskaņu.

Nav brīnums, ka tie, pēc kuru domām, tiesības balstās uz respektu pret cilvēku, noliedz, ka respekts pret cilvēkiem būtībā ir pienācīgas nozīmības piešķiršana viņu interesēm. Iemesls ir skaidrs. Apvienojot apgalvojumu, ka respekts pret cilvēkiem būtībā ir pienācīgas nozīmības piešķiršana viņu interesēm, ar apgalvojumu, ka tiesības balstās uz respektu pret cilvēkiem, nonākam pie secinājuma, ka cilvēkam ir tiesības, lai viņa intereses tiktu pienācīgi respektētas. Nav acīm redzama ceļa, kādā šī domas ievirze varētu izskaidrot atšķirību starp tām cilvēka interesēm, ko aizsargā tiesības, un tām interesēm, kuras tiesības neaizsargā. Tā vietā var apgalvot, ka respektēt cilvēkus nozīmē respektēt tikai dažas viņu intereses. Konkrētāk var piebilst, ka tas nozīmē respektēt viņu intereses būt brīviem rīkoties un dzīvot tā, kā viņi vēlas. Var uzskatīt, ka tas izskaidro, kāpēc dažas cilvēku intereses nav aizsargātas ar tiesībām. Tiesības aizsargā nevis viņu intereses vispār, bet tikai viņu intereses būt brīviem. Spēja būt brīvam, spēja brīvi lemt par savas dzīves gaitu ir tas, kas cilvēku dara par cilvēku. Respektēt cilvēkus kā cilvēkus nozīmē piešķirt pienācīgu lomu viņu interesēm baudīt un izmantot šo spēju. Pēc šī uzskata respektēt cilvēkus nozīmē respektēt to intereses baudīt personisku autonomiju.

Šis arguments prasa rūpīgu iedziļināšanos. Minētais apgalvojums – ka respektēt cilvēkus nozīmē piešķirt pienācīgu lomu viņu interesēm – nav aplinku ceļš, kā attaisnot vispārēju paternālismu, – vismaz ne tiem, kuri tic personiskās autonomijas vērtībai. Tā kā autonomas dzīves iespēja veicina cilvēku labklājību, kā tiks apgalvots ceturtajā daļā, viņu interesēs ir netikt pakļautiem tādām despotiskām paternālismam, kas būtībā pārvalda viņu dzīvi it kā viņu pašu interesēs. Tāpēc uzskats, ka personiskā autonomija ir svarīgs cilvēka labklājības elements, nozīmē, ka respekts pret cilvēkiem, ja to saprot kā pienācīgas uzmanības veltīšanu visām viņu interesēm, noved pie respekta pret viņu autonomiju. Tiesa, saskaņā ar šādu respekta skatījumu,

tas nekalpo par tiesību teorijas pamatu. Bet tā tam arī jābūt, jo ir iespējams (un bieži tā notiek), arī nepārkāpjot tiesības, izrādīt necieņu pret citiem cilvēkiem, – pat tādu necieņu, kas būtībā noliedz viņu kā cilvēku statusu. Mēs ikviens varam iedomāties apvainojošas izturēšanās piemērus, kuri ilustrē šo atziņu.

Var apgalvot, ka, definējot tiesības kā tādas, kas balstās uz indivīdu labklājību, es esmu izslēdzis no spēles uzskatu, ka morāle balstās uz tiesībām. Atbilstoši definīcijai, tiesības nav visa pamats, bet izriet no interesēm. Ja šī kritika atbilst patiesībai, tad tā ir iznīcinoša. Kā paskaidrots pirmajā apakšno daļā, tiesību apraksta mērķis ir ieviest jēgu, nevis neskaidribu konkurējošās teorijās par tiesību lomu morālē. Tomēr uzskats, ka tiesības ir visa pamats, ir izskaidrojams arī no piedāvātās definīcijas viedokļa.

Visas tiesības balstās uz interesēm. Dažas tiesības var balstīties uz šo pašu tiesību piederības interesēm.²³ Apgalvojums, ka X pieder zināmas tiesības, jo viņš ir ieinteresēts, lai šīs tiesības viņam būtu, nepavisam nerada burvju loku. Burvju loka tur nav vairāk kā izteikumā, ka Džeks mīl Džillu, tāpēc ka viņai Džeka mīlestība ir vajadzīga. Daudzos gadījumos indivīda ieinteresētība, lai viņam būtu tiesības, neattaisno viņa pretenzijas uz tām, ja vien tās nekalpo kādām citām vērtīgām viņa (vai citu) interesēm. Mana dēla intereses baudīt tiesības uz izglītību attaisno uzskatu, ka viņam šīs intereses ir, tikai tāpēc, ka tās kalpo viņa interesēm gūt izglītību.

Ja skolu teritorijas būtu pārdodamas, es būtu ieinteresēts tiesībās uz izglītību pat tādā gadījumā, ja tālākā izglītība nebūtu manās interesēs. Šādas tiesības kalpotu manām interesēm veicināt manu ekonomisko labklājību, jo tās vairotu manā rīcībā esošo kapitālu. Šādas intereses, protams, neattaisnotu uzskatu, ka man šīs tiesības pieder.

Tiesības morāli ir pamattiesības, ja tās ir attaisnojamas ar pamatojumu, ka tās kalpo tiesību turētāja interesēm, lai viņam šīs tiesības piederētu, tiktāl, ciktāl šīs intereses tiek uzskatītas par galīgo vērtību, t.i., tiktāl, ciktāl šo interešu vērtība nav atvasināta no kādām citām tiesību turētāja vai citu personu interesēm.

²³ Varētu likties, ka cilvēka tiesības uz X vienmēr izriet no viņa interesēm attiecībā uz X. Ja tā, tad cilvēka intereses, lai viņam piederētu tiesības uz X, labākajā gadījumā rada tiesības, lai viņam būtu tiesības uz X. Tās nerada tiesības uz pašu X. Šis iebildums balstās uz pārpratumu. Kaut gan tiesības balstās uz tiesību turētāja interesēm, tām nav jābūt viņa interesēm attiecībā uz tiesību objektu. Tās var būt jebkuras intereses, kurām var kalpot tiesību piederības fakts. Tā kā interesēm attiecībā uz tiesību piederību var kalpot šo tiesību piederība, tad tās var būt šādu tiesību pamats.

Tādējādi piedāvātais tiesību apraksts pieļauj morālu pamattiesību pastāvēšanu. Tomēr jāatzīst – tas padara neticamu pieņēmumu, ka morāle balstītos uz tiesībām. Galu galā ir pavisam neticami, ka visi morālie apsvērumi būtu atvasināti no cilvēku interesēm, lai viņiem piederētu tiesības. Vai tad viņu intereses neciest badu, gūt atbilstošu izglītību un citas, līdzīgas intereses arī nav morāli nozīmīgas? Atbilstoši mūsu aprakstam, tiesību īpašās iezīmes ir to sakņošanās individuālajās interesēs un to noteicošais spēks izpaužas faktā, ka tās ir pietiekamas, lai uzskatītu, ka cilvēkus saista pienākumi. Šajā ziņā tiesībām morāles teorijā ir īpaša, svarīga loma. Tomēr tā ir arī specifiska, nevis visaptveroša loma. Tās dod savu daļu ieguldījuma kā atšķirīgs morālu apsvērumu veids, nevis kā pamats visiem morālajiem apsvērumiem. Nākamajā nodaļā tiks apskatīti daži apsvērumi, ko atstāj neievērotus tie, kuri koncentrē uzmanību uz tiesībām, izslēgdami visu pārējo.

8. nodaļa

TIESĪBAS KĀ MORĀLES PAMATS

Jebkura morāles teorija pieļauj tiesību esamību, ja tā uzskata dažu indivīdu intereses par pietiekamām, lai uzskatītu, ka citi ir pakļauti pienākumiem. Daži autori, kas rakstījuši par morāli un politiku, ir izteikuši domu, ka tiesības ir politiskās morāles pamats vai pat morāles pamats vispār. R. M. Dvorkins raksta:

“Politiskās teorijas atšķiras cita no citas... nevis vienkārši ar konkrētiem mērķiem, tiesībām un pienākumiem, kādus katra izvirza, bet arī ar to, kā katra sasaista izvirzītos mērķus, tiesības un pienākumus. Saprātīgs šķiet pieņēmums, ka jebkura konkrēta teorija ierāda goda vietu tikai vienam no šiem jēdzieniem; tā izvēlas par galveno vienu izcilu mērķi vai vienu pamattiesību kopumu, vai vienu transcendentu pienākumu kopumu, un pārējos mērķus, tiesības un pienākumus uzlūko par pakārtotiem un atvasinātiem.”¹

Dvorkins pauž uzskatu, ka politiskā morāle balstās uz tiesībām. Dž. L. Makijss, pieņemdam šo klasifikāciju, attiecināja to uz morāles teorijām vispār un apgalvoja, ka morāles pamats ir tiesības (vai, precīzāk izsakoties, mums vajadzētu radīt morāli, kurai ir šāds pamats).²

Šajā nodaļā aizstāvēts uzskats, ka nedz morāle, nedz politiska morāle nebalstās uz tiesībām; morāles pamatu, ja tāds ir nosakāms, veido pienākumi, mērķi, tikumi utt. Šis arguments iepriekšēji pieņem noteiktus ētiskus uzskatus, kuri šeit netiks aizstāvēti. No tiem izriet daži galvenie temati, kuri apskatīti grāmatas atlikušajā daļā: morālā individuālisma noraidīšana un viedoklis par

¹ R. M. Dworkin, “Taking Rights Seriously”, 171. lpp.

² J. L. Mackie, “Can There Be a Right-Based Moral Theory?”, *Midwest Studies in Philosophy*, 3 (1978), 350. lpp.

morāli, kura pamatā ir divas cieši saistītas idejas par morālās pasaules veidošanu – kopīgas kultūras būtiskā loma, no vienas puses, un individuāla rīcība, no otras puses.

Mums jāiedomājas morāles teorija, kuras pamatprincipi nosaka: noteiktiem indivīdiem ir noteiktas tiesības. Tie ir šīs teorijas pamatprincipi tāpēc, ka, pirmkārt, to attaisnošana iepriekšēji neparedz nekādus citus morālus principus, un, otrkārt, visi pamatotie uzskati par morāli ir no tiem atvasināti (kopā ar premisām, kuras pašas par sevi nerada nekādus morālus secinājumus). Vai jebkura šāda morāles teorija ir pamatota? Vai, ja jums tā labāk patīk, pareizai un veselīgai morālei ir šāda struktūra? Lai vienkāršotu šo diskusiju, es atgādināšu humānisma principu, kas skan: visa, kas ir labs vai slikts, izskaidrojums un attaisnojums galarezultātā izriet no to faktiskā vai iespējamā ieguldījuma cilvēku dzīvē un tās kvalitātē.

Šādi izprasts humānisms nav morāles teorija. Tas tikai izvirza nepieciešamu nosacījumu morāles teoriju pieņemamībai – nosacījumu, kuru var apmierināt daudzas un dažādas morāles teorijas. Un ne jau visi humānisti uzskata, ka visa cilvēka dzīve ir augstākā morālā vērtība. Viņu vienīgais kopīgais skatījums ir tāds: ja kāda cilvēka dzīvei nav vērtības vai dažām dzīvēm ir vairāk būtisku vērtību nekā citām, tad to nosaka šo dzīvju kvalitāte. Daudzi pieprasa plašāku principu, kas piešķirtu galīgo vērtību visai dzīvei un tamlīdzīgi. Tikai nedaudzi apgalvo, ka humānistisma princips ir pārāk plašs. Tā kā šai grāmatā aizstāvētie secinājumi iegūtu lielāku spēku, ja galīgo vērtību loks būtu plašāks, tad visvairāk vienprātības varētu nodrošināt, izvirzot vismazāk kategorisko pieņēmumu un balstoties šajā diskusijā vienīgi uz humānistisko principu. Tātad mūsu mērķis ir pārbaudīt pieņēmumu, ka morāle balstās uz pamatprincipiem, kuri piešķir tiesības dažiem vai visiem cilvēkiem.

1. DAŽAS SĀKOTNĒJAS ŠAUBAS

Tiesību skaidrojums iepriekšējā nodaļā šķiet saskaņā ar humānistisku, uz tiesībām balstītu morāles skatījumu. Tas labi iederētos uzskatā, atbilstoši kuram cilvēku intereses tiek uzlūkotas par vienīgo gala vērtību. Varētu teikt, ka šādu interešu aizstāvēšana un atbalstīšana ar cilvēku tiesību starpniecību ir morāles galvenā būtība un saturs. Bet vai tā ir? Šīs apakšnodaļas nolūks ir izraisīt jautājumus, kuri tiks sīkāk analizēti nākamajā nodaļā. Tā izskaidro, kādā ziņā uz tiesībām balstīta morāle ir noplicināta. Morāle, kas balstās uz tiesībām, būtībā ir tiesību un pienākumu morāle. Daudzi viedokļi par morāli

ietver iepriekšēju pieņēmumu, ka morāle ir kaut kas vairāk nekā tiesības un pienākumi, un priekšraksti, kurus no tiem var atvasināt. Apskatīsim trīs piemērus.

1. Kaut gan vairāki morāles filosofi lieto vārdus “vajadzētu” un “pienākums” ar līdzīgu nozīmi, daudzi viedokļi par morāli jau iepriekš pieņem zināmu atšķirību starp to, ko cilvēkam vajadzētu darīt, un to, kas ir viņa pienākums. Atbilstoši parastajam uzskatam, cilvēkam vajadzētu darīt to, ko viņam ir pienākums darīt, taču ne vienmēr cilvēkam ir pienākums darīt to, ko viņam vajadzētu darīt. Piemēram, ja mans kaimiņš nevar iekļūt savā mājā, man vajadzētu ļaut viņam izmantot savu telefonu, taču man nav pienākuma to darīt. Turpretī, ja es esmu kaimiņam apsolijs šonedēļ nozāgēt pāri sētai pārkārušos zaru, kas apēno viņa dārzu, man ir pienākums to darīt, tāpēc vajadzētu to darīt. Pēc dažu uzskatiem, atšķirība ir vienkārši tāda, ka nopietnāks iemesls ir darīt to, ko ir pienākums darīt, nekā to, ko vajadzētu darīt, bet ko nav pienākuma darīt. Ja tā būtu, tad atšķirība starp “vajadzētu” un “pienākumu” tiesību teorētiķiem nesagādātu nekādas grūtības, jo viņi varētu apgalvot, ka lieto “pienākumu” ar tādu pašu nozīmi kā “vajadzētu” un var lietot frāzi “svarīgs pienākums” tādā pašā nozīmē kā “parasts pienākums”. Divi minētie piemēri atspēko domu, ka atšķirību starp pienākumiem un to, ko cilvēkam vienkārši vajadzētu darīt, nosaka, tas, cik svarīgi iemesli to balsta, jo šķiet, ka ir svarīgāks iemesls ļaut aiz durvīm palikušajam kaimiņam izmantot manu telefonu, nekā nozāgēt zaru tieši šonedēļ, nevis nākamnedēļ. Tā tas ir, pat ņemot vērā kaitējumu, ko mana solījuma laušana nodarītu solījumu drošības un uzticēšanās attiecībām kaimiņu starpā un vispār. Pienākumi nav īpaši svarīgi rīcības iemesli. Tie ir īpašs veids, lai pieprasītu rīcību, tāpat kā autoritatīvi rīkojumi, kas ietver īpašu, neapstrīdamu spēku, kaut arī tiem nav katrā ziņā jābūt svarīgākiem par citiem iemesliem.³ Morāle, kuras pamatā ir tiesības, sastāv no tiesībām un tām īpašajām prasībām, ko sauc par pienākumiem.

Tā nepieļauj vienkāršu rīcības iemeslu morālo nozīmību. Ir viegli saprotams, ka šāda nostādne dziļi sakņojas mūsu tiesību izpratnē un nav manas tiesību definīcijas patvaļīgs rezultāts. Piemēram, vairums cilvēku piekritīs, ka man vajadzētu sniegt citiem informāciju, kuru saņemt ir viņu interesēs. Tomēr vispārējais viedoklis būs tāds, ka viņiem nav tiesību prasīt, lai es šo informāciju sniegtu, tāpēc man nav pienākuma viņiem to sniegt. Tiesības ir

³ Šis arguments sīkāk izvērstas manā darbā “*Promises and Obligations*”.

saistītas ar pienākumiem. Rīcības iemesli, kuri nav saucami par pienākumiem, uz tiesībām būvētai morālei nievēroti paslīd garām.

2. Otrs aspekts, kurā uz tiesībām balstīta morāle tiek noplicināta, ir tas, ka tā neatzīst īpaša dāsnuma morālo nozīmību. Īpašs dāsnums ir tāda rīcība, kuras veikums ir augstu vērtējams, tomēr nav morāls pārkāpums to neveikt. Cilvēkam nav pienākuma rīkoties īpaši dāsni. Īpašs dāsnums faktiski tiek saistīts ar rīcību ārpus pienākuma ietvariem.⁴ Morāle, kas balstās uz tiesībām, nespēj izskaidrot īpaša dāsnuma dabu un tā lomu morālajā dzīvē.

3. Visbeidzot, morāle, kas balstās uz tiesībām, nevar atzīt, ka tikumam un centieniem pēc pilnības piemīt būtiska iekšēja vērtība. Arī tam iemesls ir gandrīz tāds pats kā iepriekš. Nevienam no vispāratzītajiem tikumiem un nevienam no morāli nozīmīgajām pilnības formām savā būtībā nenozīmē pienākumu pildīšanu un nepauž šādu tendenci. Godīgums ir tikums, kas sevišķi cieši saistīts ar pienākumu nekrāpt, taču pat tas neaprobežojas ar pakļaušanos pienākumam. Nevainojami godīgs cilvēks ir tāds, kurš veic vairāk nekā tikai savu pienākumu, lai būtu drošs, ka viņa uzvedība nemaldina citus. Viņš rīkojas godīgi aiz zināmiem motīviem, viņam ir zināma pārliecība attiecībā uz cilvēku savstarpējām attiecībām, un šie motīvi un pārliecība izpaužas viņam piemītošajā attieksmē.

Tiesību teorētiķi uz visiem trim piemēriem var atbildēt, ka viņu uzskati neliedz viņiem ietilpināt pakārtotā lomā savās morāles teorijās arī parastus morālus iemeslus rīcībai, sevišķam dāsnumam un morālai pilnībai. Tā ir taisnība, taču neatspēko iebildumus, kuri nevis apgalvo, ka uz tiesībām balstītajās teorijās šiem jēdzieniem vispār nav vietas, bet drīzāk parāda, ka tās nevar atzīt šo jēdzienu patieso morālo nozīmību. Paskaidrošu tuvāk.

Jebkurai morāles teorijai, kas atzīst pienākumu esamību, jāatzīst arī tādu iemeslu esamība, kuri nav pienākumi. Tas izriet no fakta, ka tiesības un pienākumi nav tranzitīvi attiecībā uz līdzekļiem, kas tiem vajadzīgi. Rīcības iemesli pārnes savu spēku uz tiem līdzekļiem, ar kuru palīdzību notiek to īstenošana. Ja man ir iemesls atnest jums glāzi ūdens, tad man ir iemesls iet uz virtuvi, lai paņemtu glāzi un piepildītu to ar ūdeni. Bet, ja man ir pienākums ierasties Londonā pulksten divos dienā, no tā neizriet, ka man ir pienākums braukt ar vilcienu, kas atiet 10.00, kaut arī tas mani nogādātu Londonā pulksten divos dienā.⁵ Šajā ziņā tiesības ir tādas pašas kā pienākumi. Jūsu tiesības prasīt, lai es divos dienā būtu Londonā, neizraisa to jūsu tiesības

⁴ Rīcība ārpus pienākuma ietvariem, protams, nav jebkura rīcība, ko cilvēkam vajadzētu veikt, bet ko viņam nav pienākuma veikt.

prasīt, lai es brauktu ar vilcienu 10.00. Lieki piebilst, ka cilvēkam ir iemesls rīkoties atbilstoši tam, lai veiktu savus pienākumus. Tāpēc jebkurai morāles teorijai, kas atzīst pienākumu esamību, jāatzīst arī parastu iemeslu esamība pienākumu veicējiem rīkoties tā, lai paveiktu šos pienākumus. Teorijas, kas balstās uz tiesībām, atzīst parastus pakārtotas dabas morālus iemeslus. Tomēr tas nenovērš iebildumus, ka parasti iemesli morālā domāšanā ir ne mazāk svarīgi un būtiski kā pienākumi.

Līdzīgi ir ar tikumiem. Teorijas, kas balstās uz tiesībām, var uzlūkot dažu noslieču izkopšanu par instrumentāli vērtīgu, ja tās rosina indivīdus pildīt savu pienākumu. Tās var pat atzinīgi vērtēt to, ka indivīdi izkopj šādas noslieces, vadīdamies no maldīgiem pieņēmumiem par šo noslieču iekšējo vērtību. Teorijas, kas balstās uz tiesībām (kā, piemēram, utilitāristu teorijas), nepieļauj domu, ka personiskas īpašības, kuras ir tikumiskas vai morāli cildināmas, tiktu novērtētas kā vēlamas tām iekšēji piemītošas vērtības pēc un tiktu izkoptas pašas sevis dēļ. Mazāk skaidrības man ir par to, kāda vieta šajās teorijās varētu būt sevišķam dāsnumam. Tās var pieļaut, ka pastāv blakus parādība, proti, īpašu pienākumu kopums, kura izpilde prasa sevišķas personiskās īpašības un pelna īpašu uzslavu, bet neizpilde, kaut arī nevēlama, tomēr ir aizbildināma. Par spīti šim mikstinošajam apstāklim, paliek spēkā iebildums, ka sevišķs dāsnums savā īstajā nozīmē – un tā ietver rīcību ārpus pienākuma ietvariem – ir jēdziens, ko uz tiesībām balstītas teorijas nepazīst.

Iepriekšējās diskusijas nolūks bija ilustrēt veidus, kādos tiek noplicinātas uz tiesībām balstītas teorijas. Tā neaplicina, ka šī noplicināšana būtu saistīta ar patiesu morālu zaudējumu. To parādīt ir šīs nodaļas turpmāko lappušu mērķis.

2. TIESĪBAS UN INDIVIDUĀLISMS

Morāles teorijas, kas balstās uz tiesībām, parasti ir individuālistiskas morāles teorijas. Par to, kādā nozīmē viedoklis par morāli ir vai nav individuālisma forma, nevienprātība ir tikpat liela kā par jebkura cita “-isma” nozīmi. Tāpēc mans morālā individuālisma skaidrojums ir daļēji saistīts ar zināmiem nosacījumiem. Ceru, ka tajā iekļausies kāds svarīgs elements, kas tradicionāli tiek

⁵ Es atstāšu atklātu jautājumu, vai cilvēkam ir vai nav pienākums darīt to, kas ir gan vajadzīgs, gan pietiekami saskan ar pienākumu. Gribu teikt tikai to, ka cilvēkam nav pienākuma kaut ko darīt tāpēc vien, ka tas pietiekami saskan ar pienākumu. Taču man ir iemesls darīt to, kas pietiekami atbilst iemeslam.

saistīts ar individuālismu un ļoti svarīgu atšķirību starp humānistiskām morāles teorijām.⁶ Morāles teoriju sauksim par individuālistisku, ja tā ir humānistiska morāles teorija, kura neatzīst nekāda kolektīva labuma iekšēju vērtību. Citiem vārdiem sakot, individuālistiskas morāles teorijas ir tādas morāles teorijas, kas kolektīviem labumiem piedēvē vienīgi instrumentālu vērtību.

Pirms pētām saikni starp morāles teorijām, kas balstītas uz tiesībām, un individuālismu, gribu vēl mazliet tuvāk paskaidrot morālā individuālisma dabu. Labums noteiktā sabiedrībā ir visiem piederīgs labums tikai un vienīgi tad, ja tā ieguvumu sadale šajā sabiedrībā nav pakļauta jebkādai voluntārai kontrolei, izņemot vienīgi katra potenciālā ieguvēja kontroli pār savu ieguvumu daļu. Es nodalīšu atsevišķi nosacītus un mantotus sabiedrības labumus. Ūdens piegāde kādai pilsētai var būt visas sabiedrības labums, ja ūdensvadu tīkls nepieļauj atsevišķu saimniecību atslēgšanu. Taču tas tikai nosacīti ir visas sabiedrības labums, jo ir iespējams mainīt piegādes sistēmu tā, lai sadale tiktu kontrolēta. Tāpat arī tīrs gaiss nosacīti ir visas sabiedrības labums. Šajā gadījumā mums nav tehnoloģijas, kas regulētu gaisa sadali. Taču mūsu tehnisko spēju ierobežotība šai jomā ir tikai nosacīta.

Sabiedrības vispārējas labvēlīgas iezīmes ir mantots sabiedrības labums. Visiem piederošs mantots labums ir tas, ka šī sabiedrība ir iecietīga, izglītota, ka tajā valda cieņa pret cilvēkiem utt. Dzīve sabiedrībā ar šādām iezīmēm parasti dod labumu visiem indivīdiem. Šos labumus nedrīkst jaukt ar citu labumu: ar to, ka cilvēkam ir iecietīgi, izglītoti u.tml. draugi vai paziņas. Draugi var brīvprātīgi regulēt savas draudzības labumu sadali. Labumi, par kuriem es runāju, ir vairāk izklaidēti un izplatīti; tie izriet no konkrētās sabiedrības vispārējā rakstura. Dažādi cilvēki no sabiedrības labajām iezīmēm gūst labumu dažādā pakāpē. Taču tā pakāpe, kurā viņi gūst labumu, ir atkarīga no viņu rakstura, interesēm un nosliecēm, un to nevar tiešā veidā regulēt citi. (Parasti arī viņi paši šos faktorus spēj regulēt tikai daļēji un nepilnīgi.) Skaidrs, ka indivīdiem var liegt šādus labumus, izslēdzot viņus no sabiedrības, kurā viņi dzīvo. Taču tas neietekmē labumu kā visas sabiedrības labumu raksturu, un to nosaka tas, ka attiecīgās sabiedrības locekļiem nevar atņemt iespēju baudīt šos labumus. Es saukšu mantotus sabiedrības labumus par kolektīviem labumiem.

Saprotamu iemeslu pēc ekonomisti ir nodarbojušies galvenokārt ar nosacītiem sabiedrības labumiem, un vairums no šiem labumiem ir ar instrumen-

⁶ Pārskatam par dažādiem individuālisma traktējumiem skat. S. Lukes, "Individualism", Oxford, 1973.

tālu vērtību. Tīrs gaiss ir svarīgs cilvēka veselībai, un tā tālāk. Ja kādi sabiedrībai piederoši labumi ir iekšēji vērtīgi, tad visdrīzāk tie ir daži kolektīvie labumi. Tomēr ticība humānistiskai morālei nereti vedina cilvēkus domāt, ka pat kolektīvi labumi var būt tikai ar instrumentālu vērtību. Piemēram, tiek uzskatīts, ka dzīvot iecietīgā sabiedrībā ir labi, tāpēc ka tas aiztaupa cilvēkam ciešanas un bailes aprobežotas sabiedriskas vajāšanas pēc un ļauj dzīvot laimīgāku dzīvi, brīvi attīstot savas vēlmes un tieksmes. Izteikt citādu domu, sacīt, ka dzīve iecietīgā sabiedrībā ir laba neatkarīgi no tās sekām, ka tai piemīt sava iekšēja vērtība, pēc viņu domām, nozīmē noliegt humānismu, jo tas nozīmē piedēvēt iekšēju vērtību kaut kam tādām, kas nav cilvēka dzīve vai tās kvalitāte.

Lai izprastu, kāpēc šādas bažas rodas nevietā, un lai parādītu, ka humānisms ir savienojams ar uzskatu, ka dažiem kolektīviem labumiem piemīt iekšēja vērtība, mums sev jāatgādina un plašāk jāapskata dažas atšķirības, kas tika pieminētas iepriekšējā nodaļā. Kaut kas ir instrumentāli vērtīgs, ja tā vērtība izriet no fakta, ka tas padara dažas sekas drīzāk iespējamās vai piedalās šo seku izraisīšanā. Kaut kas ir iekšēji labs vai vērtīgs, ja tas ir vērtīgs neatkarīgi no tā faktiskajām vai iespējamām sekām, nevis jebkādu seku pēc, kuras ar tā palīdzību iespējams izraisīt vai kuru izraisīšanā tas var cēloniski piedalīties. Runājot par to, kam piemīt iekšēja vērtība, mums jāizšķir trīs dažādas kategorijas. Pats par sevi vērtīgs ir tas, kura esamība ir vērtīga neatkarīgi no jebkā cita. Labumi kā sastāvdaļas ir elementi kādā kopīgā labumā, kas ir vērtīgs pats par sevi, un tie papildina šī kopīgā labuma vērtību, tas ir, tādi elementi, bez kuriem situācija, kas ir laba pati par sevi, būtu mazāk vērtīga. Gan labumi, kas ir vērtīgi paši par sevi, gan labumi kā sastāvdaļas ir iekšēji labi. Tādi ir arī galīgie labumi vai vērtības. Tie neatkarīga, paša par sevi vērtīga labuma aspekti, kuriem piemīt galīgā vērtība, ir tie, kuri izskaidro un attaisno spriedumu kā labumu pašu par sevi, un kuri ir tādi, ka pati to vērtība nav jāizskaidro vai jāattaisno, atsaucoties uz citām vērtībām (vai to ieguldījumu citās vērtībās). Galīgo vērtību saikne ar iekšējām vērtībām, kuras nav galīgās vērtības, ir skaidrojoša vai attaisnojoša saikne. Uz galīgajām vērtībām tiek norādīts, skaidrojot vērtību tiem labumiem, kuri nav galīgie labumi.

Piemērs ar mākslas darbiem, kaut gan tie paši par sevi nav kolektīvi labumi, palīdz izskaidrot šo atšķirību un parādīt, ka humānisms ir savienojams ar uzskatu, ka dažiem kolektīviem labumiem piemīt iekšēja vērtība. Padomāsim par mākslas darba vērtību nevis tā radītājam, bet sabiedrībai. Nav šaubu, ka mākslas darbiem ir daudzpusēja vērtība. Mākslas darbi kā īpašums var būt teicams naudas ieguldījums, to pētīšana var būt veids, kā

gūt prestižu vai zināšanas par cilvēka psiholoģiju, un tā tālāk. Koncentrēsim uzmanību tikai uz mākslas darbu vērtību sabiedrībai (nevis kā līdzekli prestiža vai zināšanu iemantošanai u.tml.) Viens uzskats piešķir tiem iekšēji piemītošu vērtību. Mākslas darbu apskate un iedziļināšanās tajos ir vērtīga nodarbošanās, kas cilvēka dzīvi dara bagātāku. Ja šādi bagātinātai dzīvei piemīt iekšēja vērtība, tad tā vienlīdz piemīt arī mākslas darbu esamībai. Tā ir daļa no labā, un šis labais ir dzīve, pie kuras pieder ar mākslas darbiem saistīti pārdzīvojumi. Es dēvēšu šādu dzīvi par dzīvi ar mākslu. Būtība ir tā, ka cilvēks nevar baudīt mākslas darbu radītu pārdzīvojumu, ja šie darbi neeksisistē. Šī pārdzīvojuma vērtība slēpjas tai apstākli, ka tas ir mākslas pārdzīvojums. Šis pārdzīvojums nav izskaidrojams citādi kā tikai kopsakarā ar pārliecību par tā objekta esamību, un tā vērtība atkarīga no šīs pārliecības spēka. No šāda viedokļa mākslas darbu esamībai piemīt iekšēja vērtība.

Šāds uzskats ir savienojams ar humānismu, jo mākslas iekšējās vērtības skaidrojums slēpjas tās saiknē ar mākslas piepildītas dzīves kvalitāti. Piemēra pēc šeit pieņemsim, ka mākslas piepildīta dzīve ir labums pats par sevi. Mākslas darbu esamība ir veidojošs labums, un mākslas piepildītas dzīves kvalitāte, kas izskaidro tās vērtību, ir galīgais labums. Visi trīs ir labumi ar iekšēju vērtību.

Klasiskie utilitāristi, piemēram, mākslas vērtību interpretē citādi. Viņi to uzskata par instrumentāli vērtīgu, ciktāl tā spēj izraisīt individuā vērtīgas izjūtas vai emocijas. Klasiskie utilitāristi interpretē šīs izjūtas un emocijas kā tādas, ko iespējams izraisīt arī citādos veidos, tāpēc uzskata tās par nosacīti saistītām ar mākslas darbiem, kuri tāpēc ir tikai instrumentāli vērtīgi.

Mākslas darbu esamība nav kolektīvs labums. Līdz šim mans mērķis ir bijis parādīt, ka humānisms ir savienojams ar iekšēju vērtību piedēvēšanu ne tikai cilvēka dzīvei un tās kvalitātei vien. Tāpēc uzskats, ka kolektīviem labumiem piemīt iekšēja vērtība, ir savienojams ar uzticību humānismam. Principā tas ir savienojams arī ar uzskatu, ka morāles pamatā ir tiesības. Tomēr morāles teorijas, kas balstās uz tiesībām, tiecas būt individuālistiskas un noliegt kolektīvu labumu iekšēju vērtību. Iemesls nav jāmeklē tālu. Iedomāsimies tādus kolektīvos labumus kā dzīve skaistā, ekonomiski plaukstošā pilsētā, sabiedrībā, kura ir iecietīga un kulturāla. Dzīve šādā vidē ir ikviena tās iedzīvotāja interesēs. Lai kādi būtu cilvēka personiskie apstākļi, patīkamāk ir dzīvot šādā sabiedrībā nekā sabiedrībā, kurai tādu iezīmju nav. Taču tas apstāklis, ka manās interesēs ir dzīvot šādā sabiedrībā, parasti netiek uzskatīts par pietiekamu, lai apgalvotu, ka man ir tiesības dzīvot šādā sabiedrībā. Parastais viedoklis ir šāds: manas intereses, lai manai sabiedrībai būtu

šīs īpašības, ir iemesls to tādā virzienā attīstīt, taču ar šī iemesla esamību nepietiek, lai apliecinātu manas tiesības, ka manai sabiedrībai jābūt ar šādām īpašībām.

Tas ir izskaidrojams saskaņā ar iepriekš doto tiesību definīciju, pēc kuras tiesības ir pietiekams pamats, lai uzskatītu, ka kādam ir pienākums. Pastāv vispārpieņemts uzskats, ka manas intereses dzīvot pārtikušā, kulturālā un iecietīgā sabiedrībā un skaistā vidē nav pietiekamas, lai uzliktu kādam pienākumu padarīt manu sabiedrību un vidi tādu, kādu es to vēlos. No tā neizriet, ka nevienam nav šāda pienākuma. Man gribas teikt, ka valdībai ir pienākums sasniegt visus šos mērķus vai vismaz censties to darīt. Taču tās pienākuma pamats nav tikai manas intereses. Šis pienākums balstās uz manām interesēm un ikviena cita interesēm līdz ar to faktu, ka valdības ir īpašas institūcijas, kuru patiesās funkcijas un (normatīvā) vara ir ierobežotas.

Nekas šajā apakšnodaļā nenorāda, ka uz tiesībām balstītām morāles teorijām noteikti jābūt individuālistiskām. Taču šī diskusija paskaidro: nav nejaušība, ka uz tiesībām balstītās teorijas visbiežāk ir bijušas un ir individuālistiskas. Ņemot vērā dažus plaši izplatītus viedokļus par tiem apsvērumu veidiem, kas nosaka viena cilvēka pienākumu pret otru, ir maz ticams, ka indivīdiem ir pamattiesības uz kolektīviem labumiem. Ja, piemēram, citu cilvēku pienākums pret mani aprobežojas ar to, ka netiek grauta manis kā cilvēka integritāte un tiek nodrošinātas manas svarīgākās vajadzības, tad man nav tiesību uz kolektīviem labumiem, jo mana interese par tiem neietilpst manās izdzīvošanas pamatvajadzībās.

Tomēr šis piemērs var maldināt. Tas var ierosināt domu: ja dažiem kolektīviem labumiem piemīt iekšēja vērtība, tad tie nav sevišķi svarīgi un tāpēc nespēj attaisnot uzskatu, ka citiem ir pienākums tos nodrošināt vai pēc iespējas censties tos nodrošināt. Tas ir tālu no patiesības. Manas intereses dzīvot pārtikušā, kulturālā un iecietīgā sabiedrībā un skaistā vidē ir vienas no manām svarīgākajām interesēm. Tās ir svarīgākas nekā daudzi aspekti manā fiziskajā integritātē, ko citiem ir pienākums respektēt. Atšķirība ir tāda, ka kolektīvo labumu uzturēšana ietekmē dzīvi lielākai iedzīvotāju daļai un uzliek ierobežojumus darbībai viņiem būtiski svarīgās jomās. Ir grūti iedomāties veiksmīgu argumentu, kas uzliktu pienākumu nodrošināt kolektīvu labumu ar pamatojumu, ka tas kalpos viena indivīda interesēm.

3. AUTONOMIJA UN TIESĪBAS

Vai morālajā individuālistmā ir kaut kas nepareizs? Vai kādi kolektīvie labumi ir vēlami pēc savas iekšējās būtības? Es izteikšu domu, ka daži kolektīvie labumi ir vēlami pēc būtības, ja pēc būtības vēlama ir personiskā autonomija. Ja tā ir, tad uz tiesībām balstītas teorijas nespēj izskaidrot autonomijas vēlamību. Šis secinājums ir ļoti interesants sakarā ar mūsdienu debatēm, jo dažas tiesību teorijas tiecas uzsvērt personiskās autonomijas svarīgumu un vērtību. Dž. L. Makijs, piemēram, izsaka domu, ka galvenās tiesības ir, lielos vilcienos runājot, tiesības uz brīvību: "Ja pieņemam, atbilstoši mūsu veidotās morāles viedoklim, ka cilvēka dzīvē svarīga ir rīcība, turklāt dažādi rīcību veidi, ko nosaka secīgas izvēles, tad mēs... par galvenajām pieņemsim cilvēku tiesības pakāpeniski izvēlēties, kā viņiem dzīvot."⁷ Kaut gan viņš tieši nenošauc autonomiju, šķiet, ka viņš uzskata savu izveidoto morāles teoriju par tādu, kas balstās uz tiesībām, jo apgalvo, ka tikai uz tiesībām balstīta morāle spēj paust autonomijas pamatvērtību.

Jautājums par saikni starp autonomiju un tiesībām ir plašāks nekā jautājums, vai morāles pamatā ir tiesības. Viens kopīgs strāvojums liberālajā domā uzskata personiskās autonomijas atbalstīšanu un aizsargāšanu par brīvības aizstāvības kodolu. Tas ir arī viedoklis, kas aizstāvēts šajā grāmatā. Tāpēc, līdzīgi tam, kā otrajā daļā centāties parādīt, ka personiskā autonomija neved pie antiperfekcionisma, viens no šīs daļas apskatāmajiem jautājumiem ir jautājums par pakāpi, līdz kurai respekts pret personisko autonomiju sakņojas vai izpaužas vienas vai vairāku pamattiesību atzīšanā.

Pašreizējās diskusijas sakarā mūs var interesēt tikai viens personiskās autonomijas ideāla aspekts.⁸ Autonoma persona daļēji ir savas dzīves veidotāja. Tās dzīve daļēji ir pašas roku darbs. Autonomas personas dzīvi raksturo ne vien tas, kāda tā ir, bet arī tas, kāda tā būtu varējusi būt un kāpēc tā izveidojusies tāda, kāda ir. Cilvēks ir autonoms tikai tad, ja viņam ir pieejamas dažādas pieņemamas izvēles, un viņa dzīve ir tāda, kāda ir, viņa pašā izvēles rezultātā. Cilvēks, kuram nekad nav bijis nozīmīgas izvēles vai kurš nav par to zinājis, vai nekad nav izdarījis izvēli būtiskos jautājumos, bet vienkārši lāvis dzīves ritējumam, nav autonoma persona.

No šīm atziņām, šķiet, kļūst skaidrs, ka autonomija šeit tiek traktēta kā sasniegums. Šai autonomijas izpratnei atbilst cita, kas traktē autonomiju kā

⁷ J. L. Mackie, minētais darbs, 355. lpp.

⁸ Ar to sastapāties iepriekš 6. nodaļā, bet izsmeltošu diskusiju skat. 13. nodaļā.

spēju panākt autonomu dzīvi. Piemēram, diskusija par autonomiju 6. nodaļā galvenokārt apskatīja autonomiju kā zināma veida spēju. Šajā izpratnē persona ir autonoma, ja tā spēj kļūt par savas dzīves veidotāju, t.i., ja tā spēj būt autonoma pirmajā jeb primārajā nozīmē. Atbilstoši otrajai autonomijas izpratnei, persona ir autonoma, ja spēkā ir autonomas dzīves nosacījumi. Tie ir saistīti pa daļai ar attiecīgā indivīda stāvokli (tam ir vesels saprāts, tas spēj racionāli domāt un rīkoties utt.) un pa daļai ar viņa dzīves apstākļiem (it īpaši ar to, vai viņam dažādās dzīves stadijās ir pieejams pietiekami plašs nozīmīgu izvēļu diapazons).

Šī atšķirība starp autonomu dzīvi kā sasniegumu un autonomijas spēju, kas ir tās priekšnoteikums, autonomijas tiesību viedokļa aizstāvim varbūt gluži tāda neliksies. Viņš nevar apgalvot, ka tiesības ir attaisnojamas tāpēc, ka tās aizstāv autonomiju. Tas nozīmētu tās attaisnot instrumentāli. Viņam ir jāpaliek pie tā, ka autonomiju veido tiesības un nekas cits. Autonoma dzīve ir dzīve nepārkāptu tiesību robežās. Nepārkāptas tiesības rada vai aizsargā izdevības. Ko tās katram nozīmē, to nenosaka tīrā tiesību esamība vien. Tāpēc, spriežot atbilstoši manai šķirtnei starp autonomiju kā spēju un kā tās sekmīgu izmantojumu, tiesību teorētiķis apgalvos, ka spēja uz autonomiju garantē autonomu cilvēka dzīvi, jo piemēram, nekāds šīs spējas izmantojums vai neizmantojums nevar darīt dzīvi vairāk vai mazāk autonomu tiem, kuriem šī dzīve pieder. Pret šo viedokli man ir nopietni iebildumi, taču tuvāk tiem pievērsīšos šīs grāmatas ceturtajā daļā. Neviena no šīs grāmatas argumentiem nav atkarīgs no apgalvojuma, ka autonomija ir kaut kas vairāk nekā cilvēka dzīve ar noteiktu spēju.

Ja autonoma dzīve ir galīga vērtība, tad pietiekamam pieņemamu izvēles iespēju diapazonam piemīt iekšēja vērtība, jo autonomas dzīves sastāvdaļa ir iespēja to dzīvot pieņemamu alternatīvu apstākļos. Lai dzīve būtu autonoma, alternatīvām ir jābūt pieņemamām. Kā redzējām sestajā nodaļā, ja ikviens cilvēka nozīmīgs lēmums ir ticis pakļauts spaidiem, panākts ar draudiem viņa dzīvībai vai draudiem, kas var padarīt neiespējamu viņa esošo dzīvi vai dzīvi, ko viņš uzsācis, šis cilvēks nav dzīvojis autonomu dzīvi. Tas pats sakāms par cilvēku, kurš visu dzīvi pavadījis, cīnīdamies ar badu un slimībām un kuram nav bijis izdevības īstenot neko citu kā vienīgi dzīvības saglabāšanu. Tikai trīspadsmitajā nodaļā mēs mēģināsim analizēt to, kādas izvēles iespējas var dēvēt par pieņemamām. Šobrīd mūs interesē vienīgi tas, ka personiskas autonomijas ideāls (kura īstenošana nenoliedzami ir jautājums par pakāpi) prasa ne tikai izvēles iespēju esamību, bet arī to, lai šīs izvēles iespējas būtu pieņemamas.

Daudzu izvēles iespēju esamība pa daļai nozīmē zināmu sociālo apstākļu esamību. Cilvēkam nevar būt izvēle kļūt par advokātu, ķirurgu vai psihiatru sabiedrībā, kurā neeksistē šīs profesijas un institūcijas, kas ir priekšnosacījums to esamībai. Kaut gan ikviens to nešaubīdamies atzīs, reizēm tiek atstāts bez ievēribas tas fakts, ka tikpat labi tas attiecas uz izvēles iespējām kļūt par arhitektu vai apprecēties. Tiesa, lai regulāri projektētu ēkas vai dzīvotu kopā ar otru cilvēku, vispār nav nepieciešams dzīvot sabiedrībā. Taču šāds stāvoklis nenozīmē to pašu, ko būt arhitektam vai būt precētam. Arhitekts ir cilvēks, kas pieder pie sabiedriski atzītas profesijas. Daudzās zemēs homoseksuālis var dzīvot kopā ar savu homoseksuālo partneri, bet nevar ar to apprecēties, jo būt precētam nozīmē atrasties sabiedriski (un juridiski) atzīta un reglamentēta tipa attiecībās. Homoseksuāļiem tas nav iespējams, ja sabiedrība neatzīst un nereglamentē viņiem piemērojamu attiecību veidu. Viņi var imitēt kādu citu atzītu attiecību veidu. Taču būtībā viņiem laika gaitā jāizveido sev pieņemamas attiecības, un viņiem nav iespējas gūt labumu no pastāvošajiem sabiedrības veidojumiem.

Vismaz daži no pastāvošajiem sabiedriskajiem apstākļiem, kas veido šādas tiesības, ir kolektīvie labumi. Sabiedrība ar jurista profesiju vai ar atzītām homoseksuāļu laulībām ir kolektīvs labums, jo tās labumu sadali patvaļīgi neregulē neviens cits kā potenciālie ieguvēji. Sabiedrībā, kurā pastāv šādas iespējas, dodot indivīdiem iespēju dzīvot autonomu dzīvi, to esamībai piemīt iekšēja vērtība. Personiskās autonomijas ideāls tādā ir saistīts ar to, lai kolektīvie labumi vismaz dažreiz būtu ar iekšēju vērtību. Manuprāt, tas nozīmē vēl daudz vairāk. Vispārpieņemtie uzskati par cilvēkiem kā pamatos sabiedriskām būtnēm un tikpat vispārpieņemtie uzskati par to, kādas izvēles iespējas dzīvē ir vērtīgas (jo viens no autonomas dzīves nosacījumiem ir tāds, ka vērtīgajām iespējām jāaptver pietiekami plašs atzīstamu izdevību diapazons), liek secināt, ka daudziem kolektīvajiem labumiem piemīt iekšēja vērtība. Pat tikai dzīvei sabiedrībā, kas ir kolektīvs labums, no šī viedokļa piemīt iekšēja vērtība.

Kādus secinājumus var izdarīt no šīm pārdomām par saikni starp tiesībām un autonomiju? Savā ziņā svarīgākais ir tas, ka personiskās autonomijas ideāls nav savienojams ar morālu individuālistu. Daži var palikt pie apgalvojuma, ka morāle tomēr balstās uz tiesībām, bet, tā kā vienas no pamattiesībām ir tiesības uz autonomiju, no tā izriet, ka pastāv tiesības uz kolektīviem labumiem. Citi var noraidīt domu, ka man ir tiesības, lai mana sabiedrība turpinātu pastāvēt, un tiesības, lai tajā būtu arhitekti, ķirurgi un monogāmas laulības. Mana interese būt autonomam rāda, ka manās interesēs ir dzīvot

sabiedrībā, kurā pieejamas visas šīs un vēl daudzas citas izvēles iespējas. Taču, lai būtu skaidrs, ka mana sabiedrība visas šīs iespējas piedāvās, nepietiek tikai attaisnot uzskatu, ka citus saista pienākums. Pieņemot, ka šo iespēju esamība ir iekšēji vērtīga, viņi secinās, ka morāle ietver pamatvērtības vai ideālus tāpat kā pamattiesības.

Vēl svarīgāks ir secinājums: ja autonomija ir galīga vērtība, tad tā ietekmē plašu sabiedrisko norišu un institūciju aspektu diapazonu. Ir nepareizi identificēt autonomiju, piemēram, ar tiesībām pret piespiešanu un uzskatīt, ka tiesības (t.i., tiesības pret piespiešanu) personiskās autonomijas svarīguma pēc uzveic visus vai gandrīz visus citus apsvērumus. Daudzas tiesības palīdz darīt autonomiju iespējamu, taču šim nolūkam nepietiek ar nelielu konkrētu tiesību uzskaitījumu. Daudzu kolektīvu labumu nodrošināšana veido pašu autonomijas iespējamību, un tai nevar autonomijas vārdā ierādīt otršķirīgu lomu salīdzinājumā ar dažām iedomātām tiesībām pret piespiešanu.

4. KOLEKTĪVĀS TIESĪBAS

Vai no mūsu secinājumiem var izvairīties, pieļaujot grupas jeb kolektīvas tiesības? Jasirs Arafats, būdams palestīnietis, ir ieinteresēts palestīniešu pašnoteikšanās statusā. Vismaz daļēji šīs intereses balstās uz cilvēka interesēm dzīvot sabiedrībā, kas ļauj viņam atklāti paust un brīvi attīstīt tos savas personības aspektus, kuri saistīti ar viņa kā savas sabiedrības locekļa identitātes apziņu. Tās ir būtiski svarīgas intereses ļoti daudzu cilvēku labklājībai. Tomēr Arafatam nav tiesību uz palestīniešu pašnoteikšanos. Pašnoteikšanās ir tipisks kolektīvais labums. Tā apmierināšana izvirza tālejošas prasības veselu kopienu dzīvei. Arafata intereses pašas par sevi neattaisno šādu tālejošu pienākumu uzlikšanu tik daudziem citiem cilvēkiem. Tātad viņam nav šādu tiesību.

Palestīniešu pašnoteikšanās šobrīd ir noniecināta. Tās atzīšanai būs nepieciešamas ievērojamas pārmaiņas daudzu izraēliešu dzīvesveidā, nākotnes izredzēs un domāšanas ieradumos. Taču tas, ka Arafatam nav tiesību uz palestīniešu pašnoteikšanos, nav atkarīgs no pašreizējo konfliktu un upuru esamības. Džonam Bullam nav vairāk tiesību uz britu pašnoteikšanos kā Arafatam – uz palestīniešu pašnoteikšanos, kaut arī britu pašnoteikšanās ir nodrošināta un tās saglabāšana nevienam nevēlami neietekmē, – vismaz tāds ir mans pieņēmums. Tiesības ir pamats kāda cita pienākumam. Un pienākums pastāv tikai tad, ja tas var uzveikt zināmus konfliktējošus apsvērumus, ja tādi eksistē. Konflikta faktiskā neesamība nav pietiekams pamats, lai

attaisnotu prasību pēc tiesībām. Šī iemesla pēc var pat šaubīties par iespēju rast attaisnojumu indivīda pamattiesībām uz kolektīvu labumu.⁹

Kaut gan cilvēkam nav tiesību uz tās kopienas pašnoteikšanos, pie kuras viņš pieder, tautām šādas tiesības ir. Palestīniešu tautai ir tiesības uz pašnoteikšanos. Kolektīvas tiesības parasti ir tiesības uz kolektīviem labumiem. Vai morāle var balstīties uz tiesībām, ja pieņemam, ka tās pamats ietver ne tikai individuālas, bet arī kolektīvas tiesības?

Kolektīvas tiesības pastāv, ja tiek apmierināti trīs turpmāk minētie nosacījumi. Pirmkārt, tās pastāv tāpēc, ka kāds cilvēku interešu aspekts attaisno pienākuma piedēvēšanu kādai personai vai personām. Otrkārt, attiecīgās intereses ir indivīdu kā grupas locekļu intereses attiecībā uz kādu kopīgu labumu un attiecīgās tiesības ir tiesības uz šo kopīgo labumu, jo tās kalpo viņu kā grupas locekļu interesēm. Treškārt, neviena atsevišķa šīs grupas locekļa intereses attiecībā uz šo kopīgo labumu pašas par sevi nav pietiekamas, lai attaisnotu uzskatu, ka kāds cits cilvēks ir pakļauts pienākumam.

Pirmais nosacījums vajadzīgs, lai kolektīvās tiesības būtu savienojamas ar humānismu. Tiesības, pat kolektīvas tiesības, var pastāvēt tikai tad, ja tās kalpo indivīdu interesēm. Šajā izpratnē "kolektīvas intereses" ir tikai *façon de parler*^{*}, veids, kā norādīt uz individuālām interesēm, kas izriet no indivīdu piederības noteiktai kopienai. Pārējie divi nosacījumi nošķir kolektīvas tiesības no individuālu tiesību kopuma. Tiesības uz pašnoteikšanos ir piemērs, kas ilustrē visas trīs iezīmes. Tās ir vērtīgas tāpēc, ka pašnoteikšanās ir nozīmīgs ieguldījums grupas atsevišķo indivīdu labklājībā. Pašnoteikšanās ir nevis vienkārši kopīgs labums, bet kolektīvs labums, un cilvēku intereses šai sakarā izriet no fakta, ka viņi ir attiecīgās grupas locekļi. Visbeidzot, kaut arī daudzi indivīdi ir ieinteresēti, lai viņu kopiena iegūtu pašnoteikšanos, jebkura atsevišķa grupas locekļa intereses ir nepietiekams pamats, lai uzskatītu, ka citiem ir pienākums šīs intereses apmierināt. Tiesības balstās uz daudzu indivīdu apkopotām interesēm. (Tas izskaidro, kāpēc tiesību un to spēka esamība ir atkarīga no grupas lieluma, kaut arī interešu esamība no tā nav atkarīga.)

Tās pašas iezīmes atklājas arī citās kolektīvās tiesībās. Apskatīsim, piemēram, Lielbritānijas sabiedrības tiesības zināt, kā valsts tika iesaistīta Folklenda salu karā. Tās ir tiesības uz informācijas pieejamību sabiedrībai, tātad uz sabiedrības kopīgu labumu. Par kolektīvām tiesībām tās sauku tie, kuri uzskata: tās nevar attaisnot, pamatojoties tikai uz atsevišķa sabiedrības locekļa labu-

⁹ Ja šīs tiesības nav pamattiesības, tad to attaisnojums var parādīt, kā viena cilvēka tiesību respektēšana instrumentāli kalpo citu interesēm.

mu, bet var attaisnot ar pamatojumu, ka uz spēles liktas daudzu intereses; tās ir viņu kā kopienas locekļu intereses, jo šī kopiena darbojas viņu vārdā un par šo darbību ikvienam kopienas loceklim ir zināma daļa atbildības.

Kolektīvo tiesību jēdziens izveidojās kā analogisks paplašinājums labāk pazīstamajai individuālo tiesību idejai. Taču tāpēc tas nebūt nav sliktāks. Uzsverot tos identitātes personiskos aspektus, kuri ir nesaraujami saistīti ar kopienas un to kopīgo kultūru pastāvēšanu, tas atzīst dažu kolektīvo labumu iekšēju vērtību un atbrīvo tiesību diskusiju no tradicionālās saistības ar morālo individuālismu. Bet, lai cik tas būtu noderīgi, tas neatjauno mūsu iedragāto pārliecību par to, ka morāle balstās uz tiesībām. Ir ļoti daudz iekšēji vērtīgu kolektīvo labumu, kuru vērtība neslēpjas to saistībā ar cilvēku kā kopienas locekļu interesēm. Tādi ir visi iepriekšējā apakšnodaļā minētie piemēri. Tie visi ir kolektīvi labumi, uz kuriem nevienai grupai nav kolektīvu tiesību.

5. PIENĀKUMI AR IEKŠĒJU VĒRTĪBU

Iepriekš izteiktie apsvērumi pauž domu, ka morāles pamatā līdzās dažām tiesībām ir vēl arī citas vērtības. Tiku pieminējis iespēju, ka valdībām ir pienākumi, kuri neizriet no atsevišķu indivīdu tiesībām. Iespēju, ka pastāv pienākumi, kuri neatbilst nekādām tiesībām, pieļauj tiesību definīcija, un parasti to atzīst arī juridiski un politiski teorētiķi. Tomēr uzskats, ka šādiem pienākumiem sākotnēji jāizriet no pamattiesībām vai vismaz jābalstās uz tādām cilvēku interesēm, kuras nav pakļautas pienākumam, ir pietiekami izplatīts, lai svarīgi būtu paskaidrot, kāpēc ir racionāli uzskatīt: pastāv morāli pamatpienākumi, kuri neizriet vienīgi no potenciālo ieguvēju tiesībām un interesēm vai kuriem vispār nav potenciālu ieguvēju. Es apskatīšu divus gadījumus, kuru nolūks ir parādīt: daži pienākumi prasa neinstrumentālu attaisnojumu, tas ir, to esamībai piemīt iekšēja vērtība, kaut arī tā nav katrā ziņā galīga vērtība. Tie arī apliecinās, ka pastāv pienākumi, kuri neizriet ne no viena tiesībām.

Abi gadījumi ir izveidoti tā, lai parādītu, kā atspēkot vienu īpaši apgrūtināšu iebildumu pret neinstrumentāliem pienākumiem. Tāpēc ļaujiet man iesākt tieši ar šo iebildumu. Pieņemsim, ka mums sacītu tā: cilvēkiem ir pienākums nerīkoties zināmā veidā, jo tāda rīcība ir nekrietna vai vienkārši morāli neatzīstama. Pēc tam varētu apgalvot, ka tas iespējams, tikai ja pastāv kāds neatkarīgs iemesls iebilst pret šo rīcību. Citādi nevar izskaidrot, kāpēc pastāv pienākums nerīkoties tieši tā, nevis kaut kā citādi. Var likties, ka no tā izriet: ja kāda rīcība ir nepareiza tāpēc, ka tā ir pienākuma neizpilde, tad

jābūt iemeslam (ne tikai tādam, ka šī rīcība ir nepareiza), kas attaisnotu šī pienākuma pastāvēšanu. Kāds cits iemesls tas var būt, ja ne tas, ka šī rīcība pārkāpj kāda tiesības vai izraisa ļaunumu, vai grauj kādu citu vērtību? Ja tā ir, tad pienākums ir instrumentāli attaisnojams. Kādā veidā iespējams izvairīties no šīs attaisnošanas norises? Kā pienākumu nerīkoties noteiktā veidā iespējams attaisnot ar rīcības nepareizību, ja netiek izskaidrota tieši šīs un nevis citas rīcības nepareizība, atsaucoties uz faktu, ka tā kaitē vērtībām vai pārkāpj tiesības?

Pirmais solis šī iebilduma atspēkošanā ir izteikt domu, ka iespējams instrumentāls iemesls rīkoties noteiktā veidā, taču tāds, kas nerada pienākumu šādai rīcībai. Šāda doma palīdz tuvoties atbildei, jo, kaut gan pastāv pienākumi ar iekšēju vērtību, kuri neietver nekādu instrumentālu iemeslu pienākuma diktētajai rīcībai (tie ir ceremoniāli vai simboliski pienākumi), tomēr bieži iekšējas vērtības pienākumu attaisnojums ietver instrumentālu aspektu. Lai to paskaidrotu, ļaujiet man pievērsties maniem diviem iekšējas vērtības pienākumu piemēriem. Tos skaidrojot, es pateikšu pietiekami daudz, lai parādītu, ka tie ietver prasības, rīcības iemeslus, kas ir iekšēji piemītoši un nebalstās uz tiesībām. Es necentīšos pierādīt, ka šīs prasības būtībā ir tas pats, kas pienākumi. Domāju, ka pirmajā piemērā tā ir. Taču pašreizējam nolūkam, proti, lai demonstrētu tiesību pieejas nepamatotību, šis papildu arguments nav būtisks.

Pirmajā gadījumā tiek pieņemts: starp draugiem pastāv pienākums, kas cilvēkam liek draugam atlīdzināt, ja viņa rīcība ir nodarījusi draugam kaitējumu, kaut arī šis kaitējums nebūtu radies viņa vainas pēc. Parasti mūsu atbildība, labojot kaitējumu, ko esam izraisījuši citiem, ir atkarīga no vainas vai no īpašas atbildības. Draugiem ir "bezvainas" pienākums citam pret citu, kaut arī parasti tas nenozīmē pilnu atlīdzību. Acīmredzot tas apstāklis, ka no atlīdzināšanas kāds gūs labumu, ir instrumentāls iemesls šādai rīcībai. Šis iemesls nav pietiekams, lai radītu pienākumu atlīdzināt, jo citādi ikvienam būtu pienākums atlīdzināt citiem par jebkādu sevis nodarīto zaudējumu vai kaitējumu. Tomēr šis instrumentālais iemesls būtiski papildina neinstrumentālo attaisnojumu pienākumam atlīdzināt draugiem par nodarīto kaitējumu. Pārējie attaisnojuma elementi ir saistīti ar draudzības dabu.

Draudzība izraisa īpašas rūpes par drauga labklājību – tādas rūpes, kas pārspēj mūsu parastās rūpes par citiem cilvēkiem. Šīs rūpes izpaužas daudzos un dažādos veidos. Taču to izpausme ir īpaši sakāpināta, ja mēs paši esam izraisījuši draugam kaitējumu. Tas nav tāpēc, ka tādā reizē pēc šīm rūpēm būtu vislielākā vajadzība – tā tas būt un var nebūt. Tas nav arī tāpēc, ka

drauga liksta radusies aiz mūsu vainas – arī tam nav tā jābūt. Mūsu pašlaik apspriestais pienākums pret draugiem izriet no dabiskās kultūras tradīcijas uzlūkot labprātīgu izraisītā kaitējuma atlīdzināšanu – pat tad, ja tas izraisīts bez vainas, – par īpaši kāpinātām rūpēm par atlīdzības saņēmēja labklājību (neatkarīgi no tā, vai viņš ir vai nav draugs). Tā kā šāda rīcība pauž rūpes un tā kā draudzība pa daļai ir rūpju izpausme, tad cilvēkam ir pienākums atlīdzināt draugam par nodarīto kaitējumu. Tā kā draudzība daļēji sastāv no šādiem pienākumiem, tad pienākuma esamībai piemīt iekšēja vērtība, ja iekšēji vērtīga ir pašas draudzības vēlamība; to es pieņemu bez īpašas argumentācijas. Atzīstot un respektējot pienākumus pret otru cilvēku šādos un citādos veidos, cilvēki izkopj draudzību, bet, tos noliedzot, ārdā draudzību.¹⁰

Mans otrais piemērs: iedomāsimies, ka man pieder Van Goga glezna. Tāpēc man ir tiesības to iznīcināt. Man ir instrumentāls iemesls to nedarīt. Es to varu pārdot par lielu naudas summu. Turklāt daudzus, kuri varēs to aplūkot, glezna iepriecinās un garīgi bagātinās. Taču nevienam nav tiesību prasīt, lai es neiznīcinu šo gleznu. Bet, kaut gan man ne pret vienu cilvēku nav pienākuma gleznu saglabāt, man tomēr ir pienākums to saglabāt, vismaz – šī jēdziena maigākajā izpratnē – man vajadzētu tā darīt. Iemesls ir tāds, ka to iznīcināt un noliegt šo pienākumu nozīmētu vardarbību pret mākslu; tas nozīmētu izrādīt aklumu pret vienu no vērtībām, kuras piešķir dzīvei jēgu. Pienākums pastāv neatkarīgi no tā, vai es uzskatu sevi par mākslas mīļotāju. Ja es par tādu uzdodos, tad pārkāpt šo pienākumu nozīmētu sakompromitēt savu tēlu. Taču ikvienam ir pienākums cienīt vērtības, kas piešķir jēgu cilvēka dzīvei, – pat tās, kuras konkrētā cilvēka dzīves jēgu neietekmē. Morālā koncepcija, kas ir mana piemēra pamatā, ir līdzīga tai, uz kuru balstījās iepriekšējais piemērs. Cilvēka cieņu pret vērtībām zināmā mērā apliecina viņa rīcība, kurā viņš pauž šo cieņu. Gadījumos, kad šāda rīcība ir īpaši būtiska, var veidoties pienākums, kurš tādā gadījumā ir pienākums ar iekšēju vērtību.

Izplatīts iebildums pret diskusijas ievirzi ir šāds: kaut arī ir taisnība, ka cilvēkiem vajadzētu atlīdzināt draugiem nodarītu kaitējumu un saglabāt mākslas vērtības, viņiem tomēr nav pienākuma to darīt. Tādu rīcību izraisa rūpes par draugiem un cieņa pret mākslu, nevis pienākums. Taču šis iebildums balstās uz aplamu pieņēmumu – ka cilvēkam, kuram ir pienākums, tas jāveic tikai tāpēc, ka tas ir pienākums. Tikpat labi cilvēka pienākumu kaut ko darīt var radīt rūpes par draugu vai cieņa pret mākslu.

¹⁰ Par neinstrumentālo saikni starp draudzību un tās normatīvajām sastāvdaļām sīkāk skat. J. Raz, "The Authority of Law", 253. – 258. lpp.

6. MORĀLE ŠAURĀKĀ NOZĪMĒ UN TIESĪBAS

Tikko minētie piemēri dod ieskatu tēmās, kuras tiks analizētas grāmatas tālākajās nodaļās. Pat tādā gadījumā, ja mani piemēri nepārlicina, es ceru, ka tie dara ticamāku un mazāk absurdu iepriekš izteikto viedokli, ka pastāv pienākumi ar iekšēju vērtību. Dažreiz morāla teorija iegūst pārliecības spēku tāpēc, ka tā šķiet vienīgā, kas ir saprotami izklāstāma. Lai kurus uzskatus mēs pieņemtu, būsīm ieguvēji, ja spēsim tos uzlūkot vienkārši kā alternatīvas līdzās citiem morāles teorijas viedokļiem ar dažādas pakāpes ticamību.

Viens no iespējamiem iebildumiem pret vispārējo ievirzi, kādā noritēja diskusija par morāles teorijām ar tiesību pamatu, ir tāds, ka tā nepareizi interpretē morāles vispārējo dabu vai vismaz atstāj novārtā to faktu, ka tiesību teorijas aizstāvji uzskata tiesības par pamatu morālei tās šaurākajā nozīmē.¹¹

Tiek uzskatīts, ka morāle šaurākajā nozīmē ietver tikai tos principus, kuri ierobežo indivīda centienus pēc personiskajiem mērķiem un personisko interešu apmierināšanu. Tā nav "dzīves māksla" jeb priekšraksti cilvēkiem, kā dzīvot un kā veidot veiksmīgu, saturīgu un vērtīgu dzīvi. Ir skaidrs, ka uz tiesībām balstīta morāle var būt morāle tikai sašaurinātā nozīmē. Indivīda tiesības nenodrošina viņam rīcības iemeslus (kaut gan, ja viņš var cerēt, ka viņa tiesības tiks respektētas, tās informē viņu par dažām iespējām). Nav ticams pieņēmums, ka indivīds var virzīt visu savu dzīvi ar vienīgo motivāciju respektēt citu cilvēku tiesības. Nav arī iemesla ieteikt šādu eksistences veidu. Tāda dzīve būtu tikai pilnīga kalpošana citiem. Turpretī morāle sašaurinātā nozīmē var balstīties uz tiesībām. Tiesības dara tieši to, ko paredzēts darīt morālei: tās nosprauž robežas indivīda centieniem īstenot savus mērķus un intereses. Ja pieņemam ticamo domu, ka vienīgais īstais pamats ierobežot cilvēku brīvus centienus dzīvot pašiem savu dzīvi ir citu cilvēku vajadzības, intereses un vēlmes, tad uzskats, ka sašaurināta morāle balstās uz tiesībām, iegūst ticamību.

Tagad esam nonākuši pie vienas no galvenajām šķirtnēm starp uzskatiem, kas balstās uz tiesībām, un viedokli, kurš izvirza visus iepriekšminētos iebildumus pret domu, ka morāles pamatā ir tiesības. Pastāv būtisks iebildums pret pašu priekšstatu par morāli šaurākā nozīmē. Protams, izklāsta ērtību vai citu virspusēju iemeslu labad ir iespējams nošķirt jebkuru morāles aspektu

¹¹ Par morāli šaurākā nozīmē skat., piem., G. J. Warnock, "The Object of Morality", London, 1971, it īpaši 2. un 5. nodaļu, un J. L. Mackie, "Ethics: Inventing Right and Wrong", Harmondsworth, 1977, 134.–136. lpp.

un apspriest dažas tā problēmas atsevišķi. Pret to nevar būt nekādu iebildumu. Iebildums vērstu pret jēdzienu, ka šāds sadalījums pastāv pamatlīmenī, ka rīcības principus var iedalīt tādos, kas attiecas uz personiskajiem, un tādos, kas attiecas uz citiem mērķiem, tā ka šie principi kļūst savstarpēji neatkarīgi. Ir maldīgi domāt, ka var formulēt, teiksim, citu cilvēku tiesības, pilnīgi neko nezinot par to, kādas vērtības piešķir dzīvei nozīmi un dod gandarījumu un kādi ir personiskie mērķi cilvēka dzīvē. Tāpat ir arī kļūda uzskatīt, ka var izprast vērtības, kas piešķir dzīvei nozīmi, un izvirzīt personiskus mērķus un ideālus, neko nezinot par pienākumiem pret citiem cilvēkiem. Nav šaubu, ka virspusējā līmenī pastāv savstarpēja atkarība. Man nav jāizlemj, vai kļūšu par vidējo distanču skrējēju vai profesionālu šahistu, pirms esmu izpratis savu pienākumu pret citiem. Līdz brīdim, kad tā kļūst par galveno atlikušo problēmu attiecībā uz manu vēlamo dzīvi, visas pamatproblēmas jau ir atrisinātas.

Varbūt vislabākais veids, kā tuvojies iebildumam pret koncepciju par morāli šaurākā nozīmē, ir atgriezties pie nodaļas sākumā apskatītajiem piemēriem. Mans pienākums neiznīcināt Van Goga gleznu ir piemērots, lai to iekļautu sašaurinātajā morālē, jo tas nebalstās uz manām interesēm un nav atkarīgs no tā, ka gleznas saglabāšana būtu daļa no maniem personiskajiem mērķiem. To var uzlūkot par potenciālu ierobežojumu manai brīvībai tiekties apmierināt savas intereses vai personiskās vēlmes. Un tomēr es jau iepriekš esmu izteicis domu, ka pienākuma pamatā nav vienīgi citu cilvēku intereses. Tās radītu iemeslu gleznas saglabāšanai, nevis šādu pienākumu. Nav iespējams analīzes nolūkiem sadalīt cieņu pret mākslu divās sastāvdaļās, no kurām viena pārstāvētu pienākumu pret citiem cilvēkiem attiecībā uz mākslu, bet otra paustu mākslas nozīmību no cilvēka personīgās gaumes un interešu viedokļa. Iedomāsimies cilvēku, kurš neinteresējas par mākslu. Pat viņam to vajadzētu cienīt. Daži sacīs, ka prasība cienīt mākslu izriet no prasības cienīt citus cilvēkus, jo daļa no viņiem interesējas par mākslu. Taču tas ir neobjektīvs un ierobežots uzskats. Vispārējā prasība cienīt mākslu ir prasība, kuru cilvēkiem vajadzētu uzlūkot nevis par ierobežojumu centienos pēc saviem personiskajiem mērķiem, bet par daļu no sava vispārējā dzīves skatījuma. Tas nenozīmē vienkārši ielāgot prasību, kuras pamatā ir citu intereses. Tā ir daļa no nepieciešamas norises, kurā cilvēks iepazīst vērtīgās izvēles iespējas dzīvē un izkopj savu gaumi un mērķus. Tā ir arī daļa no norises, kas cilvēku saista ar citiem cilvēkiem.

Normālu personisku attiecību izkopšanai ir būtiski, lai katrs pats izprastu savu gaumi un mērķus tā, ka tie saistītu viņu ar citu cilvēku gaumi un mēr-

ķiem. Cilvēkam jāuzskata sava gaume un mērķi par vērtīgiem, jo tie ilustrē vispārējās vērtības vai vērtības kā daļu no mozaikas, kura kopumā veido vērtīgu sabiedrisko dzīvi. Lai cilvēks spētu uzturēt personiskas attiecības, viņam šai shēmā jāatrod vieta citu cilvēku vērtībām. Ja es atzīstu pienākumu saglabāt Van Goga gleznu, tad tas ir tāpēc, ka šādi es paužu savu atzinīgo attieksmi pret mākslas vērtību, un tāpēc, ka tādējādi es esmu iepazinis dažas vērtīgas izvēles iespējas, no kurām ir atkarīga mana autonomija pat tādā gadījumā, ja neesmu pēc tām tiecies. Atzīstot mākslas vērtību, es turklāt radu iespēju izkopt attiecības ar citiem cilvēkiem, jo dziļākajā līmenī tās ir atkarīgas no kopīgas vērtību izpratnes.

Personiskās attiecības, kuras tikko aplūkojām, paver vēl vienu jomu, kurā nav nosakāma robeža starp morāli šaurākā un morāli plašākā nozīmē. Personiska draudzība, laulāto attiecības, uzticība savai darbavietai vai savai zemei un lepnums par to pieder pie vērtīgākajiem daudzu cilvēku dzīves aspektiem, kas sniedz vislielāko gandarījumu. Šādas attiecības ir kultūrvides nosacītas cilvēku mijiedarbības formas, un, tieši iepazīstot to vērtību, cilvēks iegūst izpratni gan par paša dzīves iespējām, gan par pienākumu pret citiem. Tie ir vienas un tās pašas vērtību koncepcijas divi aspekti. Iedomāsimies cilvēka izpratni par piederību noteiktai valstij kā faktoru, kas nosaka cilvēka identitātes apziņu un vienlaikus – faktoru, kas prasa upurus citu cilvēku labā. Es nenoliedzu, ka reizēm abi šie elementi ir šķirti. Reizēm pienākums pret savu valsti nonāk nenoliedzamā sadursmē ar paša interesēm. Tomēr normālos apstākļos cilvēka attiecības ar savu valsti palīdz attīstīt viņa intereses, gaumi un mērķus. Un cilvēka pienākumi pret savu valsti vienmēr izriet no tās pašas sākotnes. Vienalga, vai tie tiek uztverti kā cilvēka brīvības ierobežojumi vai kā viņa identitātes un interešu noteicēji, tie met izaicinājumu morāles dalījumam šaurā un plašā komponentē.

Mēs esam nogājuši pilnu apli savos pārspriedumos par dažu kolektīvo labumu iekšējo vērtību. Ja tādiem kolektīviem labumiem kā piederība pie noteiktas sabiedrības piemīt iekšēja vērtība, tad var paredzēt, ka tie radīs sākotni gan personiskajiem mērķiem, gan pienākumiem pret citiem cilvēkiem. Konfrontējošais viedoklis par morāli, kurš uzskata, ka cilvēka personiskās intereses un mērķi ne tikai reizēm nonāk sadursmē ar viņa pienākumiem pret citiem, bet izriet no neatkarīgiem un pamatos atšķirīgiem avotiem, savā būtībā ir individuālistiska koncepcija. Mani iebildumi pret uzskatu, ka morāle balstās uz tiesībām, izriet no neticības koncepcijai par morāli šaurākā nozīmē, kas pati par sevi ir morālā individuālisma nolieguma atspoguļojums.

9. nodaļa

VIENLĪDZĪBA

Arī tādā gadījumā, ja morāle nebalstās uz tiesībām, tiesības var būt ietvertas tās pamatos. Starp pamatprincipiem, kas pārvalda visas politiskās darbības, varētu būt kaut vai nedaudzi principi, kuri nosaka tiesības, – sauksim tos par tiesīguma principiem. Atbilstoši vienam uzskatam, vismaz politiskā morāle, ja ne morāle vispār, ir egalitāra, tas ir, turpmāk paskaidrotajā nozīmē to pārvalda vienlīdzības princips. Jūs varat jautāt, kāds šādiem uzskatiem sakars ar apceri par politisko brīvību. Atbilde ir tāda: pieņemtās tiesības uz vienlīdzību daži, it īpaši R. M. Dvorkins, ļoti zīmīgi ir izvirzījuši kā noteicošo ticību politiskajam liberālismam vai vismaz ikvienai versijai, kas to aizstāv. Varbūt ne mazāk pārsteidzošs ir tas fakts, ka ne Markss, ne Engelss nepiešķir vienlīdzībai sevišķu vērtību. Sīkāk tā ir analizēta vienīgi “Anti-Dīringā”*, kur tā tiek uzlūkota par buržuāziski politisku saukli ar noteiktu saturu, proti, ka buržuāzijai jādala ar citiem savas galvenās tiesības un privilēģijas. Tai nav normatīva spēka, tā nenozīmē morālu vai politisku ideālu, taču var kalpot par derīgu politisku saukli, pieprasot proletariātam buržuāzijas tiesības un privilēģijas.

Apsūdzība, ka egalitārisms* ir formāls un tukšs, kopš tā laika ir izskanējusi daudz reižu no jauna. Tāpēc mūsu pirmais un ietilpīgākais uzdevums ir noskaidrot “vienlīdzības principu” izpratni, jo tas nav tikai tukšs un formāls jēdziens. Pēc tam īsumā apskatīsim, vai egalitārās tradīcijas Rietumu kultūrā ir egalitāras šādā nozīmē. Visbeidzot uzdosim jautājumu, vai egalitārisms ir ticams ietvars pieņemamai politiskai morālei.

1. PROBLĒMA

Iedomāsimies, ka mums ir pirmsanalītiska, naīva spēja noteikt, kuras teorijas ir egalitāras. Tā ir mūsu spēja atzīt teorijas par piederīgām noteiktai vēsturiskai tradīcijai. Mūsu mērķis ir izskaidrot šo teoriju egalitāro raksturu ar to, ka tajās valda īpaša veida principi. Citiem vārdiem sakot, mēs ceram izskaidrot teoriju egalitāro raksturu ar dažu svarīgu šo teoriju principu egalitārā rakstura starpniecību. Pirmais uzdevums ir atklāt, kurus principus ir lietderīgi uzskatīt par vienlīdzības principiem. Es lietoju šo nepilnīgo izteicienu tāpēc, ka savā ziņā visus principus var uzlūkot par vienlīdzības principiem vienkārši to vispārīguma pēc. Mēs meklējam principus, kuri, pirmkārt, veido ar vienlīdzību tādu saikni, kādas nav pārējiem principiem, un, otrkārt, spēj izskaidrot egalitāro teoriju egalitāro raksturu. Visbeidzot mūs sevišķi interesē apgalvojums, ka pastāv pamattiesības uz vienlīdzību. Šī iemesla pēc mēs virzīsim diskusiju, atsaucoties uz principiem, kuri nosaka tiesības. Taču šī diskusija ir plašāka. Ir pavisam vienkārši no jauna formulēt visus piemērus un argumentus, anulējot jebkādu atsaukšanos uz tiesībām, tomēr neietekmējot to spēku.

Principi, kas nosaka (vai piešķir) tiesības, tiks saukti par tiesīguma principiem.¹ Kāds tiesīguma princips piešķir tiesības uz vienlīdzību? Tiesīguma principi var būt pozitīvi vai negatīvi. Pozitīvo principu vispārējā forma ir šāda:

(1) Visi F ir tiesīgi uz G.

Negatīvo principu vispārējā forma ir šāda:

(2) Tiesīgums uz G neprasa, lai kāds būtu vai nebūtu F.

Pozitīvs princips nosaka, ka zināms fakts (tas, ka kāds ir F) ir pamats (vai daļa no pamata) kādām tiesībām, kā arī šo tiesību identificēšanai (piemēram, tiesības uz G). Negatīvs princips nosaka, ka zināmi fakti neietilpst kādu tiesību pamatā. Šādi principi ir visās teorijās – gan egalitārās, gan neegalitārās. Kuri no tiem ir vienlīdzības principi? Apsvērsim sekojošo:

(3.1) Visi tie, kuri vienlīdz ir F, ir tiesīgi uz vienlīdzīgu G.

(3.2) Visi tie, kuri vienlīdz ir F, ir vienlīdz tiesīgi uz G.

¹ Ne katrs tiesīgums nozīmē tiesības. Piemēram, cilvēks vienmēr ir tiesīgs veikt savu morālo pienākumu. Cilvēkam var būt pienākums pārkāpt likumu, bet var nebūt tiesību to darīt. Kaut gan, protams, ja tas ir pienākums, tad ir pareizi tā rīkoties. Sal. *"The Authority of Law"*, 14. nod. Taču šajā nodaļā es šīm neatbilstībām nepievēršīšos.

Atbilstošas formulas var viegli izveidot arī negatīviem principiem. Kāda nozīmība piemēros (3.1) un (3.2) ir norādei uz vienlīdzību? Izdarīsim salīdzinājumu:

(1a) Cilvēciskas būtnes ir tiesīgas uz izglītību.

(3.1a) Tie, kas ir vienlīdz cilvēciski, ir tiesīgi uz vienlīdzīgu izglītību.

(3.2a) Tie, kuri ir vienlīdz cilvēciski, ir vienlīdz tiesīgi uz izglītību.

Un:

(1b) Intelektuāli attīstīti cilvēki ir tiesīgi uz vietām universitātēs.

(3.1b) Vienlīdz intelektuāli attīstīti cilvēki ir tiesīgi uz vienlīdzīgām (samērojamām) vietām universitātēs.

(3.2b) Vienlīdz intelektuāli attīstīti cilvēki ir vienlīdz tiesīgi uz vietām universitātēs.

Vārda "vienlīdz" iespraušana pamatojuma precizējumā, neatkarīgi no tā, vai līdzīgs iespraudums ir vai nav izteikumā par sekām, pauž domu, ka pamatojums pieļauj dažādas pakāpes un ka pakāpe, līdz kurai cilvēkam piemīt pamatojumu veidojošā īpašība, nosaka pakāpi, līdz kurai cilvēks ir tiesīgs uz ieguvumu, t.i., cilvēka attiecīgo tiesību stiprumu (3.1a, 3.1b).

(3.1) un (3.2) ir vispārējās principu formas, izteiktas salīdzinošos apzīmējumos, kur pakāpe, līdz kādai cilvēkam piemīt pamatu veidojošā īpašība, nosaka tiesīguma stiprumu jeb apjomu. Formula (1), kad to traktē šauri, izslēdzot (3.1) un (3.2), ir vispārējā principu forma, izteikta klasificējošos apzīmējumos, kur tā īpašība, kuras esamība ir pamats tiesībām, nevar piemist dažādās pakāpēs, vai arī kur no cilvēka tiesību viedokļa nav svarīgi, kādā pakāpē tā piemīt. Sprototams, ka gan egalitāristi, gan neegalitāristi var atbalstīt abu veidu principus. Tie nedod pavedienu vienlīdzības principu identitātes noteikšanai.

Mazliet atšķirīgi ir šādi formulējumi:

(4.1) Visi F ir tiesīgi uz vienlīdzīgu G.

(4.2) Visi F ir vienlīdz tiesīgi uz G.

Tie bieži vien nozīmē pozitīva un negatīva principa apvienojumu: F ir pamats tiesībām uz G, un nekas to nevar pārspēt. Piemēram, apgalvojums "katra cilvēciska būtne ir vienlīdz tiesīga uz izglītību" var ietvert domu, ka tiesībās uz izglītību būtiska nav kvalitāte, bet cilvēciskā esamība. Ikviena morāla un politiska teorija, kas vai nu apgalvo, ka ir pilnīga vai pat tikai ka ir pilnīga attiecībā uz kādu jautājumu, šajā nozīmē ietver vienlīdzības principu. Proti, tā ietver ierobežojuma principu, pēc kura nekas cits nav svarīgs morālas vai politiskas rīcības attaisnojumam vai rīcībai izglītības jomā, utt.

Šādi ierobežojuma principi tāpēc nespēj piešķirt teorijai egalitāru raksturu. Tomēr rodas aizdomas, ka daži autori, apgalvodami, ka viņu teorijas ir egalitāras, domā apmēram to, ka tās ir pilnīgas. R. M. Dvorkins uzskata, ka politiskā morāle balstās uz vienām no ikviena cilvēka pamattiesībām – tiesībām uz vienlīdzīgām rūpēm un cieņu.² Tas, šķiet, nozīmē, ka ikvienam ir tiesības uz rūpēm un cieņu un ka politisku lēmumu attaisnošanā nekā cita vērā ņemama nav. Tas nav nekas cits kā ierobežojuma princips politiskai teorijai, kas par visas politiskās morāles pamatu izvirza tiesības uz rūpēm un cieņu, nevis tiesības uz vienlīdzību.

“Vienlīdzīgs” un tam radniecīgi vārdi dažādos kontekstos piešķir dažādu saturu izteikumiem, kuros tie lietoti. Tālāk, 4. un 5. apakšnodaļās, tiks apskatīti vēl daži citi gadījumi. Tomēr pa lielākai daļai šie apzīmējumi nepalīdz atklāt vienlīdzības principu savdabību, ko mēs meklējam. Tas nav īpaši pārsteidzoši. Visi principi ir vispārēju iemeslu formulējumi. Kā tādi tie vienlīdz attiecas uz visiem, kas atbilst to piemērošanas nosacījumiem. Vispārinājums nozīmē vienlīdzīgu piemērojumu kādai grupai. Pievienot principa nosacījumu vai seku formulējumam vārdu “vienlīdzīgi” nebūt nenozīmē katrā ziņā pārvērst to tādā izteikumā, kam vairāk kopīga ar vienlīdzību.

2. VIENLĪDZĪBA KĀ UNIVERSĀLS TIESĪGUMS

Iepriekš izteiktais arguments neļauj neko lielu konstatēt. Katrā ziņā tas neļauj apgalvot, ka principiem, kuri tradicionāli tiek uzskatīti par egalitāriem, nebūtu ar mūsu vienlīdzības ideju saistītu iezīmju, kas piemīt vienīgi tiem. Esmu centies pierādīt tikai to: ja tāda īpaša iezīme ir, tad tā nav identificējama, pētot principu formulējumus tikai vārda “vienlīdzīgs” un tam radniecīgu apzīmētāju lietojumu. Daudzi principi, kas visumā tiek uzskatīti par egalitāriem (piemēram, ikvienam ir tiesības uz brīvu medicīnisko apkalpošanu vai uz izglītību), parasti tiek formulēti bez jebkādiem līdzīgiem apzīmētājiem.

Daži filosofi ir izteikuši domu, ka egalitāri principi ir universāla tiesīguma principi un no tiem izrietoši principi. Sava vispārīguma pēc visi principi ir

² Skat., piemēram, *A Matter of Principle*, London, 1985, 3. daļa. Tālāk var iebilst: apgalvojumi par to, ka visi ir tiesīgi uz cieņu vai uz vienlīdzīgu apiešanos un tamlīdzīgi, savā parastajā interpretācijā nozīmē ne vairāk par to, ka ikviens cilvēks ir vērā ņemams. Tie aplicina humānismu, taču ne tieši, ne zemtekstā nepauž neko attiecībā uz cilvēku tiesībām vai pienākumiem, kā viņiem vajadzētu uzvesties un kā citiem vajadzētu pret viņiem izturēties.

vienlīdzīgi piemērojami dažādām cilvēku grupām. Tomēr tā paša iemesla pēc tie nošķir tās grupas, kas atbilst to nosacījumiem, no tām, kuras neatbilst. Universālu principu gadījumā tā nav. Tie attiecas uz visiem un tādējādi nosaka visu cilvēku vienlīdzību attiecībā uz normatīvajām sekām, kuras tie ietver. Nevienš netiek izslēgts. Kam jābūt par principa subjektu, ja princips ir universāls? Iespējams ierosinājums, ka "visiem" jāiekļauj jebko un ka principa saturam jāļauj noteikt, vai tas dažos gadījumos nav bez satura. Izteikums "visi ir tiesīgi, lai to intereses tiktu respektētas" būtu bez satura, attiecināts uz akmeņiem, tāpēc ka tiem nav interešu. Tomēr šāds ierosinājums ļautu pārāk daudzus principus dēvēt par egalitāriem. Saskaņā ar to, piemēram, "visi ir tiesīgi uz to, lai tiktu cienīts viņu īpašums" būtu egalitārs princips, kas bezsaturīgi attiektos uz tiem, kuriem nekāda īpašuma nav.

Otrs ierosinājums ir tāds, ka princips ir universāls, ja tas attiecas uz visiem morāles subjektiem. Taču arī šis raksturojums pieļauj, ka par egalitāriem tiek dēvēti pārāk daudzi principi. Arī tas pieļauj, piemēram, ka iepriekšminētais īpašuma respektēšanas princips tiek nosaukts par egalitāru principu. Tāpēc mums šī tēze jānostiprina, izvirzot nosacījumu: lai princips būtu universāls, tā piemērošanas nosacījumam jābūt tādam, ka tas ir saturīgi piemērojams ikvienam morāles subjektam (vismaz tā dzīves noteiktā posmā un tad, ja viņš vēlas, lai tas attiektos uz viņu). Ne katram ir īpašums vai iespēja to iegūt, ja viņš vēlētos. Šīs definīcijas nolūks ir garantēt, lai principi, kuri tajā iekļauti, būtu patiešām universāli, lai faktiski ikviens morāles subjekts saskaņā ar to varētu gūt labumus un netiktu izslēgts, ja vien pats tam nedotu piekrišanu.

Pat šādā gadījumā nevar visus universālos principus uzskatīt par egalitāriem, jo, kaut gan tie visi garantē visiem kādu labumu, tie nepiešķir visiem tiesības uz vieniem un tiem pašiem labumiem; "katram atbilstoši viņa saprātam, spēkam, skaistumam" ir universāli principi, ar nosacījumu, ka tie piešķir morāles subjektiem vismaz kaut kādu labumu, lai cik niecīgs tas būtu. Benteņa utilitārisms balstās uz universālu principu, kas piemērojams visiem morāles subjektiem un prasa vienlīdzīgu cieņu pret tiem visiem tādā nozīmē, ka uzskata ikvienu prieku par vienlīdz iekšēji vērtīgu un katras ciešanas par vienlīdz iekšēji nevēlamām neatkarīgi no tā, kura prieks vai ciešanas tās ir; svarīga ir vienīgi to intensitāte un ilgums. Šīs teorijas neegalitārās sekas ir tik labi zināmas, ka tas ir kļuvis par piemēru morālam skatījumam, kas noliedz vienlīdzības iekšējo vērtību. Var pieļaut, ka universālums ir nepieciešams nosacījums, lai kādu principu varētu uzskatīt par egalitāru (vēlāk es parādīšu, ka tā nav), taču egalitārisma statusam šis nosacījums nav pietiekams.

3. VIENLĪDZĪGA SADALĪJUMA PRINCIPI KONFLIKTĀ

Iespējams, ka (5.1) attēlo raksturīgo vienlīdzības principu formu:

(5.1) Ja F kopskaits ir n , tad katrs ir tiesīgs uz $1/n$ no G .

Salīdzinot (5.1) ar (1), "Visi F ir tiesīgi uz G ", rodas divi jautājumi: (a) vai (5.1) ir skaidri noteikts principa veids? (b) vai šāda veida principi ir pelnījuši egalitāru principu nosaukumu? Nevar apgalvot, ka, lai gan (1) nosaka, ka ikviens F ir tiesīgs uz daļu no G , tam trūkst jebkāda dalījuma aspekta un tas nenosaka viņa daļas relatīvo vai absolūto lielumu. Atcerēsimies, ka (1), tāpat kā (5.1), ir uzskatāmi par asredzīgu morālu un politisku principu formulējumu. Tātad būtība ir nevis vienkārši tā, ka F ir tiesīgi uz G , bet arī tā, ka F ir uz to tiesīgi tāpēc, ka viņi ir F . "Būt F " ir šī tiesīguma pamats. Tiesīguma pamats nosaka tā dabu. Ja visi F ir tiesīgi uz G , balstoties uz vienu un to pašu pamatu, tad tiem visiem piemīt vienāds tiesīgums. Tādējādi, ja viņu tiesīgums ir pilnīgi apmierināts vai respektēts, katrs no viņiem būtībā saņem vienādu G daudzumu. Šis arguments pieņem, ka "būt par F " nav jautājums par pakāpi (nevar būt F lielākā vai mazākā mērā), vai arī, ja tomēr ir, tad pakāpe, kādā cilvēks ir F , neietekmē viņa tiesīgumu uz G . Citos gadījumos spēkā ir (3.1) un (3.2) princips, un arī šiem principiem ir savs sadalījuma zemteksts, kā konstatējam 1. apakšnodaļā.

Protams, tā kā katram principam ir tikai *prima facie* spēks, var gadīties, ka citu principu darbības pēc F tiesīgums uz G , visus apstākļus apsverot, nav vienlīdzīgs. Taču tas tiklab attiecas uz (5.1) tipa principiem kā uz (1) tipa principiem.

Situācija mainās nepietiekamības gadījumos, t.i., tādos gadījumos, kad nav iespējams pilnībā apmierināt visas pamatotās prasības. Šādās situācijās veidojas iemeslu konflikti, un (5.1) tipa principi dod noteiktākas vadlīnijas to risināšanai nekā (1) tipa principi. Iedomāsimies, ka ir divi F un 4 vienības G , bet katrs F ir tiesīgs uz 3 vienībām (viņa tiesības būs pilnībā apmierinātas, ja viņš dabūs 3 vienības). Katrs F var dabūt vienu G , neatņemot otram nekā no tā, uz ko tas ir tiesīgs. Taču pārējo divu G vienību dēļ starp viņiem veidojas sāncensība. Gan vienam, gan otram ir tiesības uz abām G vienībām, un vienam nav pamatotāku pretenziju kā otram. Vadoties pēc (1), vienlīdz labs risinājums ir gan atdot abas vienības vienam F , gan iedot pa vienai vienībai

katram. Princips (5.1), tāpat kā (1), ir tiesīguma princips, bet tas ir arī konflikta princips. Sadalīsim abus (5.1) elementus un formulēsim principu, kurš ir konflikta risinājuma princips:

(5.2) Nepietiekamības gadījumā ikviens, kurš ir vienlīdz tiesīgs, ir tiesīgs uz vienlīdzīgu daļu.

Atšķirību rada vismazākā vienība. Tai nav jāsakrīt ne ar kādu dabisku dalījuma robežu. (Drīzāk tā gan būs viena kurpe, nevis puse kurpes.) Kad diviem ir tiesības uz vienu vienību un vienas tiesības ir svarīgākas nekā otras, tad tiesīguma princips pats atrisina konfliktu par labu svarīgākajām tiesībām. Tādējādi tiesīguma principi paši nosaka daudzu konfliktu risinājumu. Tomēr dažreiz tie divas tiesības uzskata par vienādām vai samērojamām. Tādā gadījumā tie nepieprasa vienlīdzīgu sadalījumu vai jebkāda cita veida sadalījumu. Tiem piemērojami vairāki sadalījuma veidi.³ Protams, ir iespējams, ka, visu apsverot, vienlīdz labi ir vairāki sadalījuma veidi, proti, nav citu iemeslu dot priekšroku vienam salīdzinājumā ar pārējiem. Vai arī iespējams, ka vienam no sadalījuma veidiem dodama priekšroka, jo tas ir labāk savienojams ar kādu citu principu. Daži no šādiem principiem ir īpaši saikņi saraušanas principi. Tie iepriekšēji pieņem kādu citu rīcības iemeslu un stājas spēkā tad, kad citi konfliktējoši iemesli nespēj noteikt priekšroku. Tie ir konflikta principi, un (5.2) ir viens no šādiem principiem.

(5.2) tipa principi ir ne tikai paveids, kas atšķiras no citiem tiesīguma principiem; tiem turklāt ir pamatotākas pretenzijas tikt atzītiem par vienlīdzības principiem. Tie atšķiras no parastiem (1) tipa tiesīguma principiem tajā ziņā, ka to izvirzītā tiesīguma diapazons ir atkarīgs no tā nosacījumiem atbilstošo tiesīgo cilvēku skaita. (1) tipa principus līdzīga ietekme neskar. Ja visi ir tiesīgi uz māju, tad ikviens cilvēks ir tiesīgs uz māju neatkarīgi no to cilvēku skaita, kuriem saskaņā ar šo principu pienākas līdzīgas tiesības. Protams, pretendentu skaits ietekmē katra pretendenta iespējas panākt savu

³ Lai ilustrētu šo apstākli, apskatīsim šādu mākslīgu piemēru. F1 un F2 ir vienādas tiesības uz G. Pieņemsim, ka katras tiesības svars (t. i., punktu skaits to pilnīgas apmierināšanas gadījumā) ir 10 un ka jebkāda daļēja apmierinājuma gadījumā punktu skaits ir proporcionāls. Tas ir, piešķirot vienam pusi no tā, uz ko viņš tiesīgs, punktu skaits būs 5, utt. Pieņemsim, ka G mums tik tikko pietiek, lai pilnībā apmierinātu vienu no abiem pretendentiem. Dodot visu G jebkurai no abiem, skaitlis būs 10, dodot vienam 1/10 no G, skaitlis būs 1, un, atdodot pārējo otram, viņa skaitlis būs 9. Ja katram tiks dota puse no G, tad katram būs 5 punkti. Jebkāda sadalījuma punktu kopsumma būs 10.

tiesību apmierinājumu, taču tas neietekmē pašas tiesības. Šī atšķirība izskaidro, kāpēc (5.2) ir vienlīdzības principa paveids tādā nozīmē, kas nav piemērojama (1) tipa principiem, vienalga, vai tie ir universāli vai nav. Saskaņā ar (1) tipa principiem ikviena cilvēka tiesības ir neatkarīgas no citu cilvēku tiesībām. Viņam tās ir tāpēc, ka tiesību iemesls ir viņam piemērojams. Citiem cilvēkiem var būt un var nebūt tādas pašas tiesības. Ja viņiem tādas ir, tad tas ir tāpēc, ka arī viņu gadījumā ir iemesls (tas pats) dot viņiem tiesības uz G. Kad kāda principa nosacījumiem atbilst vairāki cilvēki, tad šis princips rada tiesību vienlīdzību, taču tā ir tīrā nejaušība. Cilvēka tiesības būtu tādas pašas arī tad, ja saskaņā ar šo principu tiesības būtu viņam vienam pašam.

(5.2) tipa principi turpretī veidoti tā, lai panāktu vienlīdzību. Ikvienas tiem pakļauto subjektu tiesības tiek pielāgotas tiesību subjektu kopskaitam, lai nodrošinātu katra tiesības uz vienlīdzīgu attiecīgā labuma daļu. Šī iezīme var būt sastopama principos, kuri nepiešķir tiesības. Visos gadījumos tās esamība liecina, ka vienlīdzība ir ne vien šo principu rezultāts, bet arī to mērķis. Tie veidoti tā, lai attiecīgajā jomā nodrošinātu saviem subjektiem vienlīdzību. Tie ir vienlīdzības principi vai viens no šādu principu paveidiem.

4. EGALITĀRIE PRINCIPI

Mēs identificējam vienu egalitāro principu paveidu – egalitāru konflikta risinājumu. Tie ir vienlīdzības principi, tāpēc ka to mērķis ir nodrošināt vienlīdzību to pielietojuma ietvaros. Vienlīdzība ir daļa no pamata, uz kura šādi principi balstās. To egalitārā rakstura iezīme ir jutīgums pret tiem pakļauto cilvēku skaitu, nosakot viņiem piešķiramo tiesību pakāpi. (Arī tas fakts, ka tie nosaka *vienlīdzīgu* sadalījumu starp saviem subjektiem. Princips var noteikt sadalījumu starp pakļautajiem subjektiem dažādās proporcijās.) Šis apstāklis ir tipisks egalitāriem konflikta principiem. Egalitāriem principiem – tādu principu izpratnē, kuru pamats ir vienlīdzība, – nav noteikti jābūt konflikta principiem, tiem var būt raksturīgas citas iezīmes. Vienu svarīgu egalitāro principu paveidu ilustrē (6):

(6) Visiem F, kuriem nav G, ir tiesības uz G, ja daži F ir G.

Šādi principi, atšķirībā no vienlīdzīga sadalījuma principiem konflikta gadījumā, nav jutīgi pret subjektu skaitu. Tie ir jutīgi pret pastāvošajām nevienlīdzībām grupas locekļu starpā attiecībā uz iegūstamo labumu. Parastie

tiesīguma principi ir vienaldzīgi pret savu labumu pastāvošo sadalījumu. Ja visiem ir tiesības uz ēdienu, pajumti, izglītību utt., tad visu tiesības ir vienādas neatkarīgi no tā, vai viņiem nav ēdiena, izglītības utt., vai tā ir nedaudz vai pietiekami daudz un vai dažiem tā ir vairāk nekā citiem. Ja tiesīgums balstās uz vajadzību, tad katrs ir tiesīgs atbilstoši viņa vajadzībām. Ja labuma faktiskais sadalījums neietekmē šī labuma vajadzības pakāpi (ko tas var ietekmēt), tad attiecībā uz tiesībām tas nav būtisks. Faktiskais sadalījums nosaka, kuru tiesības tiek un kuru tiesības netiek apmierinātas. Tas nosaka tikai neapmierināto tiesību biežumu un to stiprumu.

(6) tipa principu jutīgums pret esošo sadalījumu ir būtiskais rādītājs, kas tos raksturo kā egalitāros principus. Būt par F vien nenožīmē būt tiesīgam uz G. Tiesīgumu rada faktiski pastāvošā sadalījuma nevienlīdzība. Tiesīgums tiek radīts, lai novērstu pastāvošās nevienlīdzības īpašu veidu. Šādi principi atspoguļo uzskatu, ka ir nepareizi vai netaisni, ja dažiem F ir G, bet citiem tā nav. Šāda nevienlīdzība ir jānovērš. Tas izdarāms vienā no diviem veidiem: vai nu atņemot G tiem F, kuriem tas ir, vai arī, dodot G visiem pārējiem F. Kamēr vieniem F attiecīgais labums ir, bet citiem tā nav, princips ir spēkā un pārējiem F ir tiesības uz G. Ja viņu tiesības tiek apmierinātas, nevienlīdzība ir likvidēta.

Turpmāk es uzlūkošu (6) tipa principus par egalitāriem paradigmatiskiem principiem. (5.2) tipa principus visu praktisko mērķu labad var uzskatīt par īpašu (6) gadījumu. Katram (5.2) tipa principam iespējams formulēt loģiski ekvivalentu (6) tipa principu. Ir vēl citi egalitāro principu tipi.⁴ Tomēr tos visus iespējams analizēt kā daudzus (6) variantus.

Vienlīdzības principi paši par sevi nepiešķir tiesības uz kādu labumu tiem F, kuriem gadījies to iegūt. Tas, ka cilvēkam nejaušības pēc ir kāds labums, reti tiek uzskatīts par pietiekamu pamatojumu tiesībām uz to. Pat konservatīvie principi ("konservācijas" principu izpratnē) parasti balstās uz kaitējumu, ko izraisītu atņemšana, vai uz ticamību, ka pārdalīšana dotu vēl sliktākus rezultātus. Vienlīdzību var sasniegt (egalitāro principu izpratnē) ne tikai piešķirot labumu tiem, kam tā nav, bet tikpat labi liedzot labumu tiem, kuriem tas ir, tādējādi kavējot šajā principā ietvertu tiesību īstenošanos.

Egalitārie principi bieži noved pie tukšas izšķiešanas. Ja kāda labuma nav pietiekami daudz, lai pietiktu visiem, tad tas mazumiņš, kas ir mūsu rīcībā, drīzāk jāaizmet, nevis jāatdod vai jāļauj atdot tikai dažiem. Tiesa, paši

⁴ Var būt vēl citi principi, kam piemīt (6) būtiskās iezīmes, piemēram: visiem F, kuriem nav G, ir tiesības uz to, ja tas ir dažiem, kuri nav F. Tomēr (6) šeit kalpos būtības ilustrēšanai.

principi šādu izšķiešanu neprasa, taču nereti vienīgais veids, kā šos principus nepārkāpt, ir radīt vai pieļaut izšķiešanu. Lieki piebilst, ka mūs šeit interesē tikai paši egalitārie principi. Iespējams, ka egalitārajiem principiem pretī vajadzētu likt citus principus, kas veicina izšķiešanu. Tieši ar citu principu iespaidu ir izskaidrojama mūsu vēlēšanās drīzāk dot labumus tiem, kam to nav, nevis atņemt tiem, kam tie ir. Tā nav izskaidrojama, balstoties tikai uz egalitārajiem principiem pašiem par sevi. Izšķirošais ir tas, ka egalitārie principi vienmēr pieļauj tukšu izšķiešanu kā iespējamo savu prasību apmierinājumu un pavisam parastos apstākļos pieprasa to kā vienīgo apmierinājuma veidu. Tiktāl, ciktāl izšķiešana tiek novērsta citu principu dēļ, tie ir (potenciāli) konfliktējoši principi. Līdz zināmai pakāpei tie ir antiegalitāri principi.

5. RETORISKS EGALITĀRISMS

Daži tiesīguma principi, tādi kā (5.2) un (6), ir veidoti ar mērķi atbalstīt vienlīdzību pašu par sevi. Es saukšu šādus principus par “stingri egalitāriem”, kad vēlēšos nošķirt tos no citiem principiem, kurus parasti uzskata par egalitāriem. Teorijas, kurās šie principi dominē, ir stingri egalitāras teorijas. Liela daļa egalitāro tradīciju Rietumu filosofiskajā domā ir stingri egalitāras. Tomēr nevar noliegt, ka vienlīdzība tiek piesaukta, balstoties arī uz citādiem pamatiem. Tas nebūt nav pārsteidzoši. Visi tiesīguma principi rada vienlīdzību (kaut kādā ziņā) kā nejausu blakusproduktu, jo visiem, kas tiem ir vienlīdz pakļauti, ir vienādas tiesības. Turklāt daži principi tiek brīvi formulēti, lietojot vārdu “vienlīdzība” vai tam līdzīgus, kaut arī tiem nav nekā kopīga ar egalitārismu. Tādi ir visi ierobežojuma principi ((2) tipa principi), kā arī tie principi ((3) tips), kas pieļauj dažādas pakāpes atbilstības un labumu ziņā, piemēram: “Vienlīdz spējīgiem cilvēkiem ir tiesības uz vienlīdzīgu samaksu.”

Argumenti un pretenzijas, kas piesauc vienlīdzību, bet nebalstās uz stingri egalitāriem principiem, ir retoriski. Tas nav jāsaprot kā noniecinājums. Tās vienkārši ir pretenzijas, kuru mērķis ir nevis atbalstīt vienlīdzību, bet drīzāk aicinājumu rīkoties par labu tiem, kuri vadās pēc citiem pamatotiem principiem. Tie dažreiz piesauc vienlīdzību, lai atvieglotu skaidrojumu (kā tas ir (3) tipa principos), un bieži vien to dara, lai gūtu labumu no “vienlīdzības” vārda, kuram mūsu kultūrā ir labs skanējums. Iepriekš tika minēts, ka vienlīdzīgas cieņas, rūpu un tamlīdzīgi principi bieži nozīmē ne vairāk kā apgalvojumu, ka visi cilvēki ir morāles subjekti, – ne vairāk kā humānisma apliecinājumu. Šādus principus var paust, arī nepiesaucot vienlīdzību. Tie

nav nodibināti, lai vairotu vienlīdzību, bet lai stiprinātu atziņu, ka svarīga ir visu cilvēku labklājība. Ja moderno egalitāro formulējumu izmantojums dara šos principus pievilcīgākus, tad tas tiem nāk tikai par labu. Cena, kuru par to maksājam, ir intelektuāls apjukums, jo šo principu egalitārais formulējums ir mazāk caurredzams, proti, mazāk atklāj to patieso pamatu nekā citi, neegalitāri to pašu principu formulējumi. Izteikums "Būt cilvēkam pats par sevi ir pietiekams cieņas pamats" ir caurredzamāks variants izteikumam: "Visi cilvēki ir tiesīgi uz vienlīdzīgu cieņu."

Retoriska vienlīdzības piesaukšana daudzos kontekstos ir atzīstama. Vecāki, kas dod zāles veselajam, nevis slimajam bērnam vai arī māna vienu bērnu un nemāna pārējos, izturas pret tiem nevienlīdzīgi. Cilvēks, kurš pilda vienam dotu solījumu, bet nepilda to, ko solījis citam, arī izturas pret šīm personām nevienlīdzīgi. Taču visos šajos gadījumos nodarītā pārestība ir tāda pati kā gadījumā, ja vecākiem ir tikai viens bērns, kuru tie māna vai kuram nedod zāles, kad tas ir slim, vai gadījumā, ja cilvēks vienmēr lauž citiem dotos solījumus. Gan šajos, gan daudzos citos kontekstos ir pieļaujams vainot cilvēku par nevienlīdzīgu izturēšanos, ja viņš izturas nepareizi vai slikti pret dažiem, bet izturas pareizi un labi pret citiem. Tomēr vainot viņu par nevienlīdzīgu izturēšanos nenozīmē atklāt ļaunuma dabu: tas var būt jebkāds ļaunums, un tas noteikti nav nevienlīdzības radīšanas vai uzturēšanas ļaunums. Kā liecina mani piemēri, tāds pats ļaunums var izpausties situācijās, kurās nevienlīdzības nav.

Šajos un daudzos citos kontekstos, kuros tiek piesaukta vienlīdzība, tā darbojas drīzāk kontekstuāli nekā normatīvi. Tā norāda uz situācijas aspektiem, kuros darbojas ļaunums vai netaisnība, taču tiem nav nekā kopīga ar iemesliem, kāpēc tas ir ļaunums vai netaisnība, un nav nekā kopīga ar attiecīgā ļaunuma vai netaisnības veidu. Ar to es negribu teikt, ka šādai vienlīdzības piesaukšanai nav derīga argumenta funkciju. To reizēm izmanto *ad hominem**. "Jūs, šķiet, vienā gadījumā atzīstat šī iemesla stiprumu; tad kāpēc jūs to noliedzat otrā gadījumā?" Dažreiz tā norāda, ka ir iespējams kaut ko darīt, lai uzlabotu stāvokli. Šajā gadījumā es domāju ne tik daudz par nevienlīdzīgas izturēšanās apvainojumiem, cik par nevienlīdzību vispārējo apstākļu ziņā. Nabadzība var būt vienlīdz sliktā gan sabiedrībā, kurā tā skar tikai dažus, gan sabiedrībā, kurā visi ir nabadzīgi. Tā ir sliktā vai nožēlojama abās vienādā mērā un vienādu iemeslu pēc. Nevienlīdzīgas izturēšanās apvainojums, ko var vērst tikai pret vienu no šīm sabiedrībām, šeit tiek lietots retoriski. Ļaunums ir pati nabadzība un ar to saistītās ciešanas un degradācija, nevis nevienlīdzība. Taču nevienlīdzība ir rādītājs tam, ka var būt iespējami līdzekļi,

ar kuriem situāciju var uzlabot. Tas ir būtiski diskusijā par to, ko iespējams darīt, lai mazinātu nabadzību, kā arī diskusijās par atbildību, ja šai nolūkā netiek darīts pietiekami daudz.

Es ceru, ka šīs piezīmes – kuras nebūt neaptver visu vienlīdzības jēdziena retorisko izmantojumu – attaisnos manu apgalvojumu, ka vārdu “retorisks” es lietoju burtiskā, nevis nievājošā nozīmē. Galvenais ir tas, ka visos šajos gadījumos apvainojums tiek vērsts nevis pret nevienlīdzību, bet pret kaut ko citu, un darbības mērķis ir panākt nevis vienlīdzību, bet kaut ko citu.

6. STINGRS EGALITĀRISMS

Iepriekšējā apakšnodaļā tika parādīti daži retoriski “vienlīdzības” izmantojumi, proti, tie, kuros, par spīti šķietamībai, labojamais ļaunums nav nevienlīdzība un kuros rīcības iemesls vai pamats nav vienlīdzības vairošana. Ir ļoti svarīgi nejaukt šo paskaidrojumu būtību ar kaut ko citu, kas bieži tiek daudzīnāts, kritizējot egalitārismu. Tas esot tukšs, jo neatkarīgi no situācijas visi kaut kādā ziņā esot vienlīdzīgi un vienīgais jautājums esot tas, kādā ziņā cilvēkiem vajadzētu būt vienlīdzīgiem, un šā vai tā jebkura vienlīdzība vienā ziņā nozīmējot nevienlīdzību citādā ziņā.⁵ Tas viss šeit ir iepriekš paredzēts. Pēdējās apakšnodaļas galvenā doma ir nevis tāda, ka mēs visi tādā vai citādā ziņā veicinām vienlīdzību, bet drīzāk šāda: vadīdamies no principiem, kuri nav stingri egalitāri, mēs nebūt neveicinām vienlīdzību kā mērķi; tā ir tikai blakusprodukts.

Šīs apakšnodaļas nolūks ir parādīt, ka egalitārisma tradīciju Rietumu kultūrā pēc dziļākās būtības iespējams saprātīgi interpretēt kā tradīciju, kurā dominē stingri egalitāri principi. Mūsu mērķis ir parādīt, ka (6) tipa principi un citi principi, kuri ir egalitāri tādā pašā izpratnē un var tikt uzskatīti par (6) variantiem, ir viscaur ietverti egalitāro teoriju vadlīnijās vai vismaz dažās saprātīgās šo teoriju interpretācijās. Vispirms apskatīsim šādu principu:

(A) Visi ir tiesīgi uz vienlīdzīgu labklājību.

⁵ Šis fakts ir liktenīgs vairumam pazīstamāko versiju, kas izriet no viedokļa: egalitārisma būtība ir tāda, ka vienlīdzībai nav vajadzīgs attaisnojums; attaisnojums vajadzīgs tikai nevienlīdzībai.

Ši apgalvojuma jēgu vislabāk var interpretēt kā netiešu atbalstu divu principu apvienojumam:

(1c) Visi ir tiesīgi uz maksimālo labklājību, kāda iespējama.

(6a) Ja daži cilvēki dzīvo labāk nekā citi, tad tie, kuru labklājība ir mazāka, ir tiesīgi uz papildu labumiem, kas nepieciešami, lai viņu labklājības līmeni paceltu līdz labāk pārtikušo labklājības līmenim.

Abu principu apvienojums nozīmē: (a) veicināt pēc iespējas lielākas vispārējās labklājības nodrošināšanu; (b) kad tiek radīti jauni labumi, tie jāpiešķir vismazāk pārtikušajiem (tiem ir visstiprākās pretenzijas, ko atbalsta (1c) un (6a), turpretī labāk pārtikušos atbalsta tikai (1c); (c) kad jaunus labumus nav iespējams radīt, principus var apmierināt, nododot labumus mazāk pārtikušajiem.

Ja pieņemam, ka (6a) konflikta gadījumā vienmēr pārspēj (1c), tad šie principi turklāt prasa sekojošo:

(d) Ja nav iespējams radīt vai nodot pietiekami daudz labumu, daļa jāatņem pārtikušajiem un jāiznīcina.

(e) Nav jāuzsāk jaunu labumu ražošana, ir jādod priekšroka zemākam vispārējās labklājības līmenim, ja tas nepieciešams, lai novērstu nevienlīdzības radīšanu vai uzturēšanu labklājības jomā.

Lai izvairītos no pārkāpuma pret (6a), nepieciešami abi šie nosacījumi. Protams, dažādi (A) atbalstītāji piešķir dažādu svarīgumu tā sastāvprincipiem. Es tam esmu piešķīris visstiprāko egalitāro konstrukciju – tādu, kurā vienlīdzība ir augstāka par jebko citu. Teorētiski bieži vien vājina savu uzticību vienlīdzības idejai, pieļaudami zināmu nevienlīdzības pakāpi augstāka (dažu, visu vai daudzu cilvēku) labklājības līmeņa vārdā.

Daudzi egalitārie principi atbilst tādām pašām modelim: tie apvieno parastu tiesīguma principu ((1) tips) un (6) tipa principu, kas kontrolē tā pielietojumu un valda pār to vai nu pilnīgi vai tikai relatīvi. Tādējādi:

(B) Visi ir tiesīgi uz vienlīdzīgām izdevībām

parasti tiek saprasts kā princips, kurš apvieno

(1d) Visi ir tiesīgi uz visām izdevībām, kādas var būt; un

(6b) Ja dažiem ir vairāk izdevību nekā citiem, tad tie, kuriem to ir mazāk, ir tiesīgi uz papildu izdevībām, kas paceltu viņus līdz to cilvēku līmenim, kuriem izdevību ir vairāk.

Daži var apšaubīt manu (A) un (B) interpretāciju ar pamatojumu, ka "Visi ir tiesīgi uz maksimālu labklājību (vai izdevībām)" ir apkopojošs, nevis

šķirojošs princips, un ka tas ir nevis daļa no (A) vai (B), bet pastāv atsevišķi no tiem. Tā ir kļūda. Ir tiesa, ka "Visi ir tiesīgi uz maksimālu labklājību", utt. virspusēji it kā pauž domu: jārada tik daudz labumu, cik vien iespējams. Tas, ko var pamatoti nosaukt par neierobežota pieauguma principu, ir apko-pojošs princips, taču tas ir pilnīgi neizprotams, ja netiek pieņemts kāds šķiro-jošs princips, piemēram: "Ir labi, ja katram cilvēkam ir tik daudz labumu, cik iespējams." Citādi mēs palielinātu kaut kā tāda esamību, no kā nevienam varbūt nav nekāda labuma, un jebkurā gadījumā tas tiktu palielināts ne jau tāpēc, ka tas kādam dotu labumu. Turklāt (A) un (B) ne tikai apgalvo: ja izdevības vai citi labumi vispār būtu pieejami, tad tiem jābūt pieejamiem vienādā pakāpē. Tie apgalvo arī to, ka cilvēki ir tiesīgi tos iegūt.

Nav iespējams pierādīt, ka visos pamatā egalitāros uzskatos ir iemiesoti stingri egalitāri principi. Lūk, vēl viens piemērs:

(7) Nevienlīdzība, sadalot G starp F, ir attaisnojama tikai tad, ja tā dod vienādu labumu visiem F (alternatīva: tikai tad, ja tā dod labumu tam F, kas ir vissliktākajā stāvoklī).

(7) ir tikai vāja variācija stingri egalitārajam (6) tipa principam. No (6) izriet: ja kādam ir zināmi labumi, šis fakts pats par sevi piešķir arī citiem tiesības uz šiem labumiem. No tā savukārt izriet, ka labumi nepienākas nevienam, ja tie nevar būt visiem. Tas, ka labumu piešķiršana vienam ir būtisks apstāklis, lai nodrošinātu tos visiem, ir tikai viens veids, kā apmierināt stingri egalitārā principa prasības. Princips (7) ir vājš egalitārais princips, jo tas nepieprasa, lai labums, kas tiek piešķirts cilvēkam, kurš ir radījis labumus citiem, nebūtu lielāks par to labumu, kas ir citiem.

(C) Nevienlīdzība jebkura labuma sadalē ir attaisnojama tikai tad, ja tā dod labumu visiem.

Šeit (7) tipa princips tiek vispārināts, aptverot visus labumus, un tā atbalstītāji parasti piešķir tam absolūtu pārākumu, tā ka to nevar pārspēt neviens cits morāles princips. Teorija, kurā tādējādi dominē (C), var būt tikai vāji egalitāra – tāda, kas piecieš daudzas nevienlīdzības, – taču tā ir egalitāra stingrākajā nozīmē. (C) atbalstītāji parasti to interpretē šādi:

(1c) Visi ir tiesīgi uz maksimālo labklājību, kāda iespējama;

un

(6a) Ja dažiem cilvēkiem klājas labāk nekā citiem, tad šie citi ir tiesīgi uz papildu labumiem, kas nepieciešami, lai paceltu viņus līdz labāk pārtikušo līmenim;

un

(D) Kad (1c) un (6a) nonāk konfliktā, (6a) tiek pārspēts (t.i., tiek piecietas nevienlīdzības) ar nosacījumu, ka rezultātā visi gūst kaut kādas noteiktas pakāpes labumu.

Citiem vārdiem sakot, (C) parasti tiek lasīts kā (A), papildinot to ar noteikumu par konfliktu risināšanu starp (A) sastāvdaļām.

Morālās teorijas ir stingri egalitāras, ja tajās dominē stingri egalitāri principi. Teorijā dominē princips, principi vai principu grupa tikai un vienīgi tad, ja šos principus reti pārspēj vai nekad nepārspēj citi apsvērumi, un, otrkārt, ja tie piemērojami galvenajiem gadījumiem, kuriem piemērojama šī teorija. Īsā iepriekš aprakstītā diskusija ilustrē iespējamību interpretēt Rietumu egalitāro tradīciju (it īpaši divdesmitajā gadsimtā) kā tādu, ko raksturo stingri egalitāru principu pārsvars. Šo diskusiju var un vajag turpināt, darot to krietni sistemātiskāk. Tomēr galarezultātā secinājumi, iespējams, tomēr būs nepārliecinoši. Sastopoties ar nabadzības, tiesību un izdevību lieguma problēmām visās sabiedrībās, reti tiek uzspiesta izvēle starp tīri humānistiskām rūpēm par cilvēkiem un stingri egalitāru viedokli. Retoriskus egalitārus lozungus izmanto visi, un tie kalpo, lai maskētu nopietnas atšķirības starp avotiem, no kuriem izriet rūpes par sociālajiem uzlabojumiem. Tieši tām mēs tagad pievērsīsimies.

7. EGALITĀRISMA IEPRIEKŠPIENĒMUMI

Mūs interesē egalitārie principi, kuri dominē morālu vai politisku teoriju pašos pamatos. Nav šaubu, ka stingri egalitāri principi bieži ir instrumentāli attaisnojami. Tie var mazināt skaudības un naidīguma izpausmes. Tie var palīdzēt radīt komandas garu, veicināt pozitīvu attieksmi pret savu darbavietu un tā tālāk. Šādu labumu solītās izredzes viegli iespējams pārspīlēt. Ir tiesa, ka nespēja nošķirt dažādus gadījumus laupa iespēju veidot negatīvu attieksmi pret dažiem šiem gadījumiem, tāpat kā liedz iespēju veidot pozitīvu attieksmi pret dažiem no tiem. Ir dažādi attieksmes veidi – gan pozitīvi (mīlestība, draudzība, apbrīna, cieņa par sasniegumiem, līdzcietība īpašu

problēmu gadījumos utt.), gan negatīvi (skaudība, atsvešināšanās, bailes un agresivitāte pret atšķirīgajiem un veiksmīgākajiem, šaubas par savām spējām un vērtību utt.), kas saistīti ar atšķirības uztveršanu vai, citiem vārdiem, balstās uz dažādu gadījumu salīdzinājumu, par vērtējuma mērauklu pieņemot to atšķirību no citiem gadījumiem. Bet, tā kā daži no šiem attieksmes veidiem sakņojas dziļi cilvēku psihē un sociālie apstākļi tikai dod ievirzi to izpaušmei, egalitārie līdzekļi ir veltīga dzīšanās pēc neaizsniedzamā.

Tomēr dažās ierobežotās jomās sava vieta ir arī instrumentāli attaisnojamiem egalitāriem principiem. Viens svarīgs instrumentāls attaisnojums ir ietverts lozungā, ka taisnību ir svarīgi ne vien īstenot, bet arī īstenot visiem redzamā veidā. Politiskas institūcijas, kas ir atbildīgas sabiedrības priekšā, tieši šī apstākļa pēc nereti ir spiestas atturēties no rīcības – tādu iemeslu pēc, kuras tās nevar pieņemt izskaidrot atklātībā. Tas reizēm attaisno egalitāru principu ievērošanu ierobežotā pakāpē. Citkārt nelielās, intimās grupās šiem principiem ir simboliska vai izteiksmības funkcija (piemēram, kad cilvēks atsakās no kādas priekšrocības tāpēc, ka to nevar baudīt viņa draugs) vai attiecībā uz simboliskas nozīmes posteņiem (prezidentam neklājas baudīt greznību, kad valsts cieš lielu trūkumu, u.tml.)

Ierobežota apjoma egalitāru principu neapšaubāmā pamatotība pati par sevi nepalīdz ne apstiprināt, ne atspēkot stingri egalitāru morālo vai politisko teoriju pamatotību. Viena galēja nostādne jāatmet tūlīt. Morāle (vai politiska morāle) nebalstās vienkārši uz vienu vai vairākiem vienlīdzības principiem. Tai ir jāietver citi principi, kas attiecas uz cilvēku labklājību un mūsu atbildības pakāpi pret citiem. Viens iemesls tam minēts iepriekš. Egalitārie principi nozīmētu vienaldzīgu pieeju vienlīdzības sasniegšanā, atņemot tiem, kuriem ir, un atdodot tiem, kuriem nav. Šāda viedokļa nepieņemamība norāda uz to, ka papildus pastāv vēl citi pamatprincipi, kuri vismaz nosaka: priekšroka dodama tai izvēlei, kas neprasa tukšu izšķiešanu. Vairums piekritīs, ka tie dara vairāk. Tie ņem virsroku pār egalitārajiem principiem vismaz dažos apstākļos, lai izvairītos no tukšas izšķiešanas, ja vienlīdzība nav sasniedzama nekādā citā ceļā.

Priekšlikumam par morālu vai politisku teoriju, kas sastāvētu tikai no egalitāriem principiem, ir vēl citas absurdas sekas. Vienīgi iekšēji piemītošie labumi un ļaunumi, ko šādi principi atzīst, ir saistīti ar savstarpējām attiecībām. Ja tie veido visu morāles pamatu, tad indivīda laime nav svarīga un ir vērā ņemama tikai tad, ja ir arī citi laimīgi cilvēki. Nav arī iemesla vairīties darīt kādam pāri vai viņu apvainot kā vienīgi ar pamatojumu, ka ir citi, kuriem netiek darīts pāri un kuri netiek apvainoti. Šāda skatījuma bezjēdzību apliecina

fakts, ka mums ir iemesls vienīgi raizēties par nevienlīdzību *labumu* un *slik-tumu* sadalē, tātad tādu lietu sadalē, kam ir vērtība vai vērtība ar mīnusa zīmi neatkarīgu iemeslu pēc. Nav iemesla raizēties par nevienlīdzību smilšu graudiņu sadalē, ja vien nav cita iemesla vēlēties, kaut smiltis būtu vai nebūtu.

Varam secināt, ka pat egalitārisma teorijās, kurās egalitāri principi dominē pār citiem principiem, tie arī ir sekundāri attiecībā pret citiem principiem. To loma ir papildināt un kontrolēt citu principu pielietojumu. Egalitāra morāles teorija, tas ir, tāda teorija, kurā dominē stingri egalitāri pamatprincipi, ietver tiesīguma principus (kas nav īpaši egalitāri) un egalitārus principus, kuri kontrolē to pielietojumu. Tomēr ne katru tiesīguma principu var saprātīgi regulēt kāds egalitārs princips – to var tikai nemazinošie un nepiepildāmie principi.

Atšķirības starp principiem, ko es saukšu par piepildāmiem un nepiepildāmiem, mazinošiem un nemazinošiem, ir ļoti svarīgas. Piepildāmos principus raksturo viena galvenā iezīme: šo principu prasības ir iespējams pilnīgi apmierināt. Kad tās ir pilnīgi apmierinātas, tad, lai kas notiktu vai būtu varējis notikt, šos principus nav iespējams un nebūtu bijis iespējams apmierināt augstākā pakāpē. Nepiepildāms princips ir tāds, kuru teorētiski vienmēr iespējams apmierināt augstākā pakāpē. Piepildāmie principi vienmēr ir arī mazinošie principi, t.i., tādi principi, no kuriem izriet: jo vairāk G ir kādam F, jo vājāks kļūst iemesls dod viņam vēl G. Šī īpašība dara tos par mazinošiem principiem.

Salīdzināsim:

(E) Ikvienam vajadzīgs tik daudz prieka, cik viņš spēj baudīt.

ar

(F) Ikviens vajadzības ir jāapmierina.

Ir saprātīgi pieņemt, ka (F) ir piepildāms un mazinošs princips, turpreti (E) nav nedz viens, nedz otrs. Proti, jo lielākas ir kāda cilvēka vajadzības, jo lielāks ir iemesls tās apmierināt; tomēr ir iespējams cilvēka vajadzības apmierināt pilnīgi. Pretēji tam cilvēks vienmēr var baudīt vairāk prieka vai baudīt to intensīvāk, nekā tas faktiski notiek. Nav vispārākā prieka vārda burtiskā nozīmē. Vienalga, kādu prieku mēs iedomātos, to vienmēr ir iespējams papildināt.

Mazinošie principi ir 1. apakšnodaļā apskatīto (3) tipa salīdzinošo principu apakšgrupa. Daži salīdzinošie principi iemesla spēku dara atkarīgu no pakāpes, kurā cilvēkam piemīt īpašība, kas viņu iekļauj attiecīgajā grupā (jo cilvēkam asākas prāta spējas, jo vairāk ir iemesla dot viņam izglītību). Dažiem no tiem turklāt piemīt īpašība, ka to daļēja apmierināšana vājina piederību

attiecīgajai grupai. Tie ir mazinošie principi. "Dodiet ēdienu izsalkušajiem!" ir šādu principu piemērs. Jo cilvēks vairāk izsalcis, jo vairāk ir iemesla dot viņam ēdienu. Bet, līdzko cilvēks ir paēdināts, viņš kļūst mazāk izsalcis un ir mazāk iemesla dot viņam vēl ēdienu. Šajā gadījumā, tāpat kā lielākajā daļā gadījumu, kas saistīti ar mazinošajiem principiem, pastāv zaudējuma pakāpe, aiz kuras cilvēkam nav iespējams palīdzēt. Cilvēks var sasniegt tādu bada pakāpi, kurā viņa dzīvība vairs nav glābjama. Tas nosprauž robežu šādu principu pielietojumam. Tas tos neatspēko.

Kā jau minēts, piepildāmie principi ir arī mazinošie principi, tas ir, tie ietver iekšējus rādītājus savu iemeslu relatīvajam stiprumam. Jo tālāk cilvēks ir no apmierinājuma robežas, jo stiprākas ir viņa tiesības uz šī principa piešķirtajiem labumiem. Tiem, kuru nepiepildītās vajadzības pēc pajumtes ir lielākas, ir vairāk iemesla prasīt, lai viņi tiktu nodrošināti ar pajumti. Es neesmu pārliecināts, vai pastāv loģiska sakarība starp piepildāmo un mazinošo principu noteicošajām iezīmēm. Tomēr visos principos, kuri pretendē uz nopietnu uzmanību, vērojams abu šo veidu apvienojums.

Nepiepildāmajiem principiem arī var būt līdzīgs iekšējs svarīguma mazināšanas mērs. Kaut arī tie ir neizsmeļami un atbilstība tiem ir jautājums par pakāpi un nekad nav pilnīga, tomēr iespējams: jo lielāka atbilstība tiek sasniegta, jo vājāks kļūst iemesls censties pēc lielākas atbilstības. Tāpēc mēs varam izšķirt mazinošus un nemazinošus nepiepildāmos principus. Tas, vai princips ir mazinošs vai nemazinošs, ir atkarīgs no tā loģiskā pamata. Principi, kuri parasti pazīstami kā apkopojoši principi bez šķirojošām norādēm, ir nepiepildāmi nemazinoši principi. Aplūkosim principu

(G') Maksimāli vairot bagātību.

Būtu nesaprātīgi interpretēt šo principu tā, it kā nebūtu svarīgi, vai bagātība kādam pieder vai nepieder, vai tā guļ aizmirstā kalnu alā vai faktiski pieder cilvēkiem. Tas jāinterpretē šādi: "Maksimāli vairot bagātību cilvēkiem." Šī interpretācija rodas pati no sevis, jo vienīgais iemesls vairot bagātību ir tāds, ka tā dod labumu cilvēkiem. Tātad pamatā liktais princips skaidrāk būtu izsakāms šādi:

(G) Ir labi, ja ikvienam ir tik daudz bagātības, cik vien iespējams nodrošināt.

Iedomāsimies vienu sievieti, ko saucim par Abigeilu. Ideālā gadījumā minētais princips nozīmē, ka viņai vajadzētu būt tik daudz bagātības, cik

vien iespējams, un jo vairāk, jo labāk. Ja Endrū arī iegūst daļu no bagātības, tas ir tāpēc, ka tas pats princips ir spēkā attiecībā uz viņu. Iemesls piešķirt viņam bagātību ir tikpat pamatots kā iemesls piešķirt bagātību viņai. Tādējādi šis viens pats princips rada iemeslu konfliktu. Ir iemesls atdot visu bagātību ikvienam cilvēkam, taču skaidrs, ka visa iespējamā bagātība var piederēt tikai vienam. No šī principa neizriet, ka visu bagātību vajadzētu vienlīdzīgi sadalīt starp Endrū un Abigeilu. Šis princips ir vienaldzīgs pret bagātības sadali viņu abu starpā. Jebkāda sadale šo principu apmierinātu vienādā pakāpē.

Viena iespēja pamanīt, ka šī situācija ir saistīta ar konfliktu starp iemeslu, lai bagātība piederētu Abigeilai, un iemeslu, lai bagātība piederētu Endrū, ir – iedomāties situāciju, kurā eksistē tāds pats bagātības daudzums, bet tobrīd ir tikai viens cilvēks, kurš to var iegūt. Šajā gadījumā, lai kurš no abiem tas būtu, tam jāsaņem viss esošās bagātības daudzums.⁶ Tātad, ja nav nekā nepareiza tai apstākli, ka Abigeilas klātesamības gadījumā Endrū nedabū visu, tad tas ir tāpēc, ka tas pats princips ir arī iemesls ļaut, lai bagātība pieder viņai. Abi iemesli nonāk konfliktā, bet princips ir nemazinošs un nerāda ceļu, kā šis konflikts būtu atrisināms. Jebkāda sadale to apmierinās. Tieši ar tādu domu tiek sacīts, ka tas ir tīrs apkopojuma princips.

Nemazinošajiem principiem ir tās nepieņemamās sekas, ar kurām sastapāmies 3. apakšnodaļā un kuras noveda pie egalitāro konflikta risinājuma principu ieviešanas. Iedomāsimies, ka Abigeilas bagātība ir 10 000 mārciņu, bet Endrū pieder tikai 1000 mārciņas. Kļūst pieejama jauna bagātība 100 mārciņu apjomā. Kuram tā pienāktos? Bagātības maksimālas vairošanas princips nosaka: ir vienāds iemesls piešķirt to kā vienam, tā otram no viņiem. Būdam nemazinošs princips, tas neņem vērā pastāvošo bagātības nevienlīdzību abu starpā. Šis princips ir vienaldzīgs pret to, kurš cilvēks saņems papildu bagātību, un tādējādi pieļauj galēju nevienlīdzību.

Šāds ir konteksts, kas noveda pie arvien lielākām simpātijām pret stingru egalitārismu. Jau sākumā minējām, ka tam nav nekādas lomas nedz Marksa, nedz Engelsa teorijās. Daļēji tā pieviltību ir veicinājis utilitārisms. Klasiskā utilitārisma pamatā ir nemazinošs nepiepildāmais princips: "Maksimāli kāpināt labsajūtas tīro ieguvumu." Tam piemīt visas bagātības vairošanas principa iezīmes, un tas balstās uz cilvēku labsajūtas vērtību. Sadales problēmas rodas tāpēc, ka veidojas konflikts starp dažādu cilvēku pretenzijām uz visu iespēja-

⁶ Šis ir nepiepildāms princips, jo pieejamo bagātību vienmēr ir iespējams pavairot. Pats bagātības jēdziens var prasīt, lai uzmanības lokā būtu vairāk nekā tikai daži cilvēki, taču šī piemēra mērķu dēļ varam to neņemt vērā.

mo labsajūtu. Par šādu konfliktu risinājumu šis princips klusē. Klasiskais utilitārisms ir līdzvērtīgs (E):

(E) Ikvienam jāgūst tik daudz labsajūtas, cik viņš spēj baudīt.

Reakcija uz šī principa sadales sekām ievērojami izskaidro stingrā egalitārisma pievilcību. Tie, kuri pārliecināti par klasiskā utilitārisma pamatotību no citādiem viedokļiem, jūta, ka tā galvenais trūkums slēpjas nevērībā pret tīrās labsajūtas vienlīdzības neatkarīgo vērtību, un centās to papildināt ar egalitāru principu, kurš kontrolētu utilitārisma galvenā principa pielietojumu.

Es netaujāšu, vai ir jēga regulēt nemazinošu principu darbību, apvienojot tos ar egalitāriem principiem. Tā vietā es nākamajā apakšnodaļā izteikšu domu, ka nepiepildāmi nemazinoši principi ir darboties nespējīgi un tāpēc nav izmantojami, lai dibinātu aizstāvību egalitārisma. Ja šī doma ir pamatota, tā palīdz atspēkot egalitārisma ar iepriekšēju pieņemumu, ka nevar balstīties uz egalitārisma principiem apvienojumā ar mazinošiem principiem.

Vai šis pieņemums ir patiess? Mazinošie principi dod vairāk norādījumu konfliktu gadījumos. Ja svarīgāk ir mazināt badu, nevis krāt bagātību, tad situācijā, kurā Besa un Berts ir vienlīdz izsalkuši, ir gluži vienalga, kuram no abiem dot maizes šķēli. Bet, ja tā ir atdota Besai un dabūjama ir vēl viena maizes šķēle, tad to pienākas dot Bertam, jo tagad viņa izsalkums ir lielāks nekā Besas izsalkums. Tas nozīmē, ka mazinošie principi jebkurā gadījumā noved pie aptuveni vienlīdzīgas sadales. Taču to izraisītā vienlīdzība ir blakusprodukts to rūpēm par bada mazināšanu, nevis atspoguļojums to rūpēm par vienlīdzību. Vai ir kaut kā iespējams noteikt, vai šādos gadījumos darbojas kāds egalitārs princips, kura esamību tikai maskē tas fakts, ka rezultāti tam ir tādi paši kā pamatos ietvertajam bada novēršanas principam? Argumenti par labu neredzamā esamībai allaž ir gan neatvairāmi, gan nepierādāmi. Vienīgā pieeja šīs problēmas risināšanai, manuprāt, varētu izpausties jautājumā: kāpēc šai gadījumā vispār jābēdā par nevienlīdzību? Kāpēc lai mums rūpētu, ka viens cilvēks ir vairāk izsalcis nekā cits? Ja atbilde ir tāda, ka mums tas rūp tāpēc, ka viņa izsalkums ir lielāks, tad virsroku ir ņēmis izsalkuma princips un tās vairs nav neatkarīgas rūpes par vienlīdzību.

Var iedomāties, ka tīrās rūpes par vienlīdzību ir šķirtas no attiecīgās lietas vai parādības (mūsu piemērā – bada) vērtības neatkarīgas atzīšanas. Var iedomāties, ka tās kalpo par neatkarīgu vērtības avotu. Jau iepriekš mēs minējām, ka tā nenotiek. Vienlīdzība, tiek sacīts, ir svarīga, kad tā ietekmē to, kam ir vērtība neatkarīgu iemeslu pēc; tā ir svarīga tikai tāpēc, ka tas, kas

jāsadala, ir vērtīgs neatkarīgu iemeslu pēc. Vienlīdzības principi vienmēr ir atkarīgi no citiem principiem, kuri nosaka vērtību labumiem, ko regulē egalitārie principi. Ja šie citi principi ir piepildāmi un mazinoši, vai tad vienlīdzībai vispār ir jebkāda loma? Ko tā pievieno piepildāmajam, mazinošajam principam, no kura ir atkarīga? Var paredzēt, ka tā ietekmē svarīgumu, kāds tiek piešķirts dažādiem iemesliem, tādējādi galarezultātā ietekmējot sadali.

Šādi es aprakstīju vienlīdzības pievilcību iepriekš. Izrādās, ka egalitārie principi tā darbojas nemazinošu principu gadījumos, taču mazinošu principu gadījumos ne. Vai tiem ir kāda loma mazinošo principu darbības regulēšanā? Tikai tad, ja tie identificē izcelsmi rūpēm, kuras, pat neietekmējot iznākumu, tomēr uzlabo mūsu izpratni par to, kāpēc šis iznākums ir pareizais. Nav iespējams neapgāžami pierādīt, ka egalitārie principi nespēj identificēt šādas rūpes. Taču, kurp vien raugāties, atklājas, ka tas, kas izraisa mūsu bažas par dažādām nevienlīdzībām, nav vis nevienlīdzība, bet gan pamatos ietvertā principa identificētas rūpes. Tas ir bada cietēju bads, trūcīgo cilvēku trūkums, slimnieku ciešanas un tā tālāk. Tas, ka viņiem attiecīgajā ziņā klājas sliktāk nekā viņu kaimiņiem, ir būtiski svarīgs apstāklis, taču būtiski svarīgs tas ir ne jau kā neatkarīgs nevienlīdzības ļaunums. Tā būtiskais svarīgums izpaužas tur, ka tas parāda: viņu izsalkums ir lielāks, viņu trūkums spiedīgāks, viņu ciešanas smagākas, – un tieši tāpēc mūsu rūpes par izsalkušajiem, trūcīgajiem un vārgajiem, nevis mūsu rūpes par vienlīdzību ir tās, kas viņus izvirza pirmajā vietā.

8. EGALITĀRISMA NOLIEGUMS

Egalitārisma pamatu izpēte atklāja, ka egalitārās teorijas balstās uz nemazinošiem, parasti nepiepildāmiem principiem, kuru realizācija ir saistīta ar egalitāru piespiešanu. Šādā skatījumā stingrs egalitārisms ir uzlūkojams par reakciju uz nemazinošu principu darbības šķietamu neveiksmi. Tas ir mēģinājums analizēt un labot to trūkumus. Paradoksālā kārtā tas egalitārisma likteni sasaista ar to principu likteni, kurus tas vēlēties labot. Ja stingrs egalitārisms, gan pamatoti atzīdams nemazinošus principus par nepilnīgiem, tomēr nespēj pareizi identificēt to nepilnību avotus, tad tiek apdraudēts pats egalitārisms. Tas ir pamats tā noliegumam, kas tiks izskaidrots šajā apakšnodaļā. Egalitārisma noliegums balstās uz tā iepriekšējā pieņēmuma noliegumu. Visi ideāli, kuri ir morāles un politikas pamatā, ir mazinoši un piepildāmi principi.

Lai atbalstītu šo radikālo secinājumu, es varu tikai izvēlēties vienu populāru principu, kurš kandidē uz pamatprincipa statusu, un pierādīt, ka tas ir piepildāms un mazinošs princips. To darot, izveidosim argumentācijas modeli, ko var izmantot (vismaz man tā šķiet), lai pierādītu, ka jebkuri ticami tiesīguma principi, ko var uzskatīt par pamatprincipiem, ir piepildāmi un mazinoši. Paliksim pie jēdzieniem, kuri veido utilitārisma tradīcijas kodolu. Es interpretēju klasisko utilitārismu kā tādu, kas balstās uz centieniem pēc tīrās labsajūtas, taču paši utilitārisma piekritēji labprātāk runā par centieniem pēc laimes. Klasiskie utilitāristi maldīgi interpretēja laimi, izprazdami tās būtību kā tīro labsajūtu, tas ir, kā labsajūtas pārsvaru pār ciešanām. Kā bieži uzsvērts, tādējādi laimes jēdziens tiek noplicināts. Turklāt mazinošs, piepildāms princips tādējādi tiek tulkots kā nemazinošs, nepiepildāms princips. Centieni pēc labsajūtas ir nepiepildāmi un nemazināmi. Tiesa, dažos kontekstos (piemēram, "Kad uzzināju šo jaunumu, biju ļoti laimīgs") vārds "laimīgs" tiek lietots, lai norādītu uz laimīgu pārdzīvojumu. Šādā lietojumā centieni pēc laimes, tāpat kā centieni pēc labsajūtas, ir nepiepildāmi un nemazinoši. Taču tādā gadījumā laime nav daudzu laimīgu pārdzīvojumu kopums. Ja laimi saprot kā cilvēka dzīves kvalitāti vai atsevišķu dzīves periodu kvalitāti, centieni pēc laimes ir mazinoši un piepildāmi.

Jo lielākas ir cietēju un trūcīgo ciešanas vai posts, jo lielākas ir mūsu rūpes par viņiem. Mums nav iemesla kavēties pie jautājuma, vai plaša starp šo konkrēto nelaimīgo cilvēku un pārējo cilvēces daļu ir tik liela, ka attaisno vai vairo mūsu rūpes par viņu. Viņa ciešanas vai posts ir svarīgs pats par sevi, un, jo tas ir lielāks, jo svarīgāks. Varbūt ir daudz citu tikpat nelaimīgu, trūcīgu vai ciešanu mocītu cilvēku. Tas nemazina iemeslu palīdzēt šim cilvēkam, vienīgi norāda, ka mums ir tikpat daudz iemesla rūpēties par pārējiem.

Tas fakts, ka centieni pēc laimes ir mazinošs princips, daļēji ir izskaidrojams ar laimes piepildāmību. Tas, ka cilvēkam ir bijusi laimīga bērnība, negarantē viņam arī laimīgu jaunību. Tomēr laimīga bērnība, kaut arī tā būtu laimīga tikai šajā laika posmā piedzīvoto patīkamo izjūtu pēc, var būt pilnīgi laimīga. Tā var būt tik laimīga, ka neklātu laimīgāka, ja tai pievienotu vēl citas patīkamas izjūtas.

Ievērojiet, ka izteikums "Saldējums, ko jūs ēdāt pagājušā gada 17. augustā, tobrīd sagādāja jums labsajūtu; no tā izriet, ka jūs pagājušajā gadā būtu bijis mazāk laimīgs, ja nebūtu to dabūjis," – ja vien neņemam vērā īpašus apstākļus, kas saistīti ar saldējuma ēšanu, ir visai smieklīgs. Tas pats paliek spēkā, ja saldējuma sagādātās labpatikas vietā liekam labpatiku, kas gūta, skatoties Lorensu Olivjē "Ričardā III", vai tamlīdzīgi. Ir patīkami piedzīvojumi,

kas ietekmē cilvēka laimi kopumā, taču daudz vairāk ir tādu patīkamu piedzīvojumu, kuriem šādas ietekmes nav. Tas attiecas gan uz cilvēkiem, kas nav sevišķi laimīgi, gan uz cilvēkiem, kuri tādi ir.

Pats par sevi šis apstāklis ir savienojams ar nepiepildāmību, jo tas ir savienojams ar apgalvojumu: kaut gan daudzi patīkami piedzīvojumi ierindojami zemāk par līmeni, kas ietekmē laimi, tomēr šo piedzīvojumu kopums spēj šādu ietekmi panākt. Daudz saldējumu karstās vasaras dienās un interesantas spēles aukstos ziemas vakaros var padarīt cilvēka dzīvi laimīgāku arī tad, ja to nespēj vēl viena atsevišķa reize. Ja cilvēka laime nav pilnīga, tad šis apgalvojums atbilst patiesībai. Taču cilvēks var būt pilnīgi laimīgs tādā līmenī, ka nekādas labsajūtu piedevas, pat tad, ja tās pašas par sevi ir vēlams, laimi nevaro un neuzlabo. Lai nu kā, laimes pakāpju relatīvā vienaldzība pret labsajūtas kvantitāti liecina, ka laimes salīdzinājumos pastāv liela nenoteiktība. Kad zināms laimes līmenis ir sasniegts, zūd jēga spriest, vai Kerola, ģimenes māte, kas piedzīvo attiecīgajai valstij raksturīgās bēdas un priekus, kā arī aktīvi un samērā veiksmīgi īsteno savu ārstes karjeru, ir laimīgāka vai nelaimīgāka par Kerolainu, aizrautīgu darījumu sievieti, kura ir vietējās bankas filiāles vadītāja un vēl nav zaudējusi cerību uz turpmāku paaugstinājumu darbā. Šādi lielumi nav samērojami.

Nesamērojamība tiks sīkāk analizēta vēlāk. Tā ir būtiski svarīga mūsu diskusijai, jo piepildāmība nenožīmē, ka pastāv pakāpe, kuru sasniedz visi, kas sasniedz piepildījuma līmeni (bada remdēšanā, vajadzību apmierināšanā, laimē utt.), tā ka visi attiecīgajā jomā atrodas vienā un tajā pašā līmenī. Tā nozīmē tikai to, ka nav iespējas uzlabot sasniegto stāvokli. Šo nosacījumu apmierina pilnīga laimes nesamērojamība, sasniedzot noteiktu līmeni. Kaut gan iepriekš izteiktās atziņas nepierāda to, ka nav iespējams vispār nekāds salīdzinājums, tās tomēr dara ticamu domu, ka laime ir piepildāma.

Viens no iemesliem, kāpēc dažkārt netiek atzīta laimes piepildāmība, ir iespaids, ka tādā gadījumā nebūtu iemesla piešķirt pilnīgi laimīgam cilvēkam vēl vairāk labsajūtas vai patīkamu piedzīvojumu. Taču tāds secinājums ir nepamatots. Laime nereti atkarīga no prasmes priecāties, humora izjūtas, spējas novērtēt patīkamus piedzīvojumus. Pilnīgi laimīgam cilvēkam ir savi mērķi, tieksmes, vaļasprieki utt. Tāpat kā jebkurš cits, viņš tiecas gūt panākumus visā, ko dara. Taču panākumi nepadara viņu laimīgāku kā iepriekš, un neveiksme nepadara viņu nelaimīgu, kaut gan neveiksme ar īpaši postošām sekām var panākt arī to.

Principa piepildāmība palīdz izskaidrot, kāpēc tieksme pēc laimes ir mazinošs princips. Tā norāda: jo laimīgāka ir cilvēka dzīve, jo tuvāka tā ir

stāvoklim, kurā tā vairs nevar kļūt pilnīgāka, vismaz no laimes viedokļa ne. Varam neskaidri apjaust: tas palīdz izskaidrot, kāpēc ir vairāk iemesla dot labumus tiem, kas ir mazāk laimīgi, nekā tiem, kuri ir laimīgāki. Jo tālāk viņi ir no pilnīgas laimes, jo asāk izjūt tās trūkumu.

Tiem, kuri kā vienīgo morāles pamatprincipu pieņem vislielāko laimi vislielākajam cilvēku skaitam, šī principa mazinošais raksturs ir tieši tas, kas vajadzīgs, lai noliegtu egalitārismu. Tieši tāpat egalitārismam vietu neatstāj arī citi mazinoši principi, kas ir morāles pamatā. Ir grūti iedomāties kādu pamatprincipu, kurš būtu nemazinošs.

10. nodaļa

BRĪVĪBA UN TIESĪBAS

Ir pienācis laiks savilkt visus pavedienus kopā un izdarīt dažus vispārējus secinājumus par sakarībām starp brīvību un tiesībām. Var likties, ka abas iepriekšējās nodaļas bija veltītas mītu likvidēšanas diskusijām, skaidrojumu diskusijām. Tās atklāja maldus, kas saistīti ar ticību vienlīdzībai kā pamatvērtībai, kā arī ar tiesību neatbilstību morāles vai politiskas morāles pamatam. Tomēr šajās nodaļās tika izdarīti arī daudzi secinājumi, kas ļauj skaidrāk pārredzēt tiesību lomu brīvības aizstāvībā. Šīs nodaļas pirmā apakšnodaļa apkopo un turpina pamatot šaubas, vai brīvības aizstāvība balstās galvenokārt uz cieņu pret individuālām tiesībām. Otrajā apakšnodaļā izteikti turpmāki argumenti par labu viedoklim, ka liberālā tradīcija nav nepārprotami individuālistiska un ka dažu tipiski liberālu tiesību vērtība ir atkarīga no noteiktas sabiedriskas kultūras pastāvēšanas un šo tiesību aizstāvēšana palīdz to sargāt un veicināt. Trešā apakšnodaļa attēlo alternatīvu ainu, kā attaisnot vispārpieņemtas konstitucionālas aizsardzības piešķiršanu tipiskajām liberālajām tiesībām. Saskaņā ar šo ainu to funkcija ir nevis paust morālus vai politiskus pamatprincipus, nedz arī aizstāvēt absolūti svarīgas individuālistiskas personiskās intereses; to loma ir saglabāt un aizsargāt sabiedrības morālās un politiskās kultūras pamatus ar īpašu institucionālu pasākumu vai politisku paražu starpniecību.

1. VAI BRĪVĪBA BALSTĀS UZ TIESĪBĀM?

Kā viegli noprast, tikai nedaudzi tic vienkāršajam uzskatam, ka brīvības doktrīnas būtība ir attaisnot tiesības uz brīvību. Ja tādas tiesības eksistē, tās

nav saistāmas ar mūsu rūpēm par brīvību, tāpēc ka tās nav diskriminējošas. Tās vienlīdz aizstāv gan brīvību ēst zaļas krāsas saldējumu, gan brīvību nodoties savai reliģijai.¹ Te iespējamās divas pieejas. Viena apgalvo, ka politiskās brīvības būtība ir tiesības uz noteiktiem brīvību pamatveidiem, tādiem kā tiesības brīvi paust savus uzskatus, politiskās pulcēšanās un biedrošanās brīvība, darba izvēles brīvība, brīvība dibināt ģimeni pēc abpusējas vienošanās ar izvēlēto partneri utt. Otra pieeja tiecas izveidot brīva cilvēka ideālu. Šis ideāls, bieži dēvēts par autonoma cilvēka ideālu, piešķir saturu priekšstatam par vērtīgu brīvību. Tas pieļauj diskrimināciju starp vērtīgiem un nevērtīgiem vai pat kaitīgiem brīvības veidiem atbilstoši to ieguldījumam personiskās autonomijas ideālā. Tādējādi var apgalvot, ka politiskā brīvība ir tiesības uz personisko autonomiju.

Otrajai pieejai ir tāda priekšrocība, ka tā saglabā politiskās brīvības ideāla vienotību. Ja šī ideāla būtība ir tiesības uz personisko autonomiju, tas var izpausties daudzās no brīvības pamatveidiem atvasinātās tiesībās. Tad var uzskatīt, ka tās apvieno kopīgas rūpes par personisko autonomiju; šādi tiek izskaidrots to pārākuma statuss un noteikts, kas ir un kas nav pie tām piederīgs. Kaut gan pirmā pieeja varbūt spēj attaisnot savu pamatbrīvību uzskaitījumu, dažādiem brīvības veidiem tā tiecas piešķirt būtiski atšķirīgus attaisnojumus. Pamatbrīvību uzskaitījums var būt diskutējams, taču jebkurš saraksts, kas atbilst Rietumu liberālajai tradīcijai, ietver ievērojami atšķirīgas tiesības, piemēram, tiesības tikt ievēlētam parlamentā un tiesības kļūt par māti vai tēvu. Vai abu šo tiesību pamatā, ja tās uzskata drīzāk par pamattiesībām, nevis atvasinājumiem, ir kopīga būtība – rūpes par brīvību, kas izprastas vienotā, saskaņotā veidā?

Šīs nodaļas turpmākajā gaitā radīsies jaunas šaubas par pirmās pieejas neapstrīdamību. Galvenajos vilcienos šajā grāmatā ievērota otrā pieeja, tomēr bez pilnīgas konsekvences. Grāmatas pēdējā daļa ir veltīta kādas brīvības doktrīnas politiskajām sekām, un šī doktrīna balstās uz personisko autonomiju. Taču šo ideālu neaizsargā tiesības uz autonomiju. Diskusija par šo tematu tika uzsākta 8. nodaļā. Tā balstās uz faktu, ka autonomija iespējama tikai tad, ja ir pieejami dažādi kolektīvie labumi. Iespēja veidot tādu vai citādu ģimeni, dibināt draudzību, apgūt daudzas prasmes, profesijas un nodarbošanās, baudīt literatūru, dzeju un mākslu, iesaistīties daudzos izplatītos

¹ Sal. ar analogiju 1. nodaļas diskusijā par brīvības prezumpciju. Šo jautājumu būtībā izvirzīja R. M. Dvorkins darba *"Taking Rights Seriously"* 9. nodaļā.

brīvā laika pavadīšanas veidos, – lai tas viss kļūtu iespējams un vērtīgs, ir nepieciešama atbilstoša kopīgā kultūra.

Tiesības uz autonomiju iespējams tikai tad, ja tiesību turētāja intereses attaisno uzskatu: sabiedrības locekļiem kopumā ir pienākums nodrošināt viņu ar sabiedrisko vidi, kas nepieciešama, lai dotu viņam iespēju dzīvot autonomu dzīvi. Pieņemot, ka viena cilvēka intereses nevar attaisnot tik daudzu cilvēku pakļaušanu potenciāli apgrūtinājošiem pienākumiem, kas ietekmē viņu dzīves būtiskus aspektus, jāsecina, ka tiesību uz autonomiju nav. Personiskā autonomija var būt viens no morālajiem ideāliem, pēc kura jātiecas politiskai rīcībai. Tā attaisno un pastiprina dažādas atvasinātās tiesības, kas aizstāv un veicina ierobežotus personiskās autonomijas aspektus. Taču pati par sevi, plašā un vispārējā nozīmē tā sniedzas tālāk par to, uz ko ir tiesības ikvienam indivīdam. To var izteikt arī citādi: cilvēkam var liegt iespēju dzīvot autonomu dzīvi ar sociālu institūciju un individuālas rīcības starpniecību, nepārkāpjot un negraujot nekādas viņa tiesības.

Var sacīt, ka šis arguments apliecina 7. nodaļā apskatīto tiesību analīzes pareizību, uz ko tas balstās. Tas attaisno izteikto vērojumu, ka morālu jēdzienu analīze pati par sevi ir konkrēts solis diskusijā par neatkarīgiem morāliem secinājumiem. Vai šis spēks var pārvērsties par vājumu? Vai var noliegt tiesību analīzi tieši tāpēc, ka tā ved pie šādiem neatkarīgiem morāliem secinājumiem, un aizstāt to ar citu, kura likumīgi pamatotu apgalvojumu, ka pastāv tiesības uz autonomiju? Šādu rīcību var veicināt apgalvojums, ka mana analīze karājas mata galā. Tā prasa, lai tiesības attaisnotu pakalpojums, ko tās izdara tiesību turētāja interesēm, bet pieļauj, ka šīm interesēm piešķirtā vērtība var tikt atvasināta no tās derīguma citiem.

Pretstatīsim žurnālistu tiesības aizsargāt savus ziņu avotus un tiesības uz pašnoteikšanos. Žurnālista interesēm kalpo viņa tiesības. Bet tās neizpelnītos mūsu cieņu, tām nebūtu tāda svara, kāds tām ir, ja to nenodrošinātu tas fakts, ka ar interešu aizsardzību tiek izdarīts pakalpojums visu cilvēku interesēm attiecībā uz brīvu informācijas plūsmu, jo tās ir sabiedrības kopīgās intereses. Turpretī vienam atsevišķam francūzim nav tiesību uz franču tautas pašnoteikšanos, kaut arī tā kalpo viņa interesēm. Tas fakts, ka tā kalpo viņa interesēm, vēl nenozīmē, ka tā kalpo visu pārējo franču interesēm. Šīs tiesības kalpo viņu interesēm atsevišķi, nevis veicinot blakusesošo cilvēku intereses. No tā, ka frančiem būtu šīs tiesības, katrs francūzis gūtu labumu arī tad, ja pārējie no tām nekādu labumu negūtu.

Vai šī atšķirība nav pārāk niecīga, lai balstītu tik svarīgus secinājumus? Ja tiek atzīts, ka tiesības var pastāvēt, kad tās kalpo citu cilvēku, nevis tiesību

turētāja interesēm, kāda tad nozīme tam, vai kalpošana viņu interesēm notiek neatkarīgi no kalpošanas tiesību turētāja interesēm vai arī ar to starpniecību? Lai cikniecīga būtu šī atšķirība, to nav iespējams apiet. Apsvērsim, kādas būtu sekas, ja mēs vēlētos to ignorēt. Tas nozīmētu, piemēram, ka ikvienam kādas tautas pārstāvim ir tiesības uz šīs tautas pašnoteikšanos. Tās ir viņa personiskās tiesības. Tas nozīmētu arī: tā kā mēs visi esam ieinteresēti dzīvot vidē, kurā tiek turēti solījumi un cilvēki nekrāpj cits citu, man, tāpat kā jebkuram citam, ir tiesības uz to, lai jūs turētu solījumus un nekrāptu citus cilvēkus. Ikvienu (atbilstoša rakstura) pārestība, kas nodarīta jebkuram no mums, ir pārestība mums visiem – kā varētu sacīt romantiskās iedvesmas brīdī. Tas fakts, ka mēs nepiedēvējam cilvēkiem šādas tiesības, liecina: viņiem šādas tiesības ir tikai tad, ja viņu pašu intereses ir pietiekamas, lai uzskatītu, ka citus saista pienākums.

Džona intereses attiecībā uz rīcību, kas veicina Mērijas labklājību, ir būtiskas tad, ja to apmierināšana reizē kalpo Mērijas interešu apmierināšanai. Taču tās nerada Džonam atsevišķas tiesības uz minēto rīcību, ja vien pašas par sevi nav pietiekamas, lai attaisnotu pienākumu. Citādi tās kļūst par daļu no Mērijas tiesību aizstāvības. Ja kādām Džona interesēm, kas pašas par sevi nav pietiekamas, lai radītu jebkādas viņa tiesības, kalpo rīcība, kas aizsargā Mērijas intereses neatkarīgi no labuma, ko šāda rīcība viņai dod, tad šīs intereses nav apvienojamas ar Mērijas interesēm parādīt, ka arī Džonam ir tiesības.

Atteikšanās no nosacījuma, ka tiesības balstās uz tiesību turētāja interesēm, pati par sevi pirmajā brīdī var likties morālā jūtīguma saasināšana vai draudzīgu simpātiju paplašinājums. Taču tā izrādās ērta lejupslīde, inflācija, kas pazemina naudas vērtību. To nedrīkst jaukt ar konceptuāli respektējamo, kaut arī morāli apšaubāmo apgalvojumu, ka manas intereses, lai jūs nepiekrāptu manu māti, patiešām ir tik lielas, lai pašas par sevi, neatkarīgi no jebkādām citām interesēm, kam jūsu solījuma turēšana varētu kalpot, attaisnotu uzskatu, ka tāds ir jūsu pienākums. Ja tā būtu taisnība, tad ar to man nodibinātos šādas tiesības.

Ar viedokli, ka morāles diskursa terminu analīze pati par sevi ir daļa no morāles diskusijas – noteiktas pozīcijas ieņemšana morāles debatēs –, cieši saistīta ir doma, ka šo terminu nozīme un lietojums mainās līdz ar uzskatu klimata maiņām. Tā notika ar "tiesību" lietojumu morālos, juridiskos un politiskos sacerējumos. Septītās nodaļas analīze piešķir šim terminam daudz plašāku nozīmi, nekā vairums teorētiku pieļāva pirms trīsdesmit vai četrdesmit gadiem.² Par spīti "tiesību" liberālākam izmantojumam,

šis jēdziens ir saglabājis īpašu vietu morālajā un politiskajā spektrā. Manā analizē šis vienreizīgums skaidrots kā divu elementu apvienojums. Pirmkārt, tiesībām ir īpašs spēks: to pauž tas fakts, ka tiesības ir pamats pienākumiem, kuri ir kategoriski rīcības iemesli. Otrkārt, tiesības pauž, kas pienākas tiesību turētājam sakarā ar to, ka tiek respektētas viņa intereses (kaut gan dažreiz arī to labumu dēļ, kas var rasties citiem, ja viņa intereses tiek respektētas). Ja atsakāmies no otrā nosacījuma, mēs zaudējam tiesību atšķirīgumu. Tādējādi tiek zaudēts tieši tas aspekts, ko vēlas uzsvērt tie, kuri atbalsta plašāku tiesību izmantojumu, apgalvojot, ka indivīdiem ir tiesības uz autonomiju.

Tiesību īpašo nozīmību uzsver morāles individuālisti, kas uzskata tās par sargājošu vairogu pret morāles prasībām citu cilvēku labklājības vārdā.³ Piemēram, doma par tiesībām uz personisku autonomiju ir pievilcīga daļēji tāpēc, ka šādas tiesības nosprauž robežu prasībām, ko var izvirzīt indivīdam kolektīvu mērķu un kopīgās labklājības vārdā. Bet, ja tiesības nepārstāv tiesību turētāja interešu īpašo spēku, tad tās vairs neietver ideju par sargājošu vairogu pret citu cilvēku labklājības prasībām. Sabiedrības labklājība tādā gadījumā arī ir tiesību jautājums – jautājums par tiesībām uz pieņemamu dzīves līmeni, uz darbu, kas dod papildījumu un gandarījumu, uz komunālām ērtībām, uz vides saglabāšanu un tā tālāk. Šajos ideālos nav nekā nevēlama. Gribu uzsvērt tikai to: ja “tiesības” iegūst tik vāju nozīmi, tad tās zaudē savu spēju iezīmēt problēmas, kam ir īpaša nozīme, jo tās ir svarīgas tiesību turētājam, un kas piešķir tiesību turētāja interesēm īpašu lomu, nonākot konfliktā ar citu sabiedrības locekļu citām interesēm.

Astotās nodaļas diskusija nebalstījās uz tiesību definīciju, kas piedāvāta iepriekšējā nodaļā. Tā balstās uz pārlicību, kas tiks aizstāvēta grāmatas pēdējā nodaļā: ka personiskā autonomija ir atkarīga no kolektīvo labumu noturības, tāpēc priekšstats par vispārēju iekšēju konfliktu starp individuālo brīvību un citu cilvēku vajadzībām ir iluzors. Kaut gan indivīda brīvība, ja to saprot kā personisko autonomiju, reizēm nonāk konfliktā ar citu cilvēku interesēm, tā ir arī atkarīga no šīm interesēm un ir iegūstama vienīgi ar kolektīvo labumu

² Sal. D. D. Raphael (ed.), “Political Theory and the Rights of Man”, London, 1967; H. L. A. Hart, “Definition and Theory in Jurisprudence”, *Essays in Jurisprudence*, un pretstatam skat. viņa nesenāko izteikumu par šo tematu darbā “Legal Rights”, krājumā “*Essays on Bentham*”.

³ To morāles teoriju popularitāte, kuras uzsver tiesību nozīmīgo lomu, noveda pie mēģinājumiem asimilēt tās neindividuālistu perspektīvā. Skat., piemēram, Tom Campbell, “The Left and Rights”, London, 1983, un sal. ar S. Lukes kritiku par Marksa neprasmi pienācīgi novērtēt tiesības darbā “*Marxism and Morality*”, Oxford, 1985.

starpniecību, kuri nedod labumu nevienam, ja nedod labumu ikvienam. Šis fakts vairāk nekā jebkura definīcija vājina nozīmi, ko individuālisti piešķir tiesību svarīgumam.

2. LIBERĀLO TIESĪBU KOLEKTĪVAIS ASPEKTS

Liberālā tradīcija vienmēr bijusi pretrunīga attiecībā uz pamattiesību lomu un attaisnojumu. Daži ievērojamākie liberāļu filosofi, piemēram, Dž. S. Mills*, kura tiesību analīze ir asredzīga un guvusi lielu ietekmi, savās morālajās un politiskajās teorijās nav piedēvējuši tām izšķirošu lomu. Citi, piemēram, Loks, to ir darījuši. Ir tiesa, ka dažos liberāļu sacerējumos tiesības ieņem ievērojamu vietu, un tādos gadījumos tām parasti tiek uzspiesta kalpošana individuālistiska morāles uzskata interesēm. Tomēr liberāļu praktiskā politika ir daudz neskaidrāka. Cilvēki ir sludinājuši un centušies izcīnīt daudzas tiesības individuālas brīvības vārdā. Tomēr tas tika darīts tādā sociālā fonā, kas nodrošināja kolektīvus labumus, bez kuriem šīs individuālās tiesības nebūtu kalpojušās savam izredzētajam mērķim. Diemžēl šo kolektīvo labumu pastāvēšana bija tik dabisks fons, ka tā loma pašu galamērķu nodrošināšanā (kuriem šīm tiesībām bija paredzēts kalpot) kļuva neskaidra un nereti palika vispār nepamanīta.

Iespējams, ka reliģiska iecietība tika aizstāvēta individuālās sirdsapziņas vārdā, taču tā kalpoja kopējam mieram. Manam viedoklim tuva ir doma: tā kā reliģija ir bijusi un ir sociāla institūcija, kas apvieno noteiktu kopienu, tās paražas, rituālus un kopējos dievkalpojumus, tad tiesības uz reliģijas brīvību, kas tika ieliktas jau liberālisma šūpulī, praksē nozīmē reliģisko kopienu tiesības tiekties pēc sava dzīvesveida vai tā aspektiem, kā arī indivīdu tiesības piederēt pie atzītām kopienām. Tāpēc, kaut gan reliģijas brīvība parasti ir skatīta no indivīdu interešu viedokļa, šīs intereses un spēja tām kalpot praksē balstījās uz stabilu kopīgā labuma pastāvēšanu: uz reliģisku kopienu pastāvēšanu, kurās cilvēki tiecās pēc savu tiesību garantētās brīvības. Bez kopīgā labuma tiesībām nebūtu tādas nozīmības, kāda tām bija. Turklāt tiesības uz reliģijas brīvību faktiski kalpoja kopīgā labuma aizsargāšanai. Uzdrošinos apgalvot, ka pretējā gadījumā tās nebūtu iemantojušas tādu nozīmību, kādu tās iemantoja.

Var iebilst, ka reliģijas brīvība ir pelnījusi mūsu cieņu un aizsardzību neatkarīgi no nejausā fakta, ka cilvēces vēsturē reliģijas ir bijušas sociālas institūcijas. Es gribu uzsvērt tikai vienu: par spīti savas formālās definīcijas identitātei, tās būtu bijušas citādas tiesības ar ievērojami citādu zemtekstu.

Man vismaz šķiet grūti spriest, kādu svarīgumu tās būtu izpelnījušās pasaulē, kura tik ļoti atšķirtos no mūsējās. Lai nu kā, bet tiesības, kas cieši saistītas ar liberālo ideālu agrīno attīstību, savijās kopā ar tādu sabiedrisko kultūru, kurā reliģija bija sociāla institūcija. Liberālisma vēstures interpretācijā tas ir ļoti svarīgs fakts.

Tiesības uz apzinātu protestu, kad tādas tika atzītas, tradicionāli tika saistītas ar reliģisku protestu pret militāro dienestu un pašas par sevi aizsargāja gan reliģisko kopienu locekļus, gan kopienas, pie kurām tie piederēja. Piederība pie sociāli atzītās kopienas kalpoja par patieģsuma rādītāju. Cilvēki baudīja šīs tiesības tikai tad, ja tie bija pieņēmuši zināmas sociālās grupas dzīvesveidu. Visbiežāk viņi tās baudīja tad, ja piedalījās attiecīgās grupas dzīvē. Nelikās ticami, ka cilvēki gribētu pilnīgi mainīt savu dzīvesveidu tikai tāpēc, lai izvairītos no dienesta. Es šeit nepaužu nekādu viedokli attiecībā uz labo vai sliktu, kas saistīts ar tiesību piešķiršanu vienīgi atzītās reliģijas piederīgajiem. Mans mērķis ir tikai norādīt uz neindividuālistiskajiem elementiem tradicionāli atzītajās tiesībās. Jebkura patiešām individuālistiska koncepcija, kas saistīta ar tiesībām uz apzinātu protestu, sastopas ar grūtībām, kad jāpierāda sava protesta patiesums, turpretī tradicionāli kopīgā pieeja tiesībām ir varējusi no šādām grūtībām izvairīties.⁴

Cīņa par tiesībām uz kontraktu brīvību un, vispārīgākos vilcienos runājot, uz jebkādas ekonomiskas darbības brīvību risinājās fonā, kurā tirgum tika nospraustas noteiktas robežas, un gandrīz visi liberāļi šīs robežas uzskatīja par pašsaprotamām. Pilsonība nebija pērkama. Cilvēka tiesības uz dzīvību nevarēja pārdot par naudu. Amati valsts dienestā nebija iegūstami par seksuāliem pakalpojumiem. Turklāt kontraktu brīvības izmantojumam bija ne vien neskaidras robežas; tās vērtība pati par sevi ietvēra pieņemumu par kolektīvo labumu pastāvēšanu. Lielas rūpes tika veltītas tam, lai izvirzītu nosacījumus, kuri tika uzskatīti par nepieciešamiem optimālai brīva tirgus darbībai. Kā nereti atzīmēts, brīvais tirgus ir normatīva sociāla institūcija, kuras būtība ir ne tikai individuālās tiesības, bet arī pieņemtu darbību un ieražu kopums attiecībā uz sarunu vadīšanu, informācijas nodošanu, vairīšanos no ierobežojumiem tirgus politikā un tā tālāk. Šādas institūcijas pastāvēšana ir kolektīvs labums. Tā dod labumu visiem, kas tai pakļauti, un neviens nevar palikt

⁴ Runājot par tiesībām, kas dod labumu kopienām un aizsargā tās, es nedomāju vienīgi kopienas, kurās cilvēki dzīvo tuvu cits citam. Atsevišķu kopienu var veidot arī tie, kas dzīvo tālu cits no cita, bet ir saistīti ar kopīgām un raksturīgām tradīcijām, darbības veidiem un ticību.

ārpusē. Tiesības uz ekonomisko brīvību vai tiesības uz kontrakta brīvību nepastāv pretstatā kolektīviem labumiem. To mērķis nepavisam nav iegrožot tiekšanos pēc kolektīviem labumiem; tās iepriekšēji pieņem, ka pastāv vismaz viens kolektīvs labums – brīvais tirgus, un to vērtība ir atkarīga no šī labuma pastāvēšanas.

Daudz kas no minētā attiecināms arī uz citām pilsoņu tiesībām – gan uz tādām tradicionālām tiesībām kā vārda brīvība, gan uz mūsdienīgākām tiesībām, piemēram, tiesībām uz aizsardzību pret diskrimināciju. Kā sacīts iepriekš, daži vārda brīvības aspekti citādi nemaz nav izskaidrojami kā tikai saistībā ar kolektīvu labumu aizsargāšanu, piemēram, tieksmi saglabāt kopienai atklātas sabiedrības raksturu. Šo apstākli var ilustrēt ar preses brīvību. Visliberālākās demokrātijas apstākļos presei ir privilēģijas, kas nav pieejamas parastiem indivīdiem. Šīs tiesības ietver aizsardzību pret lietas ierosināšanu sakarā ar apmelojumiem vai privātās dzīves robežu pārkāpšanu, pieeju informācijai, priekšroku iekļūšanai tiesu zālēs vai parlamenta sesijās, īpašās valdības sēdēs un tā tālāk. Dažreiz tās ietvertas likumos, citreiz tās nosaka paradumi. Preses īpašo tiesību un privilēģiju attaisnojums slēpjas apstākļī, ka prese kalpo sabiedrībai kopumā. Indivīdu interese dzīvot atklātā sabiedrībā neaprobežojas ar tiem, kuri vēlas gūt labumu no tās kā informācijas vai uzskatu radītāji vai patērētāji. Tās aptver visus, kuri dzīvo šajā sabiedrībā, jo tie gūst labumu no citu līdzdalības informācijas un uzskatu brīvajā apmaiņā.

Kas ir spēkā attiecībā uz preses brīvību, tas ir spēkā arī attiecībā uz daudziem citiem vārda brīvības aspektiem. Vārda brīvības robežas ir bēdīgi slavenas ar savu neprecizitāti, taču to kodols ir un vienmēr ir bijusi politiskās vārda brīvības un brīvas informācijas apmaiņas aizsardzība, kas ir sabiedrības interesēs. Tā dod labumu visiem, kuri pakļauti šai politiskajai sistēmai. Tādējādi, kaut gan politikas teorētiķi nereti izceļ tās aizstāvētā individuālā disidenta aizsardzību, praksē tās galvenā loma ir bijusi nodrošināt kolektīvu labumu, aizsargāt sabiedrības demokrātisko raksturu.

Zīmīgi ir tas, ka vairums tiesību pret diskrimināciju balstās uz reliģiska, etniska un rasu pamata, un visas tās saistītas ar piederību noteiktām grupām, kam ir sava atšķirīga kultūra. (Tās ietver arī seksuālo diskrimināciju, uz kuru mani komentāri nav attiecināmi.) Atzīstot, ka lēmumi, kuri nevēlami ietekmē indivīdus to rasu piederības, reliģijas vai etniskās identitātes pēc, bieži ir nepareizi vai netaisni, individuālistiskajiem liberāļiem paliek grūti atrisināma mikla, kāpēc līdzīgas tiesības nepastāv aizsardzībai pret diskrimināciju, kuras pamatā ir auguma garums, humora izjūta un tamlīdzīgi. Lēmumi, kuri nevēlami ietekmē indivīdus tāpēc, ka viņi ir pārāk geri vai viņiem nav humora

izjūtas, var būt tikpat maldīgi vai netaisni kā lēmumi, kuru pamatā ir reliģija vai rase. Daļēji atbilde ir meklējama pragmatiskos apsvērumos. Rase un reliģija ir izplatītāks netaisnas diskriminācijas pamats. Tomēr vismaz daļēji atbilde slēpjas citur. Diskriminācija, kuras pamatā ir reliģija, nacionalitāte vai rase, ietekmē savu upuri būtiskākā veidā. Tā kropļo cilvēka spēju just lepmumu par piederību grupai, identificēšanās ar kuru ir svarīgs elements viņa dzīvē.

Ir taisnība, ka šīs tiesības pret diskrimināciju palīdz tiklab tiem, kuri vēlas aizbēgt no savas etniskās vai reliģiskās identitātes, kā tiem, kuri vēlas identificēties ar savu grupu un piederēt pie tās. Taču es gribu uzsvērt ne jau to, ka šo tiesību mērķis ir iemūžināt grupas nošķirtību. Galvenais ir tas, ka šo tiesību mērķis ir veicināt tādu sabiedrisko kultūru, kas dotu cilvēkam iespēju lepoties ar savu identitāti kā atsevišķas grupas loceklim. Tomēr mēs atkal redzam, ka morālās pamattiesības nevar izprast kā tādas, kas savā galvenajā būtībā sacenšas ar kolektīvajiem labumiem. Izpētot tās, kļūst redzams, ka tās ir vai nu atsevišķs elements noteiktu kolektīvo labumu aizsardzībā, vai arī to vērtība ir atkarīga no zināmu kolektīvu labumu pastāvēšanas. Skaidrs, ka pamattiesības nereti sacenšas ar citiem kolektīvajiem labumiem, kā arī var nonākt konfliktā ar citām tiesībām. Šīs apakšnodaļas mērķis nebija paust domu, ka šādi konflikti nemēdz rasties, nedz arī apgalvot, ka gadījumos, kad konflikti rodas, tiesībām vienmēr būtu jāatkāpjas. Šīs apakšnodaļas secinājums ir pieticīgāks: tiesības nav jāsaprot kā savā būtībā neatkarīgas no kolektīvajiem labumiem, nedz arī kā būtiski pretējas kolektīvajiem labumiem. Gluži otrādi: tās ir gan atkarīgas no kolektīvajiem labumiem, gan kalpo tiem. Tādējādi nav vispārēja likuma, kas konfliktu gadījumos piešķirtu prioritāti vai nu tiesībām, vai arī kolektīvajiem labumiem.

3. ALTERNATĪVS KONSTITUCIONĀLO TIESĪBU VIEDOKLIS

Kaut arī noliedzoša attieksme pret uzskatu, ka individuālās brīvības pamatā ir visupirms morālo pamattiesību pastāvēšana, nav saskaņā ar svarīgu individuālistiskās domas strāvojumu liberāļu tradīcijā, tomēr savā būtībā tā nav pretrunā ar šo tradīciju, kas ietver arī citus strāvojumus, kuri tiesībām piešķir pieticīgāku lomu. Turklāt pilsoņu tiesību svarīguma izcelšana ir saskaņā ar morālā individuālisma noliegumu. Jaunais skatījums uz morāli netiecas atņemt tiesībām nozīmīgu lomu. Tieši otrādi: tiesības tajā ieņem būtisku

vietu kā svarīgi elementi vērtību sakarību mozaikā, kuras nozīmību un zemitēstus iespējams aprakstīt, vienīgi atsaucoties uz tiesībām.

Šāds tiesību lomas skatījums nepiešķir tām privileģētu statusu morāles ēkā. Tas nav saskaņojams ne ar vienu vispārēju tēzi par tiesību prioritāti salīdzinājumā ar citiem apsvērumiem. Vai tas ir savienojams ar pilsontiesību privileģēto stāvokli daudzās konstitūcijās? Vai varbūt tas liek pilnīgi un galīgi noraidīt doktrīnu par pamattiesību konstitucionālo aizsardzību un to privileģēto stāvokli starptautiskajā likumdošanā? Ikvienu nopietnas apskates vērtā morālā teorija ietver īpašumtiesības, vienošanās tiesības, tiesības uz personisko drošību un droši vien vēl daudzus citus tiesību veidus. Tās var uzskatīt par pamattiesībām tādā nozīmē, ka tās ir daļa no morālās domas dziļākā līmeņa. Protams, no tā neizriet, ka tās būtu vai nu neatņemamas, vai ar absolūtu vai gandrīz absolūtu nozīmību. Šajā darbā nav ne iespēju, ne vajadzības iztirzāt šādas personiskas morālās tiesības. Tās nav īpašas liberālas tiesības. Visas humānistu morāles teorijas tiecas tās atzīt tādā vai citādā formā. Mūs šeit interesē divi citi jautājumi. Pirmkārt, vai pastāv specifiski liberālas cilvēku tiesības, kuras reizē veidotu arī morāles pamatu? Otrkārt, vai ir kāds būtiski svarīgs morāls arguments, kas ļautu ietvert jebkādas tiesības, arī personiskās morālās tiesības, piemēram, tiesības uz personisko drošību, negrozāmā konstitūcijā, proti, tādā, ko nevar ietekmēt normālā politiskā procesa pārmaiņas?

Atbilde uz pirmo jautājumu tika dota iepriekš. Tika izteikta doma, ka tādas tiesības kā brīvība paust savus uzskatus, miermīlīgas pulcēšanās un bīdīšanās brīvība, preses un reliģijas brīvība, tiesības uz privātumu un tiesības pret diskrimināciju balstās uz to, cik svarīgas intereses ir tiesību turētājam, kuram šīs tiesības kalpo. Tika arī atzīmēts, ka svarīgumu, ko mēs piedēvējam šo interešu aizsardzībai, nosaka tas, kā šīs intereses kalpo noteiktas sabiedriskas kultūras veicināšanai un aizsardzībai. Šī kultūra savukārt tiek vērtēta atkarībā no tās ieguldījuma sabiedrības locekļu labklājībā vispār, nevis tikai tiesību turētāju labklājībā. Liberālo tiesību svarīgums slēpjas to kalpošanā kopējam labumam. Šo atbildi tālāk papildinās otrā jautājuma izpēte, pie kuras tūlīt pāriesim. Kāpēc tipiski liberālas tiesības vai jebkādas morālas tiesības jāuzskata par tādām, kam vajadzīga īpaša konstitucionāla aizsardzība?

Atbilstoši vienam uzskatam, šīs tiesības iezīmē robežu starp privāto un publisko, starp to, kas pakļaujams politiskai regulēšanai, un to, kas atrodas (vai kam vajadzētu atrasties) ārpus politikas ietekmes. Tas, kas politikai nav pieejams un ko paredzēts aizsargāt ar konstitucionālajām tiesībām, paliek

individuālu lēmumu ziņā, un nekāda politiska rīcība šai sakarā nedrīkst iejaukties indivīdu suverenitātē.⁵ Es apšaubu šī viedokļa neapstrīdamību, vismaz tad, ja tas tiek attiecināts uz visām konstitucionālajām tiesībām. Šaubas galvenokārt saistās ar tām tiesībām, kas ietver vārda brīvību, privātumu, reliģijas brīvību un tiesības uz aizsardzību pret rasu diskrimināciju, – uz gadījumiem, kad viens no iemesliem piešķirt indivīdu interesēm īpašu aizsardzību ir tas, ka tādējādi tiek aizsargāts arī kolektīvais labums, sabiedriskas kultūras aspekts. Tas apstāklis, ka šīs tiesības aizsargā kolektīvos labumus un ka tām šī iemesla pēc tiek piedēvēts īpašs svarīgums, liek domāt, ka tās skar politiskas rīcības likumīgās darbības jomas. Kopīgu labumu nodrošināšana ir viens no piemēriem, kāpēc vajadzīgas valdības. Tas nenozīmē, ka valdībai šajās tiesībās būtu daudz vai vispār jāiejaucas. Tas nozīmē, ka iemesli, kuri nosaka politiskās iejaukšanās vai politiskās atturēšanās pakāpi, ir apstākļu nosacīti, ka tie ir atkarīgi no konkrēto sabiedrību apstākļiem konkrētajos laikos.

Ja tā ir, tad kādā izpratnē tās ir konstitucionālas tiesības? Kāpēc tām vajadzētu piešķirt citādu statusu nekā jebkurām citām morālajām tiesībām vai tām morālajām tiesībām, kas pelnījušas juridisku aizsardzību? Šo jautājumu var apskatīt no institūciju viedokļa. Visumā šai grāmatā netiek apskatīti jautājumi saistībā ar attiecīgajām institūcijām, kam paredzēts īstenot morālus un politiskus principus. Tomēr, rēķinoties ar plaši izplatīto pieņēmumu, ka īpašais konstitucionālo tiesību statuss ir skaidrojams ar to īpašo morālo spēku, ir vērts uzsvērt, ka pastāv labi zināmi alternatīvi argumenti par labu nostiprinātām konstitucionālām tiesībām, proti, argumenti, kas balstās uz institucionāliem apsvērumiem. Tieši konstitucionālas tiesības ir tās, kas palīdz nodrošināt varas sadali starp dažādām valdības nozarēm.

Visredzamākais apstāklis attiecībā uz konstitucionālajām tiesībām ir tas, ka šīs tiesības ir pakļautas īpašai konstitucionālai pieejai. Jautājumi, kas tās ietekmē, tiek atšķirti no parasto likumdošanas un administratīvo procesu ekskluzīvas kontroles un pakļauti tiesu (vai īpašu konstitucionālu tiesu) jurisdikcijai. Tā rezultātā, piemēram, vārda brīvības juridisko tiesību konkrētā pakāpe ir gan likumdošanas, gan tiesu rīcības apvienojums apstākļos, kuros tiek atzīts: tiesai ir atļauts ieviest pārmaiņas likumdošanas un valdības rīcības izraisītajās sekās.

⁵ Šāda skatījuma popularitāti apstiprina tas, ka tam pievienojas arī tik dažādu uzskatu pārstāvji kā R. Noziks (*Anarchy, State and Utopia*) un R. M. Dvorkins (*Taking Rights Seriously*, 9. nod.).

Man jāpaskaidro, ka iepriekš izteiktās piezīmes neattiecas uz rakstītu, tradicionāli nostiprinātu tiesību krājumu pastāvēšanu. Tās ir spēkā visur, kur pastāv juridiska tradīcija uzlūkot pilsoņtiesību aizstāvēšanu par īpašu tiesas pienākumu. Tā tas ir, piemēram, Apvienotajā Karalistē, par spīti tam, ka tur nav attiecīgas rakstītas konstitūcijas vai formāli nostiprinātu likumu. Būtu pārsteidzīgi pieņemt, ka valstīs ar iesakņojušos konstitūciju un priekšrakstiem par konstitucionālu lietas izskatīšanu tiesas ceļā tiesa noteikti ir varenāks vai aktīvāks spēks pārvaldes vai likumdošanas kontrolē nekā valstīs, kurās rakstītas konstitūcijas nav. Angļu doktrīna par parlamenta suverenitāti reizēm tiktāl maldina cilvēkus, ka tiesas ar savām pilnvarām interpretēt parlamenta lēmumus var īstenot tiesisku *de facto* parlamenta likumu pārskatīšanu un nereti to arī dara. Tiesnesim, kurš vēlas spēlēt nozīmīgu lomu cilvēktiesību aizstāvībā, interpretējoši pieņēmumi – piemēram, pieņēmums, ka parlaments netaisās atkāpties no pilsoņtiesību politikas, – ir tikpat spēcīgs ierocis kā rakstiski nostiprināts likumu krājums.⁶ Daudz atkarīgs no tiesu sistēmas ierastajām tradīcijām un rīcības veidiem. Formālas konstitūcijas pastāvēšana var dot ieguldījumu šo tradīciju veidošanā un politiskajā aizstāvībā. Taču tas ir vairāk atkarīgs no šādas konstitūcijas izmantojuma nekā no tās pastāvēšanas.

Vismaz dažas konstitucionālās tiesības visupirms ir līdzekļi kolektīvu labumu formālai vai neformālai institucionālai aizsardzībai. Tās aizsargā šos kolektīvos labumus tiktāl, ciktāl kaitējumu tiem izraisa pārkāpumi pret konkrēti nosakāmu indivīdu interesēm. Tas izskaidro to, kāpēc šie kolektīvo labumu aizsardzības aspekti ir individuālu tiesību joma. Kad kaitējums indivīdam nopietni apdraud kopējā labuma pastāvēšanu, šis kaitējums ir arī cēlonis visas sabiedrības kaitējumam. Tāpēc šādos gadījumos pastāv atbilstošs instrumentāls attaisnojums uzskatam, ka citiem ir pienākums atturēties no šāda kaitējuma. Tas izskaidro arī to, kāpēc to aizstāvību var uzticēt tiesai. Tiesu sistēma ir sevišķi piemērota tādu strīdu risināšanai, kuros indivīdam ir īpašs stāvoklis un kuri saistīti ar ierobežotu, noslēgtu faktu loku. Tās nav sevišķi

⁶ Atcerēsimies no 1. nodaļas, ka pieņēmumi labi iederas institucionālos kontekstos. Viens no to uzdevumiem ir attaisnot lēmumus, kurus nevar attaisnot ar saprāta kanoniem. Turpmāk aprakstītā šajā diskusijā pievērsta tam, kā konstitūcija tiek izmantota, lai novirzītu varu uz tiesām. Netiek izteikti komentāri par īpašu noteikumu pastāvēšanu konstitūcijas grozījumiem parlamenta vai citādas rīcības ceļā. To pastāvēšana tikai pastiprina manus secinājumus.

⁷ Iepriekš teiktais nebūt nenoliedz to, ka dažās zemēs dažos laika posmos tiesas tiek iedrošinātas (vai pašas sevi iedrošina) nodarboties ar tāda veida jautājumiem, kuru lemšanai tiesas nav īpaši piemērotas.

piemērotas tādu jautājumu risināšanai, kur alternatīvajiem lēmumiem ir ietekme uz veselām kopienām ilgākos laika posmos.⁷ Tām piemērota darbības joma drīzāk ir atbildības noteikšana nelaimes gadījumā nekā pensiju projekta izstrāde veciem cilvēkiem.

Kāpēc konstitucionālas tiesības vajadzētu izmantot par līdzekli politiskas varas dalīšanai starp dažādām valdības struktūrām? Kāpēc tās vajadzētu izmantot par daļu no bremžu un līdzsvaru mehānisma? Daudzas valstis ir pārliecinājušās: lai risinātu dažādu kategoriju jautājumus, lietderīgi izveidot dažāda veida procesus. Pazīstams piemērs ir īpašu procesu radīšana, lai mainītu varas proporcijas starp pavalstīm un federālo valdību federālā valstī. Federālas valstis nošķir parastu politisku rīcību, kas tiek praktizēta pastāvošo politisko institūciju ietvaros, no politiskas rīcības, kas maina šos ietvarus. Tās tiecas nodibināt īpašu procedūru otrā veida rīcībai – procedūru, kurā ietverta zināma konservatīva aizture, kuras pēc konstitucionālas pārmaiņas ir grūtāk īstenot nekā parastu politisku rīcību.

Līdzīgs piemērs: ikvienā valstī var saskatīt atšķirību starp šīs valsts noteicošo politisko kultūru un tās sīkākiem, īslaicīgākiem veidojumiem. Noteicošā politiskā kultūra parasti ietver gan politisko jautājumu risināšanas veidus (piemēram, federāla sistēma), gan dažus pamatprincipus attiecībā uz valdību un indivīdu tiesībām un pienākumiem. Atšķirība starp pamatstruktūru un īslaicīgiem veidojumiem ir jautājums par pakāpi, un tā grūti pakļaujama precīzam aprakstam. Tā nesakrīt ne ar kādu jautājumu klasifikāciju. Daži lemtāšanas norišu aspekti pieder pie attiecīgās zemes politisko veidojumu īslaicīgās daļas, citi veido tās pamatstruktūru, un tā tālāk. Atšķirību nosaka stabilitāte un svarīgums to cilvēku izpratnē, kuri piedalās politiskajā procesā.

Parasti noteicošās politiskās kultūras iezīmes mazāk pakļautas pārmaiņām nekā tās īslaicīgie veidojumi. Reizēm ir ieteicams – un to uzskata par ieteicamu – aizsargāt noteicošās politiskās kultūras stabilitāti ar institucionāliem veidojumiem, kuri to zināmā mērā izolē no konkrētā brīža politikas spiediena. To var panākt ar divu palātu likumdošanas varu, nosakot atbilstošas vadlīnijas, kurās politiskās kultūras pamatelementu aizsardzība ir viens no otrās palātas uzdevumiem. To var panākt, pieņemot rakstiski nostiprinātu konstitūciju vai nodibinot tradicionālus pieņemumus attiecībā uz likumdevēju un pārvaldes rīcības interpretāciju, ar tiem pilnvarojot tiesas pārveidot lēmēju norādījumus tiktāl, ciktāl tie var ietekmēt politiskās kultūras pamataspektus. Konstitucionālās tiesības dod savu ieguldījumu šajā procesā. Tās ir daļa no sabiedrības noteicošās politiskās kultūras institucionālās aizsardzības.

Politiskajā dzīvē gluži parasta parādība ir tā, ka zināmu tiesību nostiprināšana īpašā likumdošanas vai konstitucionālā formā nenozīmē šo tiesību nošķiršanu no politiskajām cīņām. Tā tikai pastiprina tiesu lomu attiecīgo jautājumu izlemšanā. Pašas tiesas ir jutīgas pret politiskiem faktoriem, un to lēmumi balstās uz politiskiem apsvērumiem. Sauklis, ka tiesas stāv pāri (vai tām jāstāv pāri) politikai, nav katrā ziņā nepareizs. Tas tikai attiecas uz šauru politikas koncepciju. Tiesas stāv pāri (vai tām jāstāv pāri) ikdienas politisko spiedienu rupjajām un neizvēlīgajām metodēm. Tām jābūt relatīvi neuzņēmīgām pret pārejošām populārām tendencēm. Konstitucionālos jautājumos tās var veiksmīgi pārstāvēt ilgstoši noturīgu vispārējo domu pat tad, ja valdošās strāvas slēpj to no sabiedrības vairākuma, un pat tad, ja jāstājas pretī valdībai, kura savā reformu dedzībā aizmirsusi vajadzību saglabāt politiskās kultūras pamatus. Tiktāl, ciktāl tiesas spēj darboties ar šādu ievirzi, tās veic ļoti vērtīgu funkciju – pārliecina sabiedrību par zināmas pakāpes noturību, un tas ir būtiski svarīgi sabiedrības labklājībai.

Noturību nedrīkst jaukt ar stagnāciju. Īpašā aizsardzība, ko tiesas piešķir konstitūcijai, nav domāta kā šķērslis jebkādām tās pārmaiņām. Tās mērķis ir tikai gādāt, lai pārmaiņas notiktu kā atsaukšanās uz dažādiem sociāliem procesiem, un šī atsaukšanās nāktu no tiem, kuri nosaka parastas politiskas pārmaiņas. Plašākā politiskā nozīmē, kas aptver visus valsts autoritatīvo iestāžu lēmumus, konstitucionāli jautājumi ir pakļauti – un tiem jābūt pakļautiem – pārmaiņai ar politiska procesa starpniecību. Tas fakts, ka konstitūcija ietekmē noteicošās politiskās kultūras pastāvēšanu – un šī kultūra ir kolektīvs labums, ja tā vispār ir labums,⁸ – ir *prima facie* iemesls uzskatīt, ka tā ir īstais politiskas rīcības objekts, kaut arī dažreiz vienīgā pareizā politiskā rīcība ir nedarīt neko un atstāt zināmu jomu brīvu no politiskas iejaukšanās.

Tātad argumenti par labu liberālu konstitucionālu tiesību nostiprināšanai nāk no vairākiem avotiem. Pirmkārt, pastāv tiesību turētāja intereses, kurām šīs tiesības kalpo. Ja to aizsardzība nebūtu pamatots iemesls rīcībai, tad šajos gadījumos mēs nerunātu par tiesībām. Taču tiesību turētāja intereses pašas par sevi, kā tas ir daudzu iepriekš minēto tiesību piemēru gadījumos, ir nepietiekamas, lai attaisnotu šādu aizsardzības pakāpi. Tā tiek dota tāpēc, ka ir instrumentāli noderīga noteiktas politiskās kultūras saglabāšanai, dažādu kopīgo vai pat kolektīvo labumu aizsardzībai. Visbeidzot, dažādās valstīs to

⁸ Apcerot šajā apakšnodalā ieskicēto pozīciju, ir svarīgi atcerēties, ka tās apskatāmais priekšmets ir patiesais attaisnojums pamattiesību nostiprināšanai sabiedrībās, kurās tiesiskā sistēma tām nepiešķir pienācīgu nozīmi.

konkrēto apstākļu un politisko institūciju īpatnību pēc vislabākais veids, kā nodrošināt, lai cilvēki rīkotos pareizi, tas ir, lai tie izrādītu pienācīgo cieņu šīm interesēm, ir darba dalīšana, kas ierobežo pilsoņu vairākuma un dažu politisko institūciju tiesības pašiem spriest, kādus konkrētos pienākumus šīs intereses attaisno. Vislabākais veids, kā nodrošināt šo interešu pienācīgu atzīšanu, ir atstāt lēmumu par to nozīmību dažu specializētu institūciju ziņā, ja šo institūciju uzbūve un darbības veids vislabāk nodrošina to piemērotību šādam uzdevumam.

Šī pēdējā atziņa, protams, ir kopīga visu institucionālo tiesību attaisnojumam. Proti, tā ir spēkā, skaidrojot visas juridiskās tiesības, brīvprātīgo biedrību statūtu noteiktās tiesības u.c. Visas institucionālās tiesības ir pakļautas zināmas varas starpniecībai, un šīs varas uzdevums atbilstoši atkarības tēzei ir rīkoties tā, lai cilvēki būtu labākā saskaņā ar tiem iemesliem, kuri viņiem ir spēkā, nekā tad, ja viņiem vajadzētu izdarīt lēmumu neatkarīgi no šīs varas iejaukšanās. Tajos gadījumos, kad vara cenšas nodrošināt uzvedību, kas respektē morālas tiesības, piešķirot tām, teiksim, juridisku atzīšanu, autoritatīva iejaukšanās rada distanci starp tiesībām un interesēm, kurām tās kalpo. Cilvēkam ir juridiskas tiesības tāpēc, ka vara ir paziņojusi: viņam ir tādas intereses, kas attaisno citu cilvēku pakļaušanu pienākumiem. Cilvēkam ir šīs juridiskās tiesības pat tad, ja varas paziņojums ir maldīgs. Tomēr vara ir likumīga, un juridiskās tiesības, ko tā apstiprinājusi, ir (morāli) pamatotas tikai tad, ja varas paziņojuma atzīšana, pēc visa spriežot, uzlabos cilvēka saskaņu ar pareizo iemeslu.

Šī šķirtne starp interesēm, kas attaisno institucionālās tiesības, un institucionālajām tiesībām, kuras tās attaisno, var viegli tikt pārprasta. Ar to izskaidrojams, kāpēc dažus cilvēkus saistīja uzskats, ka tiesībām, kaut gan tās kalpo interesēm, ir augstāks spēks un vara nekā interesēm, kurām tās kalpo. Viņi domāja, ka tiesībām ir lielāks svars. Īstenībā tiesībām vajadzētu būt tieši tādām pašām spēkam, kāds ir interesēm. Tomēr likumu regulētā iekārtā – pieņemot, ka tās pamatā ir likumīga vara, – nevar rīkoties atbilstoši savam personīgajam spriedumam par interešu patieso nozīmību, ja tas atšķiras no autoritatīvās varas sprieduma, jo tādā gadījumā cilvēks kļūdītos biežāk nekā tad, ja šādi nerīkotos.

Liberālās pamattiesības ir pelnījušas īpašu aizsardzību un atzīšanu, jo tās ir pamatotas morālas tiesības, kas pelnījušas juridiski institucionālu aizsardzību papildus parastai juridiskai aizsardzībai: tās ietver vērtības, kam vajadzētu veidot morāli vērtīgas politiskas kultūras daļu; un tās ir pelnījušas šādu aizsardzību tiktāl, ciktāl attiecīgās valsts apstākļi ļauj radīt īpašas

procedūras šo tiesību skarto jautājumu regulēšanai, šo politiskās kultūras aspektu saglabāšanai un pakāpeniskai attīstībai.⁹

Šis secinājums nav cilvēktiesību teorija. Tas tikai izsaka perspektīvu, kurai šādā teorijā vajadzētu ieņemt noteicošo vietu. Vai tas ir vienīgais veids, kā būtu jāizprot pamattiesības? Jebkuru juridisku institūciju, kas vien pastāv, savu reizi ir iespējams attaisnojami izmantot mērķiem, kuri neattaisno tās izveidošanu vai saglabāšanos. Zināmu tiesību nostiprināšanas prakse reizēm ir likumīgi izmantojama, lai sasniegtu blakusmērķus, kuri nepieder pie pašas prakses attaisnojuma. Grūtais jautājums ir tāds: vai pati šīs prakses pastāvēšana – privileģēta stāvokļa piešķiršana dažām tiesībām – ir attaisnojama ar papildu pamatojumu, kurš būtu neatkarīgs no līdzšinējiem apsvērumiem? Viens iespējams avots neapmierinātībai ar to, kā līdz šim virzīta šīs grāmatas diskusija, varētu būt tāds, ka to šķiet caurstrāvojam spēcīgs konsekvenciālisma gars un tā šķiet esam nelabvēlīgi noskaņota pret uzskatu, ka pastāv absolūtas tiesības un pienākumi, kas balstās uz nekonsekvenciāliem apsvērumiem. Tagad sīkāk pievērsīsimies tieši šim jautājumam.

⁹ Mūsu uzmanība bija pievērsta tām tiesībām, kuru aizsardzība ir viena no liberāli politiskās morāles īpašajām iezīmēm. Pa daļai šos pašus argumentus var paplašināt, veidojot pamatu viedoklim par to par to, kur un kad ir pareizi piešķirt īpašu konstitucionālu aizsardzību personiskajām tiesībām. Līdz zināmai robežai tās atšķiras no tipiskajām liberālajām tiesībām, jo ir individuālistiskākas. To attaisnojums pirmām kārtām ir aizsardzība, ko tās dod tiesību turētāja interesēm, kam piemīt iekšēja vērtība, nevis (vai vismaz ne tādā mērā kā liberālu tiesību gadījumā) kalpošana kopējai kultūrai. Bet arī tām jābūt nostiprinātām konstitucionālām tiesībām tikai tādās zemēs, kurās ar šo tiesību aizsardzību vissekmīgāk, domājams, nodarbosies tādas institūcijas kā tiesas. Tas ir, pat šo morālo pamattiesību gadījumā to konstitucionālā varenība, kur tā attaisnojama, tikai daļēji ir izskaidrojama ar to morālo nozīmību. Ļoti ievērojamā pakāpē tas ir politiskas lietderības jautājums.

IV

SABIEDRĪBA UN VĒRTĪBA

Laika gaitā ir analizēti un par nepietiekamiem atzīti vairāki mēģinājumi izveidot politiskas brīvības doktrīnu. Šo mēģinājumu izpēte deva dažādus pavedienus, kas saistīti arī ar piespiešanu un mūsu jūtīgumu pret to, ar tiesību dabu, ar dažu kolektīvo labumu vērtību un ar sakarībām starp plašu un šauru morāli. Šīs grāmatas pēdējā daļā savilksim tos visus kopā un izdarīsim dažus secinājumus par politiskās brīvības vērtību un tās īsteno lomu mūsu sabiedrībā. Šeit skaidrojamais viedoklis ir labi pazīstams. Tas ir perfekcionistu viedoklis par brīvību, jo personisko politisko brīvību tas uzskata par vienu no labas dzīves aspektiem. Tas ir uzskats par brīvību, kas izriet no personiskās autonomijas vērtības un vērtību plurālisma. Brīvība ir vērtīga, tāpēc ka tā papildina (un tiktāl, ciktāl tā papildina) ideālu par autonomu cilvēku, kurš pats veido savu dzīvi, izdarīdams secīgas izvēles no daudzveidīgu, vērtīgu iespēju klāsta. Izpratne, ka brīvību veido personiskās autonomijas ideāli un vērtību plurālisms, ir pazīstama un kādreiz bijusi ļoti populāra. Pretējā gadījumā tā nebūtu kļuvusi par vienu no liberālisma interpretācijām. Taču pēdējā laikā pastiprinātu ietekmi un popularitāti ir ieguvušas dažas morālās filozofijas tendences, kuras to ietekmē nonākušajiem cilvēkiem šādu uzskatu padara ļoti neizprotamu. Instrumentālas racionalitātes un konsekvenciālistu morāles teorijas uzspiež cilvēkam stingri ierobežotu un noplicinātu jēdzienu diapazonu, un šie jēdzieni tiek uzlūkoti par vienīgajiem, kas izmantojami praktiskajā domā. Lai spētu novērtēt liberālās domas tradicionālo strāvotību, kas balstās uz plurālismu un autonomiju, ir nepieciešams nokratīt šo

teoriju uzspiestās važas. Tas ir šīs grāmatas IV daļas uzdevums. Šajā daļā izvirzīti vairāki pamatjautājumi attiecībā uz praktisko racionalitāti. Sīkāk tajā aprakstīti daži personiskās labklājības aspekti, un šo aprakstu mērķis ir parādīt, ka praktiskā doma ir vai nu nekonsekvenciālistiska vai konsekvenciālistiska tikai vājinātā nozīmē un ka tā ir atkarīga no līdzsvara starp personisko izvēli un sociālajām formām.

11. nodaļa

KONSEKVENCIĀLISMS. IEVADS

Ir divi iemesli, kāpēc jāuzsāk paplašināta diskusija par konsekvenciālisma stiprajām un vājajām vietām. Utilitārisms, vienīgā plaši pētītā konsekvenciālistu morāles teorija, dažās aprindās pēdējā laikā tiek identificēts ar valsts iejaukšanās palielināšanos un tādējādi arvien pieaugošajiem draudiem indivīda brīvībai. Ir tiesa, ka utilitārisms ir saistīts ar angļu liberālisma pirmsākumiem. Tomēr tā ir abstrakta morāles teorija, kura atšķirīgos sociālajos apstākļos it viegli var novest pie antiliberāliem secinājumiem. Ja tas ir tā un ja utilitārisms ir saprātīgi pamatota teorija, tad liberālisms krietni neželastībā un ir atzīstams par mūsu laikmetam nepiemērotu. Vairāki liberālistu autori savu ticību liberālismam ir balstījuši uz utilitārisma noliegumu un konsekvenciālistu morāles teoriju noliegumu vispār. Konkrētāk runājot, konsekvenciālisma noliegums dažreiz tiek saistīts ar liberālismu, kura pamatā ir tiesības. Tādējādi nesaskaņu izpēte attiecībā uz konsekvenciālisma pilnvarām ir tieši saistīta ar šīs grāmatas ieceri.

Turklāt jāņem vērā fakts, ka konsekvenciālismam vai tā noliegumam ir tālejošas sekas jebkurā morālā vai politiskā diskusijā. Secinājumi, kas šeit tiks izdarīti attiecībā uz konsekvenciālisma robežām, kā arī idejas un zemitēksti, kas ar tiem saistīti, atbalsosies viscaur grāmatas pēdējās daļas pārspriedumos.

Tātad iemesli, lai aplūkotu minēto problēmu, ir pietiekami nopietni. Tās apskats nākamajās divās nodaļās vedīs pie dažu aspektu izpētes mūsu vispārējā vērtību koncepcijā. Tiek uzskatīts, ka morāle ir saistīta ar indivīdu labklājības tālāku attīstību. Plurālisma un autonomijas aizstāvība prasa, lai mēs izskaidrotu savu priekšstatu par indivīda labklājību. Tikai apskatot šos jautājumus, mēs varam skaidri saredzēt pakāpi, līdz kurai konsekvenciālisms

nosprauž atbilstošus morāles ietvarus. Šī nodaļa galvenokārt veltīta darbības lauka noteikšanai.

1. KONSEKVENCĪALISMS. DAŽI IZPLATĪTI TEMATI

Noliegt konsekvenciālismu nenozīmē apgalvot, ka rīcības sekas nav saistītas ar iesaistītiem veikt vai neveikt šo rīcību. Tas nozīmē, ka daži pamatoti rīcības iesaistīti nepakļaujas konsekvenciālistu interpretācijai un tāpēc nav ietverami konsekvenciālistu praktiskā prāta teorijā. Tomēr šis jautājums nav tik vienkāršs, kā šķiet. Nav vienas atsevišķas idejas, kura veidotu konsekvenciālisma kodolu, – tādas, par kuru visi būtu vienprātis: šī ir konsekvenciālistu viedokļa neatņemama sastāvdaļa. Tāpēc pārrunas par konsekvenciālisma nolīgumu vai atspēkojumu ir jāsaprot ierobežotā nozīmē. Viss, uz ko konsekvenciālisma kritizētāji parasti var pamatoti pretendēt, ir vairāku ar to saistītu doktrīnu sašaurināšana. Es uzskaitīšu septiņas pazīstamākās iezīmes, kas parasti tiek saistītas ar konsekvenciālismu. Vairāki daži vēlēsies šo sarakstu papildināt. Citiem, iespējams, liksies piemērotāk analizēt konsekvenciālisma galvenās idejas atbilstoši citādiem modeļiem. Vairums konsekvenciālistu atzīst mazāk iezīmju, nekā šeit tiks uzskaitīts, taču viņi nav vienprātis par to, kuras iezīmes no saraksta jāizmet un kuras tam jāpievieno. Tomēr šis saraksts ir pietiekami plašs to ideju uzskaitījums, kuras bijušas vēsturiski saistītas ar konsekvenciālismu. Turklāt, šādi identificējot galvenās idejas, ir vieglāk virzīt turpmāko diskusiju.

1. *Stingrs konsekvenciālisms*. Vienīgi iesaistīti par labu jebkuras darbības veikšanai vai pret to ir sekas, kādas būs vai var būt šīs darbības veikšanai vai neveikšanai. Darbības iesaistīti vai tai pretēju iesaistīti nozīmība ir darbības seku vērtības funkcija.

2. *Salīdzināmība*. Visi iesaistīti ir stipruma ziņā (vai nozīmības, vai svarīguma ziņā – šie apzīmējumi tiks lietoti ar vienādu nozīmi) salīdzināmi. Tos un jebkādas to apvienojumus var sarindot atbilstoši to svarīgumam.

3. *Rīcības veicēju neitralitāte*. Visu iespējamo seku vērtēšana ir no rīcības veicēju viedokļa neitrāla. Tas ir, divu stāvokļu salīdzināmā vērtība visu rīcības veicēju skatījumā ir vienāda.

4. *Maksimizācija*. Darbība ir pareiza tikai un vienīgi tad, ja tās izpilde maksimāli kāpina vērtību (vai paredzamo vērtību), tas ir, tikai un vienīgi tad, ja tai ir vismaz tikpat augsta (paredzamā) vērtība kā jebkurai pieejamai alternatīvai rīcībai.

5. *Saskatāmība*. Iekšēji piemītošas vērtības ir nepārprotami saskatāmas. Tas ir, (a) zināma stāvokļa iezīmes, kuras piešķir tam iekšēju vērtību, ir iezīmes, kuras dara šo stāvokli kādam labu, un (b) iezīmei piemīt iekšēja vērtība tikai un vienīgi tad, ja normālos apstākļos cilvēks (vai cita būtne), kurai tā ir laba, ir apmierināts ar tās esamību un vēlas, lai labāk tā būtu, nevis izpaliktu.

6. *Negatīva atbildība I*. Gan rīcības paredzamās sekas, gan tās iecerētās sekas rīcības vērtējumam ir vienlīdz būtiskas.

7. *Negatīva atbildība II*. Vērtējot kādu rīcību, sekas (iespējamā un faktiskā) rīcības veicēja nepaveiktajam ir tikpat svarīgas kā sekas viņa paveiktajam.

Var likties, ka pēdējās trīs iezīmes nepieder pie konsekvenciālisma raksturojuma. Tās skar nevis spriešanas struktūru attiecībā uz to, kas ir vislabākais, bet vērtības raksturu un atbildības nosacījumus. Taču, ņemot vērā, ka tās ir plaši atzinuši daudzi konsekvenciālisti, kā arī tāpēc, ka daudzi tās neatšķir no citām konsekvenciālisma iezīmēm, šķiet noderīgi iekļaut tās mūsu sarakstā.

Pārdomājot terminu "konsekvenciālisms", var rasties iespaids, ka tas saistāms tikai ar pirmajām trim iezīmēm. Tomēr vairākums konsekvenciālistu uzskata, ka šāds nosacījums jāatmet. Tam ir dibināti iemesli. Pirmais nosacījums vedina noliegt, ka jebkāda rīcība vai rīcības neizpilde var būt iekšēji laba vai slikta, izņemot vienīgi to aspektu, ka tā ir kādas citas rīcības sekas. Šāds viedoklis nevar būt ilgstošs. Centieni to aizstāvēt ved pie izkropļotas koncepcijas par rīcības veicēja lomu. Vai cilvēces iznīcināšana nav rīcība ar iekšēji piemītošu ļaunumu? Lai pieļautu, ka tas tā ir un tomēr turpinātu respektēt pirmo iezīmi, ir jānoliedz, ka cilvēces iznīcināšana ir (iespējama) rīcība. Par rīcību tādā gadījumā būtu atzīstamas tikai tādas norises kā pogu spiešana vai varbūt tikai muskuļu darbināšana, vai pat tikai ieceru un nodomu veidošana. Maz ticams, ka šādi izmisuma līdzekļi, gluži neatkarīgi no pārestības, kas tādējādi tiktu nodarīta mūsu izpratnei par rīcības veicēju, spētu saglabāt pirmo nosacījumu. Pat tad, ja cilvēks netic, ka tikai laba griba ir laba pati par sevi, viņš var piekrist, ka dažreiz labu nodomu veidošanai piemīt iekšēja vērtība.

Šādas un līdzīgas problēmas daudzus vedinājušas atmet mūsu saraksta pirmo iezīmi un pieņemt vienkāršu fikciju: uzskatīt darbības veikšanas faktu vai stāvokli par šīs darbības veikšanas sekām. Tas deva dažiem filozofiem iespēju saglabāt šķietamu pārliecību, ka svarīgas ir tikai sekas, un reizē izvairīties

no pašas būtības. Dažos gadījumos tas veicināja liekas vārdiskas nesaskaņas. Citi atbalstīja pirmā nosacījuma jaunus formulējumus, kuri panāca to pašu rezultātu ar citādiem verbāliem līdzekļiem. Taču kopumā nav svarīgi, vai pirmais nosacījums tiek atmests par labu jaunam formulējumam, kurš pieļauj domu, ka rīcības iekšējā vērtība var būt iemesls tās izpildei, vai arī tas tiek saglabāts ar vienkāršas fikcijas palīdzību.

Cita iezīme, ko atmetuši daudzi, kaut gan nebūt ne visi konsekvenciālisti, ir maksimizācija, kas aprakstīta kā ceturtais no minētajiem principiem. Laujiet man to dēvēt par naivo maksimizāciju. Atkāpšanās no tās ir notikusi divos savstarpēji saderīgos virzienos. Viens ir saistīts ar neatkarīga sadales elementa ieviešanu, tā ka vērtības maksimizācijai, kas ir laba pati par sevi, ir jāsaņem ar tādiem mērķiem kā vērtību sadales izlīdzināšana, sliktāk nodrošināto stāvokļa uzlabošana utt. Tomēr sadales principus var interpretēt kā tādus, kam rūp dažu radniecīgu stāvokļu aizstāvēšana un atbalstīšana. Tādā gadījumā tajos tiek iekļauts iepriekšējs pieņēmums, ka radniecīgiem vienlīdzības stāvokļiem bagātības vai statusa ziņā vai jebkādā citā ziņā, ko kāds vēlas pakļaut sadalei pēc ieteicamā modeļa, piemīt iekšējs labums. Šādā izpratnē tie ir savienojami ar naivo konsekvenciālismu. Otrā atkāpe no (naivās) maksimizācijas ir virziens uz netiešo maksimizāciju. Rīcības pareizība tiek vērtēta nevis pēc tās paredzamajām sekām, bet pēc atbilstības kādam rīcības likumam, kas pats par sevi tiek vērtēts kā vislabākais no piedāvātajām alternatīvām, kuras savukārt nosaka to spēja efektīvi kalpot par rīcības praktiskajiem virzītājiem un par kurām tiek spriests pēc tā, vai to konsekventa realizācija – vai arī iespējamā realizācija – dos vislabākos maksimizācijas (un sadales) rezultātus.

Radikālāks variants: ir izteikti apgalvojumi, ka dažreiz vai pat vienmēr tajā laikā, kad cilvēkam ir atļauts rīkoties atbilstoši maksimizācijai, viņam ir atļauts to arī nedarīt. Cilvēks var rīkoties tā, ka viņa rīcība atbalsta kādu apakšgrupu visiem vēlamajiem stāvokļiem vai arī atbilst zināmiem minimuma nosacījumiem (novērš situācijas pasliktināšanu utt.).¹

Daudzi no tiem, kuri pasludinājuši savu atteikšanos no konsekvenciālisma, galveno uzmanību ir veltījuši rīcības veicēju neitralitātes kritikai. Citu uzmanības centrā bijusi galvenokārt negatīvās atbildības doktrīna. Nākamajās

¹ Gan mans darbs *"Permission and Supererogation"*, *American Journal of Philosophy*, 12 (1975), 161, gan arī S. Scheffler, *"The Rejection of Consequentialism"*, Oxford, 1983, atbalsta pieļāvumu, ka zināmos apstākļos maksimizācija netiek īstenota. M. Slote, *"Common Sense Morality and Consequentialism"*, London, 1985, atbalsta maksimizācijas sākotnējo formu.

divās nodaļās diskusijas centrs būs atšķirīgs. Tajās galvenā uzmanība tiks pievērsta vērtību saskatāmībai un salīdzināmībai. Manuprāt, daudzas neskaidrības, kas likušas cilvēkiem meklēt ar rīcības veicējiem saistītus principus, patiesībā ir pilnīgi risināmas rīcības veicēju neitrālas morāles ietvaros, ja vien saprotam, cik plaši izplatīties ir salīdzināmības sairums un cik kļūmīgi saprasta tiek saskatāmības tēze. Es tomēr nepētišu nedz to, kādas sekas ir šo principu atmešanai par labu rīcības veicēju neitralitātei, nedz arī to nozīmīgo blakusietekmi uz debatēm par negatīvo atbildību. Lai izveidotu pamatu diskusijai par samērojamību un vērtību saskatāmību, tagad aplūkosim dažus spēcīgākos argumentus, kādi izvirzīti pret konsekvenciālismu.

2. PERSONU SAVRUPĪBA. KOMPROMISI

Cik man zināms, Rolzs bija pirmais, kurš izteica iebildumu pret to, ka utilitārisms neņem vērā cilvēku savrupību.² Šķiet, ka tas utilitārisma aspekts, pret kuru viņš iebilst, ir saistīts ar tajā ietverto samērošanas tendenci, tas ir, gatavību atņemt vienam un atdot otram atkarībā no tā, kuram no šī devuma būs lielāks tīrais ieguvums. Tas liecina, ka iebildums nav vērstis tieši pret utilitārismu, bet pret kādu konsekvenciālisma teoriju kategoriju – pret tām teorijām, kuras atbalsta pieņēmumus par salīdzināmību un rīcības veicēju neitralitāti, bet nepievieno tām neatkarīgo sadalošo principu.

Tomēr nav saprotams, kādā ziņā salīdzināmība un rīcības veicēju neitralitāte atstāj novārtā cilvēku savrupību. Ir tiesa, ka tās prasa samērot viena cilvēka labumus ar otra cilvēka labumiem. Tomēr, ja rezultātā tiek upurēts viena cilvēka labums, tad tas tiek upurēts otra cilvēka labuma dēļ. Dažreiz mēdz iebilst, ka šeit veidojas kompromiss: tas, ka vienam cilvēkam tiek piešķirts kāds labums un par to šim pašam cilvēkam kāds cits labums tiek atņemts (piemēram, viņš dabū ledusskapi, bet zaudē televizoru), tiek līdzsvarots ar to, ka labums tiek atņemts vienam cilvēkam, lai to atdotu otram (vienam tiek atņemts televizors, lai otram varētu iedot ledusskapi), un netiek ņemts vērā tas, ka otrajā gadījumā mēs šķērsojam robežas starp cilvēkiem. Šīs robežas, tiek apgalvots, no konsekvenciālistu prātojumiem pazūd.

Uz to konsekvenciālists var patiesīgi atbildēt: tas fakts, ka kompromisi notiek starp cilvēkiem, tiek ņemts vērā. Abi iepriekš minētie piemēri tika izteikti tā, ka tie itin kā ieguva maldinošu līdzību un tādējādi apslēpa lielu

² *A Theory of Justice*, 27., 29. lpp.

savstarpēju atšķirību. Tas, cik vērtīgs cilvēkam ir, piemēram, ledusskapis, ir atkarīgs no viņa vispārējā stāvokļa. Salīdzinot ledusskapja un televizora vērtību vienam cilvēkam, tiek ņemts vērā viņa stāvoklis. Tādējādi, izdarot salīdzinājumu, tiek ņemts vērā apstāklis, ka jebkurā gadījumā cilvēks kaut ko dabūs. Spriežot, cik vērtīgas ir lietas diviem cilvēkiem, tiek noteikta katras lietas vērtība katram no viņiem, ņemot vērā cilvēka vispārējo stāvokli. Šajā gadījumā tā ir izvēle starp kaut ko un neko, un tas ietekmē labumu pārdalīšanas sekas. Tātad tas fakts, ka kompromiss notiek, šķērsojot personiskās robežas, atspoguļojas veidā, kādā par lietu vērtību tiek spriests otrajā piemērā. Tā tiek aprēķināta no divu cilvēku, nevis no viena cilvēka perspektīvas kā pirmajā gadījumā.

Šī atbilde, šķiet, apmierina Rolza galveno iebildumu. Dažiem var likties, ka tā tomēr ir nepietiekama. Viņi varbūt atzīs, ka šī atbilde parāda formālo atšķirību starp personiskiem un starppersoniskiem kompromisiem, kādu to ir uztvēruši konsekvenciālisti. Tomēr viņi iebildīs, ka tāda atbilde neizskaidro visas mūsu intuitīvās izjūtas attiecībā uz atšķirību starp šādiem kompromisiem. Grūtības šeit sagādā tas, ka šādas intuitīvas izjūtas iespējams izvērtēt tikai, izejot no kāda teorētiska skaidrojuma par šo izjūtu attaisnojumu un to vietu praktiskajā domā. Šādu skaidrojumu Rolzs nepiedāvā. Varbūt visa viņa taisnīguma teorija pati par sevi ir šāds skaidrojums. Taču ar intuitīvām izjūtām tā ir saistīta pārāk attālināti un netieši, lai kalpotu par izskaidrojumu to izcelsmei vai par to lomas vai pamatotības izvērtējumu.

Nozikam, šķiet, tomēr ir papildu iemesli, kuri uztur apsūdzību pret to, ka konsekvenciālisti neņem vērā personu savrupību. Viņš piesauc "Kanta principu, ka indivīdi ir galamērķi, nevis tikai līdzekļi; tos nedrīkst upurēt vai izmantot citu mērķu sasniegšanai bez to piekrišanas."³ Tas, šķiet, neļauj prasīt upurus no viena cilvēka par labu jebkuram citam cilvēkam. Cilvēks var brīvprātīgi uzņemties upurus citu labā. Viņš to var darīt tāpēc, ka viņam tas šķiet morāli vispareizāk. Un viņam var būt taisnība. Pat tādā gadījumā neviens nav tiesīgs piespiest viņu upurēties. To darīt nozīmē izturēties pret viņu kā pret līdzekli ceļā uz mērķi – labuma nodrošināšanu kādam citam. Tā nedrīkst rīkoties nekad (ja neņem vērā vienīgi plaša mēroga katastrofas).

Kāpēc ne? Var sacīt, ka Kanta princips pats par sevi ir atbilde uz šo jautājumu. Noziks iet vienu soli tālāk, izgaismodams šī principa darbības jomu. Konkrētāk runājot, viņš norāda, ka tas ir piemērojams autonomām būtnēm sekojošā nozīmē: "Tas, ka cilvēks veido savu dzīvi saskaņā ar kādu

³ *Anarchy, State and Utopia*, 31. lpp.

vispārēju plānu, nozīmē, ka viņš pēc savas izpratnes piešķir jēgu savai dzīvei; vienīgi cilvēkam ar spēju šādi veidot savu dzīvi var būt pilnvērtīga dzīve vai iespēja pēc tādas tiekties.”⁴ Noziks uzsver, ka Kanta princips piemērojams tieši tādiem cilvēkiem un tas viņiem piemērojams tieši tāpēc, ka viņi tādi ir.

Grūtības Nozika nostājā rada tas, ka jebkādi upuri, ko šādi cilvēki ir spiesti nest, tiek nesti citu cilvēku labā, kuri tieši tāpat tiecas pēc pilnvērtīgas dzīves. Acīmredzot tieši tāpēc var būt pareizi vai pat nepieciešami, ka cilvēks upurē savas intereses, pat savu dzīvi kāda cita labā. Bet vai tad viņš tādā gadījumā neizturas pret sevi kā pret līdzekli ceļā uz mērķi – citu cilvēku interešu aizsargāšanu un atbalstīšanu? Ja Džūlija var tā izturēties pret sevi, kāpēc tad cilvēks no malas – teiksim, Reičela, – nedrīkst tāpat izturēties pret viņu tāda paša iemesla dēļ? Kāpēc Reičelai nav atļauts likt Džūlijai darīt to, kas ir morāli pareizi, ar pamatojumu, ka tas nozīmētu upurēt Džūlijas intereses cita cilvēka labā un tāpat izturēties pret viņu tikai kā pret līdzekli, pieņemot, ka Džūlijai pašai ir atļauts vai pat tiek prasīts izturēties pret sevi kā pret līdzekli citu cilvēku labā? Nozika atbilde, protams, ir tāda: Reičela drīkst radīt situāciju, ka Džūlija rīkojas pret savām interesēm, ja viņa var panākt, ka Džūlija to dara brīvprātīgi. Piemēram, ir pieļaujams izraisīt cilvēkā vēlmes, kuras var apmierināt, tikai darot to, kas ir morāli atzīstams. To var panākt, izmantojot cilvēka skaudību par viņa kaimiņu veiksmi, viņa seksuālās vajības un tā tālāk. Taču piespiešana, krāpšana un tamlīdzīgi paņēmieni tiek izslēgti kā pārkāpumi pret otra cilvēka tiesībām. Ne šajā grāmatā, ne kādā citā Nozika sacerējumā mēs neatrodam vērā ņemamu izskaidrojumu tam, kāpēc daži līdzekļi otra cilvēka rīcības izraisīšanai ir pieļaujami, bet citi nav.

Kanta tradīcija izvirza atbildi, kuru Noziks, šķiet, neatbalsta. Varbūt vienīgais veids, kā vienam cilvēkam pieļaujams panākt otra cilvēka rīcību vai izvairīšanos no rīcības, ir pārliecināt šo otru, ka tieši tā ir pareizi rīkoties. Saskaņā ar šo domas ievirzi rīcības veicēja stāvoklis ir tieši tāds pats kā padoma devējam. Cilvēks, kurš dara to, ko pienākas darīt, nepareizu iemeslu pēc, nepareizi izmanto sevi un neievēro morālo likumu. Tai pašā laikā vēlmju izraisīšana otrā cilvēkā, izmantojot viņa seksuālās vajības vai skaudību pret kaimiņiem, ir nepareiza, kaut arī tā nav piespiešana. Viena no šādas nostādes problēmām ir tāda, ka tā nodrošina amorāliem cilvēkiem imunitāti pret spiedienu no ārpuses. Ir pareizi sodīt slepkavu, jo saskaņā ar Kanta principiem viņš ir pelnījis sodu. Taču viņu nedrīkst atturēt no slepkavības, ja neizdodas pārliecināt viņu par šādas rīcības vai nodoma ļauno dabu.

⁴ Turpat, 50. lpp.

Vienkāršs veids, kā pārvarēt šīs grūtības, ir uzskatīt, ka cilvēks, kurš nodara morālu ļaunumu vai pārkāpj savu morālo pienākumu, tādējādi zaudē vai daļēji zaudē tiesības uz aizsardzību pret ārēju iejaukšanos. Šis uzskats radikāli maina visu kopējo situāciju. Ierobežojumi, kas tiek uzlikti pieļaujamajam izturēšanās veidam pret cilvēku, tagad tiek saprasti kā nosacīti saskaņā ar morāles likumu (vai tā daļām). Ja tā, tad mūsu konstatētā nesaskaņa starp konsekvenciālistu un Kanta principiem jūtami pagaist. Cilvēkiem jāuzņemas upuri citu cilvēku dēļ. Ja viņi to nedara, tad rikojas nepareizi, un šos upurus viņiem var uzspiest. Ne vieni, ne otri neuzskatīs, ka jebkāds morāls pārkāpums, lai cik niecīgs tas būtu, attaisnotu visu pārkāpēja tiesību atņemšanu. Ne vieni, ne otri neuzskatīs, ka pārkāpējam jā saglabā visas viņa tiesības, lai kāds būtu viņa pārkāpums. Abām pusēm var būt domstarpības attiecībā uz detaļām. Taču nedz vienas puses konsekvenciālisma pārliecībā, nedz otras puses konsekvenciālisma nolieģumā nav nekā tāda, kas izraisītu šīs domstarpības.

Kaut arī Noziks netiecas sekot kantiešu iedvesmotajai domas ievirzei, kas izklāstīta iepriekš, viņa viedoklim jāatspēko tā pati problēma: neaizskaramības nodrošināšana iespējamam slepkavam. Viņa risinājums ir diezgan līdzīgs tikko minētajam vienkāršajam risinājumam. Viņš apgalvo, ka slepkava ir zaudējis daļu no savām tiesībām sava faktiskā vai iecerētā pārkāpuma pēc. Tas pats attiecas uz zādzību, ielaušanos un tā tālāk. No Zikla teorijas neizriet, kā varētu likties no viņa pirmā, iepriekš minētā citāta, ka cilvēku nedrīkst piespiest upurēt viņa intereses otra cilvēka interešu labā. Viņu drīkst uz to piespiest, ja šim otrajam cilvēkam ir tiesības uz to, lai pirmais kalpotu viņa interesēm, tāpēc pirmajam ir pienākums to darīt. To, cik lielu daļu no cilvēka interesēm var likt viņam upurēt citu labā, nosaka patstāvīgās savstarpējās morālās atbildības teorija. Noziks ir pateicis pietiekami daudz, lai kļūtu skaidrs: viņš nedomā, ka pastāvošās konsekvenciālistu teorijas pietiekami izskaidro atbildību pret citiem. Taču viņš nedod pietiekamu pamatojumu, lai mēs piekristu viņa viedoklim.

Šai diskusijā līdz šim nav izteikta (un nav bijusi iecerēta) doma, ka nekāds atzīstams personu savrupības jēdziena saturs neietver nekonsekvenciālistiskus zemtekstus. Tā ir tikai parādījusi, ka Kanta maksima, kādu to piesauc Noziks, šādus zemtekstus neatklāj, jo tā nozīmē vienīgi to, ka cilvēku nedrīkst piespiest upurēt savas intereses citu dēļ, ja vien cilvēkam nav tāda morāla pienākuma.

Varbūt mums vajadzētu sākt no jauna, apcerot dažus izcelsmes avotus morālajai neapmierinātībai ar konsekvenciālismu. Viens no tiem ir saistīts

ar pieņemumu par salīdzināmību un balstās uz to, ka šis pieņemums noved pie absurdiem slēdzieniem, piemēram, par pareizu var tikt atzīta nevainīga, vesela cilvēka slepkavība, lai iegūtu saldējumu. Viena saldējuma vērtība vienam cilvēkam neattaisno slepkavību, arī divu saldējumu vērtība diviem cilvēkiem to nevar attaisnot. Taču, jo vairāk cilvēku, jo vairāk vērtības tiek sagādāts, dabūjot katram no tiem vienu saldējumu. Konsekvenciālistu loģika šī argumenta izpratnē noved pie uzskata: kādā brīdī kļūs attaisnojams un pat nepieciešams izdarīt slepkavību, ja tas būs vienīgais ceļš, kā tikt pie saldējuma. Vienīgā izeja no šāda stāvokļa ir piešķirt nevainīga cilvēka dzīvībai absolūtu svarīgumu tādā mērā, ka to nekad nevar pārspēt nekāds atspirdziņošā saldējuma daudzums. Tā kā šādi spriešanas ierobežojumi liks piešķirt neizmērāmu svarīgumu smagiem miesas bojājumiem, izvarošanai, draugu un savas zemes nodevībai (ja tas ir morāli pieņemami), un vēl daudz kam citam, šāda izeja ir tikpat nepievilcīga (konsekvenciālistam). Tā noliedz kompromisa iespēju starp visu minēto. Rezultāts ir līdzvērtīgs tam, ka konsekvenciālisms tiek pēc būtības atmests, paliek tikai tā nosaukums.

Lai pārvarētu šādas iebildes, ir ierosināts,⁵ ka labumus un ļaunumus vajadzētu sarindot svarīguma līmeņos, tā ka ikviens labums, kas atbilst vienam zināmam līmenim, ir leksiski pārāks par jebkuru labumu kombināciju no zemākiem līmeņiem, pakļauts kompromisiem ar sava līmeņa labumiem un leksiski zemāks par augstāku līmeņu labumiem. Šis paņēmieni ir veiksmīgs tāpēc, ka tas spēj tikt galā ar visām minētā rakstura grūtībām, vienlaikus neradot jaunus paradoksus. Ir daudzkārt apgalvots, ka tas nav izdarāms – ka daudzi mūsu saprātīgie vērtējošie spriedumi nepakļaujas šādai sistematizācijai.⁶ Tādi argumenti, protams, balstās tikai uz pārliecināšanu. Plašāka iztēle tos var atspēkot. Lai vairotu to spēku, mums nepieciešams skaidrojums,

⁵ T. Scanlon, "Preference and Urgency". Saldējuma piemēra divainais raksturs pakļauj to pārmetumam, ka šī nav atbilstoša pārbaude mūsu morālajai intuīcijai. Uz morālo intuīciju, var teikt, ir iespējams paļauties tikai tad, kad tā saistīta ar reālās dzīves situācijām, bet šis piemērs tāds nav. Lai kāds būtu šī iebilduma liktenis, to var apiet, izvēloties reālās dzīves situācijas. Apsvērsim šādu vienkāršotu gadījumu, kas adaptēts no Sena piemēra: desmit huligānu banda nolemj piekaut Ali. Donna varētu viņu brīdināt, taču zina: kaut gan Ali sāpes būs piecas reizes lielākas nekā gandarījums, ko katrs sitējs iegūs no uzbrukuma, tomēr – pieņemot, ka sitēju ir desmit, bet upuris viens, – viņu kopējais gandarījums būs lielāks nekā Ali sāpes. Blakus iedarbību daudzos gadījumos iespējams līdzsvarot. Skat. Sen, "Rights and Agency", *Philosophy & Public Affairs*, 11 (1982), 8 – 9. lpp.

⁶ J. Griffin, "Are There Incommensurable Values?", *Philosophy & Public Affairs*, 7 (1977), 39. lpp.

kāpēc mūsu spriedumi nepakļaujas šādai strukturēšanai, – skaidrojums, kas reizē arī apstiprinātu šos spriedumus un gaisinātu aizdomas, ka tie ir tikai nezināšanas, iracionalitātes un morālas vienaldzības augļi.

Šis šaubas grauj ticību korektas konsekvenciālistu morālās stratēģijas esamībai, vienalga, vai šī stratēģija atbalsta maksimizāciju vai ne. Tās var arī mazināt ticību pieņemumam par salīdzināmību, kas ir iepriekšējs pieņemums vispārējas morālās stratēģijas meklējumos. Pati par sevi šī pieņemuma graušana daudz nepalīdz izgaismot morālo intuīciju attiecībā uz personu savrupināmību. Saikni veido šo spriedumu saturs, jo tie nepakļaujas skaidrojumam, kas būtu saskaņojams ar salīdzināmību. Tie ir saistīti ar morāles problēmām, kas savās parastajās izpausmēs gan cilvēku faktiskajos pārdzīvojumos, gan iztēlē (ko veido gan vēsture, gan literatūra) drīzāk attiecas uz viena cilvēka interešu samērošanu ar cita cilvēka interesēm nekā (kā tas principā varētu būt) uz viena atsevišķa cilvēka dažādu interešu samērošanu. Tie ir gadījumi, kad cilvēks nodod draugu, lai nopelnītu naudu vai palīdzētu īstajai partijai uzvarēt vēlēšanās un tādējādi uzlabotu daudzu cilvēku stāvokli; tie ir gadījumi, kad nevainīgs cilvēks tiek padarīts par upuri kopējā labuma vārdā, tas ir, daudzu cilvēku labklājības vārdā, un līdzīgi gadījumi. Intuitīvi izraudzīto piemēru raksturs liek domāt, ka pareizs salīdzināmības sabrukuma skaidrojums ir saistīts ar iezīmēm, kas novedušas pie pagaidām vēl neskaidrajām šaubām attiecībā uz personu savrupināmību.

3. PERSONU SAVRUPĪBA. RĪCĪBAS VEICĒJA NEITRALITĀTE

Izaicinājums salīdzināmībai varbūt spēj izskaidrot vienu no izcelsmes avotiem neapmierinātībai ar konsekvenciālismu, proti, tā attieksmi pret cilvēku interešu samērošanu. Tieši šis neapmierinātības avots ievērojami atjaunoja interesi par morālajām pamattiesībām. Tiesības ir pamats pienākumiem pret citiem, un pienākumi nav tikai ikdienišķi iemesli, kas apkopojami un samērojami ierastajā veidā. Tā kā tiesības ir pamats pienākumiem, nevis tikai parastiem rīcības iemesliem, tām ir kategorisks spēks. Tāpēc var rasties doma, ka tās spēj ierādīt personu savrupināmībai pienācīgo vietu tādā veidā, kā to nav pratis konsekvenciālisms. Mums bija iemesls apšaubīt, vai tiesības ir pilnīgā un galīgā atbilde. Šķiet, ka tās šim nolūkam nav nedz pietiekamas, nedz nepieciešamas. Taču, lai analizētu sakarības starp savrupināmību un tiesībām, vispirms vajadzīgs skaidrojums intuitīvajām nojautām par savrupināmību.

Lai kāds būtu mūsu gala slēdziens, ir skaidri redzams, ka vismaz Nozika iemesls izvirzīt tiesības par blakusierobežojumiem ir cēlies no citiem avotiem, ne tikai no šaubām par salīdzināmību, ja tādas viņu vispār nodarbinājušas.⁷ Otra intuitīvā nojauta, kas šeit darbojas, apšaubā rīcības veicēja neitralitāti. Apskatīsim morālu krāpšanas aizliegumu. Parasti tas nozīmē, ka cilvēks nedrīkst krāpt, un tas attiecas uz ikvienu cilvēku. Taču tā ir ar rīcības veicēju saistīta interpretācija. Konsekvenciālistu interpretācija ir tāda: katram cilvēkam jārikojas tā, lai krāpšanas gadījumu skaits būtu tik mazs, cik iespējams. Atšķirība skaidri parādās šādā gadījumā: Elliss lūdz Debijai informāciju, bet viņa zina, ka tā tiks izmantota, lai piekrāptu divus citus cilvēkus, katru atsevišķā reizē (un nav teikts, ka krāpšanu izdarīs tieši Elliss vai tā notiks viņa vainas pēc). Ja ar rīcības veicēju saistītā interpretācija ir pareiza, tad Debija nedrīkst krāpt. Ja nav citas izejas, viņai ir jādod pareizā informācija. Rīcības veicēja neitralitātes interpretācija šādu rīcību atzītu par nepareizu. Ar maldināšanas palīdzību Debija var panākt, ka notiks tikai viens krāpšanas gadījums, nevis divi. Tātad tieši tā viņai pienākas rīkoties. Mūsu ierastā morāle, saka šis arguments, ir savstarpēji saistīta ar rīcības veicēju.

Pirms ejam tālāk, mums jānovērš kāds iespējams pārpratums. Varētu iebilst: atšķirība starp tiem, kas uzskata, ka man nevajadzētu krāpt pat tad, ja tas ir vienīgais ceļš, kā novērst divas krāpšanas, un tiem, kuri apgalvo, ka man tas jādara, nav krāpšanas aizlieguma interpretācija rīcības veicēja neitralitātes izpratnē, kas pretstatīta ar rīcības veicēju saistītai interpretācijai. Drīzāk tā uzlūkojama tādā nozīmē, vai cilvēkam rūp apkārtā persona vai pats krāpšanas fakts. Mēs ievērojam Parfita⁸ dalījumu starp rīcības un iznākuma iemesliem. Rīcības iemesli ir tie, kuru gadījumos vērtība (vienalga, vai tā ir instrumentāla vai iekšēji piemītoša) slēpjas rīcības izpildījumā, t.i., tur, kur iekšēja vērtība piemīt noteiktiem rīcības veicējiem, kuri izpilda noteiktu rīcību. Iznākuma iemesli ir tie, kuru gadījumos rīcības vērtība slēpjas tās iznākumā vai sekās (kad nedz rīcība pati, nedz arī fakts, ka tā liek tam pašam vai citiem rīcības veicējiem izpildīt kādu rīcību, netiek uzskatīti par iznākumu).

Ir vilinoši domāt: ja iemesls nekrāpt ir iznākuma iemesls, proti, ja tā nolūks ir pasargāt iespējamus upurus no krāpšanas, tad cilvēkam vajadzētu (pieņemot, ka pārējie apstākļi ir līdzvērtīgi) piekrāpt vienu cilvēku, lai paglābtu no krāpšanas divus. Turpretī, ja šis iemesls ir rīcības iemesls, tad cilvēkam

⁷ Tas pats sakāms par Frīda* pieeju darbā *"Right and Wrong"*, Cambridge, Mass., 1978.

⁸ Sal. Parfita *"Reasons and Persons"*, Oxford, 1984, piem., 104. lpp. Šis atšķirības tika nospraustas 6. nodaļā.

tā nevajadzētu darīt, jo tas ir veids, kā izvairīties no pašas krāpšanas. Tomēr zināmas pārdomas atklāj, ka lietas būtība ir citāda. Šis piemērs nav gadījums, kad Elliss vai kāds cits potenciālais krāpējs mēģinās piekrāpt abus upurus neatkarīgi no tā, kā rīkosies Debija. Tas ir gadījums, kad viņš pat nemēģinās tos krāpt, ja tiks piekrāpts pats. (Viņu var piekrāpt tā, lai viņam vairs nebūtu izdevības krāpt.) Tāpēc tie, kuri uzskata, ka iemesls šeit ir rīcības iemesls, joprojām uzskatītu, ka Debijai vajag krāpt, jo tādā veidā šim rīcības iemeslam var pieskaņoties augstākā pakāpē. Šādā gadījumā notiks tikai viena krāpšana, nevis divas. Ja cilvēks domā, ka Debijai nevajadzētu krāpt, tad tas ir tāpēc, ka viņš noliedz rīcības veicēja neitralitāti.⁹

Nozika tiesības ir blakusierobežojumi, proti, tās ir ar rīcības veicēju savstarpēji saistīti iemesli ar absolūtu spēku. Šo tiesību absolūtais spēks liek domāt, ka tās ir pretrunā ar intuīciju.¹⁰ Šķiet, droši var sacīt, ka ne visas tiesības ir blakusierobežojumi, un varbūt, kā tika minēts septītajā nodaļā, nevienas tiesības nav tādas. Bet pat tādā gadījumā Nozika teorija ir apstiprinājums plaši izplatītajai neapmierinātībai attiecībā uz konsekvenciālismu. Viņa viedoklis par tiesībām kā par blakusierobežojumiem demonstrē arī ar rīcības veicēju savstarpēji saistītas pieejas vīlinājumu.

Neidžels ar rīcības veicēju savstarpēji saistītos iemeslus iedala divās kategorijās: deontoloģiski ierobežojumi un personiskie mērķi, nodošanās, plāni vai attiecības. Nozikam rūpēja deontoloģiskie ierobežojumi.¹¹ Taču jāpiekrīt, ka cilvēku ikdienišķais praktiskais spriedums, kur tas skar viņu pašu un citu cilvēku plānus un attiecības, šķiet, apliecina savstarpēju saistību ar rīcības veicēju. Tas ir, cilvēki parasti piekrīt, ka viņu pašu plāniem un attiecībām un citu cilvēku plāniem un attiecībām, ja tos vērtē "objektīvi", ir salīdzināma vērtība. Tomēr parasti viņi apgalvo, ka dažreiz cilvēkam ir tiesības drīzāk

⁹ Cits neveiksmīgs mēģinājums izvairīties no šī secinājuma ir saistīts ar paļaušanos uz atbildības principiem, kuri noliedz cilvēka atbildību par savas rīcības sekām, ja šajā rīcībā kaut kādi tiek iesaistīti citu cilvēku izvēle. Protams, šādos gadījumos uz tiem, kuri izdara izvēli, gulstas atbildība. Bet vai tas atbrīvo cilvēku no atbildības? Vai cilvēks nav atbildīgs par slepkavību, ja viņš ir rīkojies kā ieroču konsultants ar nodomu padarīt iespējamu slepkavību?

¹⁰ Skat., piemēram, Sena konstrukciju Donnas un Ali piemērā viņa darbā "Rights and Agency".

¹¹ Tiesa, Nozika ētiskā mācība darbā "Philosophical Explanations", Oxford, 1981, sal. īpaši 294. – 300. lpp., liek domāt, ka viņš varētu būt vienis prāts ar Neidželu, uzskatot, ka plāni un attiecības ir tikpat daudz saistīti ar rīcības veicēju. Neidžela klasifikāciju skat. rakstā "The Limits of Objectivity", kas ievietots krājumā "The Tanner Lectures on Human Values", I sēj., red. S. McMurrin, Cambridge, 1980, 120. lpp.

tiekties pēc saviem mērķiem nekā veicināt citu cilvēku mērķu piepildīšanos, kaut arī otrajā gadījumā no “netendencioza” vai “objektīva” viedokļa būtu labākas sekas.

Itin labi var apgalvot, ka visas šīs cilvēku spriedumu iezīmes ir tik visaptverošas un nenovēršamas, ka neprasa nekādu attaisnojumu. Taču tām vajadzīgs izskaidrojums. Turklāt ir nepieciešams atspēkot iespējamo konsekvenciālistu mēģinājumu parādīt, ka ikdienišķais spriedums tikai šķietami ir nesavienojams ar rīcības veicēja neitralitāti, taču faktiski tā tas nav. Pirmkārt, pastāv labi pazīstams apgalvojums: tā kā cilvēki sekmīgāk īsteno paši savus nekā citu cilvēku plānus, gudrāk ir panākt, lai viņi pirmajā vietā liktu savus plānus un attiecības. Šī netiešā konsekvenciālistu stratēģija (tas ir, tāda stratēģija, kas noliedz tiešu maksimizāciju – mūsu saraksta ceturto iezīmi) pieļauj savstarpēju saistību ar rīcības veicēju pamata līmenī un attaisno to ar augstāka līmeņa apsvērumiem par rīcības veicēja neitralitāti, kuros tiek ņemta vērā cilvēka daba.

Tomēr šķiet, ka šis apgalvojums netrāpa mērķī. Tieši tāpēc, ka cilvēkiem vairāk rūp pašiem savi plāni un attiecības, viņi tos sekmīgāk īsteno. Šī ir tā iezīme, kura jāpaskaidro tuvāk. Kāpēc ir tā, ka cilvēku praktiskā doma šķiet neizbēgami saistīta ar rīcības veicēju? Ja tas patiešām ir neizbēgami, vai tas apliecina cilvēka dabas nepilnību? (Vai cilvēkam nevar būt personiskais mērķis atbalstīt visu cilvēku mērķus bez jebkādam nosliecēm? Vai arī tas būtu savstarpēji saistīts ar rīcības veicēju? Varbūt ne, taču nav nejaušība, ka tāds galvenais mērķis iespējams tikai retajam.)

Otrkārt, un tas ir nopietnāk, konsekvenciālisti uzsvērs, ka jebkādos rīcības iemeslus var apmierināt tikai tas cilvēks, kura iemesli tie ir. Tātad, ja man ir iemesls pelnīt iztiku, mans iemesls ir iznākuma iemesls, – iemesls, kas tiek apmierināts, ja man pietiek līdzekļu savām vajadzībām. Jūs tikpat labi varat uzskatīt to par savu iemeslu, tas ir, jums var būt iemesls gādāt, lai man pietiktu līdzekļu savām vajadzībām. Bet mans iemesls var būt arī rīcības iemesls un bieži tiek uzskatīts par tādu. Tas var būt iemesls, lai es pelnītu iztiku pats ar saviem pūliņiem. Ja tā, tad tas ir iemesls, ko jūs nevarat apmierināt. Vienīgais, ko jūs varat darīt, ir palīdzēt man nokļūt situācijā, kurā mani pūliņi var vainagoties panākumiem. Protams, iemesls var izslēgt pat šādu iespēju. Manam dēlam ir iemesls izpildīt mājas uzdevumus pašam. Tas, man par nožēlu, nozīmē ne tikai to, ka viņam tie jāizpilda pašam, bet arī to, ka viņam tie jāizpilda bez citu palīdzības. Tomēr pat tādā gadījumā pastāv daži palīdzības veidi (piemēram, es varu nodrošināt viņam klusu istabu), kuri ir pieļaujami.

Konsekvensiālists vēlas pasvītrot: tas, kas šķiet savstarpēji saistīts ar rīcības veicēju, dažreiz tāds nemaz nav. Šī šķietamība ir vienkārši atspoguļojums tam faktam, ka daži iemesli ir rīcības iemesli. To rīcības veicēja neitralitātes nozīmību vajadzētu novērtēt visiem. Bet, tā kā tikai daži cilvēki spēj tiem tieši sekot (tas ir, tos faktiski apmierināt, nevis tikai palīdzēt to darīt citiem), turpretī iznākuma iemesliem tieši sekot spēj visi (vismaz normālā gadījumā), tad cilvēkiem, kuri spēj tiem tieši sekot, saskaņā ar spriedumu par rīcības veicēja neitralitāti, vajadzētu veltīt tam ievērojamu daļu sava laika. Plāni, saistības un personiskās attiecības ir rīcības iemesli (vai to avots). Tieši tāpēc tas, kas šķiet savstarpēji saistīts ar rīcības veicēju, ir rīcības veicēja ziņā neitrāls vai vismaz ir savienojams ar rīcības veicēja neitralitāti.

Tieši tāpat kā iepriekš izteiktais arguments pret Nozika piesaukto kantiešu maksimu neparādīja, ka viņa sludinātie morālie uzskati ir savienojami ar konsekvensiālismu, arī arguments pret Neidžela personisko plānu un attiecību interpretāciju nav domāts, lai parādītu, ka viņš maldās, apgalvodams, ka tie nav savienojami ar rīcības veicēja ziņā neitrālu uzskatu par praktisko iemeslu. Abos gadījumos šķiet ticams, ka autori atbalsta nekonsekvensiālistu viedokli, ka viņi atzīst to morālo viedokļu pamatotību, kuri nav uzņēmīgi pret konsekvensiālistu interpretāciju. Abi mani argumenti balstās uz līdzīgu stratēģiju. Tie parāda, ka daži ierobežojumi, ko sludina Noziks, un liela daļa neobjektivitātes paša plānos un attiecībās, uz ko balstās Neidžels, patiesībā ir saskaņojami ar konsekvensiālismu. Šie autori nav devuši iemeslu pieņēmumam, ka visi šie gadījumi nav savienojami ar konsekvensiālistu interpretāciju. Tas vedina uz domu: iespējams, ka tur, kur Neidžels un Noziks atbalsta nekonsekvensiālistu morālos uzskatus, viņus nevada tās intuitīvās atziņas, kuras dara tik pievilcīgu viņu parasto savas pozīcijas izklāstījumu.

Lai ilustrētu šo iespēju, apskatīsim turpmāk citēto Neidžela rindkopu, kurā viņš atbalsta un izskaidro atšķirību starp iemeslu, kas savstarpēji saistīts ar rīcības veicēju un ir rīcības veicējam tieši tāpēc, ka viņš izvēlēties sekot noteiktam mērķim, un citiem rīcības veicēja ziņā neitrāliem iemesliem, kuri ar to savstarpēji saistīti.

"Taš apstāklis, ka kādam vispār ir brīvība un līdzekļi, lai veidotu savu dzīvi, nav tāda veida labums, ko var atzinīgi vērtēt tikai no konkrēto interešu un plānu kopuma, ko šis cilvēks sev izveidojis. Tas ir gluži vispārējs labums, tāpat kā veselība, ēdiens, fiziskās ērtības un pati dzīve, un, ja vispār tiek atzīta rīcības veicēja neitralitātes vērtība, tā gluži dabiski būs saistīta ar to... Tas nav tas pats, kas piedēvēt rīcības veicēja neitralitātes vērtību tam, ka katrs iegūst visu, ko vēlas."¹²

Taisnība gan! Taču atsaukšanās uz to, ka cilvēkiem tiek dota iespēja veidot plānus un attiecības, apgādājot viņus ar tam nepieciešamajiem vispārējiem līdzekļiem, liek domāt, ka neatbilstība drīkst būt šaurāka, nekā to pauž Neidžels. Daudzi svarīgāki mērķi, ko cilvēki izvirza, viņiem ir vismaz daļēji svarīgi tāpēc, ka saistās ar to, kas jādara un jāsasniedz *viņiem*. Mēs vēlamies būt labi vecāki ne tikai tāpēc, lai mums būtu veseli un attīstīti bērni. Mēs vēlamies nodibināt draudzību ne tikai tāpēc, lai citi mūs mīlētu un cienītu neatkarīgi no tā, ko mēs darām. Mēs vēlamies veidot veiksmīgu karjeru ne tikai tāpēc, lai mums būtu daudz naudas un veiksminieku reputācija. Mēs vēlamies gūt prieku no spēlēm, ko spēlējam, no grāmatām, kuras lasām, no skatiem, ko redzam, no mūzikas, kuru klausāmies, ne tikai tāpēc, lai nonāktu apmierinājuma stāvoklī, kādā cilvēks būtu, ja varētu baudīt visus šos priekus (pieņemot, ka tāds stāvoklis pastāv).

Visi šie iemesli ir rīcības iemesli. To esamība un valdošā loma mūsu mērķos, plānos, attiecībās un saistībās var radīt šķietamību par savstarpēju saistību ar rīcības nesēju tur, kur šādas saistības nemaz nav. Iespējams, ka Neidželam padomā ir vēl citi gadījumi. Iedomāsimies Džeinu un Džeriju, kam abiem ir brīvība un atbilstošie līdzekļi, lai veidotu savu dzīvi (tie nav pietiekami, lai viņi pavadītu brīvdienas Bahamu salās). Neidžels var domāt: tas fakts, ka Džerijam patiktu pavadīt nedēļu Bahamu salās, nepavisam nav iemesls, lai Džeina dotu viņam šādu iespēju. Ja viņš tajā pašā laikā pieņem: ja Džeina patiktu brīvdienas Bahamu salās, viņai ir iemesls nodrošināt sev līdzekļus šādām brīvdienām, tad viņš pieņem viedokli, kas nav savienojams ar rīcības veicēja neitralitāti. Taču jāšaubās, vai tāds ir Neidžela viedoklis. Jo viņš uzskata: "Katram no mums ir iemesls piešķirt ievērojamu nozīmību citu cilvēku vienkāršajiem sensorajiem priekiem un sāpēm tāpat kā savējiem."¹² Viņš atzīst, ka zināmā izpratnē ir nesensori prieki, kuri ir vērtīgāki par sensorajiem – teiksim, prieks vēlreiz ieraudzīt pilsētu, kur aizvadīta laimīgā bērnība, salīdzinājumā ar saldējuma atspirdzinošo garšu. Vienīgais Neidžela minētais iemesls, lai plašāk neattiecinātu to pašu attieksmi uz nesensoriem priekiem un sāpēm, ir tāds, ka tie ir iemesli rīcības veicējam, jo viņš tos vēlas, un tas nav iemesls nevienam citam.

Tā ir maldīga premisa. Tas nav gadījums, kad nesensori prieki un ciešanas ir iemesli rīcības veicējam tāpēc, ka viņš tos vēlas. Daudzējādā ziņā mans prieks par brīvdienām Bahamu salās būtu nesensors. Tas būtu prieks par

¹² Nagel, turpat, 124. lpp.

¹³ Turpat, 121. lpp.

apziņu, cik ļoti man veicies, ka esmu tur, atbrīvošanās no ikdienas spriedzes, raizīpīlām domām un tamlīdzīgi. Tāpēc man ir iemesls pavadīt tur brīvdienas. Taču es neizvēlējos to, ka esmu cilvēks, kuram patīk pavadīt brīvdienas Bahamu salās. Ja Neidžels tiešām uzskata, ka šādos vai līdzīgos gadījumos, kuros iemesls nav rīcības iemesls, nepastāv rīcības veicēja ziņā neitrāli iemesli, tad viņš ir pieņēmis rīcības veicēja ziņā relatīvu veselīgas praktiskas spriešanas viedokli, taču mazāk skaidrības ir par to, vai viņa pusē ir ikdienišķas intuitīvas izjūtas un parasta cilvēku pieredze.

4. PERSONU SAVRUPĪBA. INTEGRITĀTE

Mums jāpaskaidro, kā plāni un attiecības figurē praktiskajā spriešanā, kas (ja tās mērķis ir kalpot par argumentu pret konsekvenciālismu) piedēvē tiem īpašas iezīmes papildus tam, ka tie ir rīcības iemesli. Šādu skaidrojumu piedāvā Bernards Viljamss*, un tajā parādās cita interpretācijas iespēja mūsu rūpēm par personu savrupību. Viljamss kritizē utilitārismu. Taču viņa nostādne tikpat labi ir vērstā pret visiem konsekvenciālistiem. Viņš apraksta, kā utilitārists, ņemdam vērā tiklab savus, kā citu cilvēku plānus un intereses, nonāk pie secinājuma par to, kura rīcība maksimāli vairo vēlamos rezultātus. Pēc tam viņš izvirza jautājumu: ko darīt, ja šī rīcība nonāks konfliktā ar paša rīcības veicēja plāniem, kuri viņa dzīvē ieņem galveno vietu?

“Utilitāristi var steigšus piebilst: lietas būtība nav tāda, ka atteikties no konkrētā plāna vai attieksmes, ja tie ir tik būtiski viņa dzīvei, viņam būtu ļoti nepatīkami un nozīmētu lielu labuma zudumu ... Līdzko viņš ir gatavs uzlūkot situāciju šādi, diskusija jebkurā nopietnā gadījumā tikpat ir galā. Lietas būtība ir tāda, ka viņš ir identificējies ar savu rīcību; tā izriet no viņa plāniem un attieksmēm, ko viņš dažkārt izjūt nopietni visdziļākajā līmenī; tā piešķir viņa dzīvei jēgu... Būtu absurds, ja, iegūstot lietderīguma aprēķinu galarezultātu, no tāda cilvēka tiktu prasīts, lai viņš vienkārši atsakās no sava plāna un lēmuma un atzīst to lēmumu, kuru prasa utilitāristu aprēķini. Tas nozīmētu patiesi atraut šo cilvēku – viņa paša pārliecībā – no viņa rīcības un tās avotiem. Tas nozīmētu padarīt viņu par savienojumu starp ieguldījumu ikviena, arī viņa paša, plānos un optimālā lēmuma iznākumu; taču tas nozīmē neņemt vērā pakāpi, līdz kurai viņa rīcība un lēmumi ir uzlūkojami par rīcību un lēmumiem, kas nāk no tiem plāniem un attieksmēm, ar ko viņš ir visciešāk identificējies. Tādējādi tas visburtiskākajā nozīmē ir uzbrukums viņa integritātei.”¹⁴

¹⁴ Darbā J. J. C. Smart and B. Williams, *“Utilitarianism; For and Against”*, Cambridge, 1973, 116. – 117. lpp.

Nozika rūpes par personu savrupināmību saistījās ar personām, kuras ietekmē citi, – ar personām, kuras ir citu cilvēku rīcības saņēmēji. Viņš vēlas ierobežot pakāpi, līdz kurai cilvēku var piespiest uzņemties upurus citu labā, neierobežojot cilvēka morālo pienākumu brīvprātīgi uzņemties upurus citu labā. Tas noveda pie tā, ka uzmanība tika koncentrēta uz atšķirību starp dažādiem citu cilvēku uzvedības ietekmēšanas veidiem, taču izrādījās, ka tas nespēj izturēt viņa argumenta svaru. Neidžels pārnesa antikonsekvenciālisma argumenta svaru no rīcības saņēmēja uz rīcības veicēju. Tāpat kā Noziks, viņš ievēro, ka “deontoloģiski iemesli pilnā spēkā parādās pret to, ka *jūs kaut ko darāt*, nevis vienkārši pret to, ka tas notiek.”¹⁵ Tomēr, atšķirībā no Nozika, viņš pareizi uztver, ka deontoloģiski iemesli nevar iegūt savu ar rīcības veicēju savstarpēji saistīto raksturu tikai no interesēm, kuras tie respektē. Tas vestu pie rīcības veicēju ziņā neitrāla iemesla (kurš var būt rīcības iemesls). To savstarpējā saistība attiecībā uz rīcības veicēju, pēc viņa domām, izriet no to rūpēm par rīcības veicēju.

Viljamss, tāpat kā Neidžels, izskaidrojumu savstarpējai saistībai ar rīcības veicēju atrod rīcības veicēja integritātē. Tas nozīmē jaunu un daudzsološu mēģinājumu izskaidrot personu savrupības morālo nozīmību. Viljamsa skaidrojums šķiet pārāks tai ziņā, ka tajā ietverta radikāli mainīta izpratne par cilvēka morālajiem pienākumiem pret citiem. Cilvēku savrupība nav tikai ierobežojums līdz tādai pakāpei, kurā piekrišanu šādiem pienākumiem kāds var vienkārši uzspiest no ārpuses, tā nav tikai piespiešanas morālās nozīmības atspoguļojums. Cits daudzsološs aspekts Viljamsa darbā ir personu savrupināmības viedokļa noliegums kā līdzeklis, lai izgaismotu morālo nastu, lai parādītu ceļu, pa kuru izbēgt no morālā rigorisma*. Iepriekš dotā garā citāta pašā sākumā viņš noliedz, ka tāda ir problēmas pareizā izpratne. Tā vietā uz spēles ir likta pareizas perspektīvas iegūšana par attiecībām starp kāda cilvēka paša plāniem un morālajām prasībām, kuras rodas neatkarīgi no šiem plāniem. Šai perspektīvai nav katrā ziņā jānosprauž robeža prasībai pēc sevis upurēšanas. Dažreiz var nebūt citas morāli pieņemamas izvēles kā upurēt dzīvību, un tas var gadīties apstākļos, kuri nav radušies no paša cilvēka iepriekšējas amoralitātes. Šādos gadījumos tas notiek tādu apsvērumu pēc, kuri ir saskaņā ar cilvēka integritāti. Konsekvenciālisms ir nepareizs nevis tāpēc, ka tas ir rigoristisks, bet tāpēc, ka tas maldīgi izprot attiecības starp morāli un integritāti.

¹⁵ Nagel, turpat.

Šīs grāmatas daļas secinājumiem būs tāda pati ievirze kā Viljamsa iepriekš izteiktajiem uzskatiem. Un tomēr jāatzīst, ka citētā rindkopa ir visai mulsināša. Protams, norobežoties no savām attieksmēm un plāniem var tādos veidos, kas saistīti ar atsvešināšanos un integritātes zaudējumu. Bet ne jau katra attālināšanās no sevis ir katrā ziņā tāda. Mēs katrs pa reizei palūkojamies uz sevi no malas un pārliecināmies, ka tas ir derīgi. Nereti mēs skubinām gan sevi, gan citus darīt to biežāk. Konsekvenciālisms patiešām prasa zināmu norobežošanās līmeni. Tas liek mums uzlūkot sevi kā vienu cilvēku no daudziem, kura prasības pēc līdzekļiem var nonākt konfliktā ar citu prasībām un kuram ir pienākumi pret citiem – arī tādi pienākumi, kurus neesam izvēlējušies paši. Kāpēc lai tas būtu uzbrukums integritātei?

Var piekrist Viljamsam: ja konsekvenciālisms neļauj mums īstenot nekādus citus plānus kā vienīgi vēlamu seku maksimizāciju, tad tas pārkāpj mūsu integritāti, noliedz cilvēka savrupināmību un ved pie atsvešināšanās. Taču to viņš neapgalvo. Gluži otrādi, viņš uzsver, ka utilitārisms iepriekšēji pieņem: cilvēkiem ir citi plāni, ne tikai citu cilvēku laimes maksimāla kāpināšana. Citādi tas būtu tukšs.¹⁶ Konsekvenciālisms vienkārši aicina, lai mēs, salīdzinādami savus plānus un vēlmes ar citu cilvēku plāniem un vēlmēm, neiedomātos, ka mūsējie var pretendēt uz augstāku stāvokli tikai tāpēc, ka tie ir mūsējie. Daži teiks, ka tieši tā ir morāles būtība. Šķiet, ka šī ideja ir iemiesota "ideālajā novērotājā"*, "sākotnējā situācijā"*, "visaptveramības"* un citās morālās spriešanas metodēs, kuras savstarpēji skaidro dziļākās intuitīvās izjūtas par morāles dabu. Mēs prasām skaidrojumu, kāpēc norobežošanās no personiskā viedokļa šādā pakāpē, par spīti šai ilgajai morāles tradīcijai, ir uzbrukums mūsu integritātei. Vai nodošanās saviem plāniem tikai pēc tam, kad esam pārliecinājušies, ka tos nevajag pakļaut citu cilvēku prasībām pēc mūsu laika un spēka, ir nesavienojama ar identificēšanos ar mūsu plāniem kā tādiem, kas piešķir mūsu dzīvei jēgu? Vai tas nozīmē izturēties pret sevi kā pret savienojuma posmu kādā bezpersoniskā lēmumu procedūrā? Un, ja tā ir, kur tad atliek vieta morālei – jebkāda morālei vispār? Vai Viljamsa arguments nav tāds, kura rezultātā jānoliedz ne tikai utilitārisms, bet jebkāda morāle, kura nebalstās uz rīcības veicēja paša plānu nejausībām?

Mums jāpieņem Neidžela atziņa, ka "var pastāvēt labs spriedums bez pilnīga attaisnojuma. Tas fakts, ka cilvēks nevar pateikt, kāpēc tas vai cits lēmums ir pareizais, ņemot vērā konfliktējošo iemeslu konkrēto samēru, nenozīmē, ka prasība pēc pareizības ir bezmērķīga. [...] Iespējamu to dara

¹⁶ Williams, turpat, 110. – 113. lpp.

spriedums [...], kurš laika gaitā atklājas drīzāk individuālos lēmumos nekā vispārēju principu deklarējumos. [...] daudzos gadījumos tas ir drošs palīgs, lai savilktu kopā to, kas paliek aiz skaidri formulēta racionāla argumenta.”¹⁷ Bet arī tādā gadījumā ir vajadzīgs kāds arguments, lai šādam vērtējumam būtu ko savilkt kopā. Viljamss nepiedāvā nekādu alternatīvu konsekvencialistu metodei objektīvi samērot dažādu plānu relatīvo svarīgumu šo plānu īpašniekiem.¹⁸

¹⁶ T. Nagel, *“Mortal Questions”*, Cambridge, 1979, 134. – 135. lpp.

¹⁷ Ļoti precizētu izklāstu tam, kā konsekvencialists veiktu šādu uzdevumu, skat. Dž. Grifina darbā.

12. nodaļa

PERSONISKĀ LABKLĀJĪBA

1. PERSONISKIE MĒRĶI

Iepriekšējā nodaļā tika apskatīti daži intuitīvi pieņēmumi un analizēti daži argumenti. Tika secināts, ka šie argumenti ir nepietiekami pamatoti, taču pāris no tiem šķita daudzsoļoši. Intuitīvie pieņēmumi netika noraidīti, taču mēs arī neieguvām īstu skaidrību par to avotiem vai zemtekstiem. Likās vismaz iespējams, ka visus pamatos intuitīvos pieņēmumus var iekļaut konsekvenciālistu praktiskā iemesla teorijā. Mūsu turpmākā diskusija galvenajos vilcienos paliks saistīta ar šiem pašiem intuitīvajiem pieņēmumiem. Taču vispirms mums jādod tiem pavisam jauns skaidrojums. Mums jāatkāpjas no līdz šim apspriestajiem argumentiem, lai redzētu, vai kādas pārdomas par vērtību un rīcības iemeslu vispārējām iezīmēm palīdzēs mums izdarīt lēmumu par tām, norādot uz to saknēm saprātīgas praktiskās spriešanas struktūrā.

Tāpat kā visas izpētes, arī šī sāksies no vidus. Šī apakšnodaļa jo sevišķi būs pārpilna ar neaizstāvētiem izteikumiem. Tie tiks izmantoti, lai iebilstu pret konsekvenciālismu, vismaz tā izplatītākajās formās. Bet cik daudz uz tiem var paļauties? Konsekvenciālisma atspēkojumam morāles ziņā ir tālejošas sekas. Taču atšķirībā no morālista, kurš diskutē tieši par zināmas rīcības vērtību, mūsu pētījums attieksies uz praktiskas spriešanas strukturālajām iezīmēm. Intuitīvie pieņēmumi, ko minēju, ir svarīgi ne jau kā konkrēti pieņēmumi par to, kas tādā vai citādā gadījumā ir pareizi. Mēs automātiski uztveram tos kā piemērus dažām spriešanas procesa vispārējām iezīmēm, kuras ilustrē pamatotus argumentus, kaut arī tiek atzīts, ka katrs atsevišķais piemērs pats par sevi var nebūt pietiekami pārliecinošs.

Daudzi no šeit izteiktajiem apgalvojumiem nav aprioras vai konceptuālas patiesības. Ja tie ir patiesi, tie raksturo cilvēku pieredzes vispārējās iezīmes. Tāpat kā Viljamss un Neidžels, es pieņemšu, ka plaši izplatītām un nesatricināmām cilvēku praktiskās domas iezīmēm nav vajadzīgs attaisnojums. Turpmāk izteiktais arguments par labu neaizstāvētiem izteikumiem ir tāds, ka tie ir daļa no šādu praktiskās domas iezīmju vispārējā skaidrojuma. Daļēji pamatot šo argumentu iespējams ar to, ka šīs iezīmes spēj izskaidrot to, ko mēs saucam par intuīciju; mūsu gadījumā tie ir tāda tipa piemēri, kādi tika apskatīti iepriekšējā nodaļā. Šo izteikumu pretenzijas uz to, ka tie skaidro praktiskās domas vispārējās iezīmes, pa daļai stiprina tas fakts, ka tie savijas ar citiem praktiskās domas skaidrojumiem vai domas skaidrojumiem vispār. Mūsu gadījumā tas ir daļēji atkarīgs no to spējas radīt pamatu dažiem argumentiem, kurus izvirzījuši Neidžels un Viljamss. Visbeidzot, šos izteikumus zināmā mērā stiprina tas, ka nav alternatīvas, kura sekmīgāk atbilstu abiem minētajiem kritērijiem. Tā kā šāds ir ceļš uz stiprināšanu, tad paustie un neaizstāvētie izteikumi šajā apakšnodaļā gūst zināmu atbalstu no sava vēlākā izmantojuma. Tomēr attiecībā uz šo nodaļu tiem jāpaliek nepierādītiem ierosinājumiem.

Mūsu uzmanības centrā būs indivīda labklājība. Šis jēdziens ietver kādu būtisku cilvēka dzīves vērtējumu: cik laba vai sekmīga tā ir no viņa paša viedokļa? To vislabāk var izsaprast, izslēdzot to, kas pie tā nepieder. Tas nav vērtējums viņa ieguldījumam citu cilvēku labklājībā, kultūras jomā, ekosistēmā vai tamlīdzīgi. Šo atšķirību nedrīkst jaukt ar atšķirību starp personiskiem vai "saprātīgiem" iemesliem no vienas puses un cita veida morāliem vai bezpersoniskiem iemesliem no otras puses. Mēs nepieņemam arī, ka cilvēka labklājību nodrošina sekošana "saprātīgiem" iemesliem vai savtīgu interešu iemesliem. Vērtējot cilvēka labklājību, tiek vērtēts viņa dzīves veiksmīgums vai neveiksmīgums, nevis līdzekļi, ar kuriem šis veiksmīgums vai neveiksmīgums panākts.

Var salīdzināt dažādus cilvēka stāvokļus, dažādus viņa dzīves periodus un spriest, vai tie viņam bijuši labi vai slikti. Var izdarīt arī salīdzinājumu ar to, kādi šie stāvokļi vai periodi varētu būt bijuši, vai ar dažādiem virzieniem, kādos viņa dzīve varētu būt attīstījusies, lai gan tas nav noticis. Visbeidzot, var salīdzināt dažādus ceļus, kas cilvēkam ir atvērti, dažādus virzienus, kuros viņa dzīve varētu attīstīties. Šos spriedumus var izdarīt citas personas, nevis attiecīgais cilvēks, un viņu uzskati var būt tuvāki patiesībai nekā attiecīgā cilvēka paša uzskati. Bieži vien cilvēkam ir labākas iespējas vai lielāka ieinteresētība izdarīt precīzu spriedumu pašam par savu labklājību, bet dažreiz šīs iespējas ir labākas citiem, turklāt tie ir objektīvāki nekā viņš pats. Tomēr

parasti ir tā, ka dažādu situāciju vērtība konkrētai personai ir ievērojami atkarīga no viņa faktiskajiem mērķiem, kādi tie ir vai būs visā viņa dzīves gaitā. Dzīve lauku apkaimē man ir vērtīga tad, ja dažas no manām interesēm un tieksmēm ir saistītas ar laukiem.

Galvenie šī likuma izņēmumi ir bioloģiski nosacītas vajadzības un vēlmes. Varbūt visas mūsu vajadzības, mērķi un vēlmes līdz zināmai pakāpei ir bioloģiski nosacītas. Varbūt neviena no tām nav bioloģiski nosacīta visā pilnībā. Taču lielos vilcienos tās var sarindot pēc tā, kādā pakāpē tās ir šādi nosacītas. Ērtības labad es izvēlēšos ļoti aptuvenu iedalījumu bioloģiski nosacītās un pārējās vēlmēs un vajadzībās. Izņēmumi un nianses te ir viegli nošķirami. Pieņemot, ka pārējie apstākļi ir līdzvērtīgi, cilvēkam klājas labāk, ja viņš ir labi paēdis, atrodas mērenā temperatūrā, gūst pietiekamus sensoros stimulus, ir vesels un tā tālāk, vienalga, vai viņš tos uzskata par saviem mērķiem vai neuzskata. Dažreiz cilvēka vispārējās interesēs ir tas, lai dažas vai visas viņa bioloģiski nosacītās vēlmes netiktu apmierinātas, taču pat tādā gadījumā viņam tiek darīts zināms labums (kā arī vēl lielāks ļaunums), tās apmierinot. Zīmīgi ir tas, ka cilvēki parasti grib, lai viņu bioloģiskās vēlmes un vajadzības tiktu apmierinātas, taču labums, ko dod šis apmierinājums, nav atkarīgs no šīm vēlmēm. Patiesībā to apmierināšana parasti dod labumu pat tad, ja tā nav gribēta (tiesa, to ieguldījums attiecīgā cilvēka labklājībā, kā tiks paskaidrots vēlāk, var būt atkarīgs no tā, vai to apmierināšana ir saskaņā ar viņa visaptverošajiem mērķiem). Kaut gan nevar noliegt bioloģiski nosacīto vajadzību nozīmi cilvēka labklājībā, tomēr ir skaidrs, ka tās nav vienīgās labklājības faktors. Daudz atkarīgs no cilvēka pārējiem mērķiem, no tā, vai viņš vēlas būt draugos ar kādu vai turēties tālāk no kāda, vai braukt vasarā uz laukiem, vai iegūt vietējā censoņa reputāciju, vai tamlīdzīgi.

Dažus no šiem mērķiem cilvēks var būt pieņēmis apzināti, dažus viņš var būt izvēlējis. Vēl citus viņš, iespējams, savā ceļā sastapis nejauši, varbūt uzaudzis ar tiem kopā, nekad nav iedomājies, ka tie varētu nebūt, un tā tālāk. No mūsu viedokļa nav svarīgi, kā tas noticis. Svarīgi ir tas, ka tie ir viņa mērķi – un es lietoju šo apzīmējumu plašā nozīmē, aptverot viņa ieceres, plānus, attiecības, tieksmes, un tā tālāk.¹ Tā kā tie ir viņa mērķi, viņš savā

¹ Šajos sākotnējos skaidrojumos vārds "mērķi" ir lietots ļoti plašā nozīmē: viss, ko cilvēks grib dabūt, ir viņa mērķis. Taču šo skaidrojumu rezultāts ir tāds, ka šis apzīmējums tiek lietots atbilstošāk ierastajai izpratnei – kā "tālākas nākotnes ieceres". Mērķi ne vienmēr ir vēlamī un gribēti paši sevis dēļ. Taču tie ir daļa no plašākiem mērķiem vai paši ir plašāki mērķi. Es nepavisam negribu teikt, ka tas fakts, ka cilvēks kaut ko grib, pats par sevi ir iemesls

ricībā virzās uz tiem, tie nosaka to, kā viņš uztver apkārtējo vidi un pasauli kopumā, un tiem ir ievērojama loma viņa emocionālajās reakcijās un viņa iztēles klejojumos. Citiem vārdiem sakot, tie viņa dzīvē ieņem apzinātu vietu. Tie nav vienkārši nezināmi spēki, kuru esamību secina un apcer psihologi vai sabiedrisko zinātņu speciālisti to paredzamās vērtības dēļ.

Iemesls, kāpēc es kavējos pie tā, kāda loma cilvēka mērķiem ir viņa labklājības noteikšanā, pirmkārt, ir tāds, ka mērķiem, kuri nav galvenokārt bioloģiski nosacīti, piemīt kāda svarīga iezīme. Lai palīdzētu cilvēkam, parasti nevar darīt daudz neko citu kā palīdzēt viņam sasniegt savus mērķus vai panākt, lai viņš izvirzītu sev derīgākus mērķus vai atmestu mērķus, kuri viņam nāk par sliktu. Tas ir, cilvēka labklājību uzlabot parasti iespējams tikai ar viņa mērķu starpniecību. Ja tie nāk viņam par sliktu, palīdzēt iespējams, panākot, lai viņš tos maina, nevis liekot šķēršļus to sasniegšanai (izņemot tādus retus gadījumus, kad tas ir vispiemērotākais veids, lai panāktu, ka viņš tos maina).

Šo apstākli nevajadzētu pārspīlēt. Ir iespējams glābt otra cilvēka dzīvību, neļaujot viņam aiziet uz ļoti tikotām futbola sacensībām, kurās viņš ietu bojā futbolistu grautiņā. Bet, kad kalpojam citu cilvēku interesēm tādos veidos, kuriem nav sakara ar viņu mērķu sasniegšanu, tad visdrīzāk tas notiek, atbalstot kādas viņu bioloģiski nosacītās intereses. Ko mēs parasti nespējam panākt, ir tas, lai cilvēks, kurš nevēlas skatīties filmu ar Bogarta piedalīšanos, skatītos to labprāt, – tas ir, ja nespējam panākt arī to, lai viņš pats gribētu to skatīties. Pretējs piemērs: mēs varam darīt cilvēkam labu, uzlabojot istabas temperatūru vai sagādājot pienācīgus sensoros stimulus, – arī tad, ja viņš protestē pret šādiem pasākumiem. Iemesls ir drīzāk konceptuāls nekā empīrisks, kaut arī konceptuālā saikne nav cieša un pieļauj dažus izņēmumus. Tas balstās uz faktu, ka mērķi tiek pieņemti vai atzīti. Tie dod ieguldījumu cilvēka labklājībā, tāpēc ka tie ir viņa mērķi, viņa dzīves svarīga daļa. Tā kā es nekad neesmu vēlējies kļūt par koncertvijolnieku, man neklājas sliktāk tāpēc, ka es tas neesmu. Citam, kurš sapņo vai ir sapņojis kļūt par koncertvijolnieku, ja pārējie apstākļi ir līdzvērtīgi, klājas sliktāk tad, ja viņš nav par to kļuvis, nekā tad, ja viņš par to ir kļuvis.

Te jāpiemin vēl kāda cilvēku mērķiem raksturīga iezīme. Tie parasti iekļaujas hierarhijas struktūrās. Šis apstāklis netiek ņemts vērā tajos praktiskās

viņa vai citu cilvēku rīcībai. Tomēr vārda “mērķi” lietojumam paredzēts saglabāt divpusējību starp abiem uzskatiem: starp uzskatu, ka to nozīmību praktiskajā domā nosaka tas apstāklis, ka tie ir gribēti, un uzskatu, ka to nozīmību nosaka tas, kādēļ tie ir gribēti.

spriešanas gadījumos, kuri koncentrē uzmanību uz tūlītējiem mērķiem, piemēram: "Es gribu padzerties ūdeni, tātad man ir iemesls piecelties, aiziet uz virtuvi, pagriezt krānu utt." Tas ir teicams piemērs, lai parādītu spriešanas sarežģītību pat vienkāršos gadījumos. Taču daudzi jebkura cilvēka mērķi iekļaujas viņa paša sarežģītajās mērķu struktūrās. Es rakstu par šo tematu tāpēc, ka man ir iemesls mācīt šo tematu saviem studentiem, tāpēc, ka tā ir daļa no grāmatas, un tāpēc, lai sakārtotu pats savas domas par šo tematu. Ikviens no šiem trim iemesliem iekļaujas manos plašākajos plānos, reizēm sadaloties, reizēm saplūstot kopā. Piemēram, es mācu studentus tāpēc, lai pelnītu iztiku, bet arī tāpēc, lai ietekmētu cilvēku domāšanas veidu dažos jautājumos. Šis otrais mērķis – un nevis pirmais – ir arī pamatā manam nodomam rakstīt grāmatu, kurā būs attiecīga nodaļa.

Protams, cilvēkiem ir arī izolēti mērķi, iemesli vai vēlmēs. Tie bieži vien ir bioloģiski nosacīti, piemēram, vēlēšanās pēc ūdens malka vai vajadzība iet uz tualeti. Tad, kad tie tādi nav, un nereti arī tad, ja tie tādi ir, tie parasti ir samērā nesvarīgi (apsēstības gadījumi ir izņēmums). Cilvēka svarīgie tūlītējie mērķi iekļaujas plašākos plānos. Turklāt tūlītējā mērķa svarīgums galvenokārt ir atkarīgs no lielākā mērķa svarīguma un no pakāpes, līdz kādai tūlītējā mērķa īstenošana ir būtiski svarīga lielākā mērķa panākumiem. Tas, ka iekļaušanās kopējā struktūrā ir būtiska daļa mērķu svarīguma vērtējumā, nozīmē to, ka cilvēks visbiežāk mēra rīcības svarīgumu nevis ar mērķu skaitu, ko šī rīcība ļauj sasniegt, bet ar tās ieguldījumu augstākajos mērķos, kuriem tā kalpo (izņēmums tiks paskaidrots turpmāk).

Kaut gan rīcības iemesla stiprums nav korelācijā ar mērķu skaitu, kuriem rīcība kalpo, tomēr, ja pārējie apstākļi ir līdzvērtīgi, tas tomēr atbilst tā mērķa (mērķu) diapazonam, kuriem šī rīcība kalpo. Pie pārējiem līdzvērtīgiem apstākļiem, ja mērķis caurstrāvo visus cilvēka dzīves aspektus, gan tas, gan darbības, kas tam kalpo, ir svarīgāki nekā tad, ja tas ietekmē tikai īsu cilvēka dzīves posmu vai tikai dažus tās aspektus. Jāuzsver, ka šī ir tikai viena dimensija mērķu vērtēšanā. Turklāt tas nav ieteikums dzīties pēc mērķiem, kas caurstrāvo visu dzīvi vai aptver visus tās aspektus. Daži cilvēki tā dara. Citus šausmina pat doma par to. Es nezinu nevienu iemeslu, kāpēc vajadzētu dot priekšroku vienai vai otrai no šīm tendencēm, kaut arī pastāv vairāki iemesli, kas runā par sliktu gan vienai, gan otrai galējībai. Gribu tikai uzsvērt, ka relatīvi katram cilvēkam, ja pārējie apstākļi ir līdzvērtīgi, plašāka mēroga mērķi ir svarīgāki viņa labklājībai nekā tie, kuri aptver mazāku dzīves daļu. Arī šis ir konceptuāls apgalvojums. To izraisa tas apstāklis, ka, vērtējot cilvēka labklājību, tiek vērtēta viņa dzīve kopumā. Vērtējot cilvēka labklājību kādā

viņa dzīves posmā, mums jāņem vērā iespēja, ka šis posms var būt daļa no kopumā veiksmīgas dzīves. Ja šī posma raksturs apdraud visas kopējās dzīves panākumus, tad tas nevar pats par sevi būt visai labs.

Cilvēki var pieņemt mērķus daudzos dažādos veidos. Tikai daži no tiem ir saistīti ar spriešanu nozīmīgā līmenī. Kad cilvēks spriež par to, kā atteikties no viena mērķa un pieņemt citu, viņa spriešanas ievirze daļēji ir atkarīga no dažiem esošajiem mērķiem. Cilvēks var nonākt pie secinājuma, ka mērķis, ko viņš sev izvirzījis, ticēdams, ka tas kalpo citam mērķim, patiesībā tam nekalpo, vai arī viens viņa mērķis traucē īstenot citu, svarīgāku mērķi, un tā tālāk. Mērķi(s), no kā izriet spriedumi, ne vienmēr saglabājas. Cilvēks var atmetēt kādu mērķi tāpēc, ka tas ir pašiznīcinošs, proti, visas pūles to sasniegt tikai attālina no tā. Tāpat arī ne vienmēr cilvēka augstākie mērķi pārvalda zemākos. Var notikt arī pretējais, ja cilvēks aptver, ka visus viņa zemākos mērķus labāk balsta vērtības, kuras nav savienojamas ar kādu no viņa līdz šim galīgajiem mērķiem. Visbeidzot, cilvēkiem ir arī otrās pakāpes mērķi, tas ir, mērķi attiecībā uz to, kādiem jābūt viņu mērķiem. Viņi var vēlēties, lai tie visi būtu teicami saskaņoti, lai tie piešķirtu viņu dzīvei viengabalainību, lai tie ļautu viņiem atskatīties uz pagātņi ar lepnumu, lai tie ļautu viņiem saglabāt dzīvesprieku, interesi par jaunām iespējām līdz pat vecumam, un tā tālāk.²

Iepriekš izteikto piezīmju nolūks nav apgalvot, ka praktiskajā spriešanā viss risinās sekmīgi, ja vien cilvēks atrod sev saskaņotu uzskatu un mērķu kopumu. Tās tikai ilustrē, cik svarīgi ir tas, ka mūsu praktiskajā spriešanā mērķi iekļaujas noteiktā struktūrā. Tos attaisno veids, kā cilvēki spriež par savu dzīvi, kā arī tas, kā viņi vērtē citu cilvēku labklājību. Tie ir iesakņojušies mūsu priekšstats un atspoguļojas mūsu valodā un spriešanas veidā. Varbūt mums ir vērts sev atgādināt: kaut gan cilvēku rīcību nosaka tieši viņu mērķi, ne vienmēr viņi spēj savus mērķus skaidri raksturot vārdos. Iepriekš citētās Neidžela piezīmes par spriedumu daļēji veido fonu mūsu atlikušajam pārdomām.

² Par otrās pakāpes mērķu svarīgumu skat. H. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, 68 (1971), 5; un S. Blackburn, "Truth, Realism and the Regulation of Theory", *Midwest Studies of Philosophy*, 5 (1980), un "Rule Following and Moral Realism", Holzman and Leich (eds.), Wittgenstein, "To Follow a Rule", London, 1981.

2. LABKLĀJĪBA UN PAŠINTERESES

No iepriekšējiem vērojumiem izriet secinājums, ka cilvēku labklājība lielā mērā ir viņu bioloģiski nenosacīto mērķu funkcija: tie ir mērķi, kurus viņi sev nosprauduši, bet no kuriem būtu varējuši izvairīties. Tiktāl, ciktāl katram cilvēkam ir iemesls rīkoties citu interesēs, viņa iemesli izriet no citu mērķiem. Ja neņem vērā bioloģiskās vajadzības, cilvēks var palīdzēt citiem tikai ar viņu mērķu starpniecību, tas ir, vai nu panākot, lai viņi tos maina, vai arī palīdzot viņiem tos īstenot. Viņu mērķi ievērojami nosaka viņu labklājību. Ja viņi būtu izvirzījuši sev citus mērķus, viņi, iespējams būtu varējuši savā dzīvē sasniegt vairāk, būtu varējuši dot lielāku ieguldījumu citu labā vai zinātnes labā. Bet, tā kā mūs šobrīd interesē vienīgi viņu labklājība, tad visi šie apstākļi nav būtiski.

Protams, daudzās situācijās mums vajadzētu palīdzēt tiem, kuru dzīve dod lielāku labumu cilvēcei. Saskaņā ar konsekvenciālistu domāšanu tas būtu tāpēc, ka, palīdzēdami viņiem, mēs palīdzētu arī citiem cilvēkiem – tiem, kuriem palīdzētu viņi. Iespējams arī, ka netiešs konsekvenciālisms varbūt atradis vēl citus apkārtceļu iemeslus, kāpēc ir labāk palīdzēt morāli vērtīgākajam. Konsekvenciālists arī nenoliegs, ka vieni cilvēki var patikt labāk par citiem un ka viņi var patikt tieši savu mērķu pēc, tā pēc, par ko viņi ir kļuvuši, sekodami saviem mērķiem. Tas var būt pamatots apsvērums, jo, palīdzēdami viņiem, mēs kalpojam arī sev. Netiešie konsekvenciālisti atkal norādīs uz papildu labumiem, piemēram, uz to apstākli, ka simpātijas pret cilvēkiem ar patīkamām rakstura iezīmēm tiecas veicināt šādu iezīmju izkopšanu un veicināšanu, kas galarezultātā dod labumu visiem. Tie visi ir pamatoti konsekvenciālistu apsvērumi, taču visu to pamatā ir citi iemesli, nevis attiecīgā cilvēka labklājība.

Mūsu izpratne par “labklājību” kā vispārēju terminu dzīves panākumu vērtējumam – jo veiksmīgāka dzīve, jo augstāka attiecīgā cilvēka dzīves labklājība, – šķiet atbalstām tēzi par vērtību saskatāmību (sal. 243. lpp.). Var arī likties, ka tā ir pretrunā ar argumentu par mērķu atkarību no iemesla, kas tika izvirzīts 6. nodaļā. Šis šķietamības maldina tāpēc, ka labklājība tiek uzlūkota apvienojumā ar kādu citu jēdzienu. Šo otru jēdzienu es nosaukšu par pašinteresēm.

Labklājību reizēm saprot kā aptuvenu sinonīmu pašinteresēm. Šo jēdzienu lietojums atspoguļo morālo pārlicību un uzskatus par cilvēku motivāciju. Pēc dažu domām, abi šie jēdzieni tiešām daudzviet ir savstarpēji aizstājami. Uzskatīdams “intereses” par lielos vilcienos paralēlām “labklājībai”, “pašinte-

reses” es lietošu mazliet citādā, šaurākā nozīmē. Īsi sakot, pašintereses ir lielā mērā bioloģisks jēdziens. Jebkuru cilvēka bioloģiski nosacīto vajadzību un vēlmju piepildījuma apgrūtināšana pati par sevi ir vērsta pret viņa pašinteresēm, ja vien tā instrumentāli nekalpo tam, lai ilgāka laika gaitā uzlabotu šo viņa vajadzību un vēlmju apmierināšanu, pagarinātu viņa mūžu vai pasargātu no briesmām. Jo viss, kas saīsina cilvēka mūžu, ir arī vērsts pret viņa pašinteresēm. Uzskata, ka cilvēks ir ieinteresēts dzīvot ilgu mūžu, kaut arī pastāv atšķirīgi uzskati par to, kā tas ir samērojams ar iespējamām fiziskām ciešanām vai prāta spēju zudumu.

Pieņemot, ka starp bioloģisko un kulturālo vai konvencionālo nav robežas, nevajadzētu piešķirt pārāk lielu svaru apgalvojumam, ka pašintereses ir bioloģisks jēdziens. Panākumi personisku tieksmju apmierināšanā kalpo pašinteresēm tāpat kā gandarījums jebkuru citu tieksmju apmierināšanā. Gandarījums ir daļa no jebkura bioloģiski definēta priekšstata par individuālām interesēm, un par to liecina fakts, ka tam ir noteikta vieta mūsu priekšstatos par interesēm pat attiecībā uz relatīvi primitīvām zīdītāju sugām. Personiski centieni bieži tiek saistīti ar bioloģiski nosacītām tieksmēm, kā arī ar tādām tieksmēm, kas kalpo bioloģiski nosacītām vajadzībām. Tāpēc panākumi personisko centienu jomā, gandarījums, saskaņā ar mūsu priekšstatu, ir daļa no personiskajām pašinteresēm. Tā kā gandarījums atbilst cilvēka pašinteresēm, tad cilvēka apmierinājums ar to, kā risinās viņa darījumi vai darbojas citas viņa dzīves jomas, atbilst viņa pašinteresēm. Var likties, ka tādejādi tiek pārvarēta plaša starp pašinteresēm un labklājību, kura, kā jau teikts, galvenokārt tiek saistīta ar mūsu mērķu un plānu panākumiem. Taču šī plaša netiek pārvarēta. Starp abiem priekšstatiem pastāv četras ievērojamas atšķirības.

Pirmkārt, kaut gan abi jēdzieni jutīgi reaģē uz bioloģiskajām vajadzībām un vēlmēm, tas abos gadījumos notiek atšķirīgā veidā. Pašintereses vienmēr nevēlami ietekmē nespēja apmierināt bioloģiskās vajadzības un dzīves ilguma saīsināšanās. Cilvēka labklājību nemazina ne dzīves ilguma saīsināšanās, ne arī nespēja apmierināt bioloģiskās vajadzības, ja tas ir līdzeklis vai pieņemtais blakusprodukts, tiecoties pēc vērtīga mērķa. Cilvēks, kurš dzīvo lielā trūkumā, ziedo savas intereses citu cilvēku interešu labā, lai sniegtu medicīnisko palīdzību epidēmijas upuriem, un viņa dzīve tāpēc nav mazāk veiksmīga, gandarīta vai piepildīta.

Tomēr nebūtu pareizi krist otrā galējībā un apgalvot, ka bioloģiski nosacītu vajadzību apmierinājums dod ieguldījumu cilvēka labklājībā tikai tad, ja tas palīdz īstenot viņa mērķus un plānus. Ir tiesa, ka parasti tiekšanās pēc

mērķiem prasa, lai vidējā līmeņa bioloģiskās vajadzības tiktu apmierinātas. (Kaut gan jāatgādina, ka nereti tas notiek uz ilgstošas veselības un mūža ilguma interešu rēķina.) Tomēr bioloģiski nosacītu mērķu vērtība pārsniedz sava derīguma ietvarus, topot par līdzekli citu mērķu sasniegšanai. Tie ir kaut vai priekšnosacījums cilvēka spējām racionāli izvirzīt jaunus mērķus un ieceres, kā arī atnest esošos mērķus un ieceres. Un šāda spēja ir vērtīga ir neatkarīgi no tā, vai tā ir gribēta vai nav.

Otrkārt, veiksmē vai neveiksmē savu mērķu īstenošanā pati par sevi jau ir ievērojams mūsu labklājības noteicējs. Ir tiesa, ka veiksmē attiecībā uz dažiem mērķiem, pat tādiem, kuri nav bioloģiski nosacīti, kalpo mūsu pašinteresēm, turpretī neveiksmē uz tām atstāj nevēlamu iespaidu. Taču daudzu citu mērķu veiksmes vai neveiksmes uz pašinteresēm neiedarbojas. Robežlīnijas starp tiem mērķiem, kuru panākumi kalpo mūsu pašinteresēm, un tiem, kuri tās neskar, nepavisam nav skaidras, un nav arī vispārēji piemērojamas visiem mūsu plāniem. Vai vecāku panākumi sava bērna labklājības veicināšanā kalpo vecāku pašinteresēm? Tie noteikti dod ieguldījumu viņu labklājībā. Viņu dzīve līdz ar to ir labāka un veiksmīgāka. Viņi var lepoties ar savu dzīvi, jo ir spējuši veiksmīgi atbalstīt sava bērna intereses. Bet vai šie panākumi kalpo tam viņu labklājības aspektam, kuru mēs identificējam kā viņu pašintereses? Vai varbūt tie drīzāk pielīdzināmi panākumiem, ko viņi gūtu, piedalīdamies antivivisekcionistu cīņā, kas arī dotu ieguldījumu viņu dzīves panākumos un lepnumā, ko par to varētu just gan viņi, gan citi, bet nevis kalpojot savām pašinteresēm?

Manuprāt, mēs tikai ļoti aptuveni varam noteikt, kuri cilvēka labklājības aspekti skar viņa pašintereses. Pamatā cilvēka pašinteresēm kalpo (ciktāl tām kalpo panākumi jomās, kuras viņam svarīgas) panākumi tajā mērķu un attiecību nišā, kurā viņš nav iegājis tāpēc, lai uzlabotu citu cilvēku labklājību. Tas ir negatīvs izskaidrojums. Tas balstās uz izslēgšanu. Pašintereses ir tās, kas paliek pāri pēc tam, kad no plašākā priekšstata par labklājību tiek atņemti panākumi tajos plānos, kuru vērtība (attiecīgā cilvēka skatījumā) ir to ieguldījums citu cilvēku labklājībā. Tas ir tikai tas, ko varētu gaidīt, pieņemot, ka apspriežam to pašinteresešu aspektu, kuru nosaka cilvēka ieceres.

Treškārt, kaut gan cilvēku panākumi citu mērķu īstenošanā neietekmē viņu pašintereses, viņu gandarījums par saviem panākumiem tās nenoliedzami ietekmē. Cilvēki tiecas pēc mērķiem, lai tos sekmīgi īstenotu. Tā kā viņiem rūp savi panākumi, neveiksmes nevēlami ietekmē viņu labklājību, viņu dzīves veiksmīgumu. Tā tas ir pat tad, ja viņi nezina par savu neveiksmi un nemaz nevar par to zināt. Pašintereses šādi faktori neietekmē. Tās ir

jutīgas pret cilvēka apmierinājumu ar savu dzīvi. Taču tās nereaģē uz to, vai šis apmierinājums vai tā trūkums ir vai nav attaisnojams. Tas nenozīmē, ka visu cilvēka plānu vai mērķu panākumi rada atšķirību viņa labklājībā. Svarīgi ir tas, cik veiksmīgs viņš ir bijis, tiekdamijs pēc tiem, kā viņam sekmējusies to īstenošana. Cilvēks, kurš veicis aktīvu kampaņu pret DDT izmantošanu, savas dzīves laikā var pieredzēt pat pastiprinātu šīs vielas lietošanu un tomēr neizjust to kā kaitējumu savai labklājībai. No šī viedokļa svarīgi ir tas, kādā veidā viņš tiecies īstenot savus mērķus, kā arī viņa ieguldījums tajos proporcionāli paredzamajām iespējām.

To pašu iemeslu pēc panākumi jomā, ka ir viņa aicinājums, ne vienmēr nozīmē ieguldījumu viņa dzīves panākumos, ja vien tie neizriet no viņa rīcības veida. Tas ir arī iemesls, kāpēc vēlēšanās nenozīmē ieguldījumu labklājībā. Man neklājas labāk no tā, ka cilvēki vai jomas, kam es vēlu labu, attīstās labi. Un man neklūst sliktāk, ja tiem neveicas. Taču cilvēks, kurš pasargāts no ieceru neveiksmes apzināšanās – vienalga, vai tā notiek vai nenotiek viņa paša rīcības pēc, – un tāpēc ir apmierināts ar saviem panākumiem (bet viņa apmierinātība balstās uz maldīgu pārliecību), tik un tā ir neveiksminieks. Viņa pašintereses balsta tas, ka viņš ir pasargāts no savas neveiksmes apzināšanās, viņa labklājība turpretī cieš nelabojamu kaitējumu. Otrā un trešā atšķirība starp labklājību un pašinteresēm ir pretrunā ar tēzi par vērtību saskatāmību. Tās tiks aizstāvētas turpmākajā diskusijā par mērķu raksturu kā tādu, kura pamatā ir iemesli.

Ceturta atšķirība starp labklājību un pašinteresēm ir tāda, ka cilvēka labklājība ir atkarīga no viņa mērķu un ieceru vērtības. Cilvēks, kas visu mūžu aizvada azartspēlēs – pieņemot, ka pārējie apstākļi ir līdzvērtīgi –, pat būdams veiksmīgs spēlmanis, dzīvo mazāk vērtīgu dzīvi nekā lauksaimnieks, kurš rosīgi kopj savu ganāmpulku. Iespējams, ka viņu abu pašinteresēm viņu nodarbes kalpo vienlīdzīgi, bet labklājībai gan ne. Iemesls ir tāds, ka viņi dara to, ko dara, tāpēc, ka uzskata to par vērtīgu un atzīstamu nodarbošanos (varbūt tāpēc, ka tā ir vērtīga citiem, bet ne katrā ziņā tāpēc). Viņiem rūp tas, ko viņi uz šī pamata dara. Tiktāl, ciktāl viņu vērtējums ir maldīgs, tas ietekmē viņu dzīves veiksmīguma pakāpi.

Bet kā ir tad, ja viena cilvēka mērķu un veicamo darbu vērtība ir mazāka nekā otra cilvēka mērķu un veicamo darbu vērtība, bet ne viens, ne otrs no viņiem nav vainojams kļūdās, nosakot to patieso vērtību? Ja izrādās, ka gan viens, gan otrs ir pavadījis savu dzīvi aktivitātēs, kuras ir vērtīgākās no visa, ko viņš tolaik būtu varējis darīt, – pieņemot, ka pārējie apstākļi ir līdzvērtīgi, – tad viņu dzīves ir vienlīdz veiksmīgas. Tas ir vēl viens šī jēdziena

subjektivitātes aspekts. Tas norāda, cik veiksmīga ir cilvēka dzīve no viņa paša viedokļa, tas ir, raksturo drīzāk tās iekšēji piemītošo vērtību nekā tās instrumentālo vērtību citiem. Kad vien mums tiek dota izvēle, mēs cenšamies izvēlēties gudri, pieņemt vislabāko lēmumu, kāds mums šajos apstākļos iespējams. Tas ir mazākais, pēc kā varam tiekties. Bet tas ir arī lielākais, pēc kā varam tiekties. Un neko vairāk no mums nevar prasīt. Ja cilvēks to izdara veiksmīgi, tad viņa dzīve ir veiksmīga visaugstākajā pakāpē. Tas, ka cits cilvēks ir varējis izvirzīt un īstenot vērtīgākus mērķus un to arī darijis, bet pirmais to nav varējis nepietiekamu spēju vai izdevību pēc, nav būtiski. Mēs tos saucam par vērtīgākiem tāpēc, ka tie ir vērtīgi citiem. Otrā cilvēka dzīve ir bijusi vērtīgāka un veiksmīgāka no tāda viedokļa. Aktivitāšu un ieceru bezpersoniskā vērtība, tas ir, to vērtība, kas noteikta neatkarīgi no tā, ka attiecīgais cilvēks var tajās iesaistīties vai to dara, ir svarīga no šī cilvēka viedokļa, jo katrs cenšas iesaistīties pēc iespējas vērtīgākās no viņam pieejamām aktivitātēm. Tādā ziņā viņš spriež par to vērtību no bezpersoniska viedokļa. Bet, tā kā viņa mērķis ir (un var būt tikai) darīt vislabāko, kas ir viņa spēkos, tad sasniegumiem, kuri ir ārpus viņa spēju robežām, nav būtiskas nozīmes spriedumā par viņa personisko labklājību.³

3. MĒRĶI UN IEMESLI

Pāris pēdējās rindkopās tika atkārtoti apgalvojumi, kas izteikti 6. nodaļā, – par mērķu atkarību no iemesliem. Protams, mēs gribam sasniegt savus mērķus, un pa daļai tieši tāda ir mūsu mērķu jēga. Taču mēs neesam piesaistīti saviem mērķiem vienkārši tāpēc, ka tie mums ir. Ar to nav domāta mūsu spēja mainīt savus mērķus. Līdz zināmai robežai mēs varam to darīt. Mēs varam apsvērt savu mērķu labās puses un, ja tās šķiet nepietiekamas,

³ Akrātiska persona vienā ziņā negrib darīt visu, kas ir tās spēkos, jo tā ar nolūku darbojas pati pret savu vislabāko spriedumu. Taču, šādi rīkojoties, cilvēks nespēj dzīvot saskaņā pats ar saviem centieniem, un cieš viņa labklājība.

Ir ļoti svarīgi "bezpersonisku" iemeslu apzīmējumā nesaskatīt pārāk daudz. Tas nozīmē, ka tie tiek vērtēti tiktāl, ciktāl tie ir iemesli visiem cilvēkiem neatkarīgi no viņu vēlmēm un mērķiem. Piemēram, ikvienam ir iemesls ēst garšīgu ēdienu un lasīt labas grāmatas, ciktāl šīs nodarbes ir patikamas. Tiem, kuri ir izvirzījuši sev mērķi padziļināti pētīt Sola Bellova daiļradi vai kļūt par ekspertiem bretoņu pavārmākslā, ir papildu iemesli izlasīt jaunu Sola Bellova romānu vai apmeklēt augstas kvalitātes bretoņu restorānu. Pirmie ir bezpersoniski iemesli. Otrie ir personiski.

mēs varam tos mainīt. Nevar noliegt, ka mūsu spējai mainīt mērķus ir robežas, tāpat kā robežas ir mūsu spējai atteikties no saviem ieradumiem. Mana doma bija pieticīgāka. Proti, apsverot savus mērķus vienu pēc otra, tie izpaužas kā mūsu sprieduma objekti. Atšķirībā no mūsu ieradumiem, par kuriem mums var arī neatrasties cildinoši vārdi, mērķus balsta atzinīgs spriedums. Ja es meklēju heroīnu tāpēc, ka nespēju tikt vaļā no ieraduma, tad mans plašākais mērķis ir aiztaupīt sev neizturamas vai nevajadzīgas ciešanas. Tas nav tas pats mērķis, kāds ir labprātīgam narkomānam. Tas, ka mūsu mērķi ir mūsu spriedumu objekti un ka tie ir mūsu mērķi tikai tad, ja mēs tos vērtējam atzinīgi, arī ir daļa no mūsu mērķu jēgas.

Gan tad, kad cilvēks izvēlas mērķi, gan tad, kad pārskata jau esošos mērķus, viņš apzinās, ka meklē iemeslus, lai izvēlētos drīzāk tādu, nevis citādu mērķi, un uzskata, ka viņam ir tādi mērķi, kurus ir bijis iemesls izvēlēties. Šim pēdējam spriedumam ir maz vai pat nav nekā kopīga ar to, kādā ceļā viņš nonācis pie šiem mērķiem. Tas attiecas uz to, kā viņš tos uzlūko. Būtība te ir tāda pati kā bieži izteiktajam uzskatam, ka cilvēkam savi mērķi jāuzlūko tā, lai piedēvētu tiem zināmas vēlamas īpašības.⁴ Ierobežošanas gadījumā nekādi sarežģīti apsvērumi netiek izvirzīti. Pārliecība, ka mērķis ir vērtīgs, var izpausties vienkārši tā, ka cilvēks tiecas aprakstīt savus mērķus vārdos, kuri tiem piedēvē pievilcību.

Iepriekš balstījāmies uz diviem atsevišķiem norādījumiem par mērķu atkarību no iemesliem. Pirmkārt, lai ko mēs kāda iemesla pēc gribētu, mēs gribam to tādā mērā, lai tas kalpotu šim iemeslam. Ja Džeina vēlas iestāties mākslas skolā, lai viņai būtu labākas darba izredzes, viņa vēlas tur mācīties tiktāl, ciktāl tas uzlabo viņas darba izredzes. Protams, viņai turklāt vēl var būt citi iemesli, un, lai priekšstats būtu pilnīgs, jāpievieno arī tie. Būtiskie iemesli aptver visus tos, kuri runā par labu šīs skolas apmeklēšanai, vienai, vai tie ir vai nav tie mērķi, kuri pirmām kārtām lika viņai pieņemt tādu lēmumu, un neatkarīgi no tā, vai tie ir vai nav noteicošie faktori viņas studijām šajā skolā, vai arī visvairāk šajās studijās iegūst tas aspekts, kas saistīts ar labpatiku. Iepriekš izdarītais secinājums bija tāds: studijas šajā skolā nekalpo viņas labklājībai, ja tās neuzlabo viņas darba izredzes, izņemot gadījumu, kad tās kalpo kādam citam mērķim, kurš viņai bija, iestājoties šai skolā, vai arī radās pēc tam. Skolas apmeklēšana ir tas, ko viņa grib, vai tas, kas viņai rūp, tikai tiktāl, ciktāl tā kalpo viņas iemesliem.

⁴ Skat. G. E. M. Anscombe, "Intention", Oxford, 1957

Runa šeit ir par to, kā vērtējams cilvēka ieceres ieguldījums viņa dzīves veiksmīgumā. Tas nav psiholoģisks jautājums. Iepriekš minētajā piemērā mēs necentāmies paredzēt, kā Džeina izturēsies, ja uzzinās taisnību. Var izrādīties, ka viņai, pašai to neapzinoties, ir izveidojusies nepārvarama vēlme iekļūt mākslas skolā, vēlme, ko viņa nespēj kontrolēt. Tā patiešām ir būtiski svarīga informācija. Bet tā ir svarīga tāpēc, ka norāda uz mērķiem, kurus viņa laika gaitā izvirzīs (piemēram, paplašināt savu vispārējo izglītību, mācoties šajā skolā, vai mācīties tajā, lai novērstu iekšēju konfliktu, ko izraisa kādas pārdomas par šo tematu). Citiem vārdiem sakot, psiholoģiski faktori te ir būtiski tāpēc, ka tie palīdz normatīvam vērtējumam, nevis tāpēc, ka tas būtu psiholoģiskas dabas jautājums.

Otrā norāde bija tāda, ka cilvēkam ir mērķis ar nosacījumu, ka viņa iemesls ir pamatots un vērtīgs. Ja izrādītos, ka stāšanās darbā nav nekas labs, tad Džeinas labklājība neciestu no tā, ka viņa netiktu mākslas skolā. Viņas centieni īstenot šo mērķi balstījās uz pārliecību, ka darbu atrast būtu labi. Mēs pieņemam, ka viņai tas nerūp nekādu citu iemeslu pēc. Ja tas ir bezvērtīgs mērķis, tad viņas nespēja to sasniegt ir slēpta svētība. Viņa to grib, jo tic, ka tas ir vērtīgs, bet tāpat viņa arī grib, lai šāda mērķa nebūtu, ja tas ir bezvērtīgs.

Bet vai nevar būt tā, ka viņas iemesli ir tikai racionālu pamatojumu meklējumi un ka viņa gribētu iestāties šajā skolā pat tad, ja uzzinātu, ka šie iemesli ir nepatiesi, un turpinātu gudrot vārgus, nepārliecinošus iemeslus tam, ko viņai nav iemesla darīt? Vai nevarētu teikt, ka tādā gadījumā viņa grib iestāties mākslas skolā, kaut arī viņai nav iemesla to darīt? Ja ir svarīgi, kas viņai rūp, tad viņai nepārprotami rūp iestāties mākslas skolā. Ceru, ka nākamās divas nodaļas atspēkos pārmetumu, ka es par zemu novērtēju vēlmju un emociju lomu cilvēku dzīvē. Tās apliecinās, ka normālā gadījumā vēlmes un emocijas nosaka to, ko cilvēks dara; to loma nav tikai identificēt iemesla pausto spriedumu un to īstenot. Daudz lielākā mērā to loma ir noteikt, ko darīt, kad prāts nespēj pieņemt vajadzīgo lēmumu. Mūsu piemērā minētā racionālu pamatojumu meklēšana ierindojama tajos daudzajos gadījumos, kad radusies novirze no normālā stāvokļa, jo izveidojusies nesaskaņa starp realitāti un cilvēka priekšstatiem par to. Šādi gadījumi rada īpašas problēmas, kuras šajā grāmatā netiks apskatītas.⁵

⁵ Cits šķietams sarežģījums veidojas visos ļoti pazīstamajos gadījumos, kad cilvēks neista iemesla pēc dara to, ko viņam ir pamatots iemesls darīt, taču viņš šo īsto iemeslu neapzinās. Patiesībā šie gadījumi nav vispārējā likuma izņēmums. Kādas rīcības veikšana nepamatota iemesla pēc, teiksim, gājiens uz koncertu, lai tur satiktu kādu, kura tur īstenībā nebūs, kalpo

Viens iemesls, lai apšaubītu iepriekš aizstāvēto tēzi – proti, ka tādu mērķu apmierināšana, kuri balstās uz nepatiesiem iemesliem, nedod ieguldījumu cilvēka labklājībā, – ir vieglums, ar kādu mēs izlaižam no redzesloka to, cik svarīga ir mijiedarbība starp daudzajiem cilvēka mērķiem un interesēm. Piemēram, cilvēkiem nepatīk piedzīvot neveiksmi nevienos savos centienos pat tad, ja viņi aptver, ka šie centieni bijuši kļūmīgi. Tāpat arī viņiem nepatīk piedzīvot citu cilvēku noraidījumu pat tad, ja viņi zina, ka šis noraidījums ir viņu pašu labā. Šādi faktori šķiet paužam domu, ka panākumi mērķu īstenošanā veicina cilvēka labklājību, kaut arī mērķu iemesli to neveicina vai ir nepamatoti. Kļūda parādās, nošķirot traucējošos faktorus. Iedomāsimies, ka cilvēkam neizdodas īstenot mērķi tādu iemeslu dēļ, kurus nevar uzskatīt par personisku neveiksmi vai citu cilvēku noraidījumu. Līdzīgi nošķirsim citus traucējošos faktorus. Tad kļūst vieglāk ieraudzīt, ka tādu mērķu neapmierināšana, kuri balstās uz nevēlamiem iemesliem, nemazina cilvēka labklājību. Tas nenozīmē, ka cilvēki, kuriem ir šādi mērķi, necieš. Bet viņi cieš un viņu dzīve ir mazāk veiksmīga tāpēc, ka viņiem ir nepatiesi mērķi. Viņiem neklātos labāk, ja viņu nepatiesie mērķi tiktu īstenoti.

Nekas no iepriekš sacītā nenoliedz to, ka cilvēki, ciezdami neveiksmes savu mērķu īstenošanā, jūtas neapmierināti un vilušies. Gribu apgalvot tikai to, ka viņi labprātāk pacieš šādu vilšanos nekā maldīgu gandarijumu. Tā ierindojama nepatīkamu patiesību kategorijā, un, kaut gan šādas patiesības sāpina, cilvēki tomēr vēlas tās uzzināt.⁶ Mēs visi varam iedomāties daudz iespējamu apstākļu, kuros cilvēks pamatoti gribētu, lai viņam nesaka nepatīkamas patiesības. Daudzi no šiem gadījumiem neattiecas uz mūsu apskatāmo jautājumu, jo tie negrauj cilvēka mērķu neapstrīdamību. Citi, kuri to grauj, tomēr var būt attaisnojami kā īslaicīgi līdzekļi īpašos apstākļos. Cilvēks, kurš labprātāk paliek pastāvīgā neziņā par to, vai viņa mērķu iemesli ir pārlicinoši vai nav, parāda, ka viņš patiesībā netiecas pēc saviem mērķiem šo iemeslu pēc. Iespējams, ka viņš krāpj sevi vai mūs par saviem īstajiem iemesliem. Vai varbūt viņš atrodas citādā patoloģiskā stāvoklī. Tas, ka savu mērķu

pamatotam iemeslam, piemēram, mūzikas baudīšanai, tikai tad, ja cilvēks to pieņem par vienu no saviem mērķiem. Tāpēc šādi gadījumi ir interesanti tikai kā situācijas, kurās cilvēki laika gaitā pieņem jaunus mērķus.

⁶ Labklājības atkarība no sāpju, vilšanās, raizju, grūtsirdības un līdzīgu jūtu vai emociju neesamības bieži tiek pārspīlēta. Raizes, bažas, vilšanās ir daudzu vērtīgu plānu, attiecību, karjeru, radošu centienu u.tml. neatņemama daļa. Tāpēc, ja gribat, to esamība dod savu ieguldījumu labklājībā tādā pašā mērā, kādā to dod centieni, kuru būtiska daļa tās ir.

atzīšana ir atkarīga no tā, vai iemesls ir labs, pieder pie jēdziena par to, ka mērķim ir iemesls.

Reizēm tiek izteikti argumenti: kaut arī cilvēku galīgajiem mērķiem ir instrumentāli iemesli, vienīgais iemesls viņu galīgajiem mērķiem ir tāds, ka viņi tos grib. Savā vienkāršākajā formā šis arguments neņem vērā faktu, ka daudzi mērķi, kurus mēs aprakstījām kā iekļautus citos mērķos, nav līdzekļi, lai tiktu pie galīgā mērķa, bet gan tā sastāvdaļas. Kad šis arguments tiek pārfrazēts tā, lai atspēkotu šo iebildumu, tas kļūst par apgalvojumu, ka vienīgais iemesls, kāds ir cilvēka galīgajiem mērķiem, ir tāds, ka viņš tos grib. Mērķi, kuri nav galīgie, ir attaisnojami kā līdzekļi ceļā uz citiem mērķiem vai kā citu mērķu sastāvdaļas. Šis viedoklis ietver gan izkropļojumu, gan patiesību.

Cilvēki tiešām labāk spēj atrast izšķirošus iemeslus nelieliem soļiem, ierobežotiem, nevis visaptverošiem plāniem. Ir vieglāk atrast izšķirošus iemeslus tam, lai dotos mājās pa to vai pa citu ceļu, lai pirktu ledusskapi vai trauku mazgājamo mašīnu un citiem līdzīga mēroga lēmumiem, nekā tam, lai studētu universitātē ekonomiku vai jurisprudenci, lai stātos darbā pie jauna darba devēja jaunā pilsētā vai paliktu līdzšinējā vietā, un līdzīgām plašām problēmām. Protams, dažreiz izšķirošie iemesli ir pieejami tieši lielajos gadījumos un nav atrodami sīkāka mēroga gadījumos, taču tas nemaina vispārējo ievirzi. Ciktāl cilvēka galīgie mērķi tiecas būt arī viņa visaptverošākie mērķi – kā tas mēdz būt –, var secināt, ka daudzos gadījumos cilvēkam nav izšķiroša iemesla tiem saviem mērķiem, kuri ir neatkarīgi no tā fakta, ka viņi šim cilvēkam ir. Samērā retajos gadījumos, kad cilvēks var izvēlēties starp dažādiem mērķiem, kuri vēl nav viņa mērķi, cilvēkam var nebūt izšķiroša iemesla izvēlēties jebkuru no tiem.

No tā nav jāsecina, ka cilvēka izvēles vai sprieduma pamatā nav iemesls. Man var nebūt nekāda iemesla drīzāk izvēlēties medicīnas studijas nekā jurisprudences studijas. Taču, ja es to daru, tad daru to tāpēc, ka ticu: medicīniskā izglītība ir svarīga un vērtīga, jo tā, piemēram, dos man iespēju (1) kalpot citiem, (2) veidot sekmīgu karjeru un (3) dzīvot un strādāt gandrīz jebkurā zemē. 1. – 3. ir mani iemesli, un tas, ka es uzskatu – man ir arī iemesli izvēlēties jurista karjeru un tie ir ne mazāk vērtīgi un svarīgi iemesli, – nemazina to apstākli, ka, izvēlēdamies medicīnu, es to izvēlos minēto iemeslu pēc. Cilvēks var izvēlēties un izvēlas noteikta iemesla pēc, neuzskatīdams,

⁷ Griba te iesaistās dažādos veidos, papildinādama šos īstos vai tikai iedomātos iemeslus, kuru dēļ cilvēki izvēlas mērķus vai vienkārši turas pie tiem. Visvienkāršākajā gadījumā tā

ka šis iemesls ir labāks nekā citi iemesli alternatīvai rīcībai.⁷ Galīgos visaptverošos mērķus, tāpat kā ierobežotos mērķus, cilvēks izvēlas (tad, kad izvēlas) un saglabā noteiktu iemeslu pēc.

Apgalvojums, ka iemesli, kāpēc vienam visaptverošam mērķim tiek dota priekšroka salīdzinājumā ar otru (ja neņem vērā to, ka cilvēkam šis mērķis jau ir), bieži ir nepārliecinoši, nav empīrisks apgalvojums. Nevar noliegt, ka daži empīriski faktori norāda tajā pašā virzienā. It īpaši cilvēka izredzes uz panākumiem ir būtiski svarīgas gandrīz visos dažādu projektu vērtējumos, un tās ir īpaši grūti izdibināmas, apsverot visaptverošos mērķus, vienalga, vai tie ir galīgie mērķi vai ne. Taču ārpus šādiem iemesliem pastāv arī konceptuāli šķēršļi visaptverošu mērķu salīdzinošam vērtējumam. To pētīšana tiks iztīrīta nākamajā nodaļā, jo tā ir atkarīga no samērojamības sabrukuma. Tagad sāksim šo izpēti, pievēršoties vēl vienai svarīgai visaptverošo mērķu (vienalga, vai tie ir vai nav galīgie mērķi) iezīmei. Un tā ir šo mērķu atkarība no sociālo formu pieejamības.

4. RĪCĪBAS IEMESLU PRIORITĀTE

Vārda “mērķi” izmantojums īsuma un ērtības labad, brīvi attiecinot to uz visu, kas cilvēkam rūp, vai tā būtu viņa karjera, brīvā laika nodarbošanās, attiecības, interese par vēsturi, pieķeršanās bērniem, prieks iedzert vai labi paēst un tā tālāk, ir saistīts ar zināmu risku. Tas var izraisīt vairāk pārpratumu, nekā es šobrīd varu iedomāties. Piemēram, tas var radīt iespaidu, ka labklājība, pēc manām domām, ir saistāma tikai ar cilvēka nodarbošanos. Patiesībā cilvēku labklājību ievērojami ietekmē arī tas, kas ar viņiem notiek. Tomēr minēto apzīmējumu es izvēlējos apzināti. Tam vajadzēja uzsvērt to, ka tas, kas ar cilvēku notiek, ievērojami ietekmē viņa labklājību ar savu ietekmi uz viņa aktīvo darbošanos.

tikai norāda, ka tad, kad cilvēks ir izvēlējies mērķi tādu iemeslu pēc, ko viņš uzskata par labiem, viņš ir apmierināts ar savu izvēli un no brīvas gribas iet pretī šim mērķim. Citā reizē tā var atspoguļot pretējas jūtas: tā kā cilvēks ir tiecies pēc mērķa tāda iemesla pēc, kas viņam tobrīd likās labs iemesls, tagad viņš ar to jūtas nonācis strupceļā. Tas ir, ja šobrīd varētu izvēlēties no jauna, viņš to neizvēlētos, bet, ņemot vērā līdzšinējo “ieguldījumu” šajā mērķī, labāk šķiet iesāktu turpināt. Piemēram: “Kad es biju jauns, es gribēju kļūt par ārstu, jo medicīna likās ļoti daudzsološa profesija. Tagad ir par vēlu kaut ko mainīt.” Abos gadījumos cilvēka griba pati par sevi vispār nav iemesls. Taču tā var būt. Šis temats tiks apskatīts 14. nodaļā.

Vienīgais lielais izņēmums ir tie notikumi, kuri ietekmē cilvēka bioloģiski nosacītās vajadzības. Slimība vai nelaimes gadījums, kas izraisa kādu spēju zudumu, var ļoti būtiski ietekmēt cilvēka labklājību. To pašu var izdarīt liels mantojums, darba devēja bankrots, izcila godalga literatūrā un tamlīdzīgi. Taču šādi atgadījumi ietekmē cilvēku tikai tiktāl, ciktāl tie kalpo vai nodara kaitējumu cilvēka mērķiem, vai arī liek cilvēkam tos mainīt. Ilustrēsim sacīto tikai ar vienu piemēru. Vai tas, ka vietējais autobuss neatbrauc laikā, kaut kā ietekmē manu dzīvi? Viss atkarīgs no maniem mērķiem. Ja šāds notikums vai nu kalpo maniem mērķiem, vai arī stājas tiem ceļā, tad ietekmē. Ja tas manus mērķus neskar, tad tas manu dzīvi neietekmē. Tas pats sakāms par visu, ar ko cilvēkam var būt jāsastopas.

Cits gadījums, kurš tikai šķiet izņēmums, ir tāds, ka notikumi, kuri neietekmē cilvēka mērķus, bet ietekmē viņa spējas vai izdevību izvīrēt noteiktus mērķus un tiekties pēc tiem, var jūtami ietekmēt viņa dzīves panākumus vai vērtību. Šis jautājums tiks apspriests kontekstā ar personiskās autonomijas ideāla apskatu.

Tas liek domāt, ka rīcības iemesliem ir galvenā loma cilvēka labklājības noteikšanā. Vispārēji vērojumi nepārprotami liecina, ka daudzi cilvēka plāni un mērķi dod viņam rīcības iemeslus; daudzi plāni un mērķi veidojas rīcības iemeslu atzīšanas ceļā. Kad mēs domājam, ko varam darīt citu labā, mēs parasti domājam, kā palīdzēt viņiem sasniegt vai saglabāt noteiktu stāvokli. Tomēr cilvēkam, kurš plāno savu dzīvi, tikpat daudz vai pat vairāk rūp tas, ko darīt ar sevi pašu, par ko sevi veidot, kā izturēties, un tamlīdzīgi jautājumi. Mūsu priekšstats par veiksmīgu dzīvi saistās ar labi pavadītu dzīvi, kurā ir gūti sasniegumi, pārvarēti trūkumi, pārdomāti izmantots talants, izdarīti pareizi spriedumi par savu darbu, ir sirsnīgas un uzticamas attiecības ar ģimeni un draugiem, spilgtums un entuziasms saskarsmē ar citiem cilvēkiem, daudz aizraujoši pavadīta laika patīkamā sabiedrībā, un tā tālāk. Vismaz mēs droši varam sacīt, ka liela daļa cilvēka mērķu ir starpniecības mērķi. Parasti tie ir mērķi, ko citi var palīdzēt viņam sasniegt, radīdami atbilstošu vidi un piemērotus apstākļus. Taču citi nevar sasniegt tos viņa vietā. Līdzsvars starp savām un citu cilvēku interesēm nereti nozīmē līdzsvaru starp paša mērķu īstenošanu un tādu apstākļu radīšanu, kas palīdz citiem īstenot savējos.

Viens ceļš, kā pārbaudīt tēzi par rīcības iemesla prioritāti, ir iedomāties cilvēku, kurš ir pilnīgi pasīvs; viņš tiek pastāvīgi ēdināts, kopts un piesātināts ar hašišu, tā ka allaž ir apmierināts un negrib neko citu kā tikai palikt tādā pašā stāvoklī. Tās ir pazīstamas izteles briesmas. Kā mēs vērtēsim šādas dzīves veiksmīgumu? Tā nav vissliktākā dzīve, kāda cilvēkam iespējama. Tā gluži

vienkārši vispār nav dzīve. Tai trūkst aktivitātes, tai trūkst mērķu. Vilinājums vērtēt to bargāk un uzskatīt to par "negatīvu" dzīvi izskaidrojams ar tās veltīgi izšķiestajām iespējām. Tā ir dzīve, kura varēja būt, bet nebija. Mēs varam izolēt šo iezīmi, iedomādamies, ka attiecīgais cilvēks ir garīgi un fiziski ietekmēts tā, ka viņam ir pilnīgi atņemta iespēja dzīvot dzīvi ar jebkādu nozīmīgu saturu. Tagad tā ir dzīve, kas "būtībā nav nekāda dzīve". Tas neliedz teikt, ka tā ir labāka par cilvēka dzīvi. Tā vienkārši tik maz līdzinās cilvēka dzīvei savos būtiskajos aspektos, ka mēs to uzlūkojam tikai par cilvēka dzīves deģenerētu gadījumu. Ir taču skaidrs, ka nedzīvot nemaz var būt labāk nekā dzīvot šādu dzīvi.

Protams, tas pats par sevi neliecina, ka parastā dzīvē nevar gadīties notikumi, kuri iespaido tās ritējumu, tās panākumus un vērtību, un kuru nozīmība neizriet no rīcības veicēja esošajiem vai varbūtējiem mērķiem un plāniem. Tomēr – vismaz tāda ir mana tēze – ja neņem vērā notikumus, kuri ietekmē bioloģiskās vajadzības, tādu notikumu nav. To es nosaukšu par rīcības iemeslu prioritāti. Pirmajā brīdī tas var likties pārsteidzoši. Taču esmu pārliecināts, ka tas dziļi sakņojas mūsu priekšstatā par cilvēka dzīvi. Sīkāk papētot, izrādās, ka statistiski, pasīvi cilvēku mērķi pamatos ietver rīcības iemeslus. Vēlme iegūt lielu varu savā būtībā ir saistīta ar vēlmi to īstenot. Jo tās iegūšanai nav jēgas, ja tā nav vara, kuru iespējams īstenot. (Jāatceras, ka lēmums neiejaukties arī ir varas īstenošana. Tas nav lēmums, kuru var pieņemt, ja cilvēkam nav varas to pieņemt.) Vēlme būt milētam parasti ir vēlme iemantot citu cilvēku (vai cilvēka) mīlestību, vismaz izrādot savas īpašības, kuras varētu izpelnīties mīlestību. Ļoti bieži tā apvienota ar vēlmi iesaistīties mīlestības attiecībās. Tas pats sakāms par visiem šķietami pasīvajiem mērķiem.

5. SOCIĀLĀS FORMAS

Diskutējot par personisko mērķu dabu, mēs tuvojamies koncepcijai par personisko labklājību, jo būtiska tās daļa ir panākumi cilvēkam svarīgajās jomās. Iepriekšējās apakšnodaļās tika izvirzīti trīs personiskās labklājības nosacījumi.

1. Visi cilvēka labklājības aspekti, izņemot bioloģiski nosacītos, sastāv no veiksmīgas cilvēka esošo vai vēlamo mērķu īstenošanas. Ja neņem vērā bioloģiski nosacīto komponenti, cilvēka labklājību iespējams veicināt tādējādi, ka viņš labprātīgi pieņem mērķus un nodarbes.

2. Cilvēki izvirza sev mērķus un tiecas tos īstenot, tāpēc ka tic to neatkarīgai vērtībai, tas ir, viņi tic, ka to vērtība vismaz daļēji ir neatkarīga no fakta, ka tie ir izvirzīti un tiek īstenoti.

3. Ja neņem vērā cilvēka bioloģiski nosacītās vajadzības un vēlmes, viņa labklājība dziļākajā līmenī ir atkarīga no viņa rīcības iemesliem un viņa panākumiem, sekojot šiem iemesliem.

Šie trīs nosacījumi visi tiecas uz vidusceļu starp subjektīvistu labklājības koncepciju, kas atbalsta saskatāmības nosacījumu (skat. iepriekš, 269. lpp.), un stingro objektīvistu labklājības koncepciju, saskaņā ar kuru tam apstāklim, vai cilvēks ir vai nav apmierināts ar savu stāvokli, nav nekā kopīga ar viņa labklājību. Stingrie objektīvistu apgalvo: kad cilvēkam klājas labi, viņam jābūt apmierinātam. Taču viņi noliedz, ka, ja viņš ir neapmierināts, šim cilvēkam neklājas tik labi, kā varētu gribēt. Pirmie divi nosacījumi apstiprina: kaut gan cilvēks var nezināt, cik labs ir viņa stāvoklis, viņa labprātīgā iesaistīšanās savās aktivitātēs un centienos ir viņa labklājības būtiska daļa.

Viedoklis, kurš jāaizstāv šajā apakšnodaļā, ir tāds: cilvēkam var būt visaptverošs mērķis tikai tad, ja tas balstās uz pastāvošajām sociālajām formām, tas ir, uz uzvedības formām, kuras viņa sabiedrībā tiek reāli un plaši praktizētas. Atcerēsimies, ka visaptverošs mērķis nav tas pats, kas tālejošs jeb ilgtermiņa mērķis. Varbūt es vēlos savā sešdesmitajā dzimšanas dienā aizbraukt uz Venēciju, un varbūt es krāju naudu šim nolūkam kopš divdesmit piecu gadu vecuma. Tomēr tas nav visaptverošs mērķis. Lai mērķis tāds būtu, tam pašam (ne tikai tā sasniegšanas līdzekļiem) ir jābūt tik sazarotam, lai tas aptvertu svarīgas manas dzīves dimensijas. No tā jāsecina arī, ka tas nevar būt tikai viena veida darbības atkārtojums. Zvana skandināšana katru svētdienu pati par sevi nav visaptverošs mērķis, bet, ja tas tiek uztverts kā kompleksa rīcība saistībā ar sabiedriskiem mērķiem, interesantu vietu apskates, arhitektūras un citām interesēm un ja tas iegūst tādu nozīmību, kas aptver citus laika periodus, ne tikai tos brīžus, kuros cilvēks patiešām skandinā zvanu, tad tas ir visaptverošs mērķis.

Panākumi visaptverošu mērķu īstenošanā pieder pie vissvarīgākajiem cilvēka labklājības elementiem. Tāpēc šajā apakšnodaļā ir izvirzīti argumenti par labu personiskās labklājības ceturtā nosacījuma esamībai.

4. Cilvēka labklājība ir ievērojami atkarīga no panākumiem sociāli izveidotos un nosacītos pasākumos un aktivitātēs. (Šis nosacījums vēlreiz apstiprina un paplašina astotās nodaļas antiindividuālistisko argumentu.)

Visaptverošs mērķis var balstīties uz sociālu formu tādējādi, ka ir vienkāršs tās piemērs. Parastu, tradicionālu laulību mūsu sabiedrībā var izmantot par piemēru, lai ilustrētu, kas ir laulība. Tā ilustrē plaši izmantotu sociālu formu un reizē ir arī visaptveroša mērķa piemērs tiem cilvēkiem, kuru laulība tā ir un kuri grib, lai tā būtu (vai saglabātos) veiksmīga. Daudzas vai varbūt pat visas laulības nav tik konvencionālas. Tās balstās uz kādas sociālas formas kopīgu uztveri, tai pašā laikā dažos aspektos no tās novirzīdamās. Tās ir variācijas par kopīgu tēmu, un tās parasti var tādas būt tāpēc, ka šī pati sociālā forma atzīst variāciju pastāvēšanu vai pat to svarīgumu. Divi cilvēki var uzsākt "atklātu laulību", kaut arī šī forma viņu sabiedrībai nav pazīstama. Taču atklāta laulība nozīmē attiecības, kas apvieno tradicionālās laulības un emocionāli nepiesaistītas seksuālās dzīves elementus. Tā ir divu pazīstamu sociālu formu elementu apvienojums. Tēzei, ka visaptveroši mērķi neizbēgami balstās uz sociāli pastāvošām formām, ir jābūt savienojamai ar eksperimentēšanu, ar kopīgas tēmas variācijām un tamlīdzīgi. Iepriekš noteikt robežu novirzēm, kuras joprojām tiek uzskatītas par piederīgām pie attiecīgās sociālās formas, ir tikpat neiespējami kā noteikt iespējamās robežas kāda izteiciena burtiskam un tēlainam izmantojumam.

Runājot par sociālām formām, es domāju veidu, kā sabiedrība uztver izplatītas sociālas rīcības formas, no kurām katrai piemīt sava iekšējā bagātība un komplicētība, kas to dara par iespējamu visaptverošu personisko mērķi. Gan jautājums, cik lielā mērā attiecīgajai rīcībai jābūt kopīgi praktizētai, gan jautājums, vai tai jābūt kopīgi praktizētai kādā no grupām, kuru vidū indivīds dzīvo vai pie kurām viņš pieder, vai arī pietiek ar to, ka tā tiek praktizēta grupā, kura viņam pazīstama, bet pie kuras viņš nepieder, paliek bez viennozīmīgas atbildes. Mazliet vairāk par šiem jautājumiem iespējams pateikt, runājot par konkrētiem mērķiem: vecāku sūtības gadījumā atbildes noteikti būs citādas, nekā runājot par brīvā laika pavadīšanu. Tomēr vispārējās tēzes iemesli liek domāt, ka vairumā gadījumu tas ir lielākoties pakāpes jautājums.

Kādi ir šīs tēzes iemesli? Tā nav konvencionalistu tēze. Tā neapgalvo, ka viss, kas ir sabiedriski atzīts, šī iemesla pēc ir arī vērtīgs. Tā pauž: visaptverošie mērķi, kurus cilvēks uzskata par vērtīgiem, balstās uz sociālām formām neatkarīgi no tā, vai tās ir sabiedriski atzītas sociālās formas vai nav. Citiem vārdiem sakot, šī tēze tikai novelk robežu tām visaptverošajām formām, kuras var būt vērtīgas jebkuram cilvēkam. Tās var būt vērtīgas tikai tad, ja tās ir viņa mērķi, un tās var būt viņa mērķi tikai tad, ja ir iemiesotas sociālās formās. Minēšu šai tēzei divu veidu iemeslus. Pirmais liecina, ka bez sociālo

formu pastāvēšanas indivīda uzvedībai nebūtu tādas nozīmības, kāda tai ir. Otrais ir saistīts ar to, ka pat tad, ja pirmais iemesls nebūtu spēkā, indivīdi nespētu izvirzīt un saglabāt savus mērķus bez nepārtrauktas saistības ar sociālajām formām.

Pirmkārt, skaidri redzams ir viens: lai daži visaptverošie mērķi vispār būtu iespējami, tiem ir vajadzīgas sociālas institūcijas. Cilvēks var īstenot jurista karjeru tikai tādā sabiedrībā, kuru pārvalda likumi; viņš var praktizēt medicīnu tikai tādā sabiedrībā, kurā šāda prakse tiek atzīta. Ievērojiet, ka principā cilvēks var piedzimt sabiedrībā, kurā nav medicīniskas prakses vai zināšanu, un būt apveltīts ar iedzimtām intuitīvām zināšanām par medicīnu. Tādā gadījumā viņš var ārstēt daudzas slimības, taču nevar kļūt par ārstu tādā nozīmē, kāda pazīstama mūsu sabiedrībā. Lai tas būtu iespējams, vajadzīgs kaut kas vairāk nekā medicīnas zināšanas vai dziednieka dotības. Ārsts ir daļa no kompleksas sociālas formas, kas saistīta ar medicīniskas prakses vispārēju atzīšanu, ar tās sociālo organizāciju, tās statusu sabiedrībā, ar pieņēmumiem par to, kādi jautājumi nododami ārstu ziņā un kādi ne (mūsu sabiedrībā pieņemtā veselo cilvēku prakse konsultēties ar ārstu par dzimstības kontroles līdzekļiem, bet ne par karjeras izvēli nav dibināta uz īpašiem loģikas likumiem), un tās pieņēmumiem par vēlamajām attiecībām starp ārstiem un viņu pacientiem.

Tāpēc iemesli, kurus mēs apskatām, patiešām ir tālejoši. Nodarbes, kuru raksturu, šķiet, nav veidojušas sociālas formas, patiesībā tomēr ir tapušas sociālu formu iespaidā. Putnu vērošana ir nodarbošanās, kas iespējama ikvienam ar redzi apveltītam cilvēkam, kurš atrodas putnu tuvumā. Un to viņš patiešām var darīt, tikai tas viņu nepadarīs par putnu vērotāju. Par tādu viņš var kļūt tikai sabiedrībā, kurā šāda rīcība vai vismaz citu dzīvu radību pētīšana ir vispāratzīta brīvā laika nodarbošanās un turklāt ir saistīta ar zināmu vispārējo attieksmi pret dabu un savvaļas dzīvi. Būtība ir tāda, ka iesaistīšanās vienās un tajās pašās aktivitātēs ieņem dažādu vietu un iegūst dažādu nozīmību indivīda dzīvē atkarībā no sociālajām paražām un attieksmes pret šīm aktivitātēm. Liela daļa intereses, ko cilvēki jūt pret šāda veida mērķiem, viņiem ir iegūstama tāpēc, ka pastāv atbilstošas sociālās formas. Šīs piezīmes izskaidro, kāpēc es labprātāk lietoju frāzi "sociālās formas" nekā pazīstamākus apzīmējumus, piemēram, "sabiedriskās paražas" vai "tradicionālie pieņēmumi". Šie apzīmējumi šķiet saistāmi tikai ar uzvedību un attieksmi pret uzvedību. Ar sociālām formām es gribu apzīmēt to, ko veido kopīgi ticējumi, folklorā, augsta kultūra, kolektīvi izmantotas metaforas un iztēle un tā tālāk.

Otrā iemeslu grupa tēzei, ka cilvēkam var būt tikai tādi visaptveroši mērķi, kas balstās uz sociālām formām, nav atkarīga no fakta, ka mērķa nozīmību nosaka atbilstošās sociālās formas pastāvēšana. Tas šai gadījumā drīzāk tiek uzskatīts par pašsaprotamu, un šie iemesli akcentē to, ka indivīds nevar iegūt mērķi, vadoties no skaidri formulētiem apsvērumiem. To var iegūt tikai ieradumu izveidošanas ceļā. Apsvērsim vēlreiz attiecības starp laulātajiem vai vecāku izturēšanos. Šādas attiecības ir piesātinātas tādā nozīmē, ka tās ietver vairāk, nekā indivīdi – pat tie, kuriem tajās ir pieredze, – spēj aprakstīt skaidros vārdos. Piemēram, tās ietver veidus, kā izturēties pret nogurušu vai sarūgtinātu draugu. Ikviens no mums pret dažādiem draugiem vienā un tajā pašā situācijā izturas atšķirīgi. Daļēji tā ir reakcija uz drauga personību. Daļēji tā ir arī atbilstošu uzvedības paražu atspoguļojums. Tas nosaka atšķirīgu izturēšanos pret biznesa partneriem, tuviem draugiem, pazīstamiem golfa spēlētājiem utt. Tās ietver pavadienus, pēc kuriem cilvēks spriež par izveidoto attiecību tuvību vai intensitāti, un tie savukārt nosaka atbilstošo reakciju. Visu to mēs aprakstām nepietiekamā līmenī. Pietiekami šādas attiecības iespējams aprakstīt tikai daiļliteratūrā vai dramaturģijā. Turklāt tās ir pārāk piesātinātas, lai tās varētu skaidri formulēt vai iemācīties; iemācīties tās iespējams tikai pieredzes ceļā – no tiešas vai atvasinātas (piemēram, literatūras) pieredzes.

Protams, ne tikai mācīšanās process nav skaidri aprakstāms. Pat tad, kad izturēšanās modeļi ir apgūti, liela un pat lielākā daļa mūsu uzvedības joprojām balstās uz apgūtām pusautomātiskām reakcijām (tas ir, uz tādām, kuras mēs ar zināmu piepūli varam apslāpēt, bet kuras mēs īpaši neapsveram un kuras skaidri neapzināmies). Bieži pat tādos gadījumos, kad šādas reakcijas ir iespējams apsvērt, tas nav vēlams. Nozīmību tām piešķir tieši tas apstāklis, ka tās netiek apsvērtas. To vērtību mēs saskatām tieši to spontānajā, instinktīvajā izpausmē, to iepriekš neapdomātajā acumirklibā.

Turklāt tad, kad mērķis ir saistīts ar mījiedarbību starp cilvēkiem, jau pati tā iespējamība bieži vien atkarīga no tā, cik pareizi ir partneru paredzējumi attiecībā uz citu cilvēku izturēšanās nozīmi. Tūkstošiem sīku pazīmju, kuras kopumā mēdz dēvēt par ķermeņa valodu, patiešām ir ļoti būtiskas, lai attiecības veidotos veiksmīgi. Tās visas ir radījuši kopīgā kultūra, kopīgās sociālās formas, un, kaut gan tām tiek uzspiests katra cilvēka individuālais zīmogs, to saknes kopīgajās sociālajās formās ir stabilas un paliekošas. Tāpat kā acs turpina vadīt roku līdz pat iecerētajam mērķim un neaprobežojas ar to, ka nosaka tās sākotnējo trajektoriju, arī mūsu kopējās kultūras nemitīga apzināšanās visu laiku piepilda un vada mūsu uzvedību ceļā uz mūsu izvēlētajiem mērķiem.

Nav jāizslēdz iespēja, ka cilvēks, izkopdams pats savas variācijas un kombinācijas, nevarētu iziet ārpus sociālās formas. Cilvēki to spēj un palaikam dara, bet tādos gadījumos attālumš, kādā viņi ir atkāpušies no kopīgajām formām, neizbēgami ir viņu stāvokļa visnozīmīgākais aspekts. Šādā gadījumā tas vairāk par visu citu nosaka šo cilvēku stāvokļa nozīmību un tā piedāvātās iespējas.

6. MORĀLES UN LABKLĀJĪBAS NEDALĀMĪBA

Morāle nereti tiek pretstatīta praktiskai dzīvesgudrībai kā tādu principu kopums, kuri ierobežo rīcības veicēja tieksmi apmierināt savas intereses citu cilvēku interešu labā. Morāle vērtē visu cilvēku intereses objektīvi. Paša rīcības veicēja intereses tiek samērotas ar citām interesēm un vērtētas kā vienas no daudzām citu interešu vidū. Praktiska dzīvesgudrība turpretī atspoguļo tikai paša rīcības veicēja intereses. Citiem tajā ir nozīme tikai tiktāl, ciktāl tie palīdz balstīt rīcības veicēja intereses. Doktrīna par attiecībām starp morāli un praktisko dzīvesgudrību parasti tiek saprasta kā doktrīna par relatīvo svarīgumu, kāds tām jāpiešķir. Daži apgalvo, ka uz šo jautājumu neesot atbildes. Spriežot no morāles viedokļa, cilvēkam ir jārikojas morāli un viņa interesēm ir jānosaka rīcība tikai tiktāl, ciktāl tās ietekmē morālos apsvērumus tādējādi, ka ir vienas no daudzajām interesēm, ar ko saistīta morāle. Turpretī, spriežot no praktiskās dzīvesgudrības viedokļa, rīcības veicējam jārikojas pašam savās interesēs un citu cilvēku intereses jāņem vērā tikai tiktāl, ciktāl tās dod ieguldījumu viņa paša interesēs. No šī viedokļa nav nekāda augstāka skatpunkta, no kura būtu iespējams vērtēt morāles un praktiskās dzīvesgudrības attiecības.

Citas doktrīnas tiecas nodibināt viena viedokļa pārākumu pār citiem. Hobsa piekritēji, piemēram, cenšas apliecināt, ka morāle ir stratēģija savu ilgāka laikposma priekšrocību meklējumiem.⁸ Citi apgalvo, ka savu interešu apmierināšana ietver kā iepriekšēju pieņemumu morāles saistošo spēku vai liek cilvēkam ievērot morāles principus, kuri tāpēc konflikta gadījumos ir

⁸ Visspēcīgāko aizstāvību kādam niansētam Hobsa pieejas aspektam ir paudis D. Gotjē. Skat., piemēram, "Morality and Advantage" in J. Raz (ed.), "Practical Reasoning", Oxford, 1978; "Reason and Maximization", *Canadian Journal of Philosophy*, 4 (1975), 411, "Thomas Hobbes: Moral Theorist", *Journal of Philosophy*, 76 (1979), 547.

⁹ A. Gewirth, "Reason and Morality", Chicago, 1978, ir spilgts šāda veida piemērs.

pārāki par praktisko dzīvesgudrību.⁹ Sevišķi populāri ir uzskati, kuri pauž domu: kaut gan priekšrokas došana morālei salīdzinājumā ar praktisko dzīvesgudrību vienmēr ir apbrīnas cienīga rīcība, ir pieļaujami dot priekšroku praktiskajai dzīvesgudrībai salīdzinājumā ar morāliem apsvērumiem, izņemot gadījumus, kad šie pēdējie uzliek morālus pienākumus. Citi kompromisi ir saistīti ar svarīguma noteikšanu: rīcības veicējam ir morāli pieļaujami piešķirt lielāku svaru savām interesēm nekā morāliem apsvērumiem, bet tad, kad morālie apsvērumi ir sevišķi svarīgi, tiem jāņem virsroka pār rīcības veicēja interesēm.

Kaut gan ar rīcības veicēju savstarpēji saistītas morālas koncepcijas ne vienmēr tiek izklāstītas šādi, tās var uzlūkot par mēģinājumiem izveidot tādu *morālu* doktrīnu par attiecībām starp morāli un rīcības veicēja interesēm, kura būtu brīva no nodrāztās dihotomijas*: morāle prasa vērtēt morālos apsvērumus augstāk par savu interešu apsvērumiem, turpretī praktiskā dzīvesgudrība prasa tieši pretējo. Ar rīcības veicēju savstarpēji saistītas morāles teorijas piešķir lielāku lomu rīcības veicēja interesēm morāles ietvaros. Tās atbalsta morāli, kas ļauj cilvēkiem vispirms iekļaut savas intereses noteiktās robežās.¹⁰ Man šķiet, ka pamatotās rūpes, kas vedināja cilvēkus atbalstīt ar rīcības veicēju saistītas morāles teorijas, lielā mērā ir izskaidrojamas ar apjautu par rīcības iemeslu svarīgumu indivīda labklājībā, par to, kādā mērā cilvēki nosaka savas labklājības kritērijus paši ar savas rīcības starpniecību, un par visaptverošas nesamērojamības pastāvēšanu. Pie šī jautājuma mēs atgriezīsimies nākamajā nodaļā. Taču šie apsvērumi neatrisina problēmu, kas saistīta ar attiecībām starp morāli un praktisko dzīvesgudrību. Tie atstāj cilvēku nesaprašanā, kā izvairīties no tā, lai dotu priekšroku vienam vai otram, un kā attaisnot "kompromisa" stāvokli, kurš piešķir ierobežotu lomu abiem sāncensīgajiem viedokļiem.

Par to, kādas grūtības tradicionālais un konsekvenciālistu viedoklis par morāli rada jebkurā mēģinājumā atrast vietu paša rīcības veicēja viedoklim, visasredzīgāk izteicies Viljamss sava darba rindkopā, kura citēta iepriekšējā nodaļā:

"Lietas būtība nav tāda, ka atteikties no konkrētā plāna vai attieksmes, ja tie ir tik būtiski viņa dzīvei, viņam būtu ļoti nepatīkami [...] Līdzko viņš ir gatavs uzlūkot situāciju

¹⁰ Charles Fried, "Right and Wrong", Cambridge, Mass., 1978, un S. Scheffer, "The Refutation of Consequentialism", Oxford, 1983, ir darbi, kuros visskaidrāk saskatīta saikne ar rīcības veicēju kā līdzeklis pareizā līdzsvara meklējumos starp morāli un pašinteresēm.

šādi, diskusija jebkurā nopietnā gadījumā tikpat ir galā. Lietas būtība ir tāda, ka viņš ir identificējies ar savu rīcību: tā izriet no viņa plāniem un attieksmēm, ko viņš dažkārt izjūt nopietni visdziļākajā līmenī [...] Būtu absurds, ja, iegūstot lietderīguma aprēķinu galarezultātu, no tāda cilvēka tiktu prasīts, lai viņš vienkārši atsakās no sava plāna un lēmuma un atzīst to lēmumu, kuru prasa utilitāristu aprēķini. Tas nozīmētu patiesā nozīmē atraut šo cilvēku viņa paša pārliecībā no viņa rīcības un no viņa rīcības avotiem.”

Ši rindkopa visumā tika interpretēta kā tāda, kas norāda uz saistību ar rīcības veicēju. Tika uzskatīts, ka tā kritizē rīcības veicēja ziņā neitrālas morāles teorijas. Es domāju, ka tās mācība ir citāda un sniedzas dziļāk. Tā norāda uz problēmu, kura ir atrisināma, vienīgi radikāli pārskatot savus priekšstatus par morāli un personiskajām interesēm un darot to ar noraidošu attieksmi pret domu, ka tās pārstāv divus atšķirīgi izprotamus viedokļus. Ja tā ir, tad abu šo jomu attiecību problēma tiek pārveidota tā, ka atrisina Viljamsa problēmu. (Jāatzīst, ka šādā interpretācijā Viljamsa piemēra dramatisks raksturs viņa argumentam ir nebūtisks un kalpo tikai no tīri literārā viedokļa.)

Gan populārais, gan filozofiski iecienītais uzskats par cilvēka dabu pieņem domu par asimetriju starp cilvēku rūpēm par pašu interesēm un viņu rūpēm darīt to, kas ir morāli pareizi. Jāteic, ka viņu rūpes par pašu interesēm ir drošas un stabilas. Dažreiz par konceptuālu patiesību tiek uzskatīts tas, ka cilvēkiem ir motivācija īstenot pašiem savas intereses. Viņu gatavība veikt morāli atzīstamu rīcību ir vairāk apšaubāma. Tas ir socializācijas rezultāts, kas iegrožo viņu savtīgos instinktus. Vai arī, ja tiek uzskatīts, ka morāle ir dabiska nosliece vai tai kalpo dabiska nosliece, tad tā tiek uzlūkota par vājāku spēku, kuru viegli pārspēj cilvēka savtīgie instinkti. Tas ir ļoti maldinošs skatījums. Lai atšķetinātu tā kļūdas, mums vēlreiz jāiedziļinās pašinteresu jēdzienā.

Pašaprotamā patiesība, ka ikvienam cilvēkam ir iemesls gādāt pašam par savām interesēm, bieži tiek pārprasta. Galvenokārt nākas sastapties ar divām maldīgām interpretācijām. Vienā gadījumā šī patiesība tiek uzskatīta par vienkāršu faktu attiecībā uz cilvēka dabu – visi cilvēki no dabas ir egoisti. Otrā gadījumā tā tiek uzskatīta par tautoloģiju. Cilvēka interesēs ir dabūt jebko, ko viņš vēlas dabūt. Tā kā vēlme pēc kaut kā ir iemesls to dabūt, tad cilvēkam ir iemesls dabūt to, ko viņš vēlas, proti, viņai ir iemesls tiekties apmierināt savas intereses. Abi uzskati tika sākotnēji izteikti vienkāršotā un tiešā veidā. Abi ir pārtapuši divās izsmalcinātu teoriju saimēs. Viedokli par cilvēka dabu autori tālāk attīstīja un izstrādāja dažādās teorijās par egoisma un altruisma samēru cilvēka raksturā un par to, kā egoisms var pārveidoties altruismā; tā ir tautoloģiska interpretācija, definējot pašintereses tikai

kā cilvēka vēlmju apakšgrupu (racionālas vēlmes un tā tālāk). Abas interpretācijas ietver zināmu patiesības devu un ievērojamu tiesu aplamību. Katra no tām palīdz atklāt otras interpretācijas maldīgumu.

Atšķirība starp labklājību un pašinteresēm palīdz gūt zināmu skaidrību. Tautoloģijas tēze ir nepārprotami aplama, ja tā jāsaprot tā, ka pašintereses – otrajā apakšnodaļā norādītajā izpratnē – katrā ziņā vēlas visi cilvēki. Kā labi zināms, ir cilvēki, kuri nevēlas dzīvot, nevēlas vairīties no ievainojumiem un tā tālāk. Ja tiek apgalvots, ka cilvēki visumā vēlas apmierināt savas pašintereses, tas var būt tikai faktisks vispārinājums. Tautoloģijas tēzes atbalstītāji nepārprotami identificē pašintereses ar jēdzienu, ko mēs saucam par “labklājību”. Kā jau redzējām, labklājību ievērojami nosaka cilvēka ieceres, tas, kas viņam ir svarīgi. Tiktāl tautoloģija ir tā, ka mūsu centieni kalpo mūsu interesēm. Taču nav nedz tautoloģija, nedz patiesība, ka mēs tiecamies pēc savas labklājības. Proti, nav patiesība, ka mēs tiecamies īstenot mērķus, kuri nosaka mūsu labklājību, tāpēc ka tie ir mūsu mērķi. Mēs tos tiecamies īstenot tāpēc, ka uzskatām: tie ir mūsu centienu vērti. Citiem vārdiem sakot, tiem, kuri atbalsta tautoloģijas tēzi, ir taisnība tikmēr, kamēr tie neatkāpjas no īstenas tautoloģijas: mūsu centienu panākumi veicina mūsu labklājību. Tomēr viņi nesaredz īsto tautoloģiju, apgalvodami, ka mēs katrā ziņā tiecamies pēc savas labklājības, ja ar to tiek apzīmēts mūsu mērķis vai rūpes, mūsu mērķu esamības iemesls.

Tautoloģijas tēzes kļūda ir pieņēmumā, ka vēlme pēc kaut kā ir rīcības iemesls. Kā jau tika minēts iepriekš, mēs vēlamies to, ko vēlamies, noteiktu iemeslu pēc, un, ja neņem vērā īpašus apstākļus, mēs cenšamies sasniegt to, ko vēlamies, to pašu iemeslu pēc. Tālāk redzējām: tad, kad esam kļūdījušies, vērtējot savu mērķu un attiecību iemeslus, mūsu interesēs nav gūt tajos panākumus. Tad ir iespējams arī sacīt: kaut gan vienā ziņā mēs vēlamies tajos gūt panākumus, citādā ziņā mēs to nevēlamies. Tie ir mūsu mērķi, bet to raksturojums ir bijis maldīgs. Uzzinot to patieso raksturojumu, mēs saprotam, ka tas nav tas, ko vēlamies.¹¹

Daudz līdzīga var teikt arī par tēzi, ka cilvēku tiekšanās apmierināt savas intereses ir empīrisks fakts. Tas nav vienkāršs fakts, ka mēs tiecamies pēc

¹¹ Šis piezīmes ir ārkārtīgi vienkāršotas. Turklāt tās atstāj neievērotu to faktu, ka mēs, uzzinājuši savu kļūdu, varam atrast alternatīvus iemeslus, lai turpinātu tiekties pēc tiem pašiem mērķiem, piemēram, ka maiņa būtu pārāk sāpīga vai ka mūsu mērķim ir citi cildināmi aspekti. Citiem, kam rūp mūsu labklājība, nevajadzētu uzlūkot kļūmīgu vēlmju esamību par iemeslu, lai tās apmierinātu. Bet par šādu iemeslu viņiem vajadzētu uzlūkot to faktu, ka mēs vēlamies palikt pie saviem mērķiem pat tad, kad ir atklāti mūsu maldi.

savas labklājības. No vienas puses, tautoloģija ir tā, ka mūsu centienu panākumi kalpo mūsu labklājībai. No otras puses, nav taisnība, ka mēs tiecamies pēc saviem mērķiem tāpēc, ka šī tiekšanās kalpo mūsu labklājībai. Un arī tas nav empīrisks fakts, ka mēs tiecamies apmierināt savas pašintereses. Nereti mūsu centieni noved pie tā, ka, tiecoties pēc mērķiem, kuri mums visvairāk rūp, nākas upurēt savas pašintereses. Viss, ko te iespējams pateikt, ir tas, ka cilvēki tiecas apmierināt savas vidēja līmeņa bioloģiskās vajadzības.

Visbēdīgākais ir tas fakts, ka izplatītās diskusijas par rīcības veicēja paša interesēm, kuras tās pretstata viņa morālajiem pienākumiem, tiecas vairāk koncentrēt uzmanību uz pašinteresēm, nevis uz labklājību. Cilvēkiem gan morālā ziņā, gan sevis dēļ galvenā ir labklājība, nevis pašintereses. Tāpēc īstais apspriežamais jautājums ir saikne starp rīcības veicēja labklājību un morāli. Pašinteresu jēdziens tādējādi tiek atbīdīts otrajā plānā. Svarīgāks ir plašākais jēdziens, un tā ir labklājība. Daudzu un dažādu iemeslu pēc aplūkot pašintereses var būt lietderīgāk nekā aplūkot labklājību. Taču pati atšķirība starp pašinteresēm un labklājību ir un var būt tikai ļoti vienkāršota robežšķirtne. Ja tā tiek uzlūkota pārāk nopietni, tā sabrūk. Viena šāda iespēja ir ļoti pazīstama, un to var ilustrēt ar vienkāršu piemēru. Dažreiz mēs vēlamies veicināt cita cilvēka labklājību, nekalpodami tiem ideāliem, kuri viņam ir svarīgi. Džouna nemīl tos cilvēkus, kurus mīl Džons, taču viņa mīl Džonu un vēlas palīdzēt viņam, nevis viņiem. Sākumā var likties, ka viņas rīcības virziens ir skaidri nosprausts. Viņai vajadzētu atbalstīt Džona pašintereses, bet nepalīdzēt viņa altruistiskajos centienos. Drīz vien mēs atklāsim šāda padoma bezjēdzību. Pirmkārt, Džona dzīve var būt tik ļoti savijusies ar dažu to cilvēku dzīvi, kurus viņš mīl, ka ir bezjēdzīgi sacīt: viņu labklājība nekalpo viņa pašinteresēm. Otrkārt, viņa mērķi ārpus pašinteresēm var būt viņa galvenās rūpes šajā konkrētajā dzīves periodā. Džouna neko daudz viņam nevar palīdzēt, ja nepalīdz viņam tiekties pēc šiem mērķiem.

Cilvēkiem patiešām īsti rūp tas, ko mēs iekļaujam viņu "labklājības" jēdzienā. Tas ietver un var ietvert daudz vairāk nekā viņu pašintereses. Tas var ietvert arī mazāk. Tē ir mūsu risinājuma pavediens attiecībā uz saikni starp morāli un labklājību. Ja starp morāli un labklājību pastāv iekšēji piemītošs, būtisks konflikts, ja morāle patiešām ir labklājības centienu ierobežošana citu interesēs, tad iecerēm un interesēm, ko cilvēki sev veido un kas tiem ir svarīgas, arī jābūt iekšēji piemītošai, dabiskai tendencei nonākt konfliktā ar citu cilvēku interesēm. Nevar noliegt, ka šādi konflikti rodas visai bieži. Taisnība ir arī tā, ka dažu vides un sociālo apstākļu iespaidā var būt ļoti niecīga iespēja visu cilvēku bioloģiskās vajadzības apmierināt un var

izcelties konflikti, cenšoties šīs vajadzības apmierināt. Taču es nezinu iemeslu, kāpēc izplatītu konfliktu esamība būtu jāuzskata par konceptuāli vai dabiski neizbēgamu. Atsevišķs gadījuma konflikts starp labklājību un morāli ir endēmisks, bet tādi ir arī konflikti starp cilvēka labklājības dažādiem aspektiem.

Gluži pretēji, mums ir iemesls domāt, ka konflikti starp morāli un rīcības veicēja labklājību, kaut arī neizbēgami, ir tikai atsevišķi un nejauši. Pieņemot, ka rīcības veicēja labklājība slēpjas veiksmīgā savu mērķu īstenošanā un ka to vērtība ir atkarīga no sociālām formām, vērtības būtiska iezīme ir tā, ka tā dod ieguldījumu rīcības veicēja personiskās labklājības veidošanā tāpat, kā tā nosaka morālos mērķus. Vērtības avots indivīdam un kopienai ir viens. Tas ir viens un tas pats no indivīda viedokļa un morāles viedokļa. Indivīdi nosprauž savas dzīves apveidus, ņemot vērtības no kopīgās krātuves. Labi organizētā sabiedrībā tās dod ieguldījumu gan viņu pašinteresēs, gan citos viņu labklājības aspektos. Tās nosaka arī morālo vērtību jomu. Morālei un personiskajai labklājībai ir tikai viens avots.

Ir svarīgi nepārcensties un neuztvert iepriekš teikto kā domu par morālā un personiskā nenovēršamu identiskumu. Gribu apgalvot tikai to, ka mērķus, no kuriem indivīdi veido savu dzīvi, viņi nenovēršami gūst no sev pieejamo sociālo formu krātuves un šo formu iespējamām variācijām. Ja šīs sociālās formas ir morāli veselīgas, ja tās ietver saprātīgas morālās koncepcijas, tad cilvēkiem parasti ir viegli atrast un izvēlēties mērķus, kuri ved pie aptuvenas morālo un personisko rūpju sakritības viņu dzīvē. Īstenojot savu karjeru, personiskās attiecības un citas intereses, viņi iesaistās darbībās, kuras reizē kalpo gan viņiem, gan arī citiem. Būdami skolotāji, ražošanas sfēras darbinieki, šoferi, sabiedrisko pakalpojumu veicēji, uzticami draugi un ģimenes cilvēki, savas sabiedrības patrioti un tā tālāk, viņi īsteno paši savus mērķus, veicinādami paši savu labklājību, un reizē kalpo savai sabiedrībai, turklāt kopumā dzīvo morāli vērtīgu dzīvi.

Labklājības atkarība no personiskajiem mērķiem un šo mērķu atkarība no sociālajām formām garantē kopīgu pamatu cilvēku atsaucībai gan pret savu labklājību, gan pret morāli, *ja vien šīs sociālās formas ir morāli veselīgas*. Nav garantijas pret to, ka daži indivīdi šādu pielāgošanos var atrast par neiespējamu un pievērsties amorāliem dzīves veidiem. No tā vienkārši izriet, ka cietīs arī viņu labklājība. Viņi var viegli nokļūt paši sava likteņa lamatās, nespēdami izkļūt no sava amorālā dzīvesveida. Bet tādā gadījumā – šādā sabiedrībā – viņi dzīvē negūs panākumus. Viņu labklājība ir atkarīga no viņu spējas rast jēgu savai dzīvei savas sabiedrības (pēc mūsu pieņēmuma, morāli veselīgajās) sociālajās formās. Mēs pieņemam, ka viņi ir amorāli tāpēc, ka to

nespēj, un šādi tiek grauta viņu pašu labklājība. Bez šiem gadījumiem un jebkura cilvēka dzīvē iespējamiem gadījuma konfliktiem starp morāli un pašinteresēm galvenais noviržu cēlonis attiecībās starp morāli un cilvēka rūpēm par savām interesēm ir tas, ka viņam savā sabiedrībā pieejamās sociālās formas ir morāli nelabvēlīgas, kā tas ir, piemēram, tad, ja jauns cilvēks uzaug sabiedrībā, kurā piederība pie rasistu grupas ir sociāla norma. Šādi gadījumi ir sastopami. Tie ir sastopami pārlietu bieži. Taču tie nav uzskatāmi nedz par konceptuālām, nedz par dabiskām nepieciešamībām vai spēcīgām tendencēm.

Iespējams, daži piekritīs visam līdz šim teiktajam un tomēr jutīsies tā, it kā līdz ar pieļāvumu, ka starp rīcības veicēja labklājību un citu cilvēku labklājību sastopami gadījuma konflikti, galvenā problēma tiktu pabīdīta kaut kur pagaldē. Šī problēma patiešām ir galvenā, un tās apskatu nevar veikli nobīdīt malā, izlīdzoties ar dažām piezīmēm. Šajā diskusijā bija iecerēts konstatēt tikai to, ka šādu konfliktu risināšana ir meklējama vērtībās, kuras reizē veido rīcības veicēja labklājības pamatu un ir arī iemesli cieņai pret citu cilvēku labklājību. Cilvēkam jāpaliek uzticīgam šīm vērtībām un šādos konfliktos jāvadās pēc tām, citādi cietīs ne tikai citu cilvēku, bet arī viņa paša labklājība. Šīs piezīmes noliedz, ka pastāvētu loģiska atšķirība starp iemeslu konfliktu, kurš ietekmē tikai rīcības veicēja labklājību, un tādu konfliktu, kurā rīcības veicēja labklājība konfliktē ar citu cilvēku labklājību. Abi konfliktu veidi sakņojas vērtībās, uz kurām balstās rīcības veicēja labklājība, un to risinājums ir atkarīgs no ievirzes, kuru dod tieši šīs vērtības. Tomēr nekas šeit nepauž domu, ka iemeslu konfliktiem vienmēr ir viens pareizs atrisinājums. Tur, kur nav atrisinājuma, vai arī tur, kur iespējams vairāk nekā viens pareizs atrisinājums, dažādi cilvēki var rīkoties dažādi, nevienam nerīkojoties pretēji iemeslam. Taču te mēs nevaram iedziļināties šādu jautājumu izpētē.

Tātad kas ir morāli krietns cilvēks? Kādas ir pareizās attiecības starp pašinteresēm un morāles apsvērumiem? Virspusējā līmenī gribas teikt, ka tas ir tāds cilvēks, kuram liela daļa centienu nav saistīti ar pašinteresēm un kura pašinteresu mērķi, ja neņem vērā atsevišķus gadījumus, nav konfliktā ar citu cilvēku labklājību. Kaut gan tā ir patiesība, šai atziņā pārāk nopietni uzlūkota šķirtne starp cilvēka pašinteresēm un citiem cilvēka labklājības aspektiem. Labāka atbilde ir tāda: morāli krietns cilvēks ir tas, kura labklājība ir tik cieši savijusies ar tādiem mērķiem, kuri balstās uz iekšēji piemītošām vērtībām un citu cilvēku labklājību, ka ir neiespējami nodalīt viņa personisko labklājību no viņa morālajiem apsvērumiem.

13. nodaļa NESAMĒROJAMĪBA

Iepriekšējās nodaļas diskusijā tika izdarīti seši galvenie secinājumi. *Pirmkārt*, cilvēka labklājību ievērojami nosaka viņa mērķi. Vai tas, ko viņš dara un kas ar viņu notiek, nāk viņam par labu vai nenāk, lielā mērā ir atkarīgs no tā, kādi ir viņa mērķi. *Otrkārt*, svarīgi mērķi veido savstarpēji saistītas struktūras. Tie ir visaptveroši mērķi, kuros kā sastāvdaļas iekļaujas vairāk ierobežoti mērķi. *Treškārt*, mērķi tiek izvirzīti iemeslu pēc, un iemeslus parasti nosaka nevis rīcības veicēja griba (vismaz ne vienmēr), bet gan viņa mērķu vērtība. *Ceturtkārt*, visaptveroši mērķi balstās uz sociālām formām. *Piektkārt*, jaņem vērā bioloģiski nosacītās vajadzības, personiskā labklājība ir atkarīga galvenokārt no rīcības iemesliem. *Sestkārt*, morāle un personiskā labklājība nav divas neatkarīgas un savstarpēji konfliktējošas vērtību sistēmas, un to prasībām vai to izraisītajiem rīcības iemesliem nav būtiskas tendences nonākt konfliktā. Pirmais un piektais secinājums izskaidro konsekvenciālisma piektās iezīmes – tēzes par vērtību saskatāmību – vilinājumu, bet trešais un ceturtais secinājums norāda uz šīs tēzes maldīgumu. Šīs nodaļas mērķis ir atspēkot otro konsekvenciālisma iezīmi – tā ticību salīdzināmībai. No iepriekšējās nodaļas secinājumiem, kā tiks argumentēti apgalvots, izriet doma, ka gan vērtības, gan vērtību nesēji ir visai grūti samērojami.

Mūsu uzdevumam ir trīs daļas. Pirmkārt, jāizskaidro, kas ir nesamērojamība, un jāpierāda, ka tas ir ticams un noderīgs jēdziens. Otrkārt, jākonstatē, ka pastāv plaši izplatīta ticība visaptverošai nesamērojamībai starp nozīmīgām izvēlēm. Treškārt, šī ticība ir jāizskaidro tā, lai izceltu nesamērojamības vērtību un tās iespaidu uz cilvēku labklājību.

1. NESAMĒROJAMĪBAS JĒDZIENS

Izvirzot argumentus par labu nesamērojamībai, vienas grūtības saistītas ar to, ka tai jāatrod konceptuāla vieta. Ko tas varētu nozīmēt? Ņemot jebkuras divas vērtības, teiksim, brīvību un vienlīdzību, vai tas nenozīmē to pašu, ko spriest: vai nu brīvība ir svarīgāka nekā vienlīdzība, vai arī tā ir mazāk svarīga, vai arī brīvība ir tikpat svarīga kā vienlīdzība? Vai pastāv vēl ceturta iespēja? Protams, šāds problēmas raksturojums ir ļoti maldinošs. Mēs nemeklējam vēl kādu spriedumu par divu vērtīgu izvēles iespēju relatīvo svarīgumu. Drīzāk mēs meklējam salīdzināmības nesekmību. (Vārdus “nesalīdzināms” un “nesamērojams” es šeit lietošu vienādā nozīmē.) Tas paver ceļu vienkāršai nesamērojamības definīcijai:

A un B ir nesamērojami, ja nav pareizi nedz tas, ka viens ir labāks par otru, nedz tas, ka tiem ir vienāda vērtība.¹

Var sacīt: bet kādas tad vēl var būt divas izvēles iespējas? Ja viens nav labāks par otru, tad skaidrs, ka to vērtībai jābūt vienādai. Dažreiz salīdzinoši spriedumi par svarīgumu netieši ierindoja kaut kur pa vidu starp neatkarīgām vērtībām. Tādos gadījumos var kļūt pavisam neskaidrs, kāds salīdzinājums ar to domāts. Vai tas ir jautājums par pilnīgas brīvības un absolūtas vienlīdzības salīdzinošo vērtību? Ja tā, tad iespējams, ka brīvības un vienlīdzības salīdzināšanai nav jēgas. Ir jēga runāt par relatīvo svarīgumu tādām izvēles iespējām, kuras var izvēlēties kaut vai teorētiski. Nav jēgas runāt par izvēli starp pilnīgu brīvību un absolūtu vienlīdzību. Katram, kas ir cilvēks, ir kaut kāda brīvība. Nav arī skaidrs, kas varētu būt domāts ar “pilnīgas nevienlīdzības stāvokli”, lai kādā aspektā par to mēģinātu domāt. Tieši tāpat cilvēks nevar būt vienlīdzīgs ar kādu citu visos aspektos, ja šis cits nav viņš pats, un nevar būt tik brīvs, lai darītu jebko. Daži brīvību veidi ietver zināmu nebrīvības pakāpi (būt precētam zināmā mērā tiešām nozīmē, ka cilvēkam nav brīvības meklēt citus partnerus). Vienīgais, kas iespējams, pauž šis arguments, ir salīdzināt dažādas brīvības un vienlīdzības kombinācijas, jo starp šādām kombinācijām mums ir izvēle. Tomēr teikt, ka nav jēgas salīdzināt brīvību un vienlīdzību pašas par sevi, nenozīmē atzīt nesalīdzināmību, jo spriedumi par nesalīdzināmību noliedz nevis samērojamības spriedumu jēgas pakāpi, bet gan to patiesīgumu.

¹ Nesamērojamība tiek definēta tā, ka tikai tas, kas ir vērtīgs (vai ar negatīvu vērtību) var būt vērtības ziņā nesalīdzināms ar citu vērtības nesēju.

Ja turpretī brīvības un vienlīdzības vērtību salīdzinājumi ir domāti kā izvēles iespēju tipu salīdzinājumi, tad ir skaidrs, ka tie ir nesamērojami. Tas ir, visu brīvībai labvēlīgo izvēles iespēju grupa var būt nesamērojama ar visu uztura nodrošināšanai labvēlīgo izvēles iespēju grupu. Tas vienkārši nozīmē: nav taisnība, ka jebkura uztura nodrošināšanai labvēlīga izvēles iespēja, neatkarīgi no cilvēka konkrētajiem apstākļiem, ir labāka par jebkuru brīvībai labvēlīgu iespēju, un taisnība nav arī pretējam apgalvojumam. Tai pašā laikā nav taisnība, ka jebkura viena veida izvēles iespēja neatkarīgi no apstākļiem ir līdzvērtīga jebkurai cita veida izvēles iespējai. Varētu domāt, ka tipu nesalīdzināmība ir patiesa visu dabisko tipu gadījumā vai vismaz to lielākajā daļā. Taču mūs interesē tieši individuālu izvēļu nesamērojamība. Vai tai atrodama konceptuāla vieta?

Pieņemsim, ka sākam ar divām izvēles iespējām A un B, no kurām labāka ir pirmā. Pamazām uzlabosim B un samazināsim A vērtību. Šķiet, ka vajadzētu pienākt brīdim, kad to vērtība ir vienlīdzīga. Skaidrs, ka šim argumentam ir miglains pamats. Tas, piemēram, iepriekšēji pieņem, ka uzlabojuma pakāpes ir bezgalīgi sadalāmas iedaļās. Vienīgi tad ir iemesls paredzēt, ka viena izvēles iespēja būs vienādā līmenī ar citu, iekams tā tiks pārspēta. Protams, vienlīdzības stāvokļa izzušana nerada nesamērojamību. Tā nozīmē, ka vienā pusē lēcieni ir bijis pārāk augsts un tagad B ir labāks par A. Tātad pat tādā gadījumā, ja pieņemam – tas, kas nosaka dažādu izvēļu vērtību, nav bezgalīgi sadalāms, tāpēc precīza vienlīdzība vienmēr nav sasniedzama, – nesamērojamībai joprojām nav atrasta vieta. Tas nozīmē tikai to, ka var pienākt brīdis, kad vissīkākais iespējamais vērtības uzlabojums padara mazāk vērtīgo izvēles iespēju labāku par otru izvēles iespēju. Vienlīdzīga stāvokļa nav, taču nav arī nesamērojamības.

Nesamērojamības iespējamību nepieciešams pierādīt divos paņēmienos. Pirmkārt, tai vajadzīga tāda interpretācija, kas izskaidro, ar ko nesamērojamība atšķiras no vērtību vienlīdzības. Dotā definīcija izraisa neomulīgas aizdomas, ka tie ir tikai divi dažādi nosaukumi vienai un tai pašai parādībai. Otrkārt, ir jāizskaidro, kādā veidā šī konceptuālā iespēja varētu būt īstenojama. Citādi neizdosies gaisināt aizdomas, ka, par spīti pietiekamai definīcijas skaidrībai, nesamērojamības pastāvēšanai ir kāds konceptuāls šķērslis.

Tomēr sākumā atzīmēsim, ka dotā definīcija pieļauj divus atšķirīgus nesamērojamības veidus. *Pirmais gadījums*: kad nepatiess ir apgalvojums, ka A un B ir vai nu viens labāks par otru, vai arī ar vienādu vērtību. *Otrais gadījums*: kad šāds apgalvojums nav nedz patiess, nedz nepatiess.

Otro gadījumu es nosaukšu par vērtības *nenoteiktību*. Runājot par nesamērojamību, es parasti domāšu tikai pirmo gadījumu. Cik varu spriest,

vērtības nenoteiktība ir valodas vispārējās nenoteiktības nepārprotams rezultāts, un valodas vispārējā nenoteiktība savukārt ir rīcības un nodomu nenoteiktības sekas. Tās svarīgums slēpjas tās vispārējā saiknē ar valodas un rīcības izpratni. Man nav zināms neviens būtisks aspekts, kas to saistītu ar praktisko domu. Tāpēc turpmāk, izņemot atsevišķas nebūtiskas norādes, es to neņemšu vērā.

Vispirms es gribētu izskaidrot atšķirību starp vērtības vienlīdzību un nesamērojamību. Viens veids, kā izcelt šo atšķirību, ir pieņemt: ja divas izvēles iespējas ir nesamērojamas, tad ar prātu nevar izdarīt spriedumu par to relatīvo vērtību. Teikt, ka tām ir vienāda vērtība, nozīmē izteikt spriedumu par to relatīvo vērtību, turpretī teikt, ka tās ir nesamērojamas, nenozīmē izteikt šādu spriedumu. Pie šī pretstata es atgriezīšos vēlāk, bet vispirms gribu minēt vēl kādu veidu, kā izteikt minēto atšķirību.

Nesamērojamība pauž (ar atrunu, kas tiks minēta vēlāk), ka izvēles iespēja var būt labāka par vienu no divām nesamērojamām izvēles iespējām, nebūdamā labāka par otru. Šajā ziņā nesamērojamība atšķiras no vienlīdzības. Tas, kas ir labāks par vienu no divām līdzvērtīgām izvēles iespējām, noteikti ir labāks arī par otru. Mēs varam ilustrēt šo domu, aplūkojot citu jēdzienu ar līdzīgu struktūru, proti, līdzības jēdzienu. Džons Makijss paskaidro:

“Apsvērumi var būt nepilnīgi samērojami, tā ka neviens no pretstatītajiem gadījumiem nav stiprāks par otru un tomēr tie nav pilnīgā līdzsvarā. Apskatisim analogisku jautājumu par trim brāļiem: vai Pīters ir līdzīgāks Džeimsam nekā Džonam? Iespējams, ka uz šo jautājumu ir objektīvi pareiza un skaidri nosakāma atbilde, bet tikpat labi iespējams, ka tādas nav. Iespējams, ka vienīgā pareizā atbilde ir tāda: Pīters dažā ziņā ir līdzīgāks Džeimsam, bet citādā ziņā līdzīgāks Džonam, un nav objektīva iemesla, lai vieniem līdzības aspektiem piešķirtu lielāku svaru nekā otriem, un otrādi. Kaut gan mēs varam teikt, ka Pītera līdzība Džeimsam ir līdzvērtīga viņa līdzībai Džonam, [...] tas nenozīmē, ka jebkura niecīga papildu līdzība vienam vai otram varētu izšķirt šo jautājumu; tātad tas nenozīmē, ka šī līdzvērtība uzrāda neticami precīzu līdzsvaru.”²

Nesamērojamības pārbaude ir nepārejamība. *Divas vērtīgas izvēles iespējas ir nesamērojamas, ja (1) neviena no abām nav labāka par otru, un (2) ir (vai varētu būt) cita izvēles iespēja, kura ir labāka par vienu, bet nav labāka par otru no abām dotajām izvēles iespējām.*

Šī nepārejamība ir ļoti svarīga, jo ļoti daudzi pieņem: ja A nav sliktāks par B un C ir labāks par A, no tā izriet, ka C ir labāks nekā B. Tas ir *non sequitur** – nepareizs secinājums. Pētot cilvēku dažādo izvēles iespēju fak-

²J. L. Mackie, “The Third Theory of Law”, *Philosophy and Public Affairs*, 7 (1977–1978), 9.

tiskos vērtējumus, paļaušanās uz šāda veida pārejamību bieži noved pie tā, ka pētnieks atrod vai nu iracionalitāti, vai slēptas vēlamības, kas atjauno pārejamību, kur nav ne viena, ne otra. Atklātas vēlamības ir ļoti nepilnīgs un maldinošs pavediens cilvēku vērtējumiem. Tās var precīzi izvērtēt tikai tad, ja ņem vērā cilvēku pašu iemeslus dažādiem vērtējumiem (delikāts uzdevums, kas ir principā līdz galam neizpildāms, jo nav iespējams pilnīgi un izsmeljoši aprakstīt cilvēka vērtību kopumu kādā laika posmā). Viņu iemesli var atsegt ticību nesamērojamībai, nenododot iracionalitāti.

Mums šeit ir vienkāršs veids, kā noteikt, vai divas izvēles iespējas ir samērojamas, pieņemot, ka ir zināms: neviena no tām nav labāka par otru. Ja ir iespējams vienu no tām uzlabot tā, ka tā nekļūst labāka par otru, vai arī, ja ir iespējama cita izvēle, kura ir labāka par vienu no tām, bet nav labāka par otru, tad abas sākotnējās izvēles iespējas ir nesamērojamas. Es nosaukšu šo īpašību par *nesamērojamības zīmi*. Tomēr atcerieties, ka tā nav definīcija. Kaut gan vairumam nolūku tā ir pilnīgi atbilstoša kā nesamērojamības pārbaude, tā faktiski nav nepieciešams nesamērojamības nosacījums. Tā būtu nepieciešams nosacījums, ja vērtība būtu bezgalīgi dalāma, tas ir, ja šis būtu gadījums, kad starp jebkurām divām izvēles iespējām, kuru vērtība nav vienlīdzīga, pastāvētu cita (iespējama) izvēle, kura būtu labāka par vienu un sliktāka par otru. Taču vairums vērtību drīzāk būs savstarpēji nošķirtas. Ja viena izvēles iespēja var būt labāka par otru tikai tādā gadījumā, kad ir iespējams uztvert (kāda atbilstošā šī vārda nozīmē) to vērtības atšķirību, tad vairums vērtību, šķiet, ir nošķirtas. Lai nu kā, ja vērtība ir nošķirta, tad divas izvēles iespējas var būt nesamērojamas pat tad, ja tās neuzrāda nesamērojamības zīmi. Tas ir, iespējams tāds gadījums, kad neviena no tām nav labāka par otru un arī to vērtība nav vienāda, tomēr jebkura iedomājama izvēles iespēja, kura ir labāka par vienu, ir labāka arī par otru. Tāpat būtu ar jebkuru izvēles iespēju, kura ir sliktāka par vienu no abām. Tas liecina, ka nesamērojamības zīmi nedrīkst jaukt ar tās nozīmi. Taču tas nemazina šīs zīmes kā nesamērojamības pārbaudes lietderību, un paredzams, ka tā būs atbilstoša visiem mūsu nolūkiem.

Tagad, kad esam šādi apskatījuši atšķirību starp nesamērojamību un vienlīdzību, pāriesim pie otrās pakāpes un pajautāsim: vai mums ir kāds iemesls domāt, ka nesamērojamība vispār ir iespējama? Vissvarīgākais nesamērojamības avots ir "nepilnīga" definīcija tam, kāds ir kritēriju devums vērtībai. Tas ir skaidri redzams tur, kur vērtība ir vairāku kritēriju funkcija: piemēram, labu romānu autoru var vērtēt pēc viņa humora izjūtas, asredzības, iztēles un sižeta veidošanas spējam. Iespējams, ka vērtējumi mūsu dažādajiem kritērijiem

neveido pilnīgu visu iespējamo kombināciju skalu. Šajā piemērā dažādie kritēriji paši par sevi ir vērtējoši. Ir vērtīgi būt asredzīgam, spēt radīt labus sižetus, būt apveltītam ar bagātu iztēli un tā tālāk. Nesalīdzināmība var pastāvēt arī tad, ja vērtība ir atkarīga no daudziem tīri aprakstošiem kritērijiem.

Vēl pastāv vismaz divi citi nesalīdzināmības avoti. Pirmkārt, nenoteiktību rada aptuvenība un skaidru robežu trūkums; tie ietekmē valodu kopumā un tāpēc skar arī vērtību, kas tiek mērīta ar vienu kritēriju. Tie skar pat tādus gadījumus, kuros viens aprakstošs kritērijs nosaka izvēles iespēju vērtību. Pieņemsim, ka cilvēks vērtē izkārtnes kvalitāti pēc tās redzamības. Vienkāršosim: izkārtnes redzamība ir atkarīga tikai no tās lieluma. Jo tā ir lielāka, jo redzamāka, līdz tā sasniedz noteiktu pakāpi, pēc kuras tās redzamība pasliktinās (jo tā pārņem visu redzes lauku un vairs nav skatāma kā atsevišķs objekts). Visdrīzāk jādodomā, ka pastāv zināms izmēru diapazons, attiecībā uz kuru nav nedz pareizi, nedz nepareizi sacīt, ka dažādām izkārtnēm ir līdzvērtīga redzamība vai ka viena ir redzamāka par otru.

Otrkārt, vērtība bieži tiek noteikta, balstoties uz ticamību, ka konkrētā izvēle izraisīs zināmas sekas. Ticamības spriedumus inficē pašu spriedumu visai ievērojamās nesamērības. Tās ir "lipīgas" un pārceļo uz attiecīgo izvēles iespēju vērtību. Tās nav atkarīgas no daudzkritēriju vērtējumiem.

Ir liels vilinājums domāt par nesamērojamību kā nepilnību, nepietiekamību. Kāpēc nevarētu šo funkciju pilnveidot no dažādajām iezīmēm līdz vispārējam vērtējumam, līdz tā kļūtu pilnīga, un tādējādi likvidēt pašu nesamērojamību? Šīs domas kļūda ir tāda, ka tiek pieņemts: aiz izvēles iespēju gradācijas pastāv patiesa vērtība, un pati gradācija ir sava veida tehnisks paņēmieni vērtības mērīšanai. Protams, ir taisnība, ka tad, kad mēs izsakām spriedumu par izvēles iespēju vērtību, mēs cenšamies noteikt, kas ir patiesi neatkarīgi no mūsu vērtējuma. Taču gradācija, kas nosaka izvēles iespēju relatīvo vērtību, nav veids, kā piekļūt dziļākai patiesībai, tā sastāda izvēles iespēju vērtību. Vērtības var mainīties, bet šāda pārmaiņa nav dziļākas patiesības atklāšana. Tā vienkārši ir vērtības maiņa. Tāpēc tur, kur pastāv nesamērojamība, tā ir galīgā patiesība. Tālāk aiz tās nekā nav, un tā nav arī nepilnības zīme.

Makijs uzsvēra marginālas, nelielas nesamērojamības. Var nevilcinoties piekrist, ka mazu nesamērojamības nišu patiešām ir ļoti daudz. Tas ir, var piekrist, ka cilvēku spriedumi par vērtību nav ļoti smalki izstrādāti, tāpēc izvēles iespēju lielāko daļu ieskauj nesamērojamības apmales. Pastaigu parkā šajā pēcpusdienā es vērtēju augstāk nekā grāmatas lasīšanu mājās. Taču iespējams veiksmīgi mainīt apstākļus, padarot parku vējainu, pievienojot grāmatai

portvīna glāzi, līdz cilvēks sacīs, ka viena izvēle nav labāka par otru. Šādā situācijā gandrīz vienmēr ir iespējams iedomāties nelielu, bet noteiktu vienas izvēles uzlabojumu, kurš nebūs pietiekams, lai uzlaboto iespēju padarītu labāku par otru. Iedomājieties, ka man ir vienalga, vai es pastaigājos parkā vai mājās lasu grāmatu ar skotu viskija glāzi līdzās. Ir iespējams: kaut gan es noteikti dotu priekšroku (a) grāmatai ar portvīna glāzi, nevis (b) grāmatai ar viskija glāzi, man ir vienalga, vai izvēlos jebkuru no šīm iespējām vai (c) pastaigu parkā. Tas nozīmē, ka es uzskatu (a) un (c) izvēles par nesamērojamām. Šķiet ticams, ka cilvēki, vērtējot izvēles iespējas, parasti pieļauj šāda veida marginālu nesamērojamību. Turklāt šķiet ticams arī tas, ka viņi ne vienmēr kļūdās, kad viņu vērtējumi ir nesamērojami, proti, marginālā nesamērojamība ir saprātīgas praktiskās spriešanas pazīme vispār.

Marginālā nesamērojamība rada norobežotas nesamērojamības joslas, salīdzināmības sabrukuma nišas, kuras nav jāuzlūko par draudiem konsekvenciālistu nostādnei. Līdzko padarām vienu izvēles iespēju ne tikai konkrēti un uztverami, bet arī ievērojami labāku par otru, tā kļūst labāka. Šie gadījumi uzdod teorētisku mīklu konsekvenciālistam, kuram jāpielāgo savi pieņēmumi tā, lai viņš ar tiem tiktu galā, taču tiem nav katrā ziņā jāārda viņa noteicošie uzskati par to, kā cilvēkiem vajadzētu izturēties, jo tie ir margināli gadījumi, kuriem robežas novelk nozīmīguma pārbaude. Īstais jautājums ir tāds: vai pastāv nozīmīgas nesamērojamības gadījumi?

2. NESAMĒROJAMĪBA UN APTUVENA VIENLĪDZĪBA

Ir daudz nenozīmīgu nesamērojamību. Lūk, divas tases, vienā ir kafija, otrā tēja. Šobrīd ir tā, ka (a) neviena no abām man nav vērtīgāka par otru; (b) ja tējas tasi mazliet uzsildītu, tās vērtība man paaugstinātos, un (c) uzlabotā tējas tase nebūtu ne labāka, ne sliktāka par kafijas tasi. Tātad abas tases ir vērtības ziņā nesamērojamas. Sīks un nenozīmīgs piemērs, vai ne?

Nozīmīgu nesamērojamību iespēja jau pati par sevi šķiet mīklaina. Daži uzskata, ka vienīgais nozīmīgais gadījums, kad salīdzinājumi neizdodas, ir pavisam citādas dabas, proti, tas ir gadījums, kurā divas izvēles iespējas nevar salīdzināt nekādā veidā. Šī radikālā nesalīdzināmība izslēdz pat iespēju izteikt spriedumu, ka no divām izvēlēm ne viena, ne otra nav labāka un tām nav arī vienāda vērtība. Tāds spriedums pats par sevi, kā izriet no šī apgalvojuma, ir to vērtības salīdzinājums, kurš beidzas ar negatīvu secinājumu. Radikāla

nesalīdzināmība padara neiespējamus jebkākus salīdzinājumus, pat negatīvos.

Tas izklausās pēc sajukuma. Šeit “nesalīdzināmība” tādā nozīmē, kādā mēs to lietojam, tiek pārprasta. Nesalīdzināmības apgalvojumi, tas ir, apgalvojumi, ka no divām izvēlēm neviena nav labāka par otru un tām nav arī vienāda vērtība, nesalīdzina izvēļu vērtību. Tās ir noliegums tam, ka to vērtība ir salīdzināma. Nesamērojamība nav vēl viens divu izvēles iespēju relatīvo īpašību vērtējums līdzās tādiem vērtējumiem kā lielāka vai mazāka vērtība vai vienāda vērtība. Tā ir šādu vērtējumu pielietojamības noliegums attiecībā uz dotajām izvēles iespējām.

Ir taisnība, ka mēs varam atšķirt nesamērojamības šaurāko nozīmi – tas ir, nav pareizi teikt, ka viena no divām izvēlēm ir labāka, un nav pareizi teikt, ka tām ir vienāda vērtība, – no šī apzīmējuma plašākās nozīmes, kura atstāj vietu cita veida salīdzināmības neveiksmei: tai, ko mēs nosaucām par *nenoteiktību*. Radikālā nesalīdzināmība, kuru es aptuveni aprakstīju iepriekš, šķiet, nav nekas cits kā nenoteiktība. Taču nenoteiktība nepavisam nav vienīgais patiesais un radikālais salīdzināmības neizdošanās gadījums, kas pilnīgi atšķiras no mūsu maznozīmīgajām nesalīdzināmībām; tā, šķiet, ir mazāk dramatisks plašas nesamērojamības gadījums. Es norādīju uz valodas neskaidrību un nenoteiktību kā vērtības spriedumu nenoteiktības avotiem. Mans nodoms nebija likt saprast, ka šāda nenoteiktība ir nenozīmīga un mazsvarīga cilvēku dzīvē. Tā var nopietni ietekmēt dzīvi, kura nokļuvusi tās valgos. Taču man liekas, ka jautājumi, kas saistīti ar tās nozīmīgumu, ir tādi paši un tie meklējami tais pašās takās, kur vispārējie jautājumi par šaurās nesamērojamības nozīmīgumu. No praktiskās domas skaidrojuma viedokļa tā nepārstāv nekādus īpaši svarīgus jautājumus.

Tāpat kā ir maldīgi censties atklāt kādu nopietnāku patiesu nesalīdzināmību, kas aptvertu lielākas dzīles nekā mūsu apskatītais jēdziens, maldīgi ir arī noraidīt mūsu izklāstītās nesalīdzināmības nozīmību ar pamatojumu, ka tā nozīmē vienkārši *aptuvenu vienlīdzību*. Ja A un B ir aptuveni vienlīdzīgi, tad tad to vērtības atšķirība nav liela. A var būt labāks par B un tomēr būt aptuveni vienāds ar to. Tas nav nenozīmīgs apstāklis. Lai noteiktu aptuvenu vienlīdzību, šķiet, vajadzīgs kāds paņēmieni, kā izmērīt vērtību atšķirības un noteikt, ka tās nav lielas. To visvieglāk ir izdarīt, ja attālumi starp izvēles iespējām pakļaujas pamatmērījumu metodēm. Skaidrs, ka ne visas izvēles iespējas ir šādi izmērāmas, un nesamērojamās izvēles iespējas tādas nav nekad. Vai varētu būt tā, ka aptuvena vienlīdzība nozīmē tikai zināmas sarindojuma attiecības? Piemēram, ir diskutējams šāds jautājums: ja ikviena iespējamā

izvēle, kas ir labāka par A, ir labāka arī par B, un ikviena iespējamā izvēle, kas ir sliktāka par A, ir sliktāka arī par B un otrādi, tad A un B ir aptuveni vienlīdzīgi. Šim nosacījumam atbilst iespējams arī tad, ja A un B vērtība nav vienāda, pieņemot, ka pastāv kāda konceptuāla vai principiāla bezgalīgas dalāmības neiespējamība. Tādā gadījumā varētu būt tā, ka A ir labāks par B vai otrādi. Tomēr varētu būt arī tā, tie abi ir nesamērojami un tomēr ar aptuveni vienādu vērtību.

Šobrīd izvirzītie apsvērumi liek domāt, ka šis nosacījums ir nepietiekams, lai noteiktu vērtību aptuvenu vienlīdzību. Lai nu kā, tas acīmredzami neatbilst savam uzdevumam. Piemēram, tas nespēj identificēt par nenozīmīgām sākmā minētās vērtību atšķirības starp tējas un kafijas tasēm. Patiesībā tas nespēj pat konstatēt aptuvenu vienlīdzību starp jebkurām izvēles iespējām, kuras iztur nesamērojamības zīmes pārbaudi. Tām nav nesamērojamības zīmes, kura ļauj konstatēt: ir izvēles iespējas, kas ir labākas par A un tomēr nav labākas par B vai otrādi. Tikai tādas nesamērojamības, kuras ar šo pārbaudi nevar identificēt, ierindoja starp aptuveni vienlīdzīgām izvēles iespējām.

Bet vai mūsu piemērā minētās divas tases patiešām var būt aptuveni vienlīdzīgas? Kā jau teicu, rodas iespaids, it kā aptuvena vienlīdzība kā iepriekšēju pieņēmumu ietvertu spēju noteikt, ka plaša starp divu izvēļu vērtību nav liela. Citiem vārdiem sakot, tā iepriekšēji pieņem – vai arī šķiet pieņemam – salīdzinošu spriedumu par divu izvēles iespēju vērtību. Bet vai mēs jau neteicām, ka nesamērojamība tiek definēta kā noliegums tādu salīdzinājumu patiesīgumam attiecībā uz konkrētajām izvēles iespējām? Ja tā, tad nesamērojamība, atbilstoši definīcijai, nav savienojama ar aptuvenu vienlīdzību. Tomēr tādā gadījumā abas minētās tases nav ar aptuveni vienlīdzīgu vērtību.

Kaut kur ir notikusi nopietna kļūme. Šķiet, ka mēs pētām nepareizu kritēriju aptuvenai vienlīdzībai. Šķiet, ka ir kritēriji, kuriem nav nekā kopīga vai ir maz kopīga ar attiecīgo izvēles iespēju sarindošanu pēc vērtības. Sāksim pilnīgi no jauna un pieņemsim, ka divām izvēles iespējām ir aptuveni vienlīdzīga vērtība, ja cilvēkam ir pamatoti vienalga, kuru izvēlēties, tas ir, ja nekas daudz nav atkarīgs no tā, ko viņš izvēlas, ja viņa izvēlei nav īpašas nozīmes. Varbūt šis nosacījums dažreiz pastāv pat starp nesamērojamībām.

Ši jaunā pārbaude patiešām, šķiet, pilnīgi maina stāvokli. Tagad liekas, ka visi nesamērojamie lielumi noteikti ir ar aptuveni vienlīdzīgu vērtību. Arguments ir vienkāršs:

1. Divas izvēles iespējas ir aptuveni vienlīdzīgas tikai un vienīgi tad, ja nav svarīgi, kuru no tām cilvēks izvēlas, ja pamatoti ir vienalga, kuru viņš izvēlas.

2. Apstākļi, kas cilvēka izvēli starp divām iespējām pamatoti dara svarīgu, ir tas, ka vienu izvēles iespēju iemesls balsta vairāk nekā otru.

3. Nav iemesla dot priekšroku vienai vai otrai no divām nesamērojamām izvēles iespējām.

Tāpēc visiem nesamērojamiem lielumiem ir aptuveni vienlīdzīga vērtība.

Tā kā es atzinīgi vērtēju jauno pārbaudi, par ko tūlīt sniegsu tuvāku skaidrojumu, vienīgais ceļš, kā izvairīties no šī secinājuma, ir apšaubīt otro premisu. Tā šķiet stabila. Vai tas, kas dara izvēli nozīmīgu, nav tas apstākļi, ka eksistē iemesls dot priekšroku vienai, nevis otrai izvēles iespējai? Vai mēs nesakām: ja izvēles iespējām ir aptuveni vienlīdzīga vērtība, tad nav svarīgi, kuru no tām izvēlas? Tomēr pēc nopietnākām pārdomām izrādās, ka 2. ir nepatīss pieņēmums, tā intuitīvo vilinājumu izraisa sajukums starp to un:

2.a Apstākļi, kas cilvēka izvēli starp divām iespējām pamatoti dara svarīgu, ir tas, ka katru no tām balsta svarīgi un ļoti atšķirīgi iemesli.

Izvēlēsimies savam piemēram gadījumu, kad cilvēkam jāizvēlas viena no divām iespējām. Pirmā viņu neizbēgami pievērsīs jurista karjerai, otra tikpat nenovēršami liks viņam kļūt par klarnetistu. Šis cilvēks ir vienlīdz piemērots abām karjerām, un abās viņam ir vienlīdz lielas izredzes uz panākumiem. Man šķiet, ka šis pieder pie tāda veida lēmumiem, kuri gluži pamatoti ir svarīgi ikvienam cilvēkam, kam ar tiem jāastopas. Tā ir izvēle, pret kuru nedrīkstētu izturēties vienaldzīgi vai bezrūpīgi. Būt vienaldzīgam pret šāda veida izvēli nozīmē nejust pietiekamu cieņu pret sevi.³

Turklāt es varu justies pārliecināts par visu, ko esmu tikko šeit uzrakstījis, nezinādams, vai viena no abām izvēles iespējām – jurisprudences vai mūzikas – ir labāka nekā otra. Piemēra pēc pieņemsim, ka neviena no abām iespējām nav labāka par otru. Diez vai ir jādiskutē par to, ka tādā gadījumā tās abas ir nesamērojamas. Ierosinājums, ka tām ir precīzi vienāda vērtība, nav ņemams nopietni. Cilvēkam tik un tā nopietni un pamatoti rūpētu sava izvēle. Tā būtu viena no viņa dzīves nozīmīgākajām izvēlēm. Šis piemērs rāda, ka mēs varam spriest par divu izvēles iespēju iemeslu svarīgumu, nespiežot par šo

³ Lasītājs ievēros, ka es esmu atteicies sekot bieži atkārtotajam padomam nošķirt jautājumus par vērtības loģiku jeb struktūru no neatkarīgi pastāvošiem jautājumiem par to, kas ir vērtīgs. Es šaubos, vai pastāv kāda krasa vai nozīmīga robeža starp jautājumiem par racionalitāti, par visaptverošas praktiskās domas struktūru, un neatkarīgiem vērtējošiem jautājumiem, piemēram, individuālās labklājības raksturs – jautājums par to, kas nosaka cilvēka labklājību.

izvēles iespēju relatīvo svarīgumu. Tur nav nekā pārsteidzoša. Kā tika norādīts iepriekšējā nodaļā, jo aptverošāka ir kāda izvēles iespēja, tas ir, jo vairāk cilvēka dzīves aspektu tā ietekmē, jo tā ir svarīgāka (pieņemot, ka pārējie apstākļi ir līdzvērtīgi). No tā izriet, ka nesamērojamas izvēles iespējas var būt ar aptuveni vienlīdzīgu vērtību. Taču tam nav katrā ziņā jābūt. Izvēle starp tām var būt visnozīmīgākā izvēle, ar kādu cilvēkam jebkad būs jāsastopas.⁴

Šo diskusiju palīdzēs balstīt trīs skaidrojumi. Pirmkārt, ievērojiet, ka izvēles nozīmību nosaka ne vien izvēles iemeslu svarīgums, bet arī to atšķirību pakāpe. Pieņemsim, ka cilvēkam jāizvēlas starp darbavietu pie *Slaughter & May* un darbavietu *Freshfields* firmā. Katra izvēle ir tikpat aptveroša kā mūsu iepriekšējā piemērā. Bet, lai cik atšķirīgas būtu šīs ļoti cienījamās advokātu firmas, izvēles iemeslu atšķirības kļūst nenozīmīgas, ja salīdzinām tās ar izvēles atšķirībām otrā piemērā. Tādējādi arī pati izvēle ir krietni mazāk svarīga, kaut arī – tieši tāpēc, ka iemesli pēc rakstura ir daudz līdzīgāki – ir daudz vairāk pamata domāt, ka viena no abām izvēles iespējām būs labāka nekā otra, nekā tas ir mūsu otrajā piemērā.

Otrkārt, izvēles nozīmībai, izrādās, ir maz kopīga vai pat nav nekā kopīga ar faktu, ka viena izvēles iespēja ir labāka par otru. Rupjmaize noteikti ir labāka par baltmaizi. Bet maizes veida izvēli diez vai varam nosaukt par īpaši nozīmīgu. Jautājums, kuru maizi izvēlēties, neliek nopietni lauzīt galvu. Iepriekš izteiktā 2. premisa ir pilnīgi nepareiza. No tā izriet: ja starp precīzi vienlīdzīgas vērtības iespējām nav būtiski nozīmīgas izvēles, tad tas ir tāpēc, ka starp tām izvēles iespējām, ko balsta svarīgi un ļoti atšķirīgi iemesli, nav izvēles iespēju ar vienlīdzīgu vērtību. Tas man šķiet pareizi. Taču tas ir cits stāsts.

Treškārt, mēs esam atklājuši, ka pastāv divi dažādi priekšstatī par vērtības aptuvenu vienlīdzību. Viens iepriekšēji pieņem vērtības mēru, lai noteiktu, ka izvēles iespējas vērtības ziņā ir tuvas. Otrs ir atkarīgs no izvēles nozīmības, izšķīroties starp divām iespējām. Pirmais priekšstats nav pielietojams nesamērojamām izvēles iespējām, jo saskaņā ar definīciju nav iespējams izmērīt vērtības plaisu starp tām. Otrais ir šādi pielietojams. Tas atklāj, ka dažas no šīm izvēles iespējām ir ar aptuveni vienādu vērtību, bet citas tādas nav. Atšķirība starp nozīmīgu un nenozīmīgu salīdzināmības sabrukumu nav atšķirība

⁴ Spēja ierindot divas izvēles iespējas vienā vērtības grupā, tas ir, nosakot, ka katra no tām ir itin vērtīga, bet nav ļoti vērtīga, nenorāda uz vērtības aptuvenu vienlīdzību. Viss ir atkarīgs no tā, cik nozīmīgas ir atšķirības starp izvēles iespējām vienā grupā. Tās var būt patiešām ļoti lielas, kādas mēdz būt atšķirības starp visām izvēles iespējām ar pozitīvu vērtību.

samērojamības nozīmju ziņā, bet izvēles nozīmīgumā, izšķiroties par vienu no dažādām nesamērojamām izvēles iespējām.

Mikla, ar kuru mēs iesākām, bija tāda: vai nesamērojamība var būt citāda kā vienīgi nenozīmīga, un kā tas iespējams? Tas apliecina iemesla nenoteiktību. Ja apsvērumi par un pret divām alternatīvām ir nesamērojami, iemesls ir nenoteikts. Tas nenodrošina vienai alternatīvai lielāku pamatojumu nekā otrai. No tā izriet, ka nav iemesla novērsties no vienas alternatīvas par labu otrai, un tādējādi mēs varam savā ziņā brīvi izvēlēties, ko darīt. Šī brīvības nozīme ir īpaša, un tā var maldināt. Tā nav situācija, kurā viens rīcības veids ir tikpat labs kā otrs. Ir vienalga, kuru no tiem izvēlamies. Tie ir vienlīdz labi un vienlīdz slikti. Nesalīdzināmība nenodrošina plusu un mīnusu līdzvērtību. Tā nenozīmē, ka ir vienalga, ko izvēlēties. Tā konstatē iemesla nespēju vadīt mūsu rīcību, nevis apliecina mūsu izvēles nenozīmību.⁵

Kā tas var būt? Mēs neapskatām iemesla nespēju nodrošināt, lai mēs vadītos pēc tā. Šeit nav runas par mūsu mūžīgo spēju rīkoties iracionāli. Mēs arī neapšaubām faktu, ka daudzus ikvienas rīcības aspektus faktiski nenosaka iemesls. Spilgts piemērs ir tie rīcības aspekti, kuri veido cilvēka stilu. Parasti cilvēks neprāto un nemeklē iemeslus savai stājai, kustību un runas veidam un tamlīdzīgām izpausmēm. Taču tas viss var kļūt par prātošanas iemeslu. Cilvēks var rūpīgi izplānot katru savas gaitas un uzvedības niansi, kā to varētu darīt, piemēram, aktieris. Nesamērojamība runā nevis par to, kas faktiski nepakļaujas iemeslam, bet par to, kas tam paliek netverams. Arī tam nav lielas nozīmes, ja tas, kas paliek netverams, ir maznozīmīgs. Mūs nesatrauc tādu mazsvarīgu nesamērojamību izplatība, kādas minētas 1. apakšnodaļā, jo tās saistītas ar maznozīmīgu izvēli. Nav svarīgi, vai es palieku mājās lasīt grāmatu vai eju uz parku pastaigāties, ja nav iemesla dot priekšroku vienai vai otrai rīcībai.

Mēs meklējam skaidrojumu izvēles sekās. Sekas var pārveidot cilvēka ieceres raksturu vai mainīt attiecības starp viņu un tuvākajiem cilvēkiem. Kad izvēlei starp divām nesamērojamām alternatīvām ir tik tālejošas sekas, tā ir nozīmīga izvēle, kaut arī iemesls nespēj būt drošs ceļa rādītājs. Ir kļūda domāt: ja sekas ir būtiski svarīgas, tad tās pārtaps vienas vai otras rīcības iemeslos un tie panāks izvēles noteiktību. Pirmkārt, sekas var būt tādas, kam nevajadzētu noteikt cilvēka rīcību (piemēram, gadījumos, kad cilvēkam

⁵ Precīzāk izsakoties, ir iemesli par labu (un pretēji) katrai no nesamērojamām izvēles iespējām, un tie var būt pietiekami, lai noteiktu to vietu vērtību skalā, salīdzinot ar pārējām izvēles iespējām. Bet izvēlē starp nesamērojamām iespējām iemesls nevar būt ceļa rādītājs.

vajadzētu rīkoties draudzības jūtu vai biedriskuma dēļ, nevis tāpēc, ka viņa palīdzība un atbalsts tiek atzinīgi novērtēti un viņš saņem pretī tādu pašu izturēšanos). Otrkārt, pat tajos gadījumos, kad sekas tiešām vada cilvēka rīcību, tās var nenoteikt šīs rīcības iznākumu. Izvēle starp padzīvojušu vecāku aprūpēšanu un apprecēšanos, veidojot pašam savu ģimeni, no seku viedokļa ir ļoti svarīga. Izdarot šādu izvēli, vajadzētu apzināties tās sekas. Un tomēr tās ne vienmēr spēs noteikt drošu iznākumu, noteiktu "pareizi" vai "nepareizi", gudru vai nesapratīgu lēmumu.

3. SALĪDZINĀMĪBAS NOLIEGŠANA

Līdz šim diskusijas mērķis bija izlauzties cauri konceptuālas neskaidrības miglai un noteikt nozīmīgas nesalīdzināmības iespējamību. Netika īpaši pierādīta tās esamība vai paskaidrots, kāpēc tā rodas un kāda pozitīva loma (ja tāda ir) tai ir mūsu praktiskajā domā. Pirms ķeramies pie šiem uzdevumiem (nākamajā apakšnodaļā), būtu noderīgi pakavēties vēl pie kāda to metožu aspekta, ar kurām tiek noteikta izvēles iespēju salīdzinošā vērtība cilvēku acīs. Šīs pārdomas veido īsu teorētisku argumentu par labu nozīmīgu nesamērojamību esamībai.

Savas dzīves laikā indivīds izdara spriedumus par ļoti daudzu alternatīvu iespēju relatīvo vērtību, bet tie nenovēršami veido tikai nelielu daļu no visiem iespējamiem salīdzinošajiem spriedumiem. Teorijas, kas dod vispārējas receptes vērtību salīdzināšanai, ja vien tās nav kritušas par upuri ilūzijai, ka gatavu prioritāšu nosaukšana palīdzēs atrisināt problēmu, sākas ar cilvēku faktisko spriedumu noteikšanu attiecībā uz izvēles iespēju relatīvo vērtību un to principu izcelšanu, kurus iespējams pielietot vispārēji un bez ierobežojumiem jebkuram alternatīvu iespēju pārim. Neierobežots vispārīgums ir ietverts teorijas veidošanas procesā kā teorētisks vēlamais un vajadzīgais lielums. Jautājums par nesamērojamību tiek uzskatīts par atrisinātu bez argumentiem. Pieņemsim, ka gribam to taisnīgi uzklaut. Ko iespējams sacīt nozīmīgas nesamērojamības labā?

Vispirms, atmetuši metodoloģisko izvēli par labu neierobežotai vispārībai, mēs varam nopietni uzlūkot faktu, ka cilvēki ne vien veido spriedumus par dažu izvēles iespēju salīdzinošajām priekšrocībām, bet arī noliedz citu izvēles iespēju salīdzināmību. Nav jābrīnās, ka noteiktā kultūrvidē šādi spriedumi ir vienādi lielā sabiedrības daļā. Gluži ierasts ir, piemēram, noliegt, ka iepriekšējā nodaļā apskatītie visaptverošie mērķi vērtības ziņā ir salīdzināmi.

Cilvēki parasti atsakās izsacīt spriedumu par pedagoga un zobārsta karjeras salīdzinošo vērtību. Viņi noliedz tādu vaļasprieku salīdzināmību kā, piemēram, mūzikas instrumenta spēle un vecu baznīcu apceļošana ar velosipēdu. Šādus nesalīdzināmības spriedumus var izteikt dažādos veidos. Nav iemesla brīnīties, ja daudzos gadījumos cilvēki nevis atzīst šādas izvēles iespējas par nesalīdzināmām, bet vienkārši atsakās tās salīdzināt vai apgalvo, ka tur nav nekādas izvēles, vai arī pauž neziņu par to salīdzināmo vērtību un tā tālāk. To patieso nozīmi iespējams noteikt iepriekšējās apakšnodalās aprakstītajos veidos. Ja cilvēku vērtējumi var veidot pamatu vispārējai teorijai par salīdzināmas vērtības spriedumiem, tad iespējams, ka cilvēku atteikšanās vērtēt norāda uz vienas nozīmīgas nesamērojamības grupas esamību. Arī vienkārša nevērtēšana var būt nozīmīga. Taču tai var būt arī gadījuma raksturs. Atteikšanās vērtēt noteikti ir nozīmīga.

Tomēr abos gadījumos nozīmība ir problemātiska. Pirmkārt, var teikt: kaut gan cilvēki noraida domu par dažādu izvēles iespēju vērtības salīdzināšanu, kad šāds jautājums tiek izvirzīts abstraktā līmenī, viņi tomēr izdara lēmumus par kompromisiem, ja viņiem to uzspiež pašu dzīves konkrētie apstākļi. Otrkārt, kaut arī cilvēki atsakās salīdzināt, viņi palaikam tiek iesaistīti izvēlēs, kuras netieši pauž šādus salīdzinājumus. Piemēram, cilvēks var atteikties atzīt par salīdzināmām laulības dzīvi pieticīgos apstākļos ar labi nodrošinātu dzīvi vienatnē, tomēr dot priekšroku civillaulībai, nevis oficiālai laulībai nodokļu vai līdzīgu iemeslu dēļ, vai piekrist šķirties no partnera, lai vairākus mēnešus pelnītu naudu ārzemēs. Vai nevarētu apvienot šos laulības saišu simboliskās nozīmības vērtējumus ar faktiskās kopdzīves vērtējumu un, pievienojot citus līdzīgus rādītājus, secināt, kādu vērtību šis cilvēks patiešām piešķir savai laulībai, par spīti viņa atšķirīgajiem apgalvojumiem?

Nemot vērā šo ierosinājumu un cenšoties izrēķināt salīdzinošo vērtību, ko cilvēki piešķir tām izvēles iespējām, kuras atsakās salīdzināt, problēma ir tāda, ka bez ievēribas tiek atstāta pati atteikšanās salīdzināt vērtības. Šī pieeja to atbīda malā un ignorē. Tā rīkoties nozīmē falsificēt cilvēku spriedumus par salīdzinošo vērtību. Viena no atbildēm uz šo secinājumu ir tāda, ka atteikšanās netiekot ignorēta. Kaut arī tiekot noliegts tās svarīgums, vērtējot izvēles iespējas, kuras cilvēks atsakās salīdzināt, tā iegūstot atsevišķu, atbilstošu vietu kā vērtību salīdzināšanas rīcības negatīvs vērtējums. Ja Džūdijs atsakās spriest, vai viņa vērtē savu draudzību ar Džonu augstāk vai zemāk par 1 000 000 dolāriem, viņa tik un tā uzskata to vai nu par vairāk vai par mazāk vērtu, vai tieši tikpat vērtu kā 1 000 000 dolāri, bet viņa uzskata par vērtīgu arī to, ka par šādu jautājumu netiek domāts. Tāpēc arī viņa atsakās izdarīt salīdzinājumu.

Džūdiijas atbilde ir tāda: viņai nav iebildumu pret to, ka jāatvēl laiks atbildei uz jautājumu par viņas draudzības un naudas summas salīdzinošo vērtību. Viņa grib teikt tikai to, ka tie ir nesalīdzināmi lielumi, un tā ir viņas atbilde. Nav tādas domas, pie kuras viņa atteiktos kavēties. Vienīgi apriora pārliecība par samērojamību var novest pie tā, ka viņas ticība divu izvēļu nesamērojamībai tiek pārprasta un uzlūkota par trešās izvēles iespējas negatīvu vērtējumu. Vēlāk mēs redzēsim, ka emocionāla reakcija uz mēģinājumiem uzspiest kādam nesamērojamu izvēļu salīdzinājumus ir dabiskas un attaisnojamas sekas dažiem nesamērojamības spriedumiem, tāpat kā atbilde, ka viena no nesamērojamām izvēles iespējām "nav izvēle, ko cilvēks vispār gribētu ņemt vērā" kā alternatīvu otram. Tomēr nevienu no šiem faktiem nevar vienādot ar negatīvas vērtības piešķiršanu domāšanai par šo jautājumu. Tādas domas ir bezmērķīgas un kaitinošas, bet aizkaitinājumu un bezmērķības sajūtu nevar pielīdzināt spriedumiem par nesamērojamību. Tie nereti izpaliek, kā tas visbiežāk mēdz būt rāmās filozofiskās diskusijās, taču spriedumi, kuri tos parasti izraisa, saglabājas.

Samērojamības aizstāvi var neietekmēt tas, ka viņš nespēj izskaidrot atteikšanos salīdzināt vērtību. Viņš var sacīt: lai kāds tam būtu izskaidrojums, tas nav tāds, ka cilvēks, kurš noliedz divu izvēles iespēju salīdzināmību, patiešām uzskata tās par nesamērojamām. Viņš var atkal balstīties uz abiem iepriekš minētajiem iemesliem. Pirmkārt, kad cilvēkam tiek uzspiesta izvēle, viņš dod priekšroku vienai no abām alternatīvām, un viņa izvēle nav nejauša. Tā, piemēram, var būt pat gluži labi paredzama iepriekš. Otrkārt, tām izvēles iespējām, kuras cilvēks atsakās salīdzināt, viņš spēj ekstrapolēt savu relatīvo vērtējumu, balstīdamies uz citiem salīdzinošiem spriedumiem, kurus izdara gluži labprāt. Tas pats cilvēks, kurš noliedz, ka draudzības vērtību iespējams mērīt naudā vai citos patēriņa priekšmetos, nereti ir gatavs upurēt draudzību par labu darbam, kura dēļ vajadzēs doties uz citu zemes malu. Tas pats cilvēks var atraidīt darbu, kura dēļ viņš būtu gatavs upurēt draudzību, ja viņam tiek piedāvāts vienlīdz labi atalgots darbs turpat savā pilsētā. Tātad būtībā viņš iztirgo draudzību par naudu, un ekstrapolācijas ceļā ir iespējams noteikt draudzības aptuvenu vērtību naudā.

Tomēr abi iemesli ir nepamatoti. Otrais, ar ekstrapolāciju saistītais iemesls balstās uz pārejamību un samērojamību. Tāpēc tas pieņem strīdīgo jautājumu par nokārtotu. Mūsu nesamērojamības analīze tajā pašā laikā aizsprosto ceļu konsekvenciālistu pirmajam solim. Spēju un vēlēšanos izdarīt izvēli nenosaka tas, ka izvēlēta alternatīva tiktu vērtēta augstāk par noraidīto. Cilvēks spēj izdarīt izvēli arī tad, ja tām abām ir pilnīgi vienāda vērtība, kā

arī tad, ja tās ir nesamērojamas. Izvēles fakts neatklāj to, kāpēc šī izvēle izdarīta. Cilvēks var būt izvēlējis mazāk vērtīgo iespēju, kā mēdz notikt gribas vājuma gadījumos. Arī ar faktu, ka izvēle nav nejauša, nepietiek, lai varētu apgalvot: tā izdarīta tāpēc, ka cilvēks izvēlēto alternatīvu vērtē augstāk nekā atraidīto. Izvēle nav nejauša vienā vai abos no diviem aspektiem. Pirmkārt, tā var balstīties uz iemeslu. Kaut gan iemesls ir nesamērojams ar alternatīvās iespējas iemeslu, tas parāda šīs izvēles iespējas vērtību, un, kad izvēle tiek izdarīta šīs alternatīvas labā, tā tiek izdarīta šīs alternatīvas vērtības dēļ. Otrkārt, izvēli var noteikt raksturs. Cilvēks, kurš izdara izvēli, ir tāds cilvēks, kas vairumā apstākļu izdarītu tieši šādu izvēli. Bet, nerunājot nemaz par to, ka viņa apzinātajai (nevis nejaušajai) izvēlei būtu noteikti jāatspoguļo viņa vērtējums, ir iespējams pat pilnīgi pretējais: piemēram, tad, ja viņam zināmos apstākļos ir nosliece uz gribas vājumu.⁶

Ir vēl kādas grūtības, ar kurām jāsastopas samērojamības aizstāvim, un tās noved mūs tieši pie lietas būtības. Viņa piedāvātajām pārbaudēm, kuru rezultātā cilvēkiem tiek piedēvēti salīdzinošas vērtības spriedumi, ir jāapmierina nosacījums, ka to pielietojums nemaina šo cilvēku spriedumus par salīdzinošo vērtību. Jāpiekrīt, ka bieži vien, kad cilvēki ir spiesti izvēlēties kādu no iespējām, kuras uzskata par nesamērojamām, viņi izvēles laikā vai tūlīt pēc tās izveido noteiktus uzskatus par šo izvēles iespēju salīdzināmo vērtību. Bet vai šie uzskati atspoguļo viņu iepriekšējos ticējumus, vai varbūt tie ir jauni ticējumi, kas iegūti uzspiestās izvēles iespaidā? Ja ņemam nopietni cilvēku sākotnējo neviltoto atteikšanos salīdzināt dažādu izvēles iespēju vērtību, tad jāsecina, ka šī pārbaude drīzāk ir mainījusi viņu vērtējumus, nevis tos atklājusi. Normālais pretstats pieņēmums balstās uz aprioru metodoloģisku ticību salīdzināmībai.

Sacīt, ka divas izvēles iespējas ir nesalīdzināmas, nenožīmē aizšķēršot ceļu izvēlei. Racionāla rīcība ir rīcība neiznīcināta (rīcības veicēja izpratnē) iemesla dēļ. Tai nav katrā ziņā jābūt rīcībai tāda iemesla dēļ, kurš iznīcina visus pārējos iemeslus. Ir būtiski svarīgi atcerēties, ka mēs pētām praktiskās spriešanas struktūru, tas ir, kā cilvēki uztver paši sevi un savas izvēles iespējas un spriež par tām. Psiholoģiskās vai citas teorijas var izskaidrot un pat paredzēt cilvēku izvēli dažos gadījumos, kuros cilvēki uzskata izvēles iespējas par nesamērojamām. Tas ir savienojams ar plaša apjoma nesamērojamību. Kaut gan rīcības veicēja spriešanas veids parādās

⁶ Apgalvot, ka rīcība, kas atbilst raksturam, atklāj neapzinātu vērtējumu, nozīmē pārprast vērtēšanas lomu cilvēka dzīvē.

daudzos uzvedības skaidrojumos, pastāv vēl citi faktori, kuriem arī ir sava loma.

Nereti, pastiprinoties spiedienam, kas liek izdarīt izvēli, veidojas salīdzinošas vērtības spriedums. Rīcības veicējs sāk domāt, ka viena izvēles iespēja ir labāka nekā otra. Taču tas nepavisam neatklāj rīcības veicēja iepriekšējos uzskatus par izvēles iespēju salīdzinošo vērtību, bet gan norāda uz pārmaiņu viņa spriešanas veidā. Dažreiz šīs pārmaiņas ir dramatiskas un tālejošas. Izdarījuši mokošu izvēli, mēs jūtam, ka nekad vairs nebūsim gluži tādi kā agrāk. Šādos gadījumos mēs dažkārt runājam par bērnīškas nevainības zaudēšanu. Zināmā mērā tas ir saistīts ar ikviena cilvēka augšanas procesu. Mēs iemācāmies izdarīt izvēles, kuras "pieder pie dzīves". Daudzās pārmaiņas vērtējumos cilvēka augšanas gaitā liecina, ka tām nav jābūt dramatiskām, un parasti tās tādas arī nav. Tās ir daļa no nemītīga pārvērtēšanas procesa, kas turpinās visu mūžu. Bet ne visas nesamērojamības tiek šādi likvidētas. Daudzas no tām paliek, un dažām ir īpaša pozitīva loma mūsu dzīvē.

4. VISAPTVEROŠU MĒRĶU NESALĪDZINĀMĪBA

Cilvēkiem ir zināmas bioloģiski nosacītas vajadzības. To lielākā daļa būtiski neietekmē nozīmīgas attiecības ar citiem cilvēkiem, taču vairumā kultūru daudzas no tām kļūst par šādu attiecību pamatu. Kaut gan šo vajadzību apmierināšana noteiktā atbilstības līmenī ir nepieciešama cilvēka labklājības daļa, labklājībai ar to nepietiek. Visiem, izņemot tos, kuri dzīvo vislielākā trūkuma apstākļos, ir savi centieni, plāni un nodarbošanās, kas tālu pārsniedz tīri bioloģiski nosacīto vajadzību apmierinājumu. Daži centieni ir tik vērtīgi, ka cilvēks, kuriem tie sveši, jau tāpēc vien ir nabadzīgāks, lai cik labi viņiem veiktos savā izvēlētajā jomā. Es runāšu tikai par šiem personiskās labklājības aspektiem.

Iepriekšējā nodaļā tika apgalvots, ka cilvēki uzskata par atzīstamiem savus centienus, attiecības un visu citu, kas viņiem rūp, noteiktu iemeslu pēc. Proti, viņiem ir šie centieni, attiecības un viss cits, kas viņiem rūp, tāpēc, ka viņi tic to vērtībai. Tagad es gribu izteikt domu, ka daudzos gadījumos šie iemesli ir nenoteikti šādā izpratnē: ja neņem vērā faktu, ka cilvēks šajos plānos, centienos vai attiecībās jau ir iesaistījies (ja viņš ir tajos iesaistījies), tad iemesli, lai viņš tajos iesaistītos, ir nesamērojami ar iemesliem, lai viņš iesaistītos citos plānos, centienos vai attiecībās, kas nav savienojami ar tiem plāniem, centieniem vai attiecībām, kas viņam jau ir.

Šim apgalvojumam ir divi aspekti. Pirmkārt, daudzu centienu vērtība nevis rīcības veicējam, bet citiem cilvēkiem, to vērtība sabiedrībai nav salīdzināma ar daudzu alternatīvu centienu vērtību. Otrkārt, to vērtība rīcības veicējam, to ieguldījums viņa labklājībā nav salīdzināms ar daudzu citu centienu ieguldījumu viņa labklājībā. Daži centieni un nodarbošanās veidi sabiedrībai ir vērtīgāki par citiem vai nu instrumentāli, vai iekšēji piemītošās vērtības ziņā. Tas, kas ir vērtīgāks, mainās līdz ar konkrētās sabiedrības apstākļiem. Ir laiki, kuros praktizējoša ārsta darbs dod vairāk labuma sabiedrībai nekā medicīnas pētnieka darbs. Ir laiki, kad spēkā ir pretējais. Taču daudzos apstākļos šādi spriedumi attiecībā uz dažām izvēles iespējām ir nevietā. Abu veidu centieni ir vērtīgi, bet bezjēdzīgi ir sacīt, ka vieni ir vērtīgāki nekā otri vai ka tiem ir vienāda vērtība. Vairumā laika periodu šī nesalīdzināmība attiecas gan uz praktizējoša ārsta un medicīnas pētnieka darbu, gan uz grāmatu ilustrētāja un cūkkopja darbu, gan tikpat labi uz elektrotehnikas inženiera vai saimniecības preču ražotāja darbu.

Parasti tiek atzīts, ka mēs bieži vien nezinām, kura nodarbošanās sabiedrībai ir vērtīgāka, bet tā vienmēr ir vai nu viena vai otra, vai arī abām ir vienāda vērtība. Mūsu nezināšanu izraisa nepietiekama informācija. Šī atbilde jo ticamāka ir tāpēc, ka nereti tiešām tikai nezināšana liedz mums secināt, kura nodarbošanās konkrētajos apstākļos citiem cilvēkiem ir vērtīgāka. Bet, ja dažādu norišu ieguldījums rīcības veicēja labklājībā ir nesamērojams, ir grūti izvairīties no secinājuma, ka tāds ir arī to ieguldījums citu cilvēku labklājībā.

Iedomāsimies, ka tiek salīdzināta jurista karjeras iespēja un skolotāja karjeras iespēja. Vienkāršības labad pieņemsim: ja cilvēks kļuvis par skolotāju, viņš rosinātu dažus skolēnus kļūt par (sekmīgiem) advokātiem; pretējā gadījumā šie skolēni būtu kļuvuši par praktizējošiem ārstiem, un tā būtu visa nozīmīgā atšķirība, ko skolotāja karjeras izvēle izraisītu citiem. Ja cilvēks kļuvis par advokātu, atkal vienkāršības labad pieņemsim, ka viņš novērstu vairāku darbinieku atlaišanu no Centrālās Elektroapgādes valdes, bet ja šie darbinieki būtu atlaisti, viņi būtu uzsākuši pieticīgu uzņēmējdarbību elektrotehnikas jomā. Ja skolēnu labklājība vienā gadījumā ir nesamērojama ar viņu labklājību otrā gadījumā un ja tas pats sakāms par elektrotehnikajiem darbiniekiem, tad abu izvēles iespēju (skolotāja vai jurista darbs) vērtība citiem cilvēkiem ir nesamērojama.

Tātad viss atkarīgs no izvēles iespēju vērtības nesamērojamības, vērtējot to ieguldījumu rīcības veicēja labklājībā. Sāksim ar personisku attiecību apskatu. Apsvērsim salīdzinošo vērtību pieķeršanās jūtām pret brāli vai māsu,

kuras veidojušās kopš bērnības dienām lolotu tradīciju un atmiņu iespaidā, un ciešām draudzības saitēm, kas balstās uz kopīgām interesēm, vaļaspriekiem, kopīgi pavadītām brīvdienām un atvaļinājumiem. Katram attiecību veidam ir sava nokrāsa, savs izjūtu loks. Tās ir vērtīgas, taču nekādi nav salīdzināmas.

Nav grūti saprast, ka visi šie gadījumi ir tādi, kuros attiecības un nodarbošanās nav ar gluži vienādu vērtību. Vajag tikai vienai izvēles iespējai atrast tādu uzlabojuma veidu, kas to darītu nesalīdzināmu ar tās alternatīvu. Iedomāsimies, ka tikko minētās attiecības ar brāli vai māsu uzlabojas, ja abi dzīvo netālu viens no otra. Vai tādā gadījumā tās ir labākas vai vērtīgākas nekā otras iepriekš minētās draudzības attiecības? Mans viedoklis nav skeptisks. Nevar noliegt, ka daži nodarbošanās veidi ir vērtīgāki par citiem. Dažreiz ir arī tā, ka mūsu nespēju spriest par dažādu nodarbošanās veidu salīdzinošajiem plusiem izraisa nepietiekama informācija. Tomēr bieži tā arī nav. Bieži vispār nav tādas informācijas (ar to es domāju patiesu informāciju, nevis varbūtēju apstākļu iztēlošanos), kas varētu šo jautājumu atrisināt. Alternatīvas gluži vienkārši nav samērojamas.

Jāpiemin vēl kāds faktors. Savu centienu panākumi ir svarīgi cilvēka labklājībai. Daži cilvēki dažos izvēles variantos nespēj gūt panākumus. Labāk ir būt veiksmīgam grāmatvedim nekā tādām zobārstam, kurš nemitīgi mokās ar apziņu par neatbilstību savai profesijai. Labāk būt dzīvespriecīgai un izveicīgai medmāsei, kurai savs darbs padodas viegli, nekā skolotājai, kura jūtas sveša skolēnu vidū un savā skolā. Panākumiem ir daudz dimensiju un aspektu, un tie visi palīdz vērtēt izvēles iespēju atbilstošo vērtību. Karjeras lēmumi pieder pie tādiem lēmumiem, kurus ievērojami ietekmē apsvērumi par panākumu izredzēm. Viens no svarīgākajiem kritērijiem šādās izvēlēs ir nodarbošanās sniegtais gandarījums, kas ir cieši saistīts ar panākumiem šajā jomā un attiecīgu atalgojumu. Mēs bieži apzināties, ka mūsu vilcināšanās un šaubas rodas no nepietiekamas informācijas par šiem faktoriem. Tā kā atbilstošā informācija parasti ir ļoti pieticīga, par šādām izjūtām nav jābrīnās. Ja daudzas svarīgas cilvēkiem pieejamas izvēles iespējas ir nesamērojamas, ir gluži dabiski, ja domas tiek koncentrētas uz to, kas ir vai varētu būt samērojams. Pat tad, ja šie faktori neļauj izdarīt nepārprotamu slēdzienu par labu vienai izvēles iespējai, noraidot visas pārējās, tie ir vienīgie, kas var ietekmēt iemeslu – vienīgo būtisko spriešanas elementu.

Taču nav pareizi koncentrēt domas uz to, kādos veidos cilvēki izdara šādu izvēli. Daudzas savas svarīgākās nodarbošanās un attiecības cilvēki neizvēlas apzinātas spriešanas gaitā. Dažas no tām, pēc vispārēja atzinuma,

nepavisam nav pakļaujamās apzinātai izvēlei. Tāds ir kaut vai vispārējais uzskats par cilvēku rūpēm un mīlestību pret vecākiem vai brāļiem un māsām, un tas nav vienīgais. Atbilstoši vispārpieņemtajam viedoklim, ir nepareizi lemt, būt vai nebūt mīlošam un uztīcamam bērnam, ja tas ietekmē izredzes uz panākumiem. Ir vienkārši jādara viss iespējamais, lai gūtu panākumus, uzlūkojot šķēršļus drīzāk kā izaicinājumu, nevis kā pierādījumu tam, ka nav vērts pūlēties.

Lai nu kā, mums šobrīd rūp vērtējumi, kurus var izteikt trešā persona vai pats rīcības veicējs, atskatīdamies pagātnē. (Precīzāk izsakoties, mūsu jautājums ir tāds: neņemot vērā faktu, ka šie plāni ir vai nav tādi, ko attiecīgie cilvēki centušies īstenot pēc brīvas gribas, vai ir iespējams salīdzināt viņu dzīves panākumus? Taču šis nosacījums nav svarīgs. Kā drīz pārliecināsimies, tas ietekmē cilvēka dzīves vērtību. Taču tas nenodibina vispārēju samērojamību.)

Ja salīdzinām divu cilvēku dzīves, kurās katram bijis ļoti atšķirīgs dzīvesveids un katrs guvis itin atzīstamus panākumus un bijis itin apmierināts ar visu, ko paveicis (ģimenes, karjeras un citu interešu jomā), tad vienīgais pamats spriedumam, ka vienam bijusi labāka dzīve nekā otram, ir tāds, ka viņa dzīvesveids bijis ar lielāku iekšēji piemītošu vērtību. Daudzos gadījumos tas nenožīmē, ka vienam bijusi augstāka, zemāka vai tādi pati labklājība kā otram. Tie vienkārši ir nesamērojami lielumi. Mums trūkst jebkāda pamata, lai spriestu, ka mākslinieka projektētāja karjera tās pārstāvjiem pēc dziļākās, iekšējās būtības ir labāka vai sliktāka nekā lopkopja vai planierisma instruktora karjera, pieņemot, ka cilvēki, kas ar to nodarbojas, ir vienlīdz veiksmīgi un apmierināti. Tieši tāpat mums nav nekāda pamata sacīt, ka putnu vērošana ir labāks vai sliktāks brīvā laika kavēklis par zinātniskās fantastikas lasīšanu, un tā tālāk. Visos šajos gadījumos – un tādu patiešām ir ļoti daudz – vienīgais iemesls no rīcības veicēja viedokļa dot priekšroku vienai izvēles iespējai, nevis citai ir viņa izredzes gūt panākumus attiecīgajā jomā. Ja šīs izredzes ir nenoteiktas, tad nenoteiktas ir arī izvēles iespējas.

Iepriekš sacītais drīzāk ir atgādinājums par ierastiem spriešanas un cilvēku dzīves vērtēšanas veidiem, nevis arguments par labu to pareizībai. Tomēr mums vajadzīgi ne jau argumenti, kas attaisnotu šādu domāšanas veidu. Plaši izplatītas cilvēku domāšanas iezīmes attaisnot nav nedz vajadzības, nedz iespējas. Taču ir vajadzīgs atbilstošs skaidrojums, lai tās kļūtu saprotamas. Daļa no šāda izskaidrojuma, vai vismaz tā sākums, mums jau ir. Vērtības atkarība no sociālajām formām visai maz ietekmē pašu nesalīdzināmības esamību. Būtiski svarīgi ir izvairīties no maldinošās iedomas, ka pastāv kaut

kas ar mīklaino apzīmējumu "vērtība", kura kvantitāte pieaug, ja cilvēkiem ir nodarbošanās, kas viņiem dod gandarījumu, draudzība, kas viņus bagātina un pilnveido, un tā tālāk. Ir tikai cilvēki – ar savām attiecībām, karjerām, interesēm un tā tālāk. Dažas no tām ir vērtīgākas par citām. Bet tieši tāpat kā vērtīgu izvēles iespēju esamība ir atkarīga no sociālajām formām, tāpat arī to salīdzinošie labumi ir zināmā mērā atkarīgi no sabiedrības tradicionālajiem pieņēmumiem. Praktiskajā domāšanā, kā esam varējuši novērot, patiesība dažreiz ir atkarīga no uzskatiem. Cilvēka pārliecība par to, ka viņa mērķis ir vērtīgs, šo mērķi nepadara vērtīgu, turpretī sabiedrības tradicionālie pieņēmumi attiecībā uz izvēles iespēju relatīvo vērtību zināmā mērā to vērtību arī nosaka. Sabiedrības tradicionālie pieņēmumi ir apstākļu nosacīti un iegrozīti. Tie ir spējīgi izsīkt un atstāt plašu telpu nesamērojamībai.

Taču nodarbošanās vai attiecību vērtība kādam cilvēkam nav pilnībā atkarīga no to abstraktās vērtības. Mēs, piemēram, redzējām, ka tā ir atkarīga arī no cilvēka izredzēm gūt tajās panākumus. Vai te nevar protestēt, ka es līdz šim esmu pametis novārtā galveno faktoru: vai attiecīgā nodarbošanās vai attiecības ir konkrētā cilvēka interesēs vai ne? Par tām taču vienmēr jāspriež atkarībā no to devuma konkrētajam cilvēkam, atkarībā no tā, kādā veidā vai pakāpē tās kalpo viņa pašinteresēm vai viņa labklājībai, ja šis apzīmējums kādam patik labāk. Lai cik pievilcīga liktos šī doma, tās kļūme slēpjas iepriekšējā pieņēmumā, ka eksistē kaut kas noteikts: "pašinteresēs", kurām jebkas cits var kalpot vai kaitēt. Šī aina ir spēkā attiecībā uz cilvēka bioloģiski nosacītajām vajadzībām (un tāpēc ir vilinoša, domājot par "pašinteresēm" – jēdzienu, kurš bioloģiskajām vajadzībām piešķir īpaši nozīmīgu lomu). Kaut gan mūsu bioloģiski nosacītās vajadzības lielā mērā nosaka no mūsu rīcības neatkarīgi faktori, šī rīcība var ietekmēt šādu vajadzību apmierinājumu vai frustrāciju. Taču šī pati aina izjūk, līdzko pārejam no bioloģiski nosacītajām vajadzībām pie citiem cilvēka labklājības aspektiem.

Te mūsu labklājība daudz ievērojamākā pakāpē ir atkarīga no mūsu rīcības. Mēs neciešam no neveiksmīgas mīlas dēkas, ja neesam uzsākuši mīlas dēku. Man klājas labāk, ja es esmu labs skolotājs, un man klājas sliktāk, ja es esmu slikts skolotājs. Taču man neklājas sliktāk tāpēc, ka es neprotu dziedāt, jo dziedāšanai manā dzīvē nav svarīgas nozīmes. Tikpat labi varētu būt otrādi, bet tā nav. Šo apstākli nedrīkst pārspīlēt. Tas nav apgalvojums, ka viss, kas ietekmē mūsu labklājību, ir mūsu rīcības rezultāts. Mani var sagūstīt kāds, kas piedraud mani mocīt, ja es pareizi nenoturēšu melodiju. Un viņš to darīs. Gribu tikai teikt: tas fakts, ka mums kaut kas patik labāk nekā cits, ievērojami nosaka to, kas ir un kas nav mūsu interesēs. Tāpēc mēs nevaram

sarindot izvēles iespējas pēc to ieguldījuma mūsu labklājībā. Mūsu labklājības nosacījumi, varētu teikt, vēl nebija radīti. Tos nosaka mūsu izvēle, un tāpēc tie var vadīt mūsu izvēli tikai ierobežotā pakāpē. Lielā mērā virziens ir pretējs: mūsu izvēle nosaka mūsu labklājību. Šajā pakāpē valda nenoteiktība, jo daudzas izvēles iespējas ir nesamērojamas, un saprāts nevar dot padomu, kā izvēlēties vienu no nesamērojamām iespējām; tas var vienīgi brīdināt no tām, kurās mums ir maz izredžu gūt panākumus.

5. BŪTISKAS NESAMĒROJAMĪBAS

Daži piemēri, ko šai nodaļā garāmejojot pieminējām iepriekš, ietver īpašas iezīmes un ir daļa no vesela attieksmju kompleksa, kas tos dara par īpašu nesalīdzināmības tipu: mēs nosauksim tās par būtiskām nesamērojamībām. Pirmkārt, ja A un B ir šāda veida nesalīdzināmas izvēles iespējas, tad tādā situācijā, kurā rīcības veicēja izvēle ir A, un viņš var iegūt B, tikai atsakoties no A, parasti viņš to atteiksies darīt. Tāpat arī, ja viņa izvēle ir B, viņš to nemainīs pret A. Rīcības veicēji tiecas palikt tajā pašā situācijā, kurā viņi jau ir. Otrkārt, tās pastāv starp tādām izvēles iespējām, kurām ir īpaša nozīme cilvēka spējas veiksmīgi īstenot savus plānus vai attiecības: atteikšanās apmainīt vienu izvēli pret otru ir nosacījums rīcības veicēja spējai sekmīgi īstenot vienu no saviem mērķiem. Visbeidzot, gadījumos, kas saistīti ar šādām izvēlēm, rīcības veicējiem ir raksturīgi ar pretīgumu uzlūkot jau pašu domu par to, ka šādas vērtības varētu salīdzināt. Nevēlēšanās izdarīt šādus salīdzinājumus sastopama daudzās un dažādās pakāpēs. Bet gandrīz katram cilvēkam ir vērtības, par kuru salīdzināšanas iespēju viņš jutīsies sašutis un, ja viņu aicinās izteikt šādu salīdzinājumu, viņš parastos apstākļos uzsvērti atteiksies to darīt.

Var sacīt: šādu nesamērojamību īpašais konteksts ir tāds, ka ticība to esamībai dod savu ieguldījumu zināma veida attieksmē, kura ir barjera apmaiņai. Tas fakts, ka divas izvēles iespējas nav iespējams salīdzināt, tiek uzlūkots par šķērslī abpusējam darījumam, kompromisam. Šī barjera nav absolūta. Varētu teikt, ka tādi darījumi notiek par bargu cenu. Jau pati gatavība apmainīt šādus nesalīdzināmus lielumus izraisa nopietnas sekas rīcības veicēja dzīvē. Tā grauj viņa spējas gūt panākumus zināmās jomās. Viens piemērs ir vecāki, kuri uzskata: nekādā veidā nav iespējams salīdzināt to vērtību, ka viņiem ir bērni, ar naudu, materiālo stāvokli, prestižu un tā tālāk. (Es tišām nodrošinos, piesaukdams tikai dažu vecāku šādu attieksmi, jo citiem, iespē-

jams, ir virspusēji līdzīga attieksme, kas tomēr būtiski atšķiras no tās, ko gribu izmantot šādas nesamērojamības piemēram.) Šādiem vecākiem bērnu esamība un naudas esamība vērtības ziņā nav salīdzināma. Turklāt viņi būs sašutuši par domu, ka šāds salīdzinājums vispār ir iespējams. Vēl vairāk, viņi atteiksies pat domāt par apmaiņas iespēju.

Šai vietā kādam var rasties aizdomas, ka nesalīdzināmības spriedumus, uz kuriem es balstos, rada vienkārša neskaidrība. Vai nav tā, ka šādi piemēri rada nevis spriedumus, ka izvēles iespējas nav salīdzināmas, bet drīzāk īpaša veida salīdzinājumu, proti, viena izvēles iespēja ir tik ievērojami labāka par otru, ka nav ar to vairs pat salīdzināma. Paturēt savu bērnu ir labāk nekā iegūt jebkādu naudas summu vai jebko citu, ko par naudu var dabūt. Es nešaubos, ka tāds patiešām ir daudzu cilvēku uzskats. Taču mans piemērs attiecas uz citiem – uz tiem, kuriem vienlīdz nepieņemami šķiet gan bērnu pirkt, gan bērnu pārdot. Attiecībā uz viņiem šis nav gadījums, kad var teikt: tas, ka tev ir bērns, ir vairāk vērts par jebkādu naudas summu. Ja tā būtu, tad viņi neprotestētu pret iespēju vēlēšanās gadījumā bērnus nopirkt.

Vai risinājums atrodams, sīkāk aprakstot abu izvēles iespēju nianses? Vienā gadījumā jautājums ir tāds: atdot vai neatdot savu bērnu, apmainot to pret naudas summu vai citiem labumiem? Otrā gadījumā jautājums ir tāds: vai dabūt bērnu un atdot prom naudas summu vai citus labumus? Iespējams, ka paturēt savu bērnu ir vislabākā izvēle, paturēt naudu ir otra labākā izvēle, un iegādāties bērnu, kura nav, ir visnepievilcīgākā iespēja. Šāds vērtējums izskaidro, kāpēc bērnus ne pērk, ne pārdod. Tas pat neliekas ticams daudzu cilvēku viedokļa apraksts. Tas izkropļo daudzu cilvēku viedokli, kuri saka: tas, ka tev ir bērni, ir svarīgāk nekā tas, ka tev ir nauda, taču bērni nav patēriņa prece ar cenu, kas nosakāma naudā vai citos patēriņa priekšmetos. Viņi noliedz domu, ka svarīgāk ir tas, ja cilvēkam ir nauda, nekā tas, ka viņš dabū bērnu. Viņu dzīve apstiprina viņu pārliecību. Viņi ir gatavi atteikties no paaugstinājuma, samazināt ienākumus, izmantot dārgus ārstēšanās pakalpojumus, lai viņiem būtu bērni.

Tas, pret ko viņi iebilst, varbūt ir klaja bērnu apmaiņa pret naudu vai citiem patēriņa labumiem. Iespējams, ka viņu vērtību skala ir šāda: vispareizākais ir izvairīties no klajas bērnu apmaiņas pret patēriņa labumiem. Otrā labākā izvēle ir bērni. Trešā labākā izvēle ir nauda vai citi labumi. Tas apliecina, ka bērni viņiem ir augstāka vērtība nekā nauda. Tomēr par vissliktāko viņi uzskata to, ko es nosaucu par klaju bērnu apmaiņu pret naudu. Man jāatzīst acīm redzamais, proti, tas, ka cilvēku attieksme pret šiem jautājumiem ir niansēs ievērojami atšķirīga pat tad, ja tā ārēji liekas līdzīga. Iespējams, ka

interpretācija, kuru es grasos izklāstīt, neatspoguļo visu cilvēku attieksmi. Ir daudz nianšu, kas te vispār nav pieminētas. Iespējams arī, ka daži turas pie minētās vērtību skalas: tas, ka ir bērni ir labāk nekā tas, ka ir nauda, bet kļajas apmaiņas ir vissliktākās. Tomēr es šaubos, vai tā domā daudzi, un šaubos turpmāk izteiktā iemesla pēc.

Daudziem tas apstāklis, ka viņiem ir bērni, nav samērojams ar cenu naudā tāpēc, ka bērnu apmaiņa pret naudu, vienalga, vai tā notiktu pirkšanas vai pārdošanas ceļā, nav savienojama ar pienācīgu vecāku stāvokļa vērtības atzīšanu. Savā veidā (ko nepieciešams paskaidrot tuvāk), gan noliedzot domu, ka bērnu esamībai ir cena, gan atsakoties pat apcerēt šādas apmaiņas iespēju, viņi apliecina cieņu pret vecāku stāvokli un parāda, ka bērnu esamībai piešķir ļoti augstu vērtību. Tā kā vērtība bērnu nemainīšanai pret naudu izriet no bērnu esamības vērtības, tad maldinoši un aēgārni ir sacīt, ka no tām abām viņi bērnu esamību vērtē zemāk. Šādas piezīmes tikai padziļina neizprotamību. Kā cilvēks var – pamatotu iemeslu pēc – atteikties mainīt bērnus pret naudu un reizē noliegt, ka bērnu esamībai ir cena?

Nav šaubu, ka cilvēkiem ar šādu attieksmi izvēle ir saskaņojama ar dažiem iespējamo alternatīvu sarindošanas veidiem. Mans arguments neprasa, lai es to noliegtu. Mans apgalvojums ir grūtāk uztverams un tā būtība ir šāda: sarindojumi pēc vērtības, kuri ir saskaņojami ar šiem uzskatiem un uzlūko šādas izvēles iespējas par nesamērojamām, nepārstāv cilvēku faktiskos vērtējumus. Taču šis arguments ir nepilnīgs, līdz kļūst redzams, ka ir iespējams alternatīvs skaidrojums. Tā izklāstam nepieciešams zināms pamats.

Es gribu apgalvot, ka nozīmīgas sociālās formas, kuras lielos vilcienos ieskicē apveidus plāniem un attiecībām, kas veido cilvēku labklājību, ir atkarīgas no nesamērojamības apvienojuma ar pilnīgu atteikšanos pat apspriest vienas nesamērojamās izvēles iespējas apmaiņu pret citu. Šis arguments ir saistīts ar sociālajām formām, kādas mēs pazīstam. Tas neapliecina, ka nav iedomājamas citas, ar nesamērojamību nesaistītas formas. Taču tas apliecina, ka uz tām balstīta sabiedrība ir radikāli atšķirīga no jebkuras citas mums zināmas sabiedrības.

Minēsim pazīstamu piemēru: daudzi cilvēki ir gatavi uz mēnesi šķirties no sava dzīvesbiedra, lai darītu darbu, kas viņiem nepatīk, un nopelnītu naudu. Tomēr viņi nebūs ar mieru atstāt dzīvesbiedru uz tādu pašu laiku, ja viņiem par to piedāvās naudu tāpat vien – pat tad, ja runa būs par ievērojami lielāku summu. Viņi jutīsies sašutuši, ka kāds iedomājas: viņi ir gatavi iztirgot sava dzīvesbiedra sabiedrību pret svešinieka piedāvātu naudu. Galvenais nav tas, vai tā reaģē ikviens, bet tas, ka šī ir ļoti tipiska reakcija un tā ilustē

cilvēku reakcijas daudzās citās situācijās. Šādu reakciju izskaidrojums ir pazīstams. Pirmkārt, cilvēki ir jūtīgi pret motīviem, kuri slēpjas aiz dažādiem piedāvājumiem, un pret to simbolisko nozīmību. Viņi var, piemēram, pieņemt naudu, ja tic, ka tā tiek piedāvāta patiesas un labvēlīgas draudzības vārdā, bet citādi to nepieņem. Otrkārt, zināmu veidu rīcībai ir simboliska nozīmība.

Tomēr šādas situācijas ir viegli iztulkot nepareizi. Var rasties vilinājums sacīt: šķiršanās no dzīvesbiedra darba dēļ nozīmē, ka faktiski tomēr pastāv cena, ar ko tiek vērtēta dzīvesbiedra sabiedrība. Taču tādai rīcībai nav šīs simboliskās nozīmības, un tāpēc tā netiek uztverta ar līdzvērtīgiem iebildumiem. Tas ir izkropļots situācijas skatījums, simboliskas rīcības rakstura pārprašana. Simbolisku nozīmīgumu rīcībai piešķir sociālie pieņēmumi, kas nosaka tās nozīmi.⁷ Tās simboliskais nozīmīgums sniedzas tālāk par rīcības "reālo" iespaidu pasaulē. Tāpēc rīcību veidi, kas citādā ziņā šķiet līdzīgi, var ietvert dažādu nozīmi.

Tas nenozīmē, ka simboliskā nozīme būtu tīrais pieņēmumu jautājums. Daudzas simboliskas darbības dažādā ziņā ir piemēroti izpaušmes līdzekļi tajās ietvertajai nozīmei. Mūsu piemērā simboliskā nozīmība faktam, ka nevar iztirgot cilvēka sabiedrību par kailu naudu, bet to var darīt apmaiņā pret darbu, ir tāda: kaut gan otra cilvēka sabiedrība nav pārdodama, tā ir tikai viena no sastāvdaļām sarežģītajā dzīves struktūrā, kas ietver arī darbu. Tā sacenšas ar citiem elementiem likumīgos veidos, kuri ļauj indivīdiem pašiem noteikt samēru to starpā. Taču šī brīvība ir ierobežota, un ir tādi samēri, kuri norāda uz nevērību pret dzīvesbiedru, uz pieķeršanās trūkumu viņu attiecībās. Reizēm pārliecīga nodošanās darbam un naudas pelnīšanai arī nav savienojama ar tradicionāli pieņemtām dzīvesbiedru attiecībām. Un uz to, kā arī uz daudz ko citu, norāda rīcības simboliskā nozīmība – naudas ņemšana par šķiršanos no otra cilvēka. Apmaiņa nauda ir stāvokļa nenoturības, viegla, ātra mainīguma pazīme. Šī iemesla dēļ tā, dabiski, pauž uz zināmu simbolisku vēsti. Bet tikai tie, kam ir pazīstami vispārējie pieņēmumi, var saprast tās nozīmi.

Simboliska rīcība, citiem vārdiem izsakoties, izgaismo – tiem, kuri šo rīcību saprot – izdarītās izvēles dabu krietni plašāk par pašas rīcības robežām: tās izvēles dabu, kas mūsu piemērā ietver daudzus dzīvesbiedru attiecību aspektus. Simboliskai rīcībai var būt šāda nozīmība, jo tā ir atkarīga no tradicionāliem pieņēmumiem. Jau pašas dzīvesbiedru attiecības, kā tika izskaidrots

⁷ Tiesa, ierobežotā pakāpē arī personiski pieņēmumi var radīt personiskus simbolus.

iepriekšējā nodaļā, ir atkarīgas no sociālo pieņemumu pastāvēšanas. Šie pieņemumi ir būtiski svarīga daļa viņu attiecībās. Tie nosprauž tipiskās attiecību kontūras. Daļēji tie to dara, piešķirot simbolisku nozīmi noteiktiem uzvedības veidiem.

Pats svarīgākais apstāklis attiecībā uz tādām simboliskām darbībām, ko mēs pašlaik apskatām, tagad ir skaidri saredzams: *ši simboliskā nozīme piemīt tieši pašam spriedumam, ka līdzcilvēka sabiedrība ir nesamērojama ar naudu*. Ka uzskats "tas, ka rīcībai ir zināma vērtība, ir pašapliecinošs fakts," var būt rīcības vērtības avots, pirmajā brīdī var likties pārsteidzoši. Taču, vairāk iedziļinoties, kļūst redzams, ka tā ir neatraujama daļa no simboliskā un tātad tradicionāli pieņemtā vērtības rakstura. Mēs zinām, ka ne katrs ir spējīgs uz draudzību vai jebkādam ar līdzcilvēkiem saistītām biedriskām attiecībām. Spējas uzturēt šādas attiecības ir saistītas ar interesi par citiem cilvēkiem, empātiju un citām psiholoģiskām iezīmēm. Tās ietver arī dažus ar vērtējumiem saistītus uzskatus. Tikai tie, kuri saprot: draugs vai dzīvesbiedrs nozīmē tādas attiecības, kas uzliek noteiktus pienākumus, – ir spējīgi uzturēt šādas attiecības. Pie šīm spējām pieder dažu rīcības veidu simboliskās nozīmības atzišana. To, kāda rīcība apvairo un kāda pauž pieķeršanos vai, teiksim, īpašas saites, bieži vien nosaka dažādu rīcības veidu simboliskā nozīmība.

Kā jau sacīts iepriekš, darbības simboliskais nozīmīgums noteikti ir atkarīgs (vismaz daļēji) no tās tradicionāli pieņemtās nozīmes. Tā kā tradicionālos pieņemumus veido to cilvēku attieksme, kuri šos pieņemumus atbalsta, tad tas fakts, ka draudzīgu un mīlošu attiecību uzturēšana liek arī atzīt atbilstošos tradicionālos pieņemumus, tiecas pastiprināt to esamību. Tas viss ir jau zināmais pamats. Mans apgalvojums attiecībā uz nesamērojamību ir tāds, ka ticība nesamērojamībai jau pati par sevi ir nosacījums zināmu attiecību pastāvēšanai. Attieksme, kas veido šo ticību, ir analogiska tādiem attieksmju veidiem kā, piemēram, cieņa pret otru cilvēku – attieksmju veidiem, kuri pēc vispārēja pieņemuma tiek uzskatīti par priekšnosacījumiem šo attiecību uzturēšanas spējai. Šeit mēs sastopamies ar vēl vienu savas dzīves aspektu, kuru sagroza praktiskās dzīves skatījums kopā ar samērojamības atzišanu. Tas pieņem, ka izvēles iespējas vērtēšana ir viens, bet ticība, ka cilvēks to dara, – kaut kas cits, kas ir loģiski neatkarīgs no cilvēka vērtējuma. Faktiski, nonākot pie simboliskās vērtības, tie abi tiecas saplūst (tiesa, ne tādā pakāpē, lai kļūtu neiespējams pašapmāns vai savu paša uzskatu maldīgs vērtējums).

Simboliskā nozīmīguma atkarība no tradicionālajiem pieņemumiem nozīmē, ka tas ir skatītāja redzējums. Ja viņš to neuztver, tad viņa acīs tam nav vērtības. Tas nenozīmē, ka viņš var nerēķināties ar simboliskajiem iemes-

liem, neciešot nekādas sekas. Ir jāizšķir divējas situācijas. Cilvēks var ticēt: uzskats, ka līdzcilvēka sabiedrībai ir cena, nav savienojams ar mīlošām attiecībām ar dzīvesbiedru, un tomēr var uzlūkot savas attiecības ar dzīvesbiedru kā tādas, kurām ir cena. Tādā gadījumā viņš ir lauzis uzticību un varbūt pat neatgriezeniski sabojājis attiecības ar dzīvesbiedru. Taču viņš, iespējams, netic, ka tādai rīcībai piemīt šis simboliskais nozīmīgums. Varbūt viņš domā, ka cena ir visam, tāpat arī viņa attiecībām ar dzīvesbiedru. Tādā gadījumā viņam ar dzīvesbiedru nekad nav bijis tādu attiecību, kuru simboliska sastāvdaļa ir ticība nesamērojamībai. Varbūt viņš ir mēģinājis izveidot alternatīvas attiecības – kādu tradicionāli pieņemto attiecību variantu –, un viņam tas izdevies; tikpat labi var būt, ka viņš to nav darījis. Tā nav jautājuma būtība. Mūsu diskusijā būtiski svarīgs ir tikai tas: ja viņš neuzskata, ka rīcībai ir šī simboliskā nozīmība, tad viņam tādas arī nav, un līdz ar to iespēja uzturēt zināma veida attiecības ar savu dzīvesbiedru viņam ir liegta.⁸

Šeit ir izskaidrojums tam, kāpēc būtiski svarīgas nesamērojamības izskatās pēc vērtību sarindojumiem. Tas ir maldinošs iespaids, kas izpaužas jebkuras normatīvas institūcijas būtiski svarīgajos elementos. Kā uzsvēris H. Harts,⁹ nav juridiska aizlieguma sastādīt testamentu bez lieciniekiem. Tāds testaments vienkārši nav spēkā. Mantojumu juridiskās institūcijas būtiski svarīgs elements ir tas, lai cilvēkam būtu normatīvs spēks novēlēt citam savu mantu tikai rakstiski un divu liecinieku klātbūtnē. Tas nereti ved pie maldīgas pārlicības, ka cilvēks nedrīkst rakstīt neapstiprinātu testamentu. Patiesībā šāda rīcība ir pilnīgi likumīga. Tā tikai nespēj panākt, lai īpašums pēc novēlētāja nāves tiktu nodots citam. Tiem, kuri vēlas panākt īpašuma nodošanu citam, ir jānokārto, lai testaments tiktu apstiprināts. Tāds pats sajukums ir iespējams ārpus jurisprudences jomas. Daudzi cilvēki uzskata, ka bērnu solījumi attiecībā uz vidēji tālu vai tālu nākotni nav saistoši.¹⁰ Ir kļūda identificēt to ar aizliegumu izteikt vai pieņemt šādus solījumus. Īstenībā ir tieši otrādi. Solījumi par savu rīcību un uzvedību tālākā nākotnē ir viens no veidiem, kā bērni izkopj sev atbildības izjūtu, spējas domāt un plānot iepriekš un tamlīdzīgas īpašības.

Daži spriedumi par zināmu izvēles iespēju nesalīdzināmību un daži attieksmes veidi pret izvēles iespēju apmaiņu ir būtiski elementi attiecībās

⁸ Visi šāda veida piemēri prasa krietni sīkāku izklāstu, lai būtu pakļaujami nopietnai analīzei. Sal. manu diskusiju par draudzību darbā *"The Authority of Law"*, 12. esēja.

⁹ *"The Concept of Law"*, p. 22. ff.

¹⁰ 4. nodaļā izklāstīto iemeslu pēc.

ar draugiem, dzīvesbiedriem, vecākiem un tā tālāk. Tikai tie, kuri turas pie uzskata, ka draudzība nav nedz labāka, nedz sliktāka par naudu, bet gluži vienkārši nav salīdzināma ar naudu vai citiem patēriņa labumiem, ir *spējīgi* uz draudzību. Tieši tāpat arī tie, kuri nav ar mieru pat apcerēt naudas apmaiņu pret draudzību, ir *spējīgi* uz draudzību. Tā ir motivēta attieksme. Tā balstās uz atziņu, ka šāds ir nosacījums draudzības uzturēšanas spējam. Tā kā šajos gadījumos noteikts iemesls nosaka vienas izvēles iespējas priekšrocības salīdzinājumā ar otru, tad ārēji tas atgādina sarindošanu pēc vērtības, piemēram – draudzība ir vērtīgāka nekā nauda. Bet, ja tā būtu, tad iznāktu, ka nosodāmi ir tie, kuri atsakās pirkt draudzību par naudu, jo tie būtu uzskatāmi par cilvēkiem, kuri rīkojas nepareizi un pretēji saprātam. Varbūt dažiem šāda attieksme ir pieņemama. Taču citiem (domājams, vairākumam) tā nav. Viņi šādos cilvēkus uzlūko apmēram tā, kā varētu uzlūkot tos, kuri būtu pametuši novārtā savas muzikālās spējas un zaudējuši muzikālās uztveres jūtīgumu, lai varētu sekmīgāk īstenot citus mērķus. Tādi cilvēki ir izvēlējušies vienu no vērtīgajām dzīves iespējām, un viņu izvēle aizšķērso viņiem dažus citus ceļus. Piemēram, tie, kuriem dedzīgā nodošanās karjerai likusi noteikt cenu jebkurām saiknēm ar citiem cilvēkiem, ir zaudējuši spējas uz draudzību. Arī viņu spēju loks ir kļuvis nabadzīgāks, taču viņi, šādi rīkodamies, nav darbojušies pretī saprātam. Viņu karjera, teiksim, politikas jomā, var sniegt viņiem gandarījumu un piepildīt ideālus. Viņu dzīve dažās jomās ir kļuvusi nabadzīgāka, toties bagātinājusies citās jomās. Mūsu spriedums par viņiem neatšķiras no sprieduma par cilvēkiem, kuri zaudējuši savas spējas nodibināt ciešākas, īpašas personiskās saites, iestādamies mūku kārtā.

Cilvēki, kuri saka: “Man nauda ir svarīgāka nekā draugi,” nedz kļūdās, nedz nodara kaut ko ļaunu. Viņi vienkārši nav *spējīgi* uz to, lai viņiem būtu draugi. Viņu pārliecība atņem viņiem spēju pašiem būt patiesiem draugiem. Viņi var paši to apzināties, un tāda tipa cilvēki bieži to apzinās. Viņi var vai nu lepoties ar to, ka nav *spējīgi* uz draudzību, vai nožēlot to, vai arī vienkārši pieņemt to kā faktu. Kamēr viņi šo faktu apzinās, viņi nedara neko nepareizu. Tāpat kā cilvēkiem, kuri nav *spējīgi* uz īpaši varonīgu rīcību, tāpēc nav iemesla pārmetest glēvulību vai nepareizu rīcību, jo viņu spējas dažos virzienos vienkārši ir aprobežotas, tāpat arī cilvēki, kuri nespēj saprast, ka personiskās attiecības nav vērtējamās patēriņa labumu vienībās, ir savā veidā aprobežoti. Viņi nav *spējīgi* uzturēt dziļāk līmeņa personiskās attiecības.

6. UZTICĪBA UN SAISTĪŠANĀS

Būtiski svarīgas nesamērojamības nav gluži vienkārši gadījumi, kuros pietrūkst iemeslu. Tie iezīmē jomas, kas paliek neskaramas ikvienam cilvēkam, kuru interesē personiskās attiecības un aktivitātes – šo jomu būtiskas sastāvdaļas. Šeit samērošanas neveiksme nozīmē veiksmi. Salīdzināt laulības dzīves vērtību ar algas paaugstinājumu nozīmē sevi noplicināt. Nosakot draudzībai vērtību uzlabotu dzīves apstākļu vienībās, pazeminās cilvēka kā cilvēciskas būtnes potences. Šādos gadījumos nesamērojamības nav tikai daļa no dzīves nenovēršamajām parādībām. Tās ir daļa no vērtīgu rīcību un attiecību pamatmateriāla.

Šādu nesamērojamību galvenā nozīmība ir tāda, ka tās dara iespējamās nodarbošanās un attiecības, kurās tās ir būtiska daļa. Dodot šādu ieguldījumu daudzu aktivitāšu un attiecību aprisēs, tās stiprina arī uzticības pienākumu pamatus. Mums īsumā jāapskata šī saikne, lai tiktu galā ar mūsu mozaīkas pēdējo daļu. Vai nav nepareizi atteikties no draudzības naudas dēļ? Un, ja tas ir nepareizi, vai tā var būt izvēle starp nesamērojamiem lielumiem?

Visas sociālās formas ir saistītas ar dažāda veida uzticību veicamajam darbam vai attiecībām, ko tās nosaka. Gluži neatkarīgi no jautājuma, vai cilvēks ir labs tēvs, māte, bērns, dzīvesbiedrs, draugs, darbinieks, pilsonis, marku kolekcionārs, mūzikas mīļotājs un tā tālāk, pastāv jautājums, vai cilvēks ir uzticīgs savām attiecībām vai veicamajam darbam. Slikta to īstenošana var izpausties daudzos un dažādos veidos. Cilvēks var būt neveikls, nevērīgs, neapdomīgs, ar sliktām spriešanas spējām, viņš var nepareizi izprast savu lomu attiecīgajā pienākumā un tamlīdzīgi. Un tomēr, par spīti tam visam, viņš var būt uzticīgs savam darbam vai attiecībām. Un otrādi: cilvēks var darīt daudz laba kā tēvs, māte, dzīvesbiedrs, darbinieks, mūzikas mīļotājs un tā tālāk, tomēr būt nepatiess savā darbā vai attiecībās. Ir pat zināmi gadījumi, kad draugi vai darba devēji tiek nodoti šo draugu interesēs. Ne viena vien ziepju opera ir dižojusies ar sižetu, kurā mīļotājs kļūst neuzticīgs savai mīlestībai, lai pārtrauktu uzsāktās attiecības, jo viņš pareizi saprot, ka tas ir viņa iemīļotās sievietes interesēs. Tādi gadījumi var apliecināt, ka neuzticība savam darbam vai attiecībām reizēm ir attaisnojama. Tomēr pat attaisnojama nodevība ir nodevība.

Tas apstāklis, ka pret veicamo darbu vai attiecībām ir iespējams izturēties nodevīgi, parāda, ka uzticība ir atsevišķi nodalāms tikums. Tā ir relatīvi neatkarīga no panākumiem konkrētajā darbā vai attiecībās. Tā neparāda, cik prasmīgs vai labs cilvēks ir savu ieceru vai attiecību īstenošanā. Tā parāda, vai

cilvēks tām ir nodevies no sirds. Uzticībai ir sakars ar saistīšanos, tomēr tās atšķiras. Tādu saistīšanos var raksturot dažādās pakāpēs. Tā ietver gan aizrautības, gan līdzdalības pakāpi, tas ir, pakāpes, kādās konkrētā nodarbošanās vai attiecības ir svarīgas cilvēka vispārējai labklājībai. Var sacīt, ka uzticība ir minimālā nepieciešamā saistību pakāpe. Bet tādā gadījumā abu jēdzienu attiecības tiek apgrieztas otrādi. Tikai tad, ja cilvēks ir iesaistījies veicamajā darbā vai attiecībās, viņš var tiem vai tajos būt uzticīgs vai neuzticīgs. Tikai pilsoņi var nodot savu valsti, tikai vecāki var pievilt savus bērnus. Uzticība veicamajam darbam ir veids, kā būt vai kļūt iesaistītam. Tā liecina, ka cilvēks ir iesaistījies kādā darbā vai attiecībās – kā iepriekšēji nosakāms rezultāts viņa uzvedībai. Tas nav tas pats, kas būt uzticīgam, lojālam, kaut arī tas fakts, ka cilvēks ir neuzticīgs, var padarīt nodarbošanos vai attiecības neiespējamās. Tā parasti notiek lielu nodevību gadījumos. Lai cilvēks varētu būt patiess vai nepatiess, uzticīgs vai neuzticīgs, viņam vispirms ir jāiesaistās veicamajā darbā vai attiecībās.

Būt patiesam savā darbā un attiecībās nozīmē iesaistīties tajās atbilstoši to nosacījumiem. Daudzas nodarbes un attiecības ir brīvprātīgas. Pat tie, kuri tajās iesaistījušies, var tās pārtraukt, nedarīdami neko nepareizu. Tiesa, likumīgi atraisīšanās veidi no šādām saitēm ir saistīti ar tādas uzvedības un vērtības spriedumu pieņemšanu, kas nav savienojami ar pārtraucamo nodarbošanos vai attiecībām. Tie ir gadījumi, kad cilvēks maksā ar attiecīgās nodarbošanās zaudējumu, bet viņš ir gatavs to darīt. Tomēr pat brīvprātīgas nodarbes un attiecības ne vienmēr ir iespējams pārtraukt tā, kā cilvēkam gribētos. Pastāv tradicionāli pieņēmumi, kas aizliedz zināmus pārtraukšanas veidus. Daži no šiem pieņēmumiem aizsargā citu iesaistīto cilvēku intereses. Citi savukārt nosaka, kāds drīkst vai nedrīkst būt godīgs cilvēks. Šo pieņēmumu pārkāpšana nozīmē nodevību pret veicamo darbu vai attiecībām. Tā kompromitē cilvēka godprātību. Uzticība veicamajam darbam vai attiecībām ir godprātības pazīme. Godprātīgs cilvēks ir uzticīgs tam, ar ko saistījies. Parastos apstākļos nodevīga izturēšanās ne tikai pārtrauc noteiktu nodarbošanos vai attiecības, bet vispār grauj viņa spējas iesaistīties šāda veida darbā vai attiecībās.¹¹

¹¹ Pastāv vēl cits veids, kas kavē iesaistīšanos, un tā ir nepastāvība. Nepastāvīgs cilvēks maina attiecības tādos veidos, kas, atsevišķi ņemot, nav ārkārtīgi, taču, ievērojot šī cilvēka noslieci uz tiem, liecina par rakstura defektu. Neuzticīgs cilvēks iznīcina savas saistības tādos veidos, kas ir slikti pēc savas iekšējās būtības, kaut arī dažreiz tie konkrētos apstākļos var būt attaisnojami. Nepārtraukts uzticības trūkums, tāpat kā nepastāvība, ir defekts cilvēka

Būtiskas nesamērojamības ieņem nozīmīgu vietu tradicionālajos pieņēmumos par uzticību veicamajam darbam un attiecībām. Iesaistīšanās kādā nodarbē vai attiecībās ietver sevī pārliecību, ka dažas izvēles iespējas vērtības ziņā nav salīdzināmas. Tāpēc šādas pārliecības atmešana ir viens no veidiem, kā atmest pašu nodarbošanos. Uzlūkot konkrētas attiecības par piemērotu apmaiņas objektu nozīmē iedragāt vai pat sagraut šīs attiecības. Uzlūkot kādu attiecību grupu par vērtības ziņā salīdzināmu ar citām izvēles iespējām, ar kurām tās sevī ietverto tradicionālo pieņēmumu pēc ir nesalīdzināmas, nozīmē apliecināt, ka cilvēks šādām attiecībām nav piemērots un nav spējīgs tās uzturēt. Šādas uzskatu maiņas pašas par sevi nav nosodāmas kā nepareizas, tomēr tās ir saistītas ar nopietnām sekām. Tās ierobežo cilvēka dzīvi un samazina viņa nākotnes iespējas, tāpēc ietekmē cilvēka labklājību pat tad, ja neietver nepieņemamu uzvedību.

Tāču tradicionālie pieņēmumi, kas nosaka būtiskas nesamērojamības, parādās arī uzticības pienākumu definīcijā. Dažos apstākļos vērtības noteikšana izvēles iespējai, ja tā izdarīta tādā veidā, kas nav savienojams ar attiecīgo nodarbošanos, ir līdzvērtīga nodevībai vai uzticības pārkāpumam. Tādi vērtējumi un rīcība, kas balstās uz tiem, ne vien postoši iedarbojas uz attiecībām un nodarbošanos, ar ko tie nav savienojami, tie ne tikai grauj cilvēka spēju iesaistīties šādās attiecībās un nodarbēs vispār, bet tie ir nepareizi arī paši par sevi. Tādos apstākļos nesamērojamība veido pienākumu pamatu. Bet pat tad pašas nesamērojamības iespaids – kā nosacījums attiecību un nodarbošanās spējai – pastāv atsevišķi no uzticības pienākumu iespaida, ar kuru tas, tāpat kā citas būtiskas attiecību un nodarbošanās elementi, atbilstošos apstākļos ir saistīts. Kā tika sacīts iepriekš, ticība izvēles iespēju nesalīdzināmībai ir būtiska daļa no spējas iesaistīties attiecīgajā nodarbē un tāpēc ir kopīga visiem, kam šī spēja piemīt, vienalga, vai tie ir vai nav šajā nodarbē faktiski iesaistījušies. Turpretī uzticības pienākumi attiecas vienīgi uz tiem, kuri ir šādi iesaistīti. Tikai viņi var vai nu dzīvot saskaņā ar tiem vai tos pārkāpt. Tāpēc tos nedrīkst jaukt ar tradicionālajiem pieņēmumiem par būtiskām nesamērojamībām, kas ir to pamatā.

Tiktāl par argumentiem būtisku nesamērojamību pastāvēšanas labā. Netika secināts, ka tiem noteikti jāpastāv, lai cilvēku dzīve būtu iespējama, un netika arī secināts, ka tiem vajadzētu pastāvēt saskaņā ar veselīgiem morāliem principiem. Otrā atziņa ir diezgan tuva īstenībai. Ja šīs nesamērojamības

spējas iesaistīties nodarbēs un attiecībās. Abi var gan ietekmēt viena veida nodarbošanos vai attiecības, gan izpausties vairāk vispārējās formās.

ir tik raksturīga dzīves iezīme mūsu kultūrā kā šeit spriests, tad samērojam principiem atbilstoša dzīve būtu radikāli atšķirīga no mūsējās. Ir kļūda uzlūkot to par mūsu sabiedrībā un kultūrā iespējamu dzīvi, kas atšķirtos no mūsu pašreizējās eksistences tikai ar to, ka būtu racionālāka. Tā būtu saistīta ar radikālu pārmaiņu mūsu sabiedrībā un kultūrā.

Markss un Engelss "Komunistiskās partijas manifestā" rakstīja: "Buržuāzija ... ir darījusi galu visām feodālajām, patriarhālajām, idilliskajām attiecībām ... Tā ir pārvērtusi personisko vērtību apmaiņas vērtībā, un daudzo nesatricināmo, privileģēto brīvību vietā nodibinājusi vienu neapzinātu brīvību – Brīvo Tirgu."¹² Viņiem nebija taisnība. Liberālā kapitālistiskā kultūra tikai aizstāja dažas sociālās formas ar citām. Tomēr dažā ziņā viņi nemaldījās. Daudzas liberālā kapitālisma ekonomiskās un ētiskās teorijas par ideālu izvirzīja to, ko Markss un Engelss pamatoti uzlūkoja ar šausmām. Tas tika un joprojām tiek uzskatīts par racionalitātes ideālu. Es apgalvoju: ja tas ir ideāls, tad tas ir citādas kultūras un citādu sociālu formu morālais ideāls un atbalstītājs.

7. MORĀLAS DILEMMAS

Vispārēja samērojamība ir izplatīts pieņēmums lielākajā daļā konsekvenciālistu. Bet vai tas ir patiess? Un vai šīs nostādnes neveiksme pastiprina bažas par konsekvenciālismu, ko pauduši tādi autori kā Viljamss, Neidžels un Noziks? Slēptais apgalvojums, kas vijās cauri šai diskusijai, bija tāds: ja pastāv visaptverošas nesamērojamības, tad konsekvenciālisms ir jānoliedz. Šāds apgalvojums var likties dīvains. Galu galā nekas no sacītā neliecināja, ka līdzās cilvēka rīcības sekām svarīgs būtu vēl kaut kas cits. Turklāt diskusijas centrā bija rīcības veicēja personiskā labklājība. Ja to saprot kā sava veida morālo teoriju, var pieņemt, ka tai nav sakara ar konsekvenciālismu.

Vispirms ļaujiet man atkārtot apgalvojumu, kas tika izteikts mūsu konsekvenciālisma diskusijas sākumā (11. nodaļā). Nav tādas praktiskās spriešanas iezīmes, kuru varētu identificēt kā konsekvenciālisma kodolu vai būtisku mācību. Ikvienu no iezīmēm, kas tika šeit uzskaitītas kā raksturīgākās konsekvenciālisma īpašības, ir noraidījusi kāda no konsekvenciālisma teorijām. Tāpēc pēdējo divu nodaļu argumenti var pretendēt vienīgi uz konsekvenciālismu.

¹² "Komunistiskās partijas manifestā", citēts no R. Turker (ed.), "The Marx-Engels Reader", New York, 1972, 475. lpp.

ciālisma elementu pārveidošanu vai vājināšanu mūsu izpratnē par praktisko spriešanu.

Plaši izplatīta nozīmīga nesamērojamība netieši iedragā konsekvenciālismu. Tā pieļauj, ka pastāv samērojamības nišas, kurās pārsvarā valda maksimizācija vai alternatīvas spriešanas stratēģijas. Dažas no šādām nišām var būt visai svarīgas. Turklāt pastāv uz maksimizāciju balstīti spriešanas fragmenti, kuri ir daudzu praktisku diskusiju sastāvdaļas. Taču plaši izplatītas nesamērojamības darīja galu cerībai izveidot vispārēju sistēmu vai tehnoloģiju praktiskās spriešanas aprēķiniem. Dažiem konsekvenciālistiem un dažiem to kritiķiem varbūt liksies, ka šie secinājumi sagādā attiecīgi uzmundrinājumu vai vilšanos. Viņi var sacīt, ka argumenti plaši izplatītas nesamērojamības labā paliek būtībā konsekvenciālistu jomas ietvaros.

Šīs grāmatas diskusija neskar pašu radikālāko mēģinājumu atspēkot konsekvenciālismu. Tas noliedz, ka morāle – pat tā morāles daļa, kas vada rīcību, – var balstīties uz dažādu stāvokļu relatīvās vērtības salīdzinājumu.¹³ Tomēr man šķiet, ka salīdzināmības neizdošanās veidi, kas tika apspriesti iepriekšējā nodaļā, var piedāvāt pavedienu, kā tuvoties dažām antikonsekvenciālistu rūpju jomām. Visticšākais gadījums ir vairāku cilvēku labklājības salīdzinājums. Tradicionālais arguments – ka šāds salīdzinājums ir vai nu bezjēdzīgs vai neizzināms – attiecas uz grūtībām salīdzināt dažādu cilvēku stāvokļus. Tomēr, ja bieži ir neiespējami vērtības ziņā salīdzināt viena cilvēka divus stāvokļus vai divas iespējamās karjeras, tad ir skaidrs, ka to pašu iemeslu pēc ir neiespējami salīdzināt labklājību dažādiem cilvēkiem, kuri ieņem šādus divus nesalīdzināmus stāvokļus vai īsteno divas šādas nesalīdzināmas karjeras. Tas dod iespēju paskaidrot, kāpēc vienlīdz nepieņemami ir sacīt, ka starppersonu salīdzinājumi nekad nav iespējami un ka tie ir vienmēr iespējami, – vismaz principā. Tie ir iespējami tieši tajos gadījumos, kad ir iespējams salīdzināt divu izvēļu vai norišu vērtību vienam un tam pašam cilvēkam. Bet, kā jau redzējām, tādas iespējas bieži vien ir nerealizējamas.

Visu šo jautājumu izpēte šajā grāmatā neiederas. Tomēr ļaujiet man īsi apskatīt kādu citu saskarsmi ar antikonsekvenciālistu rūpju jomu: morālu dilemmu problēmu. Vairums gadījumu, kuri tiek izmantoti morālu dilemmu piemēriem, vai pat visi šie gadījumi, ir saistīti ar izvēli starp diviem ļaunumiem.

¹³ Darbā P. Foot, *"Morality and Objectivity"*, ed. T. Honderich, London, 1985, noliegta šādu neierobežotu salīdzinājumu jēga. Citā sacerējumā – A. Muller, *"Radical Subjectivity: Morality v. Utilitarianism"*, *Ratio*, 19 (1977), 115, apstrīdēta iespēja dot morālu principu formulējumu šādā izteiksmē. Skat arī J. M. Finnis, *"Fundamentals of Ethics"*, Oxford, 1984, 119. lpp.

Šie gadījumi attēlo situācijas, kurās cilvēka rīcība, lai kāda tā būtu, vai nu nodarīs ļaunumu citiem, vai arī liegs viņam pildīt kādu saistošu pienākumu (iespējams, pienākumu palīdzēt).¹⁴ Tos var iedalīt divās grupās. Daži šie gadījumi tiek uzskatīti par tādiem, kuros viena no rīcības veicēja izvēles iespējām nepārprotami ir labākā vai vismaz saistīta ar mazāku ļaunumu. Tādos gadījumos pastāv pareizais rīcības virziens. Cilvēks darītu slikti, ja neizvēlētos pareizo rīcību. Tomēr, kā tiek apgalvots, pareizās rīcības veikšana nenozīmē, ka cilvēks nenodara neko sliktu. Nodarīt otram pāri vai neizpildīt savu pienākumu iedomātajos apstākļos ir slikti pat tad, ja, samērojot visus apstākļus, tā ir vislabākā un vienīgā pareizā rīcība. Otrā gadījumu grupa ir citāda. Tajā nav pareizās vai labākās rīcības. Visas cilvēkam pieejamās iespējas ir sliktas. Lai ko viņš darītu, tas nozīmētu darīt ļaunu vai kaitēt citam cilvēkam.

Nesamērojamība var palīdzēt izskaidrot abu veidu gadījumus. Otrajā gadījumā saistība ar to ir vieglāk saskatāma. Ja visas rīcības veicēja izvēles nozīmē kaitēt citiem vai vienkārši darīt ļaunu, un ja nevienā gadījumā ļaunums nav mazāks, tad nav tādas rīcības, kura būtu pareizā viņam veicamā rīcība. Šī apstākļa svarīgumu ir viegli pārprast. Tiesa, tas nav gadījums, kad rīcības veicējs cietīs neveiksmi, veicot pareizo rīcību, un tas nav arī gadījums, kurā viņa rīcība būs sliktāka nekā jebkādas citas pieejamās izvēles rīcība. Tāpēc būtu maldinoši vienkārši sacīt, ka rīcības veicējs neizbēgami rīkosies nepareizi. Tas liek domāt, ka izvēles iespēju salīdzinošajiem labumiem ir novērtējums, kaut gan patiesībā tāda nav. Tomēr valodas lietojums mēdz būt elastīgs, un nereti "es rīkojos nepareizi" nozīmē ne vairāk kā "mana rīcība bija sliktā". Jebkurā gadījumā dilemmu būtība ir tāda, ka tiem, kuri ar tām sastapušies, nav morāli pieņemamas izvēles iespējas. Uzskatīt, ka cilvēks var nodarīt ļaunu, tikai nepaveikdams kādu labāku rīcību, kuru būtu varējis paveikt, nozīmē vienkārši pieņemt strīdīgu jautājumu par nokārtotu. Ikviens, kurš apliecina otrā veida dilemmu pastāvēšanu, tieši to noliedz. Apgalvojums, ka tādas dilemmas pastāv, ir apgalvojums, ka cilvēks var nodarīt ļaunu arī citās situācijās. Nesamērojamība parāda, ka eksistē konceptuāla telpa sliktiem nodarījumiem, kuri nav saistīti ar labākas cilvēkam pieejamas rīcības neizpildi.

Es gribētu vēlreiz brīdināt: no neiespējamības salīdzināt divu izvēļu sliktuma pakāpi neizriet, ka tās ir vienādā pakāpē sliktas. Gadījumos, kad izvēles būtiski atšķiras cita no citas, šāda ļaunumu līdzvērtība nav reāla iespēja.

¹⁴ Tas fakts, ka jebkura rīcības veicēja izvēle novedīs pie stāvokļa, kas ir sliktāks nekā stāvoklis pirms viņa rīcības, nav nedz vajadzīgs, nedz pietiekams, lai apgalvotu, ka viņš atrodas dilemmas priekšā. Tas parāda tikai to, ka viņš ir nokļuvis neveiksmīgā stāvoklī.

Tāda sastopama tikai tur, kur cilvēks izvēlas nevis vienu no diviem ļaunumiem, bet vienu no tieši tā paša ļaunuma diviem veidiem: piemēram, viņa vienīgā izvēle ir, lietot vienu vai otru no divām līdzīgām indēm, un tā tālāk. Šādas situācijas ir nozīmīgas tikai ar to, ka tās mums atgādina: morālas dilemmas savā ziņā rodas pat tad, ja cilvēkam vispār nav nekādas izvēles.

Ja rīcības veicējs nokļūtu tādā situācijā, kurā būtu tikai viena rīcība, kas viņam noteikti jādara, un tā būtu slikta rīcība, tad viņš būtu tādās pašās morālās sprukās kā morālas dilemmas priekšā. Tomēr nav rīcības bez izvēles. Izvēle dara to par rīcību. Bet ne jau tāpēc rodas dilemma. Dilemma tā ir tāpēc, ka cilvēks nevar izvairīties no ļaunuma nodarīšanas. Rīcības veicējs, kas apzinās savu situāciju, vairumā gadījumu no tās cieš, viņam ir grūti pieņemt sevi izlemēt, ko darīt. Bet tās ir vienas no sekām (un ne pašas svarīgākās) izvēlei starp būtiski atšķirīgām un nesalīdzināmām izvēles iespējām. Tikpat labi cilvēkam var būt grūtības izvēlēties vienu no divām ļoti pievilcīgām iespējām, ja tās ir ļoti atšķirīgas un nesamērojamas. Iedomāsimies, kādas grūtības cilvēki izjūt, cenšoties izlemt par labu draudzībai ar vienu vai ar otru cilvēku, kuri viņus saista, vai izvēlēties karjeras virzienu. Turpretī, ja morālā dilemmā abas sliktās iespējas ir ļoti līdzīgas, izvēles grūtības nebūs jācieš. Tad atliek tikai atskārsme, ka lemts vai nu darīt to, kas ir slikti, vai arī kaitēt citam cilvēkam.¹⁵

Izaicinājums, ar ko jāsastopas dilemmu esamības jautājumam, ir acīm redzams. Dilemmas ir jāatšķir no trim situācijām, ar kurām tās iespējams sajaukt. Pirmkārt, ir gadījumi, kuros visas rīcības veicēja izvēles iespējas ir nepievilcīgas. Viņam jāizšķiras starp ceļojumu ar lidmašīnu, kas viņu biedē un ir viņam nepatīkams, un vilinoša darba zaudējumu. Vai, piemēram, fabrikas īpašniekam jāizvēlas, vai pievilt tēvu vai pievilt strādniekus. Daudzos gadījumos mēs sastopamies ar izvēli starp ļaunumiem. Pa lielākai daļai tie apliecina vienīgi to, ka pasaule nav īpaši pielāgota mūsu vajadzībām. Vai dilemmas vienkārši ir gadījumi, kuros jūtīgi – daži teiktu, pārmēru vārīgi – cilvēki nonāk nepatīkamas izvēles priekšā?

¹⁵ Burtiski "morāla dilemma" nozīmē situāciju, kurā cilvēks ir nezinā, ko izvēlēties un kur izvēle ir saistīta ar morāliem apsvērumiem. Taču filosofiskos rakstos par šo tematu tā ir sākusi apzīmēt tādu kā dramatiskas dabas morālu bezizeju: piemēram, izvēle, vai nogalināt savu raudošo bērnu vai arī pieļaut, ka nacisti atklāj un nogalina daudzus paslēpušos bēgļus; vai pamest slimo māti, lai pievienotos pretošanās kustībai, vai arī nepildīt pienākumu pret savu zemi, lai rūpētos par māti. Es sekošu paražai vairāk koncentrēt uzmanību uz izvēles dabu nekā uz izlemšanas grūtībām, pie kā tā noved.

Otrkārt, nav šaubu, ka rīcība, kura dažos apstākļos var būt slikta, citos apstākļos tāda var nebūt. Parasti ir slikti nogalināt vai krāpt. Taču ir pareizi nogalināt slepkavu, kas grasās nogalināt citus, ja tas ir vienīgais veids, kā izjaukt viņa slepkavīgos plānus. Parasti krāpt ir slikti, bet ir labi piekrāpt iespējamo slepkavu, ja tas izjauc viņa nodomu un paglābj iecerēto upuri. Tādos gadījumos rīcības veicējs neizvēlas vienu no diviem ļaunumiem. Viņš atrodas situācijā, kurā ir labi darīt to, kas parasti ir slikti. Var just nožēlu par to, ka tādi apstākļi radušies, un parasti cilvēks jūt šādu nožēlu, taču tas nenožīmē, ka viņš darītu kādam pāri vai rīkotos ļauni. Vai jautājums par dilemmu esamību ir saistīts ar to, ka tiek jaukta izvēle starp iespējām, kas parasti ir sliktas, ar izvēli starp iespējām, kuras ir sliktas notikuma faktiskajos apstākļos?

Visbeidzot, dažreiz cilvēki paši savas vainas pēc nokļūst apstākļos, kuros vislabākā viņiem pieejamā izvēles iespēja ir tāda, kas parasti uzskatāma par sliktu. Reizēm viņiem tiek piedēvēta vaina par to, ko viņi darījuši, kad viņiem nav bijis izvēles, – kā netiešs veids viņu vainošanai par to, ko viņi darījuši, kad viņiem izvēle bijusi. Ja dilemmas pastāv, tās jānošķir no šādiem gadījumiem vai vismaz no minētās šādu gadījumu interpretācijas.

Nesalīdzināmība dod iespēju nošķirt (otrā veida) dilemmas no visiem trim gadījumu tipiem. Visos tajos iepriekšējs pieņēmums ir salīdzināmība. Tie ir mēģinājumi gaisināt dilemmu šķietamību, skaidrojot mums, ka gadījumos, kuri šķiet dilemmas, ir iespējama labāka un sliktāka, pareiza un nepareiza rīcība, un pēc tam noraidīt dilemmu šķietamību, skaidrojot to ar citiem faktoriem. Nevienam no šiem skaidrojumiem nav piemērojams izvēlei starp nesamērojamiem ļaunumiem. Nokļūstot aci pret aci ar divām sliktām rīcības iespējām, kuras nav samērojamas, mums trūkst vispārēja sprieduma par to, kura ir labāka vai kura konkrētajos apstākļos ir pareiza. Lai ko mēs darītu, tā būs vai nu pārestība citam, vai ļauns darbs vispār. Nesalīdzināmība veido konceptuālu telpu viedoklim par pārestības vai ļaunas rīcības iespējamību arī tad, ja nav palikusi neizdarīta kāda labāka rīcība, kura bija iespējama, vai arī rīcībai nav attaisnojuma, kas parādītu, ka šajos apstākļos tā ir pareiza. Šāda loģiskā telpa nepierāda dilemmu iespēju. Tā nepiešķir šai iespējai morālu nozīmi. Lai tas notiktu, ir nepieciešams noteikt dilemmu vietu morālē, parādīt, ka tās saderas ar pārējo morāles daļu un ir tās būtisks un neatņemams komponents. Ir jāparāda, kāpēc tas fakts, ka rīcības veicējam jāizšķiras starp izvēles iespējām, no kurām neviena nav ne labāka, ne sliktāka par citām, neattaisno viņa izdarīto izvēli, lai kāda tā būtu.

Īsumā var atbildēt tā: sliktas rīcības morālā nozīme, kas ir kopīga gan

pārestībai pret citiem vai ļaunai rīcībai, kad cilvēks atrodas morālas dilemmas priekšā, gan "parastai" sliktai rīcībai, ir personiska neveiksme un kaitejums rīcības veicēja labklājībai. Dramatiskas dilemmas par dramatiskām dara to iznīcinošais iespāids uz paša rīcības veicēja dzīvi. Šis fakts noteikti paslīd garām tiem, kuri uzlūko morāli par sociālas tehnoloģijas sistēmu. Viņiem spriedumi par labu un sliktu uzvedību ir līdzeklis, kā ar sociāla spiediena palīdzību vai uzvedības normu apgūšanu panākt, lai cilvēki uzvedas noteiktā veidā. Tā kā morāla sprieduma mērķis ir panākt, lai cilvēki vairās no dažu veidu rīcības, izvēloties citus, tad tādā skatījumā nevar būt sliktas rīcības bez izvēles.

Vēl pārsteidzošāk ir tas, ka pat daudzi, pēc kuru domām, morāle ir visupirms saistīta ar paša rīcības veicēja dzīvi, nespēj saskatīt sliktas rīcības iespēju situācijā, kurā nav izvēles. Morāle un saprāts vispār, viņi varētu teikt, vismaz tad, ja tie skar drīzāk uzvedību nekā raksturu, ir tieši tas, kas virza rīcības veicēja izvēli. Kur šādas izvēles nav, tur neko nevar virzīt. Šādos gadījumos, viņi teiktu, ir maldinoši teikt, ka cilvēks rīkojies slikti vai nepareizi. Abi šie spriedumi ir maldinoši, jo tie liek domāt, ka cilvēkam bijusi izvēle, tas ir, izvēle starp labāku un sliktāku iespēju. Kur šādas izvēles nav bijis, tur nav jēgas izteikt spriedumu par rīcību.

Šis arguments nozīmē ačgārnu situācijas skatījumu. Ja izvēli vada saprāts, tad tas norāda uz dažādu rīcības veidu vērtību un uz to sekām. Tikai tāpēc, ka tiem ir tāda vai citāda vērtība, tie ir jāizvēlas vai no tiem jāvairās. Rīcības veidu vērtība, vispārīgi runājot, ir neatkarīga no tā, vai tos izvēlas vai neizvēlas, un vai tos var vai nevar izvēlēties. Šim izteikumam tūdaļ pat ir jānosprauž robežas. Dažu rīcību vērtība ir atkarīga no noskaņojuma, kādā tās tiek veiktas, vai no iemesliem, kuru pēc tās tiek veiktas. Tādā nozīmē šo rīcību vērtība nav pilnīgi neatkarīga no tā, vai tās ir izvēlētas. Otrkārt, ciktāl morāle un saprāts ir saistīti ar cilvēku dzīvesveidu, diskutējams paliek jautājums, vai tam, kas principā nav izdarāms, principā var būt jebkāda vērtība, sliktas vai labas. Līdzīgs ir jautājums, vai tam, no kā principā nevar izvairīties, var būt jebkāda vērtība, izņemot to, ka tas dod savu ieguldījumu tajos dzīves aspektos, no kuriem ir iespējams izvairīties.¹⁶ Mani argumenti attiecas tikai uz dilemmu – izvēli starp to, no kā var izvairīties principā, bet nevar izvairīties konkrētos apstākļos.

¹⁶ Šis piezīmes ir saskaņā ar to, kas pausts darbā Ruth Marcus, "Moral Dilemmas and Consistency", *Journal of Philosophy*, 77 (1980), 121, kā arī R. Chisholm, "Practical Reason and the Logic of Requirement", J. Raz (ed.), "Practical Reasoning", Oxford, 1978.

Pieņemot, ka rīcības vērtība visumā ir neatkarīga no spējas to izvēlēties konkrētos apstākļos, iebilst, ka tai nav negatīvas vērtības, jo no tās nevar izvairīties, vai nav pozitīvas vērtības, jo to nevar izvēlēties, nozīmē padoties nepiedodamam iracionāla optimisma grēkam, proti, ticībai, ka ne tikai cilvēks pats vienmēr spēj darīt to, kas konkrētajos apstākļos ir vislabākais (kas pats par sevi ir apšaubāms), bet turklāt vēl rīcības veicēja iespējas, ko tam piedāvā apstākļi (lai kādi tie būtu), nosaka, kas ir vērtīgs un kas nav. Es nepazīstu nevienu, ko varētu vainot šādā grēkā. Taču daudzi ir pārliecināti: kaut gan ir iespējams, ka apstākļi cilvēkam piedāvā tikai sliktas izvēles, tie taču nevar būt tik ļauni, lai neatstātu cilvēkam nekādu citu iespēju kā tikai darīt sliktu. Skaidrojums, ko šim ticējumam piedāvā, ir šāds: spriest, ka ikvienā situācijā ir vismaz viena izvēles iespēja, kura nav slikta, nenozīmē spriest par izvēles iespējas vērtību, bet drīzāk piedāvāt padomu attiecībā uz tās piemērotību salīdzinājumā ar citām izvēles iespējām. Nevar noliegt, ka daudzi spriedumi ir tieši tādi. Jautājuma būtība ir cita: gadījumos, kad rīcības veicējam ir tikai divas izvēles iespējas un tās ir nesamērojamas, par šāda veida spriedumu nevar būt runas. Nav iespējams salīdzināt izvēļu vērtību, ir iespējams vienīgi spriest par katras vērtību atsevišķi. Ja katra ir saistīta ar sliktu nodarījumu, tad nevar izvairīties no secinājuma, ka jebkas, ko rīcības veicējs darīs, būs slikti vai nepareizi.

Apkopojot līdzšinējo diskusiju, var teikt: rīcības morālais raksturs, apzīmējot to par nepareizu vai ļaunu, kalpo rīcības veicējam par ceļa rādītāju, par viņa rīcības iemeslu, jo rīcības iemesli izriet no vērtības tai parādībai, kuras iemesli tie ir. Šī vērtība pastāv neatkarīgi no cilvēka spējas to konkrētajā gadījumā izvēlēties vai no tās izvairīties. Ja ļauna rīcība ir neizbēgama, tā tik un tā ir un paliek ļauna. Tā ir ļauna kā galaiznākums – tā ļaunuma pēc, ko tā nodara rīcības veicēja un citu cilvēku labklājībai. Tā nodara to pašu pat tad, ja vienīgais veids, kā no tās izvairīties, ir izdarīt citu ļaunu rīcību.

Šī diskusija izved mūs ārpus dilemmām, kuras saistītas ar nesamērojamībām, un paver ceļu pirmā veida dilemmu skaidrojumam. Tās ir tādas dilemmas, kuras ietver izvēli starp mazāku un lielāku ļaunumu un kuru gadījumos ir pareizi darīt mazāko ļaunumu un nepareizi darīt jebko citu, tomēr var apgalvot, ka sliktums ir nodarīts pat tad, ja cilvēks rīkojies pareizi. Citiem vārdiem sakot, tie ir gadījumi, kuros tas fakts, ka cilvēka vislabākā izvēles iespēja ir saistīta ar sliktu nodarījumu, nenovērš šīs rīcības sliktu raksturu. Tās ir morālas dilemmas, tāpēc ka šajos gadījumos no cilvēka tiek morāli prasīta tāda rīcība, kas dara sliktu. Tiem, kuri par rīcības morālo raksturu domā vienīgi kā par ceļa rādītāju rīcības veicējam, šis apraksts liksies

nesaprotams. Tie, kuri atceras, ka šādi ceļa rādītāji jeb norādījumi par ievirzi ir atkarīgi no rīcības vērtības, saredzēs iespēju, ka dažos skumdinošos apstākļos cilvēks var būt morāli spiests izvēlēties rīcību, kura ir slikta, un tās sliktumu nenovērs tas apstāklis, ka tā ir vislabākā no visa, ko iespējams izvēlēties. Šī atkal ir tāda situācija, kurā rīcība iedragā rīcības veicēja labklājību un nereti arī citu cilvēku labklājību. Šajā nozīmē tā ir slikta rīcība arī tad, ja rīcības veicējam nav morāli pieņemamas iespējas no tās izvairīties.

Lai izvairītos no jebkura iespējama pārpratuma, gribu atkārtot: šeit izteiktais apgalvojums nepauž domu, ka rīcība ir slikta tāpēc, ka tā nevēlami ietekmē rīcības veicēja labklājību. Pareizāk būtu sacīt: tā nevēlami ietekmē rīcības veicēja labklājību tāpēc, ka tā ir slikta rīcība. Uzsverot šo iespaidu uz viņa labklājību, būtiski svarīgi ir tas, ka tiek dots pretsvars iebildumam: nosaukt par sliktu tādu rīcību, no kuras nav iespējams izvairīties, esot tukša runāšana un galvas jaukšana. Jā, tā ir slikta rīcība, bet, tā kā konkrētajos apstākļos tā ir vislabākā, tad, nosaucot to par sliktu, nevarot panākt neko citu kā tikai sajukumu. Uz šo apsūdzību atbilde bija tāda: starp sliktas rīcības veikšanu, kad apstākļi ne vien dara to neizbēgamu, bet arī atņem tai sliktu raksturu, un tiem gadījumiem, kad tā nenotiek, ir būtiska atšķirība. Otrajā gadījumā rīcībai seko tikai ļaunais iespaids uz rīcības veicēja labklājību. (Cilvēki, kuri neatrodas tādā situācijā, var maldīgi nodomāt, ka viņi tādā atrodas. Bez pamatota iemesla viņi var uzskatīt, ka attiecīgā rīcība ir apzīmogojusi viņu likteni un lēmusi viņiem atteikties no jebkurām ciešām attiecībām, no jebkurām pilnvērtīgas dzīves iespējām.)

Joprojām ir pārdomājami vairāki svarīgi jautājumi. It sevišķi viens: kāpēc rīcība, kura ir neizbēgama, ietekmē rīcības veicēja labklājību, ja ar to saprotam cilvēka dzīves panākumus? Ja tā notiek, tad kāpēc tam ir morāla nokrāsa? Neveiksme klavierspēles konkursā var iedragāt pianista labklājību. Taču tam nav morāla zemteksta. Vai neizbēgamais var būt morāli nozīmīgs? Visi šie jautājumi galarezultātā noved pie viena: kādas sekas rīcības veicēja labklājībā var izraisīt viņa morāles pārkāpumi? Vai tad nav tā, ka morāle ietekmē tikai citu cilvēku likteni, turpretī paša rīcības veicēja labklājībai svarīga ir tikai praktiskā dzīvesgudrība?

Atbildes ir netieši rodamas personiskās labklājības analīzē un personiskās labklājības un morāles kopsakarību analīzē, kas dota 12. nodaļā. Atkal, atvīzot malā svarīgo bioloģiski nosacīto vajadzību grupu, konstatējam, ka cilvēka dzīves panākumi ir atkarīgi no viņa panākumiem centienos un attiecībās. Tie daļēji ir atkarīgi no viņa panākumiem savu mērķu īstenošanā un daļēji no šo mērķu vērtības. Ja viņš nespēj panākt savus mērķus, viņa dzīve – vismaz

kaut kādā mērā – ir neveiksmīga. Viņa mērķu aprises nav pilnībā atkarīgas no viņa paša. Tie izpaužas kā ļoti daudzas variācijas atbilstoši viņam pieejamajām sociālajām formām. Tieši tur slēpjas traģisku izvēļu iespējamība, proti, izvēle apstākļos, kuros cilvēks, lai ko darīdams, neatgriezeniski kaitēs kādiem plāniem vai attiecībām, ko viņš centies īstenot un kas veido viņa dzīvi. Tā var būt pat tāda izvēle, kas vispār laupa viņam vērtīgas dzīves iespēju. Šādas dilemmas ir morālas dilemmas, ja mērķi, ar kurām tās saistītas, ir tādi, kuru morāles prasības sakrīt ar paša cilvēka labklājības nosacījumiem.

V

BRĪVĪBA UN POLITIKA

Tradicionālā, uz autonomiju orientētā indivīda brīvības koncepcija – un šajā grāmatā aizstāvētie uzskati ir viens no tās paveidiem – ved pie “morālistiskas” politiskās brīvības doktrīnas, proti, tādas doktrīnas, kuras pamatā ir individuālās brīvības morālā vērtība. Lai cik tendencioza un nepilnīga būtu IV. daļas diskusija, tās gaitā tika formulēti šīs koncepcijas morālie pamati. Tajā tika uzskaitītas vērtību teorijas raksturīgās iezīmes, kas ir būtiski svarīgas pienācīgai politiskās brīvības aizstāvēbai. Tās veido pamatu 14. nodaļā izklāstītā personiskās autonomijas un vērtību plurālisma analīzei. Šīs divas doktrīnas, savstarpēji viena otru papildinot, definē viedokli par personisko brīvību, kas aizstāvēts šajā grāmatā, un nodrošina to ar iepriekš izklāstītās morālās perspektīvas pamatu. Visbeidzot, 15. nodaļā aprakstīta šīs plurālisma koncepcijas saistība ar politisko brīvību. Daudzējādā ziņā šī diskusija tiecas tikai vēlreiz nostiprināt dažus Milla liberālisma pamatprincipus. Piecpadsmītā nodaļā piedāvā Milla kaitējuma principa jaunu interpretāciju un norāda, kādos virzienos būtu paplašināmas tā robežas. Ja personisko brīvību saprot kā tādu, kas iepriekšēji pieņem vērtību plurālismu un izpauž sevi personiskajā autonomijā, tad politiskā rīcība to var atbalstīt un tai tā ir jāatbalsta. Brīvības politiskās aizsardzības interpretācija kā tīri ierobežotas pārvaldes doktrīna šeit atbalstu nerod. Tomēr respekts pret brīvību uzliek valdībām tāda tipa ierobežojumus, ko aizstāv no jauna interpretētais kaitējuma princips. Tam jāklūst par daļu no brīvības doktrīnas.

14. nodaļa

AUTONOMIJA UN PLURĀLISMS

1. PERSONISKĀ AUTONOMIJA

1.1. *Saikne starp autonomiju un spēju uz to.* Tas, ka mūsu pašintereses un, vispārīgāk runājot, visu, kas veido mūsu labklājību, ievērojami nosaka mūsu pašu rīcība, nenožīmē iepriekšēju pieņēmumu par brīvu vai apzinātu izvēļu iespēju. Sprototams, ka ar varu uzspiesti plāni nekalpo mūsu labklājībai, ja mēs paši neesam pret tiem labvēlīgi noskaņoti. Taču ne viss, pret ko mēs noskaņojamies labvēlīgi, ir tas, ko esam brīvi vai apzināti izvēlējušies no dažādām mums pieejamām alternatīvām. Uzskatāms piemērs ir attiecības starp bērniem un viņu vecākiem. Kaut arī tās var ievirzīties nevēlamā gultnē, un tieši tā nereti notiek, tās tomēr ir attiecības, pret ko vairums cilvēku ir labvēlīgi noskaņoti, taču viņi nav tās brīvi izvēlējušies. Tās ir attiecības, kurām cilvēki nododas no sirds un kuras tiem patiesi rūp. Taču tās nav attiecības, par ko vairums cilvēku jebkad domātu kā par izvēles objektu.

Rietumu pasaules industrializētajās sabiedrībās viena no koncepcijām par indivīda labklājību ir iemantojusi ievērojamu popularitāti. Tā ir personiskās autonomijas ideāls. Tā iziet ārpus konceptuālās nostādnes, ka personisko labklājību daļēji nosaka panākumi labprātīgi izvēlētajās nodarbēs, un uzskata, ka brīva mērķu un attiecību izvēle ir būtiska daļa no indivīda labklājības. Galvenā doma, ko pauž personiskās autonomijas ideāls, ir tāda, ka cilvēkiem sava dzīve jāveido pašiem. Autonomis cilvēks ir savas dzīves autors vai līdz-autors. Personiskās autonomijas ideāls ir vīzija, kurā cilvēki līdz noteiktai pakāpei paši regulē savu likteni un secīgu lēmumu veidā piešķir tam apveidus visas dzīves gaitā.

Tas ir ideāls, kas īpaši piemērots industriālā laikmeta apstākļiem un to turpinājumam ar straujām tehnoloģijas pārmaiņām un darbaspēka brīvo pārvietošanos. Tādi apstākļi prasa spējas tikt galā ar mainīgajiem tehnoloģiskajiem, ekonomiskajiem un sociālajiem apstākļiem, spējas pielāgoties, apgūt jaunas prasmes, pārvietoties no vienas kultūras apakšgrupas uz citu, pieņemt jaunus zinātniskos un morālos uzskatus.¹ Tā piemērotība mūsu apstākļiem un dziļās saknes, ko tas laidis mūsu kultūrā, palīdz nodrošināt šim ideālam stabilus pamatus. Taču nepareizi būtu identificēt šo ideālu ar spēju tikt galā ar mūsdienu sabiedrības "plūstošajām smiltīm". Autonomija ir pašradišanas ideāls. Autonomi cilvēki ir dzīvojuši arī agrākos laikos, neatkarīgi no tā, vai viņi paši vai viņu līdzcilvēki ir vai nav uzskatījuši to par ideālu esamības veidu.²

Autonoms cilvēks daļēji ir savas dzīves autors. Šī tēlainā apzīmējuma mērķis nav uzburt priekšstatu par disciplinētu, nelokāmu personu, kas jau nībā nolemj, kāda būs viņa dzīve, un pavada tās atlikušo daļu, dzīvojot pēc noteikta plāna. Dž. L. Makija vārdiem runājot, "nav viena mērķa, bet ir bezgalīgi daudz dažādu mērķu [...] un tie ir progresējošu (nevis vienreizēju vai galīgu) izvēļu objekti."³ Kā atgādina Makija piezīme, personiskās autonomijas ideāls nav identificējams ar ideālu par integritātes piešķiršanu savai dzīvei. Autonomā cilvēka labklājību veido paša izvēlēto mērķu un attiecību sekmīga īstenošana. Tāpat kā visu cilvēku mērķi, arī viņa mērķi iekļaujas noteiktās struktūrās, un, pieņemot, ka pārējie apstākļi ir līdzvērtīgi, visaptverošākie

¹ Skat. darbu D. Riesman, "The Lonely Crowd", New York, 1950, kas palīdz izprast autonomiju kā spēju tikt galā ar šādiem apstākļiem.

² Personisko autonomiju, kas ir īpašs indivīda labklājības ideāls, nevajag jaukt ar morālas autonomijas jēdzienu, kas ir ar to tikai ļoti netieši saistīts. Šis otrais jēdziens ir radies no Kanta domas, ka morāle sastāv no pašizveidotiem principiem: "Tāpēc griba ir ne vien pakļauta likumam, bet pakļauta tādējādi, ka uzskatāma arī par tādu, kas pieņem likumu pati sev, un tieši tāpēc par tādu, kas pirmām kārtām pakļaujas likumam (par kura autori tā sevi var uzskatīt)." ("Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals", tr. H. J. Paton, London, 1956, 98.–99. lpp.) Kanta versijā – tiesa, ne visās citās versijās – autorība ir tikusi sašaurināta gandrīz līdz izzušanai, un tai pieļauts tikai viens principu kopums – to, kurus cilvēki spēj racionāli iemiesot likumos, – un šie principi visiem ir vienādi. Neviens nevar izvairīties no to varas, vienkārši būdams iracionāls un atteikdamies tos pieņemt. Tam pretstatā personiskā autonomija ir saistīta galvenokārt ar cilvēku brīvību izvēlēties pašiem savu dzīvi. Morālā autonomija gan kantiešu, gan citās versijās ir doktrīna par morāles dabu. Personiskā autonomija ir tikai viens īpašs morālais ideāls, kurš (ja tas ir pamatots) ir viens morālas doktrīnas elements.

³ J. L. Mackie, "Can There be a Right-Based Moral Theory?", *Midwest Studies in Philosophy*, 3 (1978), 354 – 355. lpp.

mērķi no tiem ir vissvarīgākie. Nekas no teiktā nenorāda uz kaut ko specifisku autonomijas ideālam. Netiek mēģināts uzspiest cilvēka dzīvei kādu īpašu vienotību. Autonoma dzīve var sastāvēt no daudzveidīgiem un atšķirīgiem centieniem un darbiem. Un cilvēks, kura gaume bieži mēdz mainīties, var būt tikpat autonoms kā tāds, kurš nekad nav atkāpies no savām jaunības gadu prioritātēm.

Autonomija ir pretstats dzīvei ar uzspiestu izvēli. Tā ir pretstats dzīvei, kurā nav izvēles, vai bezmērķīgai peldēšanai pa dzīvi, nekad nepielietojot savu spēju izvēlēties. Acīmredzot autonoma dzīve prasa noteiktu pašapziņas līmeni. Lai izvēlētos, ir jāapzinās savas izvēles iespējas. Ja tās ietver pārmaiņas būtiski svarīgos dzīves aspektos – un tā tam jābūt, lai cilvēku varētu uzskatīt par autonomu, – tad autonomam cilvēkam jāapzinās, ka tā dzīve risinās garā laika posmā. Viņam jāsaprot, ka dažādās izvēles atstās ievērojamu un ilgstošu iespaidu uz viņa dzīvi. Iespējams, ka viņš vienmēr gribēs vairīties no ilgtermiņa saistībām. Taču viņam jāapzinās, ka tās ir pieejamas. Tas ir novedis pie dažām pārlietu intelektuālām personiskās autonomijas koncepcijām. Es nekā slikta nevaru sacīt par intelektuālu dzīvi, tāpat kā nevaru nekā slikta sacīt par cilvēkiem, kuri apzināti piešķir savai dzīvei lielu viengabalainību. Bet personiskās autonomijas ideāls ir plašāks un savienojams ar citiem dzīves veidiem, arī ar tiem, kuri nav pārlietu intelektuāli.

Es esmu runājis par autonomijas ideālu kā par brīvi izvēlētu dzīvi. Tā ir dzīve, kas šeit pirmām kārtām vērtēta kā autonoma vai neautonoma, un šis vērtējums tiek izdarīts, pamatojoties uz tās rītējumu ilgākā laika posmā. Kā jau minēts iepriekš,⁴ autonomu dzīvi raksturo nevis, kas tajā ir, bet gan, kā tas radies. Citiem vārdiem var sacīt: to raksturo tas, kas tajā varētu būt bijis un tas, kāpēc tā ir tāda, kāda ir, nevis citāda. Taču autonomija nereti tiek saprasta kā tādas personas stāvoklis, kam ir zināma stabilitāte. E. Bērdslīja*, piemēram, raksturo to kā spēku pašam noteikt savu veicamo rīcību un piedzīvojamās situācijas. Šis spēks, atbilstoši viņas uzskatam, ietver spēku izvēlēties un spēku īstenot savu izvēli.⁵

Nav šaubu, ka cilvēkam vajadzīgas zināmas spējas, lai dzīvotu autonomu dzīvi. Jautājums ir tāds: vai šādu spēju esamība ir vērtīga, tāpēc ka tā ir

⁴ Skat. iepriekš, 7. nodaļu.

⁵ E. L. Beardsley, "Privacy: Autonomy and Selective Disclosure", *Nomos XIII*, "Privacy", ed. J. R. Pennock and J. W. Chapman, 1971, 57. lpp. Man sevišķi vērtīga likās S. I. Benna* definētā atšķirība starp autonomiju un autarhiju. Skat. viņa darbu "Freedom, Autonomy and the Concept of a Person", *Proceedings of the Aristotelian Society* (1976), 116.

nepieciešama autonomai dzīvei, kas ir to vērtības avots, vai arī īstenībā no morāles viedokļa svarīga ir tikai šo spēju esamība pati par sevi?

Ir grūti izvirzīt argumentu par labu tam, ka spēja ir vērtīga pat tad, ja tās īstenošanai nekādas vērtības nav. Piemērs tam ir askētiskas un disciplināras morāles teorijas. Tās piešķir vērtību spēka esamībai, tāpēc ka vērtīga ir atteikšanās to izmantot, vai arī tāpēc, ka vērtīga ir disciplīna un gribasspēks, ko tāda atteikšanās stiprina. Izslēdzot šādas morāles galējības vai ārkārtējus apstākļus, ticība spējas vērtībai liek cilvēkam piešķirt vērtību dažiem tās īstenošanas gadījumiem. Pretējais uzskats, proti, ka spējas esamība ir vērtīga pat tad, ja neviens no tās izmantojumiem nav vērtīgs, ir pārlietu tāla no realitātes. Taču ļoti neticams šķiet pieņēmums: kaut gan vienmēr, kad cilvēkam piemīt kāda spēja, daži no tās iespējamiem izmantojumiem ir vērtīgi, tā tomēr ir tīrā sagadišanās. Vienīgais saprātīgais pieņēmums ir tāds: vai nu spējas izmantojums piešķir tās piederībai vērtību, vai arī otrādi. Bet, tā kā cilvēkam var būt spēja, kura netiek īstenota, ja tās piederība ir vērtības avots, tad tai nav iemesla ietekmēt tās īstenošanas vērtību. No otras puses, nav iespējams īstenot spēju, kura cilvēkam nepiemīt. Ja vērtība vienam cilvēkam ir pamats otra cilvēka vērtībai, tad tam, kas piešķir spējai vērtību, ir jābūt īstenošanas vērtībai.

Autonomijas ideāls ir autonoma dzīve. Autonomijas spēja ir "autonomijas" sekundārā nozīme. Es lietoju vārdu "spēja" ļoti plašā nozīmē. Varbūt labāk būtu saukt to par "autonomijas nosacījumiem". Es palaiķam lietošu gan vienu, gan otru apzīmējumu. Autonomijas nosacījumi ir kompleksi un sastāv no trim skaidri nodalāmām sastāvdaļām: atbilstošas garīgās spējas, atbilstošu izvēles iespēju diapazons un neatkarības.

Ja cilvēks ir pats savas dzīves veidotājs jeb autors, tad viņam nepieciešamas garīgās spējas, lai attīstītu pietiekami sarežģīta rakstura nodomus un izplānotu to izpildi. Tās ietver minimālu racionalitātes devu, spēju izprast līdzekļus, kas nepieciešami mērķu īstenošanai, garīgās spējas, kas nepieciešamas rīcības plānošanai un tā tālāk. Lai cilvēks varētu dzīvot autonomu dzīvi, viņam šīs spējas, izvēloties savu dzīvi, ir faktiski jāizmanto. Citiem vārdiem sakot, viņam ir jābūt pieejamām pietiekami plašām iespējām, lai izdarītu šo izvēli. Visbeidzot, viņa izvēlei jābūt brīvai no citu cilvēku veiktas piespiešanas un manipulācijas; viņam ir jābūt neatkarīgam. Visi trīs nosacījumi – garīgās spējas, pietiekams izvēles iespēju daudzums un neatkarība – pieļauj dažādu pakāpju esamību. Autonomija gan savā primārajā, gan sekundārajā nozīmē ir pakāpes jautājums. Cilvēka dzīve var būt vairāk vai mazāk autonoma. Mazliet vairāk par šiem nosacījumiem es paskaidrošu turpmāk, pirms

pāriešu pie nākamās apakšnodaļas, lai analizētu autonomas dzīves normatīvo raksturu.

1.2. *Izvēles iespēju atbilstība.* Neviena nespēj kontrolēt un regulēt visus savas dzīves aspektus. Cik daudz šādas kontroles nepieciešams, lai dzīve būtu autonoma, un ko var uzskatīt par pietiekamu kontroles īstenojumu (pretstatā apstākļu izraisītai piespiešanai vai pašapmānam nezināšanas rezultātā, vai paša vajību diktātam), – tas ir ārkārtīgi grūts jautājums. Kaut gan tā risinājums ir nepieciešams, lai nospraustu taktiku uz autonomiju balstītas politiskās brīvības doktrīnas īstenošanai, kas tiks tālāk attīstīta nākamajā nodaļā, mums par laimi, tas nav nepieciešams, lai atzinīgi novērtētu iecietības ideāla struktūru, kas šobrīd ir vienīgā mūsu interešu joma. Vajadzīgs pieņemt tikai vienu: lai cilvēks būtu autonoma persona, viņam ir ne tikai jādod izvēle, bet jādod atbilstošs izvēļu diapazons. Cilvēks, no kura katrs lēmums tiek iegūts piespiedu kārtā, nav autonoma persona. Arī paralizēts cilvēks, kas nevar izmantot piedāvātās izvēles iespējas, nav autonoma persona. Mums vajadzēs analizēt dažus atbilstības kritērijus pieejamajām izvēles iespējām. Taču pašreizējās diskusijas nolūkiem mums nav vajadzīga vispārēja doktrīna par izvēles iespēju atbilstību.

Tālāk apskatīsim divus iedomātus gadījumus.

Vīrietis šahtā. Cilvēks iekrīt šahtā un paliek tur visu atlikušo mūža daļu, nespēdams izrāpties ārā vai sasaukt palīdzību. Viņam ir pietiekami daudz pārtikas, lai viņš varētu palikt dzīvs bez pārliecīgām ciešanām (pēc tam kad ir pie sava stāvokļa pieradis). Darīt neko daudz viņš nevar, pat kustību iespējas ir visai nelielas. Viņa izvēle ir ierobežota: ēst tagad vai mazliet vēlāk, gulēt tagad vai mazliet vēlāk, pakasīt vai nepakasīt kreiso ausi.

Vajātā sieviete. Viņa atrodas mazā, vientuļā salā. Šajā salā mīt arī plēsīgs gaļēdājs dzīvnieks, kas viņu nemitīgi vajā. Viņas gara izturība, attapība, gribaspēks un fiziskās spējas līdz pēdējam tiek iztērētas cīņā par dzīvības saglabāšanu. Viņai nekad nav iespējas darīt kaut ko citu vai pat domāt par kaut ko citu – viņa var domāt vienīgi par to, kā izbēgt no nevēra.

Ne Vīrietis Šahtā, ne Vajātā Sieviete nedzīvo autonomu dzīvi. Iemesls ir tāds: kaut gan viņiem abiem ir izvēles iespējas, ne vienam, ne otram nav atbilstoša izvēļu diapazons, no kā varētu izvēlēties. Šie gadījumi atspoguļo divas galējības neseismīgai izvēles iespēju atbilstībai. Vienam cilvēkam ir tikai nenožīmīgas izvēles iespējas. Visas viņa iespējas ir īslaicīgas un svarīguma un seku ziņā nenožīmīgas. Otrās personas neveiksmīgais stāvoklis pēc rakstura ir pretējs. Visas šīs sievietes izvēles no seku viedokļa ir potenciāli baisas. Ja viņa spers vienu nepareizu soli, nevērs viņu saplosīs.

Cilvēkam pieejamo izvēles iespēju atbilstības kritērijiem ir jāietver vairāki skaidri nosakāmi aspekti. Tiem jāiekļauj gan izvēles iespējas ar plaša aptvēruma ilgtermiņa sekām, gan īstermiņa izvēles iespējas ar nenozīmīgām sekām, gan pietiekami daudz variantu starp šiem abiem pretpoliem. Mums būtu jāvar gan izvēlēties ilgtermiņa centienus un plānus, gan veidot ilgstošas attiecības, gan arī spēt to visu veidot un īstenot ar tādiem līdzekļiem, kādus mēs ik pa laikam izvēlamies. Ir neciešami, ja mēs nevaram ietekmēt savas nodarbošanās veidu vai draugu izvēli. Bet tikpat nepieņemami būtu tas, ja mēs nevarētu izvēlēties tādus sīkumus kā, teiksim, kad mazgāt vai sukāt matus. Šis aspekts prasībai pēc atbilstošas izvēles ir nepieciešams, lai pārliecinātos, ka mēs varam regulēt visus savas dzīves aspektus. To nepārprotami prasa pati galvenā doma – būt pašam savas dzīves autoram.⁶

Cits apsvērums, kas saistīts ar izvēles iespēju atbilstību, attiecas uz pieejamo izvēles iespēju dažādību. Skaidrs, ka svarīgs ir nevis skaits, bet dažādība. Izvēle starp simt vienādām un vienādi novietotām mājām nav nekāda izvēle salīdzinājumā ar izvēli, piemēram, starp pilsētas dzīvokli un piepilsētas namu. Dažas no spējām, ar ko cilvēku suga ir ģenētiski apveltīta, ir saistītas ar iedzimtām dziņām tās izmantot. Mūsos ir iedzimtas dziņas kustēties, staigāt, vingrināt ķermeni, stimulēt maņu orgānus, ļaut vaļu iztēlei un jūtām, darbināt prātu. Kultūra un civilizācija lielā mērā nozīmē šo iekšējo dziņu trenēšanu un ievirzīšanu atbilstošā gultnē. Lai cilvēks būtu autonomas un dzīvotu autonomu dzīvi, viņa izvēles iespējām ir jāļauj visu mūžu saglabāt un uzturēt aktivitātes, kuras kopumā vingrina tās spējas, ko cilvēciskām būtņēm ir iedzimta dziņa vingrināt, kā arī ļauj atteikties attīstīt jebkuru no tām.

Šis formulējums ir krietni par abstraktu, lai tas kalpotu par sociālās politikas ceļrādi, un tam vajadzīgs sīkāks izklāsts. Piemēram, tas ir jāapskata konkrētā sabiedrībā pieejamo izvēles iespēju kontekstā. Tomēr formulēta kritērija īpašība ir tāda, ka tas nav atkarīgs no kultūrvides. Tas norāda, kādā veidā iespējams novērtēt un salīdzināt dažādās kultūrās pieejamās izvēles iespējas.

⁶ Lai izvairītos no izplatīta pārpratuma, šeit jāpiemin vēl kāds izvēles iespēju atbilstības problēmas aspekts. Cilvēki parasti regulē savu dzīvi, ne jau izlemjot vienreiz un par visām reizēm, ko darīt visu atlikušo mūža daļu. Drīzāk viņi pieņem secīgus lēmumus, un vēlākie lēmumi reizēm maina agrākos, reizēm īsteno tos tālāk, un nereti tie ir saistīti ar jautājumiem, ko agrākie lēmumi nav ietekmējuši. Rodas jautājums, kādā pakāpē autonomija prasa nepārtrauktu iespēju izvēlēties visa mūža garumā. Pieņemot, ka ikviens lēmums, vismaz tad, kad tas ir īstenots, pieliek punktu agrāk pieejamām izvēles iespējām (tas var arī pavērt jaunas izvēles iespējas), jautājums par to, vai cilvēka paša lēmumi var ierobežot viņa autonomiju un kādos gadījumos tas notiek, paver ceļu visai sarežģītiem domu gājieniem.

Dažādības kritērijs palīdz novilkt robežu starp autonomiju un kādu citu ideālu, ar ko tā bieži tiek jaukta: ar pašapliecināšanos. Pašapliecināšanās būtība ir tāda, ka maksimāli tiek attīstītas visas spējas – vai visas vērtīgās spējas –, kas cilvēkam piemīt. Autonomš cilvēks ir tāds, kurš pats veido savu dzīvi, un viņš var izvēlēties pašapliecināšanās ceļu, bet var arī to noraidīt. Autonomija nav arī pašapliecināšanās priekšnosacījums, jo cilvēks var iemaldīties pašapliecināšanās pilnā dzīvē, var nokļūt tajā citu manipulācijas rezultātā, var sasniegt to vēl kādā citā ceļā, kas nav savienojams ar autonomiju. Šo pēdējo apgalvojumu nevar noliegt ar pamatojumu, ka viena no spējām, kas cilvēkam jāattīsta, ir spēja izvēlēties pašam savu dzīvi. Jo gan šo, gan jebkuru citu spēju ir iespējams attīstīt ar simulāciju un krāpšanu, tas ir, liekot cilvēkam maldīgi ticēt, ka viņam ir vara pār savu likteni. Lai nu kā, autonomija labākajā gadījumā ir viens no daudzajiem elementiem, kuri papildina pašapliecināšanos, un tai nav nekāda īpaša svarīguma salīdzinājumā ar daudziem citiem. Autonomam cilvēkam ir jābūt izvēles iespējām, kuras ļauj viņam attīstīt visas savas spējas, kā arī koncentrēt spēkus jebkurai no tām. Cilvēks nav autonomš, ja viņš nevar izvēlēties dzīvi ar pašapliecināšanos, un cilvēks nav autonomš, ja viņam nav iespējas noraidīt šādu ideālu.

Vajātajai Sievieteī zināmā mērā ir itin liela iespēju dažādība. Mēs varam veidot viņas stāstu tālāk, apgādājot viņu ar vidējām un ilgtermiņa izvēlēm, pār kurām visām valda viņas vienīgā noteicošā vajadzība un vēlme – izvairīties no plēsīgā zvēra nagiem. Tiesa, pat tādā gadījumā viņas stāvoklis pilnībā neatbilst mūsu nosacījumiem, jo viņa nevar izvairīties no visu savu spēju izmantojuma. Viņai nav iespējas veidoties par sportisti bez iztēles, nedz arī kļūt par fiziski vāju, bet ļoti attapīgu personu. Taču mēs sakām, ka viņai nav šādas izvēles tāpēc, ka izvēle starp dzīvības saglabāšanu un nāvi mūsu skatījumā nav nekāda izvēle (un mums nav vajadzības noliegt, ka viņa varbūt jūtas ļoti pateicīga par vismaz šo vienīgo izvēli). Tāpēc atbilstošām izvēles iespēju diapazonam ir vajadzīgs vēl viens papildu kritērijs. Lielāko daļu laika cilvēka izvēli nedrīkst noteikt nepieciešamība nosargāt savu dzīvību. Šāda vajadzība nosaka izvēli tad, ja visas izvēles iespējas, izņemot vienu, sola maz izredžu dzīvi turpināt.

Tagad mēs esam sasnieguši stāvokli, kurā iespējams labāk izprast šo neskaidro aprakstu, un es īsumā atkārtosu dažus iepriekš izteiktos secinājumus (it īpaši tos, kas izteikti 6. nodaļā). Tā kā cilvēku labklājība ir lielā mērā atkarīga no plāniem un attiecībām, ar ko saistīta viņu dzīve, to izjaukšana grauj viņu labklājību. Tā kā cilvēka dzīves liela daļa ir atkarīga no viena visaptveroša mērķa, tad uzspiest viņam izvēli, kurā visas iespējas, izņemot vienu,

liek viņam upurēt savu mērķi, nozīmē izdarīt piespiešanas mēģinājumu. Viņa izvēli nosaka vajadzība saglabāt savu esošo dzīvi. Viņš var brīvi izvēlēties upurēt savu dzīvi, un var gadīties, ka tā ir vienīgā pareizā izvēle, kas viņam iespējama. Bet ikreiz, kad izvēle cilvēkam tiek uzspiesta, – pat tad, ja pakļaušanās tai nav attaisnojama, – tā ir aizbaidināma ar apstākli, ka uz spēles tiek likta rīcības veicēja dzīve. Tā tas bija piemērā, kurā pianistam tiek piedraudēts sadragāt pirkstus, ja viņš nepakļausies citu norādījumiem. Mūsu tagadējais skaidrojums par cilvēku labklājības atkarību no viņu mērķiem pauž metaforisko jēgu “dzīvei, kāda cilvēkam ir, vai kādu viņš izvēlēties”. Tāpat kā visi labklājības aspekti, šis priekšstats ir izplūdis, jo labklājībai var būt daudz pakāpju, kuras atspoguļojas tai nodarītā kaitējuma pakāpēs.

Tomēr vispārējā cilvēka labklājības atkarība no viņu plāniem pati par sevi neattaisno normatīvās prasības par piespiešanu, kas izteiktas 6. nodaļā. Tā kā cilvēks var pārdzīvot savas izvēlētas dzīves zaudējumu un veidot citu dzīvi, kurā var gūt labus panākumus (raksturīgs gadījums ir daudzu laulību iziršana), vai šis faktors nav jāņem vērā? Tam vajadzētu parādīt, ka cilvēka piespiešanai nav jābūt tik ļaunai, kā aprakstīts. Reizēm viņš var pretoties piespiešanai, maksāt par sekām un uzsākt jaunus, veiksmīgus plānus. Nav arī vienmēr jāaizbaidina cilvēks, kas pakļaujas draudiem, vēlēdamies pasargāt savu esošo dzīvi. Normatīvie principi, kuri izvirzīti sestajā nodaļā, balstījās uz personiskās autonomijas vērtību. Tie ietvēra iepriekšēju pieņēmumu, ka par cilvēka dzīves veiksmīgumu tiek spriests ne tikai pēc viņa plānu panākumiem, bet arī pēc tā, kā viņš šos panākumus sasniedzis. Autonomijas ieguldījums cilvēka dzīvē izskaidro, kāpēc piespiešana ir tāds ļaunums, kāds tas ir, un kāpēc tā sagādā aizbaidinājumu tiem, kuri tai pakļaujas.

1.3. *Neatkarība*. Piespiešana samazina cilvēka izvēles iespējas. Dažreiz tiek uzskatīts, ka tas pilnībā izskaidro, kāpēc tā ir autonomijas apdraudējums. Tā samazina piespiestā cilvēka iespējas zemāk par atbilstības līmeni. Bet tam nav katrā ziņā jābūt. Cilvēku var piespiest neizvēlēties vienu iespēju, atstājot viņam daudzas citas. Turklāt izvēles iespēju zaudējums piespiešanas ceļā tiek uzskatīts par lielāku autonomijas zaudējumu nekā līdzīgs zaudējums, ko izraisījuši citi līdzekļi. Tāpēc ir pieņemts domāt, ka vergiem nav autonomijas pat tad, ja viņiem tiek piedāvāts tāds izvēles iespēju diapazons, kas liktos pietiekams, ja viņi būtu brīvi. Manipulācija, atšķirībā no piespiešanas, neiejaucas cilvēka izvēles iespējās. Tā izkropļo ceļu, pa kuru cilvēks nonāk pie lēmumiem, izveido prioritātes vai nosprauž mērķus. Arī tas ir uzbrukums autonomijai, un tā smagums pārspēj izraisītā izkropļojuma svarīgumu.

Piespiešana un manipulācija piesaista mūsu uzmanību kādai atsevišķai personiskās autonomijas nosacījumu dimensijai: neatkarībai. To nevar reducēt ne uz ko citu. Tā apliecina faktu, ka autonomija daļēji ir sociāls ideāls. Tā definē vienu aspektu pareizām attiecībām starp cilvēkiem. Piespiešana un manipulācija pakļauj viena cilvēka gribu otra cilvēka gribai. Tas grauj viņa neatkarību un nav savienojams ar viņa autonomiju. Šādi izskaidrojams, kāpēc piespiešana un manipulācija ir rīcība ar nodomu: ja tā nebūtu, tad tā netiektos pakļaut otra cilvēka gribu. Uzbrukumi autonomijai, ko tās ietver, nenožīmē tikai to izraisītās sekas. Tās grauj autonomiju tādējādi, ka izpaužas noteiktā izturēšanās veidā pret citiem.

Ir ierasts sacīt, ka, īstenojot piespiešanu vai manipulāciju, pret cilvēku izturas drīzāk kā pret priekšmetu, nevis kā pret autonomu personu. Bet kā tas iespējams pat tad, ja piespiešanas sekas ir nenožīmīgas? Mūsu diskusija divās iepriekšējās nodaļās dod atbildi uz šo jautājumu. Neapstrīdamais fakts, ka piespiešana un manipulācija samazina izvēles iespējas vai izkropļo normālās lēmumu un prioritāšu veidošanas norises, ir kļuvis par pamatu sociālam pieņemumam, kas piepilda tās ar nozīmi neatkarīgi no to faktiskajām sekām. Tās ieguvušas simbolisku nozīmi, kuras būtība ir cieņas trūkums vai pat nicinājums pret piespiestajiem vai manipulētajiem cilvēkiem. Kā redzējām iepriekš, 6. nodaļas diskusijā, šādi tradicionāli uzskati nav bez izņēmumiem. Piespiešanā nav nekā nepareiza, ja tā tiek īstenota, lai apturētu cilvēku, kas grasās izskriet uz ceļa un pakļūt zem automašīnas. Šādi izņēmumi tikai pastiprina viedokli par labu piespiešanas un manipulācijas aizlieguma konvencionālajam un simboliskajam jeb izteiksmības raksturam – vismaz tiktāl, ka tas pārsniedz šo rīcību faktisko seku smagumu.

2. AUTONOMIJA UN VĒRTĪBA

2.1. *Virzība uz labo.* Autonomija prasa, lai cilvēkam būtu pieejamas daudzas morāli pieņemamas izvēles iespējas. "Mūsu izpratni par Brīvību," pamatoti atzīmē Benns un Veinsteins⁷, "ierobežo mūsu priekšstati par to, kas var būt vērtīgs." Tas ir papildu aspekts pieejamo izvēles iespēju atbilstības pārbaudei. Tas ir ļoti svarīgs, analizējot sakaru starp autonomiju un brīvību.

Lai izceltu galveno domu, es izmantošu diezgan mākslīgu, galēju pie-

⁷ S. I. Benn, W. L. Weinstein, "Being Free to Act and Being a Free Man", *Mind*, 80 (1971), 195. lpp.

mēru. Iedomāsimies cilvēku, kurš var nodoties tam, ko pats izvēlēties, bet par noteiktu cenu: par katru noraidīto izvēles iespēju viņam jāizdara slepkavība. Vispirms viņam jāizvēlas, vai kļūt par elektriķi. Viņš var atteikties ar nosacījumu, ka nogalina vienu cilvēku. Pēc tam viņam tiek piedāvāta zobārsta karjera, ko viņš atkal var noraidīt, ja nogalina vēl vienu cilvēku, un tā tālāk. Tāpat kā cilvēks, kurš nokļuvis daudzīnātā laupītāja varā ar izvēli: "Naudu vai dzīvību!" – un rīkojas pēc brīvas gribas, stādamies pretī draudiem un riskēdams ar dzīvību, arī mūsu dilemmas gadījumā cilvēks rīkojas brīvi, ja piekrīt izdarīt slepkavību, lai varētu kļūt drīzāk par zobārstu, nevis elektriķi. Ja viņš tā dara, tad viņa izvēle netiecas liecināt, ka viņa dzīve nav autonoma. Bet, ja viņš izvēlas pareizo ceļu un piekrīt kļūt par elektriķi, lai nevajadzētu kļūt par slepkavu, tad viņa izvēle ir uzspiesta.

Domāju, ka visumā citi man piekritīs – manā piemērā minētajam cilvēkam šai gadījumā nav autonomas dzīves, viņa izvēle un izvēles iespēju daba pietiekami skaidri apliecina, ka viņš nav autonoma persona. Mūsu spriedums, ka viņš nav autonoma persona, nemainās pat tad, ja šis piemērs tiek veidots tālāk, parādot, ka viņa sarežģītais stāvoklis ir rezultāts dīvainu negadījumu un sakrītību virknei, kas savukārt ir rezultāts vairāku datoru traucējumiem un kļūdām kādā modernizētā sabiedrībā. Autonomija prasa, lai pastāvētu izvēle starp dažādiem labumiem. Izvēle starp labu un ļaunu nav pietiekama. (Atcerieties, ka pašlaik mūs interesē personiska, nevis morāla autonomija. Nekādi netiek apšaubīts fakts, ka mūsu piemērā minētais cilvēks ir morāles subjekts un pilnībā atbildīgs par savu rīcību. To pašu var teikt par koncentrācijas nometņu gūstekņiem. Taču viņiem nav personiskas autonomijas.)

Autonomiju nevar sasniegt cilvēks, kuram katra sava doma un rīcība jāpakļauj pašsaglabāšanās mērķim; to nevar sasniegt cilvēks, kuram jāmirst, līdzko viņš sper vienu nepareizu soli. Tieši tāpat autonomiju nevar panākt cilvēks, kas nemitīgi cīnās par morālo izdzīvošanu. Ja viņš vēlas būt morāls, tad viņam nav izvēles, tieši tāpat kā izvēles nav cilvēkam, kurš cīnās par fizisko izdzīvošanu, ja vien viņš grib palikt dzīvs.

Šis skatījums izvirza jautājumu, kas ir ļoti svarīgs, lai izprastu saikni starp autonomiju un citām morāles vērtībām. Neviena nenoliegs, ka autonomija ir jāizmanto labiem mērķiem. Jautājums ir tāds: vai autonomijai ir kāda vērtība kā autonomijai, ja tā tiek izmantota nevēlami? Vai autonoma persona, kas rīkojas nepareizi, ir morāli labāka par neautonomu personu, kas rīkojas nepareizi? Mūsu intuitīvā izjūta protestē pret šādu viedokli. Skaidrs, ka ir tieši otrādi. Sliktais darbs met melnāku ēnu uz darītāju, ja viņš ir rīkojies autonomi. Slepkava, ko līdz savam nodarījumam novedusi viņa autonomi

izvēlētās karjeras paredzamā iekšējā loģika, ir morāli sliktāks par tādu cilvēku, kurš izdarījis slepkavību tāpēc, ka vienu mirkli ļāvis cerībai uz vieglu ieguvumu. Šie apsvērumi turklāt neaprobežojas ar smagiem pienākumu pārkāpumiem. Arī pazemojoša, aprobežota, zemiska vai bezjūtīga izturēšanās ir sliktāka tad, ja to nosaka autonoma izvēle.

Tagad rodas nākamais jautājums. Vai iespējams, ka ir vērtīgi darīt pieejamas jaunas un atbaidošas izvēles iespējas, lai cilvēki varētu no tām brīvi izvēlēties? Vai cilvēks, kurš noraidījis, piemēram, tukšu un dīku dzīvi, ir labāks par cilvēku, kuram nekad nav bijis iespējas tādu izvēlēties? Atbalstot šādu viedokli, parasti tiek minēti trīs iemesli. Pirmkārt, cilvēki ir jāpārbauda un jāgūst pierādījums, ka viņi drīzāk izvēlēties labo nekā ļauno. Otrkārt, nepieciešamība izvēlēties padara morālo spriedumu smalkāk niansētu, liek skaidrāk saskatīt atšķirības. Treškārt, ļaunuma klātbūtne dod iespēju attīstīt dažus morālus tikumus. Veselīgā doma (cik nu tās ir), kas slēpjas šajos trīs apsvērumos, izriet no viedokļa, ka morāli krietns cilvēks ne vien morāli virza savu dzīvi, bet darītu to arī tad, ja apstākļi būtu nelabvēlīgāki vai ļaunais piedāvātu vairāk vilinājumu vai izdarītu lielāku spiedienu.

Amorālā un atbaidošā iespējas no mūsu pasaules nav izslēdzamas. Varbūt var izgudrot jaunu ieraksta lentes veidu, kas padarītu neiespējamu mūzikas ierakstu kopēšanu, pārkāpjot autortiesības. Pieņemsim, ka tādējādi izzustu viena amorālītātes iespējamība. Taču ļaunumam, kas tajā izpaudās, – teiksim, negodīgu darījumu ļaunumam, – tik un tā paliks daudz citu pielietojuma iespēju. Varbūt pastāv daži specifiski ļaunumi, kuru nodarījuma izdevības vismaz teorētiski iespējams likvidēt. Bet tādā gadījumā pasaulē, no kuras tās tikušas pienācīgi un pelnīti izskaustas, atbilstošās specifiskās morālās spējas – būt labam, izvairoties no šāda ļaunuma – nebūtu tādas, kuru neesamība ir morāls vājums vai trūkums. Citiem vārdiem sakot, morāli krietnie cilvēki ir tie, kuri būtu dzīvojuši morālu dzīvi pat tad, ja viņu dzīves apstākļi būtu mazāk labvēlīgi, bet tikai tādā nozīmē, ka viņi būtu spējuši atvairīt savā sabiedrībā ierastos vilinājumus un spiedienus.

Pa lielākai daļai izdevības negodīgumam, laiskumam, vienaldzībai pret citu jūtām, cietsirdībai, sīkumainībai un citiem netikumiem un morāliem trūkumiem ir loģiski nešķīramas no cilvēku dzīves apstākļiem jebkurā morāles līmenī. Nemot vērā to lielo izplatību, nevar iebilst pret ļaunuma izdevību likvidēšanu triju iepriekš minēto iemeslu pēc. Līdzīga veida apsvērumi parāda, ka tikai ļoti retos gadījumos morāli atbaidošu izvēles iespēju nepieejamība sašaurina cilvēka izvēli tiktāl, lai ietekmētu viņa autonomiju. Tāpēc šādu izvēles iespēju pieejamība nav autonomijas respektēšanas prasība.

Autonomija ir vērtīga tikai tad, ja tā tiek izmantota labiem mērķiem. Autonomijas ideāls prasa tikai morāli pieņemamu izvēles iespēju pieejamību. Iespējams, ka tas izklausās pēc ļoti bargas morālās nostādnēs, taču tā nav. Morāles teorija, kas atzīst autonomijas vērtību, neizbēgami atbalsta plurālisma viedokli. Tā atzīst, ka vērtīgi ir daudzi un ļoti atšķirīgi cētieņi un darbošanās veidi, no kuriem indivīdi var brīvi izvēlēties sev vēlamākos.

2.2. *Integritāte.* Tā kā autonomijas nosacījumi ietver gan izdevību, gan spēju to izmantot, vai cilvēks, kuram ir šie nosacījumi, tomēr var nedzīvot autonomu dzīvi? Patiesībā cilvēks var izšķiest sev piedāvātās izdevības un neizmanto savas spējas (vai daļu no tām). Lai izmantotu savā rīcībā esošās izdevības un spējas, cilvēkam tās ir jāapzinās un jāizdara izvēle starp tām. Tas nenozīmē iepriekšēju nodomu vai ļoti pārdomātu dzīvesveidu, un tam nav nepieciešams augsts pašapziņas vai racionalitātes līmenis. Tam ir nepieciešams tikai apzināties savas izvēles iespējas, kā arī to, ka rīkoties nozīmē nospraust ceļu, kurš varētu būt bijis citāds.

Tāpat kā autonomijas nosacījumi, arī šī apzināšanās ir pakāpes jautājums. Viss, ko var abstrakti pateikt, ir tas, ka cilvēks, kurš peld pa dzīvi bez šādas apzināšanās, nedzīvo autonomu dzīvi. Vienkārša nezināšana šeit ir maz ticama. Taču tās sarežģītākās izpausmes ir visai izplatītas. Ļoti izplatīts ir pašapmāns, kad cilvēks sev pašam slēpj patieso situāciju. Nereti tas ir veids, kā izvairīties no lēmumu pieņemšanas vai nokratīt atbildību. Cilvēks, kurš ļaujas pašapmānam, mēdz "piedzīvot pārsteigumu". Tikai tad, kad ir jau par vēlu kaut ko darīt, viņš atklāj, kādā stāvoklī ir sevi novedis, aizbildinādamies: "Es neaptvēru, ar ko tas viss saistīts. Es neizpratu situāciju. Es negribēju to izvēlēties," un tamlīdzīgi. Pašapmāns traucē cilvēkam apzināties savu raksturu un motivāciju. Tās var novest pie savu dziļāk jaušamo mērķu apspiešanas vai tiekšanās pēc paša neapzinātiem mērķiem ar tādiem līdzekļiem, kurus cilvēks nav pats apzināti izvēlējis.

Dažādi pašapmāna veidi un pakāpes iespējami arī citos gadījumos, kad cilvēks nespēj būt autonomš, kaut arī atbilst autonomijas nosacījumiem. Autonomš cilvēks apzinās izvēles iespējas un izdara savu izvēli, nevis turpina pasīvi eksistēt, līdz šīs iespējas ir zaudētas un kāds cits izdara lēmumu viņa vietā. Viņš ir arī cilvēks ar integritāti. Saiknei starp autonomiju un integritāti ir divi aspekti. Lai cilvēks būtu autonomš, viņam nepieciešams identificēties ar savu izvēli un būt lojālam pret to.⁸

⁸ To, cik svarīgi ir identificēties ar saviem plāniem, ir uzsvēris un pētījis H. Frankfurts*.

Ja cilvēks jūt, ka viņu virza ārpus viņa esoši spēki, kurus viņš nespēj kontrolēt, ja viņš ienīst vai necieš vēlmes, kuras veido viņa motivāciju, vai mērķus, pēc kuriem viņš tiecas, tad viņš nedzīvo autonomu dzīvi. Dzīve, kas viņam ir, nav viņa paša dzīve. Viņš ir pilnīgi atsvešināts no tās. Atsvešinātības nosacījums, kuru es domāju, nav pretstatāms omulīgai pašapmierinātībai. Tas nav arī tāds stāvoklis, kas būtu brīvs no vainas apziņas un pašpārtumiem. Kaut gan atsvešināšanos parasti pavada savas atsvešinātās patības noliegums, tam nav katrā ziņā tā jābūt. Cilvēks var justies atsvešināts no saviem panākumiem. Viņš var nespēt izjust lepnumu un prieku par savu veikumu, tāpēc ka viņš to neizjūt kā savējo. Savās galējās izpausmēs šādas izjūtas robežojas ar patoloģiju. Taču tādā vai citādā pakāpē tās ir daļa no daudzu cilvēku dzīves.

Identificēšanās ar savu dzīvi ir nosacījums jeb priekšnosacījums integritātei, taču tas neaptver visu. Cits nosacījums ir lojalitāte pašam pret sevi, kas izpaužas lojalitātē pret saviem plāniem un attiecībām. Pēdējā nodaļā esmu izcēlis to, kā mūsu attiecības un plāni ir atkarīgi no formas, ko tie iegūst ar sociālu vispārējo pieņēmumu starpniecību. Tas, kā jau redzējām, nozīmē, ka tie ir atkarīgi no kompleksiem izredžu modeļiem, no dažādu rīcību simboliskās nozīmības, un visā kopumā no tā, vai cilvēks vispāratzītājās, mainām un improvizācijām pakļautajās robežās paliek lojāls to pamatformai. Ja viņš to nespēj, tad viņš nespēj gūt panākumus vai pat iesaistīties aktivitātēs, no kurām ir iecerējis veidot savas dzīves saturu.

Šādas neveiksmes pārāk bieži tiek atmetas kā nenoziņīgas, kā vienkārši nodomu maiņas gadījumi. Plānu vai attiecību dabu var viegli definēt ar sociālu pieņēmumu palīdzību. Bet tie, aizņemoties Sērļa* frāzi, ir būtiski noteikumi.⁹ Tie definē aktivitāti. Ja, tos neievērojot, jūs nevarat iesaistīties vienā aktivitātē, tas nozīmē tikai to, ka jūs iesaistāties citā. Jūs spēlējat dambreti, nevis šahu. Kāda tam var būt nozīme? Daļēji tam var būt nozīme to gaidu pēc, kādas cilvēks, iespējams, ir izraisījis citos, un šie citi to iespaidā ir pielāgojuši savu uzvedību. Tomēr parasti tam ir daudz lielāka nozīme, tāpēc ka tā ir paša rīcības veicēja neveiksme paveikt to, ko viņš iecerējis. Šāda neveiksme grauj attiecības, jo tā ir saistīta ar citu cilvēku pievilšanu. Piedevām tā padara cilvēka dzīvi par tādu, kas uzskatāma par neveiksmīgu. (Gadījumā, kad cilvēks atmet plānu tāpēc, ka nācis pie pārlicības: tas ir nevērtīgs vai morāli nepieņemams, situācijā jāiesaista jauni, turpmāki apsvērumi. Taču tie nemaina pamata nostādni.) Jo vairāk neveiksmju cilvēkam sakrājas viņa svarīgākajos cen-

⁹ J. Searle, "Speech Acts", Cambridge, 1969.

tienos, jo neveiksmīgāka kļūst viņa dzīve.

Visā šīs nodaļas gaitā esmu atkārtoti paudis brīdinājumu: nejaukt dažādas pamatotas idejas ar šķietami saistītām, bet īstenībā atšķirīgām idejām. Šeit būs vietā vēl viens brīdinājums: nedomāt, ka iepriekš izteiktās piezīmes attiecināmas uz stingri plānotu dzīvi, kurā nav vietas spontanitātei un kurai ir naidīga attieksme pret nodomu maiņu vai centienu atmešanu par labu citiem centieniem. Tas ir ārkārtīgi tālu no patiesības. Kaut gan dažas nodarbošanās, piemēram, dažādi klostera dzīves veidi, ir saistīti ar pilnīgu iepriekš apzinātu nodošanos ļoti reglamentētai un vienveidīgai dzīvei, pa lielākai daļai tomēr mēdz būt citādi. Šie nodarbošanās veidi pieļauj lielu dažādību, rosina spontanitāti, un daži vispārējie pieņēmumi, kas nosaka to formu, iezīmē (bieži vien ļoti bagātīgus) apstākļus un iemeslus, kuri dod pilnīgu pamatu nodomu maiņai vai aktivitāšu atmešanai un nav saistāmi ne ar kādu neveiksmes klātesamību. Autonomis cilvēks var brīvi izvēlēties nodarbošanos, kas paredzēta īsākam laikam, ir mazāk aptveroša pēc savas dabas un dod maksimāli daudz iespēju pārmaiņai un dažādībai.

Kad tas viss ir saprasts un pieņemts, atliek secinājums, ka ikvienai nodarbei ir sava forma, saskaņā ar kuru daži uzvedības veidi ir pret to nelojāli, nesavienojami ar patiesu nodošanos šai nodarbei. Ir veidi, kuri liecina par kaut ko vairāk nekā tikai par vēlmes maiņām. Tāds var būt iesākums, bet, ja tiem ļauj vaļū, tie var liecināt par gaidāmu neveiksmi. Integritātes būtība daļēji nozīmē lojalitāti pret saviem plāniem un attiecībām. Kompromisi ar integritāti šajā ziņā nosaka savu cenu. Bet kāds tam sakars ar autonomiju? Autonomā dzīve, protams, var būt neveiksmīga. Tāpēc neveiksme, kas saistīta ar integritātes trūkumu, neuzrāda nekādu īpašu saikni ar autonomiju.

Šī saikne slēpjas neveiksmes veidā. Tā ir neveiksme saglabāt uzticību, kas reizēm izraisa šaubas, vai rīcības veicējs jebkad ir patiesi nodevies savam plānam. Es negribu teikt, ka šādas šaubas vienmēr ir pamatotas. Ja cēlonis integritātes trūkumam vienmēr būtu nepietiekama uzticība sākotnējam plānam, tad šī neveiksme būtu citāda. Tā būtu nespēja kaut kam patiesi nodoties, patiesi izvēlēties to, kas cilvēku virspusēji saista un ko viņš cenšas izvēlēties. Parasti notiek tā, ka sākotnēji patiesai aizrautībai seko nespēja saglabāt uzticību. Šāda veida neveiksme ir savienojama ar autonomiju. Bet pastāv vēl cits gadījums. Nespēja izvēlēties sākotnēji nepietiekamas uzticības dēļ, maskējot to ar sākotnējas aizrautības brāzmu, mazina rīcības veicēja dzīves autonomiju. Tā līdzinās pašapmānam. Tas ir gadījums, kad rīcības veicējs palaiž garām izdevību izvēlēties, domādams, ka viņš jau ir izvēlēties un kaut kam patiesi pievērsies, taču īstenībā tas viņam nav izdevies.

2.3. *Vērtības radišana.* Autonomai dzīvei nav katrā ziņā jābūt plānotai vai viengabalainai. Tomēr uzskatā, ka autonomija piešķir dzīvei viengabalainību, ir savs patiesības grauds. Autonomis cilvēks ir pakāpeniski izveidojis vai veido priekšstatu par sevi, un savā rīcībā ņem vērā savu pagātni. Cilvēks, kuram ir plāni, ir jutīgs pret pagātni vismaz divējā ziņā. Viņam ir jāapzinās, ka viņa centieni ir tādi, kādi tie ir, un viņam jāapzinās, ka viņš tajos progresē. Parasti cilvēkam ir jāzina savu plānu progress, lai viņš zinātu, kādā veidā tos turpināt (un ja cilvēks necenšas tos īstenot racionāli, tad tie vairs nav viņa plāni). Ja mans mērķis ir iemācīt kādam studentam Kanta morāles filozofiju, man ir jāzina, cik tālu mēs esam tikuši, lai varētu iet uz priekšu. Es joprojām tiecos uz šo mērķi, kaut arī mans spriedums nereti ir kļūdainš. Es uz to vairs netiecos, ja lemu uz labu laimi, ko nākamreiz ar viņu par to runāt vai ko viņam par to jautāt.

Pat tad, ja mans dzīves plāns liek nekad neatkārtot vienu un to pašu piedzīvojumu otrreiz, es tomēr esmu jutīgs pret savu pagātni. Es varu lemt uz labu laimi, ko darīt tālāk, taču es izvēlēšos no vesela iespēju klāsta, no kura ir izslēgtas tās, kuras esmu izvēlējis jau iepriekš. Pieņemsim, ka es ar savu studentu pārrunāju Kantu bez īpašas sistēmas, jo uzskatu, ka tas ir labs veids, kā mācīt Kantu. Tomēr arī tad, lai spriestu par sava studenta progresu, es gribēšu zināt, vai agrāk esmu runājis ar viņu par to bez īpašas sistēmas. Ja progresa nav, man vajadzēs mainīt savus plānus attiecībā uz viņu. Tas pats sakāms, ja mans mērķis ir bijis dzīvot uz labu laimi. Ja es atklāju, ka līdz šim brīdim neesmu dzīvojis uz labu laimi, tad kļūst skaidrs, ka mans mērķis ir cietis neveiksmi un nav vairs jēgas to turpināt. Es varu otrreiz pieņemt mērķi turpmāk dzīvot uz labu laimi. Bet tas nozīmē, ka es sāku visu no jauna. Tas nenozīmē, ka es turpinu īstenot savu veco mērķi.

Cilvēki dažkārt mēdz nonākt pie lēmumiem, kuri ir nejutīgi pret līdzšinējā veikuma panākumiem. Iedomāsimies, ka 1980. gada sagaidīšanas priekšvakarā Džouna nolemj atbalstīt savu vietējo labdarības organizāciju tik bieži, cik tas viņai iespējams. Gadu vēlāk viņa pēkšņi atceļ savu lēmumu, ar zināmu neomulību aptverdama, ka tas viņai izgājis no prāta un viņa veselu gadu neko šajā ziņā nav darījusi. Vai tam ir nozīme? Viņai joprojām arī tagad ir tikpat daudz iemesla kā agrāk palīdzēt labdarības organizācijai tik bieži, cik vien iespējams. Viņas neveiksme darīt to 1980. gadā nav iemesls nedarīt to 1981. gadā, tāpat kā tas fakts, ka viņa nepalīdzēja labdarībai 1979. gadā, nebija iemesls, lai viņa nenolemtu tai palīdzēt 1980. gada priekšvakarā. Tomēr ir notikušas divas pārmaiņas. Pirmkārt, Džouna ir cietusi neveiksmi. Tas apstāklis, ka viņa iepriekš bija nolēmusi palīdzēt labdarībai, padara to apstākli,

ka viņa tomēr nepalīdzēja, par neveiksmi, turpretī nepalīdzēšanas fakts pirms šāda lēmuma pieņemšanas neveiksmi nerada. (Ja viņai bija morāls pienākums palīdzēt labdarībai, tad nepalīdzēšana 1979. gadā bija neveiksme morālā pienākuma izpildē. Bet tādā gadījumā viņas rīcība 1980. gadā ir divkārtša neveiksme: viņa ir cietusi neveiksmi morālā pienākuma izpildē un cietusi neveiksmi savas apņemšanās īstenošanā.) Otrkārt, neveiksme paveikt to, ko viņa nolēma 1980. gadā, dara neiespējamu šī lēmuma izpildes sākšanu tagad. Vienīgais, ko viņa var darīt tagad, ir vēlreiz nolemt palīdzēt savai labdarības organizācijai.

Pirmais no šiem faktiem ir īpaši svarīgs. Kaut gan vispārējie iemesli, lai palīdzētu labdarībai, tagad ir apmēram tādi paši kā iepriekš, tas, ka Džouna nav izpildījusi apņemšanos palīdzēt savai labdarības organizācijai, padara viņas rīcību 1980. gadā par neveiksmi, kāda tā nebūtu, ja iepriekš nebūtu bijis šīs apņemšanās. Tas nozīmē, ka viņas apņemšanās mainīja viņas rīcības iemeslus. Viņas nodošanās konkrētam rīcības veidam radīja viņai jaunus iemeslus, kādu pirms tam viņai nebija. Tā ir cilvēku dzīves vispārēja iezīme. Tā nav saistīta tikai ar apzinātiem vai saprāta diktētiem lēmumiem.¹⁰ Tā ir kopīga visiem gadījumiem, kuros cilvēks ir nodevies kādam projektam, attiecībām vai jebkuriem centieniem neatkarīgi no tā, kādā veidā šī nodošanās ir notikusi. Mūsu mērķi rada mums jaunas iespējas gan panākumiem, gan neveiksmēm. Izcīnīt balvu vai iemantot cieņu citu acīs par sasniegumiem, kuri cilvēkam ir svarīgi un kuriem viņš ir patiesi nodevies, nav tas pats, kas iegūt balvu par to, ko cilvēkam gadījies paveikt gandrīz vai nejauši, daudz nebēdājot par tādu vai citādu rezultātu. Iedomāsimies: cilvēks, kam nav gandrīz nekādu literāru tieksmju, iegūst balvu par sacerējumu, kuru uzskrīvējis tīrās garlaicības pēc. Tas var dot viņam jaunas idejas. Taču, kaut gan šāds notikums ļauj domāt par nākotnes panākumu iespējām, tas neliecina ne par kādiem pagātnes panākumiem, kā būtu bijis, ja apbalvotais literārais darbs būtu patiesu literāru centienu rezultāts.

Mūsu dzīve ietver dažādu mērķu īstenošanu, un tas nozīmē, ka tā jutīgi reaģē uz mūsu pagātņi. Izvirzīdami sev noteiktus mērķus un nododamies noteiktiem plāniem, mēs radām jaunus ceļus, kā gūt panākumus, un jaunus ceļus, kā ciest neveiksmes. Nosprauzdams mērķus un nododamies to īstenošanai, kaut kam arvien vairāk pieķerdamies, cilvēks pakāpeniski piešķir apveidus savai dzīvei, izdara secinājumus par to, kas uzskatāma par veiksmīgu

¹⁰ Tāpēc šeit dotais skaidrojums ir neatkarīgs no skaidrojuma, ko esmu devis iepriekšējās publikācijās par lēmumu normatīvo spēku. Skat. *“Reasons for Action, Decisions and Norms”*, *Mind* 84 (1977), arī darbā *“Practical Reasoning”*, Raz (ed.), Oxford, 1978.

dzīvi un kas saucama par neveiksmi. Izkopdams plānus un centienus, cilvēks rada vērtības, un viņa jaunradītie iemesli pārsniedz to iemeslu robežas, kuru dēļ viņš sākotnēji nodevās attiecīgajiem plāniem vai iecerēm. Tādējādi cilvēka dzīve (daļēji) ir viņa paša veidojums. Tas ir normatīvs veidojums, jaunu vērtību un iemeslu radīšana. Tas ir veids, kādā mūsu pagātne rada iemeslus, kuri mums ir spēkā tagadnē. Bet tas nelīdzinās iemeslu maiņai, kuru izraisa spēka zudums novecošanas gaitā vai naudas trūkums agrākas izšķērdības dēļ. Tas drīzāk līdzinās pārmaiņai, kuru izraisījis solījums: tā ir agrāk nebijuša pienākuma radīšana. Jo, lai kādu iemeslu pēc solījums tiktu dots, solīšana rada pārmaiņu cilvēka iemeslos, rada jaunu iemeslu, kura nebija iepriekš.¹¹ Tāpat arī fakts, ka cilvēks ir izvirzījis mērķus un izvēlēties centienus un viņam sākušas nopietni rūpēt kādas attiecības un plāni, ir pārmaiņa ne jau cilvēka fiziskajos vai garīgajos apstākļos, bet gan viņa normatīvajā situācijā. Tā ir savas dzīves veidošana iemeslu radīšanas gaitā.

Dažas filosofiskās tradīcijas uzsver pašradīšanu.¹² Dažreiz tas ir izvērties pārspilējumā un pārtapis patvaļīgas pašradīšanas doktrīnā, kura balstās uz ticību: jebkāda vērtība rodas no izvēles, kuru pašu par sevi nevada vērtība un tāpēc tā ir brīva, tas ir, patvaļīga. Iepriekš izskaidrotie uzskati nedz rodas no jebkādas šādas koncepcijas, nedz arī atbalsta to. Gluži otrādi, tie iepriekšēji pieņem, ka pastāv neatkarīgas vērtības, kuras tiek pārveidotas un papildinātas cilvēka plānu un centienu attīstības gaitā. Bet kādam var rasties jautājums: vai slikto var pārvērst labajā, vienkārši nododoties tam? Ja tā, tad kāda nozīme ir apgalvojumam, ka nodošanās plānam notiek kāda iemesla dēļ? Līdzko cilvēks aptvertu, ka, nododoties kādam plānam, viņš dara tā īstenošanu pamatotu, viņam vairs nebūtu iemesla domāt par to, kādi iepriekšēji iemesli ir tā pieņemšanai un īstenošanai. Plāna pieņemšana tos atceļ. Tomēr, ja plāna pieņemšana nevar to vērst no sliktā uz labu, kāda jēga ir apgalvojumam, ka pati tā pieņemšana dara to cilvēkam vērtīgāku? Vai tad vienmēr nav tā, ka cilvēkam vajadzētu īstenot plānu tikai tad, ja viņš tikpat būtu centies to darīt – tādu iemeslu pēc, kuri ir neatkarīgi no paša mērķa izvirzīšanas fakta?

Kaut gan es neapstāšos pie sīkākas šī jautājuma ilustrācijas, gribu apgalvot, ka dažreiz tiešām cilvēka izvēle nosaka to, ka viņš rīkojas pareizi,

¹¹ Par solījumiem skat.manu darbu "Promises and Obligations" krājumā "Law, Morality and Society", P. M. S.Hacker and J. Raz (eds.), Oxford, 1977.

¹² No tām diskusijām par šo tematu, kas visvairāk atbilst manam viedoklim un ir brīvas no tiem pārspilējumiem, kam es pievērsu uzmanību iepriekš, es gribētu minēt tikai divas: A. Montefiore, "Self-Reality, Self-Respect and Respect for Others", un J. L. Mackie, "Can There Be a Right-Based Moral Theory"; abi sacerējumi ievietoti *Midwest Studies in Philosophy*, 3 (1978).

tiekdamiem pēc mērķa, pēc kura tiek ties bez šādas nodošanās nebūtu pareizi. Šeit var labi noderēt analogija ar solījumu došanu. Varbūt bija nepareizi, ka es apsoliju nopirkt dēlam uguņošanas piederumus, jo tie ir pārāk bīstami. Bet, tā kā es esmu solījis, tad mans pienākums tagad ir sagādāt viņam šos piederumus. Protams, ja bīstamība ir liela, tad man jālauž solījums un jācenšas dēlam to kompensēt citādā veidā. Es neapgalvoju, ka plāna uzņemšanās vienmēr var pāvērst iemeslu samēru pretējā virzienā, tikai atzīmēju, ka dažreiz tas ir iespējams. Nedomāju apgalvot arī to, ka tipiska nodošanās funkcija būtu mainīt iemeslu samēru. Tipiska, taču nebūt ne vienīgā tās funkcija ir padarīt nenoteiktas situācijas par noteiktām. Te arī slēpjas atbilde uz otro iepriekš izteikto jautājumu.

Iepriekšējā nodaļā tika plaši apskatīta nozīmīgu nesamērojamību izplatība. Izvēli starp nesamērojamiem lielumiem nosaka iemesls. Kad mēs izvēlamies, tad izvēlamies noteikta iemesla pēc. Lai kuru izvēles iespēju mēs pieņemtu, mēs to darām tādu faktoru pēc, kuri dara šo izvēli pievilcīgu. Bet, ja šai izvēlei ir trūkumi, tās iemeslus neiznīcina alternatīvu iespēju izvēles iemesli. Daudzus mūsu lēmumus gan sīkās, gan lielās lietās pamatā nosaka iemesls. Tipiskā loma mūsu lēmumiem un izvēlēm, tam, ka mums kaut kas sācis rūpēt vairāk nekā cits, ir piešķirt noteiktību tam, kas pirms mūsu nodošanās bija nenoteikts. Tas mūsu izvēlētās iespējas īstenošanu padara mums par pareizu nodarbošanos.

Aina, kas mums veidojas, ir mijiedarbība starp bezpersoniskiem, tas ir, no izvēles neatkarīgiem iemesliem, kuri vada izvēli, kas pati pēc tam maina iemeslu samēru un nosaka attiecīgās personas labklājības aprises, radīdama jaunus iemeslus, kuru nebija iepriekš. Šī mijiedarbība starp neatkarīgo vērtību un vērtības pašradišanu ar savas rīcības un savas pagātnes starpniecību norāda uz to, kāda loma praktiskajā spriešanā ir gribai. Iepriekš es apgalvoju: kaut ko gribēt nav iemesls to darīt.¹³ Tagad mēs redzam: kaut gan pamatos pareizs, vienā ziņā šis apgalvojums tomēr ir pārspīlēts. Vārdi "Es gribu..." var norādīt, ka cilvēks ir nodevies kādam plānam, ka viņš tiecas īstenot kādus centienus, ka viņam rūp kādas attiecības. Šādā skatījumā tā ir daļa no pamatota rīcības iemesla, līdzko cilvēks ir sācis kaut kam nodoties. Tiktāl runa par to, ko cilvēks grib, ir būtiska praktiskās spriešanas daļa. Šādā lietojumā tā neapzīmē noteikta garīgā stāvokļa, vēlmes esamību. Tā apzīmē dziļu vai virspusēju nodošanos kādai nodarbei, kas var būt ierobežota vai ilgstoša un visaptveroša. Ir vēl citi veidi, kādos mēs runājam par to, ko cilvēki grib, un īsa is iepriekš

¹³ It sevišķi 5. un 9. nodaļā.

izteiktais komentārs nebūt nav izsmeļošs. Tomēr tas ietver vēlēšanās galveno praktisko nozīmību.

Pašradišana un vērtību radišana, kas te apskatītas, nav kaut kādā neparastā veidā saistītas ar personiskās autonomijas ideālu. Tās ir nepieciešama praktiskās spriešanas iezīme. To apskats papildina un bagātina divu pēdējo nodaļu diskusiju. Tomēr starp pašradišanu un vērtību radišanu no vienas puses un personisko autonomiju no otras puses pastāv īpašs sakars. Autonomijas ideāls balstās uz šīm iezīmēm un prasa, lai tās tiktu izvērstas. Tas prasa, lai pašradišana notiktu daļēji ar izvēles starpniecību atbilstošu iespēju diapazonā; lai rīcības veicējs apzinātos savas izvēles iespējas un lai viņš nebūtu pakļauts spaidiem vai manipulācijām no citu puses. Autonomijas ideāls, ja jums tā tīk, padara nepieciešamību par tikumu. Tas balstās uz nepieciešamajām iezīmēm, kuras mēs apskatījām šajā apakšnodaļā, un, attīstot tās noteiktos virzienos, pārveido tās par ideālu. Personiskā autonomija ir brīvas un apzinātas pašradišanas ideāls. Tomēr jāatceras, ka šī piezīme neizskaidro personiskās autonomijas ideālu, jo mūsu priekšstatu par brīvību nosaka personiskā autonomija un nevis otrādi.

3. AUTONOMIJAS VĒRTĪBA

Vai personiskā autonomija ir vērtīga? Tās apraksts iepriekšējās divās apakšnodaļās var radīt iespaidu, ka tas ir ļoti pievilcīgs ideāls. Bet vai tā vērtība ir atvasināma no fakta, ka daudzi cilvēki vēlas būt autonomi? Vai tā ir vērtīga arī tiem, kuri to negrib? Līdzšinējās diskusijas vispārējā ievirze liek domāt, ka tā nevar būt vērtīga tikai tāpēc vien, ka cilvēki to grib. Tieši otrādi: tie, kuri to vēlas, vēlas to tāpēc, ka uzskata to par vērtīgu, un vēlas to tikai ar tādu nosacījumu, ka tai jābūt vērtīgai. Kāda tad ir tās vērtība? Un vai tā ir tikai viena izvēles iespēja līdzās citām, ko var izvēlēties vai neizvēlēties, vai tā ir būtiska labas dzīves sastāvdaļa un jebkura cilvēka labklājība cieš, ja viņa autonomija ir nepietiekama?

Pastāv svarīgi iemesli par labu uzskatam, ka personiskā autonomija ir tikai viens vērtīgs dzīveseids – vērtīgs tiem, kuri to izvēlas, taču tie, kuri to noraida, tāpēc nebūt nav sliktāki. Šo iemeslu atspēkojums ir svarīgs, lai gūtu patiesu izpratni par autonomijas īpašajām iezīmēm, kas to atšķir no parastām vērtīgām izvēles iespējām, piemēram, golfa spēles vai medmāsas karjeras.

Pirmkārt, kā lēnas iedarbības inde vienmēr darbojas tēze par vērtību saskatāmību. Ja cilvēks negrib būt autonomš, kā tādā gadījumā autonomija

var dot ieguldījumu viņa labklājībā, jo viņš pats taču nedomā, ka tā notiek? Šajā sakarā es vairāk neko neteikšu. Otrkārt, ir vilinoši piemērot sev autonomiju. Autonomas personas dzīve sastāv no nodarbēm un centieniem, kas ir brīvi izvēlēti dažādu šai personai pieejamu alternatīvu vidū. Vai autonomija nav viena no tām? Vai tās vērtība šīs personas dzīvē nav atkarīga no tā, ka tā ir brīvi izvēlēta pretstatā dzīvei bez autonomijas? Visbeidzot, jāatšķetina ļoti nopietna mīkla: cilvēka labklājības nosacījumus, kā tika apgalvots, ievērojami nosaka viņa centieni un mērķi. Ja viņš izvēlas būt autonomš, tad tas kļūst par vienu no viņa mērķiem un var dot ieguldījumu viņa labklājībā. Taču šķiet, ka viņam nevar būt nekāda labuma no autonomijas, ja viņš to nevēlas.

Pēdējie divi argumenti ir atkarīgi no autonomijas saplūšanas ar cilvēka iespējamajiem mērķiem un nodarbēm. Lai tos atspēkotu, ir jāparāda, ka autonomija nav viens projekts vai mērķis. Kā minēts iepriekšējās apakšnodaļās, cilvēks dzīvo autonomu dzīvi, ja viņam ir noteikts uzvedības veids (viņš bezmērķīgi nepeld pa dzīvi, apzinās savas izvēles iespējas un tamlīdzīgi) un viņš dzīvo noteiktā vidē – tādā vidē, kas respektē neatkarības nosacījumus un nodrošina viņu ar atbilstošu izvēles iespēju diapazonu. Autonoma dzīve nav atkarīga no vienas brīvi pieejamas izvēles iespējas. Tā ir atkarīga no cilvēka apkārtnes un kultūrvides vispārējā rakstura. Tiem, kuru vide paplašina autonomiju, nav citas izvēles kā būt autonomiem: šādā sabiedrībā nav cita ceļa uz labklājību. Pirms šī apgalvojuma aizstāvēšanas noteiksim tam robežas, atgādinot, ka autonomija ir pakāpes jautājums. Pat tiem, kuru kultūrvidē atbalsta autonomiju, ne vienmēr pats labākais ir sasniegt maksimālu autonomijas pakāpi. Gribu sacīt tikai to, ka cilvēku labklājība ir atkarīga no viņu spējas atrast savu vietu apkārtējā vidē, un tas ietver arī būtībā autonomu dzīvi.

Tā kā mūsu labklājība ir atkarīga no mūsu mērķiem un mūsu spēju īstenot savus mērķus ierobežo mūsu sabiedrības sociālās formas, nav grūti saprast, ka kultūrvidi, kas veicina autonomiju, var attīstīt ar ievirzi autonomas dzīves labā. Šāda vide var ievērojami aprūtināt cilvēka cenšanos izvairīties no autonomas dzīves vilinājuma. Bet te var rasties jautājums: vai tas nozīmē, ka šādā sabiedrībā nav iespējas dzīvot veiksmīgu neautonomu dzīvi? Galu galā autonomu cilvēku raksturo nevis tas, kas viņš ir, bet gan tas, kā viņš ir kļuvis par to, kas ir. Taču viņa dzīve kļūst labāka, ja viņš gūst panākumus atbilstoši tam, kas viņš ir, neatkarīgi no tā, kā viņš par to ir kļuvis. Tāpēc autonomija nevar ietekmēt to cilvēku labklājību, kuri netiecas pēc šāda mērķa vai arī tiecas tikai instrumentāli. Šī argumenta kļūda ir slēptais pieņēmums: kaut arī vide atbalsta autonomiju, nodrošinādama indivīdiem atbilstošas iespējas, šis apstāklis neietekmē nodrošināto izdevību raksturu. To ir vairāk, bet tās

ir tādas pašas kā tās izdevības, kas var būt pieejamas tradicionālā sabiedrībā, kurā ikviena cilvēka dzīves gaitu (nodarbošanos, laulības, dzīvesvietu) nosaka tradīcija vai arī tie cilvēki, kuri ieņem augstāku stāvokli. Patiesībā ir tieši otrādi. Kultūrvidē, kas atbalsta autonomiju, piedāvā savas sabiedrības locekļiem izdevības, kādu nevar būt neautonomā vidē, savukārt autonomā vidē pa lielākai daļai trūkst tādu izdevību, kādas ir neautonomā vidē. Arī tas ir pakāpes jautājums. Ir ļoti maz tādu izdevību, kas vispār nevar pastāvēt ārpus autonomijai labvēlīgas vides, un ļoti maz ir citu izdevību, kuras nevar pastāvēt šādā vidē. Atšķirību starp abiem vides tipiem nosaka viena veida izdevību pārsvars vienā vidē un cita veida izdevību pārsvars otrā vidē.

Apskatīsim pārmaiņu Rietumu pasaules attieksmē pret laulību. Kādreizējo uzskatu, ka normāli ir iepriekš vienoties par citu cilvēku laulībām, nomainīja vispārējais pieņēmums, ka laulātajiem pašiem jāizvēlas vienam otru, un to pavadīja pārmaiņa attieksmē pret laulību vispār. Šī pārmaiņa ir gājusi tik tālu, ka negatīvi tiek vērtēta jebkāda, pat visnevainīgākā vecāku rīcība, ko varētu uzlūkot par mēģinājumu ietekmēt dzīvesbiedra izvēli. Vecākiem ir jābūt ļoti uzmanīgiem, iepazīstinot savus bērnus ar jebkuru cilvēku, kam ir potenciāla laulību kandidāta vecums un statuss. Atkāpšanās no iepriekš organizētajām laulībām ir ievērojami ietekmējusi laulības saišu dabu. Partneru brīvā izvēle ir būtisks elements, kas nosaka laulāto savstarpējās cerības vienam attiecībā uz otru un pieņēmumus par to, ko var gaidīt no viņu attiecībām. Pāreja uz laulībām, kurās partneris ir paša izvēlēts, ir palielinājusi personisko autonomiju. Taču tas ir noticis, ne jau uzspiežot ārēju brīvas izvēles ideālu citādā ziņā nemainītām attiecībām. Tas ir noticis, aizstājot agrākās, izvēles ziņā ierobežotās attiecības ar tādām, kurās konkrēto attiecību rakstura noteikšanā daudz lielāka loma ir individuālai izvēlei.

Nesenākas pārmaiņas un tendences daudzās zemēs ir legalizējušas ne vien laulības partnera izvēli, bet arī izvēli, vai precēties vispār, vai dzīvot kopā bez laulības slēgšanas un tamlīdzīgi. Šīs pārmaiņas ir nenoteiktas un nepilnīgas. Dažas tendences, piemēram, veidot komunālas ģimenes vai dzīvot atklātā laulībā, iespējams, izzudīs. Citas – piemēram, dibināt homoseksuālas ģimenes – varbūt paliks. Vēl ir par agru, lai gūtu skaidru priekšstatu par šo noslieču sekām. Taču vienu var sacīt pavisam noteikti. Tās neaprobežosies tikai ar jaunu izvēles iespēju piedāvāšanu tradicionālajai, heteroseksuālajai, monogāmajai ģimenei. Tās mainīs arī šīs ģimenes raksturu. Ja šīs pārmaiņas iesakņosies mūsu kultūrā, tad mums pazīstamās laulības attiecības izzudīs. Šī izžušana nenotiks pēkšņi. Drīzāk šīs attiecības pārveidosies kādā atšķirīgā sociālā formā atbilstoši faktam, ka tā ir viena no vairākām savstarpēju saišu

formām un ka šādas saites pašas par sevi ir daudz vieglāk un biežāk saraujamās. Visi šie faktori jau tagad lauž ceļu un pamazām iekaro vietu būtiskajos tradicionālajos pieņēmumos, kuri nosaka, kas tradicionālajā laulībā ir piedienīgs un sagaidāms, un pakāpeniski maina tās nozīmību.

Līdzīgi notiek arī tā: kaut gan prasmes un paņēmieni, kas saistīti ar noteiktiem amatiem un profesijām, divās sabiedrībās var būt gluži identiski, šī amata vai profesijas īstenošanas nozīmība sabiedrībā, kurā ikviens iet vecāku pēdās, būs pavisam citāda nekā sabiedrībā ar brīvu darbaspēka pārvietošanos. Attieksme pret darbu, ar to saistītās gaidas un cerības, kā arī priekšstats par tā lomu cilvēka dzīvē parasti ir neizbēgami saistīti ar to, vai attiecīgā nodarbošanās ir brīvi izvēlēta vai nav. Tāpēc jau pati šo nodarbju daba un vērtība ir atkarīga no tā, vai tās pastāv vidē, kura paplašina autonomiju.

Attiecības starp vecākiem un bērniem ir piemērs attiecībām, kas nebalstās uz partneru izvēli. Tās liecina, ka vide var paplašināt autonomiju un tomēr ietvert formas, kuras nebalstās uz izvēli (gluži neatkarīgi no tā fakta, ka neviens nevar izvēlēties to, kādas iespējas viņa vidē ir pieejamas). Tomēr jāatzīst, ka pat šajā gadījumā vērojama arvien jūtāmāka izvēles iespēšanās attiecībās. Vecākiem ir arvien vairāk iespēju noteikt, vai laist pasaulē bērnus un kad to darīt, un zināmā mērā pat izvēlēties, kādus bērnus tie grib. Plaši izplatītā kontracepcija, aborti, adoptācija, apaugļošana *in vitro** un līdzīgi paņēmieni ir paplašinājuši izvēli, bet ietekmējuši arī attiecības starp vecākiem un bērniem. Paplašinātās izvēles ietekme uz ģimenes raksturu tikai tagad pakāpeniski liek sevi manīt.

Būtu kļūda domāt, ka tie, kuri tāpat kā es tic personiskās autonomijas vērtībai, katrā ziņā vēlas, lai tiktu paplašināta personiskā izvēle visās attiecībās un nodarbošanās veidos. Palikdami saskaņā ar savu ticību personiskajai autonomijai, viņi var vēlēties, lai šis process beidzas vai pat pavērsas pretējā virzienā. Personiskās autonomijas vērtība ir dzīves fakts. Tā kā mēs dzīvojam sabiedrībā, kuras sociālās formas ievērojami balstās uz indivīda izvēli, un tā kā mūsu izvēles iespējas ierobežo tas, kas mūsu sabiedrībā ir pieejams, mēs tajā varam gūt panākumus tikai tad, ja veiksmīgi īstenojam savu autonomiju. Tas mums ir iespējams dažādā pakāpē. Daži cilvēki var izvēlēties sev tādu dzīves pamatu, kas vairāk ierobežo izvēli, piemēram, vecāku sūtību. Citi var paši savā dzīvē improvizēt un izmēģināt dažādus veidus, kas mazina izvēles iespējas. Taču galu galā cilvēki, kas dzīvo kultūrvidē ar autonomijas tendencēm, var gūt panākumus tikai, būdami autonomi.

Autonomijas vērtība nav atkarīga no izvēles, ja neņem vērā ļoti ierobežoto pakāpi, uz ko norādīts iepriekš. Visās iepriekš izteiktajās pardo-

mās es, protams, kā vispārēju un vienprātīgu atziņu pieņemu to, ka autonoma dzīve nav iekšēji un neizbēgami slikta vai bezvērtīga. Ja tā tāda būtu, tad cilvēks nevarētu gūt panākumus, būdams autonomš. Taču mans arguments bija vērsts pret tiem, kuri autonomiju uzskata par vērtīgu, tomēr tikai vienu no daudzām līdzīgām izvēles iespējām. Viņu kļūda ir tā, ka viņi neņem vērā pakāpi, līdz kurai autonomijas nosacījumi skar ļoti būtisku aspektu visas sabiedrības vērtību sistēmā, kurš ietekmē tās vispārējo raksturu. Autonomijas nosacījumi nepievieno kādu neatkarīgu elementu sabiedrības sociālajām formām. Tie ir būtisks aspekts sabiedrības sociālo formu kopuma raksturā.

Tagad mēs varam skaidrāk saskatīt gan spēku, gan galīgo neveiksmi, kas izpaužas revizionistu izaicinājumā personiskās brīvības ideālam. Uzlūkojot autonomiju par konkrētu brīvības formu (nākamajā nodaļā tiks analizēta politiskā brīvība un turpināta diskusija par attiecībām starp brīvību un autonomiju), šī izaicinājuma spēks kļūst vairāk nekā acīm redzams. Vai mūsu analīze nepastiprina uzskatu, ka brīvība nav neatkarīgs, atsevišķs ideāls, ka brīvība nozīmē tiekšanos pēc vērtīgām dzīves formām un ka tās vērtība izriet no šādas tiekšanās vērtības? Mūsu analīze neapšaubāmi parāda, ka autonomija ir saistīta ar vērtīgu izvēles iespēju pieejamību. Taču tā koncentrē uzmanību uz šo izvēles iespēju noteiktiem aspektiem – uz tiem, kurus mēs identificējam kā autonomijas nosacījumu veidotājus, uz tiem, kuri, kā redzējām iepriekšējā apakšnodaļā, ir ar tiem cieši saistīti. Taču autonomijas nešķiramība nenozīmē, ka tas nav atsevišķs ideāls. Par tās atsevišķumu liecina tas fakts, ka tā tika aprakstīta neatkarīgi no dzīves vērtīgo formu satura, ar ko tā ir cieši saistīta.

Autonomija ir atsevišķs ideāls, un pēc tās var tiekties dažādās sabiedrībās, kuras ir ievērojami atšķirīgas citos aspektos attiecībā uz nodarbēm un izdevībām, ko tās piedāvā saviem locekļiem. Skaidrs, ka autonomija ir nesavienojama ar dažādām citām vērtīgām dzīves formām. To nevar iegūt sabiedrībā, kas atbalsta sociālās formas arniecīgu telpu individuālai izvēlei. Taču tā ir savienojama ar katru vērtīgu sociālo formu kopumu, kas ir saskaņā ar iepriekš minētajiem vispārējiem nosacījumiem. Tieši tur slēpjas šī ideāla kā atsevišķa ideāla atšķirīgums, kaut arī tas ir ideāls, kas nav sasniedzams jebkurā vidē.

4. VĒRTĪBU PLURĀLISMS

Morālais plurālisms ir uzskats, ka pastāv dažādas dzīves formas un veidi, kuri atspoguļo dažādus tikumus un ir nesavienojami. Dzīves formas vai

veidi ir nesavienojami, ja, pastāvot saprātīgiem pieņēmumiem par cilvēka dabu, tos parasti nevar ilustrēt ar piemēriem no vienas un tās pašas dzīves. Nekas nevar aizkavēt cilvēku būt ideālam skolotājam un ideālam ģimenes cilvēkam. Taču, lietojot vienu no tradicionāli atzītajiem kontrastiem, cilvēks parasti nevar dzīvot gan aktīvas darbības dzīvi, gan iekšēju pārdomu dzīvi; nav iespējams apvienot visus mūķenes tikumus ar mātes tikumiem.

Tomēr morāla jeb vērtību plurālisma noteikšanai nepietiek ar zināmu daudzumu nesavienojamu, bet morāli pieņemamu dzīves formu. Morālais plurālisms apgalvo ne vien to, ka nesavienojamas dzīves formas ir morāli pieņemamas, bet arī to, ka tās pauž atšķirīgus tikumus, un pēc katra no tiem var tiekties paša šī tikuma dēļ. Ja aktīva dzīve un pārdomu dzīve ir ne vien nesavienojamas, bet arī ietver atšķirīgus tikumus, tad morālā pilnība nav sasniedzama. Vienalga, pēc kura dzīvesveida cilvēks tiektos, paliek tikumi, ko viņš nespēj iegūt, jo tie ir pieejami tikai cilvēkiem, kuri īsteno citādu, ar pārējiem dzīvesveidiem nesavienojamu dzīvesveidu.

Šādi morālā plurālisma apraksti bieži tiek uztverti ar aizdomām, un vismaz daļēji tas ir tāpēc, ka dzīves forma ir izvairīgs, grūti formulējams jēdziens. Cik stipri vienai dzīvei jāatšķiras no citas, lai tā derētu par piemēru citas dzīves formas ilustrēšanai? Šķiet, uz šo jautājumu nav atbildes, jo mums trūkst piemērotas atbilstības pārbaudes. Patiešām nav tādas atbilstības pārbaudes, kas būtu piemērota visiem nolūkiem, kuros mēdz lietot vai var lietot izteicienu "dzīves forma". Taču tas nav svarīgi, jo mums nepieciešamā atbilstības pārbaude ir skaidra. Morālā vai vērtību plurālisma izpratnes nolūkiem dzīves formas ir atšķirīgas ar savām morālajām iezīmēm.

Ja tiek uzskatīts, ka divas dzīves formas ir piederīgas dažādām dzīves formām, tad tām jābūt atšķirīgām savu ietverto tikumu ziņā vai arī tajā ziņā, kā šie tikumi izpaužas. Dzīves forma ir maksimāla, ja parastos apstākļos cilvēks, kam ir šāda dzīve, nevar to uzlabot, ne iegūdamas papildu tikumus, ne paaugstinādamas pakāpi, kādā viņam piemīt jebkāds tikums, neupurējot citu tikumu, kas viņam piemīt, vai pakāpi, kādā tas piemīt viņa dzīvei. Ticība vērtību plurālismam ir ticība, ka pastāv vairākas maksimālas dzīves formas.

Šādi definēts morālais plurālisms ir vājš morālais plurālisms. To var stiprināt, pievienojot vienu vai vairākus no trim turpmākajiem apgalvojumiem (un ir vēl citi ceļi, kā tos smalkāk niansēt un sīkāk sadalīt). *Pirmkārt*, nesavienojamie tikumi nav pilnībā sarindoti atbilstoši katram indivīdam. Tas nozīmē, ka šis nav gadījums, kad visus nesavienojamos tikumus katram cilvēkam var sarindot noteiktā kārtībā atbilstoši to morālajai vērtībai, tā ka šim cilvēkam vajadzētu tiekties pēc tā tikuma, kam viņa gadījumā ir visaug-

stākā vērtība, un, ja tas neizdodas, tad viņš ir morāli apkaunots neatkarīgi no saviem panākumiem ceļienos pēc citiem, nesavienojamiem morāliem tikumiem.

Otrkārt, nesavienojamie tikumi netiek pilnībā sarindoti pēc kādiem bezpersoniskiem morālas vērtības kritērijiem. Pat tad, ja pirmais nosacījums ir spēkā, tomēr ir iespējams apgalvot: kaut gan uz mani negulstas morāls apkaunojums, ja es esmu kareivis un izceļos ar drosmi, tāpēc ka esmu no bronzas, izcilība dialektikā, kas nav savienojama ar drosmi un ir pieejama vienīgi tiem, kas ir no zelta, ir sevišķa izcilība pēc dažiem morāles standartiem, kuri nav saistīti ar indivīdu raksturu vai dzīves apstākļiem. *Otrā tēze* noliedz, ka šāda bezpersoniska, stingra nesavienojamu tikumu sarindošana ir iespējama.

Treškārt, nesavienojamie tikumi ilustrē dažādas pamatintereses. Tām nav kopīga izcelsmes avota un tās nav atvasinātas no kopīgiem pamatprincipiem. Dažas divu līmeņu un netieša utilitārisma formas ir morāli plurālistiskas vājākajā nozīmē, un var arī pieņemt divas pirmās stiprās morālā plurālisma formas. Taču tās ir nesavienojamas ar trešo.

Bet ir vēl viena izpratne, kurā iepriekš skaidrotais vērtību plurālisms ir vājš. Vārds "morāls" šeit tiek lietots plašā nozīmē, kurā tas aptver pilnīgu labas dzīves mākslu, kā varētu sacīt Mills.¹⁴ Faktiski tas tiek lietots tādā nozīmē, kura aptver visas vērtības. Saglabāt apzīmējumu "morāla vērtība", nevis vienkārši runāt par vērtībām, ir svarīgi tāpēc, lai izvairītos no diviem iespējamiem pārpratumiem. Pirmkārt, vārdu "vērtība" dažreiz lieto relativizētā nozīmē, lai norādītu nevis to, kas ir vērtīgs, bet ko par vērtīgu uzskata kāds cilvēks, cilvēku grupa, kultūra un tamlīdzīgi. Otrkārt, daži cilvēki domā, ka daži vērtību veidi, piemēram, estētiskās vērtības, nedod rīcības iemeslus un ir būtiski tikai novērtējuma līmenī. Šajā nodaļā "vērtība" nav relativizēta un ir jāsaprot kā jēdziens, kas veido rīcības iemeslu esamību vai ir saistīts ar to.

Pēdējās nodaļās diskusija atbalsta stipru plurālismu, kas apvieno visas minētās iezīmes. Nesamērojamība atbalsta pirmās divas stiprā plurālisma nozīmes un trešo dara ļoti ticamu. Vērtības atkarība no sociālām formām pati par sevi atbalsta visus trīs stiprā plurālisma nosacījumus. Dažu sociālu

¹⁴ Šis vārda "morāls" izmantojums ir savienojams ar to, kas aprakstīts 12. nodaļā. Tur mēs atzīmējām, ka no rīcības veicēja perspektīvas daži iemesli parasti netiek uzskatīti par morāliem. Šeit mēs atzīmējām, ka, apspriežot praktisko iemeslu vispār, nebūdami neviena konkrēta rīcības veicēja pozīcijā, visas vērtības un iemesli ir morāli. Tie, kas vienam rīcības veicējam drīzāk ir personiski nekā morāli iemesli, piemēram, viņa rūpes par sava bērna labklājību, neitrāliem malā stāvētājiem ir morāli iemesli.

formu pastāvēšana ir apstākļu nosacīts jautājums un var izjaukt jebkādu visaptveroša sarindojuma mēģinājumu no jebkāda viedokļa un padarīt jebkādu slēptu vienojošu interešu esamību gandrīz neiespējamu.

Ja vērtības piešķiršana autonomijai liek cilvēkam radīt vērtību, kura savukārt kā iepriekšēju pieņēmumu ietver stipru plurālismu, tad, pieņemot autonomijas vērtību, cilvēks var pierādīt stipru vērtību plurālismu. Es šeit sīkāk neturpināšu šo diskusiju. Toties es, citu ceļu iedams, izteikšu domu, ka vērtības piešķiršana autonomijai pievērš cilvēku vājam vērtību plurālismam (un tādējādi ar "vērtību plurālismu" es apzīmēšu vājo varietāti). Autonomija tiek īstenota ar izvēles starpniecību, un izvēle prasa, lai pastāvētu dažādas iespējas, no kurām izvēlēties. Lai apmierinātu izvēles iespēju diapazona atbilstību un pietiekamību, pieejamajām izvēles iespējām jāatšķiras tādos aspektos, kas var racionāli ietekmēt izvēli. Ja visas izvēles dzīvē ir tādas kā izvēle starp diviem identiska izskata ķiršiem augļu traukā, tad dzīve nav autonoma. Izvēles vada iemesli, un lai cilvēkam, kurš izvēlas, tiktu piedāvāta pienācīga daudzveidība, ir jābūt atšķirībai starp dažādu izvēles iespēju iemesliem.

Turklāt, kā jau tika teikts iepriekš, izvēles iespējām jāietver morāli pieņemamu izvēles iespēju dažādība. Tātad morāli pieņemamajām izvēles iespējām pašām ir jābūt atšķirīgām to iemeslu ziņā, kuri liecina par labu katrai no tām. Citiem vārdiem sakot, vērtīgu iespēju ir vairāk nekā iespējams izvēlēties, un tām jābūt jūtami atšķirīgām, citādi prasības pēc dažādības, kas ir priekšnoteikums izvēles iespēju atbilstībai, netiks apmierinātas.

Iepriekš sacītā rezultāts ir tāds, ka autonomija kā iepriekšēju pieņēmumu ietver konfliktējošu apsvērumu dažādību. Tā iepriekšēji pieņem izvēles, kas saistītas ar kompromisiem, izvēles, kas prasa atteikties no viena labuma cita labuma vārdā. Lai, tiecoties pēc labumiem, tiktu gūti panākumi, ir vajadzīgi atbilstoši tikumi. Ja labumi pēc rakstura ir dažādi, tā ka tie atklāj dažādus ieguvumus un priekšrocības, veiksmīga tiekšanās pēc tiem prasa dažādus tikumus. Tas, ka pastāv vairāk labumu nekā viens cilvēks var izvēlēties, un tie pēc rakstura ir ļoti atšķirīgi, liecina par to, ka pastāv vairāk tikumu, nekā viens cilvēks spēj pilnveidot. Tas liecina par nesavienojamu tikumu esamību un tātad par vērtību plurālismu. Cilvēks var dzīvot autonomu dzīvi, neizkopdams nevienu tikumu īpaši augstā pakāpē. Tomēr viņš dzīvo pasaulē, kurā viņam bijusi iespējama tiekšanās pēc daudziem tikumiem, bet kurā viņš nebūtu varējis iemantot tos visus – vismaz augstākajā pakāpē ne. Precīzāk runājot, ja autonomija ir ideāls, tad mēs esam pieņēmuši šādu morāles viedokli: vērtības piešķiršana autonomijai ved pie morālā plurālisma atzīšanas.

15. nodaļa

BRĪVĪBA UN AUTONOMIJA

Politiskās brīvības doktrīna, ar ko noslēdzas šī grāmata, balstās uz plurālisma un autonomijas vērtībām, kas tika analizētas iepriekšējā nodaļā. Mans nolūks ir parādīt, ka no personiskās autonomijas vērtības ir atvasināms spēcīgs arguments politiskās brīvības labā. Tas nav pārsteidzošs secinājums. Dažreiz tiek uzskatīts, ka no autonomijas atvasinātais arguments ir īpašais liberāļu arguments brīvības labā, vienīgais arguments, kuram nepiekrīt neliberāļi un kurš atklāj savdabīgo garu, kāds piemīt liberāļu attieksmei pret politiku. Nodaļa dod savu ieguldījumu šī viedokļa izpētē. Tas notiek divējādi.

Pirmkārt, reizēm tiek pieņemts, ka respekts pret autonomiju prasa, lai valdības vairītos sekot jebkādai labas dzīves koncepcijai. Vārdu sakot, autonomijas ideāls tiek izmantots, lai atbalstītu tādu politiskās brīvības doktrīnu, kas atspoguļo antiperfekcionismu, ideālu izslēgšanu no politikas. Iebildumus pret šādiem uzskatiem es paidu 5. un 6. nodaļā. Šī nodaļa pastiprinās iepriekš izteiktos secinājumus.

Cits labi pazīstams liberāļu arguments brīvības labā balstās uz kaitējuma principu. Šis princips, kuru pirmais formulēja Dž. S. Mills mūsdienās ir atradis stipru atbalstu H. Harta personā.¹ Šis princips apgalvo: vienīgais mērķis, kura dēļ likums drīkst izmantot savu piespiešanas varu, ir kaitējuma nepieļaušana. Es iebildīšu, ka uz autonomiju balstītais brīvības princips visdrīzāk jāuzlūko par tādu, kas dod morālu pamatu kaitējuma principam. Tas izskaidro, kāpēc liberāļi reizēm vēlas izmantot piespiešanu, lai nepieļautu kaitējumu, kā arī to, kāpēc viņi atsakās izmantot piespiešanu citu mērķu labā.

¹ J. S. Mill, "On Liberty". H. L. A. Hart, Law, "Liberty and Morality", Oxford, 1963.

Tādā skatījumā šis princips palīdz izvērtēt dažādu kaitējumu relatīvo nopietnību, kā arī atbildēt uz potenciāli iznīcinošu kaitējuma principa kritiku, kura apgalvo: tas atspoguļojot "valsts – naktssarga"* ideoloģiju. Tai pašā laikā jāatzīst, ka šeit sniegtā kaitējuma principa interpretācija ir atšķirīga no tās, ko tai devuši individuālistu liberāļi.

Pirms sākam analizēt pamatjautājumus, pirmajā apakšnodaļā norādisim uz kādu neiecietības avotu, kas parasti paliek neievērots, – uz avotu, kas šīs grāmatas kontekstā izraisa īpašu interesi. Jo es gribu apgalvot, ka plurālismam piemīt iekšēja tendence radīt neiecietību, un no šīs tendences ir jācensas izsargāties. 2. apakšnodaļā galvenajos vilcienos ieskicēta politiskās brīvības doktrīna, kas balstās uz autonomiju, un norādīts uz dažiem tās ierobežojumiem. 3. apakšnodaļā analizētas attiecības starp šo doktrīnu un kaitējuma principu. Diskusija turpinās nākamajā apakšnodaļā, kurā dažos aspektos apskatīts jautājums: kādā pakāpē (un vai vispār) politikai un likumam vajadzētu atbalstīt paternālistiskus paņēmienus? Pēdējā, noslēdzošajā apakšnodaļā mūsu secinājumi tiek salīdzināti ar dažām citām pazīstamām atbildēm uz šiem pašiem jautājumiem.

1. PLURĀLISMS UN NEIECIETĪBA

Dažreiz tiek uzskatīts, ka vērtību plurālisms pats par sevi, atzīdams daudzas nesavienojamas dzīves formas, rada iecietības vērtību. Tomēr vairīšanās vajāt vai apgrūtināt cilvēkus, kuriem ir tādi morāles tikumi, kādu mums nav, pati par sevi nav iecietība. Es neesmu iecietīgs pret cilvēkiem, kurus apbrīnoju un cienu par to, ka viņi ir augstsirdīgi, labdabīgi vai drosmīgi, turpretī es tāds neesmu. Iecietība nozīmē apspiest vai apvaldīt tieksmi vai vēlmi vajāt vai apgrūtināt otru cilvēku, kaitēt viņam vai paust nevēlamu reakciju. Bet pat tas vēl neizsaka iecietības būtību. Es neesmu iecietīgs pret drosmīgajiem, augstsirdīgajiem un labdabīgajiem pat tad, ja man ir tieksme tos vajāt un es sevi apvaldu tāpēc, ka saprotu: manas vēlmes ir nepārprotami ļaunas.

Iecietība ir īsts morāles tikums tikai tad, ja tā iegrožo vēlmes, tieksmes un pārlicības, ko iecietīgā persona pašas par sevi uzskata par vēlamām. Tipiskā gadījumā persona ir iecietīga tikai un vienīgi tad, ja tā apspiež vēlmi nodarīt otram pārestību vai kaitējumu, ko tas, pēc šīs personas domām, būtu pelnījis. Visskaidrākais iecietības gadījums, vienalga, vai tas ir attaisnojams vai ne, ir tāds, kad cilvēks apspiež savu sašutumu, redzēdams netaisnību vai kādu citu morālu ļaunumu, vai, pareizāk sakot, redzēdams uzvedību,

kuru viņš uzskata par tādu. Tas, vai cilvēks ir iecietīgs vai ne, ir atkarīgs no viņa rīcības iemesliem. Himlers nebija iecietīgs pret Hitleru, kad viņu nenogalināja. Taču nacisma pretinieks būtu varējis saudzēt viņa dzīvību pārprastas pienākuma apziņas pēc – uzskatot, ka jāļauj cilvēkiem rīkoties arī tad, ja viņi rīkojas nepareizi.

Ievērojiet: apgalvot, ka rīkojamies iecietības dēļ, nozīmē apgalvot, ka mūsu rīcība ir attaisnojama, kaut gan patiesībā tas var tā nebūt – varbūt tāpēc, ka iecietība konkrētajos apstākļos ir nevietā.

Es akcentēju iecietīgā cilvēka uzskatu, ka viņš, būdams iecietīgs, apspiež tieksmi, kas pati par sevi ir vēlama. Tipiski gadījumi ir tādi, kuros neiecietības tieksme pati par sevi ir vēlama, jo tā ir reakcija uz nepareizu uzvedību. Vai tādā gadījumā mūsu priekšstats par iecietību ietver domu, ka iecietība var izpausties tikai pret tiem, kuri rīkojas nepareizi vai slikti? Tādās domās ir daudzi autori, kuri rakstījuši par šo tematu. Tomēr šis uzskats šķiet nedibināts. Skaidrs, ka cilvēks nevar būt iecietīgs pret citiem viņu tikumu dēļ. Bet viņš var būt iecietīgs pret to ierobežojumiem. Cilvēks var iecietīgi izturēties pret otra pārlieku izsmalcināto runasveidu vai viņa lēno un pedantisko katra sīkuma apcerēšanu, un tā tālāk. Visos šajos gadījumos iecietība izpaužas pret to, kas nav nedz nepareizs, nedz katrā ziņā slikts. Tas ir vienkārši kādas pozitīvas īpašības trūkums. Šis nav matu skaldišanas mēģinājums. Iemesls, kāpēc cilvēkiem trūkst noteiktu tikumu vai pozitīvu īpašību var būt un nereti ir tāds, ka viņiem piemīt citi, turklāt nesavienojami tikumi un labās īpašības. Kad mēs pieciešam citu cilvēku labo īpašību trūkumu, mēs varbūt apjaušam, ka tā ir tikai viņu tikumu un personības spēka otra puse. Iespējams, ka tas ir galvenais iemesls, kāpēc mēs to paciešam.

Tātad iecietība ir tādas rīcības vai attiecīgas vēlmes apvaldišana, kas būtu nepatīkama šīs rīcības saņēmējam un kas pati par sevi ir morāli atzīstama un balstās uz nepatiku vai naidīgumu pret šo cilvēku vai kādu viņa dzīves iezīmi, ar domu, ka minētās nepatīkamās iezīmes raksturo attiecīgā cilvēka labo īpašību ierobežojumus vai trūkumus, – lai ļautu šim cilvēkam rīkoties pēc viņa paša prāta vai lai dotu viņam iespēju panākt vai paturēt kādas priekšrocības.²

Šis iecietības raksturojums divējādā ziņā ir novirze no uzskata, kurš ir ļoti izplatīts politiskas teorijas rakstos. Mans skaidrojums balstās uz četrām iezīmēm. Pirmkārt, tikai tāda uzvedība, kura vai nu ir nevēlama tam cilvēkam, pret kuru tiek vērsta, vai uzvedība, kura parasti tiek uzskatīta par nevēlamu,

² Kā man atgādināja *P. M. S. Hacker*, žēlsirdība dažreiz ir īpašs iecietības gadījums. Cilvēks var būt iecietīgs aiz žēlsirdības.

ir neiecietīga uzvedība. Otrkārt, cilvēks ir iecietīgs tikai tad, ja viņam ir tieksme vai vilinājums tādām nebūt. Treškārt, šī tieksme balstās uz nepatiku vai naidīgumu pret attiecīgā objekta izturēšanos, raksturu vai kādu tā esamības iezīmi. Visbeidzot, neiecietīgā tieksme pati par sevi, vismaz tās nesēja skatījumā, ir vērtīga vai vēlama izpausme.

Politiskie teorētiķi tiecas koncentrēt uzmanību uz vienu naidīgu reakciju kā vienīgo iespējamo neiecietības izpausmi: uz piespiešanas izmantojumu. Viņi pretojas domai, ka neiecietīga uzvedība var būt arī, piemēram, naidīga uzskata izpausme. Otrkārt, kā jau sacīts iepriekš, izplatīta ir doma: tikai tad, ja cilvēks uzskata otru vai viņa uzvedību par sliktu vai nepareizu, viņš var būt iecietīgs pret šo cilvēku vai viņa uzvedību.

Par pirmo uzskatu es daudz neizteikšos. Ja pastāv tāda izpratne par neiecietību, saskaņā ar kuru neiecietīgi ir tikai spaidu paņēmieni, tad tas nav parastais priekšstats par neiecietību, bet tāds, ko izveidojuši politiskie teorētiķi, lai paustu kādu īpašu skatījumu. Es neredzu iemesla, kāpēc šādu skatījumu vajadzētu pieņemt arī mums. Iecietības un neiecietības idejas identificē uzvedības veidus atbilstoši to pamatojumam un objektam. Tās neidentificē uzvedības veidus atbilstoši izmantotajiem līdzekļiem. To sacīt nenozīmē apgalvot, ka visas neiecietības izpausmes ir vai nu vienlīdz pieņemamas vai vienlīdz nepieņemamas. Gribu tikai norādīt, ka ir jēdzieni, kuri identificē rīcību veidus atbilstoši to motīviem un nevis atbilstoši līdzekļiem, pie kuriem šie motīvi noved.

Esmu jau izskaidrojis iemeslus, kāpēc jānoraida uzskats, ka iecietība iespējama tikai pret sliktu vai netaisno. Tas fakts, ka neiecietība var izpausties pret cilvēku ierobežojumiem un ka tie var būt kādu citu šiem cilvēkiem piemītošu tikumu aspekti, īpašu nozīmību iegūst tiem, kuri tic vērtību plurālismam. Tas veido saikni starp plurālismu un iecietību.

Vēlāk šajā nodaļā es apgalvošu, ka zināmās robežās respekts pret personisko autonomiju liek paciest sliktu vai ļaunu rīcību. Bet iecietība var attiekties arī uz labo un vērtīgo, ja tā iegrožo tieksmes, kuras gan pašas par sevi ir atzīstamas, taču pauž neiecietību pret citu cilvēku morāli pieņemamām nodarbēm un gaumi. Kaut gan plurālismam pašam par sevi nav jāizraisa gadījumi, kuros vajadzīga iecietība, daži ļoti izplatīti plurālistiskās morāles veidi tomēr tādus izraisa. Nosauksim tos par konkurējošām plurālistiskās morāles teorijām (ir konkurējošas morāles teorijas, kuras nav plurālistiskas, taču tās uz mums neattiecas).

Konkurējošais plurālisms ne vien atzīst atšķirīgu un nesavienojamu morālo tikumu pamatotību, bet arī tādus tikumus, kuri, ņemot vērā cilvēka

dabu, veicina neiecietību pret citiem tikumiem. Tas ir, konkurējošais plurālisms atzīst tādu tikumu vērtību, kuru esamība parasti izraisa tendenci neciest noteiktus trūkumus citos cilvēkos, kaut gan tie ir neizbēgami, ja šiem cilvēkiem piemīt citi, vienlīdz vērtīgi tikumi. Rakstura īpašības, kuras teicami noder komiteju vadīšanā un norišu organizēšanā, kas saistītas ar dažādu viedokļu samierināšanu un personisko atšķirību pārvarēšanu, – šīs pašas rakstura īpašības reizē tiecas viest cilvēkos neiecietību pret absolūtu nodošanos kādam mērķim. Un ir vēl daudz citu piemēru, kuru pārpilnība liek domāt, ka visizplatītākās plurālisma formas ir konkurējošas.

Pie šī apstākļa ir vērts pakavēties sīkāk, jo tas bieži tiek pārprasts. Cilvēki, kuri aptver, ka viņiem savas neiecietīgās tieksmes ir jāapvalda, var nospriest, ka tās ir sliktas pašas par sevi, nevis tikai to izpausmes dēļ. Ja tā būtu, tad to apvaldīšanai netiktu piesaukts iecietības tikums. Tas vienlīdz attiecas gan uz iecietību pret cilvēku sliktajām tieksmēm, gan uz iecietību pret viņu labo īpašību ierobežojumiem. Ja man ir tieksme būt neiecietīgam pret cita cilvēka zemiskumu vai vulgaritāti, tas nenožīmē, ka mana tieksme ir nepareiza. Minētās īpašības gluži pamatoti izraisa neiecietīgas reakcijas. Cilvēkam, kurš uz tām šādu reakciju neizjūt, ir nepietiekams morālais jūtīgums. Un tomēr tā ir reakcija, kas jāapvalda. Šis viedoklis iepriekšēji pieņem koncepciju par morālu konfliktu. Tas dažus konfliktus uzskata drīzāk par reāliem konfliktiem starp neatkarīgiem morāliem apsvērumiem, nevis vienkārši par konfliktējošiem subjektīviem spriedumiem, kuri vienkārši un bez pēdām dod vietu visu apsverošam spriedumam. Turklāt tas pieņem, ka dažus *prima facie* morāles spriedumus un nevis tikai galīgos spriedumus var pavadīt vai caurstrāvēt atbilstošas emocionālas vai ar attieksmi saistītas reakcijas.

Jautājums par atbilstošu emocionālu reakciju uz morālu spriedumu daudzos apcerējumos par morāles filosofiju joprojām ir relatīvi atstāts novārtā. Tiek vispārēji atzīts, ka dažus spriedumus vajadzētu pavadīt atbilstošām emocionālām reakcijām. Pateicība, aizvainojums, dusmas, nožēla, vainas apziņa un daudzas citas jūtas ieņem nozīmīgu vietu morāli veselīgā dzīvē. Bieži sastopams vārdos neizteikts pieņēmums, ka tām vajadzētu saistīties tikai ar galīgajiem spriedumiem. Ja kāda cilvēka galīgais spriedums ir tāds, ka otrs cilvēks ir apzināti vai aiz pārgalvības rikojies nepareizi, var rasties un arī izpausties dusmas. Bet, ja vispārējais spriedums atbrīvo šo cilvēku no vainas, tad tas fakts, ka viņa uzvedības aspekti bijuši nepatīkami, neattaisno nepatīkas jūtas pret viņu. Tā ir morālās psiholoģijas kļūda. Šajā gadījumā par zemu tiek novērtēts ciešais sakars starp spriedumu un jūtām dažādās morāles jomās.

Tie, kuri pazīst morālā konflikta realitāti, uzskata: spriedums, ka tāda vai citāda rīcība ir pēc iekšējas būtības slikta, var būt, piemēram, savienojama ar galīgo spriedumu, ka, apsverot visus apstākļus, tā ir attaisnojama. Tā var būt reizē gan attaisnojama, gan pēc iekšējās būtības slikta. Ja emocionālas reakcijas saistās ar kādiem morāliem spriedumiem, tad tās saistās ar *prima facie* spriedumiem. Galīgie spriedumi tikai vērtējoši samēro un apsver *prima facie* spriedumus. Tie pavēsta, kuri no *prima facie* spriedumiem konkrētajā situācijā ir svarīgāki vai steidzamāki. Tie nepiešķir konkrētu krāsu mūsu apsveramās rīcības morālajam vērtējumam. Ja emocionālas reakcijas var pamatoti saistīties tikai ar galīgajiem spriedumiem, tad tās var būt tikai nediferencētas atzinības vai neatzinības jūtas. Pilns morālo emociju diapazons ir izprotams tikai tāpēc, ka tās tiek saistītas ar *prima facie* spriedumiem. Mēs apbrīnojam drosmīgu rīcību, mūs aizkustina augstsirdīga rīcība, mums derdzas nežēlības izpausmes, un tā tālāk, neatkarīgi no tā, vai tās tiek vai netiek vispārēji attaisnotas. Un nevar arī gaidīt, lai mēs izdzēstu šīs emocijas, līdzko tiek noteikts, ka spriedums, ar kuru tās saistītas, vairs nav spēkā, un nežēlīgā, nepatīkamā vai cietsirdīgā rīcība konkrētajos apstākļos tiek attaisnota. Ticība morālam konfliktam nozīmē, ka rīcības attaisnošana vienmēr nebūt neatbrīvo to no šīm nepievilcīgajām īpašībām. Tieši tāpat tā vienmēr neatņem attiecīgajām emocijām to pamatotību un trāpīgumu. Pastāv patiesi un nedzēšami morālo emociju konflikti, tāpat kā pastāv patiesi morālo iemeslu konflikti.

Iespējams, ka visas dzīvotspējīgās plurālisma formas ir konkurējošas. Ja tā nav, tad šķiet ticami, ka vērtīgo izvēles iespēju daudzveidību, ko prasa autonomijas ideāls, var apmierināt vienīgi konkurējošs vērtību plurālisms. Šis viedoklis ir ticams, ja ņem vērā, cik plašs spēju diapazons piemīt daudziem cilvēkiem. Mēs pieņemam, ka morālā dzīve būs iespējama tikai cilvēku sabiedrību ietvaros, un tas nozīmē, ka to spēju diapazons, kuru attīstība jādara iespējama, lai visi sabiedrības locekļi būtu autonomi, ir lielāks nekā diapazons, kas nepieciešams, lai nodrošinātu autonomiju atsevišķam indivīdam. Tādas ir sekas faktam, ka gan ģenētiskās atšķirības starp cilvēkiem, gan sociālās vajadzības pēc dažādības un darba dalīšanas ved pie spēju daudzveidības cilvēku vidū. Morālie tikumi, kas saistīti ar dažādajām dzīves formām – un tās pieļauj morāle, kura dod iespēju visiem normāliem cilvēkiem sasniegt autonomiju ar morāliem līdzekļiem –, šķiet, ir ļoti atkarīgi no rakstura īpašībām, kuru vidū daudzas ved pie neiecietības pret citām pieņemamām dzīves formām. Visas šīs formas ir ne vien morāli atzīstamas, bet arī tādas, kam jābūt pieejamām, ja visiem cilvēkiem pienākas sasniegt autonomiju. Tāpēc

respekts pret autonomiju, prasot konkurējošu vērtību plurālismu, nosaka arī nepieciešamību pēc iecietības.

Pat tad, ja tiktu noraidīts mans pieņēmums, ka, ievērojot cilvēka dabu, autonomiju var īstenot tikai sabiedrībā, kura atbalsta konkurējošu plurālistisku morāli; pat tad, ja izskatītu, ka šis pieņēmums balstās uz maldīgu viedokli par cilvēka dabu un ka tas varbūt ir pārāk pesimistisks; pat tad, ja ticētu, ka autonomija un plurālisms ir iespējami bez konflikta, arī tad iepriekš izteiktais secinājums nezaudētu savu spēku. Pat ar šiem optimistiskajiem pieņēmumiem joprojām spēkā paliek tas, ka konkurējošs plurālisms, ja tas pastāv, dod ieguldījumu autonomijas īstenošanā. Tāpēc konkurējošs plurālisms rada argumentu iecietības principa labā. Vienīgā variācija ir tāda, ka saskaņā ar optimistiskākiem pieņēmumiem ir iespējami apstākļi, kuros nav vajadzības paļauties uz šo principu, – apstākļi, kuros konflikti, kas to aktivizē, nemaz nerodas. Tas neatceļ iecietības principu. Un skaidrs, ka mūsu pasaulē tas nav spēkā vienkārši tāpat; apstākļi tā piesaukšanai ir tepat vien mums līdzās.

2. BRĪVĪBA, KAS BALSTĀS UZ AUTONOMIJU

Iepriekšējā apakšnodalā tika apgalvots, ka tāds konkurējošs vērtību plurālisms, kādu prasa respekts pret autonomiju, rada konfliktus starp cilvēkiem, kuri tiecas pēc vērtīgām, bet nesavienojamām dzīves formām. Ievērojot nepieciešamību darīt šīs dzīves formas pieejamas, lai nodrošinātu autonomiju, rodas nepieciešamība iegrožot cilvēku rīcību un viņu attieksmi šajos konfliktos ar iecietības principu palīdzību. Iecietības pienākums un plašākā brīvības doktrīna, kurā tas iekļaujas, ir viens no autonomijas respektēšanas pienākuma aspektiem. Lai spriestu par tā apjomu un robežām, mums jāpāpēta, kāda ir vispārējā pakāpe mūsu pienākumiem, kuri balstās uz autonomiju.

Tā kā autonomija ir morāli vērtīga, ikvienam ir iemesls censties pēc autonomijas gan sev, gan jebkuram citam. Taču autonomijas īpašais raksturs ir tāds, ka cilvēks nevar darīt citu cilvēku autonomu. Izmantojot pazīstamo angļu sakāmvārdu, var atvest zirgu pie ūdens, bet nevar piespiest to dzert. Cilvēks ir autonoms, ja viņš pats lemj par savas dzīves gaitu. Tas nenozīmē, ka citi nevar palīdzēt, taču viņu palīdzība visumā aprobežojas ar pamatnosačījumu nodrošināšanu, lai cilvēks varētu būt autonoms. Tāpēc morāles filozofi, kuri morāles pamatā saredz tieksmi gādāt par citiem, tiecas skatīt autonomiju galvenokārt kā spēju dzīvot autonomu dzīvi. Mūsu pienākums pret

līdz cilvēkiem visupirms ir nodrošināt viņiem autonomiju šajā spējas izpratnē. Kļūmes avots dažiem šiem autoriem ir tāds, ka viņi atstāj bez ievēribas iemeslu, kura dēļ autonomija kā spēja iegūst vērtību, un šis iemesls slēpjas šīs spējas izmantojuma prasmē, kāda piemīt tās īpašniekam, proti, autonomajā dzīvē, ko tā ļauj viņam dzīvot.

Cilvēks var palīdzēt otram dzīvot autonomu dzīvi ne tikai, stāvēdams malā un vairīdamies viņu piespiest vai manipulēt ar viņu. Uz autonomiju balstītie pienākumi pret otru cilvēku ir iedalāmi divas tālākās kategorijās. Viena no tām ir palīdzēt radīt iekšējās spējas, kuras nepieciešamas autonomas dzīves īstenošanai. Dažas no šīm spējām ir saistītas ar izziņas jomu – tās ir spējas uzņemt, atcerēties un izmantot informāciju, spriešanas spējas un tā tālāk. Citas skar cilvēka emocionālo un iztēles pasauli. Vēl citas attiecas uz veselību un fiziskajām spējām un iemaņām. Visbeidzot, ir rakstura īpašības, kuras ir būtiski svarīgas vai noderīgas autonomai dzīvei. To vidū ir stabilitāte, lojalitāte, personiskas pieķeršanās spējas un prasme saglabāt tuvas attiecības. Trešais tips uz autonomiju balstītiem pienākumiem pret otru cilvēku ir saistīts ar atbilstošu izvēles iespēju diapazona radīšanu, lai šim cilvēkam būtu ko izvēlēties.

Kā jau paredzams, visi šie pienākumi, kaut arī tie sakņojas autonomas dzīves vērtībā, ir vērsti uz to, lai nodrošinātu autonomiju kā spēju. Ārpus tā kaut ko darīt tikpat kā nav iespējams – vienīgi kopt vispārējo izpratni par autonomijas vērtību. Tomēr nav jābrīnās, ka autonomijas princips – tā es nosaukšu principu, kurš liek cilvēkiem nodrošināt autonomijas nosacījumus visiem cilvēkiem, – rada pienākumus, kuri sniedzas tālu aiz negatīvajiem neiejaukšanās pienākumiem – vienīgajiem, kurus atzīst daži autonomijas aizstāvji. Ja neiejaukšanās pienākumi balstās uz autonomiju, tad autonomijas princips dod iemeslu uzskatīt, ka tikpat labi pastāv arī citi pienākumi, kas balstās uz autonomiju. Ikviens autonomijas iemesls, kas noved pie neiejaukšanās pienākumiem, tikpat labi varētu novest arī pie citiem pienākumiem, – protams, ja pret to nedarbojas konfliktējoši iemesli. Ir ticams, ka šādi pretdarbības iemesli reizēm ir sastopami, taču nepavisam nav ticams, ka tie liktu autonomijas pienākumiem aprobežoties tikai ar neiejaukšanos.

Šis pārdomas palīdz noskaidrot saikni starp autonomiju un brīvību. Autonomija ir labas dzīves sastāvdaļa. Cilvēka dzīve ir autonoma, ja tā ievērojamā pakāpē ir viņa paša veidota. Dabiski, ka autonomai personai pieder spēja kontrolēt un radīt pašai savu dzīvi. Es to nosaucu par autonomijas spējas izpratni, jo reizēm “autonomija” tiek attiecināta tikai uz šo spēju vien. Šī spēja, kas ietver gan noteiktu garīgu un fizisku dotumu esamību,

gan atbilstoša izvēles iespēju diapazona pieejamību, dažkārt tiek dēvēta par pozitīvo brīvību. Šis jēdziens, tāpat kā visi jēdzieni, kuri kļuvuši par intelektuālu cīņu lozungiem, ir bēdīgi pazīstams ar savu izvairīgo, grūti tveramo būtību. Es labprātāk gribētu apskatīt to kopsakarībā ar personiskās autonomijas ideālu, jo pozitīvās brīvības vērtība izriet no tās ieguldījuma personiskajā autonomijā. Pozitīvajai brīvībai piemīt iekšēja vērtība, jo tā ir autonomas dzīves būtiska daļa un nepieciešams nosacījums. Tā ir spēja, kuras vērtība izriet no tās īstenojuma. Te rodams pavediens tās definīcijai.

Cilvēka pozitīvo brīvību veicina viss, kas vien kāpina viņa spēju dzīvot autonomu dzīvi. Strīdi par pozitīvās brīvības diapazonu un saturu ir jārisina atbilstoši tam, kāds ir strīdīgā elementa ieguldījums autonomijā. Tā kā autonomija pieļauj dažādas pakāpes, tas pats sakāms par pozitīvo brīvību. Tā kā dažādu rīcības veidu iespaids uz autonomiju ir nesamērojams, tāds pats ir to iespaids uz pozitīvo brīvību. Šī "neprecizitāte" izskaidro daudzu cilvēku neomulību saskarē ar šādiem "miglainiem" jēdzieniem un viņu nevēlēšanos tos izmantot, iesaistoties nopietnās teorētiskās vai politiskās diskusijās. Tāda nevēlēšanās būtu vietā, ja šie jēdzieni aizšķērsotu mums skatu uz kaut ko precīzāku, kas atrodas aiz tiem. Taču tā tas nav. Tie norāda uz dzīves iezīmēm, kurām piemīt iekšēja vērtība. Neprecizitāte, ko tie ienes, ir galīgā neprecizitāte. Proti, tā nemaz nav neprecizitāte, bet tik ļoti daudzo dzīves nesamērojamību atspoguļojums.

Vai negatīvo brīvību, tas ir, brīvību no piespiešanas, ir iespējams aplūkot kā pozitīvās brīvības aspektu, tas ir, autonomijas kā spējas aspektu? Tāds skatījums tiecas maldināt. Autonomija un pozitīvā brīvība ir saistītas galvenokārt ar visaptverošiem mērķiem, plāniem vai attiecībām. Autonomi cilvēki brīvi veido draudzības saites un citas saskarsmes ar cilvēkiem vai dzīvniekiem. Bet tas, ka viņš pašlaik nav brīvs, lai sarunātos ar Džonu, nemazina viņa autonomiju. Autonoma persona pati izvēlas savu profesiju vai amatu. Tai var liegt iespēju cirst kokus tuvējā laukā, tomēr nemazinot tās autonomiju. Citiem vārdiem sakot, autonomija un pozitīvā brīvība ir tiešā veidā saistītas ar relatīvi aptverošiem mērķiem un attiecībām un ietekmē ierobežotākas izvēles iespējas tikai tiktāl, ciktāl tās ietekmē cilvēka spēju tiekties pēc plašākiem mērķiem. Iestāšanās universitātē vai kandidēšana vispārējās parlamenta vēlēšanās ir piemēri konkrētai rīcībai, kura ietekmē plašas un nozīmīgas izvēles iespējas. Liedzot cilvēkam iespēju tajās iesaistīties, tiek būtiski sašaurināta viņa spēja izvēlēties savu karjeru un justies kā pilnvērtīgam politiskas sabiedrības loceklim. Citi konkrētu rīcību veidi cilvēka autonomiju neietekmē nemaz. Aizliegums kādam izvēlēties noteikta veida saldējumu tiek

vispārēji uzskatīts par nenozīmīgu faktu attiecībā uz šī cilvēka autonomijas pakāpi.

Diskusijās par negatīvo brīvību un piespiešanu uzmanība parasti tiek koncentrēta uz to, ka cilvēki tiek piespiesti veikt noteiktu rīcību vai izvairīties no tās. Tāds ir piespiešanas dabiskais konteksts. Taču tas var aizsegt tās morālo nozīmību, un ir gadījies, ka tas pāraug aklā apsēstībā pret vairīšanos no piespiešanas. Negatīvā brīvība, brīvība no piespiedu iejaukšanās, ir vērtīga tiktāl, ciktāl tā kalpo pozitīvajai brīvībai un autonomijai. Tas notiek vairākos veidos.³ Otrā cilvēka piespiešana var paust nicinājumu vai vismaz respekta trūkumu pret viņa autonomiju. Otrkārt, tā samazina viņa izvēles iespējas un tāpēc var nākt viņam par sliktu. Arī tādā veidā tā var ierobežot viņa autonomiju. Var, taču tam nav noteikti jābūt: ir dažas izvēles iespējas, bez kurām cilvēkam labāk iztikt. Ir citas, kuru liegšana ļauj cilvēkam uzlabot esošās izvēles iespējas nākotnē.⁴ Spriežot par negatīvās brīvības vērtību, nekad nedrīkst aizmirst, ka tā izriet no tās ieguldījuma autonomijā.

Tas, cik nozīmīga cilvēka autonomijai ir izvēles iespēju liegšana, ir atkarīgs no apstākļiem, kādos cilvēks atrodas. Dažās zemēs balsttiesībām nav tādas simboliskas nozīmes, kāda tām ir mūsu kultūrā. To liegums indivīdam var būt gluži nenozīmīgs sākums. Šādi faktori nemazina negatīvās brīvības svarīgumu, taču rada vairāk grūtību spriedumu veidošanā.

Brīvības doktrīna, kas balstās uz autonomiju, ietver visai tālejošus zemitēstus. Taču tai ir skaidri noteiktas robežas, kurām tagad pievēršīsimies.

Pirmkārt, kaut gan autonomija prasa atbilstoša izvēles iespēju diapazona pieejamību, tā neprasa, lai to vidū būtu jebkāda konkrēta izvēles iespēja. Cilvēks vai valdība var rīkoties tā, lai gala rezultātā tiktu likvidēts Eiropas futbols un tā vietā ieviests amerikāņu futbols, un tamlīdzīgi. Pakāpi, līdz kurai šāda rīcība tiks pieciesta, ietekmēs pragmatiski apsvērumi, un parasti var gaidīt, ka tie attiecībā uz valdības vai lielu organizāciju rīcību drīzāk būs piesardzīgi nekā pārsteidzīgi. Taču jāatceras, ka mūsu sabiedrībā pieejamās izdevības nemitīgi maina sociāli, ekonomiski un tehnoloģiski procesi. Noteikti nodarbošanās un karjeru veidi visu laiku rodas no jauna, turpretī citi izzūd. Nemitīgā pārmaiņu procesā ir arī personisko attiecību atzīstamie veidi, un tas pats sakāms par sabiedrisko kultūru, kura ievērojami izgaismo, ko mēs varam un ko nevaram atļauties darīt. Ne katrs piekritīs, ka šādi

³ Šis temats tika sīkāk apskatīts 6. nodaļā.

⁴ Par šo tematu skat. Džeralda Dvorkina* ļoti noderīgo rakstu "Is more choice better than less", *Midwest Studies in Philosophy*, 7 (1982), 47.

procesi ir nevainojami, kamēr to regulēšanā nav iesaistījusies valdība. Gan autonomijas prasības, gan citi apsvērumi var izraisīt nepieciešamību pēc valdības iejaukšanās šādu procesu vadišanā vai uzsākšanā.

Šajā kontekstā ir svarīgi atšķirt iespaidu, ko izvēles iespējas liegums atstāj uz tiem, kuri šai izvēlei jau nodevušies, no iespaida, ko tas atstāj uz citiem. Jo ilgāk un pamatīgāk cilvēks ir nodevies saviem plāniem, jo grūtāk viņam ir tos atnest (pirms to pabeigšanas) un uzsākt to vietā kaut ko citu. Bet pat tad, ja šāda maiņa ir iespējama, liegt cilvēkam iespēju turpināt viņa uzsāktos plānus, saistības un attiecības nozīmē neļaut viņam dzīvot tādu dzīvi, kādu viņš izvēlēties. Cilvēku, kurš būtu varējis, bet vēl nav paguvis izvēlēties likvidēto iespēju, tas ietekmē daudz mazāk. Tā kā viņam jānodrošina tikai atbilstošs izvēles iespēju diapazons, no viņa viedokļa likvidēto iespēju var aizvietot ar citu, nemazinot viņa autonomiju. Tas izskaidro, kāpēc tik svarīgi ir pārmaiņas ieviest pakāpeniski, lai tās neietekmētu cilvēkus, kuri jau nodevušies attiecīgajām jomām.

Otrais galvenais ierobežojums brīvībai, kas balstās uz autonomiju, tika minēts jau iepriekš. Tā neietver morāli slikto un atbaidošo. Tā kā autonomija ir vērtīga tikai tad, ja tā ir vērsta uz labo, tai nav nekāda iemesla sagādāt un aizstāvēt nevērtīgas vai vēl jo mazāk sliktas izvēles iespējas. Protams, autonomija pati par sevi ir akla pret izvēlēto iespēju kvalitāti. Cilvēks ir autonoms pat tad, ja viņš izvēlas slikto. Autonomija ir pat daļēji akla pret pieejamo izvēles iespēju kvalitāti. Cilvēks ir autonoms, tika apgalvots iepriekšējā nodaļā, tikai tad, ja viņš tiecas pēc labā pats savā izpratnē. Viņš var būt autonoms tikai tad, ja tic, ka viņam ir pieejamas vērtīgas izvēles iespējas. Tas ir savienojams ar to, ka daudzas viņa izvēles iespējas var būt sliktas.⁵ Bet, kaut gan autonomija ir savienojama ar sliktu izvēles iespēju esamību, tās nedod nekādu ieguldījumu autonomijas vērtībā. Patiesībā autonoma sliktu iespēju izvēle dara cilvēka dzīvi sliktāku par salīdzināmu neautonomu dzīvi. Tā kā mūsu rūpes par autonomiju ir rūpes, lai cilvēkiem būtu laba dzīve, tas dod mums iemeslu nodrošināt tādu autonomiju, kura būtu vērtīga. Sliktu izvēles iespēju piedāvāšana, saglabāšana vai aizsargāšana neļauj cilvēkam baudīt vērtīgu autonomiju.

Varbūt tas izklausās ļoti stingri un tēvišķi. Tas uzbur zināmu tēlu – valsts spēlē lielo brāli, piespiedu vai manipulācijas kārtā liekot cilvēkiem pret viņu gribu darīt to, ko uzskata viņiem par labu un derīgu. Tas ir ļoti tālu no patiesības. Pirmkārt, ir vajadzīgs pastāvīgi atgādināt: tas fakts, ka valsts

⁵ Tāpat kā nav iespējams likvidēt visas vērtīgās izvēles iespējas, nav iespējams likvidēt arī visas sliktās. Sal. 13. nod.

uzskata kaut ko par vērtīgu vai nevērtīgu, nav iemesls nekādai rīcībai vai stāvoklim. Iemesls ir tikai pati kaut kā vērtība vai nevērtība. Ja šķiet, ka valdība nespēj spriest par to pareizi, tad tai nav pilnvaru spriest par to vispār.⁶ Otrkārt, brīvības doktrīna, kas balstās uz autonomiju, galvenokārt balstās uz autonomijas un vērtību plurālisma svarīgumu. Autonomija nozīmē, ka laba dzīve ir brīvi radīta dzīve. Vērtību plurālisms nozīmē, ka ir vajadzīgas daudzveidīgas vērtīgas izvēles iespējas un labvēlīgi izvēles apstākļi. Brīvības doktrīna, kas radusies uz to pamata, piedāvā un aizstāv šīs izvēles iespējas un apstākļus. Bet vai autonomijas princips ir savienojams ar juridisku morāles īstenošanu? Tagad mums jāpievēršas šī jautājuma izpētei.

3. AUTONOMIJA UN KAITĒJUMA PRINCIPS

Milla kaitējuma princips nosaka: vienīgais attaisnojums piespiešanas izmantojumam pret otru cilvēku ir tāds, ka viņš tiek atturēts no kaitējuma citiem. Mani pārspriedumi saistīsies ar mazliet plašāku principu, kas prasa novērst kaitējumu jebkuram (arī sev pašam) kā vienīgo attaisnoto iemeslu, lai piespiedu kārtā iejauktos otra dzīvē. Kaitējuma princips ir brīvības princips. Visbiežāk tas tiek skaidrots kā tāds, kas izslēdz no politikas privātās morāles apsvērumus. Tas attur gan individuus, gan valsti no cilvēku piespiešanas kaut ko nedarīt vai darīt kaut ko citu, ar pamatojumu, ka šī rīcība ir vai nu derdzīga vai vēlama. Mans nolūks ir salīdzināt kaitējuma principa apjomu un attaisnojumu ar to principu apjomu un attaisnojumu, kuri ir pamatā uz brīvību balstītai autonomijai.

Tas, ka starp autonomiju un kaitējuma principiem varētu būt kāds sakars, ir skaidri saskatāms. Respekts pret citu cilvēku autonomiju lielā mērā nozīmē, ka viņiem jānodrošina atbilstošas izvēles iespējas, tas ir, izdevības kopā ar iespējām tās izmantot. Atņemt cilvēkam izdevības vai iespējas tās izmantot nozīmē viņam kaitēt. Gan īpašuma lietošanas vērtība, gan tā apmaiņas vērtība atspoguļo īpašnieka rīcībā esošās izdevības. Jebkurš kaitējums cilvēkam, liedzot viņam sava īpašuma lietojumu vai vērtību, ir kaitējums viņam tieši tāpēc, ka tas samazina viņa izdevības. Līdzīgā veidā cilvēkam nodarīts fiziskais kaitējums samazina viņa spējas rīkoties tā, kā viņš vēlētos. Lieki atgādināt, ka kaitējums cilvēkam var izpausties ne tikai izvēles iespēju atņemšanā, bet arī viņa uzsākto plānu un attiecību izjaukšanā.

⁶ Tā ir normālās attaisnojuma tēzes nasta, par kuru runāts 3. nodaļā.

Šie divi gadījumu tipi aptver lielāko daļu kaitējuma veidu. Tomēr tajos nav iekļauti vēl daži nodarījumu veidi. Stipras un ilgstošas sāpes atņem cilvēkam rīcības spējas. Taču ne visas sāpes iekļaujas šajā grupā, un pat par tādām sāpēm, kas tiešām atņem rīcības spējas, var iebilst, ka tās ir sāpes neatkarīgi no to sekām – spēju atņemšanas. Tas pats sakāms par apvainojumiem. Nopietni un ilgstoši apvainojumi var ievērojami mazināt cilvēka izdevības. Tie var pat ietekmēt viņa spējas izmantot izdevības, kas ir viņa rīcībā, vai traucēt viņa mērķu īstenošanu. Taču daudzi apvainojumu veidi šai kategorijā nav iekļaujami. Jebkāda apvainojoša izturēšanās var būt nosodāma, tāpēc ka tā ir apvainojoša neatkarīgi no tās sekām attiecībā uz ietekmētā cilvēka izvēles iespējām vai plāniem. Līdzīgi apsvērumi ir attiecināmi arī uz citiem pāridarījumu veidiem, piemēram, uz cilvēka jūtu aizskaršanu un tamlīdzīgām izpausmēm.

Interesanti atzīmēt, ka ciešanas un apvainojumi, pārestības un līdzīgi nodarījumi ir kaitējoši tikai tad, kad tie patiešām ietekmē izvēles iespējas vai plānus. Jo "kaitējumam" šī vārda parastajā nozīmē piemīt tālejošs aspekts. Kaitēt cilvēkam nozīmē mazināt viņa izredzes, nevēlami ietekmēt viņa iespējas. Ir skaidrs, ka kaitējuma principa atbalstītājiem rūp arī apvainojumu un sāpju novēršana. Taču nav skaidrs, vai viņi to izprot plašākā nozīmē, aptverot visus kaitējuma vai nelabvēlīgas iedarbības veidus, kādi var cilvēkus skart. Skaidrības labad mēs varam nodalīt šauro kaitējuma principu, kas atzīst piespiešanu tikai tāpēc, lai nepieļautu kaitējumu vārda tiešajā nozīmē, un nenoteikti plašāko kaitējuma principu, kurš atzīst piespiešanu arī tāpēc, lai nepieļautu sāpes, apvainojumus un varbūt vēl citus pāridarījumus cilvēkam.⁷

Es ceru, ka šīs atziņas neietver vairāk pretrunu kā paredzēts. Esmu centies turēties pie kaitējuma parastās izpratnes, tomēr aprakstīt to vārdos, kas izceļ saikni starp kaitējumu un autonomiju. Tās interpretē principu no tādas morāles viedokļa, kura saskata vērtību autonomijā. Proti, tas nav "kaitējuma" vārda nozīmes apraksts (vienīgi piebilde par kaitējuma tālejošo aspektu pieder pie tā nozīmes apraksta). Lielos vilcienos runājot, cilvēks kaitē otram, kad viņa rīcība padara otra stāvokli sliktāku nekā tas bijis, vai sliktāku nekā tam pienāktos būt, ietekmējot viņa nākotnes labklājību. Tiktāl ir runa par vārda nozīmi. Bet tas izraisa manāmu pavērsienu attiecībā uz individuālās labklājības jēdzienu. Tas dod šim principam konkrētu saturu.

⁷ Es bez diskutēšanas un skaidrojumiem pieņemšu, ka piespiešana ir attaisnojama, lai nepieļautu lielas ciešanas. Skaidrojums mūsu tieksmei vairīties no ciešanām ir saistošs temats, kuru šajā grāmatā nav iespējams iekļaut.

Cilvēki, kuri noliedz autonomijas morālo vērtību, necentīsies noliegt nedz to, ka pastāv kaitējumi, nedz to, ka kaitēt cilvēkiem pēc būtības ir nepareizi. Taču viņiem vajadzētu piedāvāt citādu izpratni par to, kāda uzvedība kaitē citiem. Tā kā pati "kaitējuma izraisīšanas" nozīme pauž, ka rīcība ir *prima facie* nepareiza, tas ir normatīvs jēdziens, kurš gūst savu konkrēto nozīmi no morāles teorijas, kurā tas ir iemiesots. Bez šādas saiknes ar morāles teoriju kaitējuma princips ir formāls princips, kam trūkst specifiski konkrēta satura un kurš neved ne pie kādiem taktikas slēdzieniem.

Šāds kaitējuma principa skatījums var palīdzēt noskaidrot mūsu reakciju uz diviem potenciāli izšķirošiem iebildumiem pret to. Pirmkārt, šis princips šķiet noliedzam līdzekļu pārdalīšanu ar nodokļu politikas starpniecību un sabiedrisko labumu nodrošināšanu no sabiedriskiem fondiem, ja tā nebalstās uz brīvprātību, un tas savukārt šķiet noliedzam tādus pazīstamu praksi kā nodokļu finansēta izglītības un valsts veselības aizsardzības sistēma, sabiedriskā transporta subsidēšana un tā tālāk. Otrkārt, vienīgais iemesls piespiedu kārtā iejaukties otra cilvēka dzīvē, lai aizkavētu kaitējumu, ir tāds, ka šādu kaitējumu nodarīt ir nepareizi. Bet, ja piespiedu iejaukšanās ar tādu pamatojumu ir attaisnojama, tad tā tiek izmantota, lai uzspiestu zināmas morāles normas. Ja tā, tad kāpēc aprobežoties ar kaitējuma nepieļaušanu? Kāpēc neuzspiest arī pārējās morāles normas?

Šis grāmatas diskusija līdz šim virzās uz otrā iebilduma pieņemšanu. Tā apgalvo, ka valdības funkcija ir veicināt un atbalstīt morāli. Tas nozīmē, ka valdībai jāveicina to cilvēku dzīves morālā kvalitāte, kuru dzīvi un rīcību tā spēj ietekmēt. Vai šāds pieļāvums nenozīmē kaitējuma principa noliegumu? Nozīmē – saskaņā ar izplatīto izpratni, pēc kuras šī principa mērķis un funkcija ir iegrožot valdības brīvību uzspiest morāles prasības. Es vēlos piedāvāt tā citādu izpratni, saskaņā ar kuru tas ir princips attiecībā uz pareizu morāles īstenošanas veidu. Citiem vārdiem sakot, es gribu ierosināt, ka šis princips ir atvasināms no tādas morāles, kas uzskata personisko autonomiju par būtisku labas dzīves sastāvdaļu, un autonomijas principu, kas uzliek cilvēkiem pienākumu nodrošināt autonomijas nosacījumus visiem, uzskata par vienu no svarīgākajiem morāles principiem.

Lai atvasinātu kaitējuma principu no autonomijas principa, ir jānosaka, ka uz autonomiju balstīti pienākumi nekad neattaisno piespiešanu tur, kur kaitējuma nav. Tas mūs tūlīt noved pie pirmā iebilduma. Valdības ir pakļautas pienākumiem, kas balstās uz autonomiju, lai nodrošinātu autonomijas nosacījumus cilvēkiem, kuriem to nav. Šie pienākumi ir plašāki nekā pienākums nepieļaut autonomijas zaudējumu. Tas var likties kā pastiprinājums

pirmajam iebildumam pret kaitējuma principu. Bet vai tā ir? Ir kļūda pieņemt, ka kaitējuma princips atzīst tikai valdības pienākumu nepieļaut autonomijas zaudējumu. Reizēm atturēšanās uzlabot otra cilvēka stāvokli nozīmē, ka viņam tiek nodarīts kaitējums.

Var kaitēt otram, liedzot to, kas viņam pienākas. Šo domu padara neskaidru izplatītais maldīgais pieņēmums, kas kaitējumu otram saprot tikai kā rīcību, kuras rezultātā attiecīgajam cilvēkam pēc šīs rīcības klājas sliktāk nekā pirms tās. Kaut gan tāda rīcība patiešām nodara kaitējumu, to pašu nodara arī tādas darbības vai atturēšanās no tām, kuru rezultātā cilvēkam pēc tam klājas sliktāk, nekā viņam tobrīd vajadzētu klāties. Cilvēks kaitē otram, neveikdams savu pienākumu pret viņu, kaut arī šis pienākums būtu uzlabot otra stāvokli un tā nepildīšana neradītu otram sliktākus apstākļus nekā iepriekš. Iedomāsimies invalidu, kuram ir juridiskas tiesības stāties darbā pie jebkura darba devēja, pie kura viņš griežas un kurš patlaban nodarbina mazāk nekā četrus procentus invalidu. Ja šāds darba devējs viņu atraida, tas nodara viņam kaitējumu, kaut arī nepasliktina viņa pašreizējo stāvokli. Ja jūs esat man parādā piecas mārciņas, tad, mēnesi novilcinādams to atdošanu, jūs man kaitējat.

Tātad, ja valdībai ir pienākums veicināt autonomiju, tad kaitējuma princips ļauj tai izmantot piespiešanu gan tādēļ, lai atturētu cilvēkus no rīcības, kura samazinātu cilvēku autonomiju, gan tādēļ, lai piespiestu viņus veikt darbības, kas vajadzīgas, lai uzlabotu cilvēku izvēles iespējas un izdevības. Ir tiesa, ka rīcība kaitē noteiktam cilvēkam tikai tad, ja pati par sevi ietekmē viņu tiešā un būtiskā veidā. Tā nav uzskatāma par kaitējumu viņam, ja tās nevēlamās sekas ir netiešas un atkarīgas no citu rīcību starpniecības. Es, piemēram, nenodaru kaitējumu Džonsonam, nenomaksādams ienākuma nodokli, un arī valdība viņam nenodara kaitējumu, neuzlikdama nodokli, kuru uzlikt būtu tās morālais pienākums, – pat tad, ja ir iespējams noteikt, ka Džonsons šo neveikto rīcību rezultātā ir cietis. Ikvienā gadījumā vaininieks var apgalvot: to apstākli, ka cieta tieši Džonsons, noteica nevis nepareizā rīcība, bet citas, pastarpinātas darbības (kuras, iespējams, nemaz nebija nepareizas).

Bet, kaut arī es vai valdība nekaitējam Džonsonam, mēs tomēr nodarījam kaitējumu. Ja gribat, varat saukt to par kaitējumu nenosakāmiem indivīdiem. Būtība ir tāda, ka cilvēks nodara kaitējumu, ja neizpilda savu pienākumu pret kādu citu personu vai personu grupu, un šī persona vai šīs grupas loceklis rezultātā cieš. Tā tas ir pat tad, ja cilvēku nevar vainot par kaitējuma nodarīšanu personai, kura cietusi, jo tiešais zaudējums nācis no citām rokām. Valdība, kurai ir morāls pienākums paaugstināt vecuma pensijas, nodara

kaitējumu vecajiem pensionāriem, ja šo pienākumu neveic, kaut arī tā nenodara kaitējumu nevienam konkrētam pensionāram.

Šīs diskusijas iznākums ir tāds, ka pirmais iebildums zaudē spēku, jo pienākumus, kas balstās uz autonomiju, kaitējuma princips pieļauj pilnā apjomā. Cilvēks, kurš nepilda savas uz autonomiju balstītās saistības pret citiem, nodara tiem kaitējumu arī tad, ja šo saistību mērķis ir drīzāk veicināt citu cilvēku autonomiju nekā nepieļaut tās ierobežošanu. No tā izriet, ka valdība, kuras pienākums ir veicināt savu pilsoņu autonomiju, ir tiesīga pārdalīt līdzekļus, nodrošināt sabiedriskus labumus un iesaistīties citu pakalpojumu sniegšanā, obligātu pasākumu veidā, ar nosacījumu, ka tās likumi tikai atspoguļo un dara konkrētus šīs valsts pilsoņu pienākumus, kuri balstās uz autonomiju. Piespiešana tiek izmantota, lai nodrošinātu likuma ievērošanu. Ja likums atspoguļo uz autonomiju balstītus pienākumus, tad tā neievērošana kaitē citiem un kaitējuma princips tiek apmierināts.

Taču autonomijas princips ir perfekcionistu princips. Autonoma dzīve ir vērtīga tikai tad, ja tā tiek aizvadīta, īstenojot atzīstamus un vērtīgus plānus un attiecības. Autonomijas princips pieļauj un pat prasa, lai valdības radītu morāli vērtīgas izdevības un likvidētu sliktās. Vai tas neliecina, ka šis princips nav savienojams ar kaitējuma principu? Nesavienojamības iespaidu pastiprina antiperfekcionistu valdošā kaitējuma principa interpretācija. Šī interpretācija ir pretrunā ar to faktu, ka kaitējuma princips tikai ierobežo piespiešanas izmantojumu. Perfekcionistu mērķi nav jāīsteno ar piespiešanas palīdzību. Valdība, kura subsidē noteiktas aktivitātes, atalgo nodošanos tām un reklamē to pieejamību, veicina šīs aktivitātes, neizmantojot piespiešanu.

Atgādinājums, ka jebkurai šai taktikai nepieciešamo finansējumu nodrošina obligātie nodokļu maksājumi, nerada iebildumu. Es uzskatu, ka nodokļi tiek iekasēti, lai nodrošinātu atbilstošas izdevības, un tos attaisno autonomijas princips, kurš ir savienojams ar kaitējuma principu atbilstoši iepriekšējās rindkopās aprakstītajiem apsvērumiem. Valdībai ir pienākums radīt tādu vidi, kas indivīdiem nodrošinātu atbilstošu izvēles iespēju diapazonu un izdevības izdarīt izvēli. Šis pienākums izriet no cilvēku ieinteresētības dzīvot vērtīgu autonomu dzīvi. Tā neievērošana kaitē tiem, kuriem no tā vajadzētu gūt labumu. Tāpēc tā izpildīšana ir savienojama ar kaitējuma principu. Ne katru nodokli var attaisnot ar šo argumentu. Bet tāpat jāteic, ka ne katru nodokli vai attaisnot ar jebkuru argumentu. Nodoklis, kurš nav attaisnojams ar šeit paustajiem argumentiem, nebūtu jāiekasē.

Pienākumi, kas balstās uz autonomiju, saskaņā ar kaitējuma principu liek izmantot valsts spēku, lai veicinātu autonomijas nosacījumus, nodroši-

nātu iedzīvotājiem atbilstošu izvēles iespēju diapazonu. Bet, kā pārliecinājamies iepriekšējā apakšnodaļā, personiskās autonomijas apsvērumi nedrīkst diktēt, kuras konkrētās izvēles iespējas jāveicina. Ir daudzas potenciālas izvēles iespējas, kuru sniegšana var padarīt atbilstošas jau esošās izvēles iespējas. Lēmumi par to, kuras izvēles iespējas jāveicina vairāk par citām, ir tie, kuros dominē perfekcionistu apsvērumi. Te tos ierobežo iepriekšminētajā veidā mobilizēto resursu pieejamība. Kaitējuma princips ir savienojams ar daudzām līdzīgām perfekcionistu taktikām, ko prasa jebkura morāles teorija, ja tā augstu vērtē autonomiju. Tomēr tas izslēdz piespiešanas izmantojumu, lai atturētu no nekaitīgām izdevībām. Vai šo izslēgšanu var atvasināt no autonomijas principa?

Ja otrās apakšnodaļas arguments ir pamatots, tad tiekšanos pēc morāli derdzīgā nevar aizsargāt no piespiedu iejaukšanās ar motivējumu, ka autonoma izvēle piešķir tam jebkādu vēlamu vērtību. Tā tas nenotiek (izņemot īpašus apstākļus, kad tā ir terapeitiska vai audzinoša norise). Un tomēr kaitējuma princips ir aizstāvam no autonomijas principa viedokļa viena vienkārša iemesla dēļ. Izmantotie līdzekļi, piespiedu iejaukšanās, grauj sava upura autonomiju. Pirmkārt, tie pārkāpj neatkarības nosacījumu un pauž dominēšanas attiecības un respekta trūkumu pret piespiesto individu. Otrkārt, piespiešana ar kriminālsodiem ir globāls un nediferencējošs uzbrukums autonomijai. Cilvēka ieslodzīšana cietumā liedz viņam gandrīz visas autonomās nodarbes. Citas piespiešanas formas var būt mazāk skarbas, taču tās visas grauj autonomiju, un tās visas, vismaz mūsu pasaulē, dara to gandrīz bez jebkādas izšķirības. Tas nozīmē, ka nav praktiska veida, kā nodrošināt, lai piespiešana ierobežotu upuru nelāgo iespēju izvēli, bet netraucētu viņu pārējās izvēles. Morāles teorija, kas augstu vērtē autonomiju, var attaisnot viena cilvēka autonomijas ierobežošanu citu cilvēku lielākas autonomijas labā vai pat šī paša cilvēka lielākas autonomijas labā tālākā nākotnē. Tāpēc tā var attaisnot piespiešanu, lai nepieļautu kaitējumu, jo kaitējums mazina autonomiju. Taču tā nepiecieš piespiešanu citu iemeslu dēļ. Sliktu izvēles iespēju pieejamība un pat individu brīva nodošanās tām nemazina viņu autonomiju. Lai cik nevēlami būtu šie apstākļi, tos nedrīkst iegrožot ar piespiešanu.

Daži kaitējuma principa aizstāvji par šo attaisnojumu jutīsies vilušies. Viens aizdomu avots ir tāds, ka tas ir atkarīgs no gadījuma apstākļiem: no tā, ka šobrīd nav piespiešanas līdzekļu, kuri nepārkāptu autonomiju, un no tā, ka apstākļi attaisno pret valdību vērstās aizdomas par respekta trūkumu pret indivīdiem. Un ja nu kļūtu iespējams piespiest cilvēkus vairīties no amorālas, bet nekaitīgas uzvedības, neierobežojot viņus nekādā citādā veidā; ja nu mums

būtu iestādes, uz kurām varētu paļauties, ka tās to dara tikai tāpēc, lai apturētu amorālas parādības, un nesajauks vērtīgo ar ļauno, un neizmantos savu varu nevēlamā veidā? Tās būtu brīvas no aizdomām, ka tās nerespektē savus padotos. Tādā gadījumā tiktu apmierināti gan izvēles iespēju atbilstības, gan neatkarības nosacījumi. Vai tādā gadījumā valdībām vajadzētu piespiest cilvēkus vairīties no nekaitīgas amoralitātes? Manuprāt, tā ir mana argumenta priekšrocība, ka tas tiešām ir atkarīgs no mūsu pasaules nosacījām īpašībām. Vīlinājums no abstraktiem, aprioriem principiem radīt konkrētu, praktisku taktiku ir daudzu neveiksmīgu diskusiju vaininieks. Arī es, tāpat kā kaitējuma principa atbalstītāji, jūtu nevēlēšanos sacīt, ka iedomātajos apstākļos nekaitīgas amoralitātes īstenošana ir attaisnojama. Tomēr mani iemesli atšķiras no viņu iemesliem. Lai cik pieticīgi ir šie iedomātie apstākļi salīdzinājumā ar dažiem filosofiskiem prātojumiem, tie ir pietiekami atšķirīgi no jebkādas mūsu pieredzes, lai mums būtu neiespējami pateikt, kā šāda pārmaiņa ietekmētu attiecīgā jautājuma aspektus. Tā ir pietiekami radikāla, lai nestu līdzī ne tikai pārmaiņu mūsu vērtību pielietojumā, bet arī pārmaiņu pašās vērtībās.

4. ĀRPUS KAITĒJUMA PRINCIPA ROBEŽĀM

Iepriekšējā apakšnodaļā tika mēģināts rehabilitēt kaitējuma principu. Taču tā ienesa arī pārmaiņas reizēm sastopamajā šī principa izpratnes veidā. Tas tika interpretēts nevis kā morālu mērķu īstenošanas ierobežojums no valsts puses, bet kā pareizā ceļa rādītājs valstij, kādā veidā tai jāveicina cilvēku labklājība. Pieņemot, ka cilvēkiem jādzīvo autonoma dzīve, valsts nedrīkst piespiest viņus būt morāliem. Tā var vienīgi nodrošināt autonomijas nosacījumus. Piespiešanas izmantojums grauj autonomiju un tādējādi iznīcina tās veicināšanas mērķi, ja vien piespiešana netiek veikta, lai veicinātu autonomiju ar kaitējuma nepieļaušanu.

Šādā gaismā skatīts, kaitējuma princips pieļauj perfekcionistu taktiku, kamēr tā neliek ķerties pie piespiešanas. Tas ir iemantojis savu vietu kā liberāls brīvības princips ne jau tāpēc, ka tas būtu antiperfekcionistisks. Jo tas tāds nav. Tas ir noticis tāpēc – kā to skaidri saprata Dž. S. Mills, tā sākotnējais pautājs, un H. Harts, tā dedzīgākais aizstāvis nesenākos laikos, – ka tas nosaka robežu līdzekļiem, kuri pieļaujami morāles ideālu īstenošanā. Lai gan šādus ideālus patiešām iespējams īstenot ar politiskiem līdzekļiem, tos nedrīkst īstenot ar piespiešanu, izņemot gadījumus, kad tā jāizmanto, lai nepieļautu kaitējumu. Šis princips tikai izvirza nepieciešamu nosacījumu.

Tas neattaisno visus piespiešanas izmantojumus, lai nepieļautu kaitējumu, taču tas liedz izmantot piespiešanu citiem mērķiem.

Šī principa aizstāvība iet roku rokā ar tā nozīmes sašaurināšanu. Tas tiek uzlūkots nevis kā visa brīvības doktrīna kopumā, bet tikai kā tās daļa, kuras kodols ir autonomijas apstākļu veicināšana. Kaitējuma princips ir tikai viens šī kopuma aspekts. Piemēram, manipulēšana ar cilvēkiem grauj viņu autonomiju, un tas notiek visai līdzīgā veidā un tādā pašā pakāpē kā piespiešanas gadījumā. Manipulācijas izmantojums būtu jāpakļauj tādām pašām nosacījumiem kā piespiešanas izmantojums. Kā viens, tā otrs attaisnojams tikai kaitējuma nepieļaušanas gadījumā. Tātad, kaut gan kaitējuma principam piemīt ilgstoša vērtība, pārmērīga pievēršanās tam atstāj novārtā citus brīvības doktrīnas aspektus. Tā veicina maldīgo ticību, ka politiska brīvība ir brīvība no piespiešanas – ne vairāk un ne mazāk. Tā dara mūs aklus pret pamatotajiem iemesliem ārpus mūsu rūpēm par piespiešanas lietojumu, tas ir, pret to, ka bieži, kaut arī ne vienmēr, tā tiek izmantota nevēlamā veidā un ka politiska piespiešana grauj piespiesto cilvēku autonomiju.⁸

Vienā ziņā iepriekšējās apakšnodaļas secinājumi piešķir lielāku svarīgumu kaitējuma principam, nekā tas parasti mēdz notikt. Ir parasts uzskatīt to par nepieciešamu nosacījumu piespiešanas attaisnojumam un ne par ko vairāk. "Likums nedrīkst apspiest nekādu uzvedību, ja vien nav pierādāms, ka tā kaitē citiem."⁹ Tas ir intuīcijai pretējs viedoklis. Ja kaitējuma nepieļaušana attaisno sodu, vai tad nav tā, ka lielāka kaitējuma nepieļaušana attaisno to lielākā mērā nekā mazāka kaitējuma nepieļaušana? Vai iespējams, ka nepieļaujamā kaitējuma apjoms un raksturs un piespiešanas izraisītā kaitējuma apjoms un raksturs tā attaisnojumam nav svarīgi? Šī principa atvasināšana no apsvērumiem, kas balstās uz autonomiju, norāda, kā jāspriež par kaitējuma relatīvo svarīgumu. Par to jāspriež pēc tā, kādā pakāpē tiek ierobežota cilvēka autonomija.

Apsvērumi, kas balstās uz autonomiju, neļauj paplašināt kaitējuma principu tālāk par tā atbilstošo diapazonu, lai legalizētu piespiešanas izmantojumu

⁸ Ne visi piespiešanas gadījumi grauj autonomiju. Daudzi privātas piespiešanas gadījumi ir ļoti lokalizēti. Tie liedz piespiestajam vienu izvēles iespēju, neierobežojot viņa spējas izvēlēties kādu no daudzām citām. Ja šīs citas izvēles ir atbilstošas un pietiekamas, autonomija netiek zaudēta. Daudzos šādos gadījumos nav apstrīdami piespiedēja labie nodomi un tāpēc te nav ne apvainojumu, ne cieņas trūkuma. Pie šī tipa pieder daudzi piespiešanas gadījumi, ko vecāki īsteno pret bērniem.

⁹ "Report of the Committee on Obscenity and Film Censorship, chaired by B. Williams", CMND.7772, HMSO, London, 1979.

apvainojuma nepieļaušanai. Piespiešanu var izmantot, lai nepieļautu galējus gadījumus, kad smagi apvainojumi vai jūtu aizskaršana grauj vai mazina attiecīgā cilvēka spējas dzīvot normālu autonomu dzīvi savā sabiedrībā. Bet apvainojumi paši par sevi ir jāiegrožo un jākontrolē ar citādiem līdzekļiem – ar tādām, kuri nepārkāpj brīvību.

Dažus rezultātus, kuri reizēm tiek attaisnoti ar motīvu nepieļaut apvainojumu, uz autonomiju balstītā brīvības doktrīna uzlūko atšķirīgi. Autonomijas nosacījumi, kā uzsvērts iepriekš, ietver tādas sabiedriskās kultūras esamību, kas uztur un veicina noteiktu gaumju attīstīšanu un noteiktu centienu īstenošanu. Sabiedriskā kultūra, kas audzina respektu pret vidi un pret tās pārveidojumiem iepriekšējo paaudžu darba rezultātā, un kas izkopj atzīstamu prasmi un labu gaumi ainavu veidošanā un pilsētu plānošanā, netiek kategoriski uzskatīta par autonomijas nosacījumu, taču ir savienojama ar to. Autonomija prasa sabiedrisko kultūru un ir savienojama ar izkoptu, nevis vulgāru un nepievilcīgu vidi. Kā tika paskaidrots iepriekšējā apakšnodaļā, Kaitējuma Princips nav šķērslis tādas taktikas īstenošanai.

Viens no aspektiem, kurā šeit aizstāvētā uz autonomiju balstītā brīvības doktrīna attālinās no dažiem liberāļu rakstiem par šo tematu, ir tās gatavība pieņemt dažādus paternālistiskus līdzekļus. Paternālisms dažu liberālo domātāju vidū ir ieguvis sliktu slavu. Tas uzbūvē indivīdu tēlus, ar kuriem viņu pašu labā manipulē lielais brālis. Lielākās pēdējā laika kaujas pret paternālismu ir uzsākuši daži brīvības mīļotāji, protestējami pret drošības jostu aizsprādzēšanu automašīnās un tamlīdzīgām parādībām. Tomēr liberāļu domas šajā jautājumā daļas. Daudzi brīvības mīļotāji ne tikai piecieš, bet nepārprotami atbalsta krietnu devu netieša paternālisma. Viņi pieprasa likumus, kuri uzlabotu ražoto preču drošības kontroli un kvalitātes kontroli, un ar līdzīgiem apsvērumiem kā nosacījumu savu pakalpojumu reklamēšanai medicīnā, jurisprudencē vai citās profesijās izvirza prasības pēc stingra novērtējuma. Šādi paņēmieni nav piespiešana attiecībā uz cilvēkiem, kurus tie aizsargā. Taču to nolūks nav arī panākt, lai cilvēki nekaitētu citiem. To tīrais iespaids ir tāds, ka tie samazina cilvēku izvēles iespējas ar pamatojumu, ka viņiem pašiem būs labāk, ja šādas izvēles nebūs.

Pārdomas par paternālisma iespaidu uz autonomiju liecina: tās pakāpes ir tik dažādas, ka būtu bezjēdzīgi formulēt vai nu vispārēju “par” vai vispārēju “pret” slēdzienu attiecībā uz paternālismu. Vismazāk paternālisms ietekmē autonomiju tādos jautājumos, kam visi piešķir tīri instrumentālu vērtību, ja tā iespaids ir drošības palielināšana, tādējādi panākot, ka attiecīgajām darbībām ir lielākas izredzes sasniegt mērķi. Pastāv atšķirība starp riskantiem

sporta veidiem, piemēram, tādiem, kuros risks ir daļa no to būtības vai arī to tiešā mērķa blakusprodukts, un riskantu plaša patēriņa preču izmantojumu. Piedalīšanās sporta nodarbībās ietver iekšēju vērtību. Patēriņa preces parasti tiek izmantotas instrumentāliem nolūkiem.

Joma, kur šeit atbalstītais perfekcionisms pārsniedz paternālisma robežas attiecībā uz līdzekļiem, ir tādu paņēmieni sankcionēšana, kuri veicina vērtīgu mērķu pieņemšanu un attur no nevēlamiem mērķiem. Šeit perfekcionistu – vai paternālistu, ja jums tā labāk tik, – taktikai ir divi galvenie ierobežojumi. Pirmkārt, perfekcionisma politikai jābūt savienojamai ar respektu pret autonomiju. Otrkārt, tai jārespektē robeža piespiešanas izmantojumam, ko nosaka kaitējuma princips, kā arī analogiskais manipulācijas ierobežojums.

Viena sevišķi mulsinošā problēma saistās ar attieksmi pret sabiedrībām, kuru kultūra tradicionāli neatbalsta autonomiju. Tās var būt imigrantu kopienas, pirmiedzīvotāju grupas vai reliģiskas sekas. Ir apšaubāms viedoklis, ka pat kaitējuma princips nepasargās viņus no dažu liberālu teoriju "kultūras imperiālisma". Tā kā viņi noteikti vēlas audzināt savus bērnus pēc savām paražām, tad tādu liberāļu acīs kā es viņi nodara paši sev kaitējumu. Vai tāpēc drīkst izmantot piespiešanu, kas izārdītu viņu kopienas – jo tāds būtu neizbēgamais blakusprodukts viņu atsevišķo skolu likvidēšanai?

Vispārējais šīs grāmatas atbalstītais viedoklis, šķiet, ved pie dzīvotspējīguma pārbaudes – vissvarīgākā apsvēruma, nosakot politiku rīcībai pret šādām grupām. Paskaidrošu tuvāk. Es pieņemu, ka viņu kultūra ir morāli vērtīga. Tas ir, pirmkārt, tā nenodara kaitējumu citiem un nelikvidē izvēles iespējas, kas pieejamas tiem, kuri nav šo kopienu locekļi. Otrkārt, kad viņu kultūra pilnvērtīgi uzplaukst jebkādas sabiedrības vidū, tā dod iespēju šīs sabiedrības locekļiem dzīvot atbilstošu un apmierinošu dzīvi. Tādā gadījumā viņu tālākā pastāvēšana ir jāpiecieš, par spīti tās zemajam respektam pret autonomiju. Ja minētie pieņēmumi nav spēkā, tad arguments iecietības labā kļūst ievērojami vājāks vai pat zūd pavisam. Mans tālākais pieņēmums ir tāds, ka viņu kultūra ir uz zemākas pakāpes nekā dominējošās liberālās sabiedrības kultūra, kuras vidū viņi dzīvo. Tiem, kuri šim pieņēmumam nepiekrīt, nav nekādu problēmu. Ja kāds uzskata, ka neliberāla kultūra ir vismaz tikpat laba kā dominējošā liberālā kultūra, tad skaidrs, ka jādara viss, lai to aizsargātu. Grūtības rodas tiem, kuri uzskata, ka neliberālā kultūra ir zemāka nekā viņējā. Vai viņiem vajadzētu to pieciest?

Perfekcionistu principi, kas aizstāvēti šajā grāmatā, pauž domu: ir attaisnojami, ja cilvēki rīkojas tā, lai asimilētu minoritātes grupu, ļaudami tās

kultūrai atmirt vai vismaz asimilācijas rezultātā ievērojami mainīties. Taču to ir vieglāk pasacīt nekā izdarīt. Es esmu atkārtoti uzsvēris: cilvēki var veiksmīgi baudīt autonomu dzīvi tikai tad, ja viņi dzīvo vidē, kura atbalsta piemērotas sociālās formas. Hipotētiski var pieņemt, ka to kopienu piededīgā, kurās autonomija tiek noraidīta, tur šādu atbalstu neatrod. Izraujot viņus no savu kopienu vidus, var panākt to, ka viņiem kļūst neiespējama vispār jebkāda gandarīta dzīve, jo viņi sevī nav izkopuši nekādas autonomijas spējas. Tāpēc secinājums, pie kāda nonākam, visbiežāk ir iecietība. Šo minoritāšu grupu pakāpeniska pārveidošanās ir viens, turpretī to neapdomīga izjaukšana – pavisam kas cits. Kamēr tās ir dzīvotspējīgas kopienas, kas piedāvā saviem locekļiem, arī jaunajai paaudzei, pieņemamas izredzes, tām jāļauj dzīvot atbilstoši to paražām. Taču daudzas no tām nav spējīgas eksistēt pastāvīgi. Bieži kļūst redzams, ka mūsdienu sabiedrībā tās nevarēs ilgi pastāvēt izolētas grupas veidā. Reizēm tās saglabājas kā kopienas, kuras raucas arvien mazākas un turas vienīgi dažu savu pārstāvju stingrās nostājas pēc; šie pārstāvji dažkārt vienā balsī ar maldīgu iedomu pārņemtiem liberāļiem un konservatīvajiem lemj daudzus savus jaunos cilvēkus trūcīgai, nožēlojamai dzīvei, liedot tiem izglītību un iespējas gūt labumus ārpus savas kopienas. Tādos gadījumos asimilacionistu politika, iespējams, ir vienīgais humānais ceļš, pat tad, ja tā jāisteno ar likuma spēku.

Šīs piezīmes, protams, ir abstraktas un spekulatīvas. To mērķis ir norādīt virzienu, kādā ved šīs grāmatas secinājumi, nevis iztīrāt šo tematu plašumā un dziļumā.

5. BRĪVĪBAS APVEIDS

Morāles viedoklis, kura aspektus mēs šeit esam iztīrājuši, ir tāds viedoklis, kas personisko autonomiju uzskata par būtisku labas dzīves elementu. Mēs redzējam, ka šāda morāle kā iepriekšēju pieņemumu ietver konkurējošu plurālismu. Tas ir, tā iepriekšēji pieņem, ka cilvēkiem jābūt pieejamām daudzām dzīves formām un veidiem, kas iemieso sevī nesavienojamus tikumus, kuri ne tikai visi vienā dzīvē nevar būt īstenojami, bet turklāt tiecas radīt savstarpēju iecietību. Šāda plurālistiska morāle, kas augstu vērtē autonomiju, veido brīvības doktrīnu. Cilvēkus ar atšķirīgu dzīvesveidu tā pasargā no neiecietības, ko konkurējošam plurālismam ir iekšēja tendence veicināt, un liek nodrošināt autonomijas nosacījumus, bez kuriem autonoma dzīve nav iespējama.

Trīs galvenās iezīmes raksturo uz autonomiju balstītu brīvības doktrīnu. *Pirmkārt*, tās galvenais mērķis ir veicināt un aizsargāt pozitīvo brīvību, ar kuru tiek saprasta autonomijas spēja, kas ietver pietiekama izvēles iespēju diapazona pieejamību un garīgās spējas, kas nepieciešamas autonomai dzīvei. *Otrkārt*, valstij ir pienākums nevis tikai nepieļaut brīvības liegšanu, bet arī veicināt to, radot autonomijas nosacījumus. *Treškārt*, nevienu mērķi nedrīkst īstenot ar līdzekļiem, kuri apdraud cilvēku autonomiju, ja vien šādu rīcību neattaisno nepieciešamība aizsargāt vai atbalstīt šo vai citu cilvēku autonomiju.

Mēs pētījām šīs doktrīnas robežas, un tās ir divējādas. Pirmkārt, tā nedz aizsargā, nedz pieprasa jebkādu individuālu izvēles iespēju. Tā tikai prasa pietiekama izvēles iespēju diapazona pieejamību. Mēs pārliecinājāmies, ka tas piešķir principam mazliet konservatīvu aspektu. Nekādas konkrētas jaunās izvēles iespējas nevar pretendēt uz iekļaušanu pārējo vidū. Svarīga ir tikai diapazona pietiekamība, un jebkurai pārmaiņai jābūt pakāpeniskai, lai aizsargātu "ieguldītās intereses". Otrkārt, šis princips neaizsargā morāli derdzīgas nodarbes vai dzīvesveidu. Pārējos aspektos princips ir stiprs. Tas prasa nešaubīgi veicināt nesavienojamu un konkurējošu centienu, plānu un attiecību daudzveidības uzplaukumu.

Izrādās, ka šī brīvības doktrīna, kas balstās uz autonomiju, ir saistīta ar kaitējuma principu. Tāpat kā kaitējuma princips, tā izvirza secinājumu, ka piespiešanu nedrīkst izmantot nekam citam kā vienīgi kaitējuma nepieļaušanai. Tā dara to, tikai iekļaujot kaitējuma principu morālā uzskatā, kurš, saistīdams to ar noteiktu indivīda labklājības koncepciju, piešķir kaitējuma jēdzienam konkrētu saturu. Ne visi tradicionālie kaitējuma principa atbalstītāji apsveiks tā atzīšanu šādā formā. Tas tiek pieņemts nevis kā pilnīga politiskās brīvības doktrīna, bet kā viens elements plašākā doktrīnā. Tās ir sekas iepriekš dotā uzskaitījuma trešajai atziņai. Tas pats par sevi ir daļa no perfekcionistu doktrīnas, kura uzskata, ka valstij ir pienākums veicināt labu dzīvi. Tas nepieļauj piespiešanu un manipulācijas tikai tur, kur to izmantojums neveicinātu cilvēku spēju dzīvot labu dzīvi, bet to ārdītu vai ierobežotu.

Šis uzskats atšķiras gan no dažiem izplatītiem liberāļu, gan no dažiem izplatītiem kolektīvistu viedokļiem. No vienas puses, daži protestēs, ka šeit atbalstītā perfekcionistu pieeja neņem vērā vajadzību noraidīt paternālistu paņēmienus, jo tie aizskar cilvēka cieņu. Viņi apgalvos, ka respekts pret cilvēkiem kā atbildīgiem morāles nesējiem nav savienojams ar paternālismu. Tas prasa, lai cilvēkiem ļautu pašiem pieņemt savus lēmumus. Esmu jau izteicies pret šī viedokļa pārlieku vienkāršotajiem pieņēmumiem. Tas neņem

vērā cilvēku gaumju un vērtību atkarību no sociālajām formām, no tradicionālajiem pieņēmumiem un ieražām, kas ir cilvēku darbības rezultāts (kaut gan parasti tā nav tāda darbība, kurai būtu nolūks panākt šādus rezultātus).

Respekts pret cilvēkiem liek rūpēties par viņu labklājību. Tas prasa pareizi uztvert rīcības veicēju iemeslu svarīgumu. Tas nozīmē tādu izpratni par labklājību, kurā galvenā loma tiek piešķirta paša rīcības veicēja aktivitātēm savas labklājības veidošanā. Morāle, kas balstās uz autonomiju, ir ne vien savienojama ar šiem priekšrakstiem, – tā iet tālāk, prasīdama, lai cilvēkiem tiktu brīvi ļauts radīt pašiem savu dzīvi. Tā ir ne tikai savienojama ar perfekcionismu. Tā to pieprasa. Tā liek radīt vērtīgas autonomijas nosacījumus, īstenojot perfekcionistu politiku.

Tās perfekcionistiskais raksturs, morālā individuālisma noliegums un uzsvars, ko tā piešķir kolektīvu labumu svarīgumam, tuvina šeit aizstāvētos uzskatus dažādām kolektīvistu vai komunitāristu doktrīnām. Tie atšķiras no daudzām kolektīvistu doktrīnām ar to, ka neved ne pie stingras centralizētas valdības, ne pie radikālas pārmaiņu programmas politiskas rīcības ceļā. Plurālistiska kultūra – līdz tādai pakāpei, kas atbalsta konkurējošu plurālismu – apvienojumā ar personiskās labklājības koncepciju, kas orientēta uz autonomiju, darbojas pretī stingras valdības atbalstam. Valdības loma ir plaša un svarīga, tomēr aprobežojas ar plurālismam un autonomijai labvēlīgu pamatnosacījumu saglabāšanu.

Tā kā vērtības ir iemiesotas konkrētās sociālās formās, nevar runāt par radikālu politisku rīcību, lai nodrošinātu sociālo apstākļu būtisku pārmaiņu. Politika ir pakāpenisku uzlabojumu māksla. Es īsumā pieminu te šos punktus, jo tie ir acīmredzami saistīti ar likumīgas valdības darbības jomu un tāpēc arī ar individuālo brīvību. Tie netika sīkāk iztirzāti šajā grāmatā, jo tās nolūks nebija pētīt iepriekš aizstāvētajam morāles uzskatam atbilstošus institucionālos ietvarus.

Tas noved mūs pie attiecībām starp brīvības doktrīnu, kas balstās uz autonomiju un likumīgas autoritatīvās varas doktrīnu, ko apskatījām šīs grāmatas pirmajā daļā. Viens no šo attiecību skaidrojuma veidiem uzlūko uz autonomiju balstītu brīvības doktrīnu kā izraudzītu ideālu. Koncepcija par varas kalpošanu atvēšina cerības, atgādinot, cik ierobežotas ir valdību iespējas darīt labu un kādus draudus var radīt varas nodošana to rokās, solot vairāk ļauna nekā laba. Uz autonomiju balstītas brīvības doktrīna nav antagonistiska politiskajai varai. Gluži pretēji, tā paredz, ka valdības rīkosies pozitīvi, paplašinot savu padoto brīvību. Tas nenovērš draudus, ko potenciāli slēpj varas koncentrācija nedaudzu cilvēku rokās, – korupcijas, birokrātiskas kropļības

un neiejūtības, kļūmīgu spriedumu un mērķu nenoteiktības draudus, kā arī nespēj novērst trūkumu, kas, iespējams, sakņojas jebkuras, varas iekšēji piemītošajā vājumā, – nepietiekamu un izkropļotu informāciju, kas sasniedz centrālās varas iestādes.

Šīs likstas dažādas valstis un dažādas konstitucionālās struktūras ietekmē dažādos veidos. Katrai ir savas vājības un savas stiprās puses. Dažām valdībām var uzticēt skolu sistēmas vadīšanu, ko nepareizi būtu uzticēt citām, tomēr uz šīm citām var paļauties, ka tās ar iztēli un diferencētu pieeju veicinās tehnoloģiskus jaunievedumus, turpretī pirmās to nespēs, – un šīs ir tikai viens piemērs bez konteksta. Mana doma ir tāda, ka šīs atšķirības ir ne tikai atšķirīgu personību rezultāts. Tās nosaka valsts politiskā kultūra, tās konstitucionālā vēsture, tās metodes savas politiskās elites veidošanā un līdzīgi faktori.

Šo jautājumu analīze piederas politisku institūciju teorijām, kam jāpapildina jebkādi politiskās morāles pētījumi, lai piešķirtu tai konkrētu saturu, kas piemērojams katras konkrētās valsts apstākļiem. Es pieminēju to būtiskumu tāpēc, ka to pastāvēšana radikāli ietekmē pakāpi, līdz kurai esam gatavi uzticēt jebkurai valdībai tos uzdevumus, uz kuru esamību norāda šai grāmatā aizstāvētā brīvības doktrīna. Tajā pašā laikā šos trūkumus var uzlūkot par daļu no politiskās brīvības pamatiem. Tā kā vara ir korumpējama, maldīga un nepietiekami prasmīga, tad tai nevar uzticēties. Tā ir jāierobežo un jāuzrauga. Politikas nespēja darīt labu, valdību neuzticamība – tas ir indivīda brīvības pamats. Šī aina ir vienlaikus patiesa un nepatiesa.

Ir tiesa, ka tas attaisno ierobežojumus valdību tiesībām valdīt. Tiesa ir arī tas, ka šis trūkums balstās uz rūpēm par indivīda brīvību un autonomiju. Šajā ziņā līdzsvarots skatījums uz valdības trūkumiem ved pie krietni lielākas atbrīvošanās no valdības rīcības, nekā izriet no šeit skaidrotās uz autonomiju balstītās brīvības doktrīnas. Taču šī lielākā atbrīvošanās no valdības rīcības vairumā gadījumu ir rezultāts neveiksmei sasniegt pilnvērtīgu brīvību kā autonomijas spēju. Plašāka brīvība no valdības rīcības balstās uz valdību praktisko nespēju pildīt savu pienākumu – kalpot savu padoto brīvībai. Un pa lielākai daļai rezultāts ir tāds, ka brīvība paliek nepietiekama. Vairumā gadījumu nav citas institūcijas, nedz arī jebkāda cita sociāla procesa, kas varētu sasniegt to, kas nav izdevies valdības darbībai, proti, pilnvērtīgu autonomijas spēju visiem sabiedrības locekļiem.

Valdību trūkumi ir tikai viens no bēdīgajiem politiskās brīvības avotiem. Cits avots ir pilsoņu sadursmju draudi. Centieni īstenot pilnasinīgu perfekcionisma politiku, pat tad, ja tā ir pilnīgi saprātīga un pamatota, daudzās vai varbūt pat visās valstīs tiecas izraisīt cilvēku pretestību, kas ved pie pilsoņu

sadursmēm. Tādos gadījumos vēlāmākā rīcība ir kompromiss. Nav abstraktas doktrīnas, kas varētu uzskaitīt kompromisa nosacījumus. Var tikai sacīt, ka tam jāierobežo perfekcionistu paņēmieni līdz tādām jomām, kurās pastāv augsta sabiedrības vienprātība, un jāsamazina piespiešanas un stingru ierobežojumu izmantojums, veicinot mērenākus rīcības paņēmienus, kuri atbalstītu gan vienu, gan otru tendenci. Galvenā mācība ir atkal tāda pati. Šādi kompromisi veicina brīvību no valdības, un tas notiek tāpēc, ka konflikta situācija liecina: valdības mēģinājums panākt vairāk brīvības panāks mazāk.

Brīvība, kas balstās uz bailēm no pilsoņu sadursmēm, tāpat kā brīvība, kura balstās uz valdības neuzticamību, ir atkarīga no doktrīnas par kādu "ideālu" brīvību. Tā iepriekšēji pieņem šādu ideālas brīvības doktrīnu, jo tā mums nosaka, kad un kā panākt kompromisu, tāpat kā valdības neuzticamība tiek mērīta ar tās nespēju sasniegt "ideāla" doktrīnas noteiktos mērķus. Turklāt šīs doktrīnas par brīvību, kas saistīta ar nepieciešamībām un kompromisiem, noved mūs pie "nepilnīgas brīvības" – brīvības no valdības rīcības, un visbiežāk tā ir atzišanās, ka pilnīga brīvība nav sasniedzama.

ALFABĒTISKAIS RĀDĪTĀJS

- aizvietojuma tēze 44, 46-47, 49-52,
59-64, 67-69, 89
formulējums 50
un kļūdas 61-64
akrāzija, akrātisks 130, 268, 301-303
Anscombe, G. E. M. 31, 269
antiperfekcionisms 101-149
ar to saistītas kļūdas 144-149
skat. arī: ideāli, izslēgšana, neitralitāte
apdomība 259
skat. arī: pašintereses
apzināts protests, tiesības uz 104, 228
Arente H. 44
Atiyah, P. M. 91
atkarības tēze 44, 47-56
formulējums 51
pretstatā bezatšķirības tēzei 52-55
savienojamība ar neatkarīgiem
blakus apsvērumiem 55-56
atsvešināšanās, *skat.* identificēšanās
attiecības 195-196, 250-257
un piekrišana 84-85
skat. arī: mērķi
atturēšanās principi 103-104, 128
autonomija 102, 122-123, 133, 222, 237,
239, 244-245, 328-350
autonomija kā spēja 187, 330-331
izvēles iespēju atbilstība 187-189,
332-335, 337-338, 359
nesavienojamība ar individuālismu
187-189
pakāpes jautājums jeb jautājums par
pakāpi 142, 144, 331
raksturojums 142-143, 332
tās vērtība 346-350
un integritāte 339-341
un intereses 173-175
un kaitējuma princips 367-371
un kaitējums 365-367
un kolektīvie labumi 187-189, 222,
225
un neatkarība 143-144, 335-336
un piespiešana 138-144, 189
un plurālisms 353
un politiskā brīvība 222, 360-365
un tiesības 186-189, 223
un vērtību radīšana 342-346
uz autonomiju balstīti pienākumi
360-361, 367-369
virzība uz labo 336-339, 364
Barijs B. 127-129, 133
Barry, B. 127
Beardsley, E. L. 330
Benn, S. I. 23, 336
Benns S. I. 330, 336
Bentems Dž. 153
Bērds V. 39-40
Bērdslija E. 330
Berlins J. 22
bezatšķirības tēze 37-38, 52-53
Blackburn, S. 263
blakusierobežojumi 134-135, 250

- Bramstead, E. K.* 11
Brandt, R. 157
Brants R. 157
 brīvība 20-22
 brīvības instrumentālā vērtība 16
 brīvības lingvistiskā analīze 22-24
 brīvības prezumpcija 17-22
 izaicinājumi brīvības vērtībai 15-17,
 21-22, 24-25, 27, 349-350
 un piespiešana 362-363
 un tiesības 152, 221-226
 un valdība 26-27, 77-78
 un vara 29-30
 skat arī: autonomija; personiskā
 brīvība; politiskā brīvība
Campbell, K. 153
Campbell, T. 225
Chisholm, R. 323
Day, P. 138
Dejs P. 138
 diskriminācija, tiesības pret 228-229,
 231
 draudi 42, 137-139, 141-142
 draudzība 59, 192-193, 313-314
Dvorkins Dž. 363
Dvorkins R. M. 16, 124, 144-145, 153,
 171, 177, 197, 200, 222, 231
Dworkin R. M. 144-145, 171, 177
 egalitārisms
 egalitārie principi 204-206
 iepriekšēji pieņēmumi 211-217
 kritika 217-220
 otršķirīgas lomas pamatotība
 212-213
 raksturojums 198, 208-209
 retorisks egalitārisms 206-208
 stingrs egalitārisms 205, 208-211
 un tukša izšķiešana 205-206, 209,
 212
 un utilitārisms 201, 215
 vienlīdzīga sadalījuma principi
 konfliktā 202-204
 skat arī: vienlīdzība
Engels, F. 318
Engelss F. 197, 215, 318
Feinberg, J. 23
 filosofiskā metode, komentāri 34-35,
 64-67, 137-138, 152-153, 258-259,
 306-307
Finnis, J. M. 31, 319
Flathman, R. E. 45
Fletmens R. 44
Foot, P. 319
Frankfurt, H. 263
Frankfurts H. 339
Fridmens B. 92
Fridmens R. B. 45
Frids Č. 249
Fried, C. 282
Friedman, R.B. 45
Gauthier, D. 72
Gewirth, A. 280
Gotjē D. 72, 280
Gray, J. 16, 171
Green, L. 41
Griffin, J. 247
Grifins Dž. 257
Grīns L. 41, 54
Hacker, P. M. S. 62, 153, 159, 344, 356
Hajeks F. A. 16
Hart, H. L. A. 32, 35, 45, 171, 225, 354
Harts H. 35, 41, 45, 313, 354, 371
Hayek, F. A. 16
Hobss T. 33-34, 44, 72, 79, 86
Honoré, A. M. 61
 humānisms 178, 183-184, 200, 206, 211,
 230
 un kolektīvās tiesības 190
 ideālu izslēgšana 102, 124-149
 raksturojums 124-127
 identificēšanās 196, 339-340
 ar grupām 42, 57-58, 88-90, 228-229
 iecietība 132-133, 355-358, 360
 iemesli:
 aizvietotājiemesli 47, 49-50, 61-64
 ar rīcības veicēju savstarpēji saistīti
 iemesli 135, 281
 atkarīgi iemesli 47
 iemeslu atkarība no sociālajām
 formām 276-280

- iznākuma iemesli 134-135
 no satura neatkarīgi iemesli 41-43
 otrās pakāpes iemesli 40
 rīcības iemesli 134-135, 249, 251, 253, 273-275
 rīcības veicēja ziņā neitrāli iemesli 240, 242-243, 239-253
 un prezumpcijas 18-19
 vēlmes kā iemesli 132
 individuālisms 25-26, 111-112, 181-182, 184-185, 188, 222, 276, 377-378
 un kolektīvās tiesības 190-191
 integritāte 254-257, 340-341
 intereses
 politisko varu intereses 14-15
 un personu respektēšana 172-173
 un tiesības 165-168, 175-176
 īpašs dāsnums 180-181
Jones, P. 23
 juridiskās tiesības 154, 159, 235
 kaitējuma princips 327, 354-355, 365-372
 kaitējums 365-366, 368
 Kampbels K. 153
 Kanta tēmas 120-122, 134-137, 244-246, 329
 Kleinigs Dž. 92
 kolektīvās tiesības 189-191
 kolektīvie labumi 182-191, 196
 konsekvenciālisms 239-257, 281, 328-320
 tā galvenās iezīmes 240-241
 konservatīvā prezumpcija 20
 konstitucionālās tiesības 229-236
 institucionāls apskats 231-233
 politiskās kultūras saglabāšana un maiņas 233-236
 kontraktu brīvība 227-228
 labklājība 238, 258-286
 izvēles noteikta labklājība 283, 307-308
Ladenson, R. 32
Leidensons R. 32-35
 liberālisms 11-12, 16, 25-26, 29, 101-103, 127-128, 144, 186, 197, 221-222, 226-227, 229-230, 239
 skat. arī: individuālisms
 likumi un noteikumi, to loma sabiedrībā 60
 Loks Dž. 78, 226
Lucas, J. 31
 lūgumi 42-43
Lukes, S. 25, 182, 225
Lyons, D. 171
MacCormick, D. N. 91, 153
Mackie, J. L. 88, 177, 186, 194, 290, 329, 344
 Makijs Dž. L. 88, 177, 186, 290, 292, 329
 maksimizācija 240, 242
 manipulācija 331, 335-336, 372
Marcus, R. 323
 Markss K. 197, 215, 225, 318
Marx, K. 318
 mazinošie un nemazinošie principi
 analīze 213-217
 vērtējums 217-220
McCallum, G. C. 23
Melhuish, K. J. 11
 mērķi 132-133, 260-263, 266-268, 287, 303-308, 342-346
 un iemesli 268-276, 282-283
 un sociālās formas 275-280, 347
Mill, J. S. 354
Mills Dž. S. 226, 327, 352, 354, 365, 371
 minoritāšu kultūra 374-375
 mīlestība 39-40, 84
Montefiore A. 344
Montefiore A. 106-107
 morāle 327
 morāle nav šķirama no apdomības 196, 280-286
 morāle nebalstās uz tiesībām 177-196
 morāle šaurākā un plašākā nozīmē 194-196
 paražas un tradicionālie pieņēmumi 85, 87-88, 173, 193, 307, 311-313, 318, 346-350
 piepildāmu mazinošu principu pamats 217-220

- rīcības veicēji rada paši savu morāles pasauli 83-84, 142-143, 342-346
 un emocionāli konflikti 358-360
 morālas dilemmas 318-326
Muller, A. 319
Nagel, T. 110, 253, 255, 257
Naidžels T. 110-111, 250-257, 259-263, 318
 negatīva atbildība 241, 243
 neitralitāte 102-123, 124-125
 neitralitāte ne vienmēr ir vēlama 106-107
 neitralitātes formas 104-109
 neitralitātes iespējamība 109-115
 principiāla neitralitāte un blakus produkts 106
 visaptveroša un šaura neitralitāte 109-110, 113-114
 nenoteiktība 289-290, 294
 nesamērojamība 52-53, 203, 219, 287-326
 būtiskas nesamērojamības 308-315
 definējums 288
 divi nesamērojamības veidi 289-290
 marginālās nesamērojamības 292-293
 nepilnības pazīme 292
 nesamērojamības zīme 292, 295
 nozīmīgas nesamērojamības, to iespēja 293-299
 salīdzināmības noliegumi 299-303
 un aptuvena vienlīdzība 294-299
 un daudzveidu kritēriji 291-292
 un racionāla izvēle 302
 un vērtību radišana 344-346
 visaptverošu mērķu nesamērojamība 273, 303-308
 nevainības prezumpcija 19
 normālā attaisnojuma tēze 44, 56-59, 89-90
 formulējums 56
 iemesli pret varu 29, 65-66
 normatīvs spēks 32, 155, 160-161
Nozick, R. 103, 108, 134-135
Noziks R. 103-104, 107-109, 124, 126, 133-137, 231, 250, 252, 255, 318
 par autonomiju 244
 par cilvēku savrupību 244-247, 249-250, 252
 par izturēšanos pret cilvēkiem kā pret galamērķi 134-138
 par piespiešanu 137
O'Neill, O. 23
Onorē A. M. 61
Oukšots M. 44
 padoms 56-57
Parfit, D. 54
Parfits D. 134, 249
 paternālisms 373-374
 pašapliecināšanās 334
 pašintereses 194-196, 264-268, 282-284, 307
 pašnoteikšanās, tiesības uz 189-191, 223
 pavēles 43, 45
 personiskā brīvība, autonomijas koncepcija 222, 237, 327, 360-364
 personu savrupība 243-257
 piedāvājumi 138-139
 piekrišana 29-30, 78-90
 definējums 79-80
 ne vienmēr uzliek pienākumus 80-81
 piekrišana autoritatīvai varai 85-90
 piekrišanas saistošā spēka pamats 82-85
 un līdzdalība 92-93
 un solījumi 80-81
 pienākumi 49-50, 179-181
 iekšēji piemītoši 191-194
 nosacīti 154-155
 un tiesības 168-170
 pienākums pakļauties likumam, *skat.:* politiskais pienākums
 piepildāmi un nepiepildāmi principi: analīze 213-217
 vērtējums 217-220
 pierādījumu gādāšanas nasta 17
 piespiešana 35, 102, 152, 245, 255, 331-332, 335-336, 357, 362-363, 365-366
 definējums 137-138

- piespiesta rīcība – attaisnojama vai
aizbildināma 138
piespiešanas draudi 137-138,
141-143
un autonomija 138-144
un piespiestie 139-140
skat arī: kaitējuma princips
- plāni, personiskie 90, 142, 250-257
un piekrišana 84-85
skat. arī: mērķi
- plurālisms 60
konkurējošs plurālisms 357-360
un autonomija 353, 365
vērtība 122-123, 149, 237, 239, 327
(skaidrojums 353-354)
- politiskā brīvība 11-12, 26-27, 101, 237,
354
tās apveids 376-379
tās robežas 364-365, 371-375
un autonomija 360-365
skat. arī: brīvība; kaitējuma princips
- politiskā morāle 13-14
politiska rīcība, raksturojums 13
politiskas institūcijas 13
pretenzijas uz varu 14
to īpašie pienākumi 14-15
- politiskās labklājības taktika (velfērisms)
126-133
tā nav neitrāla 129
- politisks pienākums 93-99
skat. arī: vara
- prezumpcija 232
konservatīvā 20
prezumpcijas nozīmes 17-20
skat. arī: brīvība, brīvības
prezumpcija
- Raphael, D. D.* 225
Rawls, J. 110-111, 118, 120-121
Regan, D. 171
relīģijas brīvība 226-227
respekts pret likumu 93-94
Riesman, D. 329
Rolzs Dž. 16, 78, 124, 126
kā antiperfekcionists 115-123
par neitralitāti 109-112
- par personu savrupību 243-244
par taisnīguma sociālo lomu 67,
117-120, 122
- Ruso Ž. Ž. 78, 88
- sabiedrības labumi 182-183
salīdzināmība 240, 243-244, 247
un konsekvenciālisms 318-319
skat arī: nesamērojamība
- Sartorius, R.* 31
Sartorius R. 32
Scanlon, T. M., Jr. 164, 247
Scheffler, S. 242, 282
Sen, A. 128, 247
Sens A. 128, 171, 250
simboliska vērtība 311-312
Simmons, A. 80, 93
Simonss A. 80
Skanlons T. M., jun. 164
Slote, M. 242
Smith, M. B. E. 93
sociālās formas 275-280, 306, 310-318,
347
solījumi 42, 80-81, 94, 313, 344-345
un tiesības 159-161
- Soper, P.* 99
spaidi 85-86
Sugden, R. 23
tiesības 49, 248
definējums 153
kā blakusierobežojumi 250
pamattiesības 175-176
primārās un atvasinātās tiesības
155-156, 161
savienojamība ar utilitārismu 171
tiesības institucionālos ietvaros 158
tiesības nav reducējamas uz
pienākumiem 158
tiesības nav trumpji 171-172
tiesības – pamats 145-146, 153,
158-160, 165, 170-176, 190-191,
223-229
tiesības uz attaisnojumu 32-33
tiesības uz kolektīviem labumiem
185
tiesībspēja 153, 161-165

- tiesību daba 152-176, 224-225
 tiesību dinamiskais raksturs 158, 168-170
 tiesību svarīgums morāles jomā 170-176
 tiesību un pienākumu korelativitāte 157-158
 tiesību zaudēšana 246
 un individuālisms 185, 225
 un intereses 165-168, 223-225, 234-235
 un kolektīvie labumi 225-229
 un respekts pret cilvēkiem 172-175
 tiesīgums un tiesības 198
 tikums 180-181
Tuck, R. 31
Ullman-Margalit, E. 54
 utilitarisms 171, 202, 215-216, 218, 239, 243
 uzticēšanās 40, 58
 uzticība 317-318
 vajadzības:
 bioloģiskās 260-261, 264, 274-276, 307
 personiskās 140-142, 334-335
 valdība
 doktrīna par ierobežotu valdību 26-27, 101
 tās vara ir lielāka par autoritāti 97-99
 skat. arī: vara
 vara 26, 29-99, 101, 152, 235
 atzišanas koncepcija 36-38
 de facto 34-35, 50-51, 58, 66, 74-75
 dievišķais 38-39
 elastīgums definēšanā 73-74
 harizmātiskais vadonis 40-41
 iedvesmojuma koncepcija 38-41
 lēmējvara un likumdošanas vara 48-49
 lingvistiskas atšķirības 65-66
 neierobežotas pretenzijas 75-76
 pieņemt netaisnus likumus 77-78
 piešķirt tiesības u.tml. 49-50
 politiskā vara 32-35, 41, 58, 70-99
 politiskās varas attaisnojums 71-78, 85-90, 92-94, 377-379
 praktiskā un teorētiskā vara 36, 55-56
 pretenzijas uz pienākumu paklausīt 31, 34
 "sava sprieduma pakļaušana" 44-48
 starpniecības loma 61-63
 tiesības uz 58, 75
 tieša un normatīva ietekme 36
 un cietumnieku dilemmas 54, 58
 un iemesli 36-37
 un kļūdas 52-53, 62-64, 146
 un koordinācijas problēmas 37, 53-54, 58
 un piekrišana 85-90
 un pienākums atbalstīt taisnīgas institūcijas 67-86, 96-98
 un sabiedrība 40, 71-78
 vara kā attaisnojams spēks 31-35, 37
 vara kā tiesības valdīt 30
 varas kalpošanas koncepcija 58, 61, 67-68
 skat arī: atkarības tēze, bezatšķirības tēze, normālā attaisnojuma tēze, aizvietošanas tēze
 vārda brīvība 156, 164, 169, 223-224, 228-231
 Veinsteins V. L. 336
 vēlmes
 ir atkarīgas no iemesliem 129-132, 282, 344-345
 skat arī: mērķi; vajadzības
 vērtība:
 galīgā vērtība 163, 183
 iekšēji piemītoša vērtība 163-164, 183
 instrumentāla vērtība 163-165, 183
 lietas, kas vērtīgas pašas par sevi 183
 mākslas vērtība 183-184, 193-194
 var būt atkarīga no vērtējuma 312
 vērtība kā sastāvdaļa 183
 vērtību saskatāmība 241, 243, 264, 267, 276, 287, 346

- vienlīdzība 16, 197-220
 aizbaidinājums un autonomija 140
 izteikumi par vienlīdzību un to
 nozīmi 198-200
 un universāli principi 200-201
skat arī: egalitārisms
 vienošanās 79-80, 159-161
 Viljamss B. 254-257, 259, 281-282, 318
 Volfs R. P. 44
 Warnock, G. J. 194
 Weinstein, W. L. 23, 336
 Williams, B. 254, 256
 Wolff, R. P. 93
 Wooley, A. 79, 93

PASKAIDROJUMI

Džozefs Razs (*Joseph Raz*, 1939) – filsofs, Lielbritānijas akadēmijas loceklis, Oksfordas universitātes Baliola koledžas profesors (kopš 1985. g.), viesprofesors Kolumbijas un citās ASV universitātēs. Darbi: *“Reasons for Action, Decision and Norms”*, *Mind*, 84, 1975; *The Morality of Freedom*, 1986; *“Value of Incommensurability”*, *P. A. S.* 86, 1986; *Practical Reason and Norms*, 1990; *“Mixing Values”*, *P. A. S.* 65, 1991; *“Moral Change and Social Relativism”*, *“Cultural Pluralism and Moral Knowledge”*, *Social Philosophy and Policy*, 11, 1994; *“The Moral Point of View”*, *“Reason, Ethics and Society”*, *“The Amoralist, Ethics and Practical Reason”*, *“When We are Ourselves: The Active and The Passive”*, *P. A. S.* 71, 1997; *“Explaining Normativity: On Rationality and the Justification of Reason”*, *Ratio* 12, 1999, u.c.

16. lpp.

Utilitārisms – morāles teorija, kas guva plašu izplatību 19. gs. Lielbritānijā. Šīs teorijas pamatlicējs **Džeremijs Bentams** (*Jeremy Bentham*, 1748-1832) par morāles pamatu uzskatīja derīgumu, ko savukārt identificēja ar baudu (labsajūtu). Morāles uzdevums, viņaprāt, ir veicināt cilvēku dabisko tieksmi izjust labsajūtu un izvairīties no ciešanām. Viens no ievērojamākajiem utilitārisma pārstāvjiem ir *Dž. S. Mills*.

16. lpp.

Frīdrihs Hajeks (*Friedrich August von Hayek*, 1899-1992) – ekonomists un sociālais filsofs, kas veicinājis klasiskā liberālisma ideju atdzimšanu, viens no 20. gs. ievērojamākajiem klasiskā liberālisma pārstāvjiem. Īpašu ievērību izpelnījies viņa darbs *“The Road to Serfdom and The Constitution of Liberty”*, 1960. Citi darbi: *“Law, Legislation and Liberty”*, 1973; *“The Mirage*

of Social Justice", 1976; "New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas", 1978.

16. lpp.

Ronalds M. Dvorkins (*Ronald M. Dworkin*) – profesors Oksfordas universitātē un Ņujorkas universitātes Juridiskajā skolā, Lielbritānijas akadēmijas un Amerikas Mākslu un zinātņu akadēmijas loceklis, daudzu filosofu un juridisku darbu autors. Nozīmīgākie darbi: "Taking Rights Seriously", 1977; "Law's Empire", 1986; "Philosophical Issues in Senile Dementia", 1987; "A Bill of Rights for Britain", 1990; "Life's Dominion", 1993.

16. lpp.

Džons Rolzs (*John Rawls*) savā darbībā atgriezies pie klasiskās politiskās filosofijas idejām. Pazīstamākais darbs: "A Theory of Justice", 1971. Uzskata, ka līdz ar šo Rolza darbu ASV akadēmiskajā filosofijā beigusi dominēt analītiskās filosofijas tradīcija. Citi darbi: "Outline of a Decision Procedure for Ethics", *Philosophical Review* 60, 1951; "The Independence of Moral Theory", *Proc. A. P. A.*, 1975; "Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980", *Journal of Philosophy*, 77, 1980; "Social Utility and Primary Goods" krājumā "Utilitarianism and Beyond", A. Sen and B. Williams (eds.), 1982; "Political Liberalism", 1993; "Collected Papers", 1999.

22. lpp.

Jesaja Berlins (*Isaiah Berlin*, 1909-1997) – filosofs, analītiskās metodes pārstāvis un ideju vēstures izveidotājs, ilggadīgs Oksfordas un Ņujorkas universitātes profesors, Lielbritānijas akadēmijas prezidents un daudzu monogrāfiju autors. Ievērojams darbs: "Four Essays on Liberty", 1958.

26. lpp.

Perfekcionisms – teorijas ētikā, psiholoģijā, teoloģijā un sociālajā filosofijā, kuru centrā ir ideja par to, ka atsevišķam cilvēkam vai sabiedrībai kopumā jārikojas tā, lai sasniegtu pilnību, piemēram, sociālajā filosofijā tās ir teorijas par ideālas sabiedrības izveidošanu.

31. lpp.

Rolfs Sartoriuss (*Rolf Sartorius*) – ASV Fordhema universitātes (*Fordham University*) profesors, plaši pazīstamās grāmatas "Paternalism", *University of Minnesota Press, Minneapolis*, 1983 sastādītājs un redaktors. Rakstījis par

H. L. A. Hartu: "Hart's Concept of Law" krājumā "More Essays in Legal Philosophy", R. S. Summers (ed). Citi ievērojamākie darbi: "Individual Conduct and Social Norms", 1975; "Enforcing 'Shaded Morality'", Yale Law Journal, 1972.

32. lpp.

Roberts Leidensons (Robert Ladenson) – ētikas profesors ASV Ilinoisas pavalsts Tehnoloģijas institūtā. Bez Raza minētā pazīstams arī ar darbu "A Philosophy of Free Expression and Its Constitutional Applications".

32. lpp.

Herberts Harts (Herbert L. A. Hart, 1907-?) – jurists un tiesību filsofs. Tiesību filosofijas jautājumi skarti viņa darbos: "Law, Liberty and Morality", 1963; "Causation in the Law", 1959; "Punishment and Responsibility", 1968; "The Concept of Law", 1972; "Essays in Jurisprudence and Philosophy", 1983. Hartu uzskata par juridiskā pozitīvisma pamatlicēju.

33. lpp.

Tomass Hobss (Thomas Hobbes, 1588-1679) – filsofs, kas izstrādājis cilvēku savstarpējās vienošanās jeb līguma ideju. Noslēdzot šādu līgumu, cilvēki atsakās no savām dabiskajām tiesībām un apvienojas valstī, ko Hobss pielīdzina mitoloģiskam tēlam Leviatānam.

37. lpp.

Deontoloģiski jautājumi – jautājumi par pienākumu un pienācīgo. Angļu filsofs, utilitārists Dž. Bentams lietoja terminu *deontoloģija*, lai apzīmētu morāles teoriju kopumā (skat. viņa darbu "Deontology or The Science of Morality").

44. lpp.

Richard Fletmens (Richard Flathman) – mūsdienu liberālisma pārstāvis, ASV Džona Hopkina universitātes profesors. Darbi: "The Philosophy and Politics of Freedom", 1987; "Toward a Liberalism", 1989; "Reflections of a Would-Be Anarchist", 1998 u.c. Pēdējā laikā galvenokārt pēta brīvības, disciplīnas un pretošanās jautājumu filosofiskos aspektus.

44. lpp.

Viljams Godvins (William Godwin, 1756-1806) – angļu rakstnieks un publicists. Darbā "Enquiry into Political Justice", 1793, uzsvērtā doma: kamēr

cilvēki rīkojas racionāli, viņi var dzīvot bez likumiem un institūcijām. Citi darbi: *"The Adventures of Caleb Williams"*, 1794; *"Memoirs of the Author of a Vindication of the Rights of Woman"*, 1798; *"The Life of Chaucer"*, 1804; *"Mandeville"*, 1817; *"Cloudesley"*, 1830; *"Deloraine"*, 1833. Ietekmējis dzejnieku Persija Biša Šellija un Džordža Gordona Bairaona uzskatus.

44. lpp.

Roberts Pols Volfs (*Robert Paul Wolff*) – filosofijas profesors ASV Masačūsetsas pavalsts universitātē. Darbi: *"The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals"*, 1973; *"About Philosophy"*, 1998; *"In Defense of Anarchism"*, 1998.

44. lpp.

Hanna Ārente (*Hannah Arendt, 1906-1975*), politiskā filosofe, pētījusi dažādus politiskās teorijas, antisemitisma un ekonomikas jautājumus, rakstījusi par politisko kopību, "masu sabiedrību" un brīvību mūsdienu pasaulē. Īpaši pazīstama ar saviem pētījumiem par totalitārismu un tā ideoloģiju. Ievērojamākie darbi: *"The Human Condition"*, 1958; *"The Origins of Totalitarianism"*, 1958; *"On Revolution"*, 1963; *"Men in Dark Times"*, 1968; *"Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought"*, 1968; *"The Life of the Mind"*, 1978.

44. lpp.

Maikls Oukšots (*Michael Oakeshott, 1901-1990*) – filosofs, Kembridžas universitātes vēstures profesors; 1951-1967. g. pasniedzis politiskās zinātnes Londonas Ekonomikas un politiskās zinātnes skolā, lasījis lekcijas Hārvarda universitātē (ASV). Pazīstams ar saviem darbiem par racionālismu politikā: *"On Human Conduct"*, 1975; *"The Voice of Liberal Learning: Michael Oakeshott on Education"*, 1989. Virkne darbu izdota jau pēc viņa nāves: *"Rationalism in Politics, and Other Essays"*, 1991; *"Morality and Politics in Modern Europe"*, 1993; *"Religion, Politics and the Moral Life"*, 1993; *"The Politics of Faith and the Politics of Scepticism"*, 1996.

45. lpp.

Ričards Frīdmens (*Richard B. Friedman*) pazīstams arī ar darbu *"Some Thoughts on Natural Law and International Order in International Society: Diverse Ethical Perspectives"*, 1999.

54. lpp.

“Cietumnieka dilemma” – loģikas spēle, kas radīta 1950. gadā Prinstonas *Institute of Advanced Science*. Tās norise: policija zina, ka divi noziedznieki, kuri veikuši kopīgu noziegumu A, ir vainīgi arī citos noziegumos. Lai veicinātu viņu atzīšanos, noziedznieki tiek ievietoti atsevišķās kamerās un viņiem tiek izvirzīti šādi piedāvājumi: ja viens no noziedzniekiem atklās otra noziedznieka izdarītos noziegumus, viņš kļūs brīvs, bet otrs saņems vēl trīs gadus cietumsoda; ja abi noziedznieki liecinās viens pret otru, abi saņems divus gadus cietumsoda; ja abi klusēs, viņi tiks sodīti par noziegumu A un papildus saņems vēl vienu gadu cietumsoda. Noziedznieki nevar sazināties, tādējādi viņiem katram jāpieņem savs lēmums, nepastāvot iespējai pārliecināties par otra partnera uzticamību. Šis spēles uzdevums bija analizēt sakaru starp individuālo un kolektīvo racionalitāti. 1980. gadā politikas zinātnieks Roberts Akselrods (*Robert Axelrod*) izstrādāja šīs spēles sarežģītāku variantu “*Tit for Tat*”. Cietumnieku neziņas situāciju viņš nosauca par “nākotnes ēnu” (*shadow of the future*). Skat.: *Robert Axelrod, “The Evolution of Cooperation”*, 1984. Mūsdienās “cietumnieka dilemmu” izmanto ētikā, psiholoģijā, politikas zinātnēs, antropoloģijā, bioloģijā u. c.

55. lpp.

De minimis – no mazākā (*latīņu val.*). Princips, kura būtība ir: likums nav ieinteresēts nodarboties ar nenozīmīgiem jautājumiem.

68. lpp.

Prima facie – no pirmā acu uzmetiena; acīm redzams (*latīņu val.*). Morāles filosofijā šis princips parasti parādās diskusijās par pienākumiem. *Prima facie* pienākums ir pienākums, kas sākotnēji (balstoties uz pirmo iespaidu) izskatās morāli saistošs, bet kuru, rūpīgāk aplūkojot, iespējams apiet ar citiem, “stiprākiem” pienākumiem.

72. lpp.

Deivids Gotjē (*David Gauthier*) – filozofs, kas īpašu uzmanību veltījis sabiedriskā līguma teorijām. Nozīmīgākie darbi: “*Practical Reasoning*”, 1962; “*The Unity of Reason: A Subversive Reinterpretation of Kant*”, *Ethics*, 96, 1985; “*Morals By Agreement*”, 1986; “*Reason to be Moral?*”, *Synthese*, 72, 1987; “*Moral Dealing: Contract, Ethics and Reason*”, 1990; “*The Social Contract as Ideology*” krājumā “*Contemporary Political Philosophy: An Anthology*”, R. E. Goodin and P. Petit (eds.), 1997.

78. lpp.

Džons Loks (*John Locke, 1632-1704*) – filsofs, apgaismotājs. Darbā “Eseja par cilvēka sapratni” viņš uzsver sajūtu lomu pieredzē, izstrādā mācību par primārajām un sekundārajām īpašībām. Loka mācībai ir noteikta loma liberālisma vērtību ieviešanā Eiropas kultūrā. Tā, piemēram, viņš uzsver, ka morālās tiesības ir prioritāras attiecībā pret valsti un ka personiskā brīvība prasa atzīt cilvēka tiesības uz privātīpašumu.

78. lpp.

Žans Žaks Ruso (*Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778*) – franču filsofs, apgaismotājs. Pēc Ruso domām, sabiedrību kopā satur “sabiedriskais līgums”. Šajā līgumā izpaužas vispārējā griba, kurai jāpakļauj atsevišķās intereses.

79. lpp.

Performatīvs – veiktspējīgs.

79. lpp.

Kognitīvs – izzinošs, atbilstošs izziņai.

80. lpp.

A. Džons Simonss (*A. John Simmons*) pazīstams arī ar darbu “*The Lockean Theory of Rights*”, 1992. Viens no ASV 1993. g. labākā akadēmiskā izdevuma “*A Philosophy & Public Affairs*” redaktoriem.

88. lpp.

Dž. L. Makijss (*J. L. Mackie*) ASV filsofs, darbojies analītiskās filosofijas tradīcijā, modernā morālā skepticisma pārstāvis. Par morālo skepticismu un relatīvismu: “*A Refutation of Morals*”, *Australasian Journal of Philosophy*, 24, 1946; “*Ethics*”, 1977; “*Ethics: Inventing Right and Wrong*”, 1976. Plašas diskusijas radīja viņa darbs par Dieva esamības loģiskajiem pierādījumiem “*The Miracle of Theism*”, 1982.

91. lpp.

Paternālistisks – tāds, kurš, atsaucoties uz labiem nodomiem, ierobežo kāda cita brīvību un personisko atbildību. Ētikā un politiskajā filosofijā termins “paternālisms” attiecas uz jebkuru rīcību vai politiku (arī valsts politiku), kas ierobežo rīcības veicēja autonomiju.

92. lpp.

Džons Kleinigs (*John Kleinig*) – filozofijas profesors ASV Krimināl-tiesas Ētikas institūta (*Institute for Criminal Justice Ethics*) Džona Džeja Krimināltiesas koledžā (*John Jay College of Criminal Justice*). Pētījis sociālās filozofijas un praktiskās ētikas jautājumus, īpaši izglītības, bioētikas un jurisprudences laukā. Nozīmīgākie darbi: “*Punishment and Desert*”, 1973; “*Philosophical Issues in Education*”, 1982; “*Paternalism*”, 1984; “*Ethical Issues in Psychosurgery*”, 1985, “*Valuing Life*”, 1992; “*The Ethics of Policing*”, 1996.

103. lpp.

Roberts Noziks (*Robert Nozick*, 1935) – filsofs, Hārvarda universitātes profesors, Amerikas mākslu un zinātņu akadēmijas un Lielbritānijas akadēmijas biedrs. Ar savu grāmatu “*Anarchy, State, and Utopia*”, 1974 no jauna padarījis klasiskā liberālisma idejas par respektablu tēmu akadēmiskās filozofijas diskursos. Citi ievērojami darbi epistemoloģijā: “*Nature of Rationality*”, 1993, “*Socratic Puzzles*”, 1997.

103. lpp.

Egalitārs – tāds, kas aizstāv vienlīdzīgas tiesības visiem cilvēkiem. (*No franču val.*)

106. lpp.

A.Montefjore (*Montefiore*) – Oksfordas universitātes profesors. Pazīstams arī kā grāmatas “*Philosophy in France Today*”, 1983 sastādītājs un redaktors.

108. lpp.

Reductio ad absurdum – novešana līdz aplamībai (*latīņu val.*)

110. lpp.

Tomass Neidžels (*Thomas Nagel*) – filsofs, kas pieder pie “zinātniskā materiālisma” skolas, Ņujorkas universitātes Juridiskās skolas filozofijas un tiesību profesors. Darbojas ļoti plašā filozofijas laukā. Viņa īpaši interesē morāles teorijas pielietojums konkrētu sociālu problēmu (piemēram, abortu aizliegumu, vārda brīvības ieviešanas u.c.) risināšanā. Viņš ir septiņu grāmatu autors, viens no žurnāla *Philosophy & Public Affairs* dibinātājiem. Viņa ievērojamākie darbi: “*Possibility of Altruism*”, 1970; “*Mortal Questions*”, 1979, “*Other Minds*”, 1995. Viena no viņa interesantākajām grāmatām ir “*The*

View From Nowhere", 1986, kurā viņš izziņas teorijas kontekstā apskata brīvās gribas, dzīves jēgas u.c. filosofiskas problēmas. Savukārt darbs "*Equality and Partiality*", 1991, veltīts sociālā taisnīguma un indivīda tiesību filosofiskai analīzei. Latvijā pazīstams arī ar citu uzvārda latviskojumu – Tomass Nāgels.

116. lpp.

Teleoloģisks – virzīts uz mērķi, rezultātu; mērķtiecīgs (*no grieķu val.*).

117. lpp.

Džons Djūijs (*John Dewey, 1859-1952*) – filsofs, viens no pragmatisma pamatlicējiem. Djūija pragmatisms ietekmējis 20. gs. socioloģijas, politiskās filosofijas un zinātnes filosofijas nostādnes. Skat. darbus: "*Individualism Old and New*", 1930; "*Liberalism and Social Action*", 1935.

120. lpp.

Imanuels Kants (*Immanuel Kant, 1724-1804*) autonomās brīvās gribas un morāles sfērai veltījis darbu "Praktiskā prāta kritika".

127. lpp.

Braiens Barijs (*Brian Barry*) – politikas zinātņu profesors ASV Kolumbijas universitātē, nodarbojas ar politikas teorijas, tiesību, nacionālisma un multikulturālisma jautājumiem. Darbi: "*Theories of Justice*", 1989; "*Justice as Impartiality*", 1995.

128. lpp.

Amartja Sens (*Amarthya Sen*) – ASV mūsdienu politiskās filosofijas pārstāvis. Bez Raza minētā temata daudz rakstījis arī par brīvības jēdzienu. Skat. darbus: "*Well-being, Agency and Freedom*", *The Journal of Philosophy*, vol. 82, 1985; "*Justice: Means versus Freedom*", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, 1990; "*Inequality Re-examined*", 1992.

130. lpp.

Akrātiski rīkojas tas cilvēks, kurš pilnīgi droši zinot, ka rīkojas slikti, tomēr rīkojas slikti. Pirmais šo terminu lietojis Sokrats. Saskaņā ar Aristoteļa uzskatiem, akrātisku rīcību provocē vēlme pēc baudas, kas patiešām iespaido cilvēka ķermeni tā, ka tās spēks pārspēj cilvēka sapratni par pareizo virzienu, kurā viņam jādodas. Piemēram, lai gan cilvēks zina, ka smēķēt ir slikti, ka

smēķēšana palielina risku saslimt ar vēzi un citām slimībām, tomēr turpina to darīt, un – vismaz tai brīdī, kad šis cilvēks smēķē, – visiem racionālajiem argumentiem pret smēķēšanu viņa acīs nav nekādas nozīmes. Citiem vārdiem, šim cilvēkam ir racionālas zināšanas par pareizo rīcību, taču šo zināšanu motivācijas spēku pārspēj kāda gadījuma vēlēšanās (vēlme pēc baudas), un cilvēks izvēlas krietni sliktāku nākotnes perspektīvu salīdzinājumā ar to, ko piedāvā viņa paša racionālās zināšanas. Mūsdienās šo terminu lieto morāl-psiholoģijā.

155. lpp.

Dereks Parfits (*Derek Parfit*) – Oksfordas universitātes *All Souls* koleģijas un Ņujorkas universitātes Filosofijas nodaļas profesors, Lielbritānijas akadēmijas un Amerikas mākslu un zinātņu akadēmijas loceklis. Darbi: “*Reasons and Persons*”, 1984; “*Reasons and Motivation*”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 71, 1997, u. c.

147. lpp.

Endēmisks – vietējs. (*No grieķu val.*)

147. lpp.

Bona fide – tāds, kas pelnījis uzticību (*latīņu val.*).

154. lpp.

Tout court – tikai, vienīgi; tas arī viss (*franču val.*).

157. lpp.

Ričards Brants (*Richard B. Brandt*) – morālfilosoofs, rakstījis arī par dažādiem sociālās filosofijas jautājumiem, pazīstams ar darbiem “*Ethical Theory*”, 1959; “*Morality, Utilitarianism, and Rights*”, 1992; “*Rationality, Rules, and Utility: New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt*”, 1993.

161. lpp.

Pro tanto – atbilstoši (*latīņu val.*).

164. lpp.

Tomass Skanlons (*Thomas M. Scanlon*) – morālfilosoofs, kopā ar Dž. Dvorkinu, R. Noziku, T. Neidželu, Dž. Rolzu 20. gs. deviņdesmitajos

gados piedalījies plašā publiskā diskusijā par eitanāziju. Rakstījis arī darbus tiesību filosofijā, piem.: “*Contractualism and Utilitarianism*”, “*Utilitarianism and Beyond*”, Amartya Sen and Bernard Williams, eds., 1982.

173. lpp.

Konsekvenciālisms – ētikas pozīcija, saskaņā ar kuru darbības pareizība vai nepareizība atkarīga no tās sekām.

190. lpp.

Façon de parler – izteiksmes veids (franču val.).

198. lpp.

“Anti-Dīrings” – Frīdriha Engelsa (*Friedrich Engels, 1828-1895*) darbs, sākotnēji izdots atsevišķu rakstu veidā, pirmoreiz publicēts Leipcigā 1878. g.

198. lpp.

Egalitārisms – skat. egalitārs (105. lpp.).

208. lpp.

Ad hominem – arguments, kas apelē pie tā cilvēka personiskajām īpašībām, par kuru ir runa vai pret kuru vērsti pierādījumi. (*No latīņu val.*)

227. lpp.

Džons Stjuarts Mills (*John Stuart Mill, 1806-1873*) – filozofs, pozitīvis, ekonomists un politisks darbinieks, attīstījis Bentama iesākto utilitāristiskās ētikas tradīciju. Darbi: “*On Liberty and Other Essays*”, 1859; “*Principles of Political Economy*”, 1871, u.c.

251. lpp.

Čārlzs Frīds (*Charles Fried*) – Hārvarda universitātes tiesību profesors. Viņu īpaši interesē konstitucionālā likumdošana, tiesību un morāles filosofija. Nozīmīgākie darbi: “*Privacy*,” *Yale Law Journal*, 77, 1968; “*Order and Law: Arguing the Reagan Revolution*”, 1991; “*Contract as a Promise*”, 1981; “*Revolutions*”, *Harvard Law Review*, 13, 1995; “*Perfect Freedom, Perfect Justice*”, *B. U. L. Rev.* 717, 1998; “*Affirmative Action: An Examination of Conscience*,” *The American Prospect*, No. 46, September-October, 1999.

256. lpp.

Bernards Viljamss (*Bernard Williams*) – filosofs, Lielbritānijas akadēmijas loceklis Kembridžas universitātes profesors, kā arī viesprofesors Hārvarda, Prinstonas un vairākās citās ASV universitātēs. Darbi: “*Problems of the Self*”, 1973, “*Internal and External Reasons*”, *Moral Luck*, 1981; “*Ethics and the Limits of Philosophy*”, 1985; “*Replies*”, J. Altham and R. Harrison, eds.; “*World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*”, 1995; “*Making Sense of Humanity*”, 1995.

257. lpp.

Rigorisms – kāda principa stingra, kompromisus izslēdzoša īstenošana rīcībā, uzvedībā un domās. Ētikā rigorisma pieeju formulējis Kants savā mācībā par pienākumu kā vienīgo tikumības kritēriju.

258. lpp.

“Ideālais (iedomātais) novērotājs” – algoritms domu (iedomātos) eksperimentos, kas dod optimālu atveidojumu, nosakot uzdevuma ierobežojumus. Domu eksperimentus kā objektīvas pētniecības metodi jau 16. gadsimtā izmantoja Galilejs.

258. lpp.

“Sākotnējā situācija” – Dž. Rolza izmantots termins un metode (skat. šīs grāmatas 175. lpp).

258. lpp.

Visaptveramība – skat. Imanuela Kanta mācību par maksimām jeb subjektīvajiem likumiem, kas vada cilvēku rīcību. Maksima ir visaptveroša, ja to visnotaļ var vēlēties par likumu, kuram ikviens būtu gatavs klausīt. Vienīgi morāli labas maksimas var tikt padarītas par universālām jeb visaptverošām. Visaptveramības princips garantē, ka ikvienam ir vienas un tās pašas morālās saistības morāli līdzīgās situācijās.

283. lpp.

Dihotomija – dalījums divās daļās (*no grieķu val.*); jēdziena apjoma dalījums divās atvasinātās klasēs pēc “trešā izslēgtā” formulas “A un ne-A”.

292. lpp.

Non sequitur – neseiko; neizriet (*latīņu val.*).

332. lpp.

E. Bērdslīja (*Beardsley*) 20. gs. astoņdesmitajos gados pasniegusi filosofiju un ētiku ASV Tempas universitātē.

332. lpp.

Stenlijs Benns (*Stanley I. Benn*) pazīstams arī ar darbiem: "*Social Principles and the Democratic State*", 1959; "*A Theory of Freedom*", 1988; "*Public and Private in Social Life*", *Stanley I. Benn & Gerald F. Gaus, eds.*, 1983.

338. lpp.

V. Veinsteins (*W. L. Weinstein*) – 20. gs. septiņdesmitajos gados nodarbojies ar politisko filosofiju, pētījis politiskās domas vēsturi. Skat. darbus: "*The Concept of Liberty in 19th Century English Political Thought*", *Political Studies*, Vol. 13.

341. lpp.

Harijs Frankfurts (*Harry Frankfurt*) – pazīstams ar darbiem par morālo atbildību: "*Alternate Possibilities and Moral Responsibility*", *The Journal of Philosophy*, 1969; "*Coercion and Moral Responsibility*" krājumā "*Essays on Freedom of Action*", *T. Honderich, ed.*, 1978; "*Equality as a Moral Ideal*", *Ethics*, 98, 1987; "*Alternate Possibilities and Moral Responsibility*" krājumā "*The Importance of What We Care About*", 1988.

342. lpp.

Džons Sērls (*John Searle*) – ievērojams analītiskās filosofijas tradīcijas un racionālisma pārstāvis, Kalifornijas universitātes profesors kopš 1959. gada. Darbi: "*Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*", 1969; "*The Campus War*", 1971; "*Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*", 1979; "*Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*", 1983; "*Minds, Brains and Science*", 1984; "*The Foundations of Illocutionary Logic*" (*with Daniel Vanderveken*), 1985; "*The Rediscovery of the Mind*", 1992; "*The Construction of Social Reality*", 1995; "*The Mystery of Consciousness*", 1997; "*Mind, Language and Society*", *Philosophy in the Real World*, 1998. Dž. Sērļa darbi tulkoti vairāk kā 20 valodās.

351. lpp.

In vitro – stiklā; stikla traukā (*latīņu val.*); šeit: mēģenē.

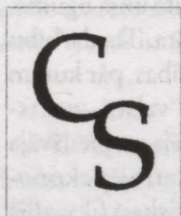
358. lpp.

“Valsts – naktssarga” metafora saistīta ar Dž. Loka vārdu. Viņš apspēlēja angļu vārda *state* divas nozīmes – “stāvoklis” un “valsts”. Darbā “*Second Treatise of Government*” Loks runā par politiskās sabiedrības dabisko, pirms-politisko stāvokli (*state of nature*), kas ir dabiskas vienlīdzības, pilnīgas brīvības stāvoklis, kad cilvēks darbojas atbilstoši dabas likumiem. Vēlāk indivīdi noslēdz sabiedrisku līgumu (*social contract*). Valsts, kas balstīta uz šī līguma, darbojas atbilstoši mērķiem, kuru īstenošanai tā ir nodibināta. Tās darbību ierobežo indivīdu pilsoniskās, politiskās un ekonomiskās tiesības, pār kurām valstij nav varas. Šādu valsti Loks raksturoja ar apzīmējumu “valsts – naktssargs” (*Night Watchman State*). Sociālisti 19. gs. šo ideju izsmēja un piedāvāja citu valsts modeli – valsti, kas var pārveidot sabiedrību, kontrolēt ekonomiku, ierobežot indivīdu tiesības un brīvības. Mūsdienu politiskajā filosofijā “valsts – naktssarga” ideju attīstījis R. Noziks, kurš uzskata, ka valsts vienīgā funkcija ir aizsargāt tās pilsoņu tiesības; jebkuras citas valsts funkcijas attiecībā pret šīm tiesībām noteikti būs vardarbīgas.

366. lpp.

Džeralds Dvorkins (*Gerald Dworkin*) – Kalifornijas universitātes profesors, specializējies sociālajā, politikas un tiesību filosofijā. Pazīstamākais darbs – “*The Theory and Practice of Autonomy*”, 1988. Pēdējā laikā daudz raksta par eitanāzijas problēmām. Skat., piem.: “*Euthanasia and Physician-Assisted Suicide*”, *Gerald Dworkin, R.G. Frey, Sissela Bok, eds.*, 1998.

Solveiga Koņkova-Krūmiņa



Džozefa Raza grāmata "Brīvības morāle" ir divdesmit astotā grāmata Sorosa fonda – Latvija dibinātajā tulkojumu sērijā "Cilvēks un sabiedrība". Centrālās Eiropas universitātes izstrādātās tulkojumu sērijas koncepciju ar Atvērtās sabiedrības institūta Izdevējdarbības attīstības centra un Sorosa fonda – Latvija atbalstu īsteno Latvijas izdevniecības – "AGB", "Elpa", "Intelektis", "Jumava", "Madris", "Pētergailis", "Omnia mea", "Zvaigzne ABC" u.c. Šā kopdarba mērķis ir ik gadu laist klajā vismaz piecu nozīmīgu sociālo un humanitāro zinātņu darbu tulkojumus, kuros laika gara meklējumi atklāti pasaulē atzītu mūsdienu zinātņu klasiku interpretācijā.

Sērijā izdotajiem Ludviga Vitgenšteina, Antonija D. Smita, Martina Heidegera, Česlava Miloša, Kliforda Ģirca, Erika Eriksona, Herberta Gudjona, Alana Dž. P. Teilora, Antonija Gidensa, Hansa Georga Gadamera, Džozefa Rotčailda, Ričarda Rortija, Žana Bodrijāra, Barija Buzana, Ernesta Gelnera, Jesajas Berlina, Hannas Ārentes darbu tulkojumiem 2001. gadā piepulcējas ne tikai Džozefa Raza darbs, bet arī Mišela Fuko "Uzraudzīt un sodīt" un "Seksualitātes vēstures" 2. un 3. daļa – darbi, kas attēlo mūsdienu pasauli tās saskaldītajā daudzveidībā un sociālo procesu sarežģītībā... un šādam laikmetam atbilstīgā – nebūt ne vieglā valodā.

Latvijā atzītāko nozares speciālistu – filosofu, politologu, vēsturnieku un sociologu izvēlēto darbu tulkojumi turpina ceļu pie lasītāja, kura interese par sērijā iekļautajiem darbiem gadu gaitā augusi.

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0301042965

**OBLIGĀTAIS
EKSEMPĻĀRS**

3. —



Grāmatu sērija «Cilvēks un
sabiedrība»

2001-3
L561

ISBN 998459220-0



9 789984 592206