

სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი
დავით ბატონიშვილის სამართლის ინსტიტუტი

ახორციელდა თავისუფლებისთვის

არონ როს ფაუელისა და გრანტ ბებქოქის
რედაქტორობით

ლაშა ლურსმანაშვილის თარგმანი
გიორგი თავაძის რედაქტორობით

სულხან-საბა ორბელიანის
უნივერსიტეტის გამომცემლობა

UDC (უაკ) 316.6
ა-779

არგუმენტები თავისუფლებისთვის

არონ როს ფაუელის და გრანტ ბებქოქის რედაქტორობით

მთარგმნელი: ლაშა ლურსმანაშვილი

ქართული გამოცემის რედაქტორი: გიორგი თავაძე

სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2024

ARGUMENTS FOR LIBERTY

Edited by Aaron Ross Powell & Grant Babcock

Translated by Lasha Lursmanashvili

Editor of the Georgian edition: Giorgi Tavadze

Sulkhan-Saba Orbeliani University Press, Tbilisi, 2024

ARGUMENTS FOR LIBERTY

edited by Aaron Ross Powell & Grant Babcock

(eBook ISBN: 978-1-944424-13-8, Print ISBN: 978-1-944424-12-1)

კატონის ინსტიტუტის გამოცემა, 2016 წელი.

ყველა უფლება დაცულია. Cato Institute-ის ნებართვის გარეშე

ამ წიგნის რომელიმე ნაწილის რეპროდუქცია ან გავრცელება ელექტრონული თუ მექანიკური,
მათ შორის ფოტოასლების, ან სხვა რომელიმე ფორმით, დაუშვებელია.

(c) Cato Institute, 2024

(c) ლაშა ლურსმანაშვილი, 2024

(c) დავით ბატონიშვილის სამართლის ინსტიტუტი, 2024

(c) სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი

ISBN 978-9941-8-7095-8

ლაშა ლურსმანაშვილი არის სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის დავით ბატონიშვილის სამართლის ინსტიტუტის მკვლევარი. იგი ფლობს ლუნდის უნივერსიტეტის მაგისტრის ხარისხს ადამიანის უფლებათა საერთაშორისო სამართალში. მისი კვლევის სფეროებია: ადამიანის უფლებათა საერთაშორისო სამართალი, სამართლის ფილოსოფია, ანალიზური პოლიტიკური ფილოსოფია.

გიორგი თავაძე არის აღმოსავლეთ ევროპის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორი და ამავე უნივერსიტეტის ვარლამ ჩერქეზიშვილის სახელობის ინტერდისციპლინური კვლევების ცენტრის ხელმძღვანელი. მისი კვლევის სფეროებია: უმაღლესი განათლების ფილოსოფია, ინტერდისციპლინური პოსტკოლონიური კვლევები, სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფია, იდეების ისტორია, ფილოსოფიური გეოგრაფია.

სარჩევნი

შესავალი	1
აარონ როს ფაუელი, გრანტ ბებქოქი	
1. უთილიტარიზმი	7
ქრისტოფერ ფრიმენი	
2. ბუნებითი უფლებები	40
ერიკ მაკი	
3. კანტიანიზმი	71
ჯეისონ კუზნიცკი	
4. კონტრაქტარიანიზმი (სოციალური ხელშეკრულების თეორია)	101
იან ნარვესონი	
5. როულსიანიზმი	133
კევინ ვალიერი	
6. სიძველის ეთიკა	169
მარკ ლე ბარი	
7. ობიექტივიზმი	197
ნირა ბედვორი	
8. ეთიკური ინტუციონიზმი	220
მაიქლ ჰიუმერი	
9. მორალური ვალუალიზმი	254
ჯეისონ ბრენანი	
დაამატებითი ლიტერატურა (ავტორების რეკომენდაცია)	287
ავტორთა შესახებ	295
რედაქტორების შესახებ	298
კატონის ინსტიტუტის (CATO INSTITUTE) შესახებ	299

წინასიტყვაობა

პოლიტიკური ფილოსოფია დღეს ისე საჭიროა, როგორც არასდროს. პოპულიზმის აღზევების, დემოკრატიის დაკნინებისა და ყალბი ახალი ამბების (**fake news**) ეპოქაში არგუმენტირებული მსჯელობა პოლიტიკის საკვანძო საკითხებისა და მოძღვრებების შესახებ აუცილებელიც კი ხდება.

თავისუფლება იმ უმნიშვნელოვანეს პოლიტიკურ კატეგორიას განეკუთვნება, რომლის შესახებაც მსჯელობა არასდროს კარგავს აქტუალობას. ამავდროულად, კომპლექსურ და მრავალფეროვან საზოგადოებაში, სადაც საკუთარი აზრის გამოხატვის მოთხოვნილება ძალიან მაღალია, თავისუფლების ფილოსოფიურ საკითებზე მსჯელობა და დისკუსია აღნიშნული თავისუფლების შესახებ გააზრებული შეხედულებების წარმოშობის წინაპირობაა. პოლიტიკური პოპულიზმის სწრაფი გავრცელება, დემოკრატიის გაუფასურება და პოსტ-ჭეშმარიტების (**post-truth**) ეპოქაში გადასვლა (როდესაც ობიექტურ ჭეშმარიტებაზე მეტი წონა სუბიექტურ შეხედულებებს აქვთ) ყველაზე მეტ საფრთხეს სწორედ თავისუფლებას უქმნის. თავისუფლება გაცნობიერებული არჩევანის გაკეთებისა და საკუთარი წილი პასუხისმგებლობის აღების უნარს გულისხმობს. ჩვენს ეპოქაში კი, რომელშიც ძალაუფლებრივი სტრუქტურების მიერ ინფორმაციით მანიპულირება ყოველდღიური ცხოვრების განუყოფელ ნაწილად იქცა, გაცნობიერებული არჩევანის გაკეთება საკმაოდ რთულდება. შესაბამისად, იმის გათვალისწინებით, რომ თავისუფლება მისი გააზრებიდან იწყება, მნიშვნელოვანია იგი მრავალმხრივ იქნეს განხილული, რაშიც თავისუფლების სასარგებლოდ არსებული იდეებისა და კონცეფციების გაცნობა უდავოდ ეფექტიან წინაპირობად მოგვევლინება.

„არგუმენტები თავისუფლებისთვის“ სწორედ ის წიგნია, რომელიც გაცნობიერებული და გააზრებული არჩევანის გაკეთებაში დაგეხმარებათ. შეიძლება ითქვას, რომ ის მიკერძოებული წიგნიც კია. მის ავტორებს ლიბერტარიანიზმის სასარგებლოდ მოჰყავთ არგუმენტები და ამას განსხვავებული თეორიული პერსპექტივებიდან ახორციელებენ. შესაძლოა, მკითხველისთვის საკამათო, ან თუნდაც მიუღებელი იყოს მთელი რიგი დებულებები და დაშვებები, რომლებსაც ესა თუ ის ავტორი ემყარება, თუმცა ეს არ უნდა წარმოადგენდეს პრობლემას. ფილოსოფია კრიტიკული მსოფლმხედველობაა და ის მუდმივი კრიტიკისა და თვითკრიტიკის გზით უნდა ვითარდებოდეს. არანაკლებ მნიშვნელოვანია ის, რომ წინამდებარე კრებულის ნაკითხვისას თქვენ ავტორებთან ერთად იმოგზაურებთ თავისუფლების სამყაროში, მათთან ერთად იკამათებთ და იმსჯელებთ თავისუფლების დასაცავად. ეს კი სწორედ ისაა, რაც თავისუფლებას დღეს ყველაზე მეტად სჭირდება.

გიორგი თავაძე

უესკალი

აარონ როს ფაუელი, გრანტ ბებქოქი

თუ თქვენ აფასებთ პოლიტიკურ თავისუფლებას – ან უარყოფთ მას, ვთქვათ, მატერიალური თანასწორობის მხარდაჭერის გამო – ვფიქრობთ, რომ თქვენ ნამდვილად გაქვთ საამისო არგუმენტები. თქვენი არგუმენტები შესაძლებელია, იყოს გამოუკვლეველი ან კიდევ – სიღრმისეულად გაანალიზებული, სარწმუნო ან ნაკლებად დამაჯერებელი. როდესაც ჩვენ გულდასმით ვფიქრობთ იმ მიზეზებზე, რომლებიც მორალსა და პოლიტიკას ეხება, მაშინ ჩვენ ვფილოსოფოსობთ. „პრაქტიკული ადამიანები, რომელთაც სწამთ, რომ საკმაოდ თავისუფალნი არიან ნებისმიერი ინტელექტუალური ზეგავლენისგან, ხშირად, რომელიმე ყავლგასული ეკონომისტის ტყვეებად გვევლინებიან ხოლმე,“ – წერდა ჯონ მეინარდ კეინზი.

ამის მსგავსად, ბევრი ადამიანი, თვით ადამიანთა დიდი ნაწილიც კი, რომელიმე გარდაცვლილი ფილოსოფოსის ტყვეობაში იმყოფება. თუ თქვენ ფიქრობთ, რომ თქვენი პოლიტიკური მრწამსი უბრალოდ „საღ აზრს“, ან „პრაქტიკულობას“ ეფუძნება, მაშინ, სავარაუდოდ, საკმარისად ღრმად არ იკვლევთ. რაც დღეს საღი აზრი გვგონია, ხშირად აღმოჩნდება ხოლმე, რომ ერთ დროს, ათწლეულების ან სულაც საუკუნეების წინ, თურმე ერთ-ერთი სადავო იდეა ყოფილა ფილოსოფიურ ასპარეზზე. მაშასადამე, არსებობს შანსი, რომ თქვენი პოლიტიკური შეხედულებები თავის დროზე რომელიღაც ფილოსოფოსმა ჩამოაყალიბა ან სიღრმისეულად გამოიკვლია.

ამ წიგნში ცხრა ფილოსოფოსი გვთავაზობს საკუთარ არგუმენტებს, რათა ვირწმუნოთ, რომ პოლიტიკური თავისუფლება ყველაზე უფრო მორალური და სამართლიანი სისტემაა. თუმცა, თავიანთ მსჯელობებში ისინი მორალური აზროვნების ცხრა განსხვავებულ სკოლას წარმოადგენენ. მიუხედავად იმისა, რომ შესაძლებელია მართლაც არსებობდეს ერთადერთი საუკეთესო მორალური და პოლიტიკური ფილოსოფია, ფილოსოფოსები, სულ მცირე, 2500 წელია, რაც სხვადასხვა თეორიებს გვთავაზობენ და მათ ჯერ კიდევ არ მიუღწევიათ კონსენსუსისთვის. ეს სულაც

არ ნიშნავს, რომ პროგრესი არ განხორციელებულა. ლიბერტიარიანელმა ფილოსოფოსმა რობერტ ნოზიკმა დამაჯერებლად აღნიშნა, რომ „რაიმე საკითხის შესახებ ყოველთვის შეიძლება რაღაცის თქმა“.

ეს ნიგნი ორი მიზეზის გამო შევადგინეთ. პირველ რიგში იმიტომ, რომ თავისუფლება მნიშვნელოვანია. გვნამს, რომ ერთადერთი სამართლიანი პოლიტიკური წესრიგი ისაა, რომელიც თავისუფლებას უზენაეს სიკეთედ განამტკიცებს. მეორე მხრივ იმიტომ, რომ ფილოსოფია მნიშვნელოვანია. ლიბერტიარიანიზმი ფილოსოფიის გარეშე – ეს არის ლიბერტიარიანიზმი საფუძვლის და პრინციპის გარეშე. ინდივიდის პოლიტიკური შეხედულებების გამამყარებელი არგუმენტების უბრალოდ არსებობა საკმარისი როდია. აუცილებელია ჯერ მათი გაგება, შემდგომ გამოკვლევა, ბოლოს კი – კრიტიკულად შეფასება. ჩვენ არა მხოლოდ ის უნდა შევაფასოთ, თუ რატომაა შესაძლებელი, რომ ადამიანები უარყოფდნენ პოლიტიკურ თავისუფლებას, არამედ ისიც, თუ რატომ უჭერენ ადამიანები მხარს მას, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ისინი არგუმენტებისა და საფუძვლების შესახებ დაობენ. ლიბერტიარიანელები ხშირად კამათობენ ფილოსოფიაზე. ლიბერტიარიანელ მოაზროვნეებს შორის არსებულ განსხვავებათა მიზეზის გააზრება იმის უკეთ გაანალიზებაში გვეხმარება, თუ რა არის ის, რაც ამ მოაზროვნებს აქვთ საერთო. ეს, ასევე, იმ სისუსტეებს ააშკარავებს, რომელიც სხვა შემთხვევაში აღმოუჩენელი და სათანადო განაზრების გარეშე დარჩებოდა. თავისუფლების ფილოსოფიური საფუძვლების უფრო მტკიცე გააზრება, ჩვენ, თავისუფლების მოტრფიალებს, ჩვენს კრიტიკოსებთან დიალოგის წარმართვის ბევრად უკეთეს შესაძლებლობას მოგვცემს. რაც შეეხება თავისუფლების კრიტიკოსებს, თავისუფლების მორალური საფუძვლების უკეთესად გააზრება მათ საშუალებას მისცემს, ნაყოფიერად წარმართონ დისკუსია და თავიდან აირიდონ სიტყვებით ოლიოზური თამაში.

„არგუმენტები თავისუფლებისთვის“ არ არის მარტივი ნიგნი, მაგრამ ეს ნიგნი არც მხოლოდ მკვლევართა და ექსპერტთათვის არის განკუთვნილი. ნინამდებარე თავების გასააზრებლად მკითხველს სოლიდური ფილოსოფიური განათლების ქონა არ მოეთხოვება. მიუხედავად ამისა, ზოგიერთი თავი მაინც აშკარად უფრო რთულია ვიდრე სხვები, რაც მათში გადმოცემული თეორიებითაა განპირობებული. თავები განცალკევებით, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად არის დაწერილი და, ამდენად, მათი წაკითხვა ნებისმიერი თანმიმდევრობით არის შესაძლებელი.

ყოველი თავი იწყება ამ თავში განსახილველი მორალური თეორიის განმარტებით. შემდგომ განხილულია ამ თეორიიდან გამომდინარე შედეგები და საბუთდება, რომ საუკეთესო გაგების თანახმად ამ თეორიისგან პოლიტიკურ სამყაროში ლიბერტიარიანული დასკვნები გამომდინარეობს. ზოგიერთ შემთხვევაში, ეს დასკვნა აკადემიური სფეროს წარმომადგენელ ფილოსოფოსებს შორის სადავო არ არის.

მაგალითად, თითქმის ყველა თანხმდება, რომ აინ რენდის მიერ განვითარებული მორალური თეორია ლიბერტარიანიზმს შეესატყვისება, ან სულ მცირე, ძალიან ახლოს დგას მასთან. სხვა შემთხვევებში, საპირისპიროა ჭეშმარიტი. როგორც წესი, ითვლება, რომ ჯონ როულსის მორალური თეორია, რომელიც მე-5 თავშია განხილული, ლიბერტარიანიზმზე უფრო მეტად სოციალ-დემოკრატიის უპირატესობას ასაბუთებს.

ნიგნი იწყება უმარტივესი თეორიით, თუმცა მისი სიმარტივე მაცდურია. უტილიტარიზმის თანახმად, მართებულია ნებისმიერი რამის გაკეთება, რაც მაქსიმალურ ბედნიერებას წარმოშობს. პირველ თავში ქრისტოფერ ფრიმენი ასაბუთებს, რომ კონკურენტულ პოლიტიკურ სისტემებს შორის, ლიბერტარიანიზმი საუკეთესოდ ერგება დასახულ მიზნებს.

მე-2 თავში ერიკ მაკი ბუნებით უფლებებს განიხილავს. თუ ჭეშმარიტია მოსაზრება, რომ ადამიანებს, ჩვენივე ადამიანური ბუნების გათვალისწინებით, გარკვეული უფლებები გაგვაჩნია, რომლებიც ერთმანეთთან მიმართებაში გარკვეულ შეზღუდვებს გვინებს, მაშინ სახელმწიფოებმაც, რიგითი ადამიანების მსგავსად, პატივი უნდა სცენ ამ უფლებებს.

მესამე თავში ჯეისონ კუზნიცკი განიხილავს ანტიკური სამყაროს შემდეგ ალბათ ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან ფილოსოფოსს – იმანუელ კანტს. კანტმა ჩამოაყალიბა მორალური თეორია, რომელიც გონებას და თითოეული ჩვენგანის ღირსებისა და ინდივიდუალიზმის პატივისცემას ემყარება. კუზნიცკი გვიჩვენებს, რომ ეს მორალური სისტემა სწორედ ქვეყნის ასეთი მოდელის მქონე პოლიტიკურ წესრიგზე, – კერძოდ, ლიბერტარიანულ სახელმწიფოზე, – მიუთითებს.

თუკი ყველას მივცემთ შესაძლებლობას, გამოხატონ და დააფიქსირონ მოსაზრება იმის შესახებ, თუ რომელი წესების თანახმად უნდა იმართებოდეს საზოგადოება, ოღონდ ისე, რომ აუცილებელი იქნება თითოეული ადამიანის მხრიდან წესთა ერთ კონკრეტულ სისტემაზე დათანხმება, მაშინ საინტერესოა, როგორი უნდა იყოს ასეთი წესები? მე-4 თავში სოციალური ხელშეკრულების თეორიის ანალიზისას იან ნავერსონი გვიჩვენებს, რომ მითითებულ სტანდარტთან ყველაზე ახლოს მყოფი წესები, ამავე დროს, პოლიტიკური თავისუფლების მხარდამჭერი წესებიც იქნება.

ჯონ როულსის „სამართლიანობის თეორია“, რომელმაც სოციალური ხელშეკრულების თეორიის სპეციფიკური ფორმა განავითარა, მე-20 საუკუნის მინურულს პოლიტიკურ ფილოსოფიას ახალი სიცოცხლე შთაბერა. მე-5 თავში კევინ ვალიერი გვიჩვენებს, თუ როგორ შეუძლიათ სინამდვილეში როულსის შრომებს, – როგორც „სამართლიანობის თეორიას“, ასევე, მის გვიანდელ ნაშრომს „პოლიტიკური ლიბერალიზმი“, რომლებიც ხშირად ლიბერტარიანიზმთან დაპირისპირებულად მიიჩნევა, – პოლიტიკური და ეკონომიკური თავისუფლების ძლიერი სისტემის სასარგებლოდ სარწმუნო პოლიტიკური მოდელის შემოთავაზება.

მე-6 თავში მარკ ლებარის მიერ განხილული სიქველის ეთიკა ამ ნიგნში ერთდროულად უძველესი და უახლესი თეორიაა. პირველად მის შესახებ ძველი ბერძნები მსჯელობდნენ, თუმცა შემდგომში ის აკადემიური მორალური ფილოსოფიის ველიდან თითქმის გაუჩინარდა და მხოლოდ მე-20 საუკუნის შუა წლებში დაიწყო მისი აღორძინება. სიქველის ეთიკა მორალური თეორიის ცენტრში პიროვნების ხასიათს ათავსებს. მას აინტერესებს, ხასიათის რომელი თვისებები აძლევს ადამიანს კარგი არჩევანის გაკეთებისა და კარგი ცხოვრების წარმართვის შესაძლებლობას. პოლიტიკის სამყაროში აღნიშნული თეორიის შეკითხვა ასე ჟღერს: რომელ ინსტიტუტებს შეუძლიათ ამ ამოცანის ყველაზე უკეთ შესრულება?

მე-7 თავში ნირა ბედვორი აინ რენდის ობიექტივიზმის თეორიას განიხილავს. რენდის ობიექტივისტური ფილოსოფიის მიხედვით, პოლიტიკური თავისუფლება ერთადერთი სისტემაა, რომელიც თავსებადია ადამიანის სიცოცხლის ღირებულების სათანადოდ გააზრებასა და ინდივიდის გონებისთვის ჯეროვანი მნიშვნელობის მინიჭებასთან.

ყოველდღიურ ცხოვრებაში მორალურ საკითხებთან შეჯახებისას ადამიანთა უმრავლესობა გულდასმით შედგენილ მორალურ თეორიებს როდი იყენებს. ამის ნაცვლად, ხშირად საკუთარი ინტუიციის კარნახით ვმოქმედებთ. მე-8 თავში მაიკლ ჰიუმერი ამ მიდგომას ინტუიციონიზმის სახელით ცნობილი მორალის სრულფასოვანი თეორიის პრიზმაში ავითარებს და გვიჩვენებს, თუ როგორ ააშკარავებს ჩვენი მორალური ინტუიციები ხელისუფლებათა მიერ განხორციელებული თითქმის ყველა ქმედების ამორალურ ხასიათს.

ეს ნიგნი სრულდება ჯეისონ ბრენანის მიერ პლურალიზმის ანალიზით, რომელიც შესაძლებელია განვიხილოთ როგორც თეორია, რომლის თანახმადაც ყველა სხვა თეორია ცდება, როდესაც ამტკიცებს, რომ მორალს გარკვეული სისტემა უდევს საფუძვლად. განსხვავებული თეორიები მნიშვნელოვან ჭეშმარიტებებს სწვდებიან, თუმცა შეუძლებელია მორალის დაყვანა ცალკეულ სიკეთემდე, ღირებულებამდე, ან წესების ერთობლიობამდე. ბრენანი ამტკიცებს, რომ მორალის ეს არაზუსტი, თუმცა სავარაუდოდ, უფრო რეალისტური მიდგომა საკმაოდ სერიოზულ მხარდაჭერას უწევს თავისუფლების იდეას.

არის თუ არა პრობლემა ის, რომ ავტორები ვერ თანხმდებიან საფუძველმდებარე მორალურ საკითხებზე? ხომ არა ვართ მომწყვდეულნი სასურველი მიზნისკენ, – ამ შემთხვევაში, ლიბერტარიანიზმისკენ, – მიმართული მსჯელობის ტყვეობაში?

სწორისა და არასწორის შესახებ საუბარი განსხვავებულ დონეებზეა შესაძლებელი. გამოყენებითი ეთიკის დონეზე წინამდებარე კრებულის ავტორები ბევრ საკითხზე თანხმდებიან. ასე მაგალითად, თუკი თქვენ მათ დაუსვამდით შეკითხვას გარკვეული ვითარებებისა თუ მოქმედებების შესახებ, ისინი ერთმანეთის მსგავსად გიპასუხებდნენ. დიდი ალბათობით, ისინი დაეთანხმებოდნენ დებულებას, რომლის

თანხმად, სახელმწიფოს არ შეუძლია რეკრეაციული ნარკოტიკების ლეგიტიმურად აკრძალვა, ან იმ გაზეთის ცენზურა, რომელშიც პრეზიდენტი კრიტიკის ობიექტია, ან კიდევ ადამიანების იძულებით განწვევა სავალდებულო სამხედრო სამსახურში. თუმცა, ისინი ყველაფერზე ვერ თანხმდებიან ერთმანეთში. თუ თქვენ იკითხავდით, თუ რატომ არ შეუძლია სახელმწიფოს რეკრეაციული ნარკოტიკების მოხმარების ლეგიტიმური აკრძალვა, თქვენ ერთმანეთისაგან საკმაოდ განსხვავებულ პასუხებს მიიღებდით. განმარტებით ჩარჩოს, რომელსაც ფილოსოფოსები იყენებენ მათი მორალური შეფასებების არგუმენტებით უზრუნველყოფისთვის „მორალური თეორიები“ ეწოდება. წინამდებარე კრებულის თავების სათაურები მორალური თეორიების ან მათ შემქმნელთა სახელებია. ხოლო თუკი თქვენ დაინწყებთ შეკითხვების დასმას მორალური თეორიების შესახებ, – მაგალითად, „მართლაც რას ნიშნავს მორალურ თეორიებში ისეთი ტერმინები, როგორებიცაა სიკეთე ან სამართლიანობა?“, ან „როგორ გვაქვს ცოდნა მორალური თეორიების შესახებ?“, – მაშინ თქვენ სულ სხვა ტიპის შეკითხვებს დასვამთ. ფილოსოფიის ქვედარგს, რომელიც ასეთ შეკითხვებს განიხილავს, „მეტაეთიკა“ ეწოდება. წინამდებარე კრებულის ავტორებს განსხვავებული მოსაზრებები აქვთ მეტაეთიკის, ისევე როგორც მორალური თეორიების შესახებ. ზოგიერთ თავში უთანხმოება მეტაეთიკურ საკითხებზე ბევრს არაფერს ნიშნავს; სხვა თავებში კი – განსაკუთრებით, იმაში, რომელშიც ინტუიციონიზმია განხილული, – ამ უთანხმოებას საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა აქვს.

ყოველი თავი წარმოგვიდგენს განსხვავებულ არგუმენტს თავისუფლებისთვის: არა იმიტომ, რომ ავტორები წინასწარ განსაზღვრული დასკვნის ან შედეგის დასაბუთებისთვის საგანგებოდ თხზავენ თავიანთ არგუმენტებს, არამედ იმიტომ, რომ მათი პოზიციები ეთიკის თეორიასა და მეტაეთიკაში არსებული საკითხების ირგვლივ კეთილსინდისიერ უთანხმოებას ასახავს. ასეთ შემთხვევაშიც კი ასეთი უთანხმოება, ლიბერტარიანიზმის საწინააღმდეგოდ არ უნდა მივიჩნიოთ. მსგავსი უთანხმოება, ასევე, არსებობს, ლიბერტარიანიზმის კონკურენტი თეორიების მართებულობის დასაბუთების ნაწილშიც.

შესაძლებელია, რომ აქ წარმოდგენილი ზოგიერთი ან თვით ყველა მორალური თეორია არასარწმუნოდაც კი მიიჩნიოთ. ხომ არ ნიშნავს ეს, რომ ამ თავების კითხვა მხოლოდ დროის ფუჭი ფლანგვა იყო და სხვა არაფერი? ჩვენ ასე არ ვფიქრობთ. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ თქვენ არ გნამთ, რომ ადამიანის ბედნიერების მაქსიმილიზაცია მორალზე ფიქრის სწორი გზაა, მაინც სასარგებლო იქნება იმის გაგება, რომ ლიბერტარიანიზმი ინდივიდის ბედნიერების მაქსიმილიზაციას ემხრობა. ანალოგიურად, იმის გაგებაც სასარგებლო იქნება, რომ ლიბერტარიანიზმი ხელს უწყობს ინდივიდუალური სიქველის განვითარებას, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ თქვენ ფიქრობთ, რომ ეს ეთიკის არასწორი საფუძველია.

რა თქმა უნდა, შესაძლებელია წინამდებარე კრებულის კითხვა იმ შეგრძნებით დაასრულოთ, რომ ლიბერტარიანიზმი ბევრი მორალური თეორიის მოთხოვნებს აკმაყოფილებს, მიუხედავად იმისა, რომ თქვენი აზრით, მხოლოდ ერთი თეორიაა სწორი. თუკი თქვენ ეს შეგრძნება დაგეუფლათ, ეს უბრალოდ ნიშნავს, რომ თავისუფლება საკმარისზე მეტად არის განსაზღვრული: ის ფაქტი, რომ ლიბერტარიანიზმი აკმაყოფილებს სხვა ინდივიდის მორალურ სტანდარტს, – ისეთ სტანდარტს, რომელსაც თქვენ, შესაძლოა, არ იზიარებდეთ, – არ ნიშნავს იმას, რომ მას თქვენი მორალური სტანდარტის დაკმაყოფილება არ შეუძლია.

თუკი აქ წარმოდგენილ ზოგიერთ არგუმენტს სარწმუნოდ მიიჩნევთ, ეს კარგია. ვიმედოვნებთ, რომ, სულ მცირე, უკეთ გაერკვევით იმ განსხვავებულ არგუმენტებში, რომლებიც თავისუფლების დაცვისკენაა მიმართული. ამის მეშვეობით შემდგომში უკეთესად შეძლებთ მათ გამოყენებას.

მიუხედავად იმისა, თუ კრებულის რამდენ თავს მიიჩნევთ სარწმუნოდ, ჩვენი მიზანია, აღვძრათ თქვენში ენთუზიაზმი, რათა თქვენ გააგრძელოთ ეთიკისა და ლიბერტარიანიზმის შესწავლა. წიგნის ბოლოს წარმოგიდგენთ ბიბლიოგრაფიას, რომელიც საკითხის უფრო სიღრმისეულად შესწავლის მსურველთათვის შეიცავს მითითებებს ტექსტებზე (მათ შორის, შესავალ ტექსტებსა და პირველად წყაროებზე, რომელთაგან უმეტესობა თავისუფლად ხელმისაწვდომია ინტერნეტში).

უტილიტარიზმი

ქრისტოფერ ფრიმენი

დავუშვათ, რომ გემი ჩაიძირა და თქვენ სამაშველო მისიაზე იმყოფებით. თქვენს ნავს მხოლოდ იმდენი საწვავი აქვს, რაც ჩაძირული გემის ორი სამაშველო ტივიდან მხოლოდ ერთ-ერთის გადასარჩენადაა საკმარისი. პირველ სამაშველო ტივზე ოთხი გადარჩენილი იმყოფება; მეორეზე – სამი. რომელს გადაარჩენდით?

ლოგიკურად, პირველ სამაშველო ტივზე მყოფი ხალხი უნდა გადაარჩინოთ. რატომ? იმიტომ, რომ პირველი სამაშველო ტივის გადარჩენა უფრო მეტი ადამიანის სიცოცხლეს იხსნის. იგი ყველაზე მეტი სიკეთის მომტანია. იდეა, რომლის თანახმად უნდა მოიქცე ისე, რომ შენს ქმედებას მაქსიმალურად მეტი სიკეთე მოჰყვეს, *უტილიტარიზმის* სახელით ცნობილი მორალური თეორიის საფუძველს წარმოადგენს.

რა არის უტილიტარიზმი

მარტივად რომ ვთქვათ, უტილიტარიზმის თანახმად, სწორია იმის განხორციელება, რაც საუკეთესო შედეგებს გამოიწვევს.¹ მოქმედება, წესი ან ინსტიტუცია მორალურად მართებულია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ვერცერთი ხელმისაწვდომი ალტერნატივა უფრო მეტ სიკეთეს ვერ გვთავაზობს.

უფრო კონკრეტულად, უტილიტარიზმი გვეუბნება, რომ განვახორციელოთ *სარგებლიანობის* მაქსიმალიზაცია. ქვემოთ ყურადღებას გავამახვილებ უტილიტარიზმის იმ ვერსიაზე, რომელიც *სარგებლიანობას* ბედნიერებასთან აიგივებს; ბედნიერება კი, თავის მხრივ, გააზრებულია როგორც ჩვენი სურვილების დაკმაყო-

¹ უტილიტარიზმის მორალურ თეორიაში კლასიკური ნაშრომისთვის, იხ. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, ed. George Sher (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001 [1861]). მარტივი შესავლისთვის, იხ. Russ Shafer-Landau, *The Fundamentals of Ethics* (New York: Oxford University Press, 2014), მე-9 და მე-10 თავები.

ფილების საშუალება.² ამგვარი შეხედულების თანახმად, ბედნიერება არ უნდა გავუიგივოთ რაიმე კონკრეტულს, მაგალითად, ფიზიკურ სიამოვნებას ან სიმდიდრეს. ამისგან განსხვავებით, განსაზღვრების თანახმად, ბედნიერება არის ის ყველაფერი, რისი მიღებაც ცხოვრებისგან გვსურს. ამ მხრივ, უტილიტარიზმი არ გვკარნახობს, თუ რა უნდა მოგვწონდეს. ის არ ეწინააღმდეგება ჩვენს შეხედულებებს იმის შესახებ, თუ რა წარმოადგენს ღირებულს და რა – არა. იმოქმედე ისე, როგორც შენი გონება გკარნახობს.

თუმცა, უტილიტარიზმი არ შემოიფარგლება მარტივი მოთხოვნით, რომ ჩვენ მხოლოდ საკუთარ ბედნიერებაზე უნდა ვიზრუნოთ. მორალი მიუკერძოებლობას მოითხოვს: ჩვენ თანაბრად უნდა დავაფასოთ ბედნიერების თანაბარი რაოდენობა. შესაბამისად, ჩვენ საზოგადოებრივი ბედნიერების მაქსიმალიზაციას უნდა ვესწრაფოდეთ და მხოლოდ საკუთარი ინდივიდუალური ბედნიერების მაქსიმალურ გაზრდაზე არ უნდა ვფიქრობდეთ. თუკი ქუჩაში ფეხმოტეხილ ბავშვს ხედავთ, უნდა გაჩერდეთ და იგი საავადმყოფოში უნდა წაიყვანოთ მაშინაც კი, თუ ამის გამო წვეულებაზე დაგაგვიანდებათ. ბედნიერების მოცულობა, რომელიც ბავშვის ჯანმრთელ ფეხს მოაქვს თვითონ ამ ბავშვისთვის, ბევრად მეტია ბედნიერების იმ მოცულობაზე, რომელსაც თქვენ წვეულებაზე ყოფნისგან მიიღებდით. ამრიგად, ბავშვის განსაცდელში მიტოვება წვეულების გამო, უტილიტარიზმის თანახმად, მორალურად გაუმართლებელი ქცევა იქნებოდა.

დაბოლოს, უტილიტარიზმი არ შემოიფარგლება მხოლოდ საზოგადოებრივი ბედნიერების ხელშეწყობის მოთხოვნით. ის ჩვენგან ამ ბედნიერების მაქსიმალიზაციას მოითხოვს. თუ თქვენ დგახართ ორი არჩევანის წინაშე და ერთს უფრო მეტი სიკეთის გამოიმუშავება შეუძლია, ვიდრე მეორეს, თქვენ ის უნდა აირჩიოთ, რომელიც უფრო მეტ სიკეთეს გამოიმუშავებს. მოვიყვანოთ მაგალითი ყოფითი ცხოვრებიდან: თუკი თქვენ გჭირდებათ ფული და გაქვთ არჩევანის შესაძლებლობა 10 დოლარიან ან 5 დოლარიან ჩეკს შორის, რთულია იმის თქმა, თუ რატომ უნდა შეაჩეროთ თქვენი არჩევანი 5 დოლარიან ჩეკზე. საზოგადოებრივ დონეზე, თუ თქვენ დგახართ ადამიანთა ბედნიერების გაორმაგების ან გასამმაგების არჩევანის წინაშე, უტილიტარისტი დაჟინებით მიგითითებდათ, რომ უფრო ნაკლები მოცულობის ბედნიერების არჩევის შემთხვევაში, თქვენი მოქმედება არ იქნებოდა მართებული.

საზოგადოებრივი ბედნიერების მაქსიმალიზაციის იდეის უფრო მეტად დაკონკრეტებისთვის, უმჯობესია, თუკი მასზე შემდეგნაირად ვიფიქრობთ: როდესაც

² უტილიტარისტების პოზიცია ამ საკითხის ირგვლივ განსხვავებულია: ზოგიერთი ფიქრობს, რომ სამყაროში არსებობს მრავალი თავისთავად კარგი რამ, რასაც მხარს უნდა ვუჭერდეთ (მაგალითად, ცოდნა, სილამაზე, და .შ.). სხვები, ძირითადად, სიამოვნებაზე ამახვილებენ ყურადღებას. ნაშრომის მოცულობის გათვალისწინებით, ამ ალტერნატივების უფრო დეტალურ ანალიზს ამჯერად ვერ შემოგთავაზებთ.

ბევრი არჩევანის წინაშე იმყოფებით, დააკვირდით, თუ რა მოცულობის ბედნიერების გამომუშავება შეუძლია თითოეულ არჩევანს იმ ინდივიდებისთვის, რომელთაც ეს არჩევანი ეხებათ და ასევე, რა მოცულობის ტანჯვის გამომუშავება შეუძლია თითოეულ არჩევანს ამ უკანასკნელთათვის. ხოლო ამის შემდეგ გააკეთეთ ის არჩევანი, რომელიც ბედნიერების უდიდეს ჯამურ მოცულობას გამოიმუშავებს. უტილიტარიზმი ქვედა ზღვრის იდეას ემხრობა. ნებისმიერი მოქმედების მართებულობის შემოწმებისთვის, შეკრიბეთ სარგებელი, გამოაკელით ხარჯები, ბოლოს კი დააკვირდით ტოლობის ქვედა ზღვარს: გამოიწვია თუ არა სარგებლის მაქსიმალიზაცია ხარჯების გამოკლებამ? შეჯამების სახით შეიძლება ითქვას, რომ უტილიტარიზმის თანახმად, არჩევანი იმ მოქმედებებზე, წესებსა და ინსტიტუტებზე უნდა შევაჩეროთ, რომლებიც შესაბამისი ინდივიდებისთვის მაქსიმალურ ბედნიერებას წარმოქმნიან.

და მაინც, რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ უტილიტარიზმი მორალის სწორი თეორიაა? ერთი მხრივ, აბსტრაქტულ დონეზე ის სარწმუნოდ გამოიყურება. იდეა, რომ ბედნიერება მორალის უზენაესი დანიშნულებაა, ისეთივე დამაჯერებელია, როგორც მოსაზრება, რომლის თანახმადაც, გაუმართლებელი იქნება, თუკი იმაზე ნაკლებს გავაკეთებთ, ვიდრე შეგვიძლია. კონკრეტულ დონეზე, უტილიტარიზმი მორალის სალი აზრისეულ გაგებას უფრო წააგავს. ის წარმოგვიდგენს გონივრულ მიდგომას იმის შესახებ, თუ რომელი მოქმედებებია სწორი და რომელი – არასწორი, ასევე, იმასაც, თუ რატომაც ეს მოქმედებები სწორი ან არასწორი. მაგალითად, ისეთი მოქმედებები, როგორებიცაა ტყუილი, ქურდობა და ფიზიკური ძალადობა, არსებითად, არასწორი ქმედებებია, რადგან ისინი, როგორც წესი, საზოგადოებრივ ბედნიერებას ამცირებენ. ტყუილი არასწორია, რადგან თუკი ერთმანეთს ვერ ვენდობით, ვერ შევძლებთ გარიგებების ან ხელშეკრულებების დადებას. ეს შედეგი კი ჩვენს ურთიერთობასა და საქმიანობაზე ცუდად აისახება. ფიზიკური ძალადობის შედეგად დაზარალებული პირები სერიოზულ ტანჯვას განიცდიან. რაც შეეხება კეთილშობილურ ქცევას, ხელგამლილობა კარგია, ვინაიდან ის სიღარიბესა და ტანჯვას ამსუბუქებს, ადამიანებს უფრო აბედნიერებს და ა.შ. მორალი მნიშვნელოვანია იმიტომ, რომ ის კეთილდღეობის მიღწევაში გვეხმარება და არა იმიტომ, რომ ის თავისთავად კარგია.

ამრიგად, უტილიტარიზმის მიხედვით, მორალის წესები არ არის აბსოლუტური. მაშასადამე, მათგან გადახვევა განსაზღვრული გარემოებების არსებობისას გამართლებულიც კია – მაგალითად მაშინ, თუკი მათ დარღვევას ყველაზე მეტი სიკეთის წარმოქმნა შეუძლია. თუმცა, ეს დასკვნაც მართებულად შეიძლება ჩავთვალოთ. ცნობილი მაგალითის მიხედვით, თუ თქვენ საკუთარ სახლში უდანაშაულო ადამიანს მალავთ, რათა იგი მკვლელისგან დამალეთ, თქვენ მართებულად მოიქცევით,

თუკი ბოროტმოქმედს მოატყუებთ, როდესაც იგი შეგეკითხებათ, მალავთ თუ არა თქვენ ამ ადამიანს.³

დაბოლოს, უტილიტარიზმი გვიფართოვებს თვალსაზრისს და გვანდის პერსპექტივას, რომლიდანაც სალი აზრის მორალის დაუსაბუთებელი ასპექტების გაკრიტიკება და მათგან გათავისუფლება შეგვიძლია. ის მორალური პროგრესის განხორციელებაში გვეხმარება. მორალის წესები, რომლებიც ვერ ამსუბუქებს ტანჯვას, ან ხელს არ უწყობს ბედნიერებას, ჩვენს ერთგულებას არ იმსახურებს, მიუხედავად იმისა, თუ რამდენადაა ისინი ფესვგადგმული დამკვიდრებულ ტრადიციასა თუ სოციალურ კონვენციებში.

წინასწარ მსურს აღვნიშნო, რომ ეს თავი უტილიტარიზმის შესავალს წარმოადგენს და არა მის სრულ გადმოცემას. აქვე ვაღიარებ: უტილიტარიზმისთვის ამინდი ყოველთვის მზიანი არ არის, ზოგჯერ იგი მოღრუბლულიცაა. გაითვალისწინეთ, რომ უტილიტარიზმს შეუძლია, საზოგადოებრივი ბედნიერების მაქსიმალიზაციის მიზნით, საკმაოდ არასასიამოვნო ქმედებების განხორციელება მოგვთხოვოს. განვიხილოთ ცნობილი შემთხვევა:

მადანმრგვა: ხუთი პაციენტი სიკვდილის პირასაა, რადგან მათთვის ვერ მოიძებნა სიცოცხლისათვის აუცილებელი ორგანოების დონორები. ამ დროს, საავადმყოფოში შემოდის კურიერი. ქირურგიული განყოფილების უფროსმა იცის, რომ კურიერის ორგანოები სრულიად ჯანმრთელია და ამ ორგანოების მომაკვდავი პაციენტების სხეულებში გადაწერვით, ხუთივე მათგანი გადარჩება. თუ ქირურგი კურიერს მოიტაცებს და მის ჯანმრთელ ორგანოებს ამ პაციენტების სხეულებში გადაწერავს, იგი გადაარჩენს ხუთს, თუმცა მოკლავს ერთს (დავუშვათ, რომ მკვლელობის შესახებ ვერავინ ვერაფერს გაიგებს).⁴

მართალია, კურიერის მკვლელობას საზოგადოებრივი ბედნიერების მაქსიმალიზაცია შეუძლია, თუმცა, ინტუიციურად, ამის გაკეთება სწორი არ იქნება. „გადანერგვის“ სააზროვნო ექსპერიმენტი მხოლოდ ერთი მაგალითია უტილიტარიზმის ბევრად უფრო მასშტაბური პრობლემის საილუსტრაციოდ: ნებისმიერი მოქმედება, იმის მიუხედავად, თუ რამდენად დასაგმობი არ უნდა იყოს ის, შესაძლებელია მორალურად გამართლდეს, თუკი მისგან გამომდინარე შედეგები საკმარისად კარგია.

ცხადია, ეს ნამდვილად პრობლემას ქმნის უტილიტარისტებისთვის. თუმცა, ეს პრობლემა უტილიტარიზმის იმ ვერსიას ნაკლებად ეხება, რომლის თაობაზეც

³ ამ შემთხვევის ყველაზე ცნობილი ანალიზი იმანუელ კანტს ეკუთვნის, რომელიც პარადოქსულად ამტკიცებს, რომ ამ გარემოებების არსებობის დროსაც კი ინდივიდს ტყუილის თქმის უფლება არ აქვს. იხ. Immanuel Kant, "On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives," in *Immanuel Kant: Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, ed. Lewis White Beck (Chicago: University of Chicago Press, 1949 [1976]).

⁴ იხ. Judith Jarvis Thomson, "The Trolley Problem," *Yale Law Journal* 94 (1985): 1395-1415.

ახლა ვაპირებ მსჯელობას. მოქმედების უტილიტარიზმის მიმდევარს, – რომელიც ფიქრობს, რომ მორალურად მართებული მოქმედება სწორედ ის მოქმედებაა, რომელიც უფრო მეტ საზოგადოებრივ ბედნიერებას გამოიმუშავებს, ვიდრე ნებისმიერი ხელმისაწვდომი ალტერნატიული მოქმედება, – შესაძლოა, მოუწიოს იმ იდეის გაზიარება, რომ ხუთი ადამიანის გადარჩენის მიზნით ერთი ადამიანის სიცოცხლის ხელყოფა სწორი მოქმედებაა. თუმცა, მე ინსტიტუციურ საკითხებზე ვაპირებ ყურადღების გამახვილებას. კერძოდ, მსურს განვიხილო ის, რასაც *ინსტიტუციურ უტილიტარიზმს* უწოდებენ – შეხედულება, რომლის თანახმად, საზოგადოებრივი ბედნიერების მაქსიმალიზაცია ჩვენმა სოციალურმა, ეკონომიკურმა და პოლიტიკურმა ინსტიტუტებმა უნდა განახორციელონ.⁵ ინსტიტუციების პერსპექტივიდან მნიშვნელოვანია შემდეგი შეკითხვა: უნდა გვექონდეს თუ არა ისეთი კანონი, რომელიც, ხუთი ადამიანის გადარჩენის მიზნით, ქირურგს ერთი ადამიანის მოკვლის უფლებამოსილებას მისცემდა? ამ შეკითხვაზე პასუხი უარყოფითი იქნება. მიზეზი ნათელია. საზოგადოებას, რომელიც ორგანოების გადანერგვის ლეგალიზაციას მოახდენს, გაუჭირდება ფუნქციონალურად გამართული საავადმყოფოების ამოქმედება, რადგან პაციენტები და კურიერები ვერასდროს იქნებიან დარწმუნებულნი, რომ საავადმყოფოდან ცოცხლები გამოვლენ. მაშასადამე, ადამიანები, რომლებიც სამედიცინო დახმარებას საჭიროებენ, მას ვერ მიიღებდნენ. ის სარგებელი კი, რაც ზოგადად მოაქვს საავადმყოფოს არსებობას, უბრალოდ გაქრებოდა.⁶

თუმცა, ჩვენ შეიძლება მაინც დავუშვათ, რომ უტილიტარიზმი არ შეენინააღმდეგება უფლებების დარღვევას იმ შემთხვევაში, თუკი ეს საიდუმლოდ მოხდება. შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ საავადმყოფოს ადმინისტრატორი, რომელიც ორგანოების ექსპროპრიაციის მინიჭების უფლებამოსილების პოლიტიკის განხორციელებაზეა პასუხისმგებელი, ოღონდ მხოლოდ იმ შემთხვევებში, როდესაც დარწმუნებულია, რომ მთელი ეს პროცესი შეუმჩნეველად ჩაივლის. ამრიგად, იგი ერთი მხრივ, საფრთხის წინაშე მყოფ ადამიანთა სიცოცხლეს გადაარჩენდა, ხოლო მეორე მხრივ, შეძლებდა, შეენარჩუნებინა საავადმყოფოს, როგორც უსაფრთხო ადგილის რეპუტაცია. ეს პრობლემა განზოგადებული სახით შემდეგი შეკითხვის სახეს იღებს: რატომ არ უნდა დაუჭიროს უტილიტარისტმა მხარი ისეთი *ხელისუფლების* იდეას, რომელიც, უფრო აღმატებული სიკეთისთვის, ფარულად ხელყოფს ადამიანის უფლებებს?

აღნიშნულ შეკითხვაზე მოკლე პასუხი ასეთია: ამგვარი საიდუმლო ძალა-უფლება ბოროტგანზრახული ქმედებებისთვის უზარმაზარ შესაძლებლობებს შექ-

⁵ იხ. Russell Hardin, *Morality within the Limits of Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1988); Robert Goodin, *Utilitarianism as a Public Philosophy* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995).

⁶ იხ. David Schmitz, "Separateness, Suffering, and Moral Theory," in: *Peter Singer under Fire: The Moral Iconoclast Faces His Critics*, ed. Jeffrey Schaler (Chicago: Open Court, 2009), გვ. 429-54, 435.

მნიშვნელოვანია, გარდა ამისა, არ იარსებებდა ამ ქმედებათა კონტროლის განხორციელების რაიმენაირი მექანიზმი. ამ საკითხის გარშემო გამართულ დისკუსიაში, რომელშიც უნდა განისაზღვროს, დაეთანხმება თუ არა უტილიტარიზმი იმას, რომ სახელმწიფომ საკუთარ თავზე აიღოს უსამართლო მოქმედებების განხორციელება იმ პირობით, რომ ისინი საჯარო თვალთახედვისგან დაფარულად განხორციელდება, უტილიტარისტული ფილოსოფოსი და ფსიქოლოგი ჯოშუა გრინი გვპასუხობს: „იმისთვის, რათა ასეთ პოლიტიკურ სტრატეგიებს თავისი უტილიტარისტული მიზნების განხორციელება მოეხერხებინათ, სახელმწიფო ხელისუფლების წარმომადგენელ ოფიციალურ პირებს განუსაზღვრელი ვადით მოუწევდათ ორუელისეული მასშტაბების უზარმაზარი შეთქმულების შენარჩუნება და ამავე დროს, საკუთარი ძალაუფლების ბოროტად გამოყენების ყოველდღიურ ცდუნებებზე უარის თქმა. ეს კი ნამდვილად ვერ მიგვიყვანს უფრო ბედნიერ სამყარომდე.“⁷

ამრიგად, ბედნიერების მაქსიმილიზაციაზე ორიენტირებულმა საზოგადოებამ უნდა აღიაროს ადამიანის უფლებები, როგორცაა ადამიანის უფლება საკუთარ სხეულზე. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ორგანოები სხვებმა არ უნდა მიითვისონ იმ შემთხვევაშიც კი, თუ მიმთვისებლებს ამ ორგანოების უკეთესი მიზნებისათვის გამოყენება შეუძლიათ. ამ შეზღუდვის გამართლება მარტივია, მიუხედავად იმისა, რომ მას ერთგვარ პარადოქსამდე მიყვავართ: ინსტიტუციები შეძლებენ საკუთესო შედეგების გამოიმუშავებას, თუკი ისინი ადამიანებს არ მისცემენ იმის საშუალებას, რომ დაჟინებით ესწრაფონ იმის განხორციელებას, რაც ამ ადამიანთა აზრით, საუკეთესო შედეგებს მოიტანს.

დამატებითი მაგალითის სახით, გთხოვთ, წარმოიდგინოთ შემდეგი სახის მქონე კანონი: „როგორც წესი, ნუ გაძარცვავთ მეზობლის სახლს. თუმცა, გამონაკლისის სახით, თქვენ მანევრირების შესაძლებლობა მაინც გრჩებათ იმ შემთხვევაში, თუკი ფიქრობთ, რომ თქვენი მეზობლის ნივთი თქვენ უფრო გჭირდებათ, ვიდრე თვითონ მას. მოიქეცით ისე, როგორც თქვენ ჩათვლით გონივრულად.“ მიუხედავად იმისა, რომ ეს კანონი კარგი შედეგებისკენ ისწრაფვის, უტილიტარისტული პრინციპების მიხედვით, ის მაინც ცუდია. ძალიან მნიშვნელოვანია ისეთ სამყაროში ცხოვრება, სადაც საკუთარ სახლებში უსაფრთხოდ ცხოვრებას და გრძელვადიანი გეგმების შედგენას შეეძლებთ (მაგალითად, იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა გამოვიყენოთ ჩვენი საკუთრება და ა.შ.). როგორც, დევიდ შმიდტიცი წერს: „უზარმაზარი სარგებლის მომტანია ის, რომ შეგვიძლია ზოგიერთი პარამეტრი მოცემულობად აღვიქვათ, როგორც ისეთი რამ, რაც უტილიტარისტულ დასაბუთებას არ ექვემდებარება.“⁸ თუ ვიფიქრებდით, რომ სხვა ადამიანებს ნებისმიერ დროს შეუძლიათ, გაგვძარცვონ, თავს

⁷ Joshua Greene, *Moral Tribes* (New York: Penguin, 2013), გვ. 269. აქ გრინი განიხილავს მთავრობის მიერ დასჯის გაყალბების განხორციელების შესაძლებლობებსა, თუმცა, ვფიქრობ, რომ მისი არგუმენტის განზოგადება შესაძლებელია.

⁸ David Schmitz, *Elements of Justice* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006), გვ. 171.

დაგვეხსნან, ან მოგვეკლან ნებისმიერ დროს, როდესაც ისინი ჩათვლიან, რომ მათი ქმედებები უბრალოდ საკმარისად სარგებლიანია, მაშინ შედეგი ნამდვილად კატასტროფული იქნებოდა. ადამიანებს სკოლაში, სამსახურში ან საავადმყოფოში წასვლისაც კი შეეშინდებოდათ. ეს შედეგი არავის გახდიდა ბედნიერს. პირიქით. უტილიტარისტი იტყვის, რომ ინსტიტუტებმა უნდა დაიცვან ჩვენი სიცოცხლე და საკუთრება, რადგან საკუთრებითი უფლებები ისეთ გარემოს ქმნის, რომლის პირობებშიც თითოეულ ჩვენგანს საკუთარი პიროვნების თავისუფლად განვითარება შეუძლია.

შესაბამისად, უტილიტარისტული მიდგომის თანახმად, უფლებები არ არის თავისთავადი მორალური მნიშვნელობის მქონე. ისინი მხოლოდ კარგი შედეგების მიღწევის საშუალებებია. უფლებების არსებობა გამართლებულია იმიტომ, რომ მათ სარგებელი მოაქვთ. თუმცა, უამრავი ფილოსოფოსი მიიჩნევს, რომ უფლებები თავისთავადაა მნიშვნელოვანი. ეს სარწმუნო პოზიციაა, თუმცა, ვფიქრობ, რომ მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც, უფლებები მხოლოდ საუკეთესო შედეგების მიღწევის საშუალებებია, ასევე, აქვს არსებობის უფლება. იმის თქმა, რომ უფლებებს თავისთავადი მნიშვნელობა არა აქვთ, მათ გაუფასურებას როდი ნიშნავს. ბოლოს და ბოლოს, ყანგბადიც არ არის თავისთავადი მნიშვნელობის მქონე, თუმცა ის მაინც ძალიან სასარგებლოა.

უტილიტარისტული ლიბერტარიანიზმი

უტილიტარიზმის ზოგად საკითხებზე უკვე საკმაოდ ვისაუბრეთ. ახლა, ჩვენს წინაშე შემდეგი შეკითხვაა: კონკრეტულად რომელი ინსტიტუტებისა და უფლებების განამტკიცებაზეა ის ორიენტირებული?

ქვემოთ შევეცდები, დავასაბუთო, რომ უტილიტარიზმი გეზს სწორედ ლიბერტარიანული ინსტიტუტების მიმართულებით აიღებს. „ლიბერტარიანიზმში“ მოვიაზრებ იმ შეხედულებათა ერთობლიობას, რომლებიც გარკვეული ინსტიტუციური ჩარჩოს მეშვეობითაა გაერთიანებული. აქ იგულისხმება სამოქალაქო უფლებების სამართლებრივი აღიარება, კერძო საკუთრების ძლიერი უფლებები, გაცვლისა და ხელშეკრულების თავისუფლება, საქონლის წარმოებისა და მათი გადანაწილების პროცესში ბაზრების ცენტრალური როლი, აგრეთვე, ადამიანთა ინდივიდუალურ არჩევანში ძალადობრივი ჩარევების მინიმუმი. უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, ლიბერტარიანელები მხარს უჭერენ „მინიმალური სახელმწიფოს“ მსგავს მმართველობას, რომელიც მხოლოდ სამხედრო, საპოლიციო და სამართლო სისტემის უზრუნველყოფაზეა პასუხისმგებელი. ლიბერტარიანიზმში არსებობს განსხვავებული პოზიციები სახელმწიფოს როლთან დაკავშირებულ საკითხებთან მიმართებაში (უნდა აიღოს თუ არა სახელმწიფომ საკუთარ თავზე „მინიმალურ სახელმწიფოზე“ უფრო მეტი უფლებამოსილება). თუმცა, დაპირებული

დისკუსიის ნაყოფიერად წარმართვის მიზნებისთვის, ყურადღებას, ძირითადად, მინიმალისტური სახელმწიფოს იდეაზე გავამახვილებ.

აი, ძალიან მოკლე არგუმენტი უტილიტარისტული ლიბერტარიანიზმის სასარგებლოდ: სხვა ინსტიტუტებთან შედარებით, ბაზრები ყველაზე უკეთ უწყობს ხელს საზოგადოებრივი ბედნიერების გამომუშავებას. ამავე დროს, ისინი საერთოდ არ არის დამოკიდებული იმ ფაქტორზე, ცდილობენ თუ არა თავად ადამიანები საზოგადოებრივი ბედნიერების ხელშეწყობას. ბაზრები უტილიტარიანიზმისთვის ორ უმთავრეს პრობლემას წყვეტს: 1. ადამიანთა უმეტესობას არ სურს საზოგადოებრივი ბედნიერების მაქსიმალიზაცია საკუთარი (ასევე, მათი ოჯახებისა თუ მეგობრების შედარებით ვინრო წრის) ბედნიერების საზიანოდ; 2. საზოგადოებრივი ბედნიერების მაქსიმალიზაციის სურვილის არსებობის შემთხვევაშიც კი, ადამიანებმა, როგორც წესი, არ იციან, თუ როგორ უნდა განახორციელონ თავიანთი სურვილი. როგორც კერძო პირებმა, ჩვენ ძალიან ცოტა რამ ვიცით მსოფლიოში არსებული რესურსების განაწილების, ასევე, ამ რესურსების მიმართ კონკრეტულ ადამიანთა პრეტენზიებისა და სურვილების შესახებ. შესაბამისად, ჩვენ არ ვფლობთ შესაბამის ინფორმაციას, რაც რესურსებსა და ადამიანებს შორის ოპტიმალური თანაფარდობის დადგენაში დაგვეხმარებოდა. მაგრამ, საბაზრო სისტემა უზრუნველყოფს როგორც ინიციატივას, ასევე, იმ ინფორმაციას, რაც ადამიანებს ესაჭიროებათ, რათა შეძლონ მათთვის და უცხო ადამიანებისთვის ბედნიერების შექმნა. როგორც წესი, ბაზრები ჩვენი მორალური და გონებრივი შესაძლებლობების შეზღუდულ რესურსს უფრო ჩვენს სასარგებლოდ წარმართავს, ვიდრე პირიქით. ისინი კერძო ინტერესს საჯარო ინტერესის კალაპოტში აქცევენ.

კერძო საკუთრებითი უფლებები

დავინყოთ კერძო საკუთრების განხილვით. კერძო საკუთრების უფლებები თავისუფალი საბაზრო სისტემის ერთ-ერთი დამახასიათებელი თვისებაა. ჩვენ ვაცხადებთ, რომ კერძო საკუთრებაში ვფლობთ ისეთ საგნებს, როგორებიცაა სახლები, ბალები, მიწები, მანქანები, ფურცლები თუ კომპიუტერები. შესაბამისად, სხვა ადამიანები ვალდებული არიან, არ გადმოახტენ თქვენს ღობეს და თქვენს მიწაზე არ გაიარონ, არ შეაღწიონ თქვენს მანქანაში და არ გამოიყენონ თქვენი კომპიუტერი თქვენი ნებართვის გარეშე. როცა ადამიანი რაღაცას კერძოდ ფლობს, ეს ნიშნავს, რომ ამ ადამიანს უფლება აქვს, აუკრძალოს სხვებს ამ ობიექტით სარგებლობა.⁹

იმისთვის, რათა გავიაზროთ, რატომ არის სხვებისთვის აკრძალვის დაწესება სოციალურად სასარგებლო, მიზანშეწონილია, ვიფიქროთ მის ალტერნატივაზე, ანუ წარმოვიდგინოთ სამყარო, სადაც არავის აქვს უფლება, აუკრძალოს სხვა

⁹ ამ იდეის უფრო დეტალური განხილვისთვის, იხ. David Schmitz, "The Institution of Property," *Social Philosophy and Policy* 11 (1994): 42-62.

ადამიანს მის საკუთრებაში არსებული ობიექტით სარგებლობა. ერთი შეხედვით, ასეთი სამყარო, შესაძლოა, იდეალურად მოგვეჩვენოს. ყველა რესურსი საერთო საკუთრებაშია და ყველაფერი ნაწილდება. შესაბამისად, ყველას თანაბარი უფლება აქვს, დალიოს წყალი წყაროდან ან ტბაში იცუროს. აგრეთვე, ყველას შეუძლია, მისთვის სასურველი ხის ქვეშ ჩაიმუხლოს, როცა მოესურვება, დაისვენოს და დატკბეს მისი ჩრდილითა თუ ნაყოფით. ადამიანებს თავიანთი გულის წადლითა და კარნახით შეუძლიათ იმ ირმებსა და კურდღლებზე ნადირობა, რომლებიც საერთო მიწებზე დარბიან.

თუმცა, პრობლემა სწორედ აქ იჩენს თავს. დავუშვათ, რომ სტენი ბალის გაშენებას გეგმავს, რათა პომიდვრების მოყვანა შეძლოს და საკუთარი ოჯახის გამოკვებისთვის კეტჩუპი დაამზადოს. თუმცა, არსებული პირობების გათვალისწინებით, მას თითქმის არ აქვს იმის ენთუზიაზმი, რათა საკუთარი შრომა პომიდვრების გაზრდას მიუძღვნას, ვინაიდან არ არსებობს იმის გარანტია, რომ რასაც დასთესს, იმას მოიმკის. რადგან არ არსებობს კერძო საკუთრება, მას უფლება არ აქვს, სხვა ადამიანებს აუკრძალოს მისი ბაღით სარგებლობა. თუ სტენს არა აქვს უფლება, აუკრძალოს სხვებს მისი ბაღით სარგებლობა, მას შესაძლოა გაუჩნდეს შეკითხვა, თუ რატომ უნდა დახარჯოს პომიდვრების მოყვანისთვის აუცილებელი დრო და რესურსები, მაშინ როდესაც, მორტის, სტენისთვის სანაცვლოდ რაიმეს შეთავაზების გარეშე, მარტივად შეუძლია აიღოს იმდენი პომიდორი, რამდენიც მას სურს. მაშასადამე, სტენი ჩათვლის, რომ მიწის დამუშავება არ ღირს. ამრიგად, მხოლოდ სტენის სურვილი, სახლში დამზადებული კეტჩუპით მოამარაგოს საკუთარი ოჯახი, ჯეროვან მოტივაციად ვერ გამოდგება იმისთვის, რომ მან პომიდვრების მოყვანას მიჰყოს ხელი, რადგან იმის ალბათობა, რომ ეს პომიდვრები სწორედ მისი ოჯახის მაგიდაზე აღმოჩნდება, ძალიან დაბალია.

შესაძლებელია სტენის პრობლემის განზოგადება: არავის აქვს საკმარისი სტიმული, რათა საკუთარი დრო და ენერჯია საკვების, თავშესაფრის, ტანისამოსისა და სხვა დანარჩენის წარმოებას დაუთმოს, ვინაიდან არავის აქვს იმის გარანტია, რომ გაღებული ძალისხმევის შედეგად მიღებული ნაყოფით დატკბება. ეს შემთხვევა იმის მაგალითია, რასაც *საერთო საკუთრების ტრაგედიას* უწოდებენ: დიდი ალბათობით, რესურსებზე საერთო საკუთრების არსებობის შემთხვევაში ადამიანები მათ ეფექტურად არ გამოიყენებენ და მიღებული შედეგები ნაკლებად ეფექტური იქნება.¹⁰ საერთო მფლობელობის შემთხვევაში მათი ეფექტურად გამოყენების სტიმული დაბალია, რადგან პროდუქტიულობა დანახარჯს არ ანაზღაურებს.

საერთო საკუთრების ტრაგედიის პრობლემის სტანდარტული გადაწყვეტა კერძო საკუთრებითი უფლებების აღიარებაში მდგომარეობს. თუკი სტენს მივანი-

¹⁰ იხ. Garrett Hardin, "The Tragedy of the Commons," *Science* 162 (1968): 1243-48. იხ., ასევე, Schmitz, "Institution of Property."

ჭებთ უფლებას, აუკრძალოს სხვებს მის მიერ მოყვანილი პომიდვრის მოწყვეტა, მაშინ ჩვენ მას სტიმულს გავუჩინებთ, რომ პირველ რიგში სწორედ პომიდვრების წარმოებაზე იფიქროს. კერძო საკუთრების უფლებები ადამიანს პროდუქტიულობისკენ უბიძგებს, ვინაიდან ისინი ამ უკანასკნელს საკუთარი ჯაფისა და ძალისხმევით შედეგად მოპოვებული ნაყოფით ტკბობის შესაძლებლობას აძლევენ. კლასიკური ლიბერალი ფილოსოფოსი ჯონ ლოკი წერდა:

იგი, ვინც საკუთარი შრომით აითვისებს მიწას თავისთვის, კაცობრიობის საერთო მარაგს კი არ ამცირებს, არამედ, პირიქით, უფრო ზრდის მას. ადამიანის სიცოცხლისთვის საჭირო საკვები, რომელიც ინდივიდუალურ საკუთრებაში არსებულ და დამუშავებულ ერთ აკრ მიწაზე ინარმოება, დაახლოებით რომ ვთქვათ, ათჯერ მეტია საკვებზე, რომლის წარმოებაც შეიძლება იმავე ნაყოფიერების მქონე ერთი აკრი, მაგრამ დაუმუშავებელი და საერთო საკუთრებაში არსებული მიწიდან. შესაბამისად, იგი, ვინც მიწას შემოღობავს და ამ მიწის ათი აკრის გამოყენების შედეგად საკუთარ ცხოვრებას ბევრად უფრო გააუმჯობესებს, ვიდრე ამას ბუნებისთვის უსარგებლოდ დატოვებული ასი აკრი მიწისგან მოახერხებდა, მის შესახებ ჭეშმარიტად შეიძლება ითქვას, რომ მან ოთხმოცდაათი აკრი მიწა კაცობრიობას მიუძღვნა. თავისი შრომისა და გარჯის შედეგად იგი ათი აკრი მიწის დამუშავებისგან იმდენივე მოსავალს იღებს, რამდენსაც საერთო საკუთრებაში არსებული ასი აკრი მიწა იძლევა. მოცემულ შემთხვევაში დამუშავებული მიწიდან მიღებული სარგებელი ძალიან დაბალი ხარისხით, – ათი ერთთან, – მაქვს შეფასებული მაშინ, როდესაც ის უფრო შეესაბამება ასი ერთთან თანაფარდობას.¹¹

ჩემი მოსაზრების უფრო მეტი სიზუსტით გამოსახატად, შევეცდები, ცოტა კიდევ დავამატო. კერძო საკუთრება იმ შემთხვევაშიცაა სასარგებლო, თუკი ის კეთილი ადამიანის ხელში მოხვდება. სტენი არც ძუნწია და არც ეგოისტი: მას უბრალოდ საკუთარი ოჯახის გამოკვება სურს. თუმცა, კერძო საკუთრების ინსტიტუტის გარეშე, მას ნაკლებად აქვს იმის სტიმული, რომ მიწის ნაყოფიერება გააუმჯობესოს და ამის მეშვეობით ხელმისაწვდომი სიკეთეების რაოდენობა გაზარდოს. ასეთ შემთხვევაში მისთვის უფრო უმჯობესია, მაგალითად, ნადირობისა და შემგროვებლობის შედეგად მოპოვებული რესურსების აითვისოს. იგი მნიფე პომიდვრების დოვლათის შექმნას დროს აღარ დაუთმობს და ამის ნაცვლად, კენკრის შეგროვებას მიჰყოფს ხელს. თუმცა, ასეთი ვითარება *status quo*-ზე გაჩერების რეცეპტი უფრო გამოდის, ვიდრე კაცობრიობის კეთილდღეობისკენ სწრაფვა.

¹¹ John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988), გვ. 37.

ნებაყოფლობითი გაცვლა

დავუშვათ, რომ სტენი, თავისი ახლად შეძენილი კერძო საკუთრების უფლებების მეშვეობით თავის საკუთრებაში არსებული სიკეთეების ხელშეუხებლობის გარანტიას ფლობს. შესაბამისად, მან გადაწყვიტა, რომ პომიდვრები მოიყვანოს და საოჯახო კეტჩუპი დაამზადოს. მორტის კეტჩუპი ძალიან უყვარს, მაგრამ ვინაიდან სტენს უფლება აქვს, შეზღუდოს მის საკუთრებაზე წვდომა, მორტის უკვე აღარ შეუძლია, უბრალოდ წაიღოს კეტჩუპი სტენის მაგიდიდან. თუ მას კეტჩუპი სურს, მან სანაცვლოდ სტენს რაიმე უნდა გადაუხადოს ან შესთავაზოს. მორტიმ დარგო მდოგვის მარცვლები, დაამზადა მდოგვი და გარკვეული ნაწილი სტენს ერთი ბოთლი კეტჩუპის სანაცვლოდ გაუცვალა. მორტიც და სტენიც ახლა უფრო ბედნიერები არიან, ვიდრე ადრე. ეს ორმხრივი მოგების მდგომარეობაა.

საბაზრო ეკონომიკის პირობებში, რომლისთვისაც ნებაყოფლობითი გაცვლაა დამახასიათებელი, იმ შემთხვევაში, თუკი მე რაიმეს მიღება მსურს, რაც თქვენს საკუთრებაშია, მაშინ მე უნდა მოგცეთ ისეთი რამ, რაც თქვენ გსურთ და პირიქით. ამრიგად, მე ძლიერი სტიმული მაქვს, რომ თქვენი ინტერესების სასარგებლოდ ვიმოქმედო. ფილოსოფოსი და ეკონომისტი ადამ სმიტი წერდა:

„ადამიანი კი განუწყვეტლივ საჭიროებს თავის თანამოძმეთა დახმარებას, და იგი ამოდ იქნებოდა ამის მომლოდინე, თუკი მხოლოდ მათი კეთილგანწყობის მოლოდინში იქნებოდა. იგი უფრო მალე მიაღწევს თავის მიზანს, თუკი მოახერხებს, რომ მათი ეგოიზმი თავის სასარგებლოდ დააინტერესოს და დაანახოს მათ, რომ მათთვისვე სასარგებლოა, გააკეთონ მისთვის ის, რასაც იგი მათგან მოითხოვს. როდესაც ვინმე სხვას რაიმე სააღებმიცემო გარიგებას შესთავაზებს, იგი სწორედ ამის გაკეთებას სთავაზობს. მომეცი ის, რაც მსურს და მიიღებ იმას რაც გინდა – ასეთია ყოველი ამგვარი შეთავაზების აზრი. ამ გზით ჩვენ ერთმანეთისაგან მოვიპოვებთ იმაზე უფრო მეტ სიკეთეს, ვიდრე ვსაჭიროებთ. არა ყასბის, ლუდის მხედლის ან მეპურის კეთილგანზობილებისგან მოველით ჩვენ ჩვენს სადილს, არამედ მათ მიერ მათი საკუთარი ინტერესების დაცვისაგან.“¹²

როდესაც მაღაზიაში შევდივარ და გამაგრილებელ სასმელს 99 ცენტად ვყიდულობ, ამას იმიტომ ვაკეთებ, რომ გამაგრილებელი სასმელი 99 ცენტზე მეტად მჭირდება. მაღაზიის გამყიდველი გამაგრილებელ სასმელს იმიტომ ყიდის, რომ მას 99 ცენტი გამაგრილებელ სასმელზე მეტად სჭირდება. ეს გაცვლა ორივეს იმაზე უფრო კმაყოფილს გვხდის, ვიდრე აქამდე ვიყავით. სხვაგვარად, ჩვენ შორის ეს გარიგება ვერ შედგებოდა.

¹² Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (New York: Bantam, 2003 [1776]), 1.2.2.

სწორედ ეს წარმოადგენს სმითის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მიგნებას: როდესაც მაღაზიის გამყიდველს ჩემს 99 ცენტს ვაძლევ, ამას იმიტომ ვაკეთებ, რადგან მოველი, რომ გამაგრილებელი სასმელი უფრო კმაყოფილს გამხდის და არა იმიტომ, რომ 99 ცენტი მაღაზიის გამყიდველს გახდის უფრო კმაყოფილს. მიუხედავად ამისა, ჩემი ქმედების დადებითი შედეგი ისაა, რომ მაღაზიის გამყიდველი უფრო კმაყოფილი გახდა. შესაბამისად, ბაზრების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თვისება ისაა, რომ ისინი უბიძგებენ ადამიანებს, ხელი შეუწყონ სხვების კმაყოფილებას მაშინაც კი, როდესაც ისინი მხოლოდ საკუთარი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისკენ მიეღწვიან. სმითის თანახმად, საბაზრო ურთიერთობებში „საკუთარი ინდივიდუალური ინტერესის გათვალისწინებით მოქმედებისას, ადამიანი ხშირად ხელს უწყობს საზოგადოების ინტერესების დაკმაყოფილებას და ეს მას იმაზე უფრო ეფექტურად გამოხდის, ვიდრე მაშინ, როდესაც იგი ნამდვილად მიეღწვის საზოგადოებრივ ინტერესთა დაკმაყოფილებას.“¹³

ფასები

დავუშვათ, რომ უტილიტარიზმის ახსნა-განმარტებისა და მისი თქვენამდე სწორი ფორმით მოწოდებისთვის ძალისხმევა არ დავიშურე და შრომაც დამიფასდა. მე თქვენ დაგარწმუნეთ, რომ უტილიტარიზმი ნამდვილად მართებული მორალური თეორიაა. მოტივაცია არ წარმოადგენს პრობლემას; სულაც არ გჭირდებათ ფინანსურად ნახალისება და ამიტომ, ალბათ ბუნდოვანია, რისი გაკეთება შეუძლია თქვენთვის ბაზარს. თქვენ მზად ხართ, ხელი შეუწყოთ სამყაროში ბედნიერების მაქსიმიზაციას. კი ბატონო, მაგრამ როგორ? უფრო თუ დავაზუსტებთ, როგორია მსოფლიო რესურსების განაწილების ისეთი მოდელი, რომელიც ბედნიერების მაქსიმიზაციას შეუწყობს ხელს?

აი, მოკლე პასუხი: არ ვიცი. ეს არავინ იცის. მიუხედავად ამისა, შეგვიძლია, დარწმუნებულნი ვიყოთ, რომ ბაზარი თვითონ უზრუნველყოფს სასარგებლო სიკეთეების იმ ადამიანთა ხელში მოხვედრას, რომლებიც მათგან უდიდესი ბედნიერების ან კმაყოფილების წარმოქმნას შეძლებენ. წარმოიდგინეთ, რომ არიზონაში მოღვაწე მეცნიერი გამალებით ყიდულობს ყავის მარცვლებს. ყავის მარცვლის ექსტრაქტი კი მთავარი კომპონენტია ართრიტის სამკურნალო ახალი წამლისთვის. იგი ელის, რომ მას შემდეგ, რაც ამ პროექტზე მუშაობას დაასრულებს და შესაბამის წამალს შექმნის, შეძლებს მისი ათასობით ადამიანისთვის მიყიდვას. მოკლედ რომ ვთქვათ, მას, *მართლაც* ძალიან სჭირდება ყავის მარცვლები. მაგრამ ძალიან ბევრი ყავის მარცვლის ყიდვით იგი ყავის მარცვლების ფასის ზრდას უწყობს ხელს.

მეცნიერისაგან განსხვავებით, ჩრდილოეთ დაკოტაში მოღვაწე ულტრამართონერი დილაობით ყავას ოდნავ უფრო მეტ უპირატესობას ანიჭებს, ვიდრე ჩაის.

¹³ იქვე, 4.2.9

როდესაც იგი შეამჩნევს, რომ ყავის ფასი გაიზარდა, ის ჩაის მიანიჭებს უპირატესობას. იგი ყავაზე უარს ამბობს არა იმიტომ, რომ საზოგადოებას დაეხმაროს, არამედ იმის გამო, რომ თავის საფულეს უფროთხილდება. მიუხედავად ამისა, ყავის ყიდვაზე უარის თქმით, იგი საზოგადოებას მაინც ეხმარება. საკუთარი არჩევანის ყავის ნაცვლად ჩაიზე შეჩერება ნიშნავს, რომ ყავა უფრო სასარგებლო მიზნისთვის იქნება გამოყენებული. მართლაც, საზოგადოებისთვის გაცილებით სასარგებლოა ყავის მარცვლების ართრიტის სამკურნალო მედიკამენტის დამზადებისათვის გამოყენება, ვიდრე მათი ულტრამარათონერის სამოგზაურო თერმოსში მოხვედრა. ულტრამარათონერს წარმოდგენა არა აქვს, თუ რას აკეთებს მკვლევარი ან რა სჭირდება მას. უფრო მეტიც, მან ისიც კი არ იცის, რომ ეს მეცნიერი საერთოდ არსებობს. და მაინც, ყავის ფასის გაზრდაზე თავისი რეაგირებით იგი ხელს უწყობს ყავის მარცვლების გამოყენებას უფრო სასარგებლო მიზნისთვის. ეკონომისტი, ფ. ა. ჰაიეკი აღნიშნავს, რომ ბაზარში არსებული ფასები გვანვდიან ინფორმაციას საქონლის დეფიციტისა ან მისი სიჭარბის შესახებ. ეს ინფორმაცია ჩვენ გვაძლევს სტიმულს, რომ ეს სიკეთეები ეფექტურად გამოვიყენოთ.¹⁴

ერთი წუთის წინ თქვენთან ერთად დავუშვი, რომ არ გჭირდებოდათ არანაირი ფინანსური ინიციატივა თქვენთვის უცნობ ადამიანთა ბედნიერების მაქსიმალიზაციისთვის. ალბათ, ეს დასკვნა ოპტიმისტურად ჟღერს. თუმცა, ამაზე არ უნდა ვიდარდოთ: როგორც ყავის მარცვლების მაგალითი გვიჩვენებს, ფასები გვანვდიან არა მხოლოდ სოციალურად სასარგებლო ინფორმაციას, არამედ სოციალურად სასარგებლო სტიმულსაც აღძრავენ ჩვენში. ულტრამარათონერი იძულებულია, უარი თქვას ყავის შეძენაზე არა იმიტომ, რომ საჯარო ინტერესზე ფიქრობს, არამედ იმიტომ, რომ პირადი ინტერესის საფუძველზე მოქმედებს: მას უბრალოდ ნაკლები თანხის დახარჯვა სურს ყავის ყოველდღიურ რაციონზე.

იგივე ლოგიკა ვრცელდება შრომაზეც. თუკი ბევრ ადამიანს სურს ანიმირებული კომედიური ტელესერიალის ნახვა და მოთხოვნა ასეთ გადაცემებზე იზრდება, მაშინ გაიზრდება იმ ადამიანთა ხელფასი, რომლებიც ამ ტელესერიალის შექმნაში მონაწილეობენ. ამ შემთხვევაშიც მაღალი ხელფასი გვანვდის სასარგებლო ინფორმაციას და სასარგებლო სტიმულს წარმოშობს. კაპიტალიზმის კრიტიკოსებმა, შესაძლოა, დაიჩივლონ, რომ ანიმაციური სერიალი „მეოჯახე“ (*Family Guy*) ასობით მილიონ დოლარს გამოიმუშავებს, ხოლო ფედერიკო ფელინის ფილმები ფინანსურად ასეთი მომგებიანი არაა. თუმცა, უტილიტარისტი აქ პრობლემას ვერ ხედავს (ბოლომდე გულწრფელი ვიქნები: მე „მეოჯახე“ მირჩევნია). „მეოჯახე“ უფრო წარმატებულია, ვიდრე ფელინი: ის ადამიანებს იმას სთავაზობს, რაც მათ სურთ.

¹⁴ F. A. Hayek, "The Use of Knowledge in Society," *American Economic Review* 35 (1945): 519–30.

„მოჯახის“ შემქმნელის სეთ მაკფერლანის სიმდიდრე თავისუფალი ბაზრის დამახასიათებელ თვისებას გვიჩვენებს და არა მის ხარვეზს. მოთხოვნადი და მაღალანაზღაურებადი სამსახური წარმოშობს ისეთი სამუშაოს განხორციელების ძლიერ სტიმულს, რაც ადამიანებს კმაყოფილებას ანიჭებს (თავისუფალი ბაზრის პირობებში არავინ შეეცდება, გადაგაფიქრებინოთ ფელინის ფილმების სანახავად კინოთეატრის სტუმრობა, თუკი თქვენ ეს ნამდვილად გსურთ).

განზრახვა თუ შედეგი?

არის თუ არა ბაზრის თვისება, – მოახდინოს პირადი ინტერესის საერთო სიკეთისკენ მობილიზება, – *სიქველე?* ერთ-ერთი სანინაალმდეგო მოსაზრების მიხედვით, ბაზარი გვაძლევს მოტივაციას სწორი მოქმედებების განხორციელებისთვის – კერძოდ, სხვების დასახმარებლად – თუმცა, არასწორი მიზეზის გამო. მაშინაც კი, როდესაც მომხმარებლებს იმას აძლევთ, რაც მათ სურთ, შესაძლოა, ამას მხოლოდ ფულის გამოსამუშავებლად აკეთებდეთ. ზოგჯერ, კაპიტალიზმის კრიტიკოსები ამტკიცებენ, რომ ბაზრებს მორალური მოტივების გამო უნდა ვენინაალმდეგობოდეთ, რადგან ბაზარი ქვენა გრძნობებზე (მაგალითად, პირად ინტერესზე) დაყრდნობით ფუნქციონირებს.¹⁵

ვფიქრობ, მნიშვნელოვანია, რომ განვმარტო: ფაქტები მიგვანიშნებს, რომ ბაზრები არ ემყარებიან ადამიანის ფსიქოლოგიის ყველაზე ცუდ მხარეს და არ ახდენენ მის ნახალისებას.¹⁶ თუმცა, დისკუსიის მიზნებისთვის, ეს დაშვება მართებულიად მივიჩნით. ეს უტილიტარისტს მაინც არ ააღელვებს.

უტილიტარისტისთვის მხოლოდ შედეგებს აქვს მნიშვნელობა. ცნობილი უტილიტარისტი ფილოსოფოსი ჯონ სტიუარტ მილი წერს: „ის, ვინც თავის მოძმე ქმნილებას დახრჩობისგან იხსნის, მორალურად სწორად მოქმედებს მიუხედავად იმისა, თუ რა მოტივები აქვს: მოვალეობის გრძნობა, თუ გასამრჯელოს მიღების მოლოდინი.“¹⁷ სიცოცხლის გადარჩენის გამო მაშველისათვის თანხის გადახდა სირცხვილი როდია. შევხედოთ ვითარებას იმ ადამიანის თვალთ, ვინც მაშველმა ეს-ესაა დახრჩობისგან იხსნა: ამ ადამიანს სავსებით არ ადარდებს მაშველის მოტივები, მთავარია, რომ იგი გადარჩა. ანალოგიურად, მაღაზიის გამყიდველს არ აინტერესებს, თუ რატომ ვაძლევ მას 99 ცენტს. იგი უბრალოდ ამ 99 ცენტზე ფიქრობს.

უტილიტარისტი გვეტყოდა, რომ აუცილებელი არაა, გამოვიძიოთ, რამდენად კეთილშობილური იყო მაშველის მოტივები. აქ მთავარი სიცოცხლის გადარჩენაა.

¹⁵ ჯ. ა. კოენი, ლიბერტარიანიზმის ცნობილი ფილოსოფიური ოპონენტი, მართალია, აღიარებს კაპიტალიზმის პროდუქტიულობას, თუმცა თვლის, რომ ამ მიზეზების გამო ის მორალურ კრიტიკას მაინც იმსახურებს. იხ. G. A. Cohen, *Why Not Socialism?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009).

¹⁶ სოციალური მეცნიერებების პერსპექტივის მიმოხილვისთვის იხ. Herbert Gintis, "Giving Economists Their Due," *Boston Review*, May-June 2012, http://new.bostonreview.net /BR37.3/ndf_herbert_gintis_markets_morals.php

¹⁷ Mill, *Utilitarianism*, გვ. 18.

წარმოიდგინეთ გულკეთილი ქირურგი, რომელიც ასტიგმატიზმის გამოუსწორებელი ფორმით იტანჯება და რეგულარულად კლავს თავის პაციენტებს, რომლებსაც უფასოდ მკურნალობს. ჩვენ ნამდვილად მოვისურვებდით, რომ იგი შეგვეჩერებინა. ასევე, წარმოიდგინეთ, ნარცისი და ვირტუოზი ქირურგი, რომელიც ოპერაციებს მხოლოდ დიდებისა და სიმდიდრის მოხვეჭისთვის აკეთებს. რა თქმა უნდა, ჩვენ ვისურვებდით, რომ ასეთ ქირურგს ოპერაციების გაკეთება კვლავ გაეგრძელებინა. ყველაზე მნიშვნელოვანი შეკითხვა ასეთია: რომელი ქირურგი გვსურს? პასუხი ასეთია: ის, რომელიც საუკეთესო შედეგებს აღწევს. შეკითხვა: რომელი ინსტიტუციური მოწყობა გვსურს? პასუხი: ის, რომელიც საუკეთესო შედეგებს წარმოქმნის.

მაშასადამე, უტილიტარისტი შეენინააღმდეგებოდა იდეას, რომლის თანახმად, თავისუფალი ბაზრის დადებითი მხარეების წარმოსაჩენად მხოლოდ ეფექტურობაზე მითითება არასაკმარისია და რომ ჩვენ გვესაჭიროება *მორალური* არგუმენტებიც (რომლებიც გარკვეულწილად განსხვავდება ჩემს მიერ ზემოთ განხილული ეკონომიკური არგუმენტებისგან).¹⁸ უტილიტარიზმის მიხედვით, სწორედ *ეკონომიკური არგუმენტებია* მორალური არგუმენტები. თავისუფალი ბაზარი მორალურია *იმიტომ*, რომ იგი სასარგებლოა. აღნიშნული საკითხის ირგვლივ შეეცადეთ, შემდეგნაირად იფიქროთ: არავინ იტყვის, რომ სწორია (მაგრამ მორალურად არასაკმარისი) იმის თქმა, თითქოს საავადმყოფოები უფრო შეძლებულეს გვხდინენ. თავად ის ფაქტი, რომ საავადმყოფოები აუმჯობესებენ ჩვენს ჯანმრთელობას, კმაყოფილების შეგრძნებას და ზოგადად, სიცოცხლეს, უკვე საკმარისია მათი არსებობის გასამართლებლად. ანალოგიურად, ის გარემოება, რომ პოლიტიკური ან ეკონომიკური ინსტიტუტი აუმჯობესებს ჩვენს ჯანმრთელობას, კმაყოფილების შეგრძნებას და ზოგადად, სიცოცხლეს, უკვე გვევლინება მისი არსებობის ეფექტურ მორალურ დასაბუთებად. იმავე ლოგიკით შეიძლება ითქვას, რომ თუკი პოლიტიკური ან ეკონომიკური ინსტიტუტი ტანჯვასა და სიღარიბეს იწვევს, ეს უკვე საკმაო მიზეზს გვაძლევს საიმისოდ, რათა ვიფიქროთ, რომ აღნიშნული ინსტიტუტი ცუდია.

და რას ვიტყვით საბაზრო ჩავარდნაზე?

უტილიტარისტების არგუმენტი ბაზრების შესახებ მარტივია: ისინი ეფექტურია. თუმცა, თუკი ეკონომიკის შესავლის ნებისმიერ სახელმძღვანელოს გადაშლით, ბაზრების *არაეფექტურობის* – ანუ „საბაზრო ჩავარდნების“ – შესახებ უამრავ მა-

¹⁸ იხ. მაგ. Walter Williams, "The Argument for Free Markets: Morality vs. Efficiency," *Cato Journal* 15 (1995/6): 179-89. უილიამსი წერს: „ეკონომიკური ეფექტურობა და უფრო მეტი სიმდიდრე თავისუფალი ბაზრის მხოლოდ თანმდევ სარგებლიანობად უნდა იყოს მიჩნეული. თავისუფალი ბაზრის კაპიტალიზმის ინტელექტუალური დაცვა მის მორალურ უპირატესობას უნდა დაეფუძნოს“ (გვ. 182). უილიამსი ამტკიცებს, რომ ბაზრის მორალურ უპირატესობას მათი ნებაყოფლობითი ბუნება და ინდივიდუალური უფლებების პატივისცემა განაპირობებს.

გალითს ნაანყდებით. უნდა გაანელოს თუ არა ბაზრების მიმართ უტილიტარისტის ენთუზიაზმი საბაზრო ჩავარდნებმა?

დასაწყისისთვის საბაზრო ჩავარდნის კონკრეტული შემთხვევა განვიხილოთ: საზოგადოებრივი სიკეთეები ყველასთვის ხელმისაწვდომ სიკეთეთა კატეგორიაში შედის, ანუ არავის აქვს უფლება, ამ უკასკნელით სარგებლობა ავიკრძალოთ, მაშინაც კი, თუ თავად არ შეგიტანიათ წვლილი მათ წარმოებაში. საზოგადოებრივი სიკეთეები, აგრეთვე, არაკონკურენტული სიკეთეებია: თუკი მე ვსარგებლობ ამ სიკეთეებით, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ამით თქვენ რაიმე გაკლდებათ.

მოვიყვანოთ მაგალითი. დავუშვათ, რომ ქალაქს მდინარის მოსალოდნელი ადიდების გამო დატბორვა ემუქრება. ქალაქის დატბორვის შემთხვევაში შედეგები კატასტროფული იქნება. მაგრამ თუკი მოქალაქეები ერთობლივი ძალისხმევით ქვიშის ტომრებისგან ჯებირს ააგებენ, ქალაქი გადარჩება. თუმცა, თქვენი ინდივიდუალური წვლილი ამ ნამონყებაში გადამწყვეტი ვერ იქნება. ჯებირი საჯარო სიკეთეა. თუ ჯებირის აგებით წყალდიდობის შეკავება მოხერხდება, თქვენი სახლი გადაურჩება განადგურებას იმის მიუხედავად, ეხმარებოდით თუ არა თქვენ თქვენს თანამოქალაქეებს ჯებირის აგებაში. უფრო მეტიც, ჯებირი მთელი ქალაქის დაცვას შეძლებს. ამრიგად, ჩემი სახლის დატბორვისგან დაცვა არ ამცირებს სხვა სახლებისთვის ჯებირის აგებით უზრუნველყოფილ დაცვით პოტენციალს.

მიიჩნევა, რომ ადამიანები ნებაყოფლობით არ შეიტანენ საკუთარ წვლილს საჯარო სიკეთის წარმოებაში (მაგალითად ჯებირის აგება). თქვენი ინდივიდუალური წვლილი გავლენას ვერ იქონიებს ჯებირის აგებაზე, ხოლო იმ შემთხვევაში, თუ ამ ჯებირის აგება მოხერხდება, თქვენ მაინც შეძლებთ, ისარგებლოთ მისი დაცვით, მიუხედავად იმისა, შეიტანეთ თუ არა მის აგებაში წვლილი. თქვენ სარგებელს ხარჯების განვივს გარეშე იღებთ. მაშასადამე, თქვენი პირადი ინტერესით ნაკარნახევი არჩევანი ტელევიზორის ყურება იქნებოდა, მაშინ როდესაც, სავარაუდოდ, თქვენს მეზობლებს, ქვიშით სავსე ტომრების თრევისაგან წელი მოსწყდებოდათ. პრობლემა ისაა, რომ თქვენს მეზობლებს სახლში დარჩენისა და ტელევიზორის ყურების ზუსტად იგივენაირი სტიმული აქვთ: თუკი ჯებირის აგების პროცესში ადამიანთა საკმაო რაოდენობა მიიღებს მონაწილეობას, ისინი თავისუფლად შეძლებენ ჯებირის აგებით წარმოქმნილი სიკეთისგან სარგებლის მიღებას, მიუხედავად იმისა, გასწიეს თუ არა მათ ძალისხმევა მის ასაგებად. შესაბამისად, არავის მოუნდება ჯებირის აგების საქმეში საკუთარი წვლილის შეტანა. „სხვის ხარჯზე ხეირის“ (free-riding) პრობლემის გამო ქალაქი დატბორვას ვერ გადაურჩება, მიუხედავად იმისა, რომ წყალდიდობა ყველასთვის ზიანის მომტანია. როგორც ვხედავთ, ინდივიდუალური (პირად ინტერესზე მორგებული) და საჯარო ინტერესების გზები აქ ერთმანეთს ემიჯნება.

საბაზრო ჩავარდნის ისტორიის მორალი ასეთია: ბაზრები იმდენად ქმედითი არ არის, რამდენადაც ეს საჭიროა. ისინი ზოგჯერ კეთილდღეობისთვის სასიცო-

ცხლოდ აუცილებელ ინტერესებს უგულვებლყოფენ. თუმცა, ეს არ მოასწავებს საბოლოო განაჩენს ბაზრების სასარგებლოდ მიმართული უტილიტარისტული არგუმენტისთვის.

იმისთვის, რათა ამის მიზეზი გავიგოთ, მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის გარემოება, რომ უტილიტარისტი მართებული ინსტიტუციური მოწყობის ფორმას არ მიიჩნევს საუკეთესო ფორმად, რომელიც შესაძლებელია მოფიქრებული იყოს. იგი მას უბრალოდ საუკეთესო ხელმისაწვდომ მოწყობის ფორმად განიხილავს. დავუბრუნდეთ მოცემული თავის დასაწყისში განხილული ჩაძირული გემის მაგალითს. თქვენ შეგიძლიათ, გადაარჩინოთ ტივი, რომელზეც ოთხი ადამიანი იმყოფება, ან ის ტივი, რომელზეც სამი ადამიანი ელოდება ხსნას. ცხადია, რომ ორივე ტივზე მყოფი შვიდივე მგზავრის გადარჩენას ბედნიერების უფრო დიდი მაჩვენებლის მოტანა შეუძლია. თუმცა, სამწუხაროდ, ეს ვარიანტი ხელმისაწვდომი არ არის. საკმარისი სანვაგი მხოლოდ ერთი ტივის გადასარჩენად გეყოფათ. იდეალურ სამყაროში შვიდივეს გადარჩენა უნდა შეგვეძლოს (უფრო მეტიც, არავინ უნდა შეიქნეს გადასარჩენი). თუმცა, ჩვენ არ ვცხოვრობთ იდეალურ სამყაროში. არასრულყოფილი ალტერნატივებისგან შემდგარი მენიუდან ჩვენ შეგვიძლია, ავირჩიოთ ერთ-ერთი, მინიმალურად არასრულყოფილი ალტერნატივა. ამრიგად, მხოლოდ იმის ჩვენება, რომ ბაზრები სრულყოფილი არაა, არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი არასწორ ინსტიტუციურ სტრუქტურას წარმოადგენენ. თუკი იმის მტკიცება გვსურს, რომ ბაზრები არასწორ ინსტიტუციურ სტრუქტურას ქმნიან, მაშინ საჭიროა სხვა ხელმისაწვდომ ალტერნატივაზე მითითება, რომელიც უკეთეს შედეგებს გამოიმუშავებს. ეს იქნება ისეთი ალტერნატივა, რომელიც კეთილდღეობისთვის აუცილებელ ისეთ სარგებელს უზრუნველყოფს, რომლის გამოიმუშავებასაც ბაზრები ვერ ახერხებენ.

ანალოგიის მეთოდის გამოყენებით საკუთარ თეორიას შემოგთავაზებთ, რომელსაც „ლებრონ ჯეიმსის ჩავარდნას“ ვუნოდებ. ამ თეორიის მიხედვით, „კლივლენდ კავალიერსმა“ ლებრონ ჯეიმსი გუნდიდან უნდა გაუშვას, იმიტომ რომ იგი კალათისკენ ნასროლი ბურთების 50 პროცენტს სამიზნეს აცილებს. მაშასადამე, ვინაიდან, ჯეიმსი ბურთების 50 პროცენტს კალათში ვერ აგდებს, იგი აუცილებლად უნდა ჩანაცვლდეს.

„ლებრონ ჯეიმსის ჩავარდნის“ თეორია სარწმუნო არ არის და ამის მიზეზი ნათელია. სრულყოფილება არაა ის სტანდარტი, რომელსაც კალათბურთელის შეფასებისთვის უნდა ვიყენებდეთ. ამის ნაცვლად, გამოსაყენებელი სტანდარტი ის საუკეთესო და, ამავდროულად, ხელმისაწვდომი მოთამაშე უნდა იყოს, რომელსაც ლებრონ ჯეიმსის ჩანაცვლება შეუძლია. თუკი შემცველი მასზე უკეთესია, მაშინ ჯეიმსი აუცილებლად უნდა ჩავანაცვლოთ. მაგრამ ჯეიმსის შემცველი ჯეიმსზე უკეთესი არ არის – იგი უფრო მეტ ბურთს აცილებს – მაშასადამე, ლებრონ ჯეიმსი გუნდიდან არ უნდა გავუშვათ.

იგივე შეიძლება ითქვას ინსტიტუტების შესახებაც. ზოგჯერ ბაზარი ვერ ახერხებს კეთილდღეობის შექმნას ისევე, როგორც ზოგჯერ ლებრონ ჯეიმსიც ვერ აგდებს ბურთს კალათში. თუმცა, სრულყოფილება არ არის ის სტანდარტი, რომელიც ბაზრის შეფასებისთვის უნდა გამოიყენებოდეს. ამის ნაცვლად, უკეთესი და ხელმისაწვდომი ინსტიტუციური ალტერნატივის სტანდარტს უნდა ვიყენებდეთ. ბაზრებზე არჩევანის შეჩერება მხოლოდ მაშინაა არასწორი, როდესაც არსებობს სხვა ალტერნატივა, რომლის განხორციელება უკეთეს შედეგებს მოიტანს. როგორც უტილიტარისტი ჰენრი სიჯვიკი წერს, „არასგზით იგულისხმება, რომ ნებისმიერ დროს, როცა *laissez faire* მოიკოჭლებს, ხელისუფლების ჩარევა სასიცოცხლოდ აუცილებელია, რადგან გარდაუვალი დაბრკოლებები, რომლებსაც ეს უკანასკნელი გადაწყდება, ნებისმიერ შემთხვევაში, უფრო უარესი იქნება, ვიდრე კერძო წამონყებისთვის დამახასიათებელი ნაკლოვანებები.“¹⁹

რა თქმა უნდა, ხელისუფლებას ზოგჯერ შეუძლია, აჯობოს ბაზარს. გაიხსენეთ ჯებირის მაგალითი. ჯებირის მშენებლობის ინფრასტრუქტურული პროექტის დასაფინანსებლად ქალაქს ერთპროცენტოანი საგადასახადო დარიცხვის პოლიტიკის შემოღება შეუძლია. ამით მოქალაქეებს ჯებირის მშენებლობაში წვლილის შეტანას ვაიძულებთ. მართლაც, მათ უკმაყოფილების არანაირი საფუძველი არ ექნებათ, რადგან საგადასახადო სისტემა მათ სასარგებლოდ მუშაობს: უმჯობესია, ერთი პროცენტით მეტი დანახარჯი გქონდეს, ვიდრე საკუთარი სახლი დატბორვის გამო დაკარგო. ასე რომ, ერთი შეხედვით, იქმნება იმის შთაბეჭდილება, რომ თითქოს საუცხოო უტილიტარისტული მიზეზი გვაქვს თავისუფალი ბაზრის უგულვებელსაყოფად.

თუმცა, საკმარისი როდია მხოლოდ იმის თქმა, რომ სახელმწიფო მოსახლეობას საზოგადოებრივი სიკეთეებით როგორღაც უფრო ქმედითად უზრუნველყოფს. ჩვენ ისიც უნდა ვიცოდეთ, თუ როგორ არის ეს შესაძლებელი. ბოლოს და ბოლოს, ლიბერტარიანელსაც შეუძლია, უბრალოდ ამტკიცოს, რომ თავისუფალი ბაზარი მოსახლეობას საზოგადოებრივი სიკეთეებით როგორღაც უფრო ქმედითად უზრუნველყოფს. თუმცა, ცხადია, რომ მხოლოდ განცხადებები არაა საკმარისი. როგორც ზემოთ აღინიშნა, ჯებირის აგებაში ადამიანები არ შეიტანენ ინდივიდუალურ წვლილს, რადგან ისინი ამით არაფერს კარგავენ. თუმცა, სწორედ აქ ვაწყდებით დაბრკოლებას, რადგან იგივე შეიძლება ითქვას სახელისუფლებო ჩარევის შესახებ, რომელიც პრობლემის ეფექტურ გადაჭრასა და ჯებირის აგებას ესწრაფვის. ადამიანები ინდივიდუალურ წვლილს არც კარგი ხელისუფლების წამონყებაში შეიტანენ, რადგან უმოქმედობით ისინი არაფერს კარგავენ.

¹⁹ Henry Sidgwick, *Principles of Political Economy* (London: MacMillan, 1887), დამონებულია შემდეგ წყაროში: Charles Wolf, *Markets or Governments: Choosing between Imperfect Alternatives* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), გვ. 17

მოდით, ეს არგუმენტი უფრო მეტად განვავრცოთ. დავუშვათ, რომ წინასაარჩევნო კამპანიის დროს ქალაქის მერობის კანდიდატებმა წყალდიდობის პრევენციის სამოქმედო გეგმები წარმოადგინეს. იმისთვის, რომ განისაზღვროს თუ რომელი კანდიდატის სამოქმედო პოლიტიკაა უკეთესი, თქვენ მოგიწევთ თითოეული წინადადების ეკონომიკური ხარჯების, პროექტის განხორციელების შესაძლებლობის და გარემოზე ზემოქმედების შესწავლა. აღნიშნულ საკითხებზე სარწმუნო და დასაბუთებული მოსაზრებების ჩამოსაყალიბებლად თქვენ მოგიწევთ, განაახლოთ თქვენი ცოდნა ეკონომიკაში, ინჟინერიაში და ეკოლოგიაში. სავარაუდოდ, ამ პროცესში ასევე მოინდომებთ იმის გაგებას, თუ რამდენად შეესაბამება კანდიდატთა დაპირებები მათ კანონშემოქმედებით ისტორიას. მაგალითად, თქვენ შესაძლოა, ისურვოთ, დეტალურად ჩაულრმავდეთ მოქმედი მერის პირობებში არსებულ კანონმდებლობას იმისთვის, რათა გაიგოთ, საგადასახადო შემოსავლების ხარჯვა გაცხადებული მიზნების შესაბამისად ხდება, თუ თანხები ისეთ პროექტებში მიედინება, რომელთან უკან გარკვეული ინტერესთა ჯგუფები დგანან. ასევე, ალბათ მოგიწევთ, დაადგინოთ, საზოგადოებრივი სამუშაოების განხორციელებისთვის საუკეთესო, ამ საქმისთვის შესაფერისი ფირმები არიან შერჩეული თუ ისეთები, რომლებმაც ყველაზე მეტი ფინანსური წვლილი შეიტანეს მერის ხელახალი არჩევისთვის ჩატარებულ წინასაარჩევნო კომპანიაში და ა.შ.

საკმაოდ ჩახლართულია ყველაფერი. თუმცა, მოქალაქეებს აუცილებლად მოუწევთ ასე მოქცევა, თუკი მათ ნამდვილად სურთ, რომ სახელმწიფო ანგარიშვალდებული იყოს და ეფექტურად ემსახურობდეს საზოგადოებრივი სიკეთის უზრუნველყოფის მიზანს. რას მოიმოქმედებთ? შეუდგებით სამუშაოს? ალბათ არა. თქვენ ამას ზუსტად იმ მიზეზის გამო არ გააკეთებდით, რა მიზეზითაც ჯებირის აგებაში არ მიიღებდით მონაწილეობას. თქვენი სურვილია, სხვის ხარჯზე მიიღოთ სარგებელი. ძალიან დიდი ალბათობით, თქვენი ინდივიდუალური ხმა არ იქნება საკმარისი იმისთვის, რათა საუკეთესო კანდიდატმა გაიმარჯვოს; ხოლო იმ შემთხვევაში, თუკი საუკეთესო კანდიდატმა მაინც გაიმარჯვა, თქვენ მაინც ისარგებლებთ ამით, მიუხედავად იმისა, მიეცით თუ არა მას ხმა.²⁰ თქვენ სარგებელს ხარჯების განევის გარეშე მიიღებთ. ასე რომ, პირადი ინტერესით ნაკარნახევი არჩევანი იქნება „მეოჯახის“ ყურება მაშინ, როდესაც თქვენი მეზობლები უქმეებს ქმედითი ჯებირის შესახებ კანონის კითხვას შეაღებენ. პრობლემა ისაა, რომ თქვენს მეზობლებს ზუსტად იგივე მოტივი აქვთ: თუკი საუკეთესო კანდიდატი არჩევნებში გასამარჯვებლად მაინც მოახერხებს ხმათა საკმარისი რაოდენობის მოპოვებას, ისინი მაინც მიიღებენ სარგებელს, მიუხედავად იმისა, დაუჭირეს თუ არა მხარი მას. მაშასადამე, არავის აქვს მოტივი საუკეთესო კანდიდატის მხარ-

²⁰ დემოკრატიისა და „რაციონალური უმეცრების“ მიმოხილვისთვის, იხ. Ilya Somin, *Democracy and Political Ignorance* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013).

დასაჭერად. სხვის ხარჯზე სარგებლის მიღების პრობლემის (free-rider problem) თანახმად, ქალაქი ვერ მიიღებს კარგ ხელისუფალს, მიუხედავად იმისა, რომ ეს შედეგი ყველასთვის ცუდია. სხვის ხარჯზე სარგებლის მიღების პრობლემა, რომელიც სახელმწიფოს ჩარევის საჭიროებას ქმნის, პირველ რიგში, თვითონ უთხრის მას საფუძველს.

მოდით, ასე ვიფიქროთ: დავუშვათ, რომ სტენი ძალიან მისავათებულად გრძნობს თავს იმისთვის, რათა ყავის მაღაზიაში წავიდეს. მორტი მას ურჩევს, რომ გამოსაცოცხლებლად ესპრესო დალიოს. თუმცა, ესპრესო ყავის მაღაზიაში იყიდება. ალბათ, ზედმეტია იმის თქმა, რომ მორტის იდეა ძალიან სასარგებლო არ არის. ამ იდეას სწორედ ის პრობლემა არღვევს, რომლის გადაჭრასაც ის ცდილობს. სტენი არ გრძნობს თავს ისე მხნედ, რომ ყავის მაღაზიაში წავიდეს. ასე რომ, მორტიმ არ უნდა შესთავაზოს მას კოფეინთან დაკავშირებული სტრატეგიები, რომელთა განხორციელება დამოკიდებულია სტენის უნარზე, წავიდეს ყავის მაღაზიაში. იგივენაირად შეიძლება ვიმსჯელოთ საზოგადოებრივი სიკეთეების არგუმენტთან მიმართებითაც, რომელიც სახელმწიფოს ჩარევას ემხრობა. თუკი საბაზრო ჩავარდნის მიზეზი ისაა, რომ ადამიანები სხვების ხარჯზე ცდილობენ ფონს გასვლას, მაშინ, ალტერნატივად ვერ განვიხილავთ ხელისუფლების მხრიდან ჩარევებს, რომლებიც ემყარება დაშვებას, რომ ადამიანები არ ესწრაფვიან სხვების ხარჯზე სარგებლის მიღებას.

ისტორიულად, ლიბერტარიანული ინსტიტუციური ანალიზის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და საკვანძო მახასიათებელი ყოველთვის იყო მოსაზრება, რომ ეკონომიკისა და პოლიტიკის შესახებ მსჯელობისას ადამიანურ ქცევასთან მიმართებით ერთსა და იმავე დაშვებებს უნდა ვემყარებოდეთ. მაგალითად, არ შეიძლება, ადამიანები ხარბებად მივიჩნიოთ საბაზრო ურთიერთობებში, ხოლო საარჩევნო ჯიხურში ისინი წმინდანებად წარმოვიდგინოთ.²¹ ეკონომისტი ჯორჯ სტიგლერი წერს:

ზოგიერთისთვის საბაზრო ჩავარდნა საჯარო ჩარევას ამართლებს. თუმცა, ის ფაქტი, რომ პირად სარგებელზე ორიენტირებული საბაზრო ქცევა ყოველთვის ვერ წარმოშობს სოციალურად სასარგებლო შედეგებს, ასეთი

²¹ საჯარო არჩევანის ეკონომიკის (რომელიც, შეიძლება ითქვას, რომ პოლიტიკის ეკონომიკური ანალიზია) საფუძველს სწორედ ეს მოთხოვნა ქმნის. დამატებითი ინფორმაციისთვის იმ ზოგადი იდეის შესახებ, რომლის მიხედვითაც ჩვენმა ანალიზმა თავისი ბიჰევიორისტული ნანამძღვრები განსხვავებულ ინსტიტუციონალურ კონტექსტშიც უნდა გამოიყენოს, იხ. James Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1999 [1962]); Geoffrey Brennan and James Buchanan, *The Reason of Rules* (Indianapolis, IN: Liberty Fund, 2000 [1985]); Harold Demsetz, "Information and Efficiency: Another Viewpoint," *Journal of Law and Economics* 12 (1969): 1–21; Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 2002 [1962]), დასკვნა; იხ., ასევე, Jason Brennan, *Why Not Capitalism?* (New York: Routledge, 2014).

დასკვნის გასაკეთებლად საკმარისი როდია. აუცილებელია, რომ საჯარო ქმედებები შედარებადი ვითარებების კონტექსტში შეფასდეს და შესაბამისად, პირად სარგებელზე ორიენტირებული პოლიტიკური ქმედება საჯარო სექტორის ინსტიტუციური სტრუქტურების კონტექსტში განალიზდეს. ჩვენი მიდგომა ხაზს უსვამს ამ ინსტიტუციურ სტრუქტურას ყოველგვარი შელამაზების გარეშე და ამის მეშვეობით გვაფრთხილებს იმ საშიშროების შესახებ, რომელიც პოლიტიკური ინსტიტუტების მიმართ ოპტიმისტურ დამოკიდებულებას უკავშირდება. ეს დამოკიდებულება ვლინდება რწმენაში, რომლის თანახმად პოლიტიკური ინსტიტუტები უფრო უკეთეს შედეგებს გამოიმუშავებენ, ვიდრე საბაზრო სისტემა.²²

გასაკვირი არაა, რომ ფიქტიური და იდეალიზებული ხელისუფლება უკეთ გამოიყურება, ვიდრე რეალური და არასრულყოფილი ბაზარი. მაგრამ ეს ორი რამ სულაც არ არის ერთი და იგივე და მათ ასე ადვილად ერთმანეთს ვერ შევადარებთ.

მოცემულ შემთხვევაში, ფართო კონტექსტის გათვალისწინებით, ჩვენ მსგავსებაზე უნდა გავამახვილოთ ყურადღება. არსებობს საბაზრო ჩავარდნები და არსებობს ხელისუფლებათა წარუმატებლობები. ჩვენ უპირატესობა უნდა მივანიჭოთ იმ ინსტიტუტებს, რომლებიც უფრო ნაკლებად (და უფრო ნაკლები ხარისხით) განიცდიან წარუმატებლობას იმ პირობებში, როდესაც მათ მონაწილეთა მოტივაცია და ის ინფორმაცია, რომელსაც ისინი ფლობენ, თანაბარია. ეკონომისტი ტაილერ ქოუენი ვარაუდობს, რომ მსგავსებაზე ორიენტირებული შედარება, როგორც წესი, საზოგადოებრივ სიკეთებთან დაკავშირებულ პრობლემებში უპირატესობას მიაჩნებს ინდივიდუალურ გადაწყვეტილებებს:

საზოგადოებრივი კეთილდღეობის პრობლემის საბაზრო სისტემის მეშვეობით გადაჭრის არასრულყოფილება იმავე პრობლემის სახელისუფლებო გადაწყვეტილებების მეშვეობით გადაჭრის მცდელობებთან უნდა შედარდეს. ხელისუფლება ეყრდნობა ბიუროკრატიას, რეაგირებს ცუდად ინფორმირებულ ამომრჩევლებზე და მას ნაკლები მოტივაცია აქვს იმისთვის, რათა მომხმარებლებს მოემსახუროს. მაშასადამე, ხელისუფლება არ არის ქმედითი საჯარო სიკეთების წარმოქმნის კუთხით. უფრო მეტიც, პოლიტიკოსებმა საჯარო „სიკეთეებით“ საზოგადოების უზრუნველყოფა, შესაძლოა, საზოგადოებრივი ინტერესების საზიანოდ, საკუთარ პირად ინტერესებს დაუქვემდებარონ. ურიცხვი მაგალითის მოყვანა შეიძლება არაეკონომიური სახელმწიფო დანახარჯებისა და სახელმწიფო სახსრების არამიზნობრივი ხარჯების შესახებ. ხშირად სახელმწიფო „იძულებითი

²² George Stigler, "The Economists' Traditional Theory of the Economic Functions of the State," *The Citizen and the State: Essays on Regulation* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), გვ. 103.

მგზავრის“ (forced rider) პრობლემას ქმნის, როდესაც ის ადამიანებს აიძულებს, ისეთ პროექტებს დაუჭირონ მხარი, რომელთა მხარდაჭერაც მათ რეალურად არ სურთ. ის კერძო საშუალებები, რომლებიც საჯარო სიკეთეებთან დაკავშირებული პრობლემების თავიდან აცილების ან, შესაძლებლობის შემთხვევაში, მათი გარდაქმნისკენაა მიმართული, ჩვეულებრივ, სახელმწიფო ჩარევებზე უფრო ეფექტურია.²³

როგორც ქოუენი აღნიშნავს, არსებობს კერძო საშუალებები, რომლებსაც საჯარო სიკეთეებთან დაკავშირებული პრობლემების გადასაწყვეტად იყენებენ. მაგალითად, ჯვბირის აგება ერთობლივი დაფინანსებით არის შესაძლებელი, როდესაც ადამიანები ვალდებულებას იღებენ რომელიმე ფართომასშტაბიანი პროექტის დაფინანსებისთვის X დოლარი გაიღონ, ოღონდ იმ პირობით, თუკი საკმარისი რაოდენობის სხვა ადამიანებიც იგივე ვალდებულებას აიღებენ საკუთარ თავზე. თუკი არ მოგროვდა ადამიანთა საკმარისი რაოდენობა, რათა პროექტი განხორციელდეს, მაშინ თქვენ არაფრის გადახდა მოგიწევთ. აღნიშნული სტრუქტურა უზრუნველყოფს იმას, რომ ტყუილურალოდ არაფერი გადაიხადოთ. მართალია, ეს სქემა არ აუქმებს სხვის ხარჯზე სარგებლის მიღების პრობლემას (ალბათ, ეს შეუძლებელიც კია), თუმცა ის უფრო ამსუბუქებს მას.

რასაკვირველია, პრობლემის გადაწყვეტის კერძო საშუალებები ჯვბირის მსგავსი საჯარო სიკეთეებისთვის უფრო გამოდგება, ვიდრე ისეთი ფართომასშტაბიანი საჯარო სიკეთეების პრობლემის გადაჭრისთვის, როგორცაა, მაგალითად, ეროვნული თავდაცვის საკითხი. ზოგჯერ პრობლემის გადაჭრის საუკეთესო გზა, შესაძლოა, საბაზრო მექანიზმებისა და სახელისუფლებო რეგულაციის სინთეზი იყოს, როგორც ეს, მაგალითად, სუფთა ჰაერის შემთხვევაშია. საბაზრო ჩავარდნის არგუმენტის მიხედვით, სუფთა ჰაერის უზრუნველსაყოფად თქვენ საკუთარ ნვლილს ნებაყოფლობით არ შეიტანთ, ვინაიდან ერთი ადამიანის მიერ შეძენილი ჰიბრიდული მანქანა საგრძნობ გავლენას ვერ მოახდენს სისუფთავეზე. ხოლო იმ შემთხვევაში, თუკი სხვა ადამიანთა საკმარისი რაოდენობა მაინც გადაწყვეტს ჰიბრიდული მანქანების შეძენას, თქვენ მაინც შეძლებთ სუფთა ჰაერით ტკობას მიუხედავად იმის, შეიძინეთ თუ არა მანქანა.

ვიდრე სუფთა ჰაერის პრობლემის გადაჭრის საუკეთესო საშუალებას განვსაზღვრავთ, უნდა აღინიშნოს, რომ მოცემულ შემთხვევაში საჯარო სიკეთის (სუფთა ჰაერის) უზრუნველყოფის უუნარობა, სავარაუდოდ, იმითაა გამოწვეული, რომ აქ არ გვხვდება რაიმე სახის კერძო საკუთრების უფლება. ჩვენს წინაშეა საერთო სა-

²³ Tyler Cowen, “Public Goods.” *The Concise Encyclopedia of Economics, Library of Economics and Liberty*, 2008 [<http://www.econlib.org/library/Enc/PublicGoods.html>].

კუთრების ტრაგედიის კლასიკური მაგალითი: ჰაერი ის რესურსია, რომელიც საერთოა ყველასთვის და შესაბამისად, არავის აქვს მისი გონივრულად განკარგვის მოტივი. მე არ შემიძლია, რაიმე სარგებელი მივიღო იმ ინდივიდუალური წვლილისგან, რომელიც ჰაერის ხარისხის გაუმჯობესებაში შევიტანე. ჩემს გადანყვეტილებას ჰიბრიდის ყიდვა-არყიდვის შესახებ, ფაქტიურად, არანაირი ზეგავლენა არა აქვს იმ ჰაერის საერთო ხარისხზე, რომელსაც ვსუნთქავ. ამ მიზეზით, ლიბერტარიანელების რეკომენდაცია იქნება ის, რომ კერძო საკუთრების უფლებები განვავრცოთ ბუნებრივ რესურსებზე იმდენად, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, იმისთვის, რათა ადამიანებში ამ რესურსების მიმართ ადკევეტურად მოპყრობის მოტივაცია გაჩნდეს (ნაკლებად სავარაუდოა, რომ ვინმე საკუთარი სახლის ეზოში (საჯარო ტროტუარებისაგან განსხვავებით) უგულისყუროდ აგდებდეს სალექი რეზინის შესაფუთ ქალაღს, ან სხვებს აძლევდეს ასე მოქცევის საშუალებას).

რა თქმა უნდა, ჰაერზე კერძო საკუთრების უფლებების გავრცელება განუხორციელებელია. ხსენებული პრობლემის გადასაჭრელად საუკეთესო ხელმისაწვდომი საშუალება, შესაძლოა, ემისიის სავაჭრო სისტემის დანერგვა იყოს, რომელიც კერძო საკუთრების ინსტიტუტის ზოგიერთი სიკეთითა და საბაზრო მექანიზმებით სარგებლობს იმისთვის, რათა სუფთა ჰაერი გამოიმუშავოს. მითითებული სისტემის მიხედვით, სახელმწიფო ჰაერის დაბინძურების ზედა ზღვარს ადგენს, ხოლო კომპანიებისთვის დაბინძურების სპეციალურ ნებართვები გამოიყოფა, რომლის ყიდვა-გაყიდვა ბაზარზეა შესაძლებელი. შედეგად, კომპანიებს ჰაერის დაბინძურების შემცირების მოტივაცია გაუჩნდებათ, ვინაიდან ისინი გამოუყენებელი ნებართვების გაყიდვას შეძლებენ; და პირიქით, მათ მეტის გადახდა მოუწევთ იმ შემთხვევაში, თუკი ჰაერის იმაზე დიდი ოდენობით დაბინძურებას განიზრახავენ, ვიდრე ეს თავდაპირველი ნებართვით იქნება განსაზღვრული. უფრო მეტიც, ეს სისტემა თავისთავად გამოიმუშავებს ტენდენციას, რომლითაც დაბინძურების ნებართვები სწორედ იმ სუბიექტებს მიენიჭებათ, ვინც ყველაზე დიდ ღირებულებას მიანიჭებს მათ და რომლებიც მზად არიან, ყველაზე მეტი გადაიხადონ მათში. ამრიგად, განაბოლქვების გამოფრქვევისას გარანტირებული იქნება ის, რომ ასეთი დანახარჯი უფრო მაღალი ღირებულებისკენ იქნება მიმართული. თუმცა, ნებისმიერი სახის ინსტიტუციური მექანიზმის შემთხვევაში, ჩვენ ჯეროვნად უნდა შევაფასოთ მისი სავარაუდო ეფექტურობა რეალურ სამყაროში. რეგულაციის არცერთი ფორმა არ არის დაზღვეული არაეფექტურობის ან კერძო ინტერესების ზენოლისგან. ჩვენ მხოლოდ ყველაზე ნაკლებად ხარვეზიანი ალტერნატივის ამორჩევა შეგვიძლია.

შეჯამების სახით შეიძლება ითქვას, რომ მორალური ფილოსოფიის დონეზე ჩვენ ვერ ვიტყვით, თუ როგორ უნდა ერეოდეს სახელმწიფო კონკრეტულ შემთხვევებში ეკონომიკაში (ან საერთოდ უნდა ერეოდეს თუ არა), ისევე როგორც, მაგალითად, არც იმის თქმა შეგვიძლია, თუ როგორ უნდა ანაწილებდეს კონკრეტული

საავადმყოფო მედიკამენტების მარაგს პაციენტთა მკურნალობისთვის. თუმცა, ჩვენ შეგვიძლია, დავადგინოთ მორალური სტანდარტი ამ გადაწყვეტილებათა შესაფასებლად – კერძოდ, უპირატესობა უნდა მივანიჭოთ იმ ინსტიტუციურ მექანიზმებს, რომლებიც, სხვა განხორციელებად ალტერნატივებთან შედარებით, უფრო უკეთეს შედეგებს გამოიმუშავენ.

უტილიტარისტული განაწილება

სანაძლეოს დავდებ, რომ უტილიტარისტული ფილოსოფოსების უმეტესობა ლიბერტარიანული არ არის. ამის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მიზეზი სწორედ იმ ეკონომიკურ უთანასწორობას ეხება, რომელიც საბაზრო პროცესებიდან მომდინარეობს. შრომის თავისუფალი ბაზარი უზრუნველყოფს როგორც ინფორმაციას, ასევე მოტივაციას იმისთვის, რათა ადამიანებს მივცეთ ის, რაც მათ სურთ. თუ ნამდვილად კარგად გამოვდით ადამიანებისთვის იმის მიცემა, რაც მათ სურთ, მაშინ გამდიდრებით. თუმცა, ძალიან ბევრი ისეთი ადამიანი არსებობს, რომლებსაც საკმარისზე მეტი ფული აქვთ ყველა საჭიროებისა და სურვილის დასაკმაყოფილებლად და მათ გვერდით არსებობენ ადამიანები, რომლებსაც იმდენიც კი არ გააჩნიათ, რომ ძირითადი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება შეძლონ. ერთი შეხედვით შეიძლება ისე ჩანდეს, რომ მდიდარი ადამიანის რესურსების ღარიბი ადამიანებისთვის გადანაწილებით ჩვენ საზოგადოებრივი ბედნიერების მაქსიმალიზაციას შევძლებთ.

ეს არგუმენტი *სიმდიდრის ზღვრული სარგებლიანობის შემცირების* ფენომენს ემყარება. ეს იდეა დაახლოებით ასე ჟღერს: ყოველ დამატებით დოლარს, რომელსაც გამოიმუშავენ, იმაზე ნაკლები ბედნიერება მოაქვს, ვიდრე წინა გამოიმუშაებულ დოლარს. როგორც წესი, ჩვენ საკუთარ რესურსებს მათი ყველაზე მაღალი გამოყენებითი ღირებულების მიხედვით განაწილებთ და, შესაბამისად, პირველ რიგში, ყველაზე მნიშვნელოვან მოთხოვნილებებს ვიკმაყოფილებთ. ადამიანი, ვისაც, ფულადი სახსრები საერთოდ არ გააჩნია, 100 დოლარის მოპოვებით განუზომელ დიდ სარგებელს მიიღებს. მას ამ თანხით ისეთი სიკეთეების შექმნა შეუძლია, როგორც წყალი და საჭმელია. ამისგან განსხვავებით, მილიარდერმა შესაძლოა, საერთოდ ვერ შეამჩნიოს დამატებითი 100 დოლარის გაჩენა საკუთარ საბანკო ანგარიშზე, რადგან მისი ყველა ძირითადი მოთხოვნილება დიდი ხანია, რაც დაკმაყოფილებულია. ალბათ, იგი ამ თანხას რაიმე ნერილმანში გაფლანგავდა: მაგალითად, საკუთარი დაბადების დღის ექსტრავაგანტულად აღსანიშნად დამატებითი ფიერვერკებს შეიძენდა. მიუხედავად იმისა, რომ 100 დოლარის ღირებულების ფიერვერკი, შესაძლოა, მართლაც კარგია, მას ნამდვილად არ შეუძლია მილიარდერისთვის იმ ოდენობით კმაყოფილების შექმნა, რასაც 100 დოლარის ღირებულების საკვები წარმოქმნის იმ პირისთვის, რომელიც შიმშილისგან იტანჯება. მაშასადამე, მდიდარი ადამიანისგან სიმდიდრის გადაცემა იმ ადამიანისთვის, რომელიც მდიდარი არ არის, ბედნიერების საერთო მაჩვენებელს გაზრდის.

სიმდიდრის ზღვრული სარგებლიანობის შემცირების კონცეფცია წარმოადგენს საფუძველს, რომელზე დაყრდნობითაც მთელი რიგი უტილიტარისტები ლიბერტარიანიზმს აკრიტიკებენ. ლიბერტარიანელი ფილოსოფოსის რობერტ ნოზიკის ნაშრომის „ანარქია, სახელმწიფო და უტოპია“ მიმოხილვაში პიტერ სინგერი წერს:

უტილიტარიზმისთვის არ წარმოადგენს პრობლემას, გაამართლოს რესურსების საკმაოდ მასშტაბური იძულებითი გადანაწილება მდიდრების საზიანოდ და ღარიბების სასარგებლოდ. ყველანი ვაღიარებთ, რომ 1 000 დოლარი გაცილებით ნაკლებს ნიშნავს იმ ადამიანებისთვის, რომლებიც 100 000 დოლარს გამოიმუშავენ, ვიდრე იმ ადამიანებისთვის, რომლებიც ოჯახის შენახვას 6 000 დოლარად ცდილობენ. შესაბამისად, ნორმალური ვითარების პირობებში, როცა ვიღებთ იმათგან, ვისაც ძალიან ბევრი აქვს და ვაძლევთ იმათ, ვისაც ცოტა აქვს, ამით საერთო კმაყოფილებას ვზრდით. მაშასადამე, ეს ისაა, რაც უნდა გავაკეთოთ. უტილიტარისტისთვის ეს ძალიან მარტივი რამაა. ამის შედეგად აბსოლუტურ ქონებრივ თანასწორობას არ მივიღებთ. შესაძლებელია, არსებობდნენ ისეთი ადამიანები, რომლებსაც შედარებით ნაკლები სჭირდებათ იმისთვის, რათა ბედნიერები იყვნენ, ან კიდევ ისეთები, რომელთა „ძვირდაღირებული“ გემოვნება ბედნიერების იგივე მაჩვენებლის მისაღწევად გაცილებით მეტს მოითხოვს. იმ შემთხვევაში, თუკი რესურსები გონივრული და ადეკვატური რაოდენობით იქნება ხელმისაწვდომი, უტილიტარისტი საკმარისი ოდენობით გადაუნაწილებს მას თითოეულს, ისე რომ ამით ყოველმა მათგანმა თავი ბედნიერად იგრძნოს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ზოგიერთისთვის უფრო მეტის მიცემა გახდება საჭირო, ვიდრე სხვებისთვის.²⁴

არც თუ ისე დიდი ხნის წინ ჯოშუა გრინმა ლიბერტარიანული პოლიტიკის მთელი რიგი ასპექტების მიმართ თავისი დადებითი დამოკიდებულება გამოხატა, თუმცა ლიბერტარიანიზმის სრულფასოვანი მხარდაჭერისგან თავი შეიკავა.²⁵ ერთ-ერთი მიზეზი სწორედ სიმდიდრის ზღვრული სარგებლიანობის შემცირების არგუმენტი იყო: „შეძლებულებისგან ცოტაოდენი ფულის აღება ძალიან ცოტათი აზიანებს მათ, მაშინ როდესაც უქონელთათვის რესურსებისა და შესაძლებლობების უზრუნველყოფა, როდესაც ეს გონივრულად ხორციელდება, შორსმჭვრეტელოური ჩანაფიქრია და მომავალი წარმატების საწინდარია.“²⁶ ვიდრე თავისუფალი

²⁴ Peter Singer, "The Right to Be Rich or Poor," *New York Review of Books*, March 6, 1975, [<http://www.nybooks.com/articles/archives/1975/mar/06/the-right-to-be-rich-or-poor/>].

²⁵ გრინი წერს, „მნამს, რომ ლიბერტარიანელები, ზოგიერთ შემთხვევაში, ალბათ, მართლები არიან, უფრო მართალებიც კი, ვიდრე ბევრი ლიბერალი.“ იხ. Greene, *Moral Tribes*, გვ. 367. იგი შესაძლო შემთხვევების სახით (თუმცა, გარკვეული სიფრთხილით) განიხილავს სკოლის არჩევის, ადამიანის ორგანოების ბაზრის, პროსტიტუციის და იაფი მუშახელის საწარმოების მაგალითებს.

²⁶ იქვე, გვ. 368.

ბაზრის წინააღმდეგ მიმართულ სიმდიდრის ზღვრული სარგებლიანობის შემცირების არგუმენტს ფილოსოფიურ კონტრარგუმენტს დავუპირისპირებდეთ, ნება მომეცით, რამდენიმე წინასწარი შენიშვნა გავაკეთო.

ლიბერტარიანული რედისტრიბუცია

დასაწყისისთვის უნდა აღინიშნოს, რომ უამრავი ლიბერტარიანელი და კლასიკური ლიბერალი სიმდიდრისა და შემოსავლის გადანაწილების რომელიმე მოდელს მაინც ემხრობა. მაგალითად, ფ. ა. ჰაიეკი მხარს უჭერდა „გარკვეული ოდენობით მინიმალური შემოსავლის ყველასთვის გარანტირების“²⁷ იდეას. მილტონ ფრიდმანმა კი ნეგატიური საშემოსავლო გადასახადის იდეა შემოგვთავაზა, რომლის მიხედვითაც, ის ადამიანები, რომლებიც განსაზღვრულ თანხაზე ნაკლებს გამოიმუშავენ, საშემოსავლო გადასახადების გადახდის ნაცვლად, შემოსავალს სახელმწიფოსგან მიიღებენ.²⁸

მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნა, გარანტირებული მინიმალური შემოსავლის მსგავსი იდეის მხარდაჭერა არ ნიშნავს „კეთილდღეობის სახელმწიფოს“ იდეის მხარდაჭერას, რომელიც ხელისუფლებას ავალდებულებს ისეთი სიკეთეების უზრუნველყოფას, როგორებიცაა, მაგალითად, განათლება ან ჯანდაცვა. ამის ნაცვლად, დამატებითი შემოსავალი პირდაპირ ღარიბებზე ნაწილდება, რომელთაც მისი გამოყენება თავიანთი სურვილისამებრ შეუძლიათ. ამ პოლიტიკის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი უპირატესობა ისაა, რომ ის არ აწყდება იმავე ინფორმაციულ პრობლემას, რასაც სახელმწიფოს მიერ სიკეთეების ან მომსახურების „ნატურალური“ სახით მიწოდება იწვევს. მოქალაქეთა სურვილების მრავალფეროვნების თვალსაზრისით, სახელმწიფოსთვის რთული ამოცანაა ბედნიერების მაქსიმალიზაციაზე ორიენტირებული გადანაწილების ჯეროვანი მოდელის განსაზღვრა იმ სიკეთეებისთვის, რის მიწოდებასაც იგი ახორციელებს. რას მოვიმოქმედებთ იმ შემთხვევაში, თუკი ერთი მოქალაქე უპირატესობას ანიჭებს ორჯერ ნაკლებ ჯანდაცვას, მაგრამ ორჯერ მეტ განათლებას, ვიდრე სხვა მოქალაქე? გაცილებით უფრო ეფექტური იქნებოდა, მიგვეცა მათთვის იმის შესაძლებლობა, თავად ამოერჩიათ ის პროდუქტი, რომელიც ყველაზე უკეთ დააკმაყოფილებდა მათ სურვილებს.

სიღარიბე და პრიორიტეტები

გარდა ამისა, შიდა რედისტრიბუციისთვის პრიორიტეტის მინიჭება უტილიტარისტული პერსპექტივიდან სასტიკად მცდარია. უტილიტარიზმი გვირჩევს, რომ ბედნიერების თანაბარ რაოდენობაზე თანაბრად ვიზრუნოთ, მიუხედავად იმისა, თუ ვის ვაბედნიერებთ. მაშასადამე, უტილიტარიზმი იმის არანაირ საფუძველს

²⁷ F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, vol. 3 (Chicago: University of Chicago Press, 1979), გვ. 55.

²⁸ Friedman, *Capitalism and Freedom*, თავი 12.

იძლევა, რათა საკუთარ თანამოქალაქეთა ბედნიერება ჩვენი ქვეყნის საზღვრებს მიღმა მყოფ სხვა ადამიანთა ბედნიერებაზე უფრო პრიორიტეტულად მივიჩნიოთ. რადგან დანარჩენ მსოფლიოში მცხოვრები ღარიბი ადამიანები აშშ-ში მცხოვრებ ღარიბ ადამიანებზე უფრო ღარიბები არიან, სიმდიდრის ზღვრული სარგებლის შემცირების არგუმენტმა უნდა გვიბიძგოს, რომ ადგილობრივი სიღარიბის შემსუბუქებისგან განსხვავებით, გაცილებით პრიორიტეტულად გლობალური სიღარიბის შემსუბუქება მივიჩნიოთ.²⁹

გლობალურ სიღარიბესთან ბრძოლის ბრძოლის ერთ-ერთი წარმოდგენლად ძლიერი, თუმცა დაუფასებელი ინსტრუმენტი თავისუფალი შრომითი ბაზარია, რაც იმიგრანტებისთვის საზღვრების გახსნას გულისხმობს. კვლევების თანახმად, ყველა საიმიგრაციო შეზღუდვის გაუქმების შემთხვევაში, პოტენციურად, მსოფლიოს მთლიანი შიდა პროდუქტის გაორმაგებას შევძლებთ.³⁰ ღია საზღვრები განსაკუთრებით სასარგებლო იქნებოდა მსოფლიოს უღარიბესი ადამიანებისთვის. ეკონომისტი მაიკლ კლემენსი წერს: „ამერიკის შეერთებულ შტატებში განვითარებადი ქვეყნებიდან ჩასული მიგრანტები, როგორც წესი, ცხოვრების დონის სტანდარტს ასი პროცენტით იუმჯობესებენ, ხოლო უღარიბესი ქვეყნებიდან ჩამოსული უღარიბესი ადამიანებისთვის კი ცხოვრების დონე დაახლოებით ათასი პროცენტით უმჯობესდება.“³¹ გლობალური თავისუფალი შრომით ბაზარი დასაქმების მსურველებს იქ წარმართავს, სადაც ეკონომიკური თვალსაზრისით ყველაზე უფრო მეტი მოგების მიღება შეიძლება, ისევე როგორც გასაყიდი საქონლის თავისუფალი ბაზარი, რომელიც საქონელს იქ აწვდილებს, სადაც ის ყველაზე მეტ მოგებას მოიტანს.³²

ჩემი მოსაზრება ისაა, რომ ლიბერტარიანული პოლიტიკური პლატფორმის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილი – თავისუფალი შრომითი ბაზარი – სავარაუდოდ, გაცილებით მეტ სიკეთეს მოუტანს ღარიბებს, ვიდრე ამას შიდა გადანაწილება შეძლებს. ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ შიდა გადანაწილების ზოგიერთი მოდელი არასაიმედოა, ან რომ შიდა გადანაწილება და ღია საზღვრების იდეები ერთმანეთთან არათავსებადია (როგორც ამას ზოგიერთები ამტკიცებენ). საქმე ისაა, რომ ლიბე-

²⁹ დამატებითი დისკუსიისთვის იმის შესახებ, თუ „რატომ არის აშშ-ში მცხოვრებ ღარიბთა სირთულეები განსხვავებული დანარჩენ მსოფლიოში მცხოვრებ უღარიბეს ადამიანთა პრობლემებისგან“, იხ. Peter Singer, *The Life You Can Save* (New York: Random House, 2010), გვ. 8.

³⁰ Lant Pritchett, “The Cliff at the Border,” in *Equity and Growth in a Globalizing World*, ed. Ravi Kanbur and Michael Spence (Washington: World Bank, 2010), გვ. 263-86; Michael Clemens, “Economics and Emigration: Trillion-Dollar Bills on the Sidewalk?” *Journal of Economic Perspectives* 25 (2011): 83-106.

³¹ Michael Clemens, “The Biggest Idea in Development That No One Really Tried,” *Annual Proceedings of the Wealth and Well-Being of Nations*, ed. Emily Chamlee-Wright (Beloit, WI: Beloit College Press, 2010), გვ. 25-50, 29.

³² ხელფასზე ადგილმდებარეობის გავლენის განხილვისთვის იხ. Michael Clemens, Claudio E. Montenegro, and Lant Pritchett, “The Place Premium: Wage Differences for Identical Workers across the U.S. Border,” *Center for Global Development Working Paper no. 148*, July 2008.

რტარიანიზმის სტანდარტული უტილიტარისტული კრიტიკა გადაჭარბებით აფასებს გადანაწილების ღირსებებს სხვა ალტერნატივებთან შედარებით.

განხორციელებასთან დაკავშირებული საკითხები

მდიდრებიდან ღარიბებისკენ მიმართული, ბედნიერების მაქსიმალიზაციაზე ორიენტირებული გადანაწილების განხორციელება ღია საზღვრების პირობებშიც შეიძლება, რომ განხორციელდეს. თუმცა, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, მნიშვნელოვანია, რომ ინსტიტუტების მუშაობის შეფასებისას მკაფიო და არარომანტიზებული მოდელი გამოვიყენოთ. შესაძლებელია, ცდუნებას ავყვეთ და ვიფიქროთ, რომ სახელმწიფოს მიერ ადმინისტრირებული გადანაწილება დაახლოებით იგივეა, რაც ძალდაუტანებელი და ეფექტური გადანაწილება მიკრო-დონეზე, რომელიც ყოველთვის ხორციელდება, როდესაც ფულს დაგროვებითი ანგარიშიდან მიმდინარე ანგარიშზე ვრიცხავთ. თუმცა, რეალურ სამყაროში არსებული ეკონომიკური გადანაწილებისთვის რესურსების უბრალოდ გადატანა არ კმარა. ამას რესურსების საერთო ხელმისაწვდომი მარაგის შემცირება შეუძლია, რადგან ის ამცირებს შრომისა და კაპიტალდაბანდების მოტივაციას.

განვიხილოთ მარტივი მაგალითი. რობინზონ კრუზო კუნძულზე ცხოვრობს და საკუთარ დროს თევზაობაში ატარებს. პარასკევა კრუზოსთან მიდის და მოითხოვს, რომ საზოგადოებრივი ბედნიერების მაქსიმალიზაციის მიზნით, კუნძულზე არსებული ყველა რესურსი თანაბრად უნდა განაწილდეს. შესაბამისად, კრუზოს მიერ დაჭერილი ყოველი ორი თევზიდან პარასკევა ერთს თავისთვის დაიტოვებს. შესაბამისად, კრუზო ნაკლებ დროს დაუთმობს თევზაობას და სათევზაო ბადის დამზადებას, რადგან ამ ქმედებების ღირებულება მისთვის უკვე ორჯერ შემცირდა. ერთი სიტყვით, კრუზოს შრომითი ნაყოფიერება და კაპიტალი გაზრდილი გადასახდების გამო შემცირდება. პარასკევას მოსვლამდე კრუზოს თავისი სათევზაო საქმიანობიდან მიღებული სარგებელი სრულად ეკუთვნოდა. ახლა კი მისი ნადავლის ნახევარი, ეგალიტარული გადანაწილების მიზნით, პარასკევას საკუთრება ხდება. კრუზო თევზაობით ნაკლებად დაკავდება, რადგან მას დამატებითი შრომისა და კაპიტალდაბანდების შემთხვევაშიც უფრო ნაკლები სარგებლის მიღების მოლოდინი აქვს.

გარდა ამისა, თავისუფალი დროის გატარებასთან დაკავშირებული მოსალოდნელი დანახარჯების შემცირებით გადანაწილებას შეუძლია, შრომითი მოტივაციის შემცირება გამოიწვიოს. როდესაც პარასკევა გარანტირებულად მიიღებს კრუზოს თევზის მარაგის ნახევარს, მას ნაკლები მოტივაცია ექნება, მაგალითად, შემგროვებლობისთვის. იგი მაინც მოელის თევზების მიღებას, მიუხედავად იმისა, შეაგროვებს თუ არა კენკრას იმისთვის, რათა ის კრუზოს თევზის გარკვეულ რაოდენობაში გაუცვალოს. პარასკევა დაასკვნის, რომ უმჯობესია, თავისი დრო კენკრის შეგროვების ნაცვლად, სხვა რამისთვის გამოუყენოს. შესაბამისად, იგი უარს იტყვის კენკრის შეგროვებაზე. პარასკევას გულისნადილის ცვლილება არაა მუშაობის

სურვილზე უარის თქმის გამოხატულება, ეს უფრო ალტერნატივის ღირებულების ცვლილებაა, რაც მუშაობისგან განსხვავებული აქტიურობის განხორციელებაში გამოიხატება. თუკი პარასკევა გადანაწილებამდე, კენკრის შეგროვების ნაცვლად, სერფინგით დაკავდებოდა, იგი კრუზოსგან თევზს ვერ მიიღებდა. ახლა იგი მოელის თევზის მიღებას და ტალღებზე სრიალით ტკბობასაც. ეს იმას ნიშნავს, რომ მას ნაკლები მოტივაცია აქვს კენკრის შესაგროვებლად.

ეგალიტარული გადანაწილების პროგრამის შედეგად, კრუზოს და პარასკევას საქმიანობაში, მათთვის სასურველი საკვების წარმოების კუთხით, მოტივაცია იკლებს. ამ შემთხვევაში გადანაწილება უბრალოდ კი არ ახდენს სიკეთის ერთი ადამიანიდან მეორე ადამიანთან გადატანას, არამედ ის ყველასთვის ხელმისაწვდომი სიკეთის საერთო რაოდენობას ამცირებს.

დაბოლოს, რეალურ სამყაროში განხორციელებული გადანაწილება რესურსების მდიდარი ადამიანის ჯიბიდან ღარიბი ადამიანის ჯიბეში განხორციელებული მარტივი გადანაცვლება როდია. გადასანაწილებელი ღვეზელის მოზრდილი ნაჭერი, ღარიბების გარდა, სხვა ადამიანებისთვისაც ნაწილდება, მაგალითად, საშუალო ფენისა და მდიდრებისთვის.³³ დაფიქრდით ისეთ პროგრამებზე, როგორებიცაა „სოციალური უსაფრთხოება“ ან „კორპორაციული კეთილდღეობა,“ რომლებშიც სიმდიდრის გადანაწილება გადასახადებიდან მიღებულ შემოსავლებს ემყარება. არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ საგრძნობი პოლიტიკური გავლენების მქონე ჯგუფებს შეუძლიათ, თავიანთ სასარგებლოდ გადაამისამართონ პოლიტიკურად ადმინისტრირებული გადანაწილების პროცესები.

ფილოსოფიური საკითხი

საკმარისია ყოყმანი. ზემოთ ყურადღება გავამახვილე ზოგიერთ პრაქტიკულ პრობლემაზე, რომლებიც რეალურ სამყაროში გადანაწილებას უკავშირდება. თუმცა, რა შეიძლება ითქვას ამ საკითხის შესახებ ფილოსოფიურ ქრილში?

დევიდ შმიდტი ამტკიცებს, რომ სიმდიდრის ზღვრული სარგებლიანობის შემცირების დაშვება, რომელიც საფუძვლად უდევს რედისტრიბუციის არგუმენტს, ამავე დროს, მოტივაციასაც ამცირებს.³⁴ მნიშვნელოვანია იმის აღიარება, რომ რესურსების გამოყენება მოხმარებისა და წარმოებისთვისაა შესაძლებელი. ზღვრული სარგებლიანობის შემცირების ფონზე, შემოსავლის გაზრდასთან ერთად, წარმოება უფრო ძვირი ჯდება, ვიდრე მოხმარება. ასე რომ, რესურსების გათანაბრებამ, შესაძლოა, წარმოებისა და საზოგადოებრივი ბედნიერების შემცირება გამოიწვიოს.

³³ Tyler Cowen, "Does the Welfare State Help the Poor?" *Social Philosophy and Policy* 19 (2002): 36-54, sec. 2.

³⁴ David Schmitz, "Diminishing Marginal Utility and Egalitarian Redistribution," *Journal of Value Inquiry* 34 (2000): 263-72.

შმიდტცს მაგალითის სახით მოჰყავს მდიდარი ჯოისა და ლარიბი ჯეინის შემთხვევა.³⁵ დავუშვათ, რომ ხორბალი ერთადერთი სიკეთეა, რომლის გადანაწილებაც შეიძლება. მდიდარს ხორბლის ერთი მარაგი აქვს, ლარიბს კი – არცერთი. ხორბლის ერთი მარაგი გამოსაკვებად საკმარისია; ხორბლის ორი მარაგი კი ზედმეტად ბევრია – ხორბლის ასეთი რაოდენობის მარაგის შეჭმის მცდელობა ადამიანს ავად გახდის. ხორბლის გარეშე, მდიდარსაც და ლარიბსაც რაიმე საშინელის ჭამა მოუწევდათ – ისეთი რამის, რასაც ისინი ნორმალური ხორბლის არსებობის პირობებში არ შეჭამდნენ. ასე რომ, ხორბლის პირველი მარაგის გამოყენებას მაღალი ზღვრული სარგებლიანობა აქვს როგორც მდიდრისთვის, ასევე, ლარიბისთვის. მეორე მარაგის მოხმარებას კი შედარებით დაბალი ზღვრული სარგებლიანობა აქვს. ამ დრომდე სარგებლიანობის ზღვრული შემცირების არგუმენტი ნამდვილად კარგად ჟღერს.

თუმცა, როგორც შმიდტცი აღნიშნავს, ყველაფერი სხვაგვარადაა, როდესაც წარმოებას განვიხილავთ. თუ ლარიბს ხორბლის ერთ მარაგს ვუწილადებთ, იგი დაუყოვნებლივ მოიხმარს მას, ანუ იგი ხორბალს მისი ყველაზე მაღალი ღირებულებით გამოიყენებს. ამის საპირისპიროდ, მდიდარი ადამიანის მადა დაკმაყოფილებულია, რადგან მან უკვე მოიხმარა ხორბლის ერთი მარაგი. გამოდის, რომ იგი ხორბალს მოხმარებისგან განსხვავებული მიზნისთვის, მაგალითად, წარმოებისთვის გამოიყენებს. შმიდტცი განმარტავს:

ლარიბი ჭამს ხორბალს, მაშინ როდესაც მდიდარი, რომელმაც უკვე საკმარისად მიირთვა, დარჩენილ მარაგს სხვა უკეთესს ვერაფერს მოუხერხებს, გარდა იმისა, რომ დარგოს ის, ანუ წარმოებისთვის გამოიყენოს. [...] სწორედ შემცირებული ზღვრული სარგებლიანობის წყალობით, შემოსავლის ზრდასთან ერთად, წარმოება მაღალ გამოყენებით ღირებულებას იძენს. თუ საზოგადოებაში არ მოიძებნება ადამიანთა გარკვეული რაოდენობა, რომელთაც, თუნდაც ოდნავ მაინც, არ აღეგულებთ საკუთარი სარგებლიანობის მრუდის მდებარეობა, მაშინ ეს საზოგადოება, სულ მცირე, ეკონომიკური სტაგნაციის მდგომარეობაში იმყოფება... შესაბამისად, ეგალიტარული გადანაწილებისთვის აშკარა უტილიტარისტულ მხარდაჭერას ვერ ვნახავთ იმ იდეაში, რომლის თანახმად სიმდიდრესა და მოხმარებას კლებადი ზღვრული სარგებლიანობა ახასიათებთ.³⁶

გადანაწილების უარყოფის საფუძველს სწორედ სიმდიდრის ზღვრული სარგებლიანობის შემცირების არგუმენტი წარმოადგენს. როდესაც ძალიან ბევრი რესურსი გაქვთ, უფრო და უფრო ცოტა სარგებელს მიიღებთ ყოველი დამატებითი

³⁵ იქვე, გვ. 266.

³⁶ იქვე, გვ. 268.

მარაგის მოხმარებიდან. ამრიგად, პროდუქტიული ინვესტიციის ღირებულება მოხმარებასთან მიმართებით იზრდება.³⁷

გაცილებით უფრო ფართო საკითხმა, რომელიც ზოგადად საზოგადოებრივი ბედნიერების მაქსიმალიზაციას, ხოლო კონკრეტულად სიღარიბის კლებას ეხება, მოხმარებასთან ერთად, ეკონომიკურ წარმოებაზე ზრუნვისკენაც უნდა გვიბიძგოს. მოკლევადიანი მოხმარების გულისთვის ინვესტიციების შემცირება ეკონომიკურ ზრდას შეანელებს; ეს კი ის შედეგია, რომელსაც დროთა განმავლობაში, მატერიალური სიმდიდრის თვალსაზრისით, უზარმაზარი დანაკარგების მოტანა შეუძლია.

ეკონომიკური ზრდის ძალის უგულვებელყოფა ძალიან მარტივია. ნება მომეცით, გაგიზიაროთ ეკონომისტ პოლ რომერის შეხედულება:

ძველი ლეგენდის თანამედროვე ვერსია მოგვითხრობს საინვენსტიციო ბანკირის შესახებ, რომელიც მისთვის ანგარიშის გასწორებას შემდეგი პრინციპით ითხოვს: ჭადრაკის დაფის პირველ უჯრაზე ერთი პენი განათავსონ, მეორეზე – ორი, მესამეზე – ოთხი და ა.შ. იმ შემთხვევაში, თუკი ბანკირი მხოლოდ თეთრი უჯრების გამოყენებას მოითხოვს, პირველი პენი 31-ჯერ გაორმაგდება, ბოლო უჯრაზე კი, საბოლოო რაოდენობის სახით, 21.5 მილიონი დაფიქსირდება. თეთრი და შავი უჯრების გამოყენება ერთპენიანს 92 მილიარდად გადააქცევდა. ადამიანებს ნამდვილად კარგად გამოსდით მიმატების ოპერაციაზე დაფუძნებული გამოთვლების განხორციელება, თუმცა, როდესაც საქმე ეხება რთულ პროცენტს, რომელიც განმეორებადი გამრავლების ოპერაციაზე დამოკიდებული, ჩვენ სისტემატურად არასათანადოდ ვაფასებთ, თუ როგორ იზრდება რიცხვები. ამის გამო, ძალიან ხშირად ვერ ვამჩნევთ, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია ზრდის საშუალო მაჩვენებელი ეკონომიკისთვის... ის არჩევანი, რომელიც განსაზღვრავს, გაორმაგდება თუ არა შემოსავალი ყოველ თაობასთან ერთად, თუ ეს ყოველ მომდევნო თაობასთან ერთად მოხდება, მოცემული ერისთვის ეკონომიკური პოლიტიკის ყველა სხვა საკითხს მეორეხარისხოვნად ხდის.³⁸

ტაილერ ქოუენის მაგალითის თანახმად, „თუ ქვეყანა წელიწადში საშუალოდ ხუთი პროცენტით იზრდება, ერთ სულ მოსახლეზე შემოსავლის 500 დოლარიდან 25 000 დოლარამდე გაზრდას დაახლოებით 80 წელიწადი დასჭირდება; ერთპროცენტიანი ზრდის პირობებში კი იგივე შედეგის მიღწევისთვის 393 წელია საჭირო.“³⁹

³⁷ მიუხედავად ამისა, შმიდტი აღნიშნავს, რომ ეს მოსაზრება, ასევე, მხარს უჭერს სხვა პროდუქტიულ ძალისხმევასაც, მაგალითად, ისეთს, როგორც განათლება. იხ. იქვე, გვ. 270.

³⁸ Paul M. Romer, “Economic Growth,” *The Concise Encyclopedia of Economics, Library of Economics and Liberty*, 2008, [http://www.econlib.org/library/Enc/Economic Growth.html](http://www.econlib.org/library/Enc/Economic%20Growth.html).

³⁹ Cowen, “Does the Welfare State Help the Poor?” გვ. 45.

ეკონომიკურ ზრდას, საქონლის რეალური ფასის კლების მეშვეობით, შეუძლია, გაზარდოს ლარიები ადამიანის შემოსავალი: შრომის იგივე რაოდენობას, დროის გასვლასთან ერთად კი, მსყიდველობითი უნარი ეზრდება. მაგალითად, ადამიანს 1950 წელს ერთი გალონი რძე რომ ეყიდა, 16 წუთის განმავლობაში მოუწევდა ტიპიურ ანაზღაურებაზე მუშაობა, თუმცა, დაახლოებით ნახევარი საუკუნის შემდეგ ამას მხოლოდ 7 წუთის განმავლობაში მუშაობა დასჭირდებოდა.⁴⁰ იგივე დროის განმავლობაში, მნიშვნელოვნად – 3.5 სთ-დან 1.6 სთ-მდე – შემცირდა ძირითადი საკვები პროდუქტების კალათისთვის აუცილებელი სამუშაო დროის ღირებულება.⁴¹ ასევე, მიკროტალღური ღუმელები, რომლებსაც ამ პროდუქტების მომზადებისთვის ვიყენებთ, გაცილებით უფრო ფართოდ ხელმისაწვდომი გახდა. 1984 წელს მიკროტალღურ ღუმელებს სილარიზის ზღვარს მიღმა მყოფ ოჯახთა მხოლოდ 12.5% ფლობდა,⁴² 2011 წელს – 93,4%.⁴³ ასევე, არ უნდა უგულებელვყოთ უკეთესი ხარისხი, რასაც ახალი მიკროტალღური ღუმელების თაობა გვთავაზობს წინა მიკროტალღურ ღუმელებთან შედარებით. დაბოლოს, ასევე, არ უნდა დაგვაინტერესოს ის პროდუქტები, რომლებიც დღესდღეობით ხელმისაწვდომია შესყიდვისთვის, თუმცა წარსულში არ არსებობდნენ (მაგალითად, სმარტფონები, „ნეტფლიქსი“ და ა.შ.).

ერთ-ერთი უპირატესობა, რომელიც, სილარიზის კლების თვალსაზრისით, ზრდის სტრატეგიას გააჩნია გადანაწილებასთან შედარებით, ისაა, რომ იგი შეესაბამება (და არ ეწინააღმდეგება) ჩვენს არასრულყოფილ მორალურ შესაძლებლობებს. ზემოთ აღვნიშნე, რომ ბაზრის ერთ-ერთი დიდი ღირსება სწორედ ისაა, რომ იგი ადამიანის პირად ინტერესს საჯარო ინტერესისკენ წარმართავს. ამისგან განსხვავებით, მოქალაქეთა პირადი ინტერესი, ხშირ შემთხვევაში, ძირს გამოუთხრის პოლიტიკურად ადმინისტრირებული გადანაწილების ეფექტურობას. იმ შემთხვევაში, თუკი გადასახადების ზრდასთან ერთად ადამიანები ცოტას იმუშავენ, გადანაწილების ეფექტურობა შემცირდება. გადანაწილება, ასევე, ნაკლებად ქმედითია, როდესაც მდიდრები ღვეზლის დიდი ნაჭრის გადანაწილების უკან დგანან, ან როდესაც ისინი ახორციელებენ რესურსების ინვესტირებას მოხერხებულ მეთოდებში, რომლებიც მათ გადასახადების სიმძიმის შემსუბუქებაში დაეხმარება.

⁴⁰ W. Michael Cox and Richard Alm, “Time Well Spent: The Declining Real Cost of Living in America,” *Federal Reserve Bank of Dallas Annual Report* (Dallas: Federal Reserve Bank of Dallas, 1997), გვ. 4.

⁴¹ იქვე, გვ. 4.

⁴² ამერიკის შეერთებული შტატების აღწერის ბიუროს დასკვნა. იხ. W. Michael Cox and Richard Alm, “By Our Own Bootstraps: Economic Opportunity and the Dynamics of Income Distribution,” *Federal Reserve Bank of Dallas Annual Report* (Dallas: Federal Reserve Bank of Dallas, 1995), გვ. 22.

⁴³ United States Census Bureau, “Extended Measures of Well-Being: Living Conditions in the United States, 2011,” <http://www.census.gov/hhes/well-being/publications/extended-11.html>.

ახლა ზრდის სტრატეგია განვიხილოთ. იმის ნაცვლად, რომ მილიარდერმა 1 მილიონი დოლარი თავისი რიგით მესამე უზარმაზარი აუზის მშენებლობაში დახარჯოს (რომლითაც ის, უფრო ნაკლებ სარგებელს მიიღებს სიმდიდრის ზღვრული სარგებლიანობის შემცირების წყალობით), მას შეუძლია ამ თანხის ინვესტირება რევოლუციურ ტექნოლოგიაში, რომელიც შესაძლებელს გახდის უფრო იაფი და უკეთესი მიკროტალღური ლუმელების წარმოებას. იგი ღარიბ ადამიანებს მიკროტალღურ ლუმელებს უფრო ხელმისაწვდომ ფასებში ალტრუისტული მოტივების გამო კი არ შესთავაზებს, არამედ საკუთარ საბანკო ანგარიშზე პირადი დაინტერესების გამო. იგი ღარიბებს ასარგებლებს იმ განზრახვის გარეშე, რომ ისინი ასარგებლოს.

სრულებითაც არ ვამტკიცებ, რომ ეკონომიკური ზრდა სიღარიბის აღმოსაფხვრელად სრულყოფილი საშუალებაა. მაგრამ, სულ მცირე, კრიტიკულები უნდა ვიყოთ იმ ტენდენციის მიმართ, რომელიც გადაჭარბებულად აფასებს ღარიბებისთვის გადანაწილებით გამომუშავებულ სარგებელს და სათანოდ ვერ აფასებს იმ არაპირდაპირ დანახარჯებს, რომლებიც ეკონომიკურ ზრდაზე გადანაწილების უარყოფითი ზეგავლენის შედეგია. იმის გათვალისწინებით, თუ რამდენად მკვეთრი შედეგები შეიძლება მოჰყვეს ეკონომიკური ზრდის ვარდნას, ჩვენ არ უნდა უგულვებელყოთ ის ზიანი, რომელიც შესაძლოა გადანაწილების შედეგად მიადგეს ღარიბებს. საგულისხმოა ის, რომ უტილიტარიზმის თანახმად, სიღარიბისა და ტანჯვის შემსუბუქება უმთავრესი მორალური პრიორიტეტი უნდა იყოს. თუმცა, აქ სიფრთხილე გვმართებს. ღარიბთა დახმარების ყველაზე ინტუიციური გზა, შესაძლოა, სულაც არ გამოდგეს საუკეთესო. ბაზარი ჰუმანიტარიზმის მაცდურად ძლიერი ინსტრუმენტია.

უტილიტარიზმი ბუნებრივად შეესატყვისება ლიბერტარიანიზმს, თუმცა ეს, შესაძლოა, ერთი შეხედვით ასე არ ჩანდეს. ეს არის მორალური თეორია, რომელსაც შეუძლია, ძლიერი პატივისცემა ჰქონდეს უფლებების მიმართ და რომელიც კარგ განზრახვებზე მეტად, უპირატესობას კარგ შედეგებს ანიჭებს. უტილიტარისტული პერსპექტივიდან, ბაზრის დიდი ღირსება სწორედ ისაა, რომ იგი სხვათა ბედნიერების ხელშეწყობისკენ ისე გვიბიძგებს, რომ არ მოითხოვს ჩვენგან მათი ბედნიერებისთვის უპირატესობის მინიჭებას და არც იმის ცოდნას, თუ როგორ გავხადოთ ადამიანები ბედნიერები. არცერთი ინსტიტუცია სრულყოფილი, თუმცა ბაზარი, ადამიანთა მიუკერძოებლობისა და ინფორმაციის შეზღუდული მარაგის გათვალისწინებით, საუკეთესო სამსახურს გვინევს სოციალური სარგებლის გამომუშავებაში.⁴⁴

⁴⁴ განსაკუთრებულ მადლობას ვუხდით ადამ ლერნერსა და არონ როს ფაუელს წინამდებარე თავის ადრეულ ვერსიებზე გამოთქმული სასარგებლო კომენტარებისთვის.

ბუნებითი უფლებები

ერიკ მაკი

ინდივიდებს აქვთ უფლებები და არსებობს რალაცეები, რასაც ვერცერთი ადამიანი ან ჯგუფი ვერ მოიმოქმედებს ამ ინდივიდებთან მიმართებით (მათი უფლებების დარღვევის გარეშე).

რობერტ ნოზიკი, „ანარქია, სახელმწიფო და უტოპია“

შესავალი

ბუნებითი უფლებები მორალური მოთხოვნებია, რომელსაც თითოეული ინდივიდი ფლობს ყველა სხვა ადამიანთან და ჯგუფთან მიმართებით. ბუნებითი უფლებები ადამიანს საშუალებას აძლევს, მოსთხოვოს ყველა სხვა ადამიანს ან ჯგუფს, რომ არ განახორციელონ მის მიმართ გარკვეული არასასურველი ქმედებები: მაგალითად, არ მოკლან, არ დაიმონონ, ან არ დაასახიჩრონ იგი. ბუნებითი უფლებები არ გამომდინარეობს პოლიტიკური ხელისუფლების მიერ გამოცემული დეკრეტებიდან, ან სოციალურ ინტერესთა კალკულაციებიდან, ან იმ კონკრეტული პროცესებისგან, რომელთა მეშვეობით ინდივიდებს კონკრეტული საკუთრებითი ან სახელშეკრულებო უფლებების შექმნა შეუძლიათ. ბუნებითი უფლებები ჩვენი თანდაყოლილი უფლებებია – უფლებები, რომელთაც თითოეული ინდივიდი ფლობს ყველა სხვა ინდივიდთან მიმართებით, ვიდრე ისინი ჩამორთმეული არ იქნება, ან ამ უფლებებით სარგებლობაზე უარს არ იტყვიან. თუ ასეთი ბუნებითი უფლებები მართლაც არსებობს, ისინი უნდა ემყარებოდნენ გარკვეულ საფუძველმდებარე მორალურ თვისებას, რომელიც ყველა ადამიანს აქვს. მორალური უფლებები – როგორც ბუნებითი, ასევე, შექმნილი – პოლიტიკური ფილოსოფიისთვის უაღრესად მნიშვნელოვანია. რადგან ინდივიდებს შეუძლიათ, მოითხოვონ თავიანთი უფლე-

ბების პატივისცემა, მათ (ან მათ წარმომადგენლებს) საკუთარი უფლებების დასაცავად ძალის გამოყენებას შეუძლიათ, ხოლო პოლიტიკური ფილოსოფია სწორედ ძალის გამოყენების მისაღებ და დასაშვებ ფორმებს განიხილავს.

ამ თავში ავხსნი და რეკომენდაციას გავუწევ ბუნებითი უფლებების მიდგომას პოლიტიკურ ფილოსოფიაში. მე გავაქარწყლებ შეხედულებას, რომლის თანახმადაც ეს მიდგომა რაღაც იდუმალებით მოცული, სახიფათო, ან სულაც ძველმოდურად მიიჩნევა. მე მივუთითებ, თუ როგორ აერთიანებს ეს მიდგომა ჩვენს ყველაზე უფრო ცენტრალურ მორალურ ინტუიციებს და როგორ უკავშირდება ის სხვა მორალურ მიგნებებს თითოეული ინდივიდის დამოუკიდებელი მნიშვნელობისა და კეთილდღეობის შესახებ. უფრო მეტიც, მე წარმოვაჩენ, რომ ბუნებითი უფლებების იმ მიდგომას, რომლის შესახებაც მსჯელობას ვაპირებ, მძლავრი ლიბერტარიანული საფუძვლები აქვს. მართლაც, კლასიკური ლიბერალური და ლიბერტარიანული დოქტრინების ყველაზე უფრო მძლავრი ფორმულირებები სათავეს ბუნებითი უფლებების თეორიიდან იღებს: ეს ასეა კლასიკური ლიბერალიზმის დამფუძნებელი მამის, XVII საუკუნეში მოღვაწე ჯონ ლოკისა და უკანასკნელი ათწლეულების ყველაზე გავლენიან ლიბერტარიანელ ფილოსოფოსად მიჩნეული რობერტ ნოზიკის შემთხვევაში.

ბუნებითი უფლებების თეორიასა და კლასიკურ ლიბერალურ ან ლიბერტარიანულ დასკვნებს შორის ამ განსაცვიფრებელი ურთიერთკავშირის მიზეზი ისაა, რომ სათანადოდ ფორმულირებული ბუნებითი უფლებების დოქტრინას მივყავართ ინდივიდუალური თავისუფლების პრინციპული პატივისცემის მოთხოვნამდე, რომელიც, თავის მხრივ, ლიბერტარიანული პოლიტიკური მრწამსის ქვაკუთხედს წარმოადგენს. ბუნებითი უფლებების ჯეროვნად არტიკულირებული დოქტრინა ინდივიდუალური თავისუფლების პატივისცემის პრინციპულ მნიშვნელობას ზუსტად იმიტომ განამტკიცებს, რომ ბუნებითი უფლებების თეორია ყოველი ინდივიდის სიცოცხლისა და კეთილდღეობის უზენაეს და უპირატეს მნიშვნელობაზე მსჯელობით იწყება.

ზოგადი სტრატეგია, რომელსაც ბუნებითი უფლებების დაცვისთვის გამოვიყენებ, უფრო ფართო მორალური ინდივიდუალიზმის განხილვაში მდგომარეობს. ამ მორალური ინდივიდუალიზმის საფუძვლემდებარე იდეა თითოეული ინდივიდის სიცოცხლისა და კეთილდღეობის ცალკე მდგომი, უზენაესი და დამოუკიდებელი ღირებულებაა.¹ მორალურ ინდივიდუალიზმს ორი მთავარი ასპექტი გააჩნია:

¹ ეს საკვანძო იდეა განსხვავებულად ფუნქციონირებს ლოკისა და ნოზიკის შრომებში. იხ., ასევე, Loren Lomasky, *Persons, Rights, and the Moral Community* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1987); და Douglas Rasmussen and Douglas Den Uyl, *Norms of Liberty* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2005).

1. ღირებულებითი ინდივიდუალიზმი (value individualism) განიხილავს, თუ რა მიზნის მიღწევის მოტივი აქვთ ინდივიდებს ცხოვრებაში. ღირებულებითი ინდივიდუალიზმის მიხედვით, ყოველ ინდივიდს გააჩნია საკუთარი პირადი კეთილდღეობისკენ სწრაფვის მიზანი. ეს არის ის, რისკენაც, საბოლოო ჯამში, ყოველი ადამიანი ისწრაფვის.
2. უფლებრივი ინდივიდუალიზმი (rights individualism) განიხილავს, თუ რა უფლებები უნდა გაითვალისწინონ ამ ინდივიდებმა საკუთარი მიზნებისკენ სწრაფვის პროცესში. უფლებრივი ინდივიდუალიზმის თანახმად, თითოეულ ადამიანს გააჩნია ბუნებითი უფლება, თავისი არჩეული გზით ისწრაფოს მისთვის სასურველი მიზნის განსახორციელებლად. ყოველ ინდივიდს გააჩნია თანდაყოლილი (ძირითადი) უფლება, არ დაექვემდებაროს სხვა ადამიანთა მიზნებს. გარდა ამისა, სხვებთან ერთად განხორციელებული განსხვავებული მოქმედებებითა თუ მათთან ურთიერთობით, ინდივიდებს კონკრეტული საკუთრებითი და სახელშეკრულებო უფლებების შექმნაც შეუძლიათ. საკუთარი მიზნების განხორციელებისკენ სწრაფვის პროცესში ყველა ამ უფლებას პატივი უნდა სცენ სხვა ინდივიდებმაც.

მაშასადამე, მორალური ინდივიდუალიზმის ძირითადი შეხედულება ისაა, რომ ყოველ ინდივიდს ერთმანეთისგან განსხვავებული, საკუთარი ძირითადი მიზანი გააჩნია. ესაა პირადი კეთილდღეობის მიღწევა. თუმცა, თითოეული ინდივიდი მორალურად შეზღუდულია იმ საშუალებებში, რომელთა გამოყენებაც ამ მიზნისკენ სწრაფვის პროცესშია შესაძლებელი. სრულიად შესაძლებელია, ინდივიდს სიმდიდრის მოხვეჭის მიზანი გააჩნდეს, მაგრამ მას მორალური თვალსაზრისით ეკრძალება, სიმდიდრეს სხვათა დამონების მეშვეობით მიაღწიოს. ასევე, ინდივიდს, შესაძლოა, ძალიანაც უნდოდეს, იყოს ესთეტიკურად შემოქმედებითი, თუმცა, მორალურად დაუშვებელია ამის გამო სხვა ადამიანებისთვის ყურების მოჭრა კედლის დეკორაციის შექმნის მიზნით. ეს თანმხლები მორალური შეზღუდვები იმის შესახებ, თუ როგორ შეუძლიათ ინდივიდებს მათ მიერ დასახული მიზნების მიღწევა, შესაბამისობაშია ადამიანის ბუნებით და შექმნილ უფლებებთან. ასეთი უფლებები – როგორცაა, მაგალითად, უფლება, არ იყო დამონებული, არ მოგაჭრან ყურები, არ ჩამოგართვან სამართლიანად შექმნილი ქონება – თითოეულ ინდივიდს მორალურად დაცული განზომილებით უზრუნველყოფს, რომლის ფარგლებშიც მას შეუძლია, ესწრაფოს საკუთარი მიზნების განხორციელებას ისე, როგორც მას სურს (ვიდრე იგი ემორჩილება სხვათა უფლებებით დადგენილ შეზღუდვებს). ეს თავი ყურადღებას ამახვილებს ინდივიდის ბუნებით (ე.ი. თანდაყოლილ) და არა შექმნილ, ან სახელშეკრულებო უფლებებზე. საკვანძო თეზისი ისაა, რომ ინდივიდები ფლობენ ბუნებით უფლებებს, რომლებიც მათ შესაძლებლობას აძლევს, ესწრაფონ მათ მიერ

დასახული მიზნების განხორციელებას მათ მიერ განსაზღვრული გზებით, ზუსტად იმიტომ, რომ ყოველ ინდივიდს, საკუთარი კეთილდღეობისკენ სწრაფვის ჭრილში, გააჩნია მიზანი, რომლისკენ სწრაფვაც ღირს.

შემდეგ ქვეთავში მოცემულია მსჯელობა, რომელიც დანარჩენ ქვეთავებში გრძელდება. მასში აღწერილია ბოროტმოქმედების კონკრეტული მაგალითი და ის, თუ, რას ვფიქრობთ ბუნებრივად ამის შესახებ. შემდგომი სამი ქვეთავი ღირებულებითი ინდივიდუალიზმის თეზისს ავითარებს და აღწერს, თუ როგორ უთხრის ის საფუძველს სოციალური სამართლიანობის შესახებ გავრცელებულ წარმოდგენებს. შემდეგი ქვეთავი წარმოგვიდგენს გადასვლას ღირებულებითი ინდივიდუალიზმიდან უფლებრივი ინდივიდუალიზმისკენ, რომელსაც თან სდევს განმარტება უფლებრივი ინდივიდუალიზმის „დეონტოლოგიური“ აგებულების შესახებ. ბოლოსწინა ქვეთავში მოკლედია განხილული სხვადასხვა საკითხი. საბოლოო ქვეთავში კი შეჯამება და დასკვნებია მოცემული.

ერთი საშინელი მაგალითი

2002-2004 წლებში, კლივლენდში, არიელ კასტრომ სამი ახალგაზრდა ქალი გაიტაცა. 2013 წლის მაისში, ვიდრე ერთ-ერთი მათგანი გაქცევას მოახერხებდა, რასაც თან დანარჩენი ორის შველა მოჰყვება, კასტროს ისინი ტყვეობაში ჰყავდა გამოკეტილი. იგი მათ სცემდა და (არაერთგზის) აუპატიურებდა, ხოლო ერთ-ერთი ქალი ორსულობის შეწყვეტის მიზნით კასტრომ უმონყალოდ სცემა და აშიმშილა.² თუკი რაიმე გაგვეგება სწორის და არასწორის შესახებ, აუცილებლად დავასკვნით, რომ კასტროს ქმედებები უაღრესად არასწორია. ეს არ არის შეფასება კასტროს ქმედებების უკანონობაზე. ეს არის მსჯელობა მისი ქმედებების *მორალური* დანაშაულებრიობის შესახებ. სწორედ იმიტომ, რომ ასეთი ქმედება *მორალური თვალსაზრისით* დანაშაულებრივად მიგვაჩნია, – რაც წინ უსწრებს მის *სამართლებრივ* დანაშაულებრიობას და დამოუკიდებელია მისგან, – ჩვენ მხარს ვუჭერთ მის *სამართლებრივ* კრიმინალიზაციას და აღვშფოთდებოდით, ასეთი ქმედებები სამართლებრივად აკრძალული რომ არ ყოფილიყო.

განვიხილოთ სხვა ინფორმაცია, რომელსაც ვფლობთ კასტროს ქმედებების შესახებ. ჩვენ ვიცით, რომ მისი ქმედების უკანონობა, არსებითად, იმ უსამართლობებს უკავშირდება, რომლებიც კასტრომ სამი ახალგაზრდა ქალბატონის წინააღმდეგ განახორციელა. ცხადია, რომ მათი ნათესავები და მეგობრები, სასტიკად,

² იხ. "Ariel Castro Kidnappings," *Wikipedia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Ariel_Castro_kidnappings. იხ., ასევე, John Glatt, *The Lost Girls: The True Story of the Cleveland Abductions and the Incredible Rescue of Michelle Knight, Amanda Berry, and Gina DeJesus* (New York: St. Martin's Press, 2015) და ტელეფილმი სახელწოდებით *Cleveland Abductions*, რომლის პრემიერა 2015 წელს შედგა ტელეარხზე *Lifetime*.

თუმცა, ირიბად დაზარალდნენ. მიუხედავად ამისა, ძირითად დაზარალებულ პირებად მაინც ეს სამი ახალგაზრდა ქალბატონი გვევლინება. კასტროს წინააღმდეგ წარმოებული სასამართლო პროცესები სწორედ იმ უმართლობათა საფუძველზე მიმდინარეობდა, რომელიც ამ უკანასკნელმა იმ სამი კონკრეტული ადამიანის წინააღმდეგ ჩაიდინა და არა იმ არაპირდაპირი ზიანის გამო, რომელიც დაზარალებულის მეგობრებს ან ნათესავებს მიადგათ.

იმდენად, რამდენადაც აზრი აქვს საუბარს საყოველთაო სოციალური სარგებლიანობის ან საზოგადოებაში ბედნიერების და უბედურების საერთო ბალანსის შესახებ, დანამდვილებით შეგვიძლია იმის თქმა, რომ კასტროს ქმედებებმა საყოველთაო სოციალური სარგებლიანობა შეამცირა, ანუ ბედნიერების (კეთილდღეობის) საყოველთაო მაჩვენებელი გააუარესა. თუმცა, კასტროს მორალური დანაშაულებრიობა არ გამოიხატება სოციალური სარგებლიანობის საერთო მაჩვენებლის შემცირებაში, ან ბედნიერებისა და უბედურების საყოველთაო მაჩვენებლის გაუარესებაში. ჯერ ერთი, თუკი კასტროს მიერ ჩადენილ ქმედებათა დანაშაულებრივი ხასიათი მხოლოდ საყოველთაო სოციალური სარგებლიანობის შემცირებაში გამოიხატება, ან კიდევ იმით, რომ მან საზოგადოებაში ბედნიერებისა და უბედურების საყოველთაო მაჩვენებლის უფრო ნაკლებად სასურველი შედეგი დააფიქსირა, გამოდის, რომ კასტროს მსხვერპლი ფართო გაგებით *მთლიანად საზოგადოებაა*. თუმცა, კასტროს მსხვერპლი ის სამი კონკრეტული ქალბატონია და არა რაიმე შეთხზული სოციალური აბსტრაქცია. კასტროს ქმედების დანაშაულებრივი ბუნება ამ სამი ქალის მიმართ განხორციელებული *მოპყრობის* არსში უნდა ვეძიოთ. გარდა ამისა, კასტროს მიერ განხორციელებული მოპყრობა მორალური თვალსაზრისით მაინც დანაშაულებრივად ჩაითვლებოდა იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი მათ მიმართ კასტროს მოპყრობა გაზრდიდა საყოველთაო სოციალურ სარგებლიანობას ან ბედნიერებისა და უბედურების საყოველთაო მაჩვენებელს (იმ დაშვებით, რომ ამ ქრილში საუბარს საერთოდ რაიმე აზრი აქვს).

დავუშვათ, რომ კასტრო უაღრესად უბედური იქნებოდა, ეს სამი ქალბატონი რომ არ გაეტაცებინა, ენამებინა და გაეუპატიურებინა და რომ მათი გატაცებით, წამებითა და გაუპატიურებით მან უდიდესი სიამოვნება მიიღო. დავუშვათ, რომ კასტროს მიერ საბოლოოდ მიღებული სარგებელი უფრო დიდი იყო, – თუკი ამგვარ დაშვებას აზრი აქვს, – ვიდრე ის ტანჯვა და ტკივილი, რაც მან სხვებს მიაყენა. თუკი თქვენ ეჭვი გეპარებათ, რომ ვინმეს სხვათა ტანჯვისა და უბედურების საკუთარ სიამოვნებასა და განცხრომაში გადაცვლის ასეთ უბადლო ოსტატად ყოფნა შეუძლია, დაუშვით, რომ კასტრო საშუალებას აძლევდა თავის ოცამდე მეგობარს, დაემყარებინათ ფიზიკური ან ვირტუალური კავშირი გატაცებულ პირებთან და რომ მათ მიერ საბოლოოდ მიღებული სარგებლიანობის მაჩვენებელი აღემატებოდა

ამ სამი ქალის მიერ განცდილ ტანჯვასა და უბედურებას. ეს დაშვება ჭეშმარიტიც რომ ყოფილიყო, ის *მცირედითაც* კი ვერ შეცვლიდა ჩვენს მსჯელობას, რომლის თანახმად, კასტროს ქმედებები უაღრესად გაუმართლებელი იყო. ჩვენს მიერ კასტროს მორალური დაგმობა მის მიერ ჩადენილი *ქმედებების* ბუნებას ემყარება. სწორედ ამის გამო ამ დაგმობას ვერ შეამსუბუქებს ინფორმაცია იმის შესახებ, თუ რა სარგებელს მოუტანდა ასეთი ქმედებები კასტროს ან მის მეგობრებს.

კასტროს საქციელის უკანონობა არც მის უზნეო მიზანზეა დამოკიდებული. დავუშვათ, რომ მისი ნამდვილი მიზანი საგამოძიებო სისტემის სტრუქტურული უმოქმედობისა და უნიათობის მხილება იყო და რომ იგი ამ საკითხის ირგვლივ საზოგადოების ყურადღების მობილიზებას ცდილობდა, რადგან თვლიდა, რომ საგამოძიებო ორგანოები კეთილსინდისიერად არ იძიებდნენ დაკარგული ქალბატონების შემთხვევებს. დავუშვათ, რომ იგი თავადაც შეძრწუნებული იყო იმით, რის ჩადენასაც გეგმავდა, რათა ამ მოქმედებით გამოეფხიზლებინა ხალხი იმისთვის, რომ საიდუმლო ვითარებაში გაუჩინარებული ქალების მოსაძებნად უფრო სწრაფი და ქმედითი ღონისძიებები გატარებულიყო. დავუშვათ, რომ ყოველგვარი ზიზლის მიუხედავად, მან თავისი გეგმა განახორციელა. უფრო მეტიც, დავუშვათ, რომ მან თავად შეუნყო ხელი დატყვევებულთა გაქცევას და ამით რეზონანსული სასამართლო პროცესიც მიიღო (ხოლო თავისი ნამდვილი და კეთილშობილური მიზნები არასდროს გამოუაშკარავებია). ზემოთქმულის მიუხედავად, საიდუმლო მიზანი საერთოდ არ ამსუბუქებს იმ მორალურ გადაცდომებს, რომლებიც კასტრომ ჩაიდინა. ეს დასკვნა იმ შემთხვევაშიც მართებულია, თუკი გრძელვადიან პერსპექტივაში მან მიაღწია ასეთი ტიპის ქმედებების განხორციელების სტატისტიკური მაჩვენებლის კლებას.³

კასტროს ქმედებები არც იმიტომ იყო დანაშაულებრივი, რომ მას რაიმე შეთანხმება ჰქონდა დადებული, რომლის ძალითაც მას ასეთი ქმედებების განხორციელებისგან თავი უნდა შეეკავებინა. კასტროს საქციელი აბსოლუტურად დანაშაულებრივი იყო მიუხედავად იმისა, რომ იგი არავისთან შეთანხმებულა ამ საკითხებზე. მოკლედ რომ ვთქვათ, ამ ქმედებების უკანონობა არ იყო დამოკიდებული რომელიმე პოლიტიკური ხელისუფლების მიერ მათ დაგმობაზე, ან ამ ქმედებების შედეგად საზოგადოებაში არსებული საყოველთაო სარგებლიანობის ან ბედნიერების შემცირებაზე, ან თუნდაც იმაზე, რომ ეს ქმედებები არღვევდა კასტროს მიერ დადებულ რომელიმე ხელშეკრულებას ან შეთანხმებას.

როდესაც ვამბობთ, რომ გატაცებულ ქალებს *ბუნებითი უფლებები* გააჩნდათ კასტროს მიერ მათი გატაცების, გაუპატიურებისა და ცემის წინააღმდეგ, მაშინ, არსებითად, იმას ვგულისხმობთ, რომ მათ ჰქონდათ მორალური *მოთხოვნა*, – რო-

³ ასეთ შემთხვევაში ჩვენ მას მაღალგანვითარებულ ურჩხულად მივიჩნევდით და არა ნაკლებადინტელექტუალურ ურჩხულად.

მელიც წინ უსწრებს პოლიტიკური ხელისუფლების ნებისმიერ განცხადებას და მისგან დამოუკიდებელია, ასეთი მოპყრობიდან გამომდინარე ნებისმიერ სოციალურ შეუსაბამობას და ამგვარი მოპყრობისგან თავდახსნის ნებისმიერ შეთანხმებას, – არ ყოფილიყვნენ ასეთი მოპყრობის ობიექტები. ბუნებითი უფლებების საფუძველს წარმოადგენს უკლებლივ ყველა ინდივიდისთვის ასეთი წინმსწრები და დამოუკიდებელი მორალური მოთხოვნების მინიჭება. აღნიშნული მოთხოვნები მოპყრობის გარკვეული ფორმების (მაგალითად, მოკვლა, დამონება, ძალადობა, დასახიჩრება) წინააღმდეგაა მიმართული.

რა არის ისეთი ქალების მიმართ განხორციელებულ ქმედებაში, რაც კასტროს საქციელს აშკარად დანაშაულებრივს ხდის? რა თქმა უნდა, ჩვენ შეგვიძლია, ჩამოვთვალოთ ბუნებითი მორალური უფლებები, რომლებიც კასტრომ დაარღვია: თავისუფლების უფლება, სხეულებრივი მთლიანობის უფლება და ა.შ. თუმცა, აქ ჩვენ რაღაც უფრო სიღრმისეულის ძიებაში ვართ, რაც უნდა დაგვეხმაროს იმის ახსნაში, თუ რატომ მივაკუთვნებთ ასეთ ბუნებით უფლებებს დაზარალებულ პირებსა და ყველა სხვა დანარჩენ ადამიანს. გთავაზობთ რამდენიმე სარწმუნო, ურთიერთდამოკიდებულ პასუხს ამ შეკითხვაზე: კასტრომ ის სამი დაზარალებული საკუთარ ნებას დაუქვემდებარა; მან ისინი საკუთარი მიზნის მიღწევის უბრალო ინსტრუმენტებად გადააქცია ისეთი გზების გამოყენებით, რაც რადიკალურად ხელყოფდა საკუთარი სიცოცხლის მათი მიზნების შესაბამისად წარმართვის იდეას. იმის ნაცვლად, რომ მას ისინი განეხილა ისეთ არსებებად, რომლებიც, მორალურ ჭრილში რომ ვთქვათ, თვითმიზანს წარმოადგენენ, კასტრო მათ მოექცა როგორც არსებებს, რომლებიც მხოლოდ იმისთვის არსებობდნენ, რომ კასტროს მიზნების მიღწევის საშუალებები ყოფილიყვნენ.

ღირებულებითი ინდივიდუალიზმი როგორც აუცილებელი პირობა უფლებრივი ინდივიდუალიზმისთვის

გამოდის, რომ ინდივიდებს მხოლოდ და მხოლოდ მაშინ ექნებათ ერთმანეთის მიმართ ძლიერი მორალური უფლებები, როდესაც თავად ინდივიდებსა და მათ მიზნებს წონად ღირებულებას მივაკუთვნებთ. უცნაური იქნებოდა ინდივიდებისთვის და მათი სწრაფვებისთვის ძლიერი დამცავი უფლებების მინიჭება, თუკი მათ, როგორც ინდივიდებს, უფრო მეტი მნიშვნელობა არ ექნებოდათ. ლორენ ლომასკი მართებულად უკავშირებს დამცავ ინდივიდუალურ უფლებებს თითოეული ინდივიდის განსხვავებულ და დამოუკიდებელ ღირებულებას:

ლიბერალიზმი ტრადიციულად აღიარებს შეუთავსებადი ფასეულობების სიმრავლეს, რომელიც გამარტივებას არ ექვემდებარება.... ლიბერალიზმი თითოეულ ინდივიდს განუმეორებელ და ჩაუნაცვლებელ ღირებულებას

მიანერს და რადგან ბევრი ინდივიდი არსებობს, მაშასადამე, არსებობს ბევრი [უზენაესი] ღირებულება. უფლებები თანხმობაშია ინდივიდუალიზმთან, რადგან ისინი უზრუნველყოფენ იმ ღირებულების უმკაცრეს მორალურ დაცვას, რომელსაც თითოეული ინდივიდი განასახიერებს.⁴

თუკი ადამიანი ძლიერ დამცავ უფლებებს ფლობს, მათ რალაცნაირად მხარს უნდა უნდა უჭერდეს თითოეული ინდივიდის, როგორც მიზნების განხორციელებისკენ მსწრაფი სუბიექტის, დამოუკიდებელი და უზენაესი ღირებულება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეს უფლებები რალაცნაირად უნდა ემყარებოდეს თითოეული ინდივიდის მიერ საკუთარი კეთილდღეობის მიღწევის დამოუკიდებელ და უზენაესი ღირებულების მქონე მიზანს. ბუნებითი უფლებების ნებისმიერი გონივრული დაცვა, რომელიც ძლიერი ლიბერტარიანული დასკვნების გაკეთების მოლოდინის საფუძველს იძლევა, აუცილებლად უნდა იწყებოდეს ღირებულებითი ინდივიდუალიზმით.

იმისთვის რომ ავხსნათ, თუ რა იგულისხმება, როდესაც თითოეული ინდივიდისთვის საკუთარი კეთილდღეობის მიღწევა დამოუკიდებელ და უზენაესი ღირებულების მქონე მიზანს წარმოადგენს, საჭიროა დავეყრდნოთ გარკვეულწილად რთულ ფილოსოფიურ განსხვავებას *მოქმედ* სუბიექტზე *დამოკიდებულ ღირებულებასა* და *მოქმედი* სუბიექტისგან *ნეიტრალურ ღირებულებას* შორის.⁵ ჯერ სუბიექტზე დამოკიდებულ ღირებულებას განვმარტავ, თუმცა, შესაძლოა, კონტრასტი იქამდე არ იყოს სრულებით ნათელი, ვიდრე სუბიექტისგან ნეიტრალური ღირებულებაც არ იქნება განმარტებული. განვიხილოთ ჯენიფერის პირადი კეთილდღეობის ღირებულება. სუბიექტზე დამოკიდებული მოსაზრების მიხედვით, ვინაიდან ჯენის კეთილდღეობის რეალიზაცია იქნება კეთილდღეობის რეალიზაცია *ჯენისთვის* და ვინაიდან ამ რეალიზაციიდან მიღებული სარგებელი იქნება სარგებელი *ჯენისთვის*, შესაბამისად, პირადი კეთილდღეობის განხორციელების ღირებულებაც, ასევე, *ღირებული იქნება ჯენისთვის*. არც განხორციელება, არც სარგებელი და არც ღირებულება განცალკევებულად არ არსებობენ. თითოეული ეს მახასიათებელი მხოლოდ ჯენისთან *მიმართებით* არსებობს. პირადი კეთილდღეობის განხორციელების ღირებულება განცალკევებით არსებული ღირებულება არაა. ეს არის *ღირებულება ჯენისთვის*.

სხვა ინდივიდს, მაგალითად ბენჯამინს, შეუძლია უპრობლემოდ დაასკვნას, რომ ჯენის პირადი კეთილდღეობის განხორციელება ჯენისთვისაა სასარგებლო. ბენჯამინი საერთოდ არ დაინყებს ფიქრს, რომ ჯენის კეთილდღეობის განხორცი-

⁴ Lomasky, *Persons, Rights, and the Moral Community*, გვ. 52.

⁵ იხ. Eric Mack, "Moral Individualism: Agent-Relativity and Deontic Restraints," *Social Philosophy and Policy* 7 (1989): 81-111.

ელებას რაიმე სახის აბსტრაქტული სარგებლიანობა უკავშირდება და რომ მას [ბენჯამენს] ამ აბსტრაქტული სარგებლიანობის წახალისების რაიმე მიზეზი გააჩნია. ანალოგიურად, ბენი უყოყმანოდ აღიარებს, რომ ჯენის კეთილდღეობის განხორციელება სწორედ ჯენისთვისაა ღირებული და იგი საერთოდ არ დაინწყებს ფიქრს იმაზე, რომ ამ განხორციელებას გარკვეული სახის უპიროვნო ღირებულება (depersonalized valuableness) უკავშირდება და რომ მას ამ უპიროვნო ღირებულების წახალისების რაიმე მიზეზი გაჩნია.

რა თქმა უნდა, სუბიექტზე დამოკიდებული გაგების მიხედვით, ბენის კეთილდღეობის განხორციელება ბენისთვისაა სასარგებლო და ღირებულეზა ც მისთვის აქვს. როგორც ჯენის, ასევე, ბენს, შეუძლია დაასკვნას, რომ ჯენის პირადი კეთილდღეობის ღირებულება ჯენს ანიჭებს მოტივაციას, რომ ამ მიზნის განხორციელებას ესწრაფოს (თუმცა, ბენს იგივე მოტივი, შესაძლოა არ გაუჩნდეს). ანალოგიურად, ორივეს შეუძლია იმის აღიარება, რომ ბენის პირადი კეთილდღეობის ღირებულება ბენს ანიჭებს მოტივაციას, რომ იმ მიზნის განხორციელებას ესწრაფოს (თუმცა, ჯენის იგივე მოტივი, შესაძლოა არ გაუჩნდეს).⁶

მაშასადამე, კეთილდღეობის ღირებულების სუბიექტზე დამოკიდებული გაგების თანახმად, ეს ღირებულება ღრმად ინდივიდუალიზირებულია. არსებობს ჯენის კეთილდღეობის ღირებულება ჯენისთვის, ბენის კეთილდღეობის ღირებულება ბენისთვის და ა.შ. თითოეული ადამიანისთვის. უპიროვნო კეთილდღეობას ღირებულება არ გააჩნია. როდესაც ჯენის კეთილდღეობა რეალიზებულია, მოვლენები უკეთესად ვითარდება ჯენის ღირებულებითი განზომილებისთვის. ანალოგიურად, ბენის კეთილდღეობის განხორციელება ნიშნავს, რომ მოვლენები უკეთესად ვითარდება ბენის ღირებულებითი განზომილებისთვის. სამომავლო ღირებულება ჯენისთვის ამ უკანასკნელს აძლევს სუბიექტზე დამოკიდებულ საფუძველს, ხელი შეუწყოს იმას, რაც ამ ღირებულებას განახორციელებს; ხოლო ღირებულება ბენისთვის ამ უკანასკნელს აძლევს სუბიექტზე დამოკიდებულ საფუძველს, ხელი შეუწყოს იმას, რაც ამ ღირებულებას განახორციელებს. თუმცა, ის ფაქტი, რომ ჯენის აქვს სუბიექტზე დამოკიდებული საფუძველი, ხელი შეუწყოს იმას, რაც ჯენისთვისაა ღირებული, სულაც არ გულისხმობს, რომ ბენს საფუძველი აქვს, ხელი შეუწყოს იმ ვითარებას, რომელიც ღირებულია ჯენისთვის.⁷

ამის საპირისპიროდ, იმ მოსაზრების თანახმად, რომ თითოეული ინდივიდის კეთილდღეობას სუბიექტისგან ნეიტრალური ღირებულება გააჩნია, გამოდის, რომ

⁶ თითოეულს ექნება არგუმენტი, ხელი შეუწყოს სხვის კეთილდღეობას იმდენად, რამდენადაც ეს სხვისი კეთილდღეობა მისი პირადი კეთილდღეობის შემადგენელ კომპონენტს წარმოადგენს.

⁷ ჯენის კეთილდღეობა, შესაძლოა, ასევე, ბენის კეთილდღეობის შემადგენელი ნაწილიც იყოს. ამ შემთხვევაში, როდესაც ჯენის კეთილდღეობა რეალიზებულია, მოვლენები ბენის ღირებულებითი განზომილების თვალსაზრისითაც უკეთესობისკენ ვითარდება.

უპიროვნო ადამიანურ კეთილდღეობასაც, როგორც ასეთს, გააჩნია ღირებულება. ადამიანის კეთილდღეობის თითოეული შემთხვევა ღირებულია. *მორჩა და გათავდა*. ნებისმიერი ინდივიდის კეთილდღეობის ღირებულება არსებითად არ უკავშირდება ამ ინდივიდს როგორც *ამ ინდივიდისთვის არსებულ ღირებულებას*. ამის ნაცვლად, თითოეული ინდივიდი წარმოადგენს ადგილს, სადაც ადამიანის კეთილდღეობის სუბიექტისგან ნეიტრალური (ე.ი. უპიროვნო) ღირებულება შესაძლოა განხორციელდეს. ინდივიდი ერთგვარ სათავსოს წარმოადგენს, რომელშიც ამ სუბიექტისგან ნეიტრალური კარგი რამის, – ადამიანის კეთილდღეობის, – დაგროვება და შენახვაა შესაძლებელი. კეთილდღეობის ნებისმიერი ხარისხის სუბიექტისგან ნეიტრალური ღირებულება ყველას თანაბრად ანიჭებს *სუბიექტისგან ნეიტრალურ მიზებს*, ხელი შეუწყოს კეთილდღეობის ამ მდგომარეობას, ანუ თავისი წვლილის შეტანით გაამდიდროს კეთილდღეობის ღირებულების მსოფლიო საცავი.

სუბიექტისგან ნეიტრალური შეხედულების მიხედვით, თითოეულ მოქმედ სუბიექტს ექნება საფუძველი, შეასრულოს თავისი კონკრეტული როლი იმ სამოქმედო პროგრამაში, რომელიც, საბოლოო ჯამში, ადამიანის კეთილდღეობის მაქსიმალური ზაცისას ახდენს, იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ამის განხორციელება გულისხმობს მისი პირადი ან ზოგიერთი სხვა ინდივიდის კეთილდღეობის მსხვერპლად შეწირვას. ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, თითოეული სუბიექტისთვის, შესაძლოა, ბუნებრივი იყოს იმ იმედის ქონა, რომ სწორედ თავად იქნება ის ადგილი, სადაც კეთილდღეობა, გაქრობის ნაცვლად, განხორციელდება. მიუხედავად ამისა, ვერც ერთ სუბიექტს ვერ ექნება სხვა ინდივიდებზე მეტი *საფუძველი*, საკუთარი თავი ჩათვალოს კეთილდღეობის განხორციელების ადგილად და სუბიექტისგან ნეიტრალური სასარგებლო მდგომარეობა სხვის ხარჯზე მიიღოს.

ადამიანის კეთილდღეობის ღირებულების სუბიექტისგან ნეიტრალური ხედვა არაა თავსებადი საკვანძო იდეასთან, რომლის თანახმად თითოეული ინდივიდისთვის საკუთარი კეთილდღეობა დამოუკიდებელი და უზენაესი ღირებულების მქონე მიზანია. სუბიექტისგან ნეიტრალური პოზიციის მიხედვით, ინდივიდის პირადი კეთილდღეობა, როგორც რაციონალური მიზანი, ვერ სარგებლობს დამოუკიდებელი დატვირთვით; თითოეული ინდივიდის სამომავლო კეთილდღეობა საერთო ადამიანური კეთილდღეობის შესაძლო შემთხვევაა. არ არსებობს საბოლოო მიზანთა პლურალიზმი, ხოლო ნებისმიერი ინდივიდი, ან მისი კეთილდღეობა, მორალური თვალსაზრისით, ჩანაცვლებადია. ამის ნაცვლად, არსებობს ერთი საზომი, – ადამიანის კეთილდღეობა როგორც ასეთი, – რომელიც ყველა იმ რაციონალურ დისკუსიაზე ვრცელდება, სადაც განხილვის საგანია ის, თუ რა წარმოადგენს სასურველ შედეგებს.

ერთადერთი უზენაესი და, ამავე დროს, ერთადერთი ცენტრალიზებული მიზანია, მიღწეული იქნას სოციალურად ოპტიმალური კომპრომისი ზოგიერთი ადამიან-

ნის კეთილდღეობასა და სხვა ადამიანების კეთილდღეობას შორის. საბოლოოდ, სუბიექტისგან ნეიტრალური გაგების მიხედვით, თითოეულ ინდივიდს აქვს საფუძველი, მსხვერპლად გაილოს საკუთარი კეთილდღეობა ნებისმიერ იმ შემთხვევაში, როდესაც ეს ქმედება ხელს შეუწყობს სხვის უფრო მეტ კეთილდღეობას. უზენაეს ღირებულებათა ჭეშმარიტი პლურალიზმის არსებობის ერთადერთი გზა და ერთადერთი საშუალება, რომლითაც თითოეულ ინდივიდსა და მის კეთილდღეობას დამოუკიდებელი მნიშვნელობა შეიძლება მიენიჭოს, არის ის შემთხვევა, როდესაც კეთილდღეობის ღირებულება სუბიექტზე დამოკიდებულია და არა სუბიექტისგან ნეიტრალური.

გაიხსენეთ ჩვენი სააზროვნო ექსპერიმენტი სოციალურად კეთილსინდისიერი არიელ კასტროს შესახებ, რომელიც სწორად აფასებს, რომ მის მიერ ამ სამი ახალგაზრდა ქალის საკუთარი კონტროლისთვის დაქვემდებარება და მათი ფიზიკური და სექსუალური დამცირება (რასაც, საბოლოოდ, სასამართლო პროცესი და მსჯავრის დადება მოჰყვებოდა), საერთო ჯამში, შესამჩნევად შეამცირებდა იმ ქალთა რაოდენობას, რომლებიც ასეთ მოპყრობას იყვნენ დაქვემდებარებულები. სუბიექტისგან ნეიტრალური პოზიციის მიხედვით, თუკი ეს ქალები კასტროს სქემის ეფექტურობას მოიწონებენ, რაციონალური მსჯელობა მოითხოვს, რომ მათ *ნებაყოფლობით* მიიღონ მონაწილეობა ამ წამონყებაში. უფრო მეტიც, თუკი ისინი უკუაგდებენ კასტროს შეთავაზებას, შეუერთდნენ სუბიექტისგან ნეიტრალური ღირებულების მაქსიმალიზაციის (ან სუბიექტისგან ნეიტრალური ღირებულების გაუფასურების მინიმალიზაციის) მისეულ სქემას, როგორც ჩანს, რაციონალური მსჯელობა აქაც მოითხოვს, რომ ჩვენი ჰიპოთეტური ინდივიდი ისევე მოიქცეს, როგორც ნამდვილი კასტრო მოიქცა, ანუ, იძულება განახორციელოს მათზე.

მორალური თვალსაზრისით, ადამიანის კეთილდღეობის ღირებულების სუბიექტისგან ნეიტრალური პოზიციის თანახმად, ყველა ადამიანი (მათ შორის, ის ახალგაზრდა ქალებიც) საშუალებაა იმ საბოლოო მიზნისაკენ, რომელიც მთლიანობაში ზოგადად ადამიანის კეთილდღეობის მაქსიმალიზაციას ისახავს მიზნად. თუმცა, მორალური პერსპექტივის ჭრილში, თუკი ინდივიდები, მათი პირადი ცხოვრებისა და ინდივიდუალური კეთილდღეობის უგულვებელყოფის ხარჯზე, ერთი ყოვლისმომცველი საერთო მიზნის მიღწევის საშუალებებს წარმოადგენენ, რთულია განსაზღვრო, თუ როგორ შეიძლება ისინი ფლობდნენ იმგვარ მორალურ უფლებებს, რომლებიც უზრუნველყოფდნენ მათ დაცვას გარე იძულებისგან.

შემდგომი მოსაზრებები ღირებულებითი ინდივიდუალიზმის სასარგებლოდ

ღირებულებითი ინდივიდუალიზმის ყველა ვერსიის მიხედვით, თითოეული ინდივიდის უზენაესი მიზანია, ხელი შეუწყოს ჭეშმარიტი კეთილდღეობის რეალიზაციას. ღირებულებითი ინდივიდუალიზმის განსხვავებული ვერსიები ინდივიდუ-

ალური კეთილდღეობის განსხვავებულ კონცეფციებს გამოხატავენ. მაგრამ, ყოველი ვერსიის საკვანძო და საერთო თვისება უზენაესი რაციონალური მიზნების ინდივიდუალიზაციაა (საიდანაც ამ მიზნების რადიკალური პლურალიზმი გამომდინარეობს). ღირებულებითი ინდივიდუალისტიკის მიხედვით, თუ ვინმეს დარწმუნება მსურს იმაში, რომ მან კონკრეტული მიზანი დაისახოს, მე მას აუცილებლად უნდა ვუჩვენო, რომ ამ მიზნის მიღწევის შემთხვევაში მისი ცხოვრება გაცილებით უკეთესი გახდება. შესაძლოა, ასეთი ადამიანი უბრალოდ იმაში დავარწმუნო, რომ ჩემს მიერ შეთავაზებული მიზანი აკმაყოფილებს ან სხვაგვარად ავსებს კეთილდღეობის მისეულ გაგებას; ან ამის ნაცვლად, შესაძლოა, ეს ადამიანი უბრალოდ უნდა დავიყოლიო, შეცვალოს თავისი შეხედულებები იმასთან მიმართებით, თუ რა სახის შედეგები შეუწყობს ხელს მის განვითარებას. მაგალითად, შესაძლებელია იგი დავარწმუნო იმაში, რომ მეგობრული ურთიერთობების განვითარება და ორმხრივი ურთიერთგაგება ნამდვილად დიდ წვლილს შეიტანს მის კეთილდღეობაში.

მაშასადამე, ღირებულებითი ინდივიდუალიზმი პრაქტიკული რაციონალურობის იდეის საფუძველმდებარე და უდავო გაცხადებით იწყება: ყოველი ინდივიდისთვის რაციონალურია იმისკენ სწრაფვა რაც მისთვის ჭეშმარიტად სარგებლის მომტანია. მიზეზები ის მოსაზრებებია, რომელთა გამოც გარკვეული მოქმედებები ან უნდა განვახორციელოთ, ან მათი განხორციელებისგან თავი უნდა შევიკავოთ. ის, რომ მოქმედება ან მისგან თავშეკავება ხელს შეუწყობს ინდივიდის კეთილდღეობას, *მოცემული ინდივიდისთვის ცხადი – მართლაც, ყველაზე უფრო ცხადი – მიზეზია*. აშკარაა და სულაც არაა საიდუმლოებით მოცული, რომ ის, რაც ინდივიდისთვის *სასარგებლოა*, ამავე დროს, მისთვის ღირებულებაცაა. ისიც სასარგებლოა, რომ ინდივიდი სასიკეთო მდგომარეობის მისაღწევად საკუთარ მიზეზებს ეყრდნობა. ამრიგად, თუ ჯენის ბედნიერება მისთვის (ჯენისთვის) სასარგებლოა, მაშინ ცხადია, მას ნამდვილად აქვს მიზეზი, ხელი შეუწყოს საკუთარ ბედნიერებას. თუმცა, თუკი ჯენის ბედნიერება (ამავე დროს) არაა სასარგებლო ბენისთვის, სულ მცირე, ძალიან რთულია იმის დანახვა, თუ რატომ უნდა შეუწყოს ხელი ბენმა ჯენის ბედნიერებას. შესაძლოა, მართლაც, საკმაოდ ბუნდოვანი იყოს, თუ როგორ უნდა უბიძგოს ბენს ჯენის საკეთილდღეოდ მოქმედებისკენ მხოლოდ იმ ფაქტმა, რომ ჯენისთვის რაღაც ვითარება სასიკეთოა.⁸

იმის ირიბი მტკიცებულება, რომ ღირებულებითი ინდივიდუალიზმი პრაქტიკული რაციონალურობის შესახებ ყველაზე ძირითად და უდავო განცხადებას წარმოადგენს, არის ის, რომ მორალური თეორეტიკოსები, რომლებსაც მისი უარყოფა სურთ, ხშირად მაინც ამ თეზისით იწყებენ და მხოლოდ შემდეგ ცდილობენ მის გადა-

⁸ არაფერს მოგვცემს იმის თქმა, რომ ზოგიერთი ვითარების კეთილგონივრულობა ჯენისთვის არ ხსნის იმას, თუ რატომ უნდა ეცადოს ბენი ამ ვითარების ხელშეწყობას, ხოლო იგივე ვითარების მორალური სიკეთე საკმარისია ამის ასახსნელად.

ლახვას. მაგალითად, უტილიტარიზმის ბევრი თეორეტიკოსი ინდივიდუალური სარგებლიანობის რაციონალურობით ან კეთილდღეობისკენ სწრაფვის რაციონალურობის იდეით იწყებს და შემდეგ საერთო სარგებლიანობის რაციონალურობის ან კეთილდღეობის ხელშეწყობის რაციონალურობის თეზისზე გადასვლას ცდილობს. ამის ყველაზე უფრო სახელგანთქმული მაგალითია ჯონ სტიუარტ მილი, რომელიც განსაკუთრებული სისწრაფით გადადის ერთი ადამიანის ბედნიერებიდან (რაც მხოლოდ მისთვისაა სასარგებლო) საერთო ბედნიერებამდე (რაც ყველასთვის სასარგებლოა): „თითოეული პირის ბედნიერება სიკეთეა თავად ამ პირისთვის, ხოლო ზოგადი ბედნიერება, მაშასადამე, სიკეთეს წარმოადგენს ყველა პირისთვის ერთობლივად.“⁹ მილის სწრაფი დასკვნა, როგორც ჩანს, მოიცავს ნახტომს იმ მოკრძალებული მტკიცებიდან, რომ თითოეული ინდივიდის ბედნიერება ამ ინდივიდისთვის სიკეთეა (ე.ი. მას აქვს სუბიექტზე დამოკიდებული ღირებულება), იმ მტკიცებამდე, რომ თითოეული ადამიანის ბედნიერებას სუბიექტისგან ნეიტრალური ღირებულება გააჩნია და შესაბამისად, ყველა ადამიანის ბედნიერება თითოეულ ინდივიდს მისი მხარდაჭერისკენ მოუხმობს.

„სამართლიანობის თეორიაში“ ჯონ როულსის სანყისი წერტილი არის რაციონალური არჩევანის თეორიის საკვანძო თეზისი, რომლის მიხედვითაც, „ადამიანი საკმაოდ მართებულად ესწრაფვის (სულ მცირე მაშინ, როცა მისი ქმედებით სხვას ზიანი არ ადგება), მიაღწიოს მაქსიმალურ კეთილდღეობას და რამდენადაც ეს შესაძლებელია, ხელი შეუწყოს მიერ მიერ დასახულ რაციონალურ მიზნებს.“¹⁰ როულსი უარყოფს უტილიტარისტულ შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც თითოეული ინდივიდი ისევე უნდა იყოს დაინტერესებული სხვა ადამიანებთან დაკავშირებული სარგებლით ან დანაკარგით, როგორც საკუთარი სარგებლით ან დანაკარგებით. თუმცა, როულსი აღნიშნავს, რომ იმ შემთხვევაში, როდესაც ქმედებები სხვა ადამიანებზე ზემოქმედებას ახდენს, რაციონალური სუბიექტები, რომლებიც საკუთარ ბედნიერებას ესწრაფვიან, საკუთარ თავს სამართლიანობის საკმაოდ მომთხოვნ პრინციპებს დაუქვემდებარებენ.¹¹ ამ თავის დარჩენილი ნაწილი გვიჩვენებს, რომ იმ საკითხთან დაკავშირებით, თუ როგორ უნდა მოეპყრან ინდივიდები სხვა ადამიანებს საკუთარი პირადი ღირებულებებისკენ სწრაფვის პროცესში, მორალური ინდივიდუალიზმი გაცილებით უფრო ნაკლებად მომთხოვნია, ვიდრე როულსის შემოთავაზებული წესები.

⁹ John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1957 [1861]), გვ. xx.

¹⁰ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), გვ. 23. რაციონალური არჩევანის თეორიის ეს დებულება საფუძვლად უდევს კონტრაქტარიანიზმის ვერსიების უმრავლესობას.

¹¹ ამ მომთხოვნი პრინციპების შესახებ როულსის არაუტილიტარისტული არგუმენტების გამანადგურებელი კრიტიკისთვის, იხ. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), თავი. 7.

როულსის მსგავსად, რობერტ ნოზიკიც განიხილავს, შესაძლებელია თუ არა იოლი გადასვლა ძირითადი და უდავო მტკიცებებიდან, – რომ ადამიანისთვის, საკუთარი ინდივიდუალური ცხოვრების განმავლობაში, რაციონალურია სარგებლის მაქსიმიზაცია დანაკარგებთან შედარებით, – იმ უტილიტარისტულ მტკიცებამდე, რომ ინდივიდებისთვის რაციონალურია, მოახდინონ სარგებლის მაქსიმიზაცია დანაკარგებთან შედარებით *ინტერპერსონალურ* ქრილში:

„ინდივიდუალურად, ყოველი ჩვენგანი ზოგჯერ ტკივილის გადატანასა და რაიმეს მსხვერპლად გაღებას ირჩევს უფრო დიდი სარგებლის მიღების, ან პირიქით, უფრო დიდი ზიანის თავიდან აცილების გამო. [...] თითოეულ შემთხვევაში, ასეთი დანახარჯი უფრო მომცველი სიკეთის მიღებისთვის არის გაღებული. თუმცა, ამის მსგავსად, რატომ არ უნდა მივიჩნიოთ, რომ იმავე ადამიანებმა, საყოველთაო სოციალური სიკეთის გულისთვის უნდა გასწიონ გარკვეული დანახარჯები, რაც სხვა ადამიანებს უფრო მეტ სარგებელს მოუტანს?“¹²

რატომ არ არის ადამიანთა შორის საერთო მოგების მიღების მიზნით წარმოებული გაცვლა იმ პროცესის მსგავსი, რომლის დროსაც ინდივიდები მათი ინდივიდუალური სიცოცხლის განმავლობაში რაციონალურად ზრდიან საკუთარ სიკეთეთა საერთო რაოდენობას? ნოზიკის პასუხი შემდეგია:

„მაგრამ არ არსებობს რაიმე სიკეთის მქონე *სოციალური ორგანიზაცია*, რომელიც საკუთარი კეთილდღეობისთვის გარკვეულ მსხვერპლს გაიღებდა. არსებობენ მხოლოდ ინდივიდუალური ადამიანები, განსხვავებული ინდივიდები საკუთარი ინდივიდუალური ცხოვრებით. ამ ადამიანთაგან ერთ-ერთის სხვათა სასარგებლოდ გამოყენება მხოლოდ იყენებს მას, ხოლო სხვებს სარგებელს აძლევს და მეტი არაფერი. რაც ხდება, ისაა, რომ სხვათა საკეთილდღეოდ ინდივიდმა რაღაც უნდა აიტანოს. საყოველთაო სოციალურ სიკეთეზე საუბარი ამ საკითხს ჩქმალავს.“¹³

აქ, როგორც ჩანს, ნოზიკი საკუთარი თავისთვის რიგ საკითხებს განსაკუთრებით იმარტივებს იმის მტკიცებით, რომ უტილიტარისტული მიდგომა ეფუძნება მცდარ რწმენას დამოუკიდებელი სიცოცხლისა და კეთილდღეობის მქონე სოციალური ორგანიზაციის არსებობის შესახებ. ნოზიკის შრომების უფრო დიდსულოვანი ანალიზი მის მიერ ასეთი სოციალური ორგანიზაციის უარყოფას განიხილავს იმ ერთადერთი განზომილების არსებობის უარყოფის დრამატულ გზად, სადაც ყველა ინდივიდის სარგებლის ღირებულება და დანაკარგთა უარყოფითი ღირებუ-

¹² იქვე, გვ. 32.

¹³ იქვე, გვ. 32-33.

ლება აღირიცხება. იგი ამგვარად უარყოფს ისეთი აქსიოლოგიური ხარჯთაღრიცხვის მთავარი წიგნაკის არსებობას, რომელშიც, მთავარი მორალური შეფასების განხორციელების მიზნით, ყველა ადამიანის მოგება და დანაკარგი ერთმანეთს ემატება და აკლდება. ამის ნაცვლად, თითოეული ინდივიდუალური მე-სთვის ხარჯთაღრიცხვის დამოუკიდებელი წიგნაკი არსებობს, რომელსაც ეწოდება „ღირებულება და უარყოფითი ღირებულება „მე“-სთვის“ და სადაც კონკრეტულად ამ ინდივიდის დანახარჯები და სარგებელი აღირიცხება. მოგებისა და დანაკარგის თითოეული შემთხვევა შესაძლოა ხარჯთაღრიცხვის ერთ კონკრეტულ წიგნაკში გაერთიანდეს, მაგრამ არა წიგნაკთა ერთობლიობაში. საბუღალტრო დათვლის ეს მეთოდი ინდივიდთა განცალკევებულობას განამტკიცებს.

ამ თავის ფარგლებში ჩემი მიზანია, ნეიტრალური დავრჩე ადამიანის კეთილდღეობის სხვადასხვა კონცეფციებისა და, მაშასადამე, ღირებულებითი ინდივიდუალიზმის განსხვავებულ ვერსიათა მიმართ. მიუხედავად ამისა, საჭიროა, ხაზი გაესვას ერთ მნიშვნელოვან ჭეშმარიტებას ადამიანის კეთილდღეობის შესახებ, რათა ღირებულებითი ინდივიდუალიზმი აშკარა შემოტევისგან დავიცვათ. მნიშვნელოვანი ჭეშმარიტება ისაა, რომ თითქმის ყველა ადამიანისთვის ინდივიდუალური კეთილდღეობის მნიშვნელოვანი და ღრმა კომპონენტი ინდივიდთა შორის დამყარებულ ისეთ ურთიერთობებს მოიცავს, რომელიც ურთიერთგაგებას, დაფასებას, გულისხმიერებასა და სხვა ადამიანის მიმართ ზრუნვას ეფუძნება. თითქმის ყველა ადამიანისთვის სხვა ადამიანებთან კავშირი, თანაგრძნობა, კეთილგანწყობა, ხელგაშლილობა, მეგობრული დამოკიდებულება, ორმხრივი პატივისცემა და მსგავსი განწყობები ხელს უწყობს მის კეთილდღეობას. თითქმის ყველა შემთხვევაში, ინდივიდუალური კეთილდღეობისკენ სწრაფვა მნიშვნელოვანწილად გულისხმობს სოციალურობის ამ ფორმებისკენ სწრაფვას. ინდივიდისთვის (თითქმის ყოველთვის) ძალიან კარგია ისეთ ადამიანად ყოფნა, რომელიც, იმ ცნობილი გამოთქმის არ იყოს, დაუფიქრებლად გადაეშვება აუზში დახრჩობის პირას მყოფი ყველასთვის ცნობილი ბავშვის გადასარჩენად.

ღირებულებითი ინდივიდუალიზმი ძირს უთხრის სოციალურ რანჟირებას და სოციალურ გაცვლას

დავუშვათ, ბენი ჯენის მიმართ ისეთი მოპყრობის განხორციელებას გვთავაზობს, რაც ჯენის კეთილდღეობას ხუთი ერთეულით შეამცირებს, თუმცა ბენის კეთილდღეობის შვიდი ერთეულით გაუმჯობესებას გამოიწვევს. ბენი თავისი ქმედების ღირებულების დასაბუთებას სწორედ ასეთი შემთხვევებისთვის განკუთვნილი, მისთვის საყვარელი ფორმულის მიხედვით ცდილობს, რომლის თანახმად, შედეგი *სოციალურად უფრო უკეთესი* იქნება, ვიდრე არსებული *status quo*. ჯენის მიმართ ბენის შემოთავაზებული ქცევა უფრო მაღალი სტატუსის მქონე სოციალურ შედეგს

გამომუშავებს. ჯენი უკმაყოფილებას არ გამოთქვამს ბენის მიერ შემოთავაზებულ ფაქტობრივ მტკიცებებზე იმის შესახებ, თუ რამდენი ერთეული კეთილდღეობა იქნება სარგებლის სახით მიღებული, ან პირიქით, დაკლებული. თუმცა, როგორც გათვითცნობიერებული ღირებულებითი ინდივიდუალისტი, იგი ბენის ღირებულებით დასაბუთებას იმაზე მითითებით უარყოფს, რომ ბენის მიერ შეთავაზებული ქმედების შედეგი სარგებელს მხოლოდ ბენისთვის მოიტანს, ხოლო ჯენისათვის კი ეს უკანასკნელი დანაკარგის მომტანი იქნება. „მეტი არაფერი“ – დაჟინებით მიუთითებს ჯენი, ვინაიდან საერთო ღირებულებითი შკალა, რომლის ფარგლებშიც ბენისთვის განკუთვნილი შვიდი ერთეული სარგებელი ჯენისთვის განკუთვნილ ხუთი ერთეულის დანაკარგს გადანონის, უბრალოდ არ არსებობს. ჯენი წარმატებით იმონებს ნოზიკის მოსაზრებას: „ჩვენს შორის ვერანაირი მორალურად გამანონასწორებელი ქმედება ვერ განხორციელდება. ვერცერთი ჩვენგანის სიცოცხლე ვერ გადაიწონება სხვების სიცოცხლით ისე, რომ უფრო დიდი საყოველთაო სოციალური სიკეთე წარმოიქმნას.“¹⁴

ერთ-ერთი გზა, რომლითაც ღირებულებითი ინდივიდუალიზმი მხარს უჭერს უფლებრივ ინდივიდუალიზმს, ასეთია: ღირებულებითი ინდივიდუალიზმი ყველა კონსეკვენციალისტური (და არა მხოლოდ უტილიტარისტული) თეზისისთვის ძირის გამოთხრით უფლებრივ ინდივიდუალიზმს უთმობს გზას. კონსეკვენციალიზმი გულისხმობს მოქმედებებს, პოლიტიკური ნაბიჯების ან ინსტიტუციების იმის საფუძველზე შეფასებას, თუ რამდენად ახერხებენ ისინი ხელმისაწვდომი სოციალური შედეგებიდან ყველაზე მაღალი რანჟირების მქონე შედეგების გამომუშავებას. დავუშვათ, რომ ხელმისაწვდომია სამი საყოველთაო სოციალური შედეგი: I, II და III. თითოეული შედეგი სამი მოქმედებიდან (პოლიტიკური ნაბიჯიდან, ან ინსტიტუტიდან) ერთ-ერთის არჩევით მიიღწევა და თითოეული შედეგი გულისხმობს ჯილდოს (კეთილდღეობის ერთეულებში) სამი – A, B და C – ინდივიდისთვის. აღნიშნული ვითარება ასახულია შემდეგ ცხრილში:

	A	B	C
შედეგი I	42	23	7
შედეგი II	9	25	9
შედეგი III	8	10	10

რომელი სოციალური შედეგია საუკეთესო? საყოველთაო სოციალური შედეგების გადანაწილების ფორმულათა ქომაგები ამ შეკითხვაზე განსხვავებულ პასუხს იძლევიან. კეთილდღეობის მაქსიმალიზაციის მესვეური გვეტყვის, რომ პირველი

¹⁴ იხ. იქვე, გვ. 33.

შედეგი საუკეთესოა. მინიმალური კეთილდღეობის მაქსიმალიზაციის მხარდამჭერები¹⁵ გვიპასუხებენ, რომ საუკეთესოა მეორე შედეგი. თანასწორი კეთილდღეობის დამცველები კი უპირატესობას მესამე შედეგს მიანიჭებენ.

თუმცა, თუკი ღირებულებით ინდივიდუალისტს დავუსვამთ შეკითხვას იმის შესახებ, ჩამოთვლილთაგან რომელი საყოველთაო შედეგია საუკეთესო, ერთმნიშვნელოვნად სწორ პასუხს ვერ მივიღებთ. ინდივიდუალისტი გვიპასუხებს, რომ ერთადერთი, რისი ერთმნიშვნელოვნად თქმაც შესაძლებელია, არის შემდეგი: I შედეგი საუკეთესოა *A-სთვის*, II შედეგი საუკეთესოა *B-სთვის*, ხოლო III შედეგი საუკეთესოა *C-სთვის* (როდესაც ღირებულებითი ინდივიდუალისტი ისმენს არგუმენტებს იმის შესახებ, რომ რომელიღაც საყოველთაო შედეგია საუკეთესო, იგი დაუყოვნებლივ სვამს შეკითხვას: „საუკეთესო ვისთვის?“). არ არსებობს „საუკეთესო საყოველთაო“ ვარიანტი, რადგან შეუძლებელია ნებისმიერი მოცემული შედეგის განხორციელებისას ერთი ან ორი ინდივიდისთვის მიღებული სარგებლის შედარება სხვა ხელმისაწვდომი შედეგის განუხორციელებლობისას ერთი ან ორი ინდივიდისთვის მიღებულ დანაკარგებთან. ასე იმიტომ, რომ *A-სთვის* სარგებლის მიღება ან დანაკარგი *A-ს* – ღირებულებითი განზომილების ჭრილში ხდება, ხოლო *B-სთვის* სარგებლის მიღება ან დანაკარგი *B-ს* – ღირებულებითი განზომილების ჭრილში ხორციელდება. იგივე შეიძლება ითქვას *C-ს* შესახებ. რადგან ეს განსხვავებული ღირებულებითი განზომილებებია, – ღირებულებითი განზომილება *A-სთვის*, ღირებულებითი განზომილება *B-სთვის* და ღირებულებითი განზომილება *C-სთვის sui generis* კატეგორიებია, – ამ ინდივიდთაგან ერთ-ერთის მიერ მიღებული სარგებელი ან განცდილი დანაკარგი არათანაზომიერია სხვა ინდივიდების მიერ მიღებულ სარგებელთან ან განცდილ დანაკარგთან. არ არსებობს რაიმე საერთო ვალუტა (მაგალითად, სუბიექტისგან ნეიტრალური ღირებულება) ამ სარგებლისა და დანაკარგის შესაფასებლად. ამ ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ვალუტებს შორის გაცვლითი კურსი არ არსებობს.

ღირებულებითი ინდივიდუალიზმიდან

უფლებრივ ინდივიდუალიზმამდე

აქამდე ღირებულებითი ინდივიდუალიზმის ნეგატიურ ფუნქციაზე ვამახვილებდით ყურადღებას, კერძოდ, მის გამოყენებაზე ღირებულებების მხარდამჭერი დასაბუთებების უარსაყოფად. აღნიშნული არგუმენტები სოციალური შედეგების სავარაუდო ოპტიმალურობის გამო გამართლებულად მიიჩნევენ ინდივიდებისთვის გარკვეული დანახარჯების დაკისრებას. მიუხედავად ამისა, მნიშვნელოვანია დავინახოთ, რომ ამ განსხვავებული არგუმენტების ასეთი გაქარწყლება, როგორც

¹⁵ ეს როულსის „განსხვავების პრინციპი“, რომელიც, სარგებლის ნაცვლად, კეთილდღეობაზეა გავრცელებული.

ასეთი, არ კმარა იმ დასკვნის გამოსატანად, რომ შემოთავაზებული ქმედება გაუმართლებელია ან ხელყოფს იმ პირთა უფლებებს, ვისაც ეს ქცევა ეხება. ერთია, გააქარწყლო გარკვეული მოქმედების სასარგებლოდ შემოთავაზებული დასაბუთება; მაგრამ სხვა საკითხია, აჩვენო, რომ აღნიშნული მოქმედება უმართებულოა, ან რომ ის უფლებებს ხელყოფს. იმ დებულების დასასაბუთებლად, რომლის თანახმად ინდივიდისთვის დანახარჯების დამკისრებელი არამართლზომიერად ეპყრობა ან ხელყოფს იმ ადამიანის უფლებებს, ვისზეც ტვირთია დაკისრებული, დამატებით რალაციის თქმაა საჭირო.

დაახლოებით მაინც რომ მივხვდეთ, თუ რა არის ის, რაც დამატებით უნდა ითქვას, მიზანშეწონილია განვიხილოთ, თუ რატომაა ნოზიკის არგუმენტი უფრო მეტი, ვიდრე სოციალური ოპტიმიზაციის მოტივით ზოგიერთი ადამიანისთვის დანაკარგების დაკისრების გაქარწყლება. გავიხსენოთ, რომ უარყოფის ეტაპზე (რომელიც ზემოთ განვიხილეთ) ნოზიკი აღნიშნავს, რომ:

„არსებობენ მხოლოდ ინდივიდუალური ადამიანები, განსხვავებული ინდივიდები საკუთარი ინდივიდუალური ცხოვრებით. ამ ადამიანთაგან ერთ-ერთის სხვათა სასარგებლოდ გამოყენება მხოლოდ იყენებს მას, ხოლო სხვებს სარგებელს აძლევს და მეტი არაფერი. [...] საყოველთაო სოციალურ სიკეთეზე საუბარი ამ საკითხს ჩქმალავს. [ადამიანი რომელსაც იყენებენ], მსხვერპლის გაღებით რაიმე შემხვედრ დამაბალანსებელ სიკეთეს არ იღებს და არავის აქვს უფლება, რომ იძულებით გააღებინოს მსხვერპლი სხვა ადამიანს.“¹⁶

ჩვენი „დამოუკიდებელი არსებობის“ ფაქტი გულისხმობს, რომ „ჩვენს შორის ვერანაირი მორალურად გამანონასწორებელი ქმედება ვერ განხორციელდება. ვერცერთი ჩვენგანის სიცოცხლე ვერ გადაინონება სხვების სიცოცხლით ისე, რომ უფრო დიდი საყოველთაო სოციალური სიკეთე წარმოიქმნას.“¹⁷

თუმცა, ნოზიკი მსჯელობას ორ ფენომენს შორის ირიბი სხვაობის დემონსტრირებით აგრძელებს: კერძოდ, ერთი მხრივ, ის, რაც მკაცრად გამომდინარეობს ინდივიდის დამოუკიდებლობისა და განცალკევებულობის ფაქტიდან (რომ ვერ იარსებებს მორალურად მანონასწორებელი მექანიზმი), ხოლო მეორე მხრივ, თუ რა არის ამ ფაქტის ამსახველი. თანმდევი მორალური შეზღუდვები ადამიანების ერთმანეთისგან განცალკევებულობის და მორალური ბალანსირების მექანიზმების უსაფუძვლობის გამომხატველია. ეს განცალკევებულობა საფუძვლად უდევს ამ ტიპის შეზღუდვებს. როგორც ნოზიკი აღნიშნავს:

¹⁶ Nozick, *Anarchy*, გვ. 33.

¹⁷ იქვე (დახრა ორიგინალში).

„თანმსლები მორალური შეზღუდვები იმ ქმედებებთან მიმართებით, რომლებიც შეიძლება, რომ განვახორციელოთ, ჩემი მტკიცებით, ჩვენი დამოუკიდებელი და განცალკევებული არსებობის ფაქტს ასახავს. ისინი ასახავენ ფაქტს, რომ ჩვენს შორის ვერანაირი მორალურად გამაწონასწორებელი ქმედება ვერ განხორციელდება. ვერცერთი ჩვენგანის სიცოცხლე ვერ გადაინონება სხვების სიცოცხლით, ისე, რომ უფრო დიდი საყოველთაო *სოციალური* სიკეთე წარმოიქმნას. [...] ეს საფუძველმდებარე იდეა, სახელდობრ ის, რომ არსებობენ განსხვავებული ინდივიდები, რომელთაგან თითოეულს საკუთარი ცხოვრების გზა აქვს და რომ არცერთი მათგანი მსხვერპლად არ უნდა შეენიროს სხვას, საფუძველს უყრის თანმდევი შეზღუდვების არსებობას.¹⁸ (ხაზგასმა ჩემია)

შეჯამების სახით შეიძლება ითქვას, რომ ინდივიდთა განცალკევებულობა და მორალურად გამაწონასწორებელი მექანიზმის არარსებობა თანმდევი მორალური შეზღუდვების არსებობაშია ასახული. ინტუიციურად, მთავარი სათქმელი ისაა, რომ სწორედ თითოეული ადამიანის ცხოვრებისა და კეთილდღეობის დამოუკიდებელი ღირებულების არსებობის ფაქტია ის, რაც ძირს უთხრის მორალურ ბალანსირებას და მორალურ გადანონვას და, ამავე დროს, იმ თეზისსაც უსვამს ხაზს, რომ ინდივიდისთვის მისი თანხმობის გარეშე დანაკარგების დანესება სხვების სასარგებლოდ, ამ ინდივიდის ინტერესებს ხელყოფს.

ნოზიკი სცდება ცნებებს „ასახავს“ და „საფუძველს უყრის“, როდესაც აღნიშნავს, რომ დანახარჯების დანესების გზით ადამიანის გამოყენება სხვის სასარგებლოდ, „საკმარისად არ სცემს პატივს და მხედველობაში არ იღებს იმ ფაქტს, რომ ეს ადამიანი დამოუკიდებელი ინდივიდია და ეს ერთადერთი სიცოცხლეა, რომელიც მას გააჩნია.“¹⁹ თუ ჩვენ სათანადოდ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ „ის დამოუკიდებელი ინდივიდია და ეს ერთადერთი სიცოცხლეა, რომელიც მას გააჩნია“, ანუ თუკი პატივს ვცემთ (პასუხისმგებლობით მოვეკიდებით) ამ ფაქტს, მაშინ მომეტებული გულისხმიერებითა და სიფრთხილით მოვიქცევით ამ ინდივიდთან მიმართებით. ამ ინდივიდთან მიმართებით ჩვენ გავითვალისწინებთ, რომ იგი უფლებების მფლობელი სუბიექტია. ამით ნოზიკს სურს იმ მოსაზრების განვითარება, რომლის გამოთქმასაც ახლა ვაპირებ, კერძოდ, ის ფაქტი, რომ იგი „დამოუკიდებელი ადამიანია და ეს ერთადერთი სიცოცხლეა, რომელიც მას გააჩნია“, არის *მიზეზი*, რომ მასთან მიმართებით ჩვენს ქმედებებში შეზღუდულები ვიყოთ. უფრო კონკრეტულად, სწორედ ეს წარმოადგენს მიზეზს, რომ აღნიშნული ინდივიდი ჩვენი საკუთარი მიზნებისადმი დაქვემდებარებულ საშუალებად არ განვიხილოთ.

¹⁸ იქვე.

¹⁹ იქვე.

ნოზიკის მსჯელობაში სერიოზული ხარვეზია ის, რომ იგი ცხადად არ აღიარებს, რომ ერთი საკითხია, გააქარწყლო მოვალეობის დაკისრების სასარგებლოდ გამოთქმული არგუმენტი და მეორე საკითხია, დაასაბუთო მოვალეობის დაკისრების გაუმართლებლობა. თუმცა, ვფიქრობ, რომ ის სიმარტივე, რომლითაც შესაძლებელია უარყოფის ეტაპიდან დასკვნის ფაზაში (რომლის თანახმად, მოვალეობის იძულებით დაკისრება ინდივიდებს აზიანებს) გადასვლა, მკაფიოდ მიგვითითებს, რომ ნოზიკი მართალია.²⁰ მოვალეობის დაკისრების სასარგებლოდ კონსეკვენციალისტური არგუმენტების გაქარწყლებისთვის ღირებულებით-ინდივიდუალისტური საფუძვლის სათანადოდ შეფასებაც მხარს უჭერს იმ მოსაზრებას, რომ ასეთი მოვალეობის დაკისრება მორალური გადაცდომაა იმ ადამიანთა წინააღმდეგ, რომლებიც ასეთ მოპყრობის ობიექტები არიან.

ახლა კი საკუთარი არგუმენტების გამოყენებით იმ თეზისის დასაბუთებას შევეცდები, რომლის მიხედვითაც, ინდივიდის მიერ საკუთარი კეთილდღეობის უზენაეს მიზნად ქონა, ყველა სხვა ინდივიდისთვის იმის საფუძველი უნდა იყოს, რომ სიფრთხილითა და წინდახედულობით მოექცნენ აღნიშნულ პიროვნებას. აი თეზისიც: ინდივიდთა განცალკევებულობა და მორალური ბალანსირების შეუძლებლობა საფუძველს უყრის თანმდევი მორალური შეზღუდვების არსებობას. ის, რომ ბენი გარკვეული თანმდევი მორალური შეზღუდვების ფარგლებში მოქმედებს ჯენისთან მიმართებით (და ჯენის მიერ შესატყვისი ბუნებითი უფლებების ფლობა ბენთან მიმართებით, რომლებიც ამ უკანასკნელმა უნდა გაითვალისწინოს), უბრალოდ მიუთითებს, რომ ბენს ჯენისთან ურთიერთობისას წინდახედულობის საფუძველი აქვს. იდეა, რომ ჯენი ბუნებით უფლებებს ფლობს ბენთან მიმართებით ისევე ნაკლებად უცნაურია, როგორც ბენის მიერ ჯენისთან მიმართებაში წინდახედულობის გამოჩენის საჭიროება.

სტანდარტულ დისკუსიებში, რომლებიც ინდივიდებისთვის ბუნებითი მორალური უფლებების მიკუთვნებას ეხება, ისეთი თვისებები გამოიყოფა, როგორებიცაა გონიერება, მიზანდასახულობა, გრძელვადიანი პროექტების ჩამოყალიბება-განხორციელებისა და გააზრებული და დამოუკიდებელი ცხოვრების უნარი.²¹ ვფიქრობ, რომ ასეთი თვისებები პარადიგმატულად აუცილებელი პირობებია ინდივიდებისთვის უფლებების გონივრულად მიკუთვნებისთვის. ეს იმიტომ, რომ ეს პირობები თავადაა აუცილებელი ადამიანთა შესახებ მორალურად მნიშვნელოვანი

²⁰ ადამიანთა განცალკევებულობის არგუმენტით უტილიტარიზმის მისეულ კრიტიკაში, როდესაც ადამიანებისთვის მოვალეობის დაკისრების უტილიტარისტული დასაბუთების გაქარწყლებიდან დაუყოვნებლივ გადადის იმ დასკვნაზე, რომ უსამართლოა *A*-ს გარკვეული დანახარჯის გაღების მოვალეობა დააკისრო *B*-სთვის უფრო დიდი სარგებლის მოხვეჭის გამო. ადამიანთა აღრევა „სამართლიანობის მიერ დაცულ უფლებებს სოციალური ინტერესების კალკულაციებს უქვემდებარებს.“ Rawls, *Theory of Justice*, გვ. 30.

²¹ Nozick, *Anarchy*, გვ. 48-51.

ფაქტის არსებობისთვის, კერძოდ ის, რომ თითოეული მათგანისთვის საკუთარი კეთილდღეობის მიღწევა – წარმატებული ცხოვრების ქონა – უზენაეს მიზანს წარმოადგენს. თუმცა, რატომ უნდა ვირწმუნოთ, რომ ეს ფაქტი ყველა სხვა ინდივიდისთვის წარმოშობს საბაბს, რომ ყველა სხვა ადამიანთან ურთიერთობისას მათ საკუთარი მოქმედება გარკვეულ ჩარჩოებში მოაქციონ?

დავუშვათ, ბენი თანხმდება, რომ ჯენისთვის საკუთარი კეთილდღეობის განხორციელება უზენაეს მიზანს წარმოადგენს. ამ ფაქტს მკაფიოდ გამოხატული მნიშვნელობა აქვს *ჯენისთვის*. იგი მას ამცნობს, თუ რომელი საბოლოო მიზანია ჯენისთვის რაციონალური, რა წარმართველი შედეგისკენ უნდა ისწრაფოს მან. მაგრამ აქვს თუ არა ჯენის შესახებ ამ ფაქტს ბენისთვის რაიმე უშუალო მნიშვნელობა? სავარაუდოდ, სამი შესაძლო ძირითადი პასუხი არსებობს: 1. „არანაირი უშუალო მნიშვნელობა“ – ჯენის შესახებ არსებული ეს ფაქტი, როგორც ასეთი, ბენს ჯენთან მიმართებით მოქმედების ან უმოქმედობის არანაირ საფუძველს არ ანიჭებს; 2. „დამატება“ – ჯენის შესახებ ფაქტის უშუალო მნიშვნელობა ისაა, რომ ჯენის კეთილდღეობა ბენის კეთილდღეობას ემატება და წარმოიშვება უფრო მეტად მომცველი მიზანი, რომლის მიღწევასაც ბენი უნდა ეცადოს; 3. „შეზღუდვა“ – ჯენის შესახებ ამ ფაქტის უშუალო მნიშვნელობა ისაა, რომ ბენმა ხელი არ უნდა შეუშალოს ჯენის საკუთარი კეთილდღეობისკენ საკუთარი გზით სწრაფვაში.

აი, არგუმენტიც „არანაირი უშუალო მნიშვნელობის“ პასუხის წინააღმდეგ. ღირებულებებითი ინდივიდუალისტი მიუთითებს რეალობაზე, რომელშიც მრავალი ინდივიდი არსებობს, რომელთაგან თითოეულს საკუთარი რაციონალური მიზანი აქვს. ბენი არ არის ღირებულების ერთადერთი დამოუკიდებელი წყარო ან ცენტრი. იგი არ არის ერთადერთი არსება, რომელსაც საკუთარი ინდივიდუალური მიზნები გააჩნია. ნორმატიული სოლიფსიზმი მცდარია და ბენმაც იცის, რომ ეს ასეა. ამდენად, ამ სამყაროში ბენისთვის არსებობს ერთმანეთისაგან რადიკალურად განსხვავებული ორი სახის ყოფიერება. იგი ხედავს საგნებს, რომელთაც არანაირი მიზანი ან სხვა ინდივიდუალური მისწრაფება არ გააჩნიათ და ბუნებრივად ასკვნის, რომ ეს საგნები მორალური თვალსაზრისით ხელმისაწვდომია იმისთვის, რომ თვითონ (ან სხვამ) გამოიყენოს; იგი, ასევე, ხედავს ისეთ არსებებსაც, რომლებიც, ბენის მსგავსად, საკუთარი, სხვებისგან განსხვავებული მიზნების მიღწევას ესწრაფვიან. წარმოუდგენელი იქნებოდა, ყოფიერების ამ სახეებს შორის არსებულ ამ ძირეულ განსხვავებულობას ბენისთვის მათ მიმართ განსხვავებულად მოპყრობის საფუძველი რომ არ მიეცა.

განვიხილოთ სხვა მაგალითებიც. ბენი სეირნობს და ამჩნევს, რომ გზაზე ჯოხი გდია. იგი ნაბიჯს არ უჩქარებს, სიარულს ჩვეული სვლით აგრძელებს, ჯოხს აბიჯებს და ტეხავს კიდევ მას. ბენი აგრძელებს სეირნობას და ამჯერად გზაზე ადამიანის კისერს ამჩნევს. ბენმა შეანელა სიარულის ტემპი, გადააბიჯა ადამიანის

კისერს და თავი აარიდა მის დაზიანებას. დამკვირვებელი ეკითხება ბენს, თუ რატომ მოიქცა იგი განსხვავებულად მეორე შემთხვევაში. ბენი პასუხობს, რომ მეორე შემთხვევაში მის მიერ კისრის დაზიანება რაციონალური მიზნების მქონე არსების სიცოცხლის მოსპობას გაუტოლდებოდა, ისეთი არსებისა, რომელსაც კეთილდღეობის შესახებ საკუთარი წარმოდგენა გააჩნია, რომლისკენაც იგი ისწრაფვის. ბენის პასუხი იძლევა არგუმენტს ჯოხსა და კისერს შორის ბენის მიერ გატარებული განსხვავების შესახებ. იმ შემთხვევაში თუკი ბენი არ განასხვავებდა ჯოხსა და კისერს, ვიფიქრებდით, რომ მან სათანადოდ ვერ შეძლო შექმნილი ვითარების გაანალიზება და ადეკვატურად ვერ გაიაზრა განსხვავება უბრალო საგანსა და საკუთარი მიზნების მქონე არსებას შორის. იმ შემთხვევაში, თუკი ბენი გულწრფელად განაცხადებდა, რომ ამ პიროვნებასთან დაკავშირებული არცერთი ფაქტი არ არის მისთვის საკმარისი საფუძველი, რათა მან თავი შეიკავოს მისი კისრის დაზიანებისგან, მაშინ ჩვენ ვიფიქრებდით, რომ ბენი ფსიქოპათებისთვის დამახასიათებელი კოგნიტური აზროვნების დეფექტით იტანჯება.

დავუშვათ, რომ არაფსიქოპათი ბენი ისეთ ადგილს სტუმრობს, რომელსაც „ვესტორლდის“ მსგავს გასართობ პარკად მიიჩნევს. ეს პარკი საუკეთესოდ პროგრამირებული მექანიკური და საშიში რობოტი-ადამიანებითაა დასახლებული, რომლებიც ოსტატურად ცდილობენ ვიზიტორთა დასახიჩრებასა და მოკვლას. ბენს სურს, გაერთოს პარკის მაცხოვრებლების წინააღმდეგ სიმულირებულ სამკვდრო-სასიცოცხლო შეჯიბრში ჩართვით. დამარცხების შემთხვევაში რობოტი-ადამიანები „სისხლისგან იცლებიან“ და თამაშს ეთიშებიან. 48 საათიანი თავგადასავლის შემდეგ, რომელიც პარკის მაცხოვრებელთა საკმაო რაოდენობის „დასახიჩრებასა“ და „მოკვლას“ მოიცავდა, ბენი შეჯიბრს ტოვებს. გზად იგი სამაშველო ჯგუფს ხვდება, რომლებიც მას ატყობინებენ, რომ ისინი სადაცაა მოახერხებენ პარკში შეღწევას იმ მოთამაშეთა გასათავისუფლებლად, რომლებიც სინამდვილეში უდანაშაულო ადამიანები იყვნენ. ეს ადამიანები გართობის ფედერალური დეპარტამენტის (ხელმძღვანელი: არიელ კასტრო) აგენტებმა გაიტაცეს და „ვესტორლდში“ გადაიყვანეს. ბენი იხსენებს, რომ მის მიერ განადგურებულთა გარკვეული რაოდენობა რალაცებს გაჰყვიროდა იმის შესახებ, რომ ისინი გაიტაცეს, ასევე იმას, რომ არ ავნებდნენ მას, თუკი ბენი მათ არაფერს დაუშავებდა. სამწუხაროდ, ბენმა ეს შეძახილები მხოლოდ რობოტების უნაკლო ტექნიკური პროგრამირების ნაწილად ჩათვალა. ბენი ჩადენილით შეძრწუნებულია და მას საამისო მიზეზი ნამდვილად აქვს.

გარემოებები, რომლებიც თან ახლდა ბენის მიერ ჩადენილ მკვლევობებს – განსაკუთრებით ის ხარისხი, რომლითაც იგი დარწმუნებული იყო, რომ ის აუცილებლად მხოლოდ დაპროგრამებულ რობოტებს გადააწყდებოდა – შესაძლოა, დიდწილად შემამსუბუქებელიც აღმოჩნდეს. ყურადღება გავამახვილოთ იმ ფაქტზე, რომ ჩვენ ყველა – და ყველაზე უფრო მეტად ბენი – ვიფიქრებთ, რომ ასეთი

გარემოებების არსებობის დროს, ბენს გამართლება ძალიან სჭირდება. თავისი საქციელით იგი უსამართლოდ მოექცა იმათ, ვინც მან მოკლა ან დაასახიჩრა. მათ წინააღმდეგ უსამართლობა განხორციელდა იმიტომ, რომ სინამდვილეში ისინი იყვნენ ადამიანები, რომლებსაც საკუთარი ცხოვრება ჰქონდათ. სასამართლო პროცესზე, რომელზეც უნდა გადაწყდეს, გამართლება თუ არა ის, ბენი ამბობს: „რომ მცოდნოდა, რომ ისინი ისეთივე ადამიანები იყვნენ, როგორიც მე ვარ – ადამიანები, რომლებსაც საკუთარი ცხოვრება აქვთ და რომლებიც გასართობი ობიექტები არ არიან – მეცოდინებოდა, რომ მათ თავს არ უნდა დავსხმოდი. მეცოდინებოდა ის, რომ მათზე თავდასხმა არ იქნებოდა იმ ფაქტის სათანადო პატივისცემა და გათვალისწინება, რომლის თანახმად, თითოეული მათგანი „დამოუკიდებელი პიროვნება“ იყო და რომ „ეს სიცოცხლე ერთადერთი იყო, რომლებიც მათ გააჩნდათ.“²² ამ მაგალითის საფუძველზე ვასკვნი, რომ „არანაირი უშუალო მნიშვნელობის მქონე“ პასუხი მცდარია.

ეს „დამატების“ და „შემზღუდველი“ პასუხების პირისპირ გვეტოვებს. როგორც აღვნიშნეთ, „დამატების“ პასუხის მიხედვით, იმ ფაქტის უშუალო მნიშვნელობა, რომ ჯენისთვის საკუთარი კეთილდღეობა უზენაესი მიზანია, ისაა, რომ ჯენის კეთილდღეობა უნდა შეერთდეს ბენის კეთილდღეობასთან უფრო მომცველი მიზნის ჩამოსაყალიბებლად, რომლისკენაც ბენმა უნდა ისწრაფოს. „დამატების“ პასუხის მხარდამჭერი უბრალოდ არ ამბობს – როგორც ამას, სავარაუდოდ, ღირებულებითი ინდივიდუალისტი იტყოდა – რომ, როდესაც საკუთარი ინდივიდუალური მიზნებით აღჭურვილი კონკრეტული ინდივიდები ერთმანეთს ხვდებიან, ისინი ზოგჯერ ერთმანეთის კეთილდღეობის ასპექტებს საკუთარ კეთილდღეობასთან აერთიანებენ და შესაბამისად, ერთმანეთის კეთილდღეობაზე ზრუნვის მიზეზიც უჩნდებათ. ამის ნაცვლად, „დამატების“ არგუმენტის მხარდამჭერის თანახმად, თვით ის ფაქტი, რომ ჯენის კეთილდღეობას ღირებულება გააჩნია, უკვე მოითხოვს, რომ ჯენის კეთილდღეობა ბენის კეთილდღეობასთან გაერთიანდეს მომცველი მიზნის ჩამოსაყალიბებლად, რომლისკენაც ბენმა უნდა ისწრაფოს. ჯენის კეთილდღეობის ღირებულების უბრალო ფაქტი (ყველა დანარჩენი ადამიანის კეთილდღეობის ღირებულებასთან ერთად) მოუწოდებს ბენს, რომ ხელი შეუწყოს ჯენის კეთილდღეობას (და ყველა დანარჩენი ადამიანის კეთილდღეობას) საყოველთაო სოციალური შედეგების განაწილების რომელიმე ლოგიკური ფორმულის ფარგლებში. „დამატების“ არგუმენტის მხარდამჭერის მოსაზრებით, თითოეული ადამიანის კეთილდღეობის უბრალო ფაქტის მნიშვნელობა ისაა, რომ თითოეული ინდივიდისათვის რაციონალურია, ემსახუროს სხვათა მიზნებსა და მისწრაფებებს (საყოველთაო სოციალური შედეგების განაწილების შერჩეული ფორმულის მიხედვით).

²² იქვე, გვ. 33.

თუმცა, სინამდვილეში ეს იმის უარყოფაა, რომ თითოეულ ადამიანს აქვს მიზნები, დასახოს საკუთარი მიზნები. რა თქმა უნდა, დამატების პასუხი მცდარია, რადგან თითოეული ადამიანის კეთილდღეობის ღირებულება, არსებითად, ამ ინდივიდის ღირებულებით განზომილებაში შედის. მორალურად მნიშვნელოვანი ფაქტის, – რომ ჯენის მიერ საკუთარი კეთილდღეობის განხორციელება უზენაესი ღირებულებაა – უშუალო მნიშვნელობა ვერ იქნება ის, რომ ბენს (ან ნებისმიერ სხვა დანარჩენს) ამ მიზნის ხელშეწყობის საფუძველი აქვს. ამდენად, ფაქტის უშუალო მნიშვნელობა უნდა იყოს ის, რომ ბენს (და ყველა სხვა დანარჩენს) აქვს საფუძველი საიმისოდ, რომ ჯენთან ურთიერთობისას, განსახორციელებლი მოქმედების კუთხით, შეზღუდული იყოს. ამრიგად, ეს ფაქტი ჯენის შესახებ ბენისთვის (და ყველა სხვა დანარჩენისთვის) წარმოადგენს მიზეზს, არ ჩაერიოს ჯენის მხრიდან საკუთარი კეთილდღეობისკენ სწრაფვის პროცესში (რომელსაც ჯენი თავისივე არჩეული გზებით ახორციელებს). თავის მხრივ, ჯენის მიერ არჩეული საშუალებები ანალოგიურ შეზღუდვებს ექვემდებარება, რომელთა თანახმად მან ხელი არ უნდა შეუშალოს სხვებს მათი მიზნების განხორციელებაში.²³ ჩვენ პატივს ვცემთ ან ვაფასებთ სხვებს, როგორც საკუთარი ინდივიდუალური და უზენაესი მიზნებისა და მისწრაფებების მქონე არსებებს არა იმიტომ, რომ ხელს ვუწყობთ მათი მიზნების განხორციელებას, არამედ იმიტომ, რომ მათ ჩვენს საკუთარ მიზნებს არ ვუქვემდებარებთ და, უფრო ზოგადად რომ ვთქვათ, იმიტომ, რომ ხელს არ ვუშლით მათ მიერ დასახული მიზნების განხორციელების პროცესს.

უფლებრივი ინდივიდუალიზმი ასეთი უფლებების აღიარება და იმის საფუძველზე განმტკიცებაა, რომ საკუთარი უზენაესი მიზნების მქონე არსებების დამოუკიდებელ მორალურ ღირებულებაზე შესატყვისი პასუხი ისაა, რომ ჩვენ არ ვერევიტ მათ მიერ დასახული საშუალებებით საკუთარი მიზნებისკენ სწრაფვის პროცესში, რომელიც, თავის მხრივ, ხელს არ უშლის ჩვენი მიზნების განხორციელებას. კანტის მიერ დამკვიდრებულ სახელგანთქმულ ცნებებს თუ გამოვიყენებთ, შეიძლება შემდეგი რამ ვთქვათ: იმიტომ, რომ თითოეული ადამიანი წარმოადგენს თავისთავად მიზანს იმ გაგებით, რაც ღირებულებითი ინდივიდუალიზმის საფუძველს ქმნის, ასევე, თითოეული ადამიანი წარმოადგენს თავისთავად მიზანს იმ გაგებით, რაც უფლებრივი ინდივიდუალიზმის საფუძველია.

მორალური უფლებები, როგორც დეონტოლოგიური პრეტენზიები

ოდნავ ქვემოთ ისევ ვიმსჯელებ იმ მორალური შეზღუდვის შინაარსის შესახებ, რომელსაც ინდივიდი უნდა დაექვემდებაროს სხვა ადამიანებთან ურთიე-

²³ უფრო ტექნიკური არგუმენტისთვის ღირებულებითი ინდივიდუალიზმიდან უფლებრივი ინდივიდუალიზმისაკენ გეზის აღებისათვის, იხ. ჩემი ნაშრომი: "Prerogatives, Restrictions, and Rights," *Social Philosophy and Policy* 22 (Winter 2005): 357-93.

რთობისას. თუმცა, თავდაპირველად, აუცილებელია, ხაზი გაესვას განსხვავებას, რომელიც არსებობს, ერთი მხრივ, ადამიანის მიერ დასახულ მიზნებსა და, მეორე მხრივ, იმ შეზღუდვებს (წესებს ან პრინციპებს) შორის, რომლებსაც ეს ინდივიდი უნდა დაექვემდებაროს. ბენისთვის დაწესებული მოთხოვნა, რომ არ ჩაერიოს ჯენის მიერ საკუთარი მიზნების მიღწევის პროცესში (უნდა გვახსოვდეს, რომ ჯენიც ანალოგიურადაა შეზღუდული ბენტან მიმართებით), უფრო თანმხლები მორალური შეზღუდვაა, ვიდრე დადგენილი მიზანი. ეს მოთხოვნა ბენს სულაც არ ეუბნება, თუ რომელი კონკრეტული შედეგის ხელშეწყობას (ან შეფერხებას) უნდა ეცადოს იგი. აღნიშნული მოთხოვნა უბრალოდ იმ საშუალებების სპექტრს ზღუდავს, რომელთა გამოყენებაც ბენს შეუძლია. მიუხედავად იმისა, რომ ჯენისთვის თითქმის უეჭველად ღირებულია, რომ ბენი თანმხლებ შეზღუდვას დაემორჩილოს, უნდა ითქვას, რომ ეს მოსალოდნელი ღირებულება არ წარმოადგენს დაწესებული შეზღუდვის საფუძველს. ანალოგიურად, მიუხედავად იმისა, რომ სავარაუდოდ, ბენისთვისაც ღირებული იქნება თანმხლები შეზღუდვისადმი დამორჩილება, ეს მოსალოდნელი ღირებულება მაინც არ ქმნის შეზღუდვის საფუძველს. იმის ნაცვლად, რომ ჯენტან ურთიერთობის ზოგიერთი ფორმა სუბიექტისთვის, აგენტისთვის ან ფართო გაგებით, სოციუმისთვის სათანადო ღირებულებების არქონის გამო გამოირიცხოს, ურთიერთობათა ეს ფორმები თავად ქმედების ბუნების გამო გამოირიცხება, როგორც ისეთი ქმედებები, რომლებიც ხელს უშლიან ჯენის მიერ საკუთარი მიზნებისკენ სწრაფვას.

რადგან თანმხლები მორალური შეზღუდვები (და მათი შესატყვისი უფლებები) მათი დარღვევის შემთხვევაშიც არ უფასურდება (სუბიექტის, აგენტის ან ფართო გაგებით სოციუმის მიმართ), ისინი (და მათი შესატყვისი უფლებები) ძალას ინარჩუნებენ იმ შემთხვევაშიც კი, მათ დარღვევას რაიმე ღირებულება რომ ჰქონოდა (სუბიექტის, აგენტის ან ფართო გაგებით, სოციუმისთვის). სწორედ ამიტომ, უფლებებს შეუძლიათ, შეასრულონ იმ ფუნდამენტური პრინციპების როლი, რომლებიც განსხვავებულ ადამიანთა შორის არსებულ ურთიერთობებს ანესრიგებენ. საკვებით შესაძლებელია, რომ ეს ადამიანები დადებითად არ იყვნენ განწყობილი ერთმანეთის მიერ ამორჩეულ მიზნების ან კეთილდღეობის გაგების მიმართ. სტანდარტული ფილოსოფიური ენის გამოყენებით რომ ვთქვათ, თანმხლები მორალური შეზღუდვები და მათი შესატყვისი უფლებები უფრო მეტად დეონტოლოგიური მორალური მოთხოვნებია, ვიდრე კონსეკვენციალისტური, ანუ შედეგებზე ორიენტირებული.

კონსეკვენციალიზმის მიმდევარი თეორეტიკოსები მტკიცედ მიიჩნევენ, რომ მოქმედებების მართებულობა-უმართებულობა ამ მოქმედებებიდან გამომდინარე კარგი ან ცუდი შედეგებით განისაზღვრება (მიუხედავად იმისა, თუ როგორ არის გაზომილი შედეგების სიკარგე ან სიცუდე). ისინი უარყოფენ იდეას, რომ ზოგიერთი მოქმედება, შესაძლოა, მისი ბუნების გამო იყოს არასწორი, ვიდრე მისგან გამომდი-

ნარე შედეგებით. ამ მიდგომის მნიშვნელოვანი პრობლემა ისაა, რომ ჩვენ ყოველთვის გონივრული განსჯის შედეგად, ქმედების ხასიათიდან გამომდინარე ვგმობთ ხოლმე ქცევას და არა მისგან გამომდინარე შედეგების შესწავლის საფუძველზე. ჩვენ ვგმობთ ბენის მიერ ჯენის დამონებას (დამონების თითქმის ყველა სცენარში) მიუხედავად იმისა, წარმოშობს თუ არა ბენის მოქმედება საერთო ჯამში არასასურველ შედეგებს. იმის აღმოჩენა, რომ მონობის რომელიმე კონკრეტული სისტემის ფარგლებში ბედნიერი მონათმფლობელების ხვედრითი წილი გაცილებით აღემატება უბედური მონების მაჩვენებელს, ვიდრე ჩვენ შეგვეძლო წარმოგვედგინა, ვერ შეცვლის ჩვენ მიერ მონობის აღნიშნული სისტემის დაგმობის ფაქტს. იმ შემთხვევაში, როდესაც ბენმა იცის, რომ ჯენი უდანაშაულოა და მას მაინც გამოაქვს განაჩენი ჯენისთვის, რასაც ამ უკანასკნელის დასჯა მოჰყვება, ჩვენ ვგმობთ საქციელს, მიუხედავად იმისა, მოაქვს თუ არა ამ განაჩენს ან სასჯელს საერთო ჯამში ცუდი შედეგები. კონსეკვენციალიზმის მიმდევარი თეორეტიკოსები სასწრაფო-თით ცდილობენ, დაასაბუთონ, რომ ყველა მცდარ განაჩენსა და სასჯელს საერთო ჯამში, ცუდი შედეგები მოაქვს და რომ მათი დაგმობა ამ შედეგების საფუძველზეა შესაძლებელი. თუმცა, კონსეკვენციალისტების მსგავსად, მათ ლოგიკას რომ მივყვით და მხიარულად რომ შევეგებოთ სოციალური თვალსაზრისით სარგებლის მომტან ცრუ განაჩენებსა და სასჯელებს? პასუხი ისაა, რომ თავად კონსეკვენციალისტები ირიბად აღიარებენ მცდარი განაჩენისა და ასეთივე სასჯელის უკანონო, უფლებათა ხელმყოფ ხასიათს.

კონსეკვენციალისტური პოზიცია, რომლის თანახმად, მოქმედების მართებულობა-არამართებულობა მხოლოდ მისგან გამომდინარე შედეგების გათვალისწინებით უნდა შეფასდეს, დამოკიდებულია დაშვებაზე, რომლის მიხედვითაც ყველა მოქმედება (მოსალოდნელი) შედეგების გამო ხორციელდება. ეს რომ სწორი ყოფილიყო, მოქმედების შესაფასებლად მხოლოდ იმის გამორკვევა იქნებოდა საჭირო, თუ რამდენად უწყობს ის ხელს სასურველ შედეგებს. თუმცა, მცდარია მოსაზრება, რომ ადამიანები მხოლოდ შედეგების გამო მოქმედებენ. ყოველი წუთის განმავლობაში ადამიანები მოქმედებენ ან თავს იკავებენ მოქმედებისგან თავად ამ საქციელის ბუნების მათეული შეფასების საფუძველზე. ამას წესების საფუძველზე მოქმედება ეწოდება. როგორც, ფ. ა. ჰაიეკი აღნიშნავს, „ადამიანი იმდენადვე არის წესების მიმდევარი ცხოველი, რამდენადაც მიზნის მიღწევაზე ორიენტირებული.“²⁴ სწორედ ამიტომ, მორალურ განსჯას ორი განსხვავებული განზომილება აქვს: ისეთი მიზნების დასახვა, რომლებისკენაც რაციონალურად სწრაფვა შესაძლებელია და ისეთი წესების (და უფლებების) ძიება, რომლებსაც ჩვენს მიერ დასახული მიზნებისკენ სწრაფვის პროცესში გავითვალისწინებთ.

²⁴ F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, vol.1 (Chicago: Chicago University Press, 1973), გვ. 11.

შემდგომი ნაბიჯები ბუნებითი უფლებების თეორიაში

ბუნებითი უფლება ინდივიდის მიერ საკუთარი მიზნებისკენ თავისივე არჩეული გზებით სწრაფვის პროცესში ჩარევის წინააღმდეგ საკმაოდ აბსტრაქტულია. საჭიროა მისი უფრო მეტად დაზუსტება, რათა ამ უკანასკნელმა უფრო მკაფიო გზამკვლევის როლი შეასრულოს. ამის განსახორციელებლად ბუნებრივი საშუალება იქნებოდა განსხვავებული ფუნდამენტური გზების დადგენა, რომელთა ფარგლებშიც შესაძლებელია ინდივიდთა ცხოვრებაში ჩარევა და ჩარევის თითოეული ასეთი სახის წინააღმდეგ ბუნებითი უფლებების მინიჭება. სავარაუდოდ, ყველაზე ცენტრალური და მნიშვნელოვანი გზა, რომლის ფარგლებშიც ინდივიდებს ნაერთმევათ მათ მიერ დასახული მიზნებისკენ სწრაფვის შესაძლებლობა, ინდივიდებისთვის საკუთარი თავის დისკრეციული კონტროლის ჩამორთმევაში მდგომარეობს, რაც ადამიანისთვის საკუთარი გონებრივი და ფიზიკური თვისებების განხორციელების კონტროლის აღკვეთას გულისხმობს. მორალური დაცვა ამგვარი სახის ჩარევის წინააღმდეგ, ტრადიციულად, თვითფლობის (self-ownership) ბუნებითი უფლების სახელითაა არტიკულირებული.

თუმცა, ინდივიდის მიერ საკუთარი მიზნებისკენ სწრაფვის პროცესში ჩარევა მხოლოდ თვითფლობის უფლების ხელყოფით არ ამოინურება. საკუთარი მიზნების ეფექტური განხორციელებისთვის ინდივიდები საჭიროებენ ფიზიკური ობიექტების გამოყენებას და მათზე კონტროლის განხორციელებას. შესაძლებელია, რომ ინდივიდებს, მათი ნებართვის გარეშე, აუკრძალონ ამ ფიზიკური ობიექტების (რომელიც უკვე არ გამოიყენება სხვების მიერ) გამოყენება, მათი მოპოვება და მათზე დისკრეციული კონტროლის განხორციელება. მორალური დაცვა ასეთი სახის ჩარევის წინააღმდეგ საკუთრების ბუნებითი უფლების ფორმას იღებს. ეს არის უფლება, მოიპოვო და გამოიყენო საკუთრებითი უფლებები სამყაროში არსებულ ფიზიკურ ობიექტებზე.

ინდივიდებს ჩაფიქრებული პროექტების განხორციელების შესაძლებლობა, შესაძლოა თაღლითობის გზითაც ნაერთვათ. მორალური დაცვა ამგვარი ჩარევის წინააღმდეგ იღებს ისეთი ბუნებითი უფლების ფორმას, რომლის თანახმად, შეთანხმების პირობები უნდა შესრულდეს. რა თქმა უნდა, ამ საკვანძო უფლებების მარეგულირებელი საკანონმდებლო ჩარჩოს კოდიფიცირება ყველგან ერთნაირი ვერ იქნება და იგი სხვადასხვა დროისა და ადგილის ჩვეულებებსა თუ სოციალურ კონვენციებზე იქნება დამოკიდებული. ასე მაგალითად, პირობები, რომლის დროსაც ინდივიდი სამართალდამრღვევად იქნება ცნობილი სხვისი რომელიმე სახელმეკრულე ვალდებულების დარღვევისთვის, დროისა და სივრცის სხვადასხვა მონაკვეთში განსხვავებული იქნება.

ინდივიდები მოქმედებენ მორალური სტრუქტურის ფარგლებში, რომელშიც მათი მიზნების განხორციელება იმ უფლებების ერთობლიობითაა შეზღუდული,

რომლებსაც სხვები ფლობენ (აქ იგულისხმება ბუნებითი უფლებების, შექმნილი საკუთრებითი უფლებების და სახელშეკრულებო უფლებების მეტ-ნაკლებად კარგად კოფიდიცირებული ფორმები). დეონტოლოგიურ მოთხოვნას, რომ თითოეულ ინდივიდს აქვს საფუძველი, პატივი სცეს სხვათა უფლებებს *იმის მიუხედავად, არის თუ არა პატივისცემის კონკრეტული შემთხვევები თავად ამ ინდივიდისთვის სარგებლის მომტანი*, შეუძლია, გვიბიძგოს იმ დასკვნისკენ, რომ ინდივიდი თავს ბევრად უკეთ იგრძნობდა, მორალს რომ არ შეეზღუდა და მისთვის სხვათა უფლებების პატივისცემის ტვირთი არ დაეკისრებინა. თუმცა, თითოეული ადამიანისთვის ეს მორალური სტრუქტურა, ასევე, მოიცავს ყველა იმ დამცავ მექანიზმს, რაც თავად ამ ადამიანების ბუნებითი და შექმნილი უფლებებისა დაცვისთვისაა საჭირო. უფრო მეტიც, სოციალურ წესრიგს, რომელიც ერთმანეთის უფლებების ორმხრივ პატივისცემაზეა კონცენტრირებული, იმგვარ წესრიგად ყოფნის მიმზიდველი პრეტენზია აქვს, რომელშიც თითოეული ადამიანი აღიარებს თითოეული ადამიანის უზენაეს მორალურ მდგომარეობას და სხვა ადამიანებისგანაც იგივე აღიარებას იღებს.

გარდა ამისა, ადამიანის უფლებებთან დაკავშირებული მორალური ძალის ფართოდ გავრცელებული რწმენა, – მაგალითად, ის, რომ არ უნდა ხელყო ან გაანადგურო სხვათა საკუთრება, ან არ აარიდო თავი ხელშეკრულების შესრულებას, – საკმაოდ მნიშვნელოვანია ნებაყოფლობით თანამშრომლობაზე დამყარებული ინტერაქციის ფართოდ გავრცელებისთვის. ჯენი და ბენი ერთმანეთის ძარცვისგან თავს მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიკავებენ და ხელშეკრულებით ნაკისრი ვალდებულებების შესაბამისად მხოლოდ მაშინ მოიქცევიან, თუ დარწმუნებული იქნებიან, რომ მეორე მხარეც იგივენაირად მოიქცევა. ხშირ შემთხვევაში ეს თავდაჯერებულობა დამოკიდებულია თითოეული მხარის რწმენაზე, რომ მეორე მხარე განუხრელად დაიცავს შესაბამის მოთხოვნას და არ დაინყებს ფიქრს იმის შესახებ, რომ სხვას ხელშეკრულებით განსაზღვრული წესის შესაბამისად მოქცევა აიძულოს, ხოლო თავად კი თავი აარიდოს მის შესრულებას.

შესაბამისი წესების მორალური ძალისადმი ფართოდ გავრცელებული რწმენა ხელს უწყობს ორმხრივად სასარგებლო თანამშრომლობას. ეს რწმენა უკუაგდება ადამიანებს, როგორც წესი, მარცხისთვის განწირული მცდელობისგან, რომლის დროსაც რომელიმე ადამიანი ცდილობს, ისარგებლოს იმ მდგომარეობით, როდესაც სხვა ინდივიდი წესებს ემორჩილება, ხოლო თავად ეს ადამიანი კი არ აპირებს აღნიშნული წესის მორჩილებას. ამრიგად, ინდივიდების შეზღუდვისა და პირადი კეთილდღეობის მოხვეჭაში ხელის შეშლის ნაცვლად, ასეთი შემზღუდველი ხასიათის მქონე წესები ხელს უწყობს სულ უფრო მეტად დახვეწილი და ყველასათვის ხელსაყრელი ნებაყოფლობითი თანამშრომლობის ფორმების არსებობას.

მე არ განმიხილავს ბევრი მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელიც ეხება ბუნებითი უფლებების აღნიშნული მიდგომიდან გამომდინარე შედეგებს ლიბერტარი-

ანული დოქტრინისთვის. აქ შევეხები რამდენიმე მათგანს, რომლებიც შესაძლოა, მკითხელს აზრად მოუვიდეს. პირველია მორალური უფლებების მნიშვნელობა, რომლებიც გაიგება როგორც პრინციპული ანტიპატერნალიზმის დეონტოლოგიური მოთხოვნები. პრინციპული ანტიპატერნალიზმი წარმოადგენს შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც, როდესაც ინდივიდს იძულების წესით ეკრძალება გარკვეული ქმედების განხორციელება, *თუნდაც იმ პირობებში*, როდესაც ეს იძულებითი აკრძალვა მის კეთილდღეობას უწყობს ხელს, მაშინ შესაძლებელია ინდივიდის უფლებების ხელყოფა მოხდეს. ასეთი წარმატებული პატერნალისტური ჩარევა – როდესაც ასეთი ჩარევა სუბიექტისათვის კარგია – შესაძლებელია მხოლოდ დეონტოლოგიურ საფუძვლებზე მითითებით იქნეს დაგმოხილი, კერძოდ, იმის აღნიშვნით, რომ ასეთი ჩარევა არ აღიქვამს ინდივიდს ისეთ სუბიექტად, რომელიც მისთვის სასურველი ცხოვრებით ცხოვრობს.

ლოკიდან ნოზიკამდე მოღვაწე ბუნებითი უფლებების თეორეტიკოსები მართებულად უჭერდნენ მხარს „ლოკისეულ პირობას“, რომლის თანახმად კერძო საკუთრების მფლობელს (ერთპიროვნულად, ან სხვებთან ერთად) არა აქვს მის მფლობელობაში არსებული სიკეთის იმგვარად გამოყენების უფლება, რომ ამით ჯენის ეკონომიკური გარემო გაუარესდეს და მის მიერ საკუთარი მიზნების მისაღწევად განეული ძალისხმევა ნაკლებად ეფექტური აღმოჩნდეს. ერთი სიტყვით, მათი ქმედების შედეგად ჯენის ეკონომიკური გარემო არ უნდა დაზიანდეს იმგვარად, რომ ჯენისთვის უფრო ხელსაყრელ ეკონომიკურ ვითარებას კერძო საკუთრების არარსებობა წარმოადგენდეს. ამგვარი პირობის თეორიული საფუძველი ისაა, რომ ადამიანს მის ხელთ არსებული უნარების დისკრეციულად განხორციელების უფლებამოსილება, შესაძლოა, ჩამოერთვას, როგორც უშუალო ჩარევის, ასევე, ამ უნარების განხორციელების შესაძლებლობების აღკვეთის შედეგად. ლოკისეული პირობა პირდაპირ ადგენს, რომ კერძო საკუთრების მფლობელებმა მათ მფლობელობაში მოქცეული სიკეთე ისე არ უნდა მიმართონ, რომ ამით, საერთო ჯამში, სხვათა შესაძლებლობები შეამცირონ. როგორც ემპირიული მოთხოვნა, ასეთი პირობა იშვიათად დაირღვევა, რადგან კერძო საკუთრებაზე დაფუძნებული ეკონომიკის თავისუფალ განვითარებას ძლიერი ტენდენცია აქვს ეკონომიკური შესაძლებლობების ყველასათვის გაზრდისკენ.

ბუნებითი უფლებების თეორეტიკოსები გროციუსიდან²⁵ ნოზიკამდე მართებულად უჭერდნენ მხარს აუცილებლობის (ან კატასტროფის) დებულებას, რომლის თანახმად, უკიდურეს მდგომარეობაში მყოფი ინდივიდისთვის, იმ შემთხვევაში, თუკი ეს უკიდურესი მდგომარეობა მისი ბრალით არ არის გამოწვეული, დასაშვებ-

²⁵ Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace* (Indianapolis: Liberty Fund, 2005 [1625]), წიგნი II, თავი II, განყოფილება VI.

ბია, სხვისი საკუთრების გამოყენებით (და ამ საკუთრების მფლობელის თანხმობის გარეშე) დააღწიოს თავი ასეთ ვითარებას. ამ პირობის თეორიული საფუძველი უფლებრივი ინდივიდუალიზმის ღირებულებით-ინდივიდუალისტური დასაბუთებაა. თითოეული ინდივიდის, როგორც საკუთარი დამოუკიდებელი მიზნის მქონე არსების დეონტოლოგიურ დაფასებას, – რომელიც ყველა ინდივიდისთვის ძლიერი მორალური უფლებების მიკუთვნებაში გამოიხატება, – არ შეუძლია მათგან დანამდვილებით მოითხოვოს, რომ საშინელი ქარბუქის დროს ისინი უმჯობესია სიცოცხისგან მოკვდნენ, იმის ნაცვლად, რომ დაუსახლებელ ადგილზე მდებარე ცარიელ ქოხში შევიდნენ. თუმცა, ასეთი „აუცილებელი პირობის“ ზუსტი სტრუქტურა აქ განხილული ვერ იქნება. დაბოლოს, აღვნიშნავ აშკარა ფაქტს, რომ წინამდებარე სტატიაში საერთოდ არ არის განხილული ბუნებითი უფლებების თეორიიდან გამომდინარე შედეგები, რომლებიც სახელმწიფოს ლეგიტიმურობა-არალეგიტიმურობის საკითხს ეხება.²⁶

დასკვნა

წინამდებარე ნაშრომში პოლიტიკურ ფილოსოფიაში ბუნებითი უფლებების მიდგომის დაცვას შევეცადე. ამისთვის ძირითადი ბუნებითი უფლებები უფრო ფართო, მორალური ინდივიდუალიზმის კონტექსტში გავიაზრე. არგუმენტი იწყება ღირებულებითი ინდივიდუალიზმიდან. ეს არის შეხედულება, რომლის თანახმადაც ინდივიდებისთვის საკუთარი კეთილდღეობის განხორციელება უზენაესი ღირებულების მქონე მიზანს წარმოადგენს. ასეთი ტიპის ღირებულებითი ინდივიდუალიზმი ძირს უთხრის ზოგიერთი ადამიანის სარგებელსა და სხვა ადამიანების დანაკარგებს შორის რაიმე სახის ალტერნატივის არსებობის შესაძლებლობას. ის, ასევე, ძირს უთხრის ისეთი სოციალური სამართლიანობის მიღწევის ფორმულასაც, რომელიც ზოგიერთ ადამიანს ავალდებულებს, საკუთარი ინტერესები სხვა ადამიანთა ინტერესებს შესწიროს მსხვერპლად. თუმცა, ასეთი ალტერნატივებისა და სოციალური სამართლიანობის ფორმულებისათვის ძირის გამოთხრა, როგორც ასეთი, არ ხსნის, თუ რატომაა გაუმართლებელი ინდივიდებისთვის ვალდებულებების დაკისრება სხვების სასარგებლოდ. ის, რაც ამას განმარტავს, არის ფაქტი, რომ თითოეული ინდივიდის მიერ დამოუკიდებელი და უზენაესი მიზნის ფლობა ყველა სხვა

²⁶ აღნიშნული საკითხების შესახებ ჩემი ხედვა, რომლებიც ბუნებითი უფლებებს ემყარება, შემდეგ შრომებშია მოცემული: “Self-Ownership, Marxism, and Egalitarianism – Part I: Challenges to Historical Entitlement,” *Politics, Philosophy, and Economics* 1 (February 2002): 119-46; “Self-Ownership, Marxism, and Egalitarianism – Part II: Challenges to the Self-Ownership Thesis,” *Politics, Philosophy, and Economics* 1 (June 2002): 237-76; “The Natural Right of Property,” *Social Philosophy and Policy* 27 (Winter 2010): 53-79; “Non-Absolute Rights and Libertarian Taxation,” *Social Philosophy and Policy* 23 (Summer 2006): 109-41; და “Nozickan Arguments for the Morethan-Minimal State”, in: *Cambridge Companion to Anarchy, State and Utopia*, ed. Ralf M. Bader and John Meadowcroft (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011), გვ. 89-115.

ადამიანს აძლევს საფუძველს, ფრთხილად მოიქცნენ ამ ინდივიდთან მიმართებით. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ეს ყველა სხვა ინდივიდს აძლევს მიზეზს, არ ჩაერიონ ამ ინდივიდის მიერ საკუთარი მიზნისკენ სწრაფვის ინდივიდუალურ პროცესში (იმ შემთხვევების გარდა, როდესაც ამ ინდივიდის მიერ მიზნის მისაღწევად არჩეული გზა შესაძლოა, სხვების ცხოვრებაში ერეოდეს).

ამრიგად, ყველა ინდივიდს აქვს ბუნებითი უფლება, სხვების ჩარევის გარეშე ისწრაფოდეს საკუთარი მიზნების განსახორციელებლად (ისეთი გზებით, რომლებიც სხვა ინდივიდების ცხოვრებაში არ ჩაერევა). კიდევ უფრო კონკრეტულად თუ ვიტყვით, ყველა ინდივიდს გააჩნია თვითფლობის, ფიზიკური ობიექტების მოპოვებისა და მათზე დისკრეციული კონტროლის განხორციელების, ასევე, მასთან დადებული შეთანხმებების შესრულების მოთხოვნის ბუნებითი უფლებები. ასეთი უფლებები ფუნდამენტურ მორალურ ჩარჩოს ქმნის საზოგადოებისთვის, რომელშიც თავისუფალ ინდივიდებს ორმხრივად სასარგებლო ნებაყოფლობითი თანამშრომლობა შეუძლიათ.

კანტიანიანი

ჯეისონ კუზნიცკი

იმანუელ კანტი (1724-1804) ყველა დროის ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი ფილოსოფოსია. მისი შრომები განმანათლებლობის სამაგალითო ნაწარმოებებია, თუმცა ზოგიერთ ასპექტში ისინი საკმაოდ აკრიტიკებენ განმანათლებლობას. კანტმა მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ფილოსოფიის ყველა საკვანძო ქვედარგში. ცოტაა იმ ფილოსოფიური გამოკვლევების რაოდენობა, რომლებმაც შეძლეს, გვერდი აეარათ იმ საკითხებისთვის, კანტმა რომ წამოჭრა. ასეთი ფიგურის შემოქმედების შეჯამება შესაძლოა, რთული იყოს, თუმცა, პირველ რიგში, უნდა აღინიშნოს, რომ კანტი, უპირველეს ყოვლისა, თავისუფალი აზროვნებისა და ადამიანის გონების ძალის ქომაგი იყო. ზოგიერთი იზოლირებული საკითხის დადგენის მიუხედავად, რომელთა შესახებ მისი აზრით, გონებას დუმილი უნდა შეენარჩუნებინა, სხვა ნებისმიერი შემთხვევის დროს, იგი გონების ძალას არ უარყოფდა. პირიქით, იგი მას იცავდა.

გარდა ამისა, კანტი ეთიკური ინდივიდუალისტი იყო, რომელიც მხარს უჭერდა თავისუფალ ვაჭრობას, კერძო საკუთრებასა და სწორი და არასწორი მოქმედების განსაზღვრის ობიექტურ სტანდარტს. მას ისეთი მომავლის იმედი ჰქონდა, რომელშიც მუდმივად გაუმჯობესებადი სამართლებრივი რეჟიმები შეძლებდნენ იმ მასშტაბით განვითარებას, რომ მათი ამოსავალი წერტილი ყოველი ადამიანის ავტონომიისა და ღირსების სულ უფრო მეტად პატივისცემა იქნებოდა. ამასთან ერთად, კანტი ყველა ერს სამართლიანი მშვიდობის დამკვიდრებისაკენ მოუწოდებდა.

მოკლედ რომ ვთქვათ, კანტი კლასიკური ლიბერალი იყო. უფრო მეტიც, თუნდაც მაშინ, როდესაც კანტი ემიჯნება იმას, რასაც დღეს ლიბერტარიანიზმს ვუწოდებდით, შეიძლება ითქვას, რომ ამ დროს იგი თავის უფრო ღრმა ფილოსოფიურ მრწამსთან დაპირისპირების შედეგად მოქმედებს და არა ამ მრწამსის საფუძველზე.

თუკი ამ ლოგიკას განვავითარებთ, თუნდაც იმის თქმა შეგვიძლია, რომ რაღაც კუთხით უკეთესი კანტიანელი გაცილებით უკეთესი ლიბერტიარიანელი იქნებოდა, ვიდრე თავად კანტი იყო ოდესმე. მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ კანტის სისტემა ნამდვილად ღია იყო ასეთი ტიპის განვითარებისა და ზრდისთვის. სწორედ მისი ფილოსოფიური შორსმჭვრეტელობის ნიშანია ის, რომ მან საკუთარი სისტემის კარი ღია დატოვა ასეთი სახის სამომავლო განვითარებისთვის.

დავინყოთ კანტის ეთიკით. რა არის ის, კითხულობდა კანტი, რაც, პირველ რიგში, ეთიკურ კითხვებზე ფიქრის საშუალებას გვაძლევს? შესაძლებელია თუ არა რაიმე ისეთის პოვნა, რომელიც კონცეპტუალურ საფუძველს უყრის ყველა, ან თითქმის ყველა მორალურ დებულებას? სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, არსებობს თუ არა *საფუძველი*, რომელსაც ეთიკა ემყარება? და თუკი ჩვენ ვიპოვით ასეთ საფუძველს, როგორ შეგვიძლია ვიცოდეთ, რომ ის ობიექტური და მტკიცეა?

კანტის აზრით, ამ შეკითხვებზე გაცემული ყველა თანამედროვე პასუხი არადამაჯერებელი იყო. მან აჩვენა, რომ სხვა დანარჩენი ეთიკური სისტემების უმეტესობა ეყრდნობოდა იმას, რასაც იგი *ჰიპოთეტურ იმპერატივებს* უწოდებდა. ჰიპოთეტური იმპერატივები შემდეგი ფორმის დებულებებია: „თუ შენ გინდა X, შენ უნდა განახორციელო Y.“ ასეთი სახის დებულებები თავიანთ მორალურ ძალას აუცილებლობით იღებენ ისეთი მსმენელისგან, რომელიც X შედეგს წინასწარ ანიჭებს უპირატესობას.

ჰიპოთეტურ იმპერატივებს შეუძლიათ, ბევრი რამ გვითხრან იმ საშუალებების შესახებ, რომელთა გამოყენებით დასახული მიზნის მიღწევა გვსურს, თუმცა, ისინი ვერაფერს გვეტყვიან, მაგალითად, იმის შესახებ, თუ რატომ გვაქვს მიზნები საერთოდ. ისინი ვერც ყველა დროსა და სივრცეში იქნებიან სასარგებლო. ზოგიერთი ადამიანი, რომელიც განსხვავებულ გარემოებებში იმყოფება ან განსხვავებული ღირებულებების მატარებელია, არ ჩათვლის, რომ X საკმარისი საფუძველია მოქმედების განხორციელებისათვის. შევძლებთ კი ოდესმე რაიმე ამგვარი საფუძველის პოვნას, რომელიც საერთო იქნება არა მხოლოდ ზოგიერთი ადამიანისათვის, არამედ ყველასთვის?

მაგალითად, თუ გინდა, რომ გაიგო ფიზიკა, აუცილებლად უნდა ისწავლო მათემატიკაც. მაგრამ, თავის მხრივ, ეს იმის აღიარებას მოითხოვს, რომ ფიზიკის შესწავლა მართლაც ღირებულია. შესაძლოა ასეც იყოს – მაგრამ თუ ასეა, რატომ? და რისთვის? ასეთ შეკითხვებზე, სულ მცირე, ზოგიერთი ადამიანისათვის, შესაძლოა მართლაც მოიძებნებოდეს პასუხი, თუმცა თავად ის ფაქტი, რომ ჩვენ შეგვიძლია მათზე პასუხის გაცემა, გვეუბნება, რომ ფიზიკა თავისთავად მიზანს არ წარმოადგენს. ამ შეკითხვებს პასუხი მხოლოდ სხვა მიზნების მოშველიებით გავეცით. მასასადამე, ძიება უნდა გავაგრძელოთ.

კანტმა ეს შედაგება გაცილებით უფრო გააღრმავა. მაგალითად, თუკი გვსურს, ბედნიერები ვიყოთ, – რაც ეთიკაში აღიარებული მიზანია, – მაშინ, შესაძლოა, მოიძებნოს მოქმედებათა განსხვავებული კომბინაციები, რომლებიც ბედნიერს გაგვხდიდა. თუმცა, კანტი ამტკიცებდა, რომ ბედნიერება, ნებისმიერ შემთხვევაში უბრალოდ გულისხმობს იმის მიღებას, რაც გვსურს. ასე რომ, უფრო კონკრეტულები უნდა ვიყოთ. რა არის ის, რაც გვსურს? და რის საფუძველზე გვსურს ეს? ჩვენ უნდა დავასახელოთ ის საგანი, რომლის მიღებაც გვსურს და არა იმ ემოციური მდგომარეობით დავიზინდოთ გონება, რაც თან სდევს ამ საგნის მიღებას.¹ ეს უბრალო აბსტრაქტულ შედაგებად არ უნდა ჩაითვალოს, რადგან, აშკარაა, რომ ყველა ადამიანი ერთი და იგივე რალაცით არ არის ბედნიერი. ზოგიერთი ადამიანის ბედნიერება იმის მიღწევაზეა დამოკიდებული, რაც ცალსახად საზარელი და შემადრწუნებელია: მკვლელი, რომელიც მკვლელობისგან იღებს სიამოვნებას, შესაძლოა, ისევე იყოს მოტივირებული ბედნიერებით, როგორც პოეტი, რომელიც ლექსისგან განიცდის აღმაფრენას. და მაინც, რა არის ის, რაც ყველას უნდა გვსურდეს ნებისმიერ შემთხვევაში? რა არის ის, რისი ქონის სურვილიც არასოდესაა ზიანის მომტანი?

პასუხი, როგორც კანტი ამბობს, არის კეთილი ნება. კეთილი ნების კულტივირება და ყველა სხვა დანარჩენი სურვილის კეთილი ნების განვითარებისკენ მიმართვა კანტისთვის ეთიკის *საქმე* იყო; მიზანი, რომლისკენაც ყველა დანარჩენი მიზანი უნდა იყოს მიმართული. გაცნობიერებული და რაციონალური ძიება სიკეთის შესახებ თავისთავადაა უზენაესი სიკეთე, რომელიც შეიძლება გაგვაჩნდეს. ნებისმიერი ქმედება, რომელიც კეთილი ნების ნახალისებას ისახავს მიზნად ან მის გამოვლინებას წარმოადგენს, ამ მიზეზის გამო, კარგ ქმედებად უნდა ჩაითვალოს.

აღსანიშნავია, რომ კეთილი ნების წინაპირობას ავტონომიურობის ჩვენეული უნარი წარმოადგენს. ამ სიტყვით კანტი ახასიათებდა ჩვენს უნარს, რომლის საფუძველზეც ჩვენ საკუთარ თავს ვუდგენთ ეთიკურ წესებს. ეთიკურ ინდივიდად ყველა ის სუბიექტი გვევლინება, ვინც ცდილობს, საკუთარ ქმედებასა და ნებას გონების კანონი დაუდონ საფუძველად. კარგი ეთიკური ინდივიდები თავისი ნების საფუძველზე იმოქმედებენ და თავიანთ ნებას საკუთარი მოქმედებით გამოხატავენ

¹ იხ. Julie Lund Hughes, "The Role of Happiness in Kant's Ethics," *Aporia* 14 (2004): 61–72. როგორც კანტი წერდა, სიკეთის სიამოვნებასთან გათანაბრება „წინააღმდეგობაში მოდის თუნდაც ენის გამოყენებასთან, რომელიც სასიამოვნოს სიკეთისგან განასხვავებს, არასასიამოვნოს კი ბოროტებისგან და რომელიც მოითხოვს, რომ სიკეთე და ბოროტება ყოველთვის გონების განსჯას დაექვემდებაროს, მაშასადამე, ისეთი ცნებებით განსჯას, რომელთა გაზიარებაც ყველა ადამიანისთვის არის შესაძლებელი და არა მარტოდენ უბრალო შეგრძნებებზე დაყრდნობით, რომელიც ინდივიდუალური სუბიექტებით არის შეზღუდული." Immanuel Kant, "Critique of Practical Reason," in: *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, 4th rev. ed. trans. Thomas Kingsmill Abbott (London: Longmans, Green and Co. 1889), გვ. 111, http://files.libertyfund.org/pli/pdf/Kant_0212_EBk_v7.0.pdf. მარტივი ხელმისაწვდომობის გამო უპირატესობა მივანიჭებ ისეთ ონლაინ-რესურსებს, რომლებზეც წვდომა თავისუფალია.

იმისთვის, რათა ეს კანონები საკუთარ თავს დაუწესონ. ეს არის ის, რაც შეგვიძლია, რომ ვისურვოთ და რაც უნდა ვისურვოთ კიდევ, როგორც თავისთავადი მიზანი (კანტმა, ამის გარდა, კიდევ ერთი ნაბიჯი გადადგა, როდესაც განაცხადა, რომ გონება, როგორც ადამიანური უნარი, ამ ეთიკური კანონის გამოხატვის გამო არსებობს. თუმცა, აღნიშნული საკითხი სცდება ჩვენი განხილვის ფარგლებს. აღვნიშნავ იმას, რომ ეს იდეა მისი გააღწერების შემდეგ დღემდე ფილოსოფოსთა მიერ ცხარე განხილვისა და დისკუსიის საგანია, განსაკუთრებით კი იმათ მიერ, ვისაც ეჭვი შეაქვს იმაში, რომ ბუნება რომელიმე ადამიანურ უნარს თავისთავად მიზნებს ანიჭებს).

ნებისმიერ შემთხვევაში, ჭეშმარიტად ფუნდამენტურ ეთიკურ კანონს, სულ მცირე, სამი მნიშვნელოვანი მახასიათებელი უნდა ჰქონოდა: (ა) იგი ობიექტური უნდა ყოფილიყო თავისი ბუნებით და მაშასადამე, არ უნდა ყოფილიყო თვითნებურ ახირებებსა და სურვილებზე დაქვემდებარებული; (ბ) იგი მხოლოდ გონებას უნდა დაფუძნებოდა და მაშასადამე, გასაგები უნდა ყოფილიყო ყველა ეთიკური ინდივიდისთვის და (გ) იგი ისეთი სახის უნდა ყოფილიყო, რომ ჩვენ მას მიზანმიმართულად დავექვემდებარებოდით. როგორც კანტმა აღნიშნა „ზნეობის მეტაფიზიკის დაფუძნებაში“, „ვალდებულების საფუძველი ადამიანის ბუნებაში კი არ უნდა ვეძიოთ, ან კიდევ იმ გარემო პირობებში, რომლებშიც იგია მოქცეული, არამედ, *a priori* მარტოდენ წმინდა გონების ცნებაში.“² გონება თავად უნდა ყოფილიყო ეთიკის საფუძველი.

გამოდის რომ კანტის ეთიკური თეორია არ ეკუთვნის არც კონსეკვენციალისტურ და არც ბუნებითი უფლებების მიდგომას. ასეთ მიდგომას ფილოსოფოსები დეონტოლოგიურ მიდგომას უწოდებენ. ის არ არის კონსეკვენციალისტური თეორია, რადგან მისი კანონები არ გამომდინარეობს მსჯელობიდან იმის შესახებ, თუ რა შეიძლება მოხდეს მას შემდეგ, რაც ამ კანონების შესაბამისად მოქმედებას შევეცდებით. ეს არ არის, ასევე, ბუნებითი უფლებების მიდგომა (საუკეთესო შემთხვევაში, ის ამ უკანასკნელის საკმაოდ შესუსტებულ ვერსიას წარმოადგენს), რადგან ის არ ავითარებს თეორიას ადამიანის ბუნების შესახებ, რომელსაც აუცილებლობით დაემყარება მისი მორალი. შეიძლება ითქვას, რომ კანტიანური ეთიკა ემყარება მხოლოდ ჩვენს ვალდებულებას გონების მიმართ. გონების გამოყენების უნარი, შესაძლოა, კაცობრიობის დამახასიათებელი ნიშანი იყოს და კანტს ნამდვილად სწამდა, რომ ეს სწორედ ასე იყო, თუმცა გონება კანტისთვის უნივერსალური და ობიექტურია და არა უბრალოდ კაცობრიობის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი. როგორც ასეთი, კანტის ეთიკური სისტემისთვის ადამიანის ბუნების შესახებ არცერთი შეხედულება არ არის საჭირო და მასზე ზეგავლენას ვერ ახდენს დროის, სივრცისა თუ გარემოებების ცვლილება.

² Immanuel Kant, “Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals,” in *Kant’s Critique*, გვ. 29. გაითვალისწინეთ, რომ „დაფუძნების“ სათაური აქ თარგმნილია როგორც „ფუნდამენტური პრინციპები“.

კანტიანელმა შესაძლოა ისიც თქვას, რომ ბუნებითი უფლებების მიდგომა, რომელიც ადამიანის ბუნებას ეხება, ზუსტად ამ ფაქტის გამო, *ჰიპოთეტური იმპერატივებისგან* შედგება. ბუნებითი უფლებების ყველა მიდგომა შემდეგ ფორმას იღებს: „თუკი მე ადამიანი ვარ, მაშინ მე უნდა ...“ აღნიშნული ფორმა ამ მიდგომებს *ჰიპოთეტურად* აქცევს. რაც ამ განცხადებიდან გამომდინარეობს, შესაძლოა ბრძნული პრაქტიკული რჩევა იყოს; ის, შესაძლოა, მართებულიც კი იყოს ყველა ადამიანისთვის; ისიც კი შესაძლებელია, რომ მან ადამიანი უაღრესად გააბედნიეროს. მაგრამ იგი მაინც არ იქნებოდა *ფუნდამენტური* მორალური კანონი. ეთიკამ ასეთი *ჰიპოთეტური იმპერატივები* უნდა გაითვალისწინოს, თუმცა ის მათზე არ უნდა იყოს დაფუძნებული.

მართლაც, კანტისეული ეთიკის თანახმად, სულაც არ არის აუცილებელი, რომ მოქმედი სუბიექტები ადამიანები იყვნენ. მათ უბრალოდ აზროვნება და გაგების უნარი უნდა ჰქონდეთ და ამოძრავებდეთ სურვილი, რომ საკუთარი ქმედებები გონების კანონებს დაუქვემდებარონ. ასეთი არსება შესაძლებელია იყოს უცხოპლანეტელი, ჰიპერტეკნიანი კომპიუტერი ან ღმერთი და ეს მნიშვნელოვან განსხვავებას არ შექმნის. კანტის ეთიკის ერთ-ერთი სავარაუდოდ მიმზიდველი თვისება ისაა, რომ იგი ღიაა ახალი სახეობის მორალური სუბიექტების შესათვისებლად და მნიშვნელობა არ აქვს, ადამიანები მათთან დაკავშირებას მოახერხებენ თუ თავად შექმნიან მათ მომავალში. ბუნებითი უფლებების მიდგომები და კიდევ უფრო ნაკლებად – კონსეკვენციალისტური მიდგომები, ასეთი სიახლეებისთვის მაინცდამაინც ღია არაა.³

ამ დისკუსიას ნამდვილად გადაუდებელ შეკითხვამდე მივყავართ: და მაინც, როგორი სახისაა ეს საფუძველმდებარე მორალური კანონი? იმ საჭიროების განხილვის დანწყებით, რომ გონება არ უნდა შეეწინააღმდეგოს თავის თავს, კანტი იქამდე მივიდა, რაც დღეს მისი *კატეგორიული იმპერატივის* პირველი ფორმულირების სახითაა ცნობილი. ამ იმპერატივს „კატეგორიული“ იმიტომ ეწოდება, რომ ის უნდა გავრცელდეს ყველა ეთიკურ სუბიექტზე, ყველა ვითარებასა და შემთხვევაზე, ნებისმიერ გარემოებებში. მას ასეთი სახე აქვს:

იმოქმედე ისე, თითქოს შენი მოქმედების წარმართველი მაქსიმა, შენივე ნების საფუძველზე ბუნების საყოველთაო კანონი ხდებოდეს.⁴

ისევე როგორც ყველა გონივრული კანონი, მორალური კანონიც თანმიმდევრული უნდა იყოს. ამის შედეგად, უნდა შეგვეძლოს იმ სურვილის ქონა, რომ მისი

³ ადამიანური გონებისგან განსხვავებული გონების ფორმაზე ეს მითითება მეტ-ნაკლებად ცხადადაა მოცემული „მორალის მეტაფიზიკის ფუნდამენტურ პრინციპებში“. იხ. *Kant's Critique*, გვ. 51.

⁴ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Ethics*, 3rd ed. Henry Calderwood, trans. J. W. Semple (Edinburgh: T. & T. Clark, 1886 [1796]), გვ. 34 [http://oll.libertyfund.org /titles/1443#kant_0332_338].

მაქსიმები ყველა მორალურ სუბიექტზე გავრცელდეს. თუკი არ შემოიძლია ვისურვო, რომ ეს მაქსიმა ყველაზე უნდა გავრცელდეს, მაშინ, ნებისმიერი ის მაქსიმა უნდა უარგყო, რომელსაც განვიხილავ.

მაგალითად, მე არ შემოიძლია გონივრულად ვისურვო, რომ ყველა ადამიანი უნდა იქურდოს, რადგან შეუძლებელია ამ მაქსიმის თანმიმდევრული განზოგადება. პრობლემა უბრალოდ ის კი არაა, რომ ქურდებით სავსე სამყარო საშინელი ადგილი იქნებოდა ცხოვრებისთვის, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ნამდვილად ასე იქნებოდა. საქმე ისაა, რომ ქურდობა გულისხმობს კერძო საკუთრების ლეგიტიმური ფლობის კონცეფციას, ხოლო მე არ შემოიძლია, თანმიმდევრულად ვისურვო როგორც ლეგიტიმური მფლობელობა, ასევე, მისი პერიოდული და გამიზნული ხელყოფა. ახლა უკვე მხოლოდ გონებაზე დაყრდნობით და ქმედებიდან გამომდინარე შედეგზე მითითების გარეშე შეგვიძლია გავიგოთ, რომ ის მორალური პრინციპი, რომელიც საფუძვლად უდევს ქურდობას, ხისტ წინააღმდეგობას შეიცავს. შესაბამისად, იგი უარყოფილი უნდა იქნეს. მოქმედების ბევრი მსგავსი პრინციპი ანალოგიურად გამოირიცხება, რასაც საზრიანი და მიხვედრილი მკითხველი უკვე თავადვე მიხვდებოდა.

მნიშვნელოვანია, დავიმახსოვროთ, რომ პირველი ფორმულირების თანახმად, ჩვენ უნდა გავითვალისწინოთ მაქსიმები ან პრინციპები და არა ინდივიდუალური მოქმედებები: თუ დილის 6 საათზე ვიღვიძებ და 1 თეფშ შერეულ ვჭამ, ნამდვილად არ უნდა მოვთხოვო ამ სამყაროში ყველა სხვა დანარჩენ ადამიანს ზუსტად ასევე მოქცევა. მაგრამ, პირველი ფორმულის შესაბამისად, მაინც უნდა გავითვალისწინო, თუ რომელი მაქსიმები (ასეთების არსებობის შემთხვევაში) დგას ჩემი მოქმედების უკან. შეიძლება ვთქვა, რომ მაქსიმები ისეთი რამაა, როგორიცაა, მაგალითად „შეეცადე, იყო პუნქტუალური სამსახურში მისვლისას“, ან „იკვებე ისე, რომ არ ავნო საკუთარ თავს.“ შემოიძლია გონივრულად ვისურვო, შინაგანი წინააღმდეგობების გარეშე, რომ ზემოთ ჩამოთვლილთაგან ნებისმიერი ისეთია, რომ ისინი ყველამ უნდა გაითვალისწინოს.

დააკვირდით, რომ არ შემოიძლია ამის მსგავსად ვისურვო ამ მაქსიმების საპირისპირო მოცემულობის არსებობა. საქმე ის კი არაა, რომ სამსახურში დაგვიანებას ან ღორმუცელობას ცუდი შედეგები მოჰყვება (და ალბათ ეს ასეც მოხდება). ნამდვილი პრობლემა სწორედ ისაა, რომ სამსახურში გვიან მისვლის ან ღორმუცელად გახდომის მაქსიმის რომანტიზაციის მცდელობა თავის თავში მოიცავს ჩემს მაქსიმებში შეუსაბამობების შექმნას. როგორაა შესაძლებელი, რომ არ უნდა მივდიოდე სამსახურში იმ დროს, როდესაც უნდა მივდიოდე? და როგორ უნდა ვისურვო ისე კვება, რომელიც გამოიწვევს ერთადერთი ცხადი და ჭეშმარიტად ღირებული სიკეთისათვის ზიანის მიყენებას, ანუ კეთილის ნების ხელყოფას? შეუძლებელია ამ მაქსიმების საყოველთაო კანონად ქცევა. პირველი თავის თავს ეწინააღმდეგება, ხოლო მეორე – კეთილი ნების კულტივაციას.

უნივერსალიზაციის საჭიროება, ასევე, რაღაცეების აკრძალვას იწვევს, რომლის დაცვაშიც კანტის ძალიან ხშირად და არასწორად სდებდნენ ბრალს, განსაკუთრებით კი, ლიბერტარიანულ წრეებში.⁵ მაგალითად, არ არსებობს საკუთარი თავის მსხვერპლად შეწირვის არანაირი შესაძლო მოვალეობა მხოლოდ სხვათა სიკეთის გამო. ეს, სულ ცოტა, ორი მიზეზის გამოა ასე: 1. ასეთი მოვალეობა არ შეიძლება, თანმიმდევრულობის თვალსაზრისით, საყოველთაო კანონად იქცეს. შესაბამისი მაქსიმის ფორმულირება, რომელიც ყველა მორალურ სუბიექტს წმინდა წყლის ალტრუისტად ყოფნას უბრძანებდა, ცალსახად შეუძლებელია. მარტივი მიზეზი ისაა, რომ ყოველთვის იარსებებს ვიღაც, რომელიც ბენეფიციარის პოზიციაში აღმოჩნდება. ამ უკნასკნელს კი მსგავსი მსხვერპლგაღებითი ქმედების განხორციელება არ მოეთხოვება; 2. მოქმედება, რომელიც მხოლოდ სხვისი ან თუნდაც კოლექტივის წინასწარგანჭვრეტილი სიკეთის მიღწევას ისახავს მიზნად, შედეგზე ორიენტირებული ქმედება (კონსეკვენციალისტური მიზეზის გამო) იქნებოდა, რაც აკრძალულია.

„კეთილი სურვილები შესაძლოა უსაზღვრო იყოს, რადგან ისინი არ გულისხმობენ რაიმეს განხორციელებას. თუმცა, საქმე უფრო რთულადაა კეთილ ქმედებებთან მიმართებით [...], რადგან ჩვენი ეგოიზმი ვერ განცალკევდება ჩენს მიერ სხვების სიყვარულის საჭიროებისგან (საჭიროების შემთხვევაში მათგან დახმარების მიღება); მაშასადამე, ჩვენ საკუთარ თავს სხვების მიზნად ვაქცევთ; და ეს მაქსიმა შეუძლებელია, სავალდებულო იყოს, თუკი მას საყოველთაო კანონის სახე არ ექნება; შესაბამისად, ის ვერ იქნება სავალდებულო იმ ნების გარდა, რომლითაც, სხვებიც უნდა ვაქციოთ საკუთარ მიზნებად [...] მაგრამ ის, რომ ადამიანმა, სხვათა ბედნიერების გამო, მსხვერპლად უნდა გაიღოს საკუთარი ბედნიერება და საკუთარი ქვშმარიტი სურვილები, შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი მაქსიმა იქნებოდა, ის რომ საყოველთაო კანონად ქცეულიყო. ეს მოვალეობა, მაშასადამე, მხოლოდ განუსაზღვრელია; მას გარკვეული საზღვრები გააჩნია, რომლის ფარგლებშიც ადამიანს ძალუძს მეტის, ან ნაკლების გაკეთება და ჩვენ მოკლებულნი ვართ მისთვის რაიმე კონკრეტული საზღვრის დანესების შესაძლებლობას.“⁶

⁵ საყოველთაოდ ცნობილია, რომ აინ რენდს კანტი ეჯავრებოდა. შესაძლოა, მისი უთანხმოება კანტთან წარმოიშვა არა კანტის პოლიტიკიდან ან ეთიკიდან, არამედ მისი მეტაფიზიკიდან და ეპისტემოლოგიიდან. ეს ანალიზი, მართალია დამაჯერებელია, მაგრამ, ცუდად შეესატყვისება იმ რამდენიმე შედარებით ნათელ პასაჟს, რომლებშიც რენდმა კანტის გაკრიტიკება სცადა. ამ პასაჟებში, რენდი, პირველ რიგში, ეთიკურ პრეტენზიებს აჟღერებს. მეტაფიზიკური და ეპისტემოლოგიური პრეტენზიები, ამ კონტექსტში, ჩვენი განხილვის ფარგლებს სცდება.

⁶ Kant, “Critique of Practical Reason,” გვ. 199; როგორც ადრე, 198-ე გვერდზე კანტმა დაჟინებით მიუთითა, რომ ჩვენი საკუთარი სრულყოფილება მსგავსი ტიპის მოვალეობა იყო. იხსნება სფერო სიქველისთვის, რომელიც არც წმინდა ალტრუიზმითაა მართული და არც წმინდა ეგოიზმით, რამდენადაც ეს ორივე უკიდურესობა, ლოგიკური თვალსაზრისით, უსაფუძვლოა.

მოკლედ რომ ვთქვათ, კანტი კიცხავდა განუსაზღვრელ ალტრუიზმს და რეკომენდაციას გარკვეულ ჩარჩოებში მყოფ რაციონალურ გულისხმიერებას უწევდა. კარგია როდესაც გულისხმიერი ხარ, რადგან ერთ დღეს, შესაძლოა, შენც დაგჭირდეს სხვების დახმარება და მორალური მოტივაცია, რომ დაგეხმარონ, გულისხმიერების მაქსიმისადმი შენი ერთგულებიდან წარმოიქმნება. მაგრამ არ წარმოიდგინოთ, რომ ეს მაქსიმა მოქმედების ფარგლებში განუსაზღვრელია. ლოგიკის მეშვეობით შეგვიძლია დავასაბუთოთ, რომ იგი არ შეიძლება იყოს განუსაზღვრელი.

თუმცა, კანტი მაინც ცენტრალურ ადგილს ტოვებს *მოვალეობის* ცნებისთვის. როგორც უკვე ვნახეთ, მოქმედებები, რომლებიც გარეგნულად შეესატყვისებოდა მორალურ კანონს, არ აღმოჩნდა საკმარისი პირის მორალურ სუბიექტად ფორმირებისთვის. ინდივიდმა ეს მოქმედებები იმიტომ უნდა განახორციელოს, რომ მან იცის მათი სისწორის შესახებ და არა უბრალოდ სარგებლის გარანტირების ან კიდევ დანაკარგის თავიდან აცილების იმედით; მნიშვნელობა არა აქვს, ამას იგი სხვისთვის აკეთებს თუ საკუთარი თავისთვის. საბოლოო ჯამში, ჩვენი მოვალეობა უპიროვნოა: ეს არის მოვალეობა, რომელიც მხოლოდ გონებასთან მიმართებითაა ვალდებული და არა თვითობასთან ან სხვებთან.

მაშასადამე, პირველი ფორმულა შესაძლებელია, გაგებული იქნეს, როგორც ერთგვარი ტესტი შინაგანი მორალური მაქსიმებისთვის. ეს მაქსიმები დროთა განმავლობაში იხვეწება, რადგან ისინი ჰარმონიას აღწევენ ერთმანეთთან და მათი შინაარსიც სულ უფრო მეტად ცხადი ხდება. შესაძლებელია პირველი ფორმულა გავიაზროთ როგორც ერთგვარი კვლევითი პროექტის აღწერა, რომელიც ეთიკურ მოთხოვნასთანაა გაერთიანებული, რომლის მიხედვითაც, ყველა, ვისაც კატეგორიული იმპერატივის გაგება შეუძლია, სწორედ ამ კონკრეტული ფაქტის საფუძველზე, ვალდებულია, განაგრძოს ძიება და გონების ძალით არგუმენტირება.

თუმცა, შესაძლოა ისე ჩანდეს, რომ პირველი ფორმულა ბევრს ვერაფერს ამბობს კონკრეტულად პოლიტიკის შესახებ. კატეგორიული იმპერატივის კანტისეული მეორე ფორმულირება, შესაძლოა, ცოტათი უფრო მეტად დაგვეხმაროს:

„მოიქეცი ისე, რომ ადამიანობა, როგორც შენი, ისე ყოველი სხვა პიროვნების სახით, შენთვის მუდამყამს იყოს მიზანი და არასოდეს – მხოლოდ საშუალება.“⁷

მეორე ფორმულირებასთან მჭიდრო კავშირშია მესამე ფორმულირება:

„ყველა რაციონალური არსება უნდა მოქმედებდეს ისე, რომ თითქოს იგი თავისი მაქსიმების მეშვეობით, ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში მიზანთან საყოველთაო სამეფოს ერთ-ერთი კანონმდებელი იყოს.“⁸

⁷ *Kant's Critique*, გვ. 68.

⁸ *Kant's Critique*, გვ. 75.

ორი საუკუნეზე მეტია, ფილოსოფოსოები თავს იტყვენ იმაზე, თუ რა იგულისხმა ზუსტად კანტმა, როდესაც აღნიშნა, რომ კატეგორიული იმპერატივის სამივე ფორმულირება თითოეულის მიერ ერთიმეორის დამონმებასა და დადასტურებას წარმოადგენდა (სამწუხაროდ, კანტს ეს სრულყოფილად არასდროს განუმარტავს). შესაძლოა, ამის შესახებ მსჯელობის ერთ-ერთი გზა უბრალოდ ის იყოს, რომ ჩვენი *მაქსიმები* ადრე თუ გვიან ყოველთვის დაუკავშირდებიან *რაციონალურ არსებებს* (სულ მცირე, ისინი ხომ ჩვენ გვიკავშირდება) და ამის გამო, ისინი ყოველთვის უნდა გამოდინარეობდნენ რაციონალური არსებებისთვის დამახასიათებელ თვისებათა სწორი გაგებიდან. თუ ამ კუთხით ჩვენი *მაქსიმები* გვიმტყუნებენ, ისინი *შეუსაბამონი* იქნებიან, ხოლო შედეგად, მათი საყოველთაო კანონად ქცევა შეუძლებელი იქნება. რადგან ჩვენ პატივს ვცემთ ეთიკურ ძიებას ჩვენში, სხვებთან მიმართებაშიც ასე უნდა მოვიქცეთ. აუცილებლად უნდა ვაღიაროთ, რომ ისინიც ჩვენს მსგავსად ეთიკური ძიების პროცესში იმყოფებიან. ეს ძიება გვავალებს, ვეძიოთ საყოველთაო და მას დავექვემდებაროთ. ამავ დროს, უნდა ვაღიაროთ, რომ ყველა სხვა რაციონალური არსებაც ზუსტად ასე უნდა მოიქცეს. ჩვენ ერთმანეთი უნდა მივიჩნიოთ კანონშემოქმედებით წევრებად მიზანთა საყოველთაო სამეფოში. ამრიგად, გონება და გონების გამოყენების უნარი ადამიანს აჯილდოებს ღირსებით, რაც უბრალო ხელსაწყოზე ან ცხოველზე მაღლა გვაყენებს.

პოლიტიკური შედეგები ახლა უფრო მკვეთრად იკვეთება. არისტოტელეს მსგავსად, კანტიც თვლიდა, რომ სიკეთის ძიება თავისთავადი მიზანი *იყო*, მიუხედავად იმისა, თუ სად ჰპოვებდა ინდივიდი საკუთარ თავს ამ ძიებისას. ამის გამო, სხვა ეთიკური მძიებლები ჩვენი საკუთარი მიზნების მისაღწევ საშუალებად არ უნდა გამოვიყენოთ. ეს ჩვენი მიზნები ცალსახად ჰიპოთეტურ იმპერატივებს დაეფუძნება. განსაზღვრებისამებრ, ისინი კერძო ბუნების არიან, ჩვენს კერძო სიცოცხლეში მოქცეულები და ამრიგად, მათი ღირებულება უფრო ნაკლებად მნიშვნელოვანი იქნება, ვიდრე თავად სიკეთის ძიების პროცესია. კონკრეტული მიზნებისკენ სწრაფვის პროცესში აუცილებლად მოგვინევდა სხვათა ავტონომიის გათელვა, რომელიც სიკეთის *მათეული* ძიების აუცილებელი ნაწილია. ასე კი არ უნდა მოვიქცეთ.

მაშასადამე, აქ არის საფუძველი: (ა) ადამიანის ღირსების *საერთო ბუნებისთვის* და (ბ) იმ კანონებისთვის, რომლებიც ინდივიდს თანაბარი პატივისცემით ეპყრობა. შესაძლებელია, არისტოტელე ან აინშტაინი ჩვენზე ძალიან ჭკვიანები არიან, თუმცა მათი ინტელექტი არავითარ შემთხვევაში არ ანიჭებს მათ უფრო მეტ ღირსებას (და არანაირ თანდაყოლილ პრივილეგიას სამართალში), როდესაც მათ საშუალო ან საშუალოზე დაბალი ინტელექტის მქონე ადამიანს ვაძარებთ. განსაკუთრებული ნიჭის მქონენი ზეადამიანებად არ უნდა ჩაითვალოს, რადგან ადამიანს ღირსებას ანიჭებს თავად ეთიკური პროექტის განხორციელების უნარი და არა რაიმე კონკრეტულის მიღწევა განვლილი სიცოცხლის განმავლობაში.

ახლა უკვე ჩანს, თუ როგორ შეუძლია კანტის ეთიკას, ლიბერტარიანიზმამდე მიგვიყვანოს. შესაძლებელია თუ არა, რომ სამართალში, – სამართლის ყველა დანარჩენი სახისთვის გვერდის ავლით, – აისახოს საფუძველმდებარე მოთხოვნათა გარკვეული ერთობლიობა, რომლებიც აუცილებელია იმისთვის, რომ სხვა ადამიანები თავისთავად მიზნებად (და არასდროს როგორც რაიმე მიზნის მიღწევის უბრალო საშუალებად) იქნენ განხილული? ასეთმა რეჟიმმა შესაძლოა მოითხოვოს – და სავარაუდოდ, ძალიან ხშირად – რომ ინდივიდებმა თავი უნდა შეიკავონ კონკრეტული ტიპის ქცევისგან; ანუ ისეთი ქცევებისგან, რომლებიც გულისხმობს ადამიანის მიზნის მიღწევის უბრალო საშუალებად გამოყენებას. დიდი ალბათობით, მათ მოუწევთ, თავი შეიკავონ ლეგიტიმურ მფლობელობაში არსებული საკუთრების მოპარვისგან. *A fortiori*, მათ არ უნდა მოკლან ან დაატყვევონ სხვა ადამიანები. ისინი სხვა ინდივიდებს არაკეთილსინდისიერად არ უნდა მოექცნენ, არ უნდა შეზღუდონ სხვათა თავისუფალი ინტელექტუალური და მორალური ძიება და ა.შ.

სავარაუდოდ, შეუძლებელია კანონშემოქმედებითი საქმიანობის ისე განხორციელება, რომელიც კატეგორიული იმპერატივის აბსოლუტურად ყველა დარღვევას გამოორიციხავს, რადგან, როგორც ვიხილეთ, მისი ძალიან ბევრი დარღვევა შინაგანი და უმნიშვნელოა. „ნამდვილად იმოქმედე თუ არა კეთილი ნების კარნახით?“ – ეს ისეთი შეკითხვაა, რომელსაც ძალიან ბევრ შემთხვევაში წარმატებით მხოლოდ საკუთარ თავს თუ დავესვამთ და თუნდაც მაშინ, შესაძლებელია არც კი გვქონდეს მასზე მზა პასუხი. გარდა ამისა, ეს ისეთ შეკითხვათა კატეგორიას განეკუთვნება, რომ სიფრთხილისა და წინდახედულების მიზეზით, შეიძლება არც კი გვსურდეს მასზე პასუხის რომელიმე გარეშე პირისთვის გაზიარება.

და მაინც, სხვა მორალური სუბიექტების უბრალო ინსტრუმენტებად გამოყენების ამკრძალავი წესების უხეში და ფორმალური ჩამონათვალიც კი, ძალიან ბევრ შემთხვევაში, ჰარმონიულ თანხვედრაშია კლასიკური ლიბერალიზმის ჩვენთვის კარგად ნაცნობ მიზნებთან. სავარაუდოდ, კლასიკური ლიბერალიზმის წარმომადგენელი იტყვის, რომ კატეგორიული იმპერატივისგან მომდინარე პოზიტიური ვალდებულებები, – ისეთი როგორიცაა, მაგალითად, მოვალეობა, რომ სხვას მოექცე როგორც თავისთავად მიზანს, – შეუძლებელია კანონმდებლობაში სრულად იქნეს ასახული. თუკი ინდივიდი მეორე ინდივიდს ექცევა როგორც მიზანს მხოლოდ იმიტომ, რომ ეს სამოქალაქო კანონმდებლობით არის დადგენილი, მაშინ იგი ნამდვილად არ გამხდარა უფრო მორალური პიროვნება.

ასეთი სამართლებრივი რეჟიმი, სავარაუდოდ, ძალიან ბევრ შეზღუდვას წააწყდება: მაგალითად, არასდროს იქნებოდა ნებადართული ინდივიდებისთვის ხიდის აშენების, ომში წასვლის, ან თუნდაც გადასახადების გადახდის დავალება. ასეთი მოვალეობის დაკისრება კატეგორიული იმპერატივის დარღვევას გამოიწვევდა,

რადგან ამ შემთხვევაში მოქალაქეები მიიჩნევა როგორც საშუალება უფრო დიადი (ხელისუფლებაში მყოფი პირებისთვის სასურველი) მიზნის მიღწევისთვის. რადგან არცერთ ინდივიდს ექნებოდა სხვა ადამიანებისთვის ბრძანების გაცემის მორალური უფლება, ეს უფლება ვერც სახელმწიფოს ექნებოდა.

ზემოხსენებული არგუმენტი ახლოს დგას დასაბუთებასთან, რომელიც რობერტ ნოზიკმა შემოგვთავაზა თავის 1974 წელს გამოქვეყნებულ წიგნში „ანარქია, სახელმწიფო და უტოპია“, რომელშიც მან ლიბერტარიანიზმის საკუთარი ხედვა გადმოსცა. აღნიშნული ნაშრომი ლიბერტარიანული პოლიტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან და ყველაზე კითხვად ნაშრომთა რიცხვს განეკუთვნება.⁹ საკმაოდ არასწორია იმის მტკიცება, როგორც ამას ზოგიერთი ცდილობდა, რომ ნოზიკის ლიბერტარიანიზმი იყო ლიბერტარიანიზმი „საფუძვლების გარეშე.“¹⁰ ნოზიკის საფუძვლები კანტიანურია. სამწუხაროა, რომ ნოზიკის დამოკიდებულება კანტისადმი მისი ნაშრომის მესამე თავში ფრაგმენტული და არასისტემურია. ზოგადად, ნოზიკი, განმარტებებთან შედარებით, შეკითხვების დასმას ანიჭებდა უპირატესობას. აღნიშნულ თავში იგი მიიჩნევს, რომ მკითხველი იცნობს კანტის ნაშრომებს. ეს შეიძლება ითქვას აკადემიურ ფილოსოფოსებთან მიმართებით, თუმცა, ალბათ, იგივეს ვერ ვიტყვით ლიბერტარიანული აქტივისტების შესახებ. მიუხედავად ამისა, შესაძლებელია, ნაჩვენები იქნეს, რომ ნოზიკმა დაიწყო ადამიანების, როგორც თავისთავად მიზნების კანტისეული პატივისცემის ფორმულით და დაასკვნა, რომ ეს პატივისცემა აუცილებლად მოიცავდა ლიბერტარიანული სოციალური წესრიგის არსებობის საჭიროებასაც; ძლიერი ნეგატიური უფლებებით გამყარებული წესრიგისა, რომელიც არ უნდა ყოფილიყო დარღვეული. მოდით, ხელახლა განვიხილოთ მისი არგუმენტი.

პირველ რიგში, ნოზიკმა ეთიკაში ერთმანეთისგან გამიჯნა *შეზღუდვები* და *მიზნები*. მიზნები არის ის, რის მიღწევას ან მაქსიმალიზაციასაც ცდილობენ სუბიექტები; შეზღუდვები კი მათ უკრძალავს ზოგიერთი იმ მეთოდის გამოყენებას, რომლებიც შეზღუდვების არარსებობის შემთხვევაში მათ შეეძლოთ, გამოეყენებინათ საკუთარი მიზნების მისაღწევად. ნოზიკმა აღნიშნა, რომ უტილიტარისტული მორალური ფილოსოფია თითქმის მხოლოდ მიზნებით (მაგალითად, ბედნიერების მაქსიმალიზაციით) იყო დაინტერესებული და რომ უტილიტარიზმმა ზოგადად ვერ შეძლო შეზღუდვების ჯეროვნად გააზრება. ამის გამო, ინდივიდუალური უფლებების უტილიტარისტული მიდგომები, ძირითადად, ნაკლოვანი და ნაკლებად დამაჯერებელია: როგორც წესი, გაცილებით უფრო იოლია უფლებების გააზრება სხვა სუ-

⁹ Robert Nozick, *Anarchy, States, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

¹⁰ იხ. Thomas Nagel, "Libertarianism without Foundations," *Yale Law Journal* 85 (1975): 136–49, http://www.jstor.org/stable/795521?seq=1#page_scan_tab_contents.

ბიექტთა ქცევებზე დანესებულ შეზღუდვებად, ვიდრე ისეთ მიზნებად, რომელთა მაქსიმალიზაციაც უნდა განხორციელდეს. მაგალითად, არავის შეუძლია რწმენისა და რელიგიის თავისუფლების ღირებულების მარტივი დაანგარიშება, რაც აუცილებელი ნაბიჯი იქნებოდა რწმენის თავისუფლების ისეთ მიზნად აღქმისთვის, რომელიც რაციონალური სუბიექტების მიერ უნდა ყოფილიყო მაქსიმიზებული. თუმცა, ძალიან ადვილია იმის აღნიშვნა, რომ სუბიექტები მორალურად შეზღუდულები უნდა იყვნენ, რათა სხვა ადამიანებს რწმენის კონკრეტული ფორმა იძულებით არ მოახვიონ თავს. გამოანგარიშება არ არის საჭირო და არც სასარგებლოა.

შემდგომ ნოზიკმა აღნიშნა, რომ უტილიტარიზმი, როგორც ჩანს, ძირითადად, იმის გამო მიიჩნეოდა ნაკლოვან თეორიად, რომ ის მხარს უჭერდა ადამიანების საკუთარი მიზნებისთვის გამოყენებას, თანაც იმ გზებით, რაც ღრმად ფესვგადგმულ ინტუიციებთან მოდიოდა წინააღმდეგობაში. მაგალითად, უტილიტარისტს შესაძლებელია, უდანაშაულო ადამიანი დაესაჯა მხოლოდ იმიტომ, რომ აღელვებული ბრბო დაეშოშმინებინა, იმ პირობით, რომ ამ პიროვნების დასჯა უფრო მეტ კმაყოფილებას მოიტანდა, ვიდრე დასჯაზე უარის თქმა.

სალი აზრი ჩვენგან მოითხოვდა, გამოგვერკვია, თუ სად იყო აქ სამართლიანობა და კანტიანელი განაცხადებდა, რომ იგი ჩანვდა მიზეზს, რომლის საფუძველზეც სალი აზრი აღნიშნულ მოთხოვნას ახორციელებს: სასჯელი აღსრულდებოდა ეთიკური მოვალეობის გააზრების გარეშე, ან სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, პიროვნების მაქსიმის საყოველთაო კანონად ქცევის გარეშე. სავარაუდოდ, არავის შეუძლია ისურვოს, რომ ყველა უდანაშაულო ადამიანი უნდა დაისაჯოს ან რომ სასჯელი ყოველთვის თვითნებურად უნდა იქნეს შეფარდებული პირის ბრალეულობის მიუხედავად. ორივე ფაქტორი არათანმიმდევრულობას შეიცავს. ერთადერთი რამ, რისი თანმიმდევრულად სურვილიც შესაძლებელია, არის ის, რომ უდანაშაულო ადამიანი არასდროს უნდა დაისაჯოს. უტილიტარიზმს არათანმიმდევრულ მაქსიმებზე დაყრდნობით მოუნევდა ფუნქციონირება იმ გაგებით, რომ მას უდანაშაულო ადამიანების დასჯა ზოგჯერ აუცილებლად დასჭირდებოდა ბედნიერების მირაჟისკენ სწრაფვის პროცესში.

ნოზიკის პროტესტი უტილიტარიზმისადმი ძალიან ჰგავს კანტის დამოკიდებულებას მსგავსი სისტემებისადმი, რომელიც მის დროს არსებობდა. როგორც კანტი, ასევე, ნოზიკი, ამტკიცებდნენ, რომ აღნიშნული სისტემები უბრალოდ ჰიპოთეტურ იმპერატივებს (მაგალითად, ბედნიერებისკენ სწრაფვას) ემყარებოდა, რომლებიც არადაამაკმაყოფილებლად იყო დაფუძნებული. მათი აზრით, აქედან აუცილებლად გამომდინარეობდა ის, რომ სისტემები რომლებიც ყოველგვარი თანმხლები შეზღუდვების გარეშე მხარს უჭერდნენ ბედნიერების მაქსიმალიზაციის მიზანს, მალე მათ მხარდამჭერებს იქამდე მიიყვანდა, რომ ისინი გვირ-

ჩვედნენ ადამიანების უბრალო ინსტრუმენტებად გამოყენებას. ეს სწორედ ის მოქმედებაა, რასაც კატეგორიული იმპერატივის მეორე ფორმულირება ყველაზე თვალნათლივ კრძალავს.

ნოზიკი, ასევე, მსჯელობს იმის შესახებ, თუ როგორაა შესაძლებელი ისეთი საზოგადოების მოწყობა, რომელშიც ადამიანების საშუალებებად გამოყენება აკრძალული იქნებოდა. მან აღნიშნა, რომ პოლიტიკური ფილოსოფია ეხებოდა „მხოლოდ-ზოგიერთ საშუალებას, რომლებიც ადამიანებმა არ უნდა გამოიყენონ სხვებთან მიმართებით. აქ, უპირველეს ყოვლისა, სხვების წინააღმდეგ მიმართული ფიზიკური აგრესია იგულისხმება.“¹¹ (მორალური ფილოსოფია, სავარაუდოდ, თავისუფლად შეძლებს, შეეხოს ადამიანის ყველა მოქმედებას, თუმცა ასეთ შემთხვევაში, ის ხშირად კერძო წამოწყება იქნებოდა). მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ პოლიტიკური ფილოსოფიის მოქმედების ფარგლები ვიწროა, კანტის მეორე ფორმულირების მოშველიებამ, შესაძლოა, პოლიტიკის მთლიანად გაცამტვერების საფრთხე წარმოქმნას. ნოზიკი წერდა:

„თანმხლები მორალური შეზღუდვები იმ ქმედებებთან მიმართებით, რომლებიც შეიძლება, რომ განვახორციელოთ, ჩემი მტკიცებით, ჩვენი განცალკევებული არსებობის ფაქტს ასახავს. ისინი ასახავენ ფაქტს, რომ ჩვენს შორის ვერანაირი მორალურად გამაწონასწორებელი ქმედება ვერ განხორციელდება. ვერცერთი ჩვენგანის სიცოცხლე ვერ გადაინონება სხვების სიცოცხლით, ისე, რომ უფრო დიდი საყოველთაო სოციალური სიკეთე წარმოიქმნას. არცერთი ადამიანის მსხვერპლად შეწირვა არაა გამართლებული სხვათა სიკეთის გამო. ეს საფუძველმდებარე იდეა, სახელდობრ ის, რომ არსებობენ განსხვავებული ინდივიდები, რომელთაგან თითოეულს საკუთარი ცხოვრების გზა აქვს და რომ არცერთი მათგანი მსხვერპლად არ უნდა შეწიროს სხვას, საფუძველს უყრის თანმდევი შეზღუდვების არსებობას. ამავე დროს, მიმაჩნია, რომ ამას ლიბერტარიანულ თანმხლებ შეზღუდვებთანაც მივყავართ, რომლებიც კრძალავს აგრესიას სხვათა წინააღმდეგ.“¹²

სახელმწიფოები რეგულარულად არღვევენ ამ თანმხლებ შეზღუდვას. მუდმივად, ყველა დროსა და ადგილას, სახელმწიფოები ადამიანებს უბრალოდ მიზნის მისაღწევ საშუალებებად იყენებენ. დიდი ალბათობით, მათ სხვაგვარად მოქცევა არ შეუძლიათ. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, სახელმწიფოების სახელით მოქმედი აქტორები ისახავენ მიზნებს, რომელთა მიღწევაც თავად სურთ და მოქალაქეებს მათკენ სწრაფვას აიძულებენ მათი ღირსებისა და ავტონომიის მიუხედავად. შე-

¹¹ Nozick, *Anarchy*, გვ. 32

¹² იხ. იქვე, გვ. 33-34. გამოყოფა ავტორისაა.

საბამისად, ჩვენთვის ცნობილი სახელმწიფოები სასტიკ მორალურ გაკიცხვას იმ-სახურებენ. პატივისცემის ნაცვლად ჩვენი პოლიტიკური ლიდერები ზიზღს უნდა იმკიდნენ. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ მათი არსებობის მთავარი საზრისი ისაა, რომ ადამიანებს მოექცნენ როგორც უბრალო საშუალებებს და არა როგორც მორალურ სუბიექტებს.

ამრიგად, აღნიშნავდა ნოზიკი, ისინი, ვისაც სახელმწიფოს მოქმედებების და-ცვა სურს, ვალდებულნი არიან, ან ყველა თანმხლები შეზღუდვა უარყონ (ალბათ თავად კანტის მორალური ფილოსოფიის უარყოფით და უფრო მოქნილი წესის შე-მოტანით); ან თანმხლები შეზღუდვების განსხვავებული განმარტება შემოგვთავა-ზონ, რომელიც ნაკლებად ლიბერტარიანული იქნება; ან კიდევ ამტკიცონ, რომ ადა-მიანთა ინდივიდუალიზმი და ღირსება თავსებადია მათთან მიმართებით იძულების გამოყენებასთან (საუბარია ისეთ იძულებაზე, რომელიც არ უთანაბრდება ამ ადა-მიანების ინსტრუმენტებად, ნივთებად, ან ტვირთის მზიდ ცხოველებად მიჩნევას). ალბათ, გვაქვს უფლება, რომ ადამიანებს მოვექცეთ როგორც ხელსაწყობს, მა-გრამ მხოლოდ ზოგიერთ შემთხვევაში. თუმცა, რთულია იმის გაგება, თუ როგორ უნდა დავუშვათ ადამიანთა მიმართ ამგვარი მოპყრობის განხორციელება კატეგო-რიული იმპერატივის პირველი ფორმულირების ყოველმხრივი უარყოფის გარეშე. მაგრამ იმ შემთხვევაში, თუკი ეს არ მოხდა, მკაცრმა კანტიანელმა თანამედროვე სახელმწიფო მაინც არალეგიტიმურად უნდა მიიჩნიოს.

მთლიანობაში, ნოზიკი მზად იყო ამ შედეგის მისაღებად და მისი წიგნის და-რჩენილი ნაწილის უმეტესობაც ეძღვნება სოციალური ცხოვრების ისეთი ხედვების შემოთავაზებასა და დაცვას, რომლებიც არ მოიაზრებს ადამიანების ხელსაწყო-ებად გამოყენებას. ალტერნატივების ნოზიკისეული გამოკვლევის მეთოდი დახვე-წილი, კარგად გააზრებული და პროცესზე ორიენტირებული იყო. თავის ნაშრომში იგი თანაბარი ეჭვით უყურებდა იმ თეორიებს, რომლებიც უბრალოდ აღწერდნენ ან სწრაფად მიიწვედნენ საბოლოო სტატიკური მდგომარეობისკენ, რომელიც ცა-ლსახად სამართლიანად უნდა ყოფილიყო მიჩნეული. როგორც ქვემოთ ვნახავთ, პროცესზე, ისტორიასა და განვითარებაზე ყურადღების გამახვილება კიდევ ერთი მახასიათებელია, რომელიც მას საერთო ჰქონდა კანტთან.

თუმცა, ცნობილია, რომ ერთ სქოლიოში ნოზიკმა ნამდვილად შემოგვთავაზა გამონაკლისი ინდივიდუალური უფლებების, როგორც თანმხლები შეზღუდვების სახით წარმოჩენის საჭიროებისგან. რადგან ეს გამონაკლისი იმდენად განცალკე-ვებით დგას, სახელმწიფოს მომხრეებს ის, ალბათ, განსაკუთრებით ეძვირფასებათ. ნოზიკმა აღნიშნა: „შეკითხვა იმის შესახებ, აბსოლუტურია თუ არა ეს თანმხლები შე-ზღუდვები, ან შესაძლებელია თუ არა მათი ხელყოფა კატასტროფული მორალური საშინელების თავიდან ასაცილებლად, ან კიდევ, ამ უკანასკნელი ალტერნატივის

განხორციელების შემთხვევაში, როგორ შეიძლება გამოიყურებოდეს მიღებული სტრუქტურა, ის საკითხია, რომლის თავიდან არიდების ერთობ დიდი იმედი მაქვს.¹³

ჩვენ, ვისაც ინდივიდუალური თავისუფლების კანტიანური საფუძვლების უფრო სისტემატური დაცვა გვსურს, არ უნდა ავარიდოთ თავი ნოზიკის ამ შეკითხვას. ასე თუ მოვიქცევით, ეს შესაძლებელია გახდეს კიდევ ერთი „პატარა ნაპრალი“, რომელშიც, „ყოველი ადამიანის თავისუფლება დროთა განმავლობაში გაუჩინარდება.“¹⁴

და მაინც, თუკი მკაცრად კანტიანელები ვიქნებით, ბუნდოვანია, თუ როგორ შეუძლია კატეგორიული იმპერატივისადმი ჩვენს ერთგულებას ოდესმე კატასტროფული *მორალური* საშიშროების, ანუ ისეთი საშინელების გამონწვევა, რომლის არსებობაც მხოლოდ ჩვენს მორალურ მოვალეობებზეა დამოკიდებული. დანარჩენი ორი შესაძლებლობა უფრო სავარაუდოდ გამოიყურება. მიუხედავად იმისა, რომ ორივე საშინელია, ვერცერთი მათგანის არსებობისას ვერ ვიტყვით იმას, რომ ისინი ჩვენი მორალისგანაა გამონწვეული.

პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ მცდარი ჰიპოთეტური იმპერატივიდან დაწყების არამორალური შეცდომა დაფუძვით. მაგალითად, თუკი შავი ჭირის პრევენცია გვსურს, მაშინ ჯადოქრობა უნდა დაისაჯოს. ეს რა თქმა უნდა საშინელი შეცდომაა, მაგრამ ეს მორალის შეცდომა არ არის. ეს ცოდნის შეცდომაა, რადგან ის გამომდინარეობს მცდარი რწმენიდან, რომ შავ ჭირს ჯადოქრები ინვევენ. კატეგორიულ იმპერატივს შეუძლია, მიგვითითოს მიმართულება ასეთი ემპირიული საკითხების შესასწავლად, თუმცა ის ვერ მოგვამარაგებს თუნდაც ელემენტარული დასკვნებით. ისინი თავად უნდა ვიპოვოთ.

როგორც გონიერმა არსებებმა, რომლებმაც შევიმეცნეთ კატეგორიული იმპერატივი, ჩვენ ვალდებულები ვართ, რომ გაცნობიერებულად არასდროს ხელვყოთ იგი. თუმცა, კატეგორიული იმპერატივის არსის უბრალოდ წვდომა არ გვაძლევს საკმარის ცოდნას, რაც ისეთი მოქცევისთვის არის საჭირო, რომ თავიდან ავიცილოთ ყოველგვარი ცუდი შედეგი. ის არც კი გვპირდება ამას. ყველაზე საუკეთესო, რისი გაკეთებაც შეუძლია ჩვენთვის კატეგორიულ იმპერატივს, იმ გზის ჩვენებაა, რაც დაგვეხმარება მოქმედების სულ უფრო უკეთესი გზების შემეცნებაში, ჩვენს გარშემო არსებულ მუდმივი შემთხვევითობების გათვალისწინებით. ცოცხალი მორალი შესაძლოა და უნდა იყოს კიდევ წარმართული კატეგორიული იმპერატივის მიერ, მაგრამ ის, სულ მცირე, ნაწილობრივ მაინც ყოველთვის ჰიპოთეტური იმპერატივების მეშვეობითაც დასაბუთდება. სამწუხაროდ, მათ შორის ზოგიერთი, შე-

¹³ იქვე, გვ. 30.

¹⁴ ჯონ სელდენი, იხ. F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), გვ. 205.

საძლოა ფუნდამენტურად მცდარი აღმოჩნდეს. თუმცა, ზემოთქმულიდან არაფერია ისეთი, რაც თავად კატეგორიული იმპერატივის უკუგდების მიზეზი შეიძლება გახდეს. როგორც ჩანს, თვითონ კანტმაც ძალიან კარგად იცოდა ეს. მან შესაძლო ჰიპოთეტურ იმპერატივთაგან არჩევანის კარგ ვარიანტზე შეჩერების უნარს *წინდახედულობა* უწოდა და იგი არ თვლიდა, რომ წინდახედულობის ნორმების მორჩილება თავისთავად მცდარი რამ იყო. პირიქით, ეს მისი მორალური სისტემის საკვანძო ნაწილს წარმოადგენდა.¹⁵

მეორე შესაძლებლობა თავის მაშინ იჩენს, როდესაც მცდარი შეხედულება გვაქვს იმის შესახებ, რომ მოვლენების გარკვეული ერთობლიობა თითქოს კატასტროფული მორალური საშინელებაა. ასეთი მოვლენები, შესაძლებელია, სულაც არ წარმოადგენდნენ კატასტროფულ მორალურ საშინელებას, არამედ, ისინი, უფრო მცდარ პოზიტივებად შეიძლება ჩაითვალოს. მაგალითად, ქალთა სოციალური თანასწორობა ერთ დროს მორალურ საშინელებად იყო მიჩნეული. თუმცა, დღესდღეობით, როგორც ჩანს, ის კატეგორიული იმპერატივის ერთ-ერთი ყველაზე აშკარა შესაძლო შედეგია. თუკი კატასტროფული მორალური საშინელებების ისტორია მაინც არის რაიმეს მაჩვენებელი, ჩვენს მიერ მათი აღმოჩენის უნარი საგრძნობლად გადაწონილია მცდარი პოზიტივების წარმოების ჩვენეული მიდრეკილებით. რასობრივი აღრევა, ერთნაირსქესიან პირთა სიყვარული, ინ-ვიტრო განაყოფიერება, ვაქცინაცია, ანესთეზია, მარიხუანა, ჯაზი და კიდევ ვინ მოთვლის რამდენიმე რამ ოდესღაც კატასტროფულ მორალურ საშინელებად ითვლებოდა, თუმცა არცერთი მათგანი არ განეკუთვნება ამ კატეგორიას. კიდევ ერთხელ უნდა აღინიშნოს, რომ დეონტოლოგიურ ეთიკას მათ გამო ვერ დავადანაშაულებთ, რადგან მათში არაფერია გაკიცხვის ღირსი.

ვიდრე ნოზიკის უმეტესწილად კანტიანურ საფუძვლებზე აგებული ლიბერტარიანული პოლიტიკური ფილოსოფიის განხილვიდან შემდეგ თემაზე გადავინაცვლებთ, უნდა ვაღიაროთ, რომ მას თავად ჰქონდა გარკვეული ეჭვები. როგორც ჩანს, თავის ნაშრომში „ფილოსოფიური განმარტებანი“, ნოზიკმა ეჭვი შეიტანა კანტიანიზმის ზოგიერთ ასპექტში. უოლტერ კაუფმანის ვარაუდის მიხედვით, ნოზიკმა გამოხატა ეჭვი, უნდა ჩათვლილიყო თუ არა სულაც კანტის კატეგორიული

¹⁵ კანტი წერს: „აქედან გამომდინარეობს, რომ წინდახედულობის იმპერატივები, მკაცრად რომ ვთქვათ, საერთოდ არ იძლევიან ბრძანებებს, ანუ მათ არ შეუძლიათ, მოქმედება ობიექტურად წარმოაჩინონ, როგორც პრაქტიკულად აუცილებელი; რომ ისინი უფრო გონების რჩევებად (*consilia*) უნდა მივიჩნიოთ, ვიდრე გონების მითითებებად (*præcepta*); რომ პრობლემა – ზუსტად და უნივერსალურად განსაზღვრო, თუ რომელი მოქმედება შეუნყოფს ხელს რაციონალური არსების ბედნიერებას, სრულიად გადაუჭრელია და რომ, შესაბამისად, შეუძლებელია ამასთან დაკავშირებით რაიმე იმპერატივის არსებობა, რომელიც, მკაცრი გაგებით, გვიბრძანებს იმის გაკეთებას, რასაც ბედნიერება მოაქვს.“ ჩვენ შესაძლოა, ვისწრაფოდე ბედნიერებისკენ, თუმცა არ უნდა ჩავთვალოთ, რომ ეს სწრაფვა კატეგორიულ ბრძანებას ეფუძნება. Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, გვ. 47.

იმპერატივი კატეგორიულად. ხომ არ იყო ის, კითხულობდა ნოზიკი, უბრალოდ კიდევ ერთი ჰიპოთეტური იმპერატივი, თანაც ისეთი, რომელიც იმპლიციტურად მოითხოვს მის შესრულებას იმისთვის, რათა რაციონალური იყო? და თუ ადამიანს საერთოდ არ სურს, იყოს რაციონალური? – გვეკითხება ნოზიკი. „მხოლოდ ფილოსოფოსი თუ იფიქრებდა, რომ ეს საბოლოო დასკვნაა“, – გონებამახვილურად შენიშნა მან, – „სხვა ვინ იფიქრებდა, რომ ყველაზე დიდი შეურაცხყოფა იქნებოდა ის, თუკი ინდივიდი ირაციონალურად იქნებოდა ნოდებუნი?“¹⁶

ამ სირთულისგან თავის დაღწევის სხვადასხვა გზა არსებობს. ერთ-ერთი ყველაზე მარტივი გზა იმის მითითებაა, რომ ნებისმიერი, რომელიც არგუმენტის აღნიშნულ ხაზს მიჰყვება, ასეთი მოქცევისას უარს განაცხადებდა საკუთარ პრეტენზიაზე, რომ ჩვენ მასთან რაციონალურ დიალოგში შევსულიყავით. ადამიანებს, რომლებიც განზრახ უარყოფენ გონებას, არა აქვთ უფლება, შემოგვთავაზონ საკუთარი არგუმენტები და ჩვენგან მოელოდონ, რომ მათი არგუმენტები გათვალისწინებული იქნება. რადგან ამ პირებმა თავად განაცხადეს უარი გონების გამოყენებაზე, ჩვენს შორის სასარგებლო საუბარი ვერ შედგება. კიდევ უფრო ნაკლებად ხელნიფებათ მათ რაიმე კანონის შექმნა ჩვენთვის, მიზანთა იმ სამეფოში შემავალი ინდივიდებისთვის, რომლის ნაწილადაც ისინი საკუთარ თავს არ მიიჩნევენ.

მოდით, დავუბრუნდეთ კანტს, რომელიც არ იყო პოლიტიკურად იმდენად რადიკალური, იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი ნოზიკის შრომები მიგვითითებს, რომ იგი ასეთი უნდა ყოფილიყო. კანტისეული პოლიტიკა მკაფიოდ გამოხატული ზომიერი კლასიკური ლიბერალიზმი იყო, რომელიც იძულებით გადასახადებსაც ამართლებდა იმ საფუძვლით, რომ მხოლოდ და მხოლოდ აღნიშნული ხდიდა სამოქალაქო საზოგადოების არსებობას შესაძლებელს. კანტის პოლიტიკური თეორია მოიცავდა სოციალური ხელშეკრულების თეორიის მნიშვნელოვან ასპექტს, თუმცა ის, ასევე, ყურადღებას ამახვილებდა იმ ფაქტზე, რომ ისტორიის განმავლობაში ადამიანთა საზოგადოებები იცვლებოდა უკეთესობისკენ ან უარესობისკენ. კანტი განმანათლებლური ფილოსოფიის უწყვეტ დავალებად თანამედროვე საზოგადოებაში არსებული ხარვეზების თანდათანობით აღმოფხვრას მიიჩნევდა. თანამედროვე ლიბერტარიანელები, ძირითადად, მის მიდგომას ნაკლოვანად მიიჩნევენ, თუმცა ამ ნაკლოვანებებშიც ბევრი რამაა ისეთი, რამაც მათი შექება უნდა დაიმსახუროს და რაც დაფიქრების საგანი უნდა გახდეს.

თავის ეთიკურ ნააზრევთან შესაბამისად, კანტმა განაცხადა, რომ სამართლის უზენაესი პრინციპი შემდეგი უნდა იყოს:

¹⁶ Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), გვ. 354. თუმცა, ნოზიკი განუწყვეტილად ეჭვებს ებრძოდა: იმპერატივი, რომელზეც იგი საბოლოოდ შეჯერდა დაახლოებით ასი გვერდის შემდეგ, მაინც ახლოს დგას კანტისეულ იმპერატივთან. ამის გათვალისწინებით, სამართლიანია იმის შეკითხვა, ხომ არ დაუბრუნდა ნოზიკი სინამდვილეში ისევ კანტის კატეგორიულ იმპერატივს. იხ. იქვე, გვ. 462.

„სწორი და სამართლიანია ყველა ის ქმედება, რომლის მაქსიმაც, საყოველთაო კანონის შესაბამისად, მოქმედ სუბიექტებს საშუალებას აძლევს, მოახდინონ არჩევანის თავისუფლების ჰარმონიზება ყველა სხვა დანარჩენი ადამიანის თავისუფლებასთან.“¹⁷

ჩვენ შეგვიძლია მყისვე შევნიშნოთ, რომ პრაქტიკული არჩევანის შენარჩუნება, – რაც შესაძლებელს ხდის სოციალური ჰარმონიის არსებობას, – კანტის სამართლიანობის კონცეფციის ბირთვს ქმნიდა. მან ამ პრინციპიდან ძალიან სწრაფად გადინაცვლა იმ ფორმულისკენ, რომელიც საკმაოდ ჰგავს თანაბარი თავისუფლების კანონს, რომელთა ვარიანტებიც მოიძებნება ჰერბერტ სპენსერის, ჯონ სტიუარტ მილის, ჯონ როულსის და სხვათა შრომებში. კანტი აღნიშნავდა:

„იმოქმედე ისე, რომ შენი თავისუფლების გამოყენებამ არ შეზღუდოს სხვა ნებისმიერის თავისუფლება.“¹⁸

ეს ფორმულა არ არის იმდენად ტევადი როგორც სპენსერთან, რომელმაც თითოეულ ინდივიდს *მაქსიმალური* თავისუფლება მიაკუთვნა, რაც თავსებადი იყო სხვების ანალოგიურ თავისუფლებასთან. თუმცა, აქ შეგვიძლია, შევამჩნიოთ მკაფიო სხვაობა (რომელიც საერთოა კლასიკური ლიბერალური ტრადიციისთვის), ერთი მხრივ, *თავისუფლებას* შორის, რომელიც სხვების თავისუფლებას სცემს პატივს და მეორე მხრივ, *თვითნებობას* შორის, რომელიც ამას არ აკეთებს. მაგრამ რატომ არსებობს კანონები, რომლებიც სოციალურად ამოქმედებულია და მასშადადამე (ცალსახად) გარეგანია ინდივიდის ნებასთან მიმართებით? კანტის პასუხი ბევრ რამეს ააშკარავებს ზოგადად მისი სოციალური თეორიის, კონკრეტულად კი, მისი თეორიის ევოლუციური ხასიათის შესახებ:

„სამართლის ძირითად საზრისს ქმნის საყოველთაო ორმხრივი ურთიერთქმედების ყველა ადამიანის თავისუფლებასთან შერწყმის შესაძლებლობა.“¹⁹

სამართალი თანამშრომლობის ხელშეწყობისთვის არსებობს, მაგრამ მხოლოდ იმ პირობით, რომ ამავედროულად, ვინმეს თავისუფლებას არ ხელვეყოფთ. სამართალი იმიტომ კი არ არსებობს, რომ საზოგადოებაში რაიმე განსაზღვრულ შედეგს მივალნიოთ, არამედ იმისთვის, რომ ნებაყოფლობით თანამშრომლობასა და ინდივიდუალურ თავისუფლებას შეენყოს ხელი, რასთან მიმართებაშიც მრავალი განსხვავებული პროექტის განხორციელებაა შესაძლებელი.

¹⁷ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Ethics*, 3rd ed. ed. Henry Calderwood, trans. J. W. Semple (Edinburgh: T. & T. Clark, 1886 [1796]), http://oll.libertyfund.org/titles/1443#Kant_0332_338.

¹⁸ იქვე, გვ. 179.

¹⁹ იქვე, გვ. 179.

თავის ნაშრომში, „საყოველთაო ისტორიის იდეა კოსმოპოლიტური თვალსა-
ნიერიდან“ კანტმა ისიც კი ივარაუდა, რომ როგორც თავისუფლება, ასევე, თანა-
მშრომლობა აუცილებელია კაცობრიობისთვის, რათა მან აღასრულოს საკუთარი
ბედისწერა, როგორც სახეობამ. ამ იდეამ მკითხველი, თავდაპირველად, შესაძლოა,
შეაკრთოს კიდეც. ეს იდეა ნამდვილად უაღრესად არალიბერტარიანულად ჟღერს.
თუმცა, უფრო დაკვირვებით გაანალიზებისას, ბედისწერა რომელიც კანტმა წარ-
მოიდგინა, შესაძლოა, არც ასეთი საშიში აღმოჩნდეს. ის, რასაც კანტი სახეობის
ბედისწერაში გულისხმობდა, შესაძლოა ჰგავდეს კიდეც იმას, რასაც ფ. ა. ჰაიეკმა
სპონტანური წესრიგი უწოდა:

„საშუალებები, რომლებსაც ბუნება ადამიანში ჩანერგილი ყველა შესაძ-
ლებლობის განსავითარებლად იყენებს, არის მათი ორმხრივი ანტაგონიზმი
საზოგადოებაში, თუმცა კი მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც შორეულ პერ-
სპექტივაში ეს ანტაგონიზმი მათ შორის არსებული წესრიგის გამომწვევი
მიზეზი ხდება, რომელიც სამართლის მეშვეობით არის მოწესრიგებული.“²⁰

არა აქვს მნიშვნელობა, „ბუნება“ წარმოშობს ამ წესრიგს, თუ ეს წესრიგი თა-
ვისით წარმოიქმნება, ან თუნდაც არის თუ არა ეს ორი შესაძლებლობა უბრალოდ
ერთი და იგივე რამის განსხვავებულად გამოთქმა. მნიშვნელოვანი ისაა, რომ კაცო-
ბრიობას მხოლოდ მიმდინარე სოციალური წესრიგის კონტექსტში შეუძლია მიაღ-
წიოს საკუთარი განვითარების ზენიტს. საუბარი კი იმგვარ წესრიგზეა, რომელიც
ჟამთასვლას უძლებს და მშვიდობიანი კონკურენციის ღონისძიებების გამოყენების
შესაძლებლობას იძლევა. მშვიდობიანი კონკურენციის ერთ-ერთი ფორმა, რომე-
ლიც მყისვე აღიძვრება კლასიკური ლიბერალის გონებაში, თავისუფალი ბაზარი
და მასთან დაკავშირებული პროცესებია. თუმცა, მშვიდობიანი კონკურენციის სხვა
ფორმებიც არსებობს და ამდენად, მიზანშეწონილია, განვიხილოთ, თუ როგორ გა-
მოიყურება, სულ მცირე, ორი სოციალური სისტემა, – თავისუფალი ბაზრის წეს-
რიგი და სოციალიზმი, – კანტიანური პერსპექტივიდან.²¹ თავდაპირველად განვიხი-
ლოთ კანტის დამოკიდებულება თავისუფალი საბაზრო წესრიგის მიმართ, ან სულ
მცირე, იმას მაინც შევეხოთ, თუ რა დასკვნის გამოტანაა შესაძლებელი ამ საკი-
თის შესახებ კანტის შრომებიდან, შემდეგ კი აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით

²⁰ Immanuel Kant, “Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View,” 4th proposition, in *Kant’s Principles of Politics, Including His Essay on Perpetual Peace: A Contribution to Political Science*, trans. William Hastie (Edinburgh: T. & T. Clark, 1891 [1784]), http://oll.libertyfund.org/titles/358#Kant_0056_39.

²¹ კონკურენცია, რა თქმა უნდა, შესაძლებელია სოციალიზმის პირობებში, თუმცა საბა-
ზრო პროცესების ფარგლებს გარეთ. კონკურენცია ხელოვნებაში, ათლეტობასა და მსგავს სახე-
ობებში ნამდვილად არსებობდა სოციალისტურ რეჟიმებში. ჯობია თუ არა სინამდვილეში ზემოხ-
სენებული მათ კაპიტალისტურ ალტერნატივებს, საჭირო არაა, რომ განვიხილოთ, თუმცა, ეჭვი
მაქვს, რომ სოციალისტები შეიძლება მაღლიერნი იყვნენ ჩვენი სიჩუმის გამო.

კანტიანელი ლიბერტიარიანელის შესაძლო პასუხი განვიხილოთ. ამის შემდეგ კი შევხებით კანტიანელი სოციალისტის მიერ გამოთქმულ ზოგიერთ შეპასუხებას.

კერძო საკუთრების ისეთი ძლიერი ჩარჩოს გარეშე, რომელიც მის შედარებით შეუზღუდავ გამოყენებასა და გადაცემას მოიცავს, ინდივიდი ვერ ჩაითვლება კლასიკური ლიბერალური ტრადიციის ჯეროვან დამცველად. ნებისმიერი გაგებით რომ ლიბერალად იწოდებოდე, ეს მიდგომა, ასევე, აუცილებლად უნდა უზრუნველყოფდეს მყარ არგუმენტებს ადამიანთა ფლობისა და გადაცემის უარსაყოფად. კანტს სწორედ ასეთი მიდგომა ჰქონდა. საკუთრების ინსტიტუტის წარმოშობის კანტისეული თეორია ბევრ ასპექტში უფრო მეტადაა ისტორიული არგუმენტებით გამყარებული, ვიდრე ლოკის, ან თუნდაც ჰიუმის თეორია იყო. ის, ასევე, კარგად შეესაბამებოდა იმ ინტელექტუალურ და ეთიკურ პროექტს, რომელიც ზემოთ განვიხილეთ, კერძოდ, გონების ეთიკური კანონების თანდათანობით შემეცნებას და ნების მორიგებას გონების მოთხოვნებთან.

კანტის აზრით, კერძო საკუთრებითი უფლებები, როგორც წესი, თანდათანობით, მრავალგზისი მოთხოვნების, საპირისპირო მოთხოვნების, შესაბამისი გადანყვეტილებების და ხელახალი დადასტურებისგან ვითარდებოდა და არა შეთანხმების ან მიკუთვნების რომელიმე კონკრეტული აქტის საფუძველზე (არა აქვს მნიშვნელობა, ინდივიდის მხრიდან ხორციელდებოდა ეს, თუ სახელმწიფოს მიერ).²²

პროცესზე ორიენტირებული ეს შეხედულება გვანვდის ახალ პერსპექტივას რამდენიმე ჩახლართული პრობლემის შესახებ, მათ შორის, წარსულში მომხდარ უკანონობათა კომპენსაციის საკითხის ჩათვლით. მას შეუძლია, აჩვენოს, რომ არაკეთილსინდისიერად შეძენილ კერძო საკუთრებასთან დაკავშირებული საერთო სამართლის მაქსიმის საწინააღმდეგოდ, დროის გასვლასთან ერთად ლეგიტიმურობის წარმოქმნა შესაძლებელია. მინისმფლობელობასთან დაკავშირებული თითქმის ყველა უფლების თავდაპირველად თვითნებური (და ხშირად დანაშაულებრივი) წარმოშობის გათვალისწინებით, ნებისმიერ შემთხვევაში, ამ დაშვების გარეშე სხვა მხრივ წინ ნაბიჯსაც ვერ გადავდგამთ. ან აუცილებლად უნდა ვაღიაროთ, რომ ამ სამყაროში ყველაფერი მოპარულია, რის შემდეგაც მოგვინევს შევქმნათ ინსტიტუტი, რომელიც ამ ყველაფრის გადანაწილებაზე აიღებს პასუხისმგებლობას, ან უნდა ვაღიაროთ, რომ უმჯობესია წარსული შეცდომების თანდათანობითი გამოსწორება. ინსტიტუციები რომლებიც ყველაფრის ხელახლა გადანაწილებას ლამობენ, მეტად სახიფათოა, რათა მათ პრაქტიკაში ოდესმე ვენდოთ. შესაბამისად, ჩვენი არჩევანიც ნათელი ხდება.

²² ეს შეჯამება ძალიან ახლოს დგას მსჯელობასთან, რომელიც შემდეგ წყაროშია მოცემული: Marcus Verhaegh, "Kant and Property Rights," *Journal of Libertarian Studies* 18 (Summer 2004): 11–32

როდესაც მინაზე არ არსებობს ვინმეს საკუთრების უფლება, კანტის თეორიის მიხედვით, მისი პირველად დასაკუთრება შეუძლია ნებისმიერს, ვინც მისი დაცვის საშუალებებს ფლობს. ასეთი პრეტენზიის წამოყენებისთვის შრომის საკუთრებასთან შერწყმა არ იყო აუცილებელი. თუმცა, აღნიშნული დროებითი პრეტენზია არცერთი გაგებით არ იყო აბსოლუტური. ამ საკითხში კანტი ლოკისგან ორ ასპექტში განსხვავდება. როგორც გვახსოვს, ლოკი წერდა, რომ შრომის დაკავშირება აუცილებელი პირობა იყო საკუთრების წარმოსაქმენლად. ამ მომენტის შემდეგ, ლოკის აზრით, საკუთრების უფლება დადგენილი და აბსოლუტური იყო.

სავარაუდოდ, რეალურ ცხოვრებაში, ვერცერთი ლოკისეული პირობა ვერ დამაყოფილდებოდა. როგორც ჩანს, ორივე საკითხთან დაკავშირებით, კანტის მიდგომა უფრო მეტი ისტორიული სიზუსტით აღწერს საკუთრების დაუფლების თავდაპირველ პროცესს. საუკეთესო შემთხვევაში, არსებობს მხოლოდ *შეზღუდული* ვალდებულება, რომ ადამიანი არ ჩაერიოს იმ მიწის ფლობის საქმეში, რომელიც მხოლოდ დროებით კონტროლდება სხვების მიერ. მაგრამ ამ ვალდებულების დარღვევა შესაძლებელია მაშინ, როდესაც, მაგალითად, მინაზე საკუთრებითი უფლების განმცხადებელი პირი უარს აცხადებს, გაერთიანდეს სამოქალაქო საზოგადოებაში თავის მეზობლებთან ერთად. ცუდია მეზობლად ბარბაროსების ყოლა. რა თქმა უნდა, სწორედ ამ მოსაზრებამ მიიყვანა კანტი იმ დასკვნამდე, რომ სოციალური ხელშეკრულების განხორციელება, ამ ხელშეკრულების შეფარდებითი სამართლიანობის მიუხედავად, მორალურად სავალდებულო იყო. სამოქალაქო საზოგადოების არარსებობის ფონზე ნებისმიერი რამ წინ გადადგმული ნაბიჯი იქნება.

ასეთი ნაბიჯი, ცხადია, უგულვებელყოფილი იქნება ლიბერტარიანელთა შორის, თუმცა, ჩემთვის ბუნდოვანია, თუ რამდენად საფუძველმდებარეა ის კანტის სოციალური ნააზრევითვის. ბოლოს და ბოლოს, ასეთი ტიპის ხელშეკრულებები, შესაძლოა, ერთობ იშვიათიც იყოს.²³ ნებისმიერ შემთხვევაში, დროებითი ვალდებულება, რომ პატივი სცე სხვების საკუთრებით უფლებებს, სამოქალაქო საზოგადოებაში შესვლით უფრო მყარდება, რაც რაციონალურმა არსებებმა სასურველ მოვლენად უნდა აღიარონ. ის კიდევ უფრო მყარდება დროთა განმავლობაში და სამართლიანი კანონების რეჟიმის პირობებში.²⁴ როგორც თანამედროვე მკვლევარი მარკუს ვერჰე აღნიშნავს,

„ბუნებრივი მდგომარეობიდან გამოსვლის კანტისეული მიდგომის საუკეთესო მეტაფორა განიარაღებაა – საფეხუროვანი და შეთანხმებული განიარაღება. ჩვენ მოვალენი ვართ, შევამციროთ ძალადობრივი კონ-

²³ იხ. Kevin E. Dodson, "Autonomy and Authority in Kant's Rechtslehre," *Political Theory* 25 (February 1997): 93-111.

²⁴ Verhaegh, "Kant and Property Rights," გვ. 20.

ფლიქტები და ძალადობრივი კონფლიქტის გაჩაღების პოტენციალი იმ სცენარისკენ სწრაფვით, რომელშიც საკუთრებითი დავები წყდება სამართლიანი კანონის უზენაესი ძალის შესაბამისად და არა ურთიერთდაპირისპირებული სამხედრო ძალების გამოყენებით. თუმცა, სრულ განაიარაღებამდე – სრულყოფილად კოსმოპოლიტურ სამყარომდე – სამხედრო ძალა მნიშვნელოვან როლს თამაშობს სამართლიანი მფლობელობის საზღვრების დადგენის საქმეში.²⁵

სამწუხაროდ, სამხედრო ძალა ჯერ კიდევ საჭიროა. კანტს სწამდა, რომ ის საჭირო იქნებოდა, ვიდრე მარადიული მშვიდობის მსოფლიო რეჟიმი არ დამკვიდრდებოდა, რომელშიც ყველა ქვეყანას რესპუბლიკური ხელისუფლების ფორმა ექნებოდა და სადაც ომები და მუდმივი ჯარები უარყოფილი იქნებოდა. ეს კოსმოპოლიტური სოციალური წესრიგი ადამიანის ცივილიზაციის ერთ-ერთი დამაგვირგვინებელი მიღწევა იქნებოდა. კანტი, ასევე, ფიქრობდა, რომ ამ იდეის ხორცშესხმას ძალიან ბევრი თაობა დასჭირდებოდა. ამასობაში კი სახელმწიფოებმა უნდა გამოიყენონ მათ ხელთ არსებული ყველა საშუალება, რათა ისწრაფონ ამ იდეის განხორციელებისკენ.²⁶

გონების შინაგანი საჭიროებების შესახებ მტკიცე მოსაზრებებისგან განსხვავებით, კანტს შედარებით მოკრძალებული შეხედულებები ჰქონდა ისტორიის ბუნებისა და მისი განვითარების შესახებ მსჯელობისას. იგი არ ამტკიცებდა, რომ მან განჭვრიტა ისტორიულ კანონთა ერთობლიობა, რომლებსაც აუცილებელი ხასიათი ჰქონდათ, მიუხედავად იმისა, რომ ერთი შეხედვით, მისი ნააზრვეი ამგვარ შთაბეჭდილებას ტოვებდა და მას ისტორიციზმშიც ადანაშაულებდნენ. ამისგან განსხვავებით, კანტმა შეგნებულად არჩია, ორაზროვანი ყოფილიყო სამომავლო კოსმოპოლიტური საზოგადოების ინსტიტუტების შესახებ, რომლებსაც იგი სრულად ვერ განჭვრეტდა (ამას ვერც ჩვენ შევძლებთ). მარქსის ან ჰეგელისაგან განსხვავებით, კანტმა ადგილი დატოვა – და სულაც, ცენტრალური როლი მიანიჭა – ინდივიდუალური მოქმედების თავისუფლებას, რომელიც, სათანადო პირობების არსებობის

²⁵ იხ. იქვე, გვ. 21.

²⁶ თანდათანობითი განვითარების (ევოლუცია საკუთრების ძალადობით მოპოვებისა და ძალმომრეობითი მეთოდებით დაცვიდან მხოლოდ გონებაზე დაფუძნებულ კოსმოპოლიტურ სამოქალაქო საზოგადოებამდე) კანტისეული ხედვა თავის თავში უკვე მოიცავს შემდგომი გერმანული ლიბერალიზმის უმეტეს ნაწილს, კერძოდ, მე-20 საუკუნის დასაწყისში მოღვაწე სოციოლოგის ფრანც ოპენჰაიმერის ანარქო-კაპიტალისტურ შეხედულებებს. ოპენჰაიმერის „თავისუფალი მოქალაქეობის“ ცნება კანტის კოსმოპოლიტიკური კანონის ძლიერ გავლენას განიცდის და როგორც ჩანს, ამ უკანასკნელის ყველა მნიშვნელოვან მახასიათებელს იზიარებს, მხოლოდ იმ გამოწვევით, რომ ოპენჰაიმერს სახელმწიფოების გარდაუვალი დაძაბუნების სწამდა. შესაბამისად, მართალია, აღნიშნული დღესდღეობით ხშირად არ არის დაფასებული, მაგრამ, საბაზრო ანარქიზმის მნიშვნელოვანი მიმართულება პირდაპირ იყო შთაგონებული კანტიანური სოციალური თეორიით. იხ. Franz Oppenheimer, *The State: Its History and Development Viewed Sociologically*, trans. John M. Gitterman (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1914; repr. London: Forgotten Books, 2012).

შემთხვევაში, საბოლოო ჯამში, მომავლის კოსმოპოლიტურ საზოგადოებას ჩამოაყალიბებს. აქ აქტიური სუბიექტები იქნებიან ინდივიდები და არა სოციალური კლასები, ეროვნული სული, ან უპიროვნო სოციალური ძალები; ხოლო თეზისები, რომლებიც კანტმა ჩამოაყალიბა, მინიმალური და არააბსოლუტურია.

მაშინ როგორ შეესაბამება საკუთრებითი უფლებები და კოსმოპოლიტური კანონი კანტის ეთიკურ პროექტს? არცერთი გვაქცევს უეჭველად კარგ ადამიანებად. არაფერი აკავებს საკუთრების მქონე ინდივიდს ბოროტი ნების ქონისგან. საკუთრებითი უფლებები არც შინაგანი ეთიკური თავისუფლებისთვისაა აუცილებელი, რადგან ადამიანს ყოველთვის აქვს უნარი, ისურვოს (ან არ ისურვოს) სიკეთე, იმისგან დამოუკიდებლად, თუ რამდენად არათავისუფალი ან ღარიბი შეიძლება იყოს იგი. კარგმა ადამიანმა, შესაძლოა, იცხოვროს ცუდი მმართველობის ან სიდუხჭირის პირობებში, მაგრამ მაინც არ გაბოროტდეს. თვისებები ამ გაგებით საკმაოდ დამოუკიდებელია.

მაგრამ, მხოლოდ ნივთებზე – და არასდროს ადამიანებზე – გაცხადებულ საკუთრებით უფლებებს შეუძლიათ, დაგვეხმარონ, რომ უფრო სრულყოფილად დავემორჩილოთ ნეგატიურ ვალდებულებებს, რომლებიც ყველაზე ცალსახადაა ნაგულისხმევი კატეგორიული იმპერატივის მეორე ფორმულირებაში: თითოეული ინდივიდისთვის საკუთრების შექმნის, მისი შეცვლისა და გასხვისების შესაძლებლობათა მინიჭებით, მათ, ასევე, საშუალებას ვაძლევთ, გამოიყენონ თავიანთი საკუთრება მათივე მიზნების შესატყვისად და ამით ერთგვარად საკუთარ მაქსიმად ვაცხადებთ იმას, რომ მხოლოდ ადამიანურ სანყისსა და ბუნებას მოკლებული საგნები შეგვიძლია, ხელსაწყობად გამოვიყენოთ და არასდროს – ადამიანები. კერძო საკუთრების კოსმოპოლიტური რეჟიმი, რომელიც მონობას გამორიცხავს, მაშასადამე, მკაფიოდ მიჯნავს ერთმანეთისგან, ერთი მხრივ, მიზანთა სამეფოს, რომელიც მხოლოდ ხალხისთვისაა განკუთვნილი, და მეორე მხრივ, საშუალებათა სამეფოს, რომელიც, დიდწილად, საკუთრების სამართლებრივ კატეგორიას ემთხვევა. ამ გარეგან შესაბამისობას, კანტის რწმენით, შესაძლოა, ადამიანები მორალური კანონის შინაგან შემეცნებამდე მიეყვანა.²⁷

²⁷ ანუ, კანტი სინამდვილეში არ ფიქრობდა, რომ მორალურ კანონთან გარეგანი შესაბამისობა სრულიად უსარგებლო იყო. მიუხედავად იმისა, რომ მას ეთიკური თვალსაზრისით საფუძველმდებარეს ვერ ვუნოდებთ, გარეგან შესაბამისობას მაინც აქვს დიდაქტიკური და ინსტრუმენტალური ღირებულება. „პრაქტიკული გონების კრიტიკის“ მეორე განყოფილებაში კანტმა აღწერა ეთიკის სწავლების მეთოდი, რომელიც ეთიკური მოქმედებებისა და მოტივაციების შესახებ სალიაზრისეული ინტუიციებით იწყება და სოკრატესეული მეთოდის გზით კატეგორიული იმპერატივამდე მიდის. ამ პროცესში მონაფე ისწავლიდა უბრალო გარეგნული შესაბამისობის განსხვავებას იმ სიკეთისგან, რომელიც შინაგანადაა დამახასიათებელი კეთილი ნებისთვის. აშკარაა, რომ ჯეროვნად ფორმულირებულ კანონებს შეუძლიათ მნიშვნელოვნად შეუწყონ ხელი აღნიშნული მეთოდით სწავლას. იხ. I. Kant, "Methodology of Pure Practical Reason," *Critique of Practical Reason*, გვ. 209-17.

საკუთრებაზე ორიენტირებული კოსმოპოლიტური რეჟიმის ფარგლებში, ჩვენ ანალოგიურად მოვიპოვებთ გარეგანი ავტონომიის მსგავს სახეს საკუთარი თავისთვის. კოსმოპოლიტური პროექტის დიდი ნაწილი, როგორც ჩანს, მიზნად ისახავს, რომ გარეგანი უფრო მეტად დაემსგავსოს შინაგანს. იგი მიზნად ისახავს ჩვენი მოქმედების თავისუფლების განვრცობას ფენომენალურ, ანუ გარეგანი გამოცდილებების სამყაროში, რათა ის უფრო მეტად დაამსგავსოს მოქმედების თავისუფლებას გონების შინაგან სამყაროში. უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ჩვენს საკუთრებასთან დაკავშირებული ჩვენი მოქმედებები, შესაძლოა, კარგი ან ცუდი იყოს, თუმცა, ჩვენ, სულ მცირე, უზრუნველვყოფთ მორალურად კარგი გარეგნული ცხოვრების წარმართვისთვის აუცილებელ ერთ-ერთ საფუძველს ანუ ავტონომიურობის უნარს (კანტისთვის ზრდასრული პირის ავტონომიურობის ანალოგიური და ზრდადი უნარი, რომელიც სახელმწიფოსგან დამოუკიდებელია, ასევე, განმანათლებლობის სულისკვეთებაც იყო).²⁸ თავისუფალი ინსტიტუტების პირობებში, დაწერილი და მორალური კანონისადმი მორჩილებამ, შესაძლოა, ჰარმონიზება დაინწყოს თუნდაც იმ შემთხვევაში, როგორც კანტი გვაფრთხილებდა, თუკი მიმდინარე საკუთრებითი პრეტენზიები შეიძლება არ ყოფილიყო სრულყოფილად განსაზღვრული ან სამართლიანი. დროსთან ერთად ეს შესაძლებელია, თუკი ჩვენ ამ სურვილს შევინარჩუნებთ.

აქამდე ძალიან ბევრი ვისაუბრეთ საკუთრების ფლობაზე, მაგრამ თითქმის არაფერი გვითქვამს ვაჭრობის შესახებ. კლასიკურ ლიბერალს შესაძლოა, გაუკვირდეს, თუ რა უნდა იყოს კერძო საკუთრების უფლების საზრისი, თუ არა მისი სხვებისთვის გადაცემის ან საბაზრო პროცესებში ჩართვის შესაძლებლობა. თუმცა, ჩვენ დუმთ საკმაოდ სერიოზული მიზეზი აქვს: როგორც ჩანს, თავად კანტი ნაკლებად იყო დაინტერესებული ეკონომიკით. მას იშვიათად მოჰყავდა მაგალითები იმ სფეროდან, რომლისთვისაც შესაძლოა, ვინრო გაგებით ეკონომიკური ქცევა გვეწოდებინა, ანუ იმ სფეროდან, რომელიც ყიდვა-გაყიდვას უკავშირდება. როგორც ჩანს, ამ საკითხის ირგვლივ მისი მოსაზრებები ერთობ ცოტა იყო და ჩვენ ისლა დაგვრჩენია, რომ დასკვნები იმ მწირი მასალიდან გამოვიტანოთ, რომელიც ხელთ გვაქვს.

თუმცა, როდესაც კანტი საბაზრო გაცვლაზე წერდა, იგი, რა თქმა უნდა, იმ მიზნით არ წერდა, რომ ეს პრაქტიკა ნებისმიერ შემთხვევაში დაეგმო. ამის ნაცვლად, იგი გაცვლის მხოლოდ კონკრეტულ სახეებს გამოხატავდა, მათ შორის თაღლითობისა და ფასთა დისკრიმინაციის შემთხვევებს; აგრეთვე, ისეთი ორგანოებით ვაჭრობის შემთხვევებს, როგორიც, მაგალითად, კბილი იყო, რაც იმ დროისთვის გავრცე-

²⁸ Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?" trans. Mary C. Smith [1784], <http://www.columbia.edu/acis/ets/CCREAD/etscc/kant.html>.

ლებულ პრაქტიკას წარმოადგენდა (ჩამოთვლილი სამიდან, სულაც არაა ნათელი, რომ ბოლო ორი აუცილებლად გაკიცხული უნდა იქნეს). კანტი, ასევე, იცნობდა ჟან-ჟაკ-რუსოს შრომებს, რომელიც გამოხატავდა ვაჭრობას (ხშირად საკამაოდ ღიადაც) და ამკარაა, რომ მიუხედავად იმისა, რომ კანტს მასთან დათანხმების ყველანაირი შესაძლებლობა ჰქონდა, იგი რუსოს ამ საკითხში არ დათანხმებია.

თუმცა, საბოლოო ჯამში, ძალიან დიდი შრომის განწვევაა საჭირო, რომ კანტის ეთიკის პერსპექტივიდან საბაზრო პროცესების თეორეტიზება განხორციელდეს. ამ მხრივ საფუძველმდებარე შრომა გასწია თანამედროვე ფილოსოფოსმა მარკ დ. უაითმა, რომლის აზრით, კანტის *ნეგატიური ვალდებულებები* (ანუ ის ქმედებები, რომლებიც სხვების წინააღმდეგ არავითარ შემთხვევაში არ უნდა განვახორციელოთ) და კანტის *პოზიტიური ვალდებულებები* (ანუ ის ქმედებები, რომლებიც ვალდებულნი ვართ, განვახორციელოთ სხვების მიმართ საკუთარი კეთილმოსურნეობის საფუძველზე) შესაბამისობაშია საბაზრო სისტემაზე დამყარებულ საზოგადოებასთან. ნეგატიური ვალდებულებები შესაძლებელს ხდის საბაზრო საზოგადოებას, ხოლო პოზიტიური ვალდებულებები მას შეთანხმებადად აქცევს. უაითმა აღნიშნული ორი ტიპის ვალდებულება იმ სამყაროებსაც კი შეადარა, რომლებიც აღწერილია ადამ სმითის ორ ეპოქალურ ნაშრომში, კერძოდ, „გამოკვლევა ხალხთა სიმდიდრის შესახებ“ და „მორალური გრძნობების თეორია.“ პირველი ნაშრომი მხოლოდ ნეგატიურ ვალდებულებათა სამეფოს განიხილავს, მეორე კი კეთილმოსურნეობის პოზიტიურ ვალდებულებებს იკვლევს. მართალია, სმითის ეთიკა არ იყო ისეთივე დეონტოლოგიური, როგორც კანტის ეთიკური სისტემა, მაგრამ ეს მიდგომა მაინც იმედისმომცემად გამოიყურება.²⁹

მიუხედავად ამისა, ზოგჯერ ამ ყველაფრის საწინააღმდეგოდ კანტის ეთიკის სოციალისტი მკვლევრები მიიჩნევენ, რომ კატეგორიული იმპერატივი ზოგადად კრძალავს ყველა, ან სულ მცირე, ძალიან ბევრი სახის გაცვლას საბაზრო სისტემის ფარგლებში. ყიდვისა და გაყიდვის პროცესში განა სხვა ადამიანს უბრალოდ მიზნის მისაღწევ საშუალებად არ განვიხილავ? განა პურის მცხობელი ჩემი მიზნის მისაღწევად განკუთვნილ უბრალო ობიექტად არ გადავაქციე? განა მას ზუსტად ისე არ მოვექეცი, როგორც შეიძლება მოვქცეოდი, მაგალითად, სავაჭრო ავტომატს, რომელიც ნამდვილად ინსტრუმენტია? (ძნელია, ჩათვალო, რომ ტიპიური ბიზნეს-ტრანზაქციის მსვლელობის დროს განხორციელებული, წინასწარ განერილი და თითქმის მექანიკური საუბრები მნიშვნელოვნად განსხვავდება იმ უგულისყურო საუბრისგან, რომელსაც მყიდველი სავაჭრო ავტომატთან მართავს!). საქმე, როგორც

²⁹ იხ. Mark D. White, "Adam Smith and Immanuel Kant: On Markets, Duties, and Moral Sentiments," *Forum for Social Economics* 39 (April 2010): 53-60. იხ., ასევე, Mark D. White, *Kantian Ethics and Economics: Autonomy, Dignity, and Character* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011).

ჩანს, კიდევ უფრო ცუდადაა როდესაც, მაგალითად, საკითხი შრომის ყიდვასა და გაყიდვას ეხება, რომლის დროსაც კაპიტალისტს უწევს, ერთმანეთს შეუპირისპიროს მომავალი დასაქმებულის სამსახურში აყვანისა და მანქანის „დასაქმების“ ვარიანტები (იმ მანქანის, რომელიც მისი მიზნებისთვის საუცხოოდ ჩაანაცვლებს ადამიანს). არის თუ არა ეს ფატალური ხარვეზი პროექტში, რომელიც ცდილობს, დაასაბუთოს თავისუფალი საბაზრო პროცესების მართებულობა კანტიანური ეთიკის სულისკვეთების ქრილში?

ეს რომ ხარვეზი იყოს, მაშინ ფაქტი, რომლის მიხედვითაც საბაზრო გაცვლის აქტებს აუცილებლად ჩავთვლიდით, მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენივე საკუთარი ნების მარცხზე და მისი გამოსწორების აუცილებლობაზე მიუთითებდა. ასეთ შემთხვევაში, ალბათ, აუცილებლად უნდა დავთანხმდეთ სოციალიზმის მხარდაჭერის კატასტროფულ მორალურ იდეას (რომელსაც, უნდა ვაღიაროთ, რომ მცდარი კლასიფიკაცია მივაკუთვნეთ). ამგვარად შეიძლება განაცხადოს კანტიანელმა სოციალისტმა ან კიდევ სხვებმა.³⁰ მართლაც, ისეთი ავტორიტეტული ფიგურა, როგორც ლუდვიგ ფონ მიზესი იყო, ამტკიცებდა, რომ „კანტის მოვალეობის მისტიციზმიდან [...] ადვილია სოციალისტური აზრის განვითარების კვალის აღმოჩენა.“³¹

იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი კანტის მკითხველები არ იზიარებენ და არ ეთანხმებიან მის არგუმენტებს, ისინი უნდა მიხვდნენ, რომ კანტის ერთგულება მოვალეობისადმი ნამდვილად არ იყო აშკარა მისტიციზმი. კანტს არასდროს მიუთითებია შეუცნობელ ან რაიმე უზენაეს გონებაზე. იგი მხოლოდ ინდივიდის გონების ძალაზე აპელირებდა. უამრავი დამატებითი არგუმენტები არსებობს იმასთან დაკავშირებით, თუ რატომ ცდება მიზესი ამ პასაჟში და რატომ არაა საჭირო, რომ კანტის კოსმოპოლიტური სოციალური წესრიგი სოციალიზმი იყოს (ალბათ, არც უნდა იყოს).

უპირველეს ყოვლისა, როგორც კანტი თავად ამტკიცებდა, ერთადერთი სრულყოფილი მოვალეობა, რომელიც სხვა ავტონომიური მორალური სუბიექტების წინაშე გვეკისრება, – ანუ, მხოლოდ ის მოვალეობები, რომლებიც აბსოლუტური, ანუ კატეგორიულია, – თავისი ბუნებით, ნეგატიურია. ეს ის მოქმედებებია, რომელთა განხორციელებისგან აუცილებლად უნდა შევიკავოთ თავი. უკვე ვიხილეთ, რომ არ გვეკისრება სხვათა დახმარების სრულყოფილი მოვალეობა და კიდევ უფრო ნაკლებად გვევალება, კატეგორიულად და ფაქტობრივი გარემოებების ყოველგვარი

³⁰ კანტის ამგვარი ინტერპრეტაციის გავლენიანი წარმომადგენელი არის ჰერმან კოჰენი, თუმცა, უნდა ვაღიაროთ, რომ როგორც ჩანს, ეს მიდგომა ძალიან ახლოს დგას კანტიანიზმის ყველა ლიბერტარიანულ სკეპტიკოსთან. იხ. Hermann Cohen, *Ethik des Reinen Willens* (Berlin: Bruno Cassirer, 1904; repr. Charleston, SC: Nabu Press, 2010).

³¹ Ludwig von Mises, *Socialism* (Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1981), გვ. 388. ჩემი აზრით, მიზესის მიერ კანტიანული სოციალისტის ჰერმან კოჰენის შეხედულებების ანალიზი ღრმა და მართებულია, მაგრამ მე არ ვეთანხმები იმას, რომ ამაში კანტი უნდა დავადანაშაულოთ (იმ მიზეზთა გამო, რომელიც ძალიან მალე ნათელი გახდება).

გათვალისწინების გარეშე, მოვამარაგოთ ისინი კონკრეტული რესურსებით. მაშასადამე, კანტიანელი სოციალისტები აუცილებლად უნდა შეეგუონ იმ ფაქტს, რომ არანებაყოფლობითი სოციალიზმის ყველა ფორმა სწორედ ამგვარ არასათანადო სახის მოვალეობებს შეიცავს. სახელმწიფოს ყველა თანამედროვე ფორმის მსგავსად, სოციალისტური სახელმწიფოები აუცილებლობით იყენებენ ადამიანებს როგორც ინსტრუმენტებს.

მეორე: თავად კანტისთვის, ეკონომიკური სიკეთეების უზრუნველყოფა, როგორც ჩანს, იყო არა ეთიკის, არამედ წინდახედულებისა და უნარის საკითხი. შეკითხვა იმის შესახებ, თუ რომელი ეკონომიკური სისტემა – (ნებაყოფლობითი) სოციალიზმი თუ (ნებაყოფლობითი) კაპიტალიზმი – შეძლებდა სამყაროს მატერიალური საჭიროებების უკეთ დაკმაყოფილებას, მაშასადამე, არ არის ის საკითხი, რომელიც მხოლოდ კატეგორიულ იმპერატივზე მითითებით გადანწყდება. აღნიშნული უფრო ეკონომიკურ მეცნიერებას შეუძლია და მან უნდა გადანწყვიტოს კიდეც იგი დამოუკიდებლად, თუმცა ამ დროს მან კატეგორიული იმპერატივიდან გამომდინარე თანმსლები შეზღუდვებით უნდა იხელმძღვანელოს.

მესამე: ჩვენ უნდა გავითვალისწინოთ ორმხრივობა. თუკი პურის მცხობელს ვეპყრობი როგორც უბრალო ინსტრუმენტს, ისიც ხომ ზუსტად იგივენაირად მეპყრობა? განა იგი არ განმიხილავს მე, როგორც ქარბი პურისგან თავიდან მოშორების საშუალებას? შესაძლებელი იქნებოდა ჩემი ჩანაცვლება *შემსყიდველი* ავტონომიური მანქანით? ალბათ. მაგრამ, როგორაა შესაძლებელი, რომ ორივე ვექცეოდეთ ერთმანეთს ისე, როგორც უბრალოდ საშუალებებს? თუ ისე მეპყრობიან, როგორც ინსტრუმენტს, გამოდის, რომ ავტონომიურობას მართმევენ. მაგრამ, თუკი ჩემს ავტონომიურობას მართმევენ, როგორ უნდა მოვექცე ჩემს პარტნიორს, რომელიც ისე მექცევა, თითქოს ინსტრუმენტი ვიყო? რთულია მივხვდე, თუ როგორ უნდა შემეძლოს საერთოდ ეთიკურად მოქმედება (ცუდ ქმედებაზე რომ არაფერი ვთქვათ), როდესაც მოქმედების თავისუფლებას მართმევენ. ორმხრივობის პრინციპი კი გვეუბნება, რომ არცერთი მხარის ნება არ დარღვეულა მეორე მხარის მიერ.

მეოთხე: თუკი საბაზრო გაცვლის აქტებს მივანიჭებთ უფლებას, რომ ამ პროცესში ჩართული თუნდაც ერთი სუბიექტი საშუალებად მიიჩნიონ, მაშინ როგორ განვასხვავებთ საბაზრო გაცვლის აქტებს თანამშრომლობის არასაბაზრო ფორმებისგან, რომლებსაც, როგორც ჩანს, ზემოხსენებულის მსგავსად ედებათ ბრალი? რა გაგებით არ ექცევიან ერთმანეთს როგორც მიზნის მიღწევის უბრალო საშუალებებს ნებაყოფლობით სოციალიზმში მონაწილე პირები? კატეგორიული იმპერატივი როდი მოითხოვს ყველა ჩვენგანისგან, რომ ისე ვიცხოვროთ, როგორც განდეგილებმა. მართლაც, კანტი დიდი ენთუზიაზმით უწევდა რეკომენდაციას თანამშრომლობის უამრავ ფორმას.

ჩვენ უნდა ვეძიოთ გზა იმისთვის, რათა ჩამოვაცალიბოთ თანამშრომლობის მნიშვნელოვანი აქტი, რომელიც არაა დამოკიდებული იმ მაქსიმუმზე, კატეგორიულ იმპერატივს მსხვერპლად რომ ეწირება. საკმარისი არ იქნება, უბრალოდ თუ ვიტყვი, რომ თანამშრომლობაზე დაფუძნებული შეთანხმებები მხოლოდ ინსტრუმენტების განკარგვას ეხება და რომ შედეგად, აქ ძირითად როლს მხოლოდ ჰიპოთეტური იმპერატივები თამაშობენ. მოცემულ შემთხვევაში მთავარი შეკითხვა სწორედ ისაა, გაცვლის პროცესისას უმართებულოდ ხომ არ მივიჩნიეთ ჩვენი კოლეგები, როგორც მიზნის მიღწევის უბრალო საშუალებები.

თანამშრომლობის ყველა ტიპი შემდეგ ფორმას იღებს (მნიშვნელობა არ აქვს, ასეთი თანამშრომლობა საბაზრო სისტემის ფარგლებში ხორციელდება თუ მის გარეშე): ორი ავტონომიური სუბიექტი ერთობლივად თანხმდება გეგმის შედგენაზე, რომლის მიხედვითაც, ისინი თავიანთ რესურსებს ერთობლივად გამოიყენებენ. ორივე სუბიექტს თანაბრად სურს, რომ ზუსტად ეს გეგმა განხორციელდეს *სხვა განსახორციელებელ ნებისმიერ ალტერნატივასთან შედარებით*. იმის გათვალისწინებით, რომ ეს გეგმა წარმოადგენს თითოეული სუბიექტის თავდაპირველ არჩევანს, რთული იქნებოდა იმის თქმა, რომ ეს გეგმა არ წარმოადგენს იმას, რაც მონაწილეებს სურს. აღსანიშნავია, რომ ეს დასკვნა ჭეშმარიტია იმისდა მიუხედავად, განხორციელდა თუ არა სინამდვილეში საბაზრო გაცვლა; უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ ორივე, – როგორც მყიდველი, ასევე გამყიდველი, – ყველა ხელმისაწვდომი ალტერნატივიდან იღებს მის პირველ ვარიანტს, თუნდაც მაშინ, თუკი გარიგება არ შედგება.

ამ რეკონსტრუქციაში სავაჭრო ავტომატის მანქანა მაინც ინსტრუმენტია, მაგრამ ისეთი, რომლის შესახებაც როგორც მყიდველი, ასევე, გამყიდველი თანხმდებიან, რომ ერთობლივად გამოიყენებენ მას იმისთვის, რათა განახორციელონ რესურსების შეთანხმებული გადაწვლილება. პურის მცხობელი ისევე ავტონომიური სუბიექტია, რომელიც სამოქმედო გეგმას სთავაზობს ყველას, ვინც მის მაღაზიაში შედის. ხოლო კაპიტალისტი, რომელმაც უნდა გააკეთოს არჩევანი ადამიანურ შრომასა და მანქანურ შრომას შორის, დასაქმებულს აუცილებლობით არ განიხილავს უბრალო ინსტრუმენტად. უფრო სწორად, იგი არჩევანს აკეთებს ორ განსხვავებულ გეგმას შორის, რომელთაგანაც ორივე, სხვადასხვა მომენტში მოიცავს ადამიანის ნებაყოფლობით შრომას შესაბამისი ანაზღაურების სანაცვლოდ: ამას უშუალოდ ახორციელებს დასაქმებული ინდივიდი, ან ირიბად ის დასაქმებულ(ებ)ი, რომლებმაც ეს მანქანა შექმნეს. ნებისმიერ შემთხვევაში, ხორციელდება ნებათა თანამშრომლობა.

აქ ძალიან დიდი შრომის განწვევაა საჭირო. ეს ნაწილობრივ გამოწვეულია თანამედროვე კლასიკური ლიბერალების მიერ კანტის ეთიკის მიმართ გამოჩენილი ღრმა ანტიპათიით, ნაწილობრივ კი, კანტის მიერ ეკონომიკის უგულვებელყოფით.

მაგრამ, ამ უგულვებელყოფის მიუხედავად, ავსტრიული სკოლა ძალიან დავალებულია კანტისგან, უპირველეს ყოვლისა, – ეპისტემოლოგიაში. ამის გამო, კანტის ეთიკის ლიბერტარიანიზმთან კიდევ უფრო მეტად მორიგების პროექტი, სავარაუდოდ, ნაყოფიერი გამოდგება იმ მკვლევრებისთვის, რომლებსაც ამის სურვილი ექნებათ.

ეს პროექტი ყოველთვის მარტივი არ იქნება. კანტი კატეგორიულად უარყოფდა ერთ უფლებას, რომელზეც კლასიკური ლიბერალები ყოველთვის ამახვილებდნენ ხოლმე ყურადღებას. ესაა სახელმწიფოსთვის წინააღმდეგობის განწევის უფლება. მაგრამ, როგორც იმ შეკითხვასთან დაკავშირებით, შესაძლებელია თუ არა ვაიძულოთ ვინმე, რომ თავდაპირველ სოციალურ ხელშეკრულებას დაემორჩილოს, ასევე, შესაძლებელია ვამტკიცოთ, რომ წინააღმდეგობის განწევის უფლების კანტისეული უარყოფა მისი სოციალური აზროვნების პერიფერიული ნაწილია. არის თუ არა სინამდვილეში სუბიექტი ყოველთვის ის პირი, ვინც სოციალური კონტრაქტი დაარღვია (როგორც კანტი ფიქრობდა) და არა სახელმწიფო? ხელშეკრულება, რომლის დარღვევაც ერთ მხარეს არ შეუძლია, ერთობ უთანასწორო იქნებოდა და შეიძლება კატეგორიული იმპერატივიც კი დაერღვია. უკეთესმა კანტიანელმა, ალბათ, უნდა უარყოს კიდევ ეს იდეა, ისევე როგორც ეს რობერტ ნოზიკმა გააკეთა.

დაბოლოს, გამოხატვის თავისუფლება განსაკუთრებულ როლს ასრულებდა კანტის სოციალურ თეორიაში. მაშინ როდესაც თანამედროვე ლიბერტარიანელები მიდრეკილნი არიან, გამოხატვის თავისუფლება ინდივიდის საკუთრებითი უფლებების ერთ-ერთ უბრალო, – თუმცა, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, ალბათ, მნიშვნელოვან, – ასპექტად მიიჩნიონ, კანტისთვის ინდივიდის უნარი, საჯაროდ გამოეყენებინა გონება მიმდინარე მოვლენებთან და სახელმწიფოსთან მიმართებით, უფრო მეტი იყო, ვიდრე ინდივიდის საკუთრებითი უფლების კონკრეტული გამოყენების შემთხვევა. ეს უნარი სამოქალაქო საზოგადოებაში ცხოვრების საკვანძო ნაწილს წარმოადგენდა და ის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი იყო ორი მიზეზის გამო:

1. კანტს სწამდა, რომ ეს უნარი მოქალაქის ერთადერთ არსებით დაცვით საშუალებას წარმოადგენდა უზენაესი ძალის წინააღმდეგ იმ შემთხვევებში, როდესაც ეს ძალა არასწორად იქცეოდა;
2. კარგი ხელისუფლება შეიძლებოდა წარმოქმნილიყო მხოლოდ და მხოლოდ მსჯელობისა და განხილვის პროცესების შედეგად, რომლის დროსაც ყველას ეძლეოდა აზრის გამოხატვის საშუალება, თავისუფლად და დასჯის შიშის გარეშე.

ასე რომ, არ არის საჭირო მივიჩნიოთ (როგორც კანტს სწამდა), რომ ინდივიდებს არ გააჩნიათ რევოლუციის უფლება სუვერენის წინააღმდეგ, რათა ვირწმუნოთ, რომ საკუთარი უკმაყოფილების საჯარო დაფიქსირების უფლება განსაკუთ-

რეზულ სტატუსს საჭიროებს მართულ საზოგადოებაში (სახელმწიფოს გარეშე არსებული საზოგადოებისგან განსხვავებით). შედეგებზე სულ ოდნავი მითითებაც კი ნებისმიერ შემთხვევაში მოგვცემს ამ დასკვნის გამოტანის შესაძლებლობას. აღნიშნულმა მითითებამ შედეგზე, შესაძლოა, არ შეადგინოს მორალური კანონის საფუძვლის რაიმე ნაწილი. თუმცა, ეს, ასევე, არ იკრძალება მორალური კანონით და სამოქალაქო საზოგადოებაში შესვლამ, შესაძლოა, შედეგზე ორიენტირება ჰიპოთეტური იმპერატივის სახით მოითხოვოს.

ძალიან ბევრი ძალისხმევის განწევა საჭირო იმისთვის, რათა ლიბერტარიანული სოციალურ აზრი კანტის ეთიკას დაემყაროს, მაგრამ ეს ცალსახად სიცოცხლისუნარიანი და მიმდინარე პროექტია, რომელიც იმთავითვე გვპირდება ლიბერტარიანული სოციალური აზროვნების ბევრი ისეთი სიძნელისგან გათავისუფლებას, რომლებიც მის განსხვავებულ ფორმულირებებში გვხვდება.

კონტრატანიაიზმი

(სოციალური სელექციონის თეორია)

იან ნარვესონი

სოციალური ხელშეკრულების თეორიის ზოგადი იდეა უკვე დიდი ხანია, რაც ცნობილია. მაგალითად, პლატონის „სახელმწიფოში“ მასზე ნათლადაა მინიშნებული დიდი ხნით ადრე, ვიდრე ამ მიმართულებით ნაბიჯებს გადადგამდნენ ჰობსი, ლოკი, რუსო, კანტი და შემდგომ უკვე ჯონ როულსი და დევიდ გოტიე. რა არის ეს ზოგადი იდეა, რისი იდეაა ეს და როგორ მიემართება ის ლიბერტარიანიზმს? ეს შეკითხვები ამ თავში იქნება განხილული.

სოციალური ხელშეკრულება – ეს არის თეორია ნორმატიული თეორიების გარკვეული კლასის (მორალური და პოლიტიკური ნორმატიული თეორიების) საფუძვლების შესახებ. ჩვენ ვინცებთ *საფუძველმდებარე* თეორიის ახსნითა და ამ ტიპის კონკრეტული თეორიის დადებითი მხარეების წარმოჩენით. შემდეგ გადავალთ მსჯელობის შედეგად მიღებული თეორიის მორალური და პოლიტიკური ბუნების განხილვაზე და დასასრულს გავაკეთებთ დასკვნას ლიბერტარიანიზმის სასარგებლოდ, რომელიც ამ თეორიის ძირითად შედეგად მიგვაჩნია. ამ ტიპის თეორიები რაღაც ღირებულსა და მნიშვნელოვანს ახორციელებენ, თუმცა, ისინი ყოველმომცველნი არ არიან და ჩვენ მათ საზღვრებსაც ვაღიარებთ.

სოციალური ხელშეკრულება როგორც ნორმატიული საფუძველი

ფილოსოფოსები დიდი ხნის განმავლობაში განიხილავდნენ და დღესაც კამათობენ ნორმატიული თეორიის „საფუძვლების“ შესახებ. როგორც მისი სახელიდან ჩანს, ტერმინი მიემართება ზოგად თეზისებს, რომლებსაც თეორია ემყა-

რება. სრულყოფილი განხილვა დასჭირდებოდა იმ ძალიან ბევრი ჩახლართული ტრაექტორიის გამოკვლევას, რომელიც აღნიშნულმა თეორიამ განვლო ამდენი წლის განმავლობაში. ასეთ პროექტს მოცემულ ფორმატში ნამდვილად ვერ განვახორციელებთ. თუმცა, შესაძლებელია რამდენიმე საკვანძო საკითხის გამოყოფა. პირველი ისაა, რომ ბევრი თეორეტიკოსი ფიქრობს, რომ „საფუძვლები“ საერთოდ არ არსებობს. სადამფუძნებლო თეორია ამბობს, რომ არსებობს ზოგიერთი (ერთი ან რამდენიმე) ძირითადი, ზოგადი დებულება ან მისი მსგავსი რამ, რომელიც განამტკიცებს თეორიას იმის შესახებ, თუ რა არის სამართლიანი და უსამართლო, სწორი და არასწორი. „განამტკიცებს“ იმ გაგებით, რომ თეორიის ქვემარტივები გამომდინარეობს ამ რამდენიმე ან ერთი ნორმატიული თეზისისგან, რომლებსაც რელიგანტური ფაქტობრივი წანამძღვრები ემატება, რომლებიც ემპირიულ შემოწმებას ექვემდებარება.

ცალკე საკითხია, არის თუ არა ეს საფუძვლმდებარე ნორმატიული თეზისები თავისთავად *sui generis* კატეგორიები, თუ შესაძლებელია, რომ ისინი, თავის მხრივ, გამომდინარეობდნენ გარკვეული სახის ფაქტებიდან? ეს უკანასკნელი მოსაზრება, რა თქმა უნდა, კრიტიკოსებისგან „ნატურალისტური შეცდომის“ დაშვების ბრალდებას იმსახურებს. ეს ის შეცდომაა, რომელიც მე-XX საუკუნეში მოღვაწე მორალურ ფილოსოფოსებს აკვიატებული ჰქონდათ. ნებისმიერმა თეორეტიკოსმა, რომელიც ამ უკანასკნელი მარშუტით გადანწყვეტს საკუთარი ინტელექტუალური გეზის ალბას, უეჭველად უნდა უპასუხოს ამ ბრალდებას. აღნიშნულ თავში ჩვენც სწორედ ამას შევეცდებით.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ფილოსოფოსები მიდრეკილნი არიან, უარყონ აქსიომატიზმი მორალურ და პოლიტიკურ თეორიაში. ასეთი განწყობა ზოგად პასუხს წარმოშობს: თუ არ არსებობს რაიმე საფუძველი, მაშინ, როდესაც ერთმანეთს არ ვეთანხმებით (რაც ხშირად ხდება), საერთოდ როგორ მივდივართ დისკუსიაში რაიმე პასუხამდე? თუკი ის, რასაც ვამბობთ, არაფერს ადასტურებს ან უარყოფს და ამას ვერც დავამტკიცებთ, მაშინ გადანწყვეტილების მიღების შესაძლებლობა ნულის ტოლია. არის თუ არა ეს ცუდი? დიახ, პასუხობს სოციალური კონტრაქტის თეორეტიკოსი. და ალბათ, ყველა დათანხმდება, რომ თუკი ამის განხორციელება შესაძლებელია, ეს საუცხოო იქნებოდა. რასაც ფილოსოფოსები უარყოფენ, არის ის, რომ ასეთი რამ შესაძლებელია.

შემდეგი საკითხი, რომელიც უნდა აღინიშნოს, ისაა, რომ საფუძველი ცალსახად უსარგებლოა, თუკი ის იმაზე უკეთესი და „მყარი“ არაა, ვიდრე ის, რის „დაფუძნებასაც“ ისახავს მიზნად. ქვიშაზე შენება არ უნდა დავიწყოთ. ეს შენიშვნა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია საფუძვლებთან დაკავშირებულ თითქმის ყველა მიმდინარე შემოთავაზებასთან დაკავშირებით. ამის მნიშვნელოვანი და საკმაოდ შესაფერისი მაგალითია „ინტუიციონიზმის“ სახელით წოდებული თეორია, რომ-

ლის მიხედვითაც, მართლაც არსებობს „ძირითადი“ მორალური მოთხოვნები იმ გაგებით, რომ მათთან მიმართებაში *შეუძლებელია* დამატებითი არგუმენტების მოყვანა. ადამიანებმა შესაძლებელია ისიც ამტკიცონ, რომ ეს თეზისები „თავისთავად ცხადია.“ თუმცა, ამასთან დაკავშირებული პრობლემა ის გახლავთ, რომ შეუძლებელია ისეთი მორალური წინადადების მოძიება, რომელიც ვინმეს მიერ უარყოფილი არ ყოფილა. რა თქმა უნდა, არსებობენ „ამორალისტები“, ანუ მორალური სკეპტიკოსები, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ მორალის მსგავსი ფენომენი სულაც არ არსებობს. და რას პასუხობს მათ ინტუიციონისტი? რა არის ის, რასაც, სავარაუდოდ, შეუძლია გარკვეული შთაბეჭდილების შექმნა, ანუ რასაც შეუძლია, გაფლენა იქონიოს სკეპტიკოსის *რაციონალურ* უნარებზე? სოციალური კონტრაქტის თეორეტიკოსი ამბობს, რომ არსებობს რალაც, რისი თქმაც ნამდვილად შეგვიძლია. ამ თეორეტიკოსს, ანალოგიურად, პასუხი მზად აქვს „რელატივისტებისთვის“, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ მორალი უბრალოდ „რელატიურია,“ რომ ის დამოკიდებულია კულტურაზე, ადამიანზე და ა.შ.

სოციალური კონტრაქტის თეორია ქმედითი რომ იყოს, ის აუცილებლად უნდა დაეფუძნოს ფაქტებს, რომლებიც ადამიანისა და სოციალური ცხოვრების ნამდვილი თვისებები იქნება. მას უნდა გააჩნდეს განზოგადებისა და მსგავსების საკმარისი ხარისხი, რათა თეორიამ ნამდვილად შეძლოს ყველამდე და არა მხოლოდ ზოგიერთებამდე მიღწევა. მან, ასევე, უნდა შეიმუშავოს ისეთი მითითებები, რომლებიც ყველასთვის რაციონალურად გააზრებადია: ყველამ უნდა შეძლოს იმის დანახვა, თუ რატომ არის ეს მითითება, ეს პრინციპი, ეს გზა ის, რომლითაც უნდა ვიხელმძღვანელოთ. შესაძლებელია თუ არა ეს? ამას ქვემოთ ვნახავთ.

სოციალური კონტრაქტის თეორიის მიხედვით, მორალი, თუკი მას რაციონალურად გავიაზრებთ, გარკვეული გაგებით, ეფუძნება *შეთანხმებას*, ან სულ მცირე, *რაციონალურ* შეთანხმებას. აქ იგულისხმება ისეთი ტიპის შეთანხმება, რომელსაც ნებისმიერი რაციონალური ადამიანი დადებდა. ეს მნიშვნელოვანი რესურსებით უზრუნველგვყოფს, რათა პასუხი გავცეთ სკეპტიკოსებსა თუ სხვა მონინააღმდეგეებს (თუმცა, ეს პასუხი მათთვის, შესაძლოა, დამაჯერებელი არ აღმოჩნდეს): თუ თქვენ *ეთანხმებით*, რომ რალაც ან რაიმე სხვა არის ან იქნება სწორი, მაშინ თქვენ ზურგს ვერ შეაქცევთ ამ მდგომარეობას და მის უარყოფას ვერ დაიწყებთ. ჩვენ მოგვინევდა, ერთმანეთისგან განგვესხვავებინა რეალური ისტორიული შეთანხმებები (კომერციული და საერთაშორისო ხელშეკრულებები და ა.შ.) და *ჰიპოთეტური* შეთანხმებები, ანუ ისეთი შეთანხმებები, რომლებსაც ადამიანი მხოლოდ წარმოსახვაში თუ დადებდა. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რომ შეთანხმებები *მოქმედებებში* უნდა ვეძიოთ. ნებისმიერი რამ, რაც ქალაღზეა დაწერილი, ან სიტყვებითაა გამოთქმული, არ არის საინტერესო, თუკი ის გავლენას არ ახდენს კონკრეტულ მოქმედებაზე ან მისი განხორციელების მიმართ მზაობაზე.

ასეთი შეთანხმება, რასაკვირველია, ვერ იქნება საყოველთაო კონსტიტუციური კონვენცია, რომლის დროსაც ყველანი ერთად ვიკრიბებით და ხელს ვაწერთ რაიმე ფორმალურ დოკუმენტს. თუმცა, ეს შეიძლება იყოს საფუძველმდებარე რაციონალური სტრუქტურის აღიარება. მოქმედებისას ჩვენ შეთანხმებას ვაღწევთ ჩვენი მდგომარეობის რაციონალურად გააზრების შედეგად. დევიდ ჰიუმმა შესანიშნავი მაგალითი მოგვცა: როდესაც ორი ადამიანი ნავს მართავს, ისინი რითმულად იწყებენ მოქმედებას და დახარჯულ ძალისხმევას ისინი ერთი მიმართულებით მიჰყავს. ამ შემთხვევაში აუცილებელი არაა რაიმე წინასწარი განხილვა ან „სახელშეკრულებო პროცედურა.“

საყოველთაოდ ცნობილი და უფრო თანამედროვე მაგალითის სახით, განვიხილოთ „საგზაო წესები“: „როდესაც ავტომობილს ორმხრივი მოძრაობის მქონე გზაზე მართავთ, დაიკავეთ მარჯვენა მხარე“ (ან მარცხენა, თუკი ასეთია მოძრაობის წესი მოცემულ ქვეყანაში). აქ, წესისადმი მორჩილების არსი ისაა, რომ თავიდან ვიცილებთ დაზიანებას ან ფატალურ შეჯახებებს, რასაც სხვაგვარად თავიდან ვერ ავირიდებდით. ეს არის არსი, რომლის წვდომაც ყველას შეუძლია და რეალურ ვითარებებში, თითქმის ყველა მძღოლი თითქმის ყოველთვის ემორჩილება ამ წესს. განვიხილოთ იშვიათი გამონაკლისები: უფრო ნელად მოძრავი ავტომანქანისთვის გვერდის ავლა კარგია, როდესაც ეს უსაფრთხოა. ასეთ დროს მნიშვნელობას იძენს შემდეგი შეკითხვა: „არის თუ არა ამის გაკეთება უსაფრთხო მოცემულ შემთხვევაში?“. ეს, შესაძლოა, უთანხმოების საგანი აღმოჩნდეს, თუმცა ჩვენ ორიენტირების გარეშე არ ვიმყოფებით: ჩვენ გვაქვს ნათელი კრიტერიუმები, რომლებითაც ასეთ დროს უნდა ვიხელმძღვანელოთ. ამ მაგალითის მეორე ღირსება ისაა, რომ ის განმარტავს, თუ რა შეიძლება იყოს „შეფარდებითი“, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ნორმატიულ შედეგს ხელს არ უშლის. შეფარდებითი არის ის, თუ გზის რომელ სავალ ნაწილზე უნდა ვიაროთ მანქანით. ერთად მოუყარეთ თავი ადამიანთა ჯგუფს, რომლებიც მანქანას მართავენ, სეირნობენ, ან ცხენით ჯირითობენ. საკმაოდ მალე თქვენ ნახავთ, რომ ისინი გზის ერთ ან მეორე ნაწილს დაიკავენ. როდესაც ისინი ამას იზამენ, ახალმოსულის მხრიდან არაგონივრული იქნება ამ წესის დარღვევა.

გაცილებით უფრო მეტად სერიოზული სტრუქტურა აქვს საკმაოდ ცნობილ პატიმრის დილემას, რომელიც ინტენსიური განხილვის საგანი გახდა მათემატიკაში, სოციალურ-მეცნიერულ და ფილოსოფიურ წრეებში საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში. ქვემოთ მოცემული პატარა დიაგრამა ახდენს იდეის სქემატიზებას ორი ადამიანის შემთხვევაში (რაც სტანდარტულ ნორმად ითვლება აღნიშნული საკითხის განხილვისას). დავუშვათ, რომ **A** და **B** ორი მხარეა, ხოლო რიცხვები, მხარეთა სურვილების შესაბამისად, ალაგებს მათ მიერ ამორჩეულ წყვილ ალტერნატივებს). ამრიგად: (ა) თითოეული ჩვენგანი ორი ალტერნატივის წინაშე იმყოფება, ესენია **X** და **Y** და ის, თუ რა მოგვივა, დამოკიდებულია იმაზე, თუ რას ამოვირჩევთ; (ბ) თუ

ორივე ავირჩევთ x ალტერნატივას, თითოეული მიიღებს მის მეორე საუკეთესო შედეგს; თუ ჩვენ ორივე ავირჩევთ y ალტერნატივას, ჩვენ ორივე მივიღებთ მესამე საუკეთესო შედეგს, რომელიც ორივესთვის უარესია; (გ) მაგრამ, თუკი მე ვირჩევ x -ს, და თქვენ y -ს, მაშინ მე ვიღებ საუკეთესო შედეგს, ხოლო თქვენ – ყველაზე უარესს, ხოლო თუ თქვენ ირჩევთ x -ს და მე y -ს, მაშინ პირიქით, ყველაზე უარეს შედეგს მე ვიღებ. ექსპერიმენტის მიზნებისთვის ივარაუდება, რომ ორივე თავისუფალი სუბიექტები ვართ და ვირჩევთ იმას, რაც გვსურს. მაშ, როგორ უნდა მოვიქცეთ?

		B	
		x	y
A	x	2, 2	4, 1
	y	1, 4	3, 3

პრობლემა ისაა, რომ როდესაც ერთმანეთისგან განსხვავებულ არჩევანს ვაკეთებთ, ერთ-ერთი ჩვენგანი საგრძნობლად ხეირობს მეორის ხარჯზე. ამრიგად, ჩვენ ერთსა და იმავე ალტერნატივას ვირჩევთ. მაგრამ რომელს? რაიმე სახის ნდობისა და შემდგომი გარანტიის არარსებობის პირობებში, თითოეული ჩვენგანი იძულებულია, უფრო „უსაფრთხო“ ალტერნატივა ამოირჩიოს – y . ეს თავიდან გვარიდებს ყველაზე უარეს – მეოთხე – შედეგს, თუმცა მესამე შედეგი ორივესთვის გაცილებით უფრო ცუდია, ვიდრე მეორე, რომელსაც მხოლოდ მაშინ მივიღებდით, თუკი გვექნებოდა მეორე მხარის იმედი, რომ ისიც ჩვენსავით ამოირჩევდა. სწორედ ეს არის დილემა: თითოეული ესწრაფვის საუკეთესო არჩევანს და მისი არჩევით ცუდ შედეგს იღებს, რომლის თავიდან აცილებაც შესაძლებელი იყო.

კონტრაქტის თეორეტიკოსის თანახმად, ამ უარესი შედეგის თავიდან აცილება მორალის საგანს წარმოადგენს. იგი გვეუბნება, რომ ნაცვლად უთანხმოებისა, უნდა ვითანამშრომლოთ, რასაც ორივესთვის უკეთეს შედეგებამდე მივყავართ. მორალის წესია, რომ ითანამშრომლო იმ შემთხვევაში, თუკი მეორე მხარესაც სურს თანამშრომლობა. მაგრამ თუკი მას ასეთი სურვილი არ აქვს, თქვენ უფლება გაქვთ, უარი თქვათ თანამშრომლობის შეთავაზებაზე.

როგორც ჩანს, პატიმრის დილემა უამრავ ცხოვრებისეულ ვითარებაში გვხვდება. სოციალური კონტრაქტის თეორეტიკოსის აზრით, მისი ერთ-ერთი ძალიან ზოგადი მაგალითი ყველაზე არსებითია. იმისთვის, რომ ვნახოთ, თუ რა არის ეს და რატომაა ის მნიშვნელოვანი, უნდა მივმართოთ დიდ ფილოსოფოსს, რომელმაც ამ თეორიას ყველაზე მეტად გაუთქვა სახელი: ესაა თომას ჰობსი (1588-1679),

თანამედროვე ეპოქაში კი მას გვერდს დევიდ გოტიე უმშვენებს.¹ პრობლემა შეეხება თავისუფლებას (დავუშვათ, A-ს და B-ს თავისუფლებას). თავისუფლება – ეს არის ინტერპერსონალური ძალადობისა და იძულების არარსებობა: უფრო ზოგადად რომ ვთქვათ, ის არის ნეგატიური ინტერვენციის არარსებობა ადამიანის მიმართ, რომელსაც შედეგად მოჰყვება ამ ადამიანის სიცოცხლის ან მისი მდგომარეობის გაუარესება. ჩვენ თავისუფლები ვართ („სოციალური“ აზრით, – იხ. ამ წიგნის დანართები) მაშინ, როდესაც ამგვარი ნეგატიური ინტერვენცია არ გვემოქმედება.

ჰობსი და „კაცობრიობის ბუნებრივი მდგომარეობა“

თუკი სოციალურ კონტრაქტს უფრო მეტი მოქმედების ფარგლები უნდა ჰქონდეს, მაშინ რას ვიტყვით ადამიანებისა და მათი ურთიერთობის შესახებ, რამაც აღნიშნული შესაძლებელი უნდა გახადოს? ამ შეკითხვას ზოგადი პასუხი გააჩნია. ძალიან ბევრ ცხოვრებისეულ სიტუაციაში, ადამიანებს შეუძლიათ, სხვათა ხარჯზე მიიღონ სარგებელი. ყველაზე უფრო ამკარად ეს ფიზიკური ძალადობით გამოიხატება. A თავში ურტყამს B-ს და გზას აგრძელებს B-ს კუთვნილი ბოსტნეულით ხელდამშვენებული. არსებობს სხვა, – ყველასათვის კარგად ნაცნობი, – გზებიც, რომელთა მეშვეობით ვიღაცას „ფსკერისკენ უშვებენ“ (მათგან ყველაზე მეტად გავრცელებულია მოტყუება, ყალბაბანდობა და თაღლითობა), ხოლო ამის შედეგად თავად სარგებელს იღებენ.

ის რაც ამ ხერხებს ასე საყოველთაოს ხდის, ადამიანებს შორის არსებული გარკვეული ზოგადი მსგავსება და შესაბამისობაა. ჰობსი ამაზე მაშინ უთითებს, როდესაც იგი, გარკვეულწილად, ადამიანთა თანასწორობაზე საუბრობს: „რაც შეეხება სხეულის ძალას, ის ყველაზე სუსტსაც საკმარისი აქვს საიმისოდ, რათა ყველაზე ღონიერი მოკლას.“² რადგან ადამიანის მოკვლა, დიდი ფიზიკური ძალისხმევის განების გარეშე შესაძლებელი, ის, რასაც ჰობსი ამბობს, სარწმუნოდ გამოიყურება. მხოლოდ ბავშვების, დაუძღურებული მოხუცების ან მძიმედ დაშავებული პირების შემთხვევაში ვერ ვიტყვით, რომ ასეთი სახის „თანასწორობა“ არსებობს (ან კიდევ ისეთ ვითარებებში, როდესაც ერთ ადამიანს მეორე „კუთხეში ჰყავს მიმწყვდეული“). ისიც მართალია, რომ ადამიანებს შორის ფიზიკური ძალა საგრძნობლად განსხვავდება. თუმცა, თითქმის არასდროსაა შეუძლებელი A-სთვის B-ს მოკვლა, თუკი A ნამდვილადაა საამისოდ მონადინებული. ხოლო სოციალურ ვითარებებში, რა თქმა უნდა, შეგვიძლია, რომ ზოგიერთ (ან თუნდაც ძალიან ბევრ) ადამიანს ცხოვრება ძალიან მრავალნაირად გავუმწაროთ.

ეს არის ის, რაც შესაძლებელია. მაგრამ არის თუ არა ეს მოსალოდნელი? ამ შეკითხვაზე გარკვეული განაზრებაა საჭირო. დღესდღეობით, უმრავლესობა ჩვენ-

¹ David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1986).

² Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Dutton, 1953 [1651]), თავი 13, გვ. 101.

განი შედარებით უსაფრთხო სოციალურ გარემოში ცხოვრობს. მიუხედავად ამისა, გაზეთებში ყოველდღიურად წერენ ჩვენგან ახლოს ან შორს მცხოვრები ადამიანების მიმართ განხორციელებული ძალადობის შესახებ. ასეთი ძალადობა ხდება იმის მიუხედავად, რომ ჩვენ ვცხოვრობთ ისეთ საზოგადოებებში, რომელთაც ჩვეულებრივ, ძალიან კარგი მორალური წარმოდგენები და იმგვარი ხელისუფლების ორგანოები (განსაკუთრებით, პოლიცია) გააჩნიათ, რომლებიც, ასევე, ცდილობენ, მოძალადეს სიცოცხლე გაურთულონ. მაგრამ რა მოხდებოდა, თუკი არცერთი მათგანი არ იარსებებდა: არც ხელისუფლება კანონებითა და პოლიციით და არც წესიერად აღზრდილი, კანონმორჩილი ხალხი?

ჰობსის, როგორც თეორეტიკოსის სახელი, ძალიან ძლიერია, თუმცა მისი არგუმენტების მიმართება თანამედროვე თამაშის თეორიის უფრო ფუნდამენტურ მსჯელობასთან ჰიპოთეტური და ნავარაუდევია და არა პირდაპირი. ეს იმიტომ, რომ თამაშის თეორია, როგორც ფორმალური კვლევა-ძიების სახე, XX საუკუნემდე არ არსებობდა. ამ საკითხის ძირითადი საზრისი შემდეგია: ჰობსი უთითებს ინდივიდუალურ პრაქტიკულ გონებაზე და გონების საკმაოდ არასადავო გაგებაზე დაყრდნობით ავითარებს სურათს, რომელიც გადმოსცემს, თუ როგორ განვითარდებოდა მოვლენები სახელმწიფოს არარსებობის პირობებში. ჰობსის თანახმად, ეს საშინელება იქნებოდა. შემდეგ იგი აყალიბებს „ბუნებით კანონს“ თანმხლები დაქვემდებარებული კანონებით (რომელიც თეორემებად უფრო უნდა ჩაითვალოს, ვიდრე კანონებად, რადგან ჰობსი დამარწმუნებლად აცხადებს, რომ ყველა შემდგომი კანონი პირველისგან გამომდინარეობს), რომელთა თანახმად, რაციონალური ადამიანები მშვიდობას მოისურვებენ. თუმცა, ჰობსის აზრით, სახელმწიფოს არარსებობის პირობებში მშვიდობა მიუღწეველი იქნება. შესაბამისად, რაციონალური ადამიანები შექმნიან სახელმწიფოს და ძალაუფლებას მიანიჭებენ მთავრობას, რომლის კანონებიც ბუნებითი კანონის ძალას შეიძენენ. განხორციელების შემთხვევაში, ეს იდეა საუცხოოა. თუმცა, საკითხავი სწორედ ისაა, განხორციელება თუ არა ის და თუ არა, მაშინ შესაძლებელია თუ არა მის ნაცვლად სხვა რაიმეს განხორციელება.

საკვანძო საკითხი: ბუნებითი მდგომარეობები და სხვა ადამიანები

თუკი ერთმანეთს ისე უნდა მოვექცეთ, როგორც ეს თამაშის თეორიის მაგალითშია განხილული, მაშინ სარგებლისა და დანაკარგების გარკვეული საწყისი წერტილიდან გამომდინარეობს მოგვიწევს. თუკი ჩვენ „დიდი სოციალური თეორიის“ ჭრილში ვაზროვნებთ, რომელიც აჩვენებს, თუ როგორ გამომდინარეობს (ვითარდება) მორალი წინა მდგომარეობიდან, რომლის დროსაც ის არ არსებობდა, მაშინ ბუნებრივი იქნება, თუკი „კაცობრიობის ბუნებითი მდგომარეობიდან“ დავიწყებთ. ეს ჰობსის სიტყვებია, რომელსაც დღეს, როგორც წესი, „ბუნებით მდგომარეობას“ ვუნოდებთ ხოლმე. საყოველთაოდ ცნობილია ჰობსის შენიშვნა, რომ „ბუნებრივ

მდგომარეობაში“ ხალხი გაიაზრებს, რომ ისინი დაუცველები არიან სხვათა ძალადობისგან და შესაბამისად, თავად მიმართავენ ძალადობას (თუნდაც თავდაცვის მიზნით). შედეგად მივიღებთ საშინელ ვითარებას, რომელსაც ჰობსი მოიხსენიებს როგორც „ყველას ომს ყველას წინააღმდეგ.“

ამ იდეის ირგვლივ რამდენიმე შეკითხვა იჩენს თავს, რომელთაგან ორი მოცემულ შემთხვევაში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია. პირველი: ფრაზა „კაცობრიობის ბუნებრივი მდგომარეობა“, შესაძლოა, ჰიპოთეტურ ისტორიულ მდგომარეობას მიემართებოდეს. თუკი ეს ასეა, მაშინ რომელ მდგომარეობას? ჩვენ შეგვიძლია ეს მეორე შეკითხვასთან ერთობლიობაში განვიხილოთ: არის თუ არა „ბუნებრივის“ კომპონენტი სპეციფიკურად პოლიტიკური, როგორც ჰობსს სურს ამის განხილვა? თუ ის მორალურია? სწორი პასუხი ამ შეკითხვებზე, ჩემი აზრით, ის გახლავთ, რომ განსახილველი მდგომარეობა არაა აუცილებელი, ისტორიული რომ იყოს და რომ ის მორალური უნდა იყოს, ვიდრე სპეციფიკურად პოლიტიკური. ეს შემდეგნაირად შეიძლება აიხსნას:

თუკი ამ იდეით ჰობსს სურდა, პრეისტორიული ადამიანის ერთგვარი საყოველთაო ისტორია მოეთხოვა მკითხველისთვის, მაშინ მისი პროექტი ერთობ არასახარბიელო მდგომარეობაში აღმოჩნდება, რადგან ანთროპოლოგების უმრავლესობა თანხმდება, რომ ადამიანთა ყველაზე პრიმიტიულ საზოგადოებებს, მკაცრად რომ ვთქვათ, არ გააჩნდათ ხელისუფლება.³ თუმცა, ჰობსის საპირისპიროდ, მათ ნამდვილად ჰქონდათ (რუდიმენტული) მორალი და უფრო მეტიც, ისინი, უმეტესწილად, მშვიდობისმოყვარენი არიან. მოკლედ რომ ვთქვათ, ლოკი დაახლოებით უფრო მართალია, ვიდრე ჰობსი. იმისთვის, რომ ამტკიცო ხელისუფლების, როგორც საჭირო და დროული ჩარევის, აუცილებლობა, შემოთავაზება უნდა დაიხვეწოს (როგორც ეს ჯორჯ კლოსკოს მიერ განხორციელდა),⁴ ეს კი წინააღმდეგობრივი რამ იქნება.

თუმცა, შესაძლებელია, რომ არგუმენტი ბევრად უფრო ქმედითად და არსებითად იქნეს ხელახლა ფორმულირებული. განსაკუთრებული თეორიული ძალისხმევის განწევის გარეშე შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, თუ როგორი იქნებოდა მორალის ყოველგვარი გაგებისაგან დაცლილი სოციალური ცხოვრება. როგორც ჰობსი ამბობს, „სწორისა და არასწორის, სამართლიანობისა და უსამართლობის ცნებები აქ უადგილო იქნებოდა.“ იგი, ასევე, აცხადებს:

„სადაც არ არის საერთო ხელისუფლება, არ არის კანონიც; სადაც არ არის კანონი, იქ ვერც უსამართლობა იარსებებს. აქედან, ასევე, გამომდინარეობს, რომ ამ მდგომარეობაში ვერ იარსებებს საკუთრება, ვერც რაიმეს უფლება, ვერც ჩემისა და შენის გარჩევა. ყოველი ადამიანის

³ Carles Boix, *Political Order and Inequality: Their Foundations and Their Consequences for Human Welfare* (New York: Cambridge University Press, 2015).

⁴ George Klosko, *Political Obligations* (New York: Oxford University Press, 2005).

იქნება მხოლოდ ის, რაც მან მოიპოვა და მხოლოდ იქამდე, ვიდრე მას მოპოვებულის შენარჩუნება შეეძლება.⁵

მაგრამ, დააკვირდით იმას, რომ ეს დასკვნები „ბუნებრივი მდგომარეობიდან“ კი არ გამომდინარეობს, როგორც ამას ჰობსი აცხადებს, არამედ ამ მდგომარეობის განსაზღვრებად გვევლინება. ჩვენ ვარაუდებს კი არ გამოვთქვამთ იმასთან დაკავშირებით, თუ რა შეიძლება ყოფილიყო, არამედ ყურადღებას ვამახვილებთ სოციალური ცხოვრების ჩვენთვის კარგად ნაცნობ ზოგიერთ თვისებაზე, რომლებიც, გარკვეული ძალისხმევით, განვიტოვებთ, შეგვიძლია, არარსებულად წარმოვიდგინოთ. ამის საფუძველზე დამაჯერებლად შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ასეთი სოციალური მდგომარეობის წარმოდგენა იმდენად რთული იქნება, რომ ის, ფაქტიურად, შეუძლებელია. „ბუნებრივი მდგომარეობა“ ისეთი მდგომარეობაა, სადაც არ არსებობს ფართოდ აღიარებული სოციალური ქცევის *ნესები*.

და რა იქნებოდა პრობლემა? აქ ჰობსი საკვანძო პრობლემაზე უთითებს. ესაა *ძალადობა*. პრობლემა ნამდვილად არ გამოიხატება სახელმწიფოს არარსებობაში, რომელიც უფრო მეტი ძალადობის უშრეტი პოტენციალით გამოირჩევა. ადამიანებს ხშირად შეუძლიათ (ან ფიქრობენ, რომ შეუძლიათ), თავიანთ სასარგებლოდ გამოიყენონ სხვები, მიითვისონ სხვების საკუთრება ან სიცოცხლე მოუსწრაფონ სხვებს, რათა საკუთარი მიზნები განახორციელონ. როგორ უნდა აღვკვეთოთ ასეთი ქმედებები? პირველ რიგში, სულ მცირე, *ნესების* შემოღებაა საჭირო, რათა ასეთი შემთხვევები გამოვრიცხოთ. იმის ნაცვლად, რომ ჩვენი მოქმედებები მხოლოდ იმ ქრილში შევაფასოთ, თუ რამდენად უწყობენ ხელს ისინი ჩვენი მიზნების განხორციელებას, საკუთარ თავს უნდა ვკითხოთ, თუ რა მიზეზების გამო უნდა შეგვეგუონ ჩვენი თანამემამულეები და პირიქით, რა მიზეზები გვაქვს საიმისოდ, რომ მათ შეგვეგუოთ. ამ შეკითხვაზე ჰობსს საოცრად მარტივი პასუხი აქვს: ჩვენ უნდა ვისწრაფოდეთ მშვიდობისკენ და არა ომისკენ. ომის (ძალადობის) მეთოდები მხოლოდ თავდაცვისთვის უნდა დავიტოვოთ იმათ წინააღმდეგ, ვინც სხვათა პატივისცემაზე უარს აცხადებს. ყველაფერი დანარჩენი მშვიდობაა, რომელიც უბრალოდ ომის არარსებობას ნიშნავს.

აქ და ახლა

რა ხდება აქ? როგორ მიეყენება აღნიშნული არა მხოლოდ ჰიპოთეტურ ვაკუუმს, რომელიც წარმოვიდგინეთ, არამედ ახლანდელ ყოველდღიურ ცხოვრებას? მართალია, ეს ის შეკითხვაა, რომელსაც ბევრი სირთულისკენ მივყავართ, თუმცა მაინც არსებობს ჰობსის იდეების განვითარების შედარებით სარწმუნო და პირდაპირი გზა.

⁵ Hobbes, *Leviathan*, თავი 14, გვ. 105.

პირველი: ჩვენ არ ვიმყოფებით „ბუნებრივი მდგომარეობის“ პრიმიტიულ ვითარებაში. საზოგადოების წევრები ბევრ საერთო პრინციპზე თანხმდებიან.

ახლანდელ ყოველდღიურ ცხოვრებაში, უხეშად რომ ვთქვათ, ორი ტიპის ადამიანებს ვხვდებით: ა) მშვიდობისმოყვარეებს, რომლებიც მზად არიან, პატივი სცენ სხვათა სიცოცხლეს, პიროვნებას, საკუთრებასა და თავისუფლებებს და ბ) ისეთებს, რომლებიც, ჰობსის ხატოვანი გამოთქმა რომ მოვიშველიოთ, მზად არიან „დაპყრობისა და დარბევისაკენ“. თავიანთი მიზნების განსახორციელებლად ისინი უარს არ იტყვიან მოტყუებაზე, თაღლითობაზე, ქურდობაზე, ალბათ, სხვებისთვის ფიზიკური დაზიანებების მიყენებაზე ან სულაც მათ მოკვლაზე. რა უნდა მოვუხერხოთ ასეთ ხალხს? და როგორ უნდა მოვიქცეთ პირველი ტიპის ადამიანებთან მიმართებით?

მეორე შეკითხვაზე პასუხის გაცემა მარტივია: ისინი პატივს სცემენ ჩვენს პიროვნებას, ჩვენ კი პატივს ვცემთ მათსა. აი, პირველი სამი ჰობსისეული კანონიც:

1. არ ეომო მშვიდობისმოყვარეს, არამედ მშვიდობიანად განენწყე მათ მიმართ (ასევე, თავი იგრძენი უფლებამოსილად, რომ მოიგერიო ძალადობა თავდაცვითი ღონისძიებების გამოყენებით, სავარაუდოდ, ასევე ძალადობის გამოყენებით).
2. არ „მიანიჭო ის თავისუფლებები შენს თავს, რომელსაც სხვას არ მიანიჭებდი.“ მაშასადამე, რადგან შევთანხმდით ჩვენს შორის ქცევის წესებზე, იმოქმედეთ ამ წესების თანახმად; ხოლო თუკი ვერ შევთანხმდით მათზე, მაშინ ეძიეთ ისეთი ადამიანები, რომლებთან მიმართებაშიც მხოლოდ თავს კი არ შეიკავებდით მათი დაზიანების ან მოკვლისგან, არამედ უფრო მეტად სიღრმისეულ თანამშრომლობას ისურვებდით მათთან და დაამყარეთ მათთან სასურველი შეთანხმებები. ამრიგად, მაგალითად, ჩვენ შეგვიძლია ვიყიდოთ და გავყიდოთ „ბაზარზე“. აქ იგულისხმება მალაზიები, უძრავი ქონება და თანამედროვე ცხოვრების უამრავი განსხვავებული მომსახურება, სადაც „თანხის გადახდა და საკუთარი არჩევანის გაკეთება“ შეგვიძლია. აქ საკითხი უკვე შეთანხმებული წესების გაგებასა და მათ შესაბამისად ცხოვრებაში მდგომარეობს. და შემდეგ:
3. ზოგადად, უნდა შევასრულოთ ხოლმე ჩვენს მიერ დადებული შეთანხმებები. ყურადღება უნდა გავამახვილოთ იმ გარემოებაზე, რომ არ არსებობს კონკრეტული შეთანხმების დადების რაიმე დამავალდებულებელი მოთხოვნა. არსებობს მხოლოდ ერთი საფუძველმდებარე წესი, რომელიც სოციალურ ცხოვრებას შესაძლებელს ხდის. როგორც უკვე აღინიშნა, ეს არის პირველი კანონი, რომელიც მშვიდობისკენ მოგვინოვებს. მაგრამ, თუკი სხვა ადამიანთან რაიმე შეთანხმებას დავდებთ, მაშინ უკვე მოვალეობებიც წარმოგვეშვება: ჩვენ მოვალენი ვართ იმ ადამიანის წინაშე, რომ ვიმოქმე-

დებთ შეთანხმებისამებრ, ხოლო ის ადამიანი ჩვენს წინაშე მოვალე, რომ შეასრულებს იმას, რაც შეთანხმებით იყო გათვალისწინებული (შესაძლებელია იმის ჩვენება, რომ მეორე და მესამე კანონი პირველიდან გამომდინარეობს, თუმცა ამჯერად ამაზე არ შევეყოვნდებით).

ზემოთ აღნიშნული მითითებების განმარტება თანამედროვე ცხოვრებაში, როგორც წესი, რთული არაა. აქ გამონაკლისს მხოლოდ ერთი ძალიან დიდი კლასი ქმნის. ესაა იმ სახელმწიფოს „კანონები“, რომელშიც ვცხოვრობთ. აქ პრობლემა ისაა, რომ ჩვენ არ დავთანხმებულვართ რაიმე გაგებით მაინც, ამ კანონთა აბსოლუტური უმრავლესობისადმი მორჩილებაზე და ათასობით კანონიდან, რომლებიც ჩვენი ხელისუფლების განსხვავებულ დონეებზე იქნა მიღებული, მხოლოდ ძალიან მცირე სეგმენტს ვიცნობთ. როდესაც სახელმწიფოს ძალის მეშვეობით გარკვეული ინსტიტუტი ან გარკვეული ქმედებების განხორციელების მეთოდები იქმნება, ხოლო ჩვენ სერიოზულ ხარვეზებსა და პრობლემებს ვხედავთ სისტემაში, რომელიც ამის შედეგად შეიქმნა, იბადება შეკითხვა: როგორ მოვიქცეთ?

უმრავლესობა ჩვენგანისთვის ყველაზე ხშირად მოცემული საკითხი წყდება პრობლემის წინაშე ქედის მოხრით, „მეტი რა გზაა“-ს თქმითა და კანონების პირობითი აღიარებით, რათა რაც შეიძლება შორს დავიჭიროთ თავი ხელისუფლებისგან. თუმცა ნათელია, რომ არ შეგვიძლია, ისე მოვიქცეთ, როგორც ეს ჰობსთანაა, კერძოდ, უბრალოდ მივყვეთ სახელმწიფოს მიერ მიღებულ კანონებს და დაუშვათ, რომ ისინი თითქოს იმ შეთანხმების გამოა ამოქმედებული, რომელიც ჩვენ ნამდვილად დავდეთ კონკრეტულ ადამიანებთან იმისთვის, რათა მმართველად აგვერჩია ერთი ადამიანი ან ადამიანთა მცირე ჯგუფი, რომლებსაც უფლება აქვთ, ჩვენი ცხოვრების ყოველი დეტალი განკარგონ და ვის განკარგულებებსაც ჩვენ მთელი ჩვენი სიცოცხლის განმავლობაში უნდა ვემორჩილებოდეთ.

სახელმწიფოს მორალური სტატუსი, მისი ბუნდოვანი სტატუსის გამო, უზარმაზარ პრობლემადაა ქცეული. ბევრი, რა თქმა უნდა, აცხადებს რომ ის, რასაც სახელმწიფოს მიერ მიღებული კანონები ამბობენ, მორალურად სწორია. თუმცა, საკითხავია, რამდენად აქვთ ამ დებულების მომხრეებს სათანადოდ გააზრებული მისი მნიშვნელობა. გავისხენოთ ნაციისტური გერმანია, სტალინისტური რუსეთი, ალაბამას შტატი სამოქალაქო უფლებების მიღებამდე და აურაცხელი პრობლემური შემთხვევა, რომლითაც სავსეა თანამედროვე ცხოვრება. რთულია, მიიღო ჰობსის-სეული შეგონება და ირწმონო, რომ ის, რასაც სახელმწიფო ამბობს, სინამდვილეში მართლაც „კანონია“ და რომ მას ნამდვილად აქვს ჰობსის ბუნებითი კანონის ძალა. ჩვენი რეაქცია ამაზე ასეთი უნდა იყოს: „რა ჯანდაბაა ეს?“

მაგრამ, რადგან ჩვენ აქ ვცხოვრობთ და რადგან ამ წესებს ამდენი ადამიანი ემორჩილება, ჩვენც გვინევს მეტ-ნაკლებად ამ წესების შესაბამისად ცხოვრება და

მხოლოდ ისლა დაგვრჩენია, რომ ეს გავაკრიტიკოთ რედაქტორის სახელზე დაწერილ წერილში, ასევე, წიგნებში, აკადემიურ ნაშრომებსა თუ საჯარო შეხვედრებში და ა.შ. ეს ყველაფერი კი მხოლოდ იმ ადამიანებს შეგვიძლია, რომელთაც უკეთეს თანამედროვე სახელმწიფოებში ცხოვრების ბედნიერება გვხვდა წილად, სადაც ასეთ აქტივობებში მონაწილეობას ჩვენთვის სერიოზული შედეგები (თავისუფლების აღკვეთა, ან მთავრობის აგენტის მიერ სიცოცხლის მონამვლით მოსპობა, ან...) არ მოჰყვება. და კიდევ: რა თქმა უნდა, შეგვიძლია, უკეთესი მომავლის იმედით არჩევნებზე წავიდეთ და ჩვენთვის სასურველ კანდიდატს ხმა მივცეთ.

სახელმწიფოსთვის მიძღვნილი ეს მოკლე ექსკურსი უბრალოდ იმის ჩვენებას ისახავდა მიზნად, თუ რატომ არსებობს ცხადი პასუხი ნებისმიერი ფუნდამენტური შეთანხმების სტატუსისა და ბუნების შესახებ შეკითხვაზე: ასეთი შეთანხმება არის მორალური და არა აუცილებლად პოლიტიკური. იგი საფუძველს უყრის და წინ უსწრებს კანონმდებლობასა და განკარგულებებს.

„სამართლიანობის გარემოებები“

მოდით, კიდევ ერთხელ დავეზრუნდეთ საფუძველებს და დავსვათ შეკითხვა, თუ რა არის ადამიანის ცხოვრებაში ისეთი, რაც ჰობსისეულ ბუნებით კანონს ასე დამაჯერებლად აქცევს სოციალური ცხოვრებისთვის განკუთვნილ წესების ერთობლიობად? ზოგადად, ამ შეკითხვაზე პასუხის გაცემა შესაძლებელია. ჰობსმა და მისმა მემკვიდრე ჰიუმმა ამ შეკითხვისთვის ცხადი და მძლავრი პასუხები შეიმუშავეს. კერძოდ:

1. განსჯის საფუძველზე რაციონალური გადაწყვეტილების მიღების უნარი მხოლოდ ინდივიდებს აქვთ.⁶ თითოეული ადამიანი დამოუკიდებლად, საკუთარი ძალით ისწრაფვის იმ ინტერესების (ან „ღირებულებების“ – მოცემულ შემთხვევაში ეს ორი ტერმინი ერთნაირი მნიშვნელობით გამოიყენება) განსახორციელებლად, რომელსაც თვითონ აღიქვამს ღირებულად. ჩვენს მიერ აღქმული და განცდილი სურვილებისა და ინტერესების საფუძველზე, მოქმედებისას არჩევანს იმ ალტერნატივებს შორის ვაკეთებთ, რომლებსაც ჩვენთვის ხელმისაწვდომს ხდიან ჩვენი სხეული, გარემო და სოციალური გარემოებები და ამის შემდეგ მათი მეშვეობით ვცდილობთ საუკეთესო შედეგების მიღწევას.

⁶ აქ ცხოველთა სიცოცხლე წარმოდგენილია, როგორც ადამიანის განვითარების საფეხურის „ქვემოთ“ არსებული რამ. ამ შემთხვევაში საგრძნობ დაბრკოლებას, სულ მცირე, მყისიერი კომუნიკაციის სირთულე ქმნის. ზოგადად, ჩვენ უბრალოდ არ შეგვიძლია ცხოველებთან ლაპარაკი, მაგრამ შეგვიძლია ვესაუბროთ ნებისმიერ სხვა ზრდასრულ ადამიანს (სულ მცირე, სანდო თარგმანზე დაყრდნობით მაინც). ხოლო თუკი ჩვენ არც კი შეგვიძლია შეთანხმების მიღწევა რომელიმე ცოცხალ არსებასთან, მაშინ ცხადია, რომ საკუთარ თავს ვერ მოვთხოვთ ამ შეთანხმების შესრულებას.

2. ეს ინტერესები და ძალა მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. ძალა, როგორც წესი, გულისხმობს საკმარის ენერგიასა და ნებას, რაც საკმარისია იმისთვის, რათა ნებისმიერ ჩვენს თანამოქალაქეს სერიოზული ფიზიკური ზიანი მიადგეს (სხვა მრავალი შესაძლო გართულების ჩათვლით). რაც შეეხება ჩვენს ინტერესებს, მათ, – ჩვენი ძალის და გარემოსთან დაკავშირებული ხელმისაწვდომი ალტერნატივების გათვალისწინებით, – ისეთი ბუნება აქვთ, რომ მათ გამო, სულ მცირე, დროებით მაინც ვუპირისპირდებით ხოლმე, სულ მცირე, რამდენიმე ადამიანს მაინც.

3. ჩვენ ყველანი დამოკიდებულები ვართ ფიზიკურ საარსებო გარემოზე, სულ მცირე, საკვების, სითბოს (უკიდურესი სიცხისგან დაცვა) და (სუფთა) ჰაერის გამო. არსებობისთვის აუცილებელი და გარემომცველი ტემპერატურის დაახლოებითი კონტროლის მოთხოვნები მხოლოდ გარკვეული ორგანული ნივთიერების დროგამოშვებით მიღებითა და ტანსაცმლისა და გარკვეული სახის თავშესაფრის უზრუნველყოფით შეიძლება დაკმაყოფილდეს. თავად ბუნება არ ზრუნავს ამ მოთხოვნების დაკმაყოფილებაზე: საჭიროა ჩვენი ფიზიკური ძალისხმევა და, რა თქმა უნდა, კოგნიტური ჩართულობაც.

ამ მოთხოვნებმა, შესაძლოა, ადამიანები კონფლიქტამდე მიიყვანოს. ეს მაშინ ხდება, როდესაც, ჰობსის თქმით, ორივეს სურს ერთი და იგივე რამ, რომელიც ორივეს ვერ ექნება („ექნებაში“ იგულისხმება საკმარისი რაოდენობით ქონა, ისე, რომ ინდივიდი „კმაყოფილი“ დარჩეს); ეს იმის თქმას ნიშნავს, რომ რესურსები „მწირია.“ თუმცა, მნიშვნელოვანია ის, რომ ჩვენი გარემო ფაქტორები იმგვარია, რომ ადამიანის წვლილი რესურსების დამუშავებისას, თანამშრომლობის შესაბამისი დონეების არსებობის შემთხვევაში, ამ სიმწირის გადალახვისა და მიწოდების განვრცობის შესაძლებლობას გვაძლევს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რესურსების სიმწირე არაა დადგენილი და ნულოვანი ჯამის მქონე: ადამიანის ხელში ის მეტ-ნაკლებად კონტროლს ექვემდებარება, განსაკუთრებით კი – თანამშრომლობაზე ორიენტირებული ადამიანების შემთხვევაში.

4. მიუხედავად იმისა, რომ ალბათ, ყველა ადამიანი გარკვეული სიმპატიითა განწყობილი სხვების მიმართ, უმრავლესობა მაინც შედარებით შეზღუდული სიმპატიით გამოირჩევა: როდესაც საქმე საქმეზე მიდგება, არ უნდა გვქონდეს იმის მოლოდინი, რომ ადამიანები საკუთარ „მოყვასს შეიყვარებენ“.

5. დაბოლოს, მორალი არც „ბუნებრივია“: ის, სულ მცირე, არ ფლობს საკმარის ბუნებრივ ძალას იმ პოტენციური სირთულეების გადასალახად, რომლებიც ზემოთ ჩამოთვლილი ოთხი პირობიდან გამომდინარეობს.

ზემოთქმული გვიჩვენებს, რომ ადამიანები რალაციით მაინც იხიერებენ მშვიდობიანი თანამშრომლობიდან და უფრო მეტს დაკარგავენ მის გარეშე. მესამე პირობა განსაკუთრებულია, რადგან მას უკიდურეს ზღვრამდე მივყავართ: ომი ან მშვიდობა. რომელი გზით უნდა წავიდეთ? ჰობსი, ზოგადად კაცობრიობა, ლიბერტარიანელები კი კონკრეტულად, ამბობენ, რომ *მშვიდობა* ის გზაა, რომლითაც უნდა ვიაროთ. შედეგი „ნეგატიურია“: „ეძიე მშვიდობა“ მარტივად ნიშნავს, რომ სხვას თავს არ დაესხა, არ იძალადო; უფრო ზოგადად კი, არ *ესწრაფო* საკუთარი მდგომარეობის სხვათა ხარჯზე გაუმჯობესებას. ასე მხოლოდ მაშინ შეგვიძლია მოვიქცეთ, როდესაც სხვა ადამიანების საქციელი ჩვენს თავდაცვით მოქმედებას გამოიწვევს.

ამის საპირისპიროდ უნდა ითქვას, რომ ეს ფუნდამენტური წესი უეჭველად არ მიგვითითებს მშვიდობის გამოკვებისკენ, შეჭირვებულთა დახმარებისკენ ან საფრთხეში მყოფთა გადარჩენისკენ. უნდა გვეკისრებოდეს თუ არა ეს ვალდებულებები და თუ უნდა გვეკისრებოდეს, მაშინ რატომ, დამატებითი განსჯის საგანია. მაგრამ, უნდა მოვკლათ თუ არა ადამიანი ნებისმიერ დროს, როდესაც ეს ჩვენს ინტერესს ემსახურება, არაა „შემდგომი კვლევის საგანი.“ თუკი მკვლევლობას განსახორციელებელი ალტერნატივების ნებადართულ სიაში შევიყვანთ, მაშინ ეს, რა თქმა უნდა, მიგვიყვანს „ყველას ომამდე ყველას წინააღმდეგ.“ ის, რომ ომი უნდა გამოვუცხადოთ ომისმოყვარეს, რაციონალურია. თუმცა, ომის გამოცხადება მშვიდობისმოყვარის წინააღმდეგ უკვე სხვა საკითხია: ამის გაკეთება კონკრეტულ შემთხვევაში რაციონალურიც რომ იყოს, ნამდვილად არ იქნება რაციონალური, თუკი ჩვენ ზოგადად მხარს დავუჭერთ ასეთ მორალს.

აღსანიშნავია, რომ ხელშეკრულების თეორიის მომხრეები არ ამბობენ, რომ ყველა რაციონალური ადამიანი ყოველთვის კარგი ადამიანი იქნება. ჩვენ ვამბობთ, რომ ადამიანებისთვის რაციონალურია, საჯაროდ მიიღონ და მხარი დაუჭირონ მშვიდობის მდგომარეობის გამართლებისა და ომიანობის უარყოფის ზოგად პროგრამას. ამ შეხედულების მიღების ნიშანი პირველ რიგში ისაა, რომ ჩვენ ამ წესების შესაბამისად ვცხოვრებთ და *მშვიდობისმოყვარენი* ვართ. გარდა ამისა, ჩვენ ვქადაგებთ იმას, რასაც ყოველდღიურად ვახორციელებთ და მოვუწოდებთ ადამიანებს, რომ ისინიც მშვიდობისმოყვარენი გახდნენ. მორალი ნაწილობრივ მოქმედება და ნაწილობრივ „დღის წესრიგის“ პროპაგანდაა, საჯარო განათლებისა და ჩაგონების პროგრამა. სოციალური ხელშეკრულება გვთავაზობს მორალის განუმეორებლად რაციონალურ გაგებას, რომელიც იმ ინდივიდუალურ პრაქტიკულ გონებას ეფუძნება, სოციალური ცხოვრების ფაქტზე რომ რეაგირებს.

საკუთარ თავთან და სხვასთან დაკავშირებული ინტერესები

ზოგადად, სოციალური ხელშეკრულების თეორია ისეთ თეორიად მიიჩნევა, რომელიც „თვითდანიტერესების“ მორალს აფუძნებს. ეს გაუგებრობაა, თუმცა მნიშ-

ვნელოვანი და გასაგები გაუგებრობა. რა თქმა უნდა, რაციონალური მოქმედებები შედგება საუკეთესო საშუალებების ამორჩევისგან, რომელიც ინდივიდის მიზნების მიღწევას უწყობს ხელს. მაგრამ ამ მიზნებს შორის, არის თუ არა ყველა მიზანი ცალსახად ინდივიდის პირად სარგებელზე ორიენტირებული? ცხადია, არა. ზოგადად, უკვე დიდი ხანია აღიარებულია (მაგალითად, ეპისკოპოს ჯოზეფ ბატლერის მიერ⁷), რომ ჩვენი ინტერესის სფეროში მრავალი სხვა ადამიანიც შედის, განსაკუთრებით კი ისინი, ვინც გვიყვარს, მაგალითად, მეუღლე და შვილები, მაგრამ აგრეთვე მეგობრებიც, ჩვენი თანამშრომლებიც კონკრეტულ გარემოებებში და კიდევ ბევრი სხვა ვინმე. მართლაც, ადამიანები ხშირად მზად არიან, მნიშვნელოვანი მსხვერპლი გაიღონ საყვარელი ადამიანებისთვის, სიცოცხლეც კი განირონ მათთვის. იდეა, რომ რაციონალურობა, როგორც ასეთი, წარმოადგენს „თვითდაინტერესებას“ იმ გაგებით, რა გაგებითაც სიტყვა „ეგოისტი“ გამოიყენება, საკმაოდ მცდარია.

მცდარი ის არაა, რომ ჩვენი ინტერესები ჩვენია. A არ მოქმედებს B-ს ან C-ს ინტერესების გამო, არამედ მხოლოდ A-ს ინტერესების გამო, მაშინაც კი, თუ სინამდვილეში A ირჩევს, B-ს ან C-ს ინტერესების სასარგებლოდ იმოქმედოს. ეს არის ჭეშმარიტების მარცვალე ამ დახასიათებაში.

მაგრამ სოციალური ხელშეკრულება ისეთი პრინციპების მიღებისკენ მოგვიწოდებს, რომელიც ყველასთვის იქნებოდა მისაღები და არა მხოლოდ ერთი რომელიმე ინდივიდისთვის. სწორედ ამ მიზეზის გამო, მორალი ვერ მიეძღვნება ერთ ინდივიდს ან მათ რაიმე კონკრეტულ ერთობლიობას, მაგალითად, კონკრეტული რელიგიური მოძღვრების მიმდევრებს. რადგან ცალკეული ადამიანის მიერ განხორციელებული ნებისმიერი შემოთავაზება, რომელიც სხვა ადამიანის ხელშეწყობას ეხება, დამოკიდებული იქნება ამ სხვა ადამიანის თანხმობაზე, იმ შემთხვევაში, თუკი ეს შემოთავაზება *მორალური* მოთხოვნა იქნება, კონკრეტული ინდივიდის შეხედულებებში სხვებზე ზრუნვის ელემენტები საყოველთაო შედეგზე გავლენას ვერ მოახდენს. ისევე როგორც კონკრეტულ საჩუქარს ვერ გადმოცემთ თქვენი თანხმობის გარეშე, ასევე, სოციალური ხელშეკრულების რომელიმე პირობის მონაწილედ ვერ გაგხდით, ვიდრე მის მისაღებად მზად არ იქნებით.

იმედი მაქვს, ეს ნათელს ჰფენს „თვითდაინტერესების“ საკითხს. თუმცა, აქ განსხვავებული და ძალიან მნიშვნელოვანი საკითხი იჩენს თავს: ეს არის საკითხი მოტივაციის შესახებ. შეკითხვა შემდეგია: რატომ დავეთანხმები ისეთ მორალურ მოთხოვნას, რომელმაც, შესაძლოა, ზოგჯერ საკუთარი ინტერესის მსხვერპლად გაღება მომთხოვოს? სწორედ აქ იმარჯვებს სოციალური ხელშეკრულების თეორია მორალის საფუძვლების შესახებ არსებულ ყველა სხვა თეორიაზე. მე თანხმობას ვაცხადებ ასეთ მოთხოვნაზე, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში, თქვენ და სხვებს

⁷ Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* (London: J. and J. Knapton, 1726).

შეგეძლება, უგულვებელყოთ ეს მოთხოვნა ჩემთან ურთიერთობისას. თუკი არაფერი მზლუდავს, რომ არ მოგკლათ, არც თქვენ გზლუდავთ რაიმე, რომ არ მომკლათ. ვარ თუ არა მზად ამ შედეგის მისაღებად? ნაკლებად სავარაუდოა!

მნიშვნელოვანია, რომ პასუხი, შესაძლოა, დადებითი იყოს. ყველა თეორიამ უნდა გაითვალისწინოს ის პერსპექტივა, სადაც ზოგიერთი ადამიანი იტყვის, რომ მისთვის მორალი უსარგებლოა. ასეთ ადამიანებთან მიმართებით მხოლოდ იმის თქმა შეგვიძლია, რომ ჩვენ, ისევე როგორც მთელი დანარჩენი კაცობრიობა, მათთან, ფაქტიურად, *ომის რეჟიმში* ვიმყოფებით, რადგან ისინი ომის რეჟიმში იმყოფებიან ჩვენთან. შეგვიძლია, იმედი ვიქონიოთ, – და ხშირად ნამდვილად უნდა მოველოდოთ კიდეც, – რომ ასეთ ადამიანებს ცხოვრებას მნიშვნელოვნად გავეუზარესებთ. სოციალური ხელშეკრულება პატივს სცემს ყველა ინტერესს, რომელიც შესაბამისობაშია სხვათა მიერ მათი ინტერესების განხორციელების პროცესთან. *მხოლოდ და მხოლოდ* ზემოხსენებულის გათვალისწინებით შეგძლება ყველანი მშვიდობიან რეჟიმში თანაარსებობას და საზოგადოების სახით განვითარებას.

ღირებულებითი პლურალიზმი და სოციალური კონტრაქტი

ადამიანები ერთმანეთისგან განსხვავდებიან. ისინი განსხვავდებიან ფიზიკური და გონებრივი მახასიათებლების მიხედვით და ეს სხვაობა გულისხმობს ღირებულებათა კონკრეტულ კომპლექსს ან სისტემას, რომლისკენაც ეს ადამიანები ისწრაფვიან. ეს არის *ღირებულებითი პლურალიზმი*: ადამიანებს შორის ღირებულებათა მრავალფეროვნების აღიარება. მას ხშირად „მორალურ პლურალიზმსაც“ უწოდებენ, თუმცა ეს ცნება ბუნდოვანია. საკვანძო სოციალური ხელშეკრულება არაა პლურალური, არამედ ერთიანია. ის ყველასათვის ერთნაირია – ეს არის მისი არსი. ის ადგილს არ ტოვებს სხვადასხვანაირი კონკურენტული *მორალური* მოთხოვნების არსებობისთვის. მეორე მხრივ, ცხოვრების წესი, ჩვევები, გემოვნება და ადამიანთა მისწრაფებები – მათი „ცხოვრებისეული ფილოსოფიები“ – რა თქმა უნდა, პლურალურია და ეს ზუსტად ისაა, რის ნებასაც მორალი იძლევა. გარკვეულწილად ყველას გვაქვს ასეთი მახასიათებლები, კონკრეტული და გამორჩეული მახასიათებლები, რომლებიც ინდივიდუალური თვალსაზრისით უნიკალურია (მაგალითად, თქვენი შიმშილი არის საკვების მიღების სურვილი *თქვენს* მუცელში და არა *ჩემში*, მაშინაც კი, როდესაც ორივეს ზუსტად ერთნაირი საკვები გვსურს. თუმცა, რა თქმა უნდა, ეს საკვებიც კი არ იქნება ერთნაირი).

სოციალური ხელშეკრულება ინტერესთა ყველაზე ფართო სპექტრის უზრუნველყოფისთვის არის შექმნილი, რომლებიც თავსებადია ყველა სხვა ადამიანის მისწრაფებებთან. შესაბამისად, მაგალითად, შემწყნარებლობა განსხვავებული სექსუალური მოქმედებების, რელიგიური მრწამსის და კიდეც ბევრი სხვა რამის მიმართ, რომლითაც ზოგადად ლიბერალიზმი გამოირჩევა, სოციალური ხელშეკ-

რულების მოძღვრების განუყოფელი ნაწილია. ეს ფაქტობრივად, მისი უნივერსალურობის წყაროა. ყველა ადამიანს ერთი და იგივე მოთხოვნა აქვს: არ აიძულონ სხვები, იცხოვრონ ცხოვრების კონკრეტული წესის შესაბამისად, ირწმუნონ რომელიმე რელიგია, ან შეითვისონ ის ღირებულებები, რომელიც ამ ინდივიდს მიაჩნია სწორად. ჩვენ შესაძლოა, ვეცადოთ სხვების დარწმუნებას არგუმენტის ან მაგალითის გამოყენებით, მაგრამ არ უნდა ვაიძულოთ მათ იცხოვრონ ისე, როგორც ეს ჩვენ მიგვაჩნია სწორად.

პოლიტიკური თუ მორალური?

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სოციალური ხელშეკრულების ტრადიცია, ძირითადად, პოლიტიკურ ქრილშია გადმოცემული. ამ მიდგომის თანახმად, ყველანი ვთანხმდებით, რომ მივიღებთ ერთ ხელისუფლებას (უკანასკნელ დრომდე ეს იყო მონარქი) და ვიცხოვრებთ ამ ხელისუფლების მოთხოვნების შესაბამისად. თუმცა, შემდეგ ჩნდება შეკითხვა: დარწმუნებული ხართ, რომ ამ მმართველის მიერ დადგენილი წესების შესაბამისად ცხოვრება გსურთ? ვიღებთ თუ არა ადოლფ ჰიტლერის წესებს? ცალსახად ნათელია, რომ ეს უაღრესად საეჭვოა. არჩევანის გაკეთება რომ შეგვძლებოდა, არა მხოლოდ სახელმწიფოს, არამედ კარგ სახელმწიფოს ავირჩევდით (გვაქვს თუ არა ასეთი არჩევანის შესაძლებლობა? ეს ნამდვილი თავსატეხია და ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი). ეს არჩევანი, ასევე, გულისხმობს იმას, რომ ჩვენ გარკვეული კრიტერიუმები გვაქვს „კარგი“ ხელისუფლებისთვის.

რისი განხორციელებისკენ უნდა ისწრაფოდეს სახელმწიფო, რომელიც მას ასარჩევად ღირებულს გახდიდა? ნებისმიერი პასუხი ამ შეკითხვაზე *მორალური* პასუხი უნდა იყოს. ყველანი შევთანხმდებით, რომ ის, რისთვისაც სახელმწიფოები არსებობენ, არის ან *ეს*, ან *ის*. როგორც კი ვიხილავთ, თუ რის შესახებ უნდა იყოს ჩვენი არჩევანი, ნათელი გახდება, რომ სოციალური ხელშეკრულება აუცილებლად უნდა იქნეს განხილული მორალურ ქრილში (და არა მაინცდამაინც და განსაკუთრებით პოლიტიკურ ქრილში). თოროს სიტყვები, არის თუ არა „საუკეთესო ხელისუფლება ის, რომელიც ყველაზე ნაკლებად მართავს“⁸, ღია შეკითხვად რჩება. იმისთვის, რომ სახელმწიფო ლეგიტიმური იყოს, ის პატივს უნდა სცემდეს ჩვენს უფლებებს. ის არაა არაა ამ უფლებების წყარო. სახელმწიფო – თუკი ის თავის საქმეს ასრულებს – მოვალეა, დაიცვას ეს უფლებები ყველას საკეთილდღეოდ.

მორალი

იმისთვის, რომ განვსაზღვროთ, არის თუ არა სახელმწიფო მორალური, პირველ რიგში, უნდა დავადგინოთ, თუ რას მოიცავს მორალის ცნება.

⁸ Henry David Thoreau, “Civil Disobedience,” in *Collected Essays and Poems*, ed. Elizabeth Hall Witherell (New York: Penguin/Library of America, 2001), გვ. 203.

რაციონალური და სხვაგვარი მორალი

რა არის მორალი? ამ ერთობ ბუნდოვან შეკითხვაზე რამდენიმე განსხვავებული სახის პასუხი არსებობს. პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, მორალი სოციალური ფენომენია: ეს არის საზოგადოებაში საყოველთაოდ დამკვიდრებული და დაწესებული ქცევის წესები. ადამიანები განიხილავენ ერთმანეთის მოქმედებებს და რეაგირებენ მათზე, – ვერბალურად ან სხვაგვარად, – გარკვეული ჩარჩოს ფარგლებში, რომელიც განსხვავებულ საზოგადოებებში სხვადასხვაგვარია.

მორალი, ასევე, შეიძლება განვიხილოთ, როგორც წესების, მოთხოვნების და პრინციპების ერთობლიობა, რომელიც შემდეგნაირად გამოიხატება: „ესა და ეს არის სწორი,“ ან „შენ უნდა მოიქცე ასე და ასე,“ – სადაც „შენ-ში“ იგულისხმება ზოგადად ყველა, ხოლო ხალხში, ანუ „ჩვენ“-ში, ვინც აფასებს და „ბრძანებებს“ იძლევა, ანალოგიურად, ყველა იგულისხმება. თუმცა, ჩვენ გვსურს, სიტყვა „მორალი“ ისეთი წესების, ან პრინციპების ერთობლიობის აღსანიშნად გამოვიყენოთ, რომლებიც რაციონალურობის კრიტერიუმს აკმაყოფილებს. აქ ვგულისხმობთ საუკეთესო ერთობლიობას ფილოსოფიური თვალსაზრისით და არა იმ ძველ წესთა ერთობლიობას, რომელიც ადამიანებს ოდესღაც გააჩნდათ. ვიმედოვნებთ, რომ „საუკეთესოში“ აქ, „ჭეშმარიტი“ იგულისხმება, მიუხედავად იმისა, რომ „ჭეშმარიტის“ ცნების გამოყენება ერთ-ერთი იმ საკითხთაგანია, რომელზეც ფილოსოფოსები ვრცლად მსჯელობენ ხოლმე მორალის შესახებ თავიანთ განაზრებებში. თუმცა, მოცემულ შემთხვევაში მას მხოლოდ შემდეგი მნიშვნელობით გამოვიყენებთ: „ჭეშმარიტი“ ან „სწორი“ მორალი ისეთი ტიპის მორალია, რომელიც ყველა რაციონალურ ინდივიდს შეუძლია მიიღოს, როგორც ინტერპერსონალური ურთიერთობების რეგულირებისთვის განკუთვნილი ზოგადი წესი.

ცხადია, რომ სოციალური ხელშეკრულება, მორალის ყველა სხვა ცნობილი თეორიის მსგავსად, ძირითადად, მესამე კატეგორიას განეკუთვნება. მორალის ყველა ფილოსოფოსი ვარაუდობს, რომ იმ მორალურ მითითებათა ერთობლიობა, რომელსაც თავად იზიარებს, რეალურ ცხოვრებაში, სულ მცირე, გარკვეული ხარისხით მაინც გვხვდება. მაგრამ ადამიანთა საზოგადოებებში არსებული მორალის მრავალფეროვნების გათვალისწინებით, ზემოხსენებული ვარაუდის მთელი სისრულით შენარჩუნება რთულად თუ მოხერხდება. იმ შემთხვევაში, თუკი მე და ჩემი წინამორბედი ფილოსოფოსები ამ კუთხით მართლები ვართ, სოციალური ხელშეკრულება თითქმის ყველა საზოგადოებაში ძალიან ფართოდ იქნება გავრცელებული, თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუკი მორალის ასეთი გაგება ისეთ დანამატებთან ერთად არსებობს, რომელთა სისწორესთან დაკავშირებითაც, შესაძლოა ეჭვები გავაჩნდეს. ყველა საზოგადოება გმობს აშკარა მკვლევრობას, თუმცა შესაძლებელია, რომ რომელიმე ასეთ საზოგადოებაში გავრცელებული იყოს ქორწინებაში არმყოფი წყვილებისა და იმ ქალების ჩაქოლვა, რომლებიც კოჭებს რამდენიმე სანტი-

მეტრით უფრო მაღლა იმიშვლებენ და ა.შ. ყველა საზოგადოება გმობს ტყუილსა და თაღლითობას, მიუხედავად იმისა, რომ მათი პოლიტიკური ლიდერები იტყუებიან და თაღლითობენ, თანაც საკმაოდ ბევრს. ყოველდღიური მორალის დიდ ნაწილს, განსაკუთრებით კი მაშინ, როდესაც ფილოსოფოსთა პერსპექტივას საკმაოდ გაცდებით, გონების სასამართლოში საქმე კარგად არა აქვს. თუმცა, ეს დაკვირვება იმას როდი ნიშნავს, რომ მორალის თეორია უშინაარსო ან შეუძლებელია. რაციონალური კრიტიკა შესაძლებელია და ის მნიშვნელოვანია.

ყველასთვის უკეთესი

ყველას აქვს გარკვეული წარმოდგენა იმის შესახებ, თუ რა არის კარგი ან ცუდი ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ან რა არის უკეთესი და რა – უარესი. მაშინ, თუკი ვიკითხავთ, თუ რა მოგვეწონებოდა იდეალურ შემთხვევაში ჩვენი საზოგადოებისგან, პასუხი აშკარა იქნება: თითოეული ადამიანი, მაგალითად A, იმედოვნებს, რომ სხვა ადამიანების მიერ განხორციელებული მოქმედებები, რომლებიც A-ზე ზეგავლენას ახდენენ, უფრო A-ს საკეთილდღეოდ (აქ იგულისხმება ის, რასაც ინდივიდი ფუნდამენტურ ღირებულებას ანიჭებს) იქნება მიმართული, ვიდრე პირიქით. რა თქმა უნდა, ეს დასკვნა იმას ნიშნავს, რომ სხვებიც იგივეს მოელიან A-სგან. მაშასადამე, აშკარა მოსაზრება შემოთავაზებული მორალის შესახებ შემდეგია: უნცობს თუ არა ხელს იგი ყველას კეთილდღეობას? თუ ეს ასეა, მაშინ ყველას ექნებოდა მიზეზი, რომ მის შესაბამისად ეცხოვრა.

უტილიტარიზმი არის თეორია, რომლის მიხედვითაც ჩვენმა მოქმედებებმა, – ან სულ მცირე, ჩვენი მორალური წესების კონკრეტულმა ერთობლიობამ, – ჯამურად ხელი უნდა შეუწყოს საზოგადოებისთვის „მაქსიმალური სიკეთის“ მოტანას, სადაც აღნიშნული გაგებულია როგორც საზოგადოებაში კარგისა და ცუდის ჯამური რაოდენობა. უტილიტარიზმის ასეთი განსაზღვრება ამ თეორიის სისუსტეს ააშკარავებს, რადგან, როგორც ჩანს, მას შეუძლია, გაამართლოს ზოგიერთი ადამიანისთვის საშინელი ტანჯვის დაკისრება სხვა ზოგიერთის საკეთილდღეოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ამ უკანასკნელთა რაოდენობისა და მოცემულ შემთხვევაში უზრუნველყოფილი სიკეთის ხარისხის ნამრავლი გადანონის იმ ტანჯვის საშუალო რაოდენობას, რაც ტანჯვისთვის განწირულ ადამიანებს მიადგათ. ეს კრიტიკა იმდენად ძლიერია, რომ უტილიტარისტები თეორიულ ჭრილში საკმაოდ ძალისხმევას ხარჯავენ იმისთვის, რათა აჩვენონ, რომ ამ პრობლემის თავიდან არიდება როგორღაც შესაძლებელია.

სოციალური ხელშეკრულების შეხედულებას, უტილიტარიზმისგან განსხვავებით, არ ანუხებს ეს კონკრეტული პრობლემა. რადგან ყველას აქვს ვეტოს უფლება, საფუძველმდებარე წესები არ იძლევა ზოგიერთი ადამიანის ტანჯვისთვის გამეტების უფლებას სხვების კეთილდღეობის გამო. ვისაც გარკვეული მსხვერპლის გა-

ლება უნევს, ამას ძალდაუტანებლად, საკუთარი ნებით აკეთებს (ამ შემთხვევაშიც ისინი სხვების სიკეთეს მათი საკუთარი სიკეთის შემადგენელ ნაწილად განიხილავენ), ან კიდევ ისინი არ ეთანხმებიან ამას და ეს წესიც უკუგდებულად ითვლება.

ამრიგად, სოციალური ხელშეკრულება მოგვიწოდებს ისეთი წესების მიღებისკენ, რომლებიც, როგორც მოსალოდნელია, ყველასათვის უკეთესი იქნება. მაგრამ, ეს მიდგომაც შეცდომაში შემყვანია. ინდივიდი ძალიან იშვიათად ახდენს ზეგავლენას საზოგადოების ყველა სხვა დანარჩენ წევრზე. ადამიანის მოქმედებები, რამდენადაც ისინი წინასწარგანზრახული და მიზანზე ორიენტირებულია, სულ მცირე, მისი განმახორციელებელი ინდივიდის საკეთილდღეოდაა მიმართული. არავის შეუძლია, რაციონალურად მოითხოვოს ნებისმიერი ადამიანისგან *საყოველთაო* სარგებლის მიღება. თუმცა, ჩვენ შეგვიძლია მოვითხოვოთ, რომ ზიანი არავის უნდა მიაღვეს. ჩვეულებრივ, ადვილია სხვებისთვის ზიანის მიყენების თავიდან არიდება, ხოლო სხვა ადამიანებისთვის სარგებლის მოტანა არცთუ ისე იოლია. გარდა ამისა, არც იმდენი მოტივაცია გვაქვს, რომ ასეთი სარგებელი გამოვიმუშავოთ.

ამისგან განსხვავებით, ჩვენ საკუთარ კეთილდღეობას ვესწრაფვით და ხელს შევეუწყობთ მას იმ ადამიანებთან თანამშრომლობით, რომლებიც საკუთარ კეთილდღეობას ესწრაფვიან. ასე ვპოულობთ გზებს, რომლებიც ორივე მხარისთვის სარგებლის მომტანია. ეს გამოხატულებას პოულობს თითოეული მხარის მიერ განხორციელებულ ისეთ ურთიერთშეთანხმებულ მოქმედებებში, რომლებსაც განსხვავებული სახის სარგებელი მოაქვთ მხარეებისთვის. ამის მეშვეობით ჩვენ ერთმანეთთან ვათანხმებთ ადამიანის ბუნების მრავალფეროვნებასა და მორალური შეზღუდვის საჭიროებას. ჩვენ ვაცხადებთ, რომ ზოგადად, ეს ის მიმართულებაა, რომლითაც საზოგადოებამ უნდა „იმოძრაოს“. თუკი მხოლოდ იმას მოვითხოვთ, რომ ადამიანებმა თავი შეიკავონ სხვათა ცხოვრებაში ნეგატიური ჩარევისგან, მაშინ გზა ხსნილია – თანაც, მრავალი მიმართულებით – იმისკენ, რომ სარგებელი ბევრმა მიიღოს. იმის გათვალისწინებით, რომ ყველა ერთსა და იმავე წესებსა და ერთსა და იმავე ზოგად მოტივაციას ექვემდებარება, შეგვიძლია იმედი ვიქონიოთ, რომ საყოველთაო სარგებლის იდეალი სინამდვილეში მიღწევადია; რომ ის უტოპიური ოცნება კი არაა, არამედ ყოველდღიური მოლოდინია.

ეს ასე იქნება, ვიდრე ადამიანი ბოროტმოქმედები არ არიან. თუმცა, ზოგიერთი ადამიანი ნამდვილად ასეთია. სოციალური ხელშეკრულების თეორია მიუთითებს მათ წინააღმდეგ ჩვენი თავდაცვის საყოველთაო უფლებაზე. პირველ რიგში, ეს ინდივიდუალური თავდაცვაა, ხოლო მეორე მხრივ, ეს კოლექტიური ღონისძიებაა, რომელსაც იმათთან ერთად ვახორციელებთ, ვინც საფრთხეში არიან, ან მზად არიან ჩვენს დასახმარებლად. ის, რაზეც თანხმდებიან ისინი, რომლებიც სხვა არაფერს ეთანხმებიან, არის შეუთანხმებლობა. ამას კი ყველაფერი შეიძლება მოჰყვეს. თუ ისინი სხვებისთვის საფრთხეს წარმოადგენენ, მაშინ სხვა ადამიანები იძულებუ-

ლნი იქნებიან, თავადაც საფრთხის შემცველებად წარმოჩნდნენ. იმ ადამიანებმა, რომლებსაც შეთანხმება არ უნდათ, ფაქტიურად, „თავად მოითხოვეს მტრული განწყობა“. ჩვენ მხოლოდ იმის გამორიცხვა შეგვიძლია საზოგადოებისთვის, როგორც მთლიანისთვის, რის თავიდან არიდებასაც თავად შევეცდებოდით.

მიზეზი, რომლის გამოც სოციალური ხელშეკრულების ობიექტი, პირველ რიგში, ხელისუფლება არაა, ორი გზით შეიძლება იქნეს ნაჩვენები. პირველ რიგში, არსებობს ბევრი ხელისუფლება და ბევრი ერი. ერთადერთი სუპერ-ხელშეკრულება რომ არსებობდეს, იქნებოდა თუ არა მისი ობიექტი იდეალური მსოფლიო სახელმწიფო, თუ ის რეალურად არსებულ სახელმწიფოებზე იქნებოდა ორიენტირებული? მეორე გზა ხელშეკრულებას უკავშირდება. მორალი მშვიდობის შესახებაა, სახელმწიფო კი ომს, იძულებას, ძალადობას და სოციალურ კონტროლს უკავშირდება. სახელმწიფოს წარმომადგენლები ორი ტიპისანი არიან: მაკიაველისტები, ან გაცილებით უფრო სშირად, – თვალთმაქცები, რომლებიც ქადაგებენ, რომ ისინი ძალადობას შესანიშნავი მიზეზების გამო იყენებენ, იმ შემთხვევებშიც კი, როდესაც ჯიბეებს ჩვენს ხარჯზე ისქელებენ. „შეთანხმებები“, რომლებიც მთავრობებს სჭირდება, სოციალური ხელშეკრულებები კი არაა, არამედ ალიანსებია ზოგიერთ სხვა მთავრობასთან ისევ და ისევ სხვა მთავრობების წინააღმდეგ. ისინი, ასევე, შეთანხმებებია პოტენციურ მეგობრებს შორის, რომლებიც ხელს შეუწყობენ კონკრეტული მთავრობის გაყვლეფის პროგრამას.

ლიბერალიზმი ლიბერტარიანიზმისკენ

„ლიბერალიზმი“ ინტენსიურად განხილული და მეტად სადავო ცნებაა. თუმცა, დისკუსიათა უმეტესობა, – თვით იმის მტკიცებაც კი, რომ ასეთი დეფინიციის შემუშავება შეუძლებელია, – საერთო განსაზღვრების არარსებობითაა გამონვეული. მაგრამ იდეის მეტ-ნაკლებად ნათელი და ცხადად განსაზღვრული გაგება საშუალებას გვაძლევს, ჩავწვდეთ მის არსს და ვნახოთ, თუ რა არის მის შესახებ სწორი. ეს გაგება შემდეგნაირია:

ლიბერალიზმი განსახიერებულია ნორმატიული სისტემებით, რომლებიც ორ თეზისს ემყარება: ა) წესების, კანონებისა და, ზოგადად, ჩარევების ერთადერთი მისაღები მიზანი აუცილებლად უნდა იყოს *იმ ადამიანთა სიკეთე, რომელთა თავისუფლებაშიც ხდება ჩარევა*; ბ) თავად ეს ადამიანები (და არა ნებისმიერი ნავარაუდები ხელისუფლება) არიან ისინი, რომლებიც, ფუნდამენტური თვალსაზრისით, ამ ღირებულებებს ირჩევენ. გამოდის, რომ ინდივიდები გვევლინებიან იმ ღირებულებების ძირითად მფლობელებად, რომლებსაც ინტერვენციონისტულმა ინსტიტუტებმა ან სხვა პირებმა პატივი უნდა სცენ (შესაძლებელია, ისიც ვთქვათ, რომ ისინი ამ ღირებულების „შემოქმედები“ არიან, მაგრამ ეს განცხადება შეცდომაში შემყვანია და მას უსარგებლო მეტაეთიკურ დისკუსიებში გადაყვართ). ორივე თეზისი

მნიშვნელოვანია. დღევანდელი ე.წ. ლიბერალები ძირითადად ფიქრობენ, რომ მათ, – ექსპერტებმა, თეორიტიკოსებმა თუ არჩეულმა პოლიტიკოსებმა, – იმაზე უკეთ იციან, თუ რა სურს ხალხს, ვიდრე თავად ხალხმა იცის.

პირველ თეზისში, ლიბერალები განსხვავდებიან თრაზიმახესგან პლატონის „სახელმწიფოდან“, რომელიც მხარს უჭერს კლემპტოკრატიას. სახელმწიფოს მიზანი, თრაზიმახეს აზრით, არის ქვეშევრდომებისგან მაქსიმუმის მიღება. სახელმწიფო არსებობს მმართველებისთვის და არა ქვეშევრდომებისთვის.

მეორე თეზისი ემიჯნება თავად პლატონს და ყველა იმ ადამიანს, ვისაც დღეს შეგვიძლია, „კონსერვატორების“ (ტერმინი, რომლის პოპულარული გამოყენებაც ამასთან დაკავშირებულია, მაგრამ მისი იდენტური არ არის) სახელი ვუნდოთ, რომლებიც განაცხადებენ, რომ სხვამ უფრო უკეთ იცის, თუ რა არის ჩვენთვის კარგი, ვიდრე თავად ჩვენ. ჩვენთვის კარგი ის კი არ არის, რასაც ჩვენ ვამბობთ, არამედ ის, რასაც იგი (ან „ის“, როდესაც რაიმე ავტორიტეტულ ინსტიტუტზე ან ჯგუფზე მიუთითებენ) ამბობს.

ინდივიდის თავისუფლება და ღირსება ამ ორი საკვანძო თვისებიდან გამომდინარეობს. მათ კი, თავის მხრივ, სოციალური ხელშეკრულების თეორიამდე მივყავართ. თუკი თითოეული ჩვენგანი ფუნდამენტურად დაადგება საკუთარი ღირებულებებისკენ სწრაფვის გზას და, ამავე დროს, გვენდობება სხვათა ინტერვენციების სანინაალმდეგოდ შეზღუდვების დამცავი მექანიზმების არსებობა, მაშინ მათი დაცვა ორმხრივად მისაღები შეთანხმების საფუძველზე მოგვინევს. საუბარია ისეთ შეთანხმებებზე, რომლებიც თითოეულის სასიკეთოდ იქნება მიმართული და არავის დააზარალებს. მთავარი შედეგი, რომლის მოლოდინიც შეგვიძლია გვექნდეს ამ გაუმჯობესების შედეგად, ისეთი მეთოდის გამოყენებაზე უარის თქმაა, რომლის შემთხვევაშიც ჩვენი სარგებლის მიღებას სხვათა ექსპლუატაციის ხარჯზე ვახდენთ. პასუხი არა თავსმოხვეულ მონობაში, არამედ თავისუფალ გაცვლაშია. ეს არის ლიბერტარიანიზმი.

ლიბერტარიანიზმი

იმისთვის, რათა გავიგოთ, თუ როგორ შეიძლება მივუყენოთ ლიბერტარიანული პრინციპი სოციალური ხელშეკრულების თეორიას, პირველ რიგში, ნათელი უნდა მოვფინოთ და განვმარტოთ ლიბერტარიანიზმის საფუძველები.

ლიბერტარიანიზმი: რა და რატომ

ლიბერტარიანიზმის არსი ისაა, რომ ჩვენ მშვიდობას ვაცხადებთ: თითოეულ ადამიანს უფლება აქვს, მოსთხოვოს სხვას აგრესიის განხორციელებისგან თავის შეკავება. მაშასადამე, არსებობს არააგრესიულობის ზოგადი ვალდებულება (დამლელია, თუმცა აუცილებელია, შევასხენოთ მკითხველს, რომ დასაბუთებული

თავდაცვითი მოქმედებები არ შედის „აგრესიულ“ მოქმედებათა რიცხვში. ეს რაციონალური პასუხია სხვათა აგრესიის წინააღმდეგ). აღსანიშნავია, რომ ეს უსაფრთხოება არ ეფუძნება „ინდივიდუალურ ავტონომიას“, როგორც ამას ხშირად ამბობენ ხოლმე. ის თავადაა ინდივიდუალური ავტონომია. საკუთარი თავის ფლობა ნიშნავს, გქონდეს უფლება, გადანყვიტო, თუ რის გაკეთებას აპირებ, რაც ტოლფასია სხვების ვალდებულებასთან, თავი შეიკავონ სხვათა წინააღმდეგ აგრესიული ქმედებების განხორციელებისგან. მაგრამ აღნიშნული ეფუძნება ჩვენს უნარს, ვისწრაფოთ იმის განხორციელებისკენ, რაც სიკეთედ მიგვაჩნია. ამას ემატება სხვათა უნარი, ჩაერიონ ამ პროცესში და, ასევე, ჩვენი უნარიც, ჩავერიოთ სხვების მიერ საკუთარი მიზნების განხორციელების პროცესში. ამრიგად, ორმხრივი მშვიდობით ყველა სარგებელს იღებს.

პარეტო

სოციალური ხელშეკრულება ზოგადი ხასიათის თანასწორობის დაშვებას ემყარება. მაგრამ ეს არ არის თანასწორობა სიკეთეების წარმოების უნარში; ამის ნაცვლად, ეს უფრო აგრესიული უნარების უხეში თანასწორობაა – იმ უნარებისა, რომლითაც სხვებისათვის ცხოვრების გართულება შეგვიძლია. სწორედ ესაა ის უნარი, რომელიც, სოციალური თვალსაზრისით, ჩვენი მთავარი პრობლემაა. ეს სწორედ ისაა, რაც გვიბიძგებს, მივიღოთ გაცვლითი ურთიერთობების დამყარების პარეტოს კრიტერიუმი. გაცვლის შესახებ ამბობენ, რომ ის პარეტო უპირატესია, როდესაც ამ გაცვლით, სულ მცირე, ერთი მხარის მდგომარეობა მაინც უმჯობესდება და ყველა სხვა დანარჩენის კი – არ უარესდება. რა თქმა უნდა, ერთი-ერთზე გაცვლისას, თითოეული მხარე საკუთარი სარგებლის მისაღებად მოქმედებს და შესაბამისად, თითოეული არის ან სულ მცირე, მიიჩნევს, რომ გაუმჯობესებულ მდგომარეობაშია. მაგრამ, ამასობაში, გვრჩება ყველა სხვა დანარჩენი ადამიანი, რომლებზეც შესაძლებელია ზეგავლენა იქონიოს ჩვენმა ინტერაქციამ. სოციალური ხელშეკრულება მოგვიწოდებს, რომ პატივი ვცეთ ყველა სხვა დანარჩენის ინტერესსაც, კერძოდ კი იმით, რომ ჩვენი მოქმედებებით მათი მდგომარეობა არ გავაუარესოთ. შესაბამისად, სოციალური ხელშეკრულება შესაძლებლად მიიჩნევს მხოლოდ იმ გაცვლის წარმოებას, რომლებიც, სულ მცირე, ზოგიერთის მდგომარეობას აუმჯობესებს და არავის მდგომარეობას აუარესებს (ვიდრე ეს იქნებოდა სტატუს კვოს დროს ამ გაცვლამდე).

ჩვენი ფართო ჰობსისეული პერსპექტივა ისაა, რომ ფუნდამენტურად სასარგებლო გაცვლა ყველასთან არის მშვიდობა მშვიდობისთვის, – მე არ მოგაყენებ ზიანს და არც შენ მომაყენებ ზიანს, – რაც ყველასთვის უკეთესია, ვიდრე „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ,“ სადაც არ შეგვიძლია ველოდოთ ან დავეყრდნოთ სხვათა სულგრძელობას (თუ მშვიდობაა შესაძლებელი, ეს, ასევე, უკეთესია, ვიდ-

რე ზოგიერთის ომის ზოგიერთის წინააღმდეგ). თუმცა, ამ გაცვლებში არაფერია ისეთი, რაც გვაგვალდებულებს, რომ სარგებლის ხარისხი, რომელიც შესაძლებელია, რომ თითოეულმა მივიღოთ მოცემული გაცვლიდან, „თანასწორი“ იყოს, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ამ თანასწორობის რაოდენობრივი დათვლა შეგვიძლია. ეს უტილიტარიზმისთვის იმთავითვე უდიდეს დაბრკოლებას ქმნიდა, რადგან არ არსებობს რაიმე ცხადი გზა, რომლითაც შესაძლებელი გახდება ინტერპერსონალურად ვალიდური ასეთი „საზომის“ შემუშავება. მაგრამ ის, რომ თითოეული ჩვენგანი, რომელნიც საკუთარ სიტუაციებს სუბიექტურად ვაფასებთ, ვიმედოვნებთ, რომ ჩვენს ცხოვრებას ამ გაცვლით გავაუმჯობესებთ, შედარებითი თვალსაზრისით სირთულეს არ ქმნის. მართლაც, აშკარა ფაქტი, რომ თითოეული მხარე ნებაყოფლობით აცხადებს ამაზე თანხმობას, აღნიშნულის დასაშვებად საკმარის მიზეზად უნდა მივიჩნიოთ. მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ შემოთავაზებულ ღონისძიებებზე ჩვენი თანხმობის აშკარა, სოციალურად კომუნიკაბელური გზების გამონახვა შესაძლებელია. ერთადერთი, რაც ამისთვის გვჭირდება, ეფექტური კომუნიკაციაა. სამუშაოს შესრულების მიზნით შეგვიძლია, შევიმუშაოთ დაპირებებისა და ხელშეკრულებების ენა და ეს ზოგადად ამართლებს (თუკი მასში პრობლემები იჩენს თავს, მაშინ შესაძლო დავების გადასაწყვეტად მოლაპარაკებისა და სამართალწარმოების საშუალებები დაგვჭირდება).

უფლებები, უფლება და თავისუფლების ზოგადი უფლება

იმის თქმა, რომ ვიღაც A-ს გააჩნია უფლება, ნიშნავს იმას, რომ არსებობს ვიღაც B, რომელსაც A-ს ეს უფლება ვალდებულებას აკისრებს. თავის მხრივ, ეს ვალდებულება წარმოადგენს იმ ადამიანთათვის დაკისრებულ ხარჯს, რომელთაც ამ ვალდებულების შესრულების მოვალეობა ეკისრებათ. გაითვალისწინეთ რომ ყველა უფლება ვალდებულების დამდგენია. სავარაუდო უფლება, რომელიც არავის არანაირ შეზღუდვას უწესებს, ისეთი, როგორიც მაგალითად ჰობსის ე.წ. ბუნებითი უფლება იყო, მარტივად თუ ვიტყვით, საერთოდ არაა უფლება. უფლებები, ზოგადად, მორალის მსგავსად, ჩვენი ურთიერთკავშირის შესახებაა: ადამიანების შესახებ, რომლებიც ერთმანეთთან ურთიერთობენ. თუ რომელიმე თეორეტიკოსი მიზნად ისახავს ცხოველებისთვის, კანონებისთვის და ა.შ. უფლებების განსაზღვრას, ის, რის გაკეთებასაც იგი ცდილობს, ისაა, რომ მოვალეობები დაგვაკისროს. კანონებს და სელაპებს თავად არ შეუძლიათ საუბარი და თავიანთი პოზიციის დაცვა და ყველა იმ ჩვენგანის გადმოსახედიდან, რომლებიც ვერანაირ სარგებელს ვხედავთ კანონების ან სელაპების შემოთავაზებული უფლებების მიღებით, ამ პოზიციის დამცველს მდინარის საპირისპიროდ მოუწევს ცურვა. რადგან სოციალური ხელშეკრულება მკაცრად აბსტრაქტულია – ეს არ არის პოლიტიკური ხელშეკრულება

– და ვინაიდან ვეტოს უფლება ყველას აქვს, ფუნდამენტური უფლებების დონეზე ეს ნაგებული ბრძოლაა, ხოლო ჩვენ სწორედ ფუნდამენტურ დონეზე წვდომას ვისახავთ მიზნად. თუ ცხოველებს უფლებები უნდა ჰქონდეთ, მაშინ ეს სადღაც მდინარის ქვედა წელზე უნდა მოხდეს.

იქ სადაც გაცხადებულია, რომ ვიღაც ფუნდამენტურ *მორალურ* უფლებას ფლობს, *მე ყველა სხვა დანარჩენია*. მორალური უფლებები არის ყველას უფლებები ყველას წინააღმდეგ. ლიბერტარიანიზმის შემოთავაზებული ფუნდამენტური უფლება მშვიდობის უფლებაა ყველა სხვა ადამიანისგან, ანუ უფლება, სხვებს მოსთხოვო აგრესიის განხორციელებისაგან თავის შეკავება. აგრესიისაგან თავის შეკავება მათთვის წარმოადგენს ხარჯს იმდენად, რამდენადაც ისინი ვარაუდობენ, რომ ასეთი აგრესიის განხორციელებით, მათ, შესაძლოა, სარგებელი მიიღონ. ყველა ადამიანის მიერ სხვა ყველა ადამიანთან დადებულ ერთსულოვან შეთანხმებას რომ მივალწიოთ, სულ მცირე, თეორიულად მაინც, საჭიროა, ვაჩვენოთ, რომ ჯამური თვალსაზრისით, ყველა უკეთესად იქნება ამ ხარჯის გაღებით უსაფრთხოების სარგებლის მიღების სანაცვლოდ, რაც მანვე ქმედებების განხორციელებისაგან თავის შეკავებით გამოიხატება. ასეთი ხარჯის გაღებაზე თანხმობის გაცხადებას ღირებულს რაც გახდოდა, აუცილებლად უნდა იყოს ის, რომ მშვიდობა სხვების მიერ ომზე ხელსაყრელად აღიქმება. თუ სხვები ამას ვერ მიხვდებიან, რა თქმა უნდა, მათთან ომი მოგვიწევს. ეს არის ქვედა ზღვარი და საკითხი, რომელშიც ჰობსი მართალი იყო. სოციალური ცხოვრება ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე საშინაო და სავარაუდოდ, საერთო ჯამში, უსარგებლოც კი. შეზღუდვებთან ერთად ჩვენ ერთად შევძლებთ განვითარებას. მათ გარეშე ხელთ ჰობსისეული ავბედითი წინასწარმეტყველება შეგვრჩება: სიცოცხლე და ცილილი ცივილიზაციის სარგებლისაგან და „საზიზღარი, დაუნდობელი და ხანმოკლე.“

ამგვარად, ჩვენ, ასევე, უნდა ვაღიაროთ, რომ თავისუფლების ზოგად ფუნდამენტურ უფლებას ფლობს ყველა და *მხოლოდ* ის ყველა, რომელთაც მშვიდობა ომს ურჩევნიათ. შეგვიძლია ვიდავოთ იმაზე, ეს თავისუფლება საერთოდ ყველასთვისაა თუ არა. რაც შეეხება მათ, ვინც იარაღისკენ იწევიან, ამ არგუმენტს მოცდა მოუწევს. მაინც შეიძლება ითქვას, რომ ამ განცხადების შედეგი ისაა, რომ ამორალურობა როგორც რეალური ალტერნატივა, ნაკლებად მოიტიანს სარგებელს სამხედრო ტექნოლოგიისა და სოციალური ორგანიზაციის განვითარებასთან ერთად. იმედი გვაქვს, რომ ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ მომავალში გახდება ზოგიერთის ომი ყველა დანარჩენი ჩვენგანის წინააღმდეგ და გულახდილად რომ ვთქვა, ისინი, ვინც უპირატესობას სიცოცხლის ხანგრძლივობას, კომფორტსა და საინტერესო ცხოვრებას ვანიჭებთ, აუცილებლად გავიმარჯვებთ.

უმარტივესი პრინციპის – ჰობსის პირველი ზუნებითი კანონის მიღებით, რომელიც მოგვიწოდებს მშვიდობისკენ, აგრესიულ ომებზე უარის თქმისა და მათი

კანონგარეშედ გამოცხადებისკენ – ჩვენ რაციონალური თვალსაზრისით ყველაზე დამაჯერებელ ბაზისურ მორალს ვემყარებით.

თავისუფლება და საკუთრება

ლიბერტარიანელი და კლასიკური ლიბერალი მოაზროვნეები ერთმანეთისაგან ყოველთვის განსხვავდებოდნენ *საკუთრების* უფლების, როგორც საკვანძო მორალური უფლებების ნაკრების ნაწილისა და ელემენტის თეორეტიზებისას, რომელზედაც უფლებამოსილება თითოეულს უნდა გაგვარჩნდეს. მაგალითად, ლოკის ვერსიაში, ბუნებითი კანონი ყველა ადამიანს მოუწოდებს, რომ „არ ხელყონ სხვა ადამიანის სიცოცხლე, ჯანმრთელობა, თავისუფლება ან საკუთრება.“⁹ (დეტალური ანალიზი აჩვენებს, რომ ეს კანონი, ასევე, ჰობსის პირველი კანონის ეკვივალენტურია, მაგრამ აქ ამის განხილვა საჭირო არაა). თუმცა, რისი განხილვაც ნამდვილად გვჭირდება, არის მისი მეოთხე პუნქტი, რომელიც ძალიან ბევრს აკვირებს. მშვიდობის საკვანძო უფლება მარტივად აღიქმება ჩვენს წინააღმდეგ თავდასხმის განხორციელების ამკრძალავ ნორმად, მაგრამ რატომაა ასე ჩვენი *საკუთრების* შემთხვევაში? რა თქმა უნდა, ლოკი სწორად აღნიშნავს, რომ ჩვენი საკუთრება პირველ რიგში, *ჩვენს პიროვნებას* მოიცავს. ეს დებულება, როგორც უკვე აღვნიშნეთ ზემოთ, თავად თავისუფლების პრინციპის იგივეობრივია. მაგრამ სხვა სახის საკუთრება? სახლები, მანქანები, ტელევიზორები, ქვანახშირის მალაროები, თვითმფრინავები? როგორ ექცევიან ეს საგნები საკუთრების უფლებით დაცული სფეროს ჩამონათვალში?

აქ სიბრძნის საწყისი ნერტილი იმის გაცნობიერებაა, რომ სხვის მიერ შენი საკუთრების წინააღმდეგ განხორციელებული შეტევა, შენს წინააღმდეგ *განხორციელებული შეტევაა*. თუ ჩემი შეტევისგან თავდაცვას ცდილობთ, მაშინ შეტევა უნდა განვახორციელო არა თქვენი ტელევიზორის, არამედ თავად თქვენს წინააღმდეგ. შეკითხვა კი ამასობაში შემდეგნაირად ყალიბდება: რატომ უნდა დანებდეთ ჩემს შეტევებს, იმის ნაცვლად, რომ საკუთარი თავი დაიცვათ? აღნიშნული ისაა, რაც კერძო საკუთრების უფლების უარყოფას უთანაბრდება.

ამ შეკითხვაზე პასუხი, ძირითადად, ლოკის მიერაა გაცემული, მაგრამ რადგან წინამდებარე მსჯელობა არა ისტორიული, არამედ თეორიულია, ჩვენ ინტერპრეტაციებს არ გავყვებით. ამის ნაცვლად, ჩვენ მივყვებით იმის ჩვეულ დაყოფას, თუ როგორ „ვეუფლებით“ ნივთებს. **A**-ს შეუძლია, მიიღოს სარგებელი რაიმე **x**-სგან, იმით, რომ ა) მან უბრალოდ იპოვა **x**, იქ იყო ან უბრალოდ დაიკავა **x** (მაგალითად, როდესაც საქმე მიწის ნაწილს ეხება); ან ბ) შექმნა **x**, რა შემთხვევაშიც ეს იმის

⁹ John Locke, *Second Treatise of Government* (North Carolina: Hayes Barton Press, 2006 [1690]), sect. 6, გვ. 8.

მანიშნებელი იქნებოდა, რომ პროდუქტი, რომელსაც იგი ამ უკანასკნელის დამუშავებისგან მიიღებს, გარკვეულწილად მისი უფროა, ვიდრე სხვისი; და გ) ვილაცას, მაგალითად, B-ს, შეეძლო X უბრალოდ ეჩუქებინა A-თვის, ვთქვათ, სიყვარულის გამო; დ) შესაძლებელია A-ს X გაცვლით მიეღო: A-ს თავდაპირველად ჰქონდა Y, B-ს კი X, თითოეულ მათგანს კი ერჩინა, ჰქონოდა ის, რაც ახლა A-ს ან B-ს აქვს; შესაბამისად, მათ შეთანხმებული გაცვლა განახორციელეს. ასეთი გაცვლა უზრუნველყოფს საკუთრების ერთი ადამიანიდან მეორე ადამიანზე აბსოლუტურად მშვიდობიანი გზით გადასვლას. დაბოლოს, რა თქმა უნდა, ე) შესაძლებელია, A-მ უბრალოდ აიღოს X B-სგან. თუმცა, ეს მეხუთე გზა, ჩვენი პრინციპით გამორიცხებულია. ჩნდება შეკითხვა, რატომ?

მოკლე პასუხი ისაა, რომ რასაც აქ „ქურდობას“ ვეძახით, ან უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ნივთზე საკუთრების უფლების ყოფილი მესაკუთრის სურვილის საწინააღმდეგოდ მოპოვება, წარმოადგენს აგრესიის შემთხვევას, ხოლო აგრესია, ადამიანის სურვილის საწინააღმდეგოდ მის ცხოვრებასა და აქტივობებში განხორციელებული იმგვარი ჩარევაა, რომელიც აუარესებს ამ უკანასკნელის მდგომარეობას (ლიბერალური იდეა უფლებას გვაძლევს, ვთქვათ, რომ განსახილველ შემთხვევაში „B-ს მდგომარეობის გაუარესება“ და „B-ს სურვილის საწინააღმდეგოდ“ ეკვივალენტური ცნებებია, იმის გათვალისწინებით, რომ B-ს ყოველთვის შეუძლია, აზრი შეიცვალოს იმის შესახებ, თუ რა არის მისთვის სარგებლის მომტანი).

აგრესია არის „ომის გაჩაღება“, ზუსტად ის, რასაც ჰობსისეულ-ლიბერტარიანული პრინციპები კრძალავს. თუ X წარსულში B-ს საკუთრებაში იყო და იგი მის საკუთრებაში ისე მოხვდა, რომ B-ს არავის მიმართ განუხორციელებია აგრესიის აქტი, მაშინ X-ის B-სგან იძულებით განცალკევება არასწორია – ეს B-ს უფლების ხელყოფაა.

ადამიანთა უმეტესობა თანაგრძნობითაა განსმჭვალული. თუ ადამიანი, რომელიც თავს გვესხმის, მაგალითად, სასონარკვეთილ და გამოუვალ მდგომარეობაშია, უმეტესი ჩვენგანი მზადაა, რომ დაეხმაროს. მაგრამ, ჩვენ მზად როდი ვართ, რომ ასე უბრალოდ გადავულოცოთ ჩვენს მიერ ღირებულად მიჩნეული და ლეგიტიმურად მოპოვებული საგნები (მაგალითად, ჩვენი შემოსავალი) ყველა მთხოვნელს. ლიბერტარიანული პრინციპი ამბობს, რომ სულაც არ უნდა გვაიძულონ ამის გაკეთება. ამაში ლიბერტარიანიზმი რადიკალურად განსხვავდება ყველა სხვა პოლიტიკური და მორალური მიმართულებისგან.

რამდენიმე სიტყვა სოციალიზმის შესახებ

აქ სასარგებლოა შედარება იმასთან, რასაც ფართო გაგებით, შეგვიძლია „სოციალისტური თეორიები“ ვუწოდოთ. ლიბერტარიანული პრინციპი განსხვავდება ნებისმიერი სოციალისტური იდეისგან. სოციალიზმი ზოგადად ქადაგებს ეგალი-

ტარიანიზმს იმ გაგებით, რომ არავის უნდა შეეძლოს იმაზე მეტის ქონა, ვიდრე სხვას: პროგრესის პირობა A-თვის ისაა, რომ იგი მის მიერ მოპოვებულ ქონებას სავარაუდოდ „თანაბარი“ ხარისხით უნაწილებს B-ს, C-ს და ა.შ. რომლის დროსაც, რა თქმა უნდა, იგი მემკვიდრეობით იღებს სარგებლიანობის გაზომვის იმ კლასიკურ პრობლემებს, რომლითაც უტილიტარიზმი იმთავითვე იტანჯებოდა. მაშასადამე, მათეულ პოლიტიკურ-ეკონომიკურ ვერსიაში, სოციალისტები მოგვიწოდებენ საჯარო სუბიექტების გამოყენების მეშვეობით ქონების „გადანაწილების“ რეჟიმში მოქცევას, რომელიმე კონკრეტული ევალიტარული ხაზის შესაბამისად, რომელიც რაიმე მითითებით არის ხოლმე ნაკარნახევი – მაგალითად, „თითოეულისგან უნარის, ხოლო თითოეულს – მისი მოთხოვნილების მიხედვით.“

ამისგან განსხვავებით, ლიბერტარიანიზმი A-ს ნებას რთავს, განახორციელოს ნებისმიერი ის მოქმედება, რომელიც A-ს კეთილდღეობას აუმჯობესებს, ვიდრე ამით ის B-ს მდგომარეობას არ აუარესებს. არაა საჭირო, რომ კონკრეტულმა მოქმედებებმა ან მოქმედების კონკრეტულმა პროგრამებმა თავად ინდივიდუალური აქტორის გარდა მაინცდამაინც ყველა ადამიანის მდგომარეობა გააუმჯობესონ, ან თუნდაც რომელიმე ერთი ადამიანის (ან ნებისმიერი იმ ადამიანის, რომლისთვისაც სარგებლის მოტანას ეს აქტორი ცდილობს). გაიხსენეთ ჰიპოთეტურად შექმნილი სასონარკვეთილი პიროვნება, რომელიც ადრე აღვწერეთ: ვაყენებთ მას ზიანს დახმარებაზე უარის თქმით? არა. ჩვენ არ ვაუარესებთ ამ ადამიანის მდგომარეობას იმაზე მეტად ვიდრე იგი status quo-ში იყო, რომელშიც ეს ინდივიდი ისედაც სასონარკვეთილია. ჩვენი უარის შემდეგ ის მაინც სასონარკვეთილია. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ამასობაში შესაძლებელია მისთვის ანაზღაურებადი სამუშაო შეგვეთავაზებინა, ან დროებით გაგვეწოდებინა დახმარების ხელი, ვიდრე იგი თავად მოახერხებდა წელში გამართვას. შესაძლოა, ჩვენ ძალიან ბევრი ადამიანი დავიყოლიოთ, რათა ისინი შემოუერთდნენ სადაზღვევო ქსელს ზუსტად ასეთი შემთხვევების შესამსუბუქებლად.

მაგრამ, ფუნდამენტური სოციალური ხელშეკრულება, როგორც აღინიშნა, სხვაგვარად აკმაყოფილებს ევალიტარულ კრიტერიუმს და ლიბერტარიანელები მიიჩნევენ, რომ ის უკეთესად აკმაყოფილებს მას, ვიდრე ნებისმიერი სოციალისტური თეორია: ჩვენ ყველა უკეთესად ვიქნებით, თუ დღის წესრიგს ლიბერტარიანული მორალით წარვმართავთ, თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუკი ჩვენ ყველანი მაინცდამაინც უკეთეს მდგომარეობაში არ ვიქნებით რომელიმე ადამიანის მიერ რაიმე მართებული ქმედების განხორციელების შედეგად. მიზეზი ისაა, რომ ტოტალური ამორალურობის ჰიპოთეტურ წინარე მდგომარეობაში ადამიანებს არ ეკრძალებოდათ ნებისმიერი ფორმით სხვებისთვის ზიანის მიყენება (მათ შორის მკვლელობაც).

ნათელია, რომ ისეთ საზოგადოებაში ცხოვრება, სადაც არავის კლავენ, ნამდვილად წინგადადგმული ნაბიჯია. თუ ყველა ადამიანის მიერ გათავისებულ

აკრძალვა ასეთი მკვლევარების წინააღმდეგ სინამდვილეში ამ მკვლევარების პრევენციას ემსახურება, მაშინ მორალის ქონა, რომელიც მნიშვნელოვანი თვალსაზრისით, გათავისებული აკრძალვების ჩამონათვალია, ბევრად უფრო უსაფრთხო მდგომარეობამდე მიგვიყვანს. ეს კი უკვე ნამდვილი პროგრესია. უფრო მეტიც, ამბობს ლიბერტიარიანიელი – იმის სანაღმდეგოდ, რასაც შეიძლება ფიქრობდეთ – ჩვენ უკეთესად ვიქნებით ლიბერტიარიანიული პრინციპის შესაბამისად თუ წარმართავთ ცხოვრებას, ვიდრე, ნებისმიერი, გარეგნულად უფრო „გულუხვი“ პრინციპის მიხედვით ცხოვრებისას. საზოგადოება, სადაც გვაიძულებენ, რომ ბევრი ვაკეთოთ სხვებისთვის, იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც აღნიშნულს საერთოდ არ მოაქვს რაიმე სარგებელი არც ჩვენთვის და არც მათთვის, ვინც ჩვენთვის ძვირფასია, უფრო მტანჯველია, ვიდრე ის საზოგადოება, სადაც ყველას თავისუფლად შეგვეძლება იმდენად დავხმაროთ ადამიანებს, რამდენადაც ამის სურვილი გვექნება, მაგრამ, ასევე, არ დავხმაროთ, თუ ამის სურვილი არ გვექნება (ამ დროს თავისუფლები ვართ არა სხვათა მოღუშული სახეებისაგან, არამედ სულ მცირე, თავისუფალნი ვართ სხვების ხმლებისა და ჯაჭვებისაგან). ისტორია ცალსახად გვეუბნება, რომ საზოგადოებები, რომლებიც უზარმაზარ ტვირთს აკისრებენ ყველას, ღარიბებად რჩებიან ან ღარიბები ხდებიან – იმდენად ღარიბები, რომ მათი ჩვეულებრივი მოქალაქე ბევრად უარეს მდგომარეობაშია, ვიდრე თავისუფალ საზოგადოებაში მცხოვრები ღატაკი. კეთილდღეობის მესვეურთა მორალისტების მონოდებები ცარიელია ისევე, როგორც პოლიტიკოსთა დაპირებები, რომლებიც ყველა ჩვენგანისთვის ნაცნობია.

„ილბალზე“ დაფუძნებული ეგალიტარული ლიბერტიარიანიზმი

ზოგიერთი თეორეტიკოსის მოსაზრებით, იმის გათვალისწინებით, რომ ჩვენ ვერ შევქმნიდით იმ ბუნებრივ რესურსებს, რომლებსაც შემდეგ ჩვენთვის სასარგებლო ობიექტებად გარდავქმნით ჩვენი საცხოვრებელი პირობების გასაუმჯობესებლად, უნდა ვალიაოთ, რომ ეს საბაზისო რესურსები, როგორცაც საჯარო საკუთრებაა (ლოკი თავად იწყებს ამგვარად, იმის დაუყოვნებლივ აღიარებით, რომ ასეთ შემთხვევაში, მნიშვნელოვანი პრობლემა იქმნება ინდივიდების მიერ ლეგიტიმური შესყიდვის ნებისმიერი იდეისთვის). „ილბალზე“ დაფუძნებული ეგალიტარული ლიბერტიარიანიული იდეა ისაა, რომ დაუმუშავებელი ბუნებრივი რესურსების ღირებულება თანაბრად უნდა გადავანაწილოთ ყველა ადამიანზე, სამართლიანობის პრინციპის ინტერესების შესაბამისად, თუმცა სხვა დანარჩენ შემთხვევაში თავისუფალმა ბაზარმა უნდა იმოქმედოს. ის რისი გაკეთებაც არ შეგვიძლია, არის ის, რომ დავეთანხმოთ შარიათის სისტემას, რომლის „მთლიანი პაკეტი [ისლამის რელიგიის წარმომადგენლის თქმით] მოიცავდა ყველასათვის საცხოვრებლის, საკვებისა და

უფასოდ ჩაცმის უზრუნველყოფას, თუმცა, რა თქმა უნდა, მას, ვისაც, გამდიდრება შრომის შედეგად ერჩივნა, შეეძლო, ამ გზას დადგომოდა.“¹⁰

ბოლოს და ბოლოს, იღბალზე დაფუძნებული ეგალიტარული არგუმენტის მიხედვით, ვერცერთი ჩვენგანი შეძლებდა რაიმე ისეთის განხორციელებას, რომ ის ნებისმიერი აქტივი დაგვემსახურებინა, რომელსაც ახლა ვფლობთ, ან ნებისმიერი რამ, რასაც გარემო ბუნებრივად გვთავაზობს. ვიდრე დავიბადებით, არ არსებობს რაიმე „ჩვენ,“ რომ ისეთი რამ გვექონოდა გაკეთებული, რითიც რაიმეს მაინც დავიმსახურებდით. ამის შემდეგ უკვე ძალიან გვიანია. მას შემდეგ, რაც დავიბადეთ, მოვხვდით ამ კონკრეტულ ბუნებრივ და სოციალურ გარემოში, სადაც საერთოდ არაფერია ჩვენი წყალობით შექმნილი. მაშინ როგორ „ვიმსახურებთ“ ამას?

იმ თეზისიდან, რომ „არავინ იმსახურებს რაიმეს ვინმეზე მეტად“ (რაც, რა თქმა უნდა, მართალია), მაცდუნებელია იმ დასკვნის გაკეთება, რომ „რესურსები ყველას თანაბრად უნდა მიენოდოს“ (რაც, რა თქმა უნდა, არასწორია). მაგრამ ეს დასაბუთება მცდარია. იდეა თუ ისაა, რომ ადამიანის მიერ რაიმე X-ის ლეგიტიმურად ფლობის პირობისთვის, საჭიროა, რომ ეს ადამიანი *იმსახურებდეს* ამ X-ს და შემდგომი დაკვირვებისას აღმოჩნდა, რომ იმთავითვე *არავინ არაფერს იმსახურებს*, მაშინ ის, რაც თანაბრად უნდა გადანაწილდეს, არის არა *ყველაფერი* – არამედ *არაფერი*. აი, სწორედ ეს არის ნამდვილი უაზრობა. აქედან ერთი ნაბიჯია იმის გაცნობიერებამდე, რომ ჩვენ უნდა ჩავითვალოთ *უფლებამოსილ პირებად* (რობერტ ნოზიკის მიერ შემოთავაზებული მშვენიერი გამოთქმა რომ გამოვიყენოთ) ნებისმიერ იმ რაღაცაზე, რაც უბრალოდ ჩვენი ნაწილია, ჩვენთანაა დაკავშირებული, რაიმე გზით „გადმოგვეცა“ ბუნების ძალით, ჩვენი პირადი ძალისხმევით როგორღაც შევქმენით, ან მოვიპოვეთ ბუნებისგან. ჩვენთვის იმის ჩამორთმევა, რასაც ვფლობთ – იმის მიუხედავად, თუ როგორ ვფლობთ მას, გარდა იმ შემთხვევებისა, თუ ეს ძალადობით არ არის განპირობებული – არის ჩვენს წინააღმდეგ აგრესიის განხორციელება. ასეთი ჩამორთმევა კი, მკითხველს ისევ რომ შევახსენოთ, ზუსტად ისაა, რაც ძირითადი კანონითაა აკრძალული (გაითვალისწინეთ: შესაძლებელია, ვინმეს ბუნებით რაიმე საშინელი ფიზიკური დაავადება ერგოს. ბუნების ზოგიერთი საჩუქარი ისეთია, რომლის გარეშეც ბედნიერები ვიქნებოდით. ბუნების რესურსებზე სხვებისთვის აკრძალვის დანესება უსარგებლო ჩანაფიქრი იქნებოდა).

უქონელი და უპოვარი? თავისუფალი ბაზარი სიღარიბის შესახებ განსაკუთრებით აქ, მდიდარ დასავლეთში, ძალიან ბევრი ადამიანი ლელავს მათ ქვეყანაში მყოფი ან მსოფლიოს ღარიბების გაჭირვებაზე, რაც სავსებით მოსალოდნელია. ისინი კითხულობენ, თუ როგორ უნდა დავეხმაროთ ამ ღარიბ ადა-

¹⁰ ციტირებულია გრემ ვუდის მიერ. იხ. “What ISIS Really Wants?” *Atlantic*, March 2015, გვ. 86.

მიანებს სახელმწიფო დახმარების პროგრამის არარსებობის პირობებში. ამ შეკითხვაზე ორი შესანიშნავი პასუხი არსებობს და ამას მესამე, უფრო ფუნდამენტური პასუხიც ემატება.

1. არაა ნათელი, რომ უკეთეს მდგომარეობაში მყოფებს რაიმე მართებთ ღარიბების მიმართ. ცხადია, რომ მათ საერთოდ არაფერი მართებთ. შედარებით უფრო მდიდარი ადამიანის აქტივობებს არ უქცევიათ ღარიბი ღარიბად. ცუდი სახელმწიფო, ცუდი ილბალი და ძალიან ბევრი მნიშვნელოვანი გარემო ფაქტორია პასუხისმგებელი თითქმის ყველა ასეთ შემთხვევაზე.
2. ამ დროისათვის მსოფლიოში ღარიბ ადამიანთა უმეტესობა სწორედ სახელმწიფოთა თავდასხმების გამოა ღარიბი, ხშირ შემთხვევაში, – სამხედრო შეტევების გამო (საკუთარი ან მეზობელი სახელმწიფოს მხრიდან). ცხადია, პირველი რაც უნდა გაკეთდეს, შეიარაღებულ ადამიანთა განიარაღებაა – თუმცა, სამწუხაროდ ეს არ განხორციელებულა.
3. სახელმწიფოს გულუხვობა ყოველთვის იმ გადასახადის გადამხდელთა ჯიბებიდან იღებს სათავეს, რომელთა უმეტესობა ყოველთვის უარზე იქნებოდა. უპირატესობა ყოველთვის არაიძულებით გამოსავალს უნდა მიენიჭოს. ასეთი გამოსავალი, ძირითადად, უნივერსალურად ხელმისაწვდომია: ღარიბი ყოველთვის მზადაა, იმუშაოს დაბალ ხელფასზე, რომელიც მათთან შემოსავლიან თანამშრომლობას სიცოცხლისუნარიან ალტერნატივად აქცევს. ნებისმიერ დროს, როდესაც მსოფლიო პოლიტიკა ასეთი სასარგებლო „ექსპლუატაციის“ საშუალებას მოგცემს, შეგვიძლია ვიმედოვნოთ, რომ ეს მოხდება. ეს ნამდვილად გადაჭრის პრობლემას, ზუსტად ისევე, როგორც უკვე მდიდარ ქვეყნებში მოხდა, მაგალითად, თანამედროვე ჩინეთში, რომელმაც მაოიზმის აბსურდულობის უკუგდების შემდეგ, ქმედითად წაახალისა თავისუფალი საბაზრო სისტემა და რამდენიმე ათწლეულში შეძლო ნახევარი მილიარდი ან უფრო მეტი ადამიანისთვის ცხოვრების დონის გაუსაძლისი სიღარიბიდან აზიური სტანდარტის საშუალო კლასამდე აწევა. ეს ისაა, რისი მიღწევის პოტენციალიც სოციალიზმს საერთოდ არ გააჩნდა.

ისიც უნდა დავამატოთ, რომ სიღარიბე „მდიდარ“ ქვეყნებში ტრივიალურია აფრიკაში ან სამხრეთ აზიაში გამეფებული ვითარებისაგან განსხვავებით. თუმცა, ამ ქვეყნების საშინელი ხელისუფლებების მიუხედავად, ეს უიღბლო ერები მაინც უწყობენ ასე თუ ისე ფებს დღევანდელობას. ის ილბლიანი ქვეყნები კი რომელთა ხელისუფლებებიც სიმპატიით არიან განწყობილნი თავისუფალი ბაზრის მიმართ – სამხრეთ კორეა, სინგაპური, ჰონგ-კონგი – უფრო მაღლა დგანან, მაგალითად, ჩრდილოეთ კორეის მოქალაქეების ცხოვრების დონესთან შედარებით. ისინი ნამდვილად შეურთდნენ მსოფლიოს მდიდარ ეკონომიკებს.

ეს არის საბოლოო გამოსავალი „სიღარიბის“ დასაძლევად. გადასახადის გადამხდელთა განწურვა და მხრების აჩეჩვა კი – არა. ჩვენ, რა თქმა უნდა, მხედველობაში აუცილებლად უნდა მივიღოთ და ვიღებთ კიდევ იმას, რომ სათნოებაა დახმარების განწვევა სხვა ადამიანებისათვის, მათ შორის ღარიბებისთვის, რომლებიც, როგორც წესი, საქველმოქმედო აქტივობის უპირველეს ობიექტებად გვევლინებიან. მაგრამ ასეთი მხარდაჭერა აუცილებლად დროებითი და პერიოდულია. ის განსაკუთრებით სასარგებლოა ისეთი ბუნებრივი კატაკლიზმების საპასუხოდ, როგორც ცუნამი ან მიწისძვრაა. მაგრამ სხვა შემთხვევებში თავისუფალი ბაზარი ჩვენი ფუნდამენტური და საკმარისი რესურსია. არაა საჭირო, „ყოველთვის გვერდით გვყავდეს“ ღარიბები [მათე, 26:11], თუკი თქვენ დაჟინებით არ ითხოვთ იმას, რომ ღარიბებად ის ადამიანებიც ჩაითვალოს, რომლებიც შემოსავლების შკალაში უდაბლეს მეთედს ან მეხუთედს შეადგენენ, მათი რეალური შემოსავლის მიუხედავად. ამის გაკეთება, პოლიტიკურად რაოდენ პოპულარულიც არ უნდა იყოს ეს, მხოლოდ პრობლემის ტრივიალიზაციას ახდენს.

დასკვნა

სოციალური ხელშეკრულება არასწორად არის გააზრებული როგორც ხალხის გარკვეულ ჯგუფს შორის მიღწეული შეთანხმება სახელმწიფოს დაფუძნების თაობაზე. სათანადოდ გააზრების შემთხვევაში, ანუ მისი, როგორც მორალის წყაროდ გააზრების შემთხვევაში, ის ფუნდამენტურად რაციონალური მიდგომაა ამ საკითხისადმი და შესაბამისად, სახელმწიფოსადმი. ეს ასეა, რადგან სოციალური ხელშეკრულების თეორია მორალს განიხილავს ადამიანის ბუნებისა და საზოგადოების შესახებ უზოგადესი ფაქტების ქრილში, ყველა ნორმალური ადამიანისათვის გასაგები ტერმინების გამოყენებით. იგი ემყარება ცხად თეზისს, რომ ჩვენ ყველას ინტერესები და უნარები გაგვაჩნია, რომ ვცხოვრობთ სხვებთან ერთად, რომლებიც ამ თვალსაზრისით თითქმის მსგავს ვითარებაში იმყოფებიან და რომ შეგვიძლია ვითანამშრომლოთ და რესურსებთან დაკავშირებული სერიოზული პრობლემების გადასაჭრელად ვიპოვოთ თანამშრომლობაზე დაფუძნებული გამოსავალი. სხვა არცერთი მორალური თეორია აკეთებს ამას ბუნდოვანებებისა და უცნაურობების თავზე მოხვევის გარეშე. ჩვენი მდგომარეობის ყველაზე ბუნებრივ და ცხად გააზრებას მიყვავართ ლიბერტარიული შეხედულების, როგორც ძირითადი მორალური თვალსაზრისის შეთვისებამდე. ეს ის საფუძველია, რომელიც სოციალურ ცხოვრებაში პროგრესის საშუალებას იძლევა. მეტის მოთხოვნა გონივრულობის ფარგლებში აღარ შეიძლება.

როულსიანი

კევენ ვალიერი

ჯონ როულსი (1921-2001) ალბათ მეოცე საკუნეში მოღვაწე ყველაზე მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ფილოსოფოსი იყო. მისმა ფუძემდებლურმა შრომებმა, „სამართლიანობის თეორიამ“ და „პოლიტიკურმა ლიბერალიზმმა“, საფუძველი მისცა უამრავ დისკუსიას პოლიტიკურ ფილოსოფიაში.¹ ამ წიგნებმა, აგრეთვე, ლიბერალური ეგალიტარიანიზმის პოზიციები მოხაზეს. მიუხედავად იმისა, რომ როულსიანელები და ლიბერტარიანელები თანხმდებიან ზოგიერთი ისეთი საკვანძო ლიბერალური უფლების პირველსაწყისი პრიორიტეტის თაობაზე, როგორცაა, მაგალითად, გამოხატვისა და რელიგიის თავისუფლება, ისინი არსებითად უპირისპირდებიან ერთმანეთს ეკონომიკური თავისუფლებების მასშტაბის შესახებ. როულსიანელები ამტკიცებენ, რომ მხოლოდ საქმიანობის არჩევის თავისუფლება და კერძო საკუთრების (და არა წარმოების საშუალებების) ფლობის უფლება გვევლინება ისეთ ფუნდამენტურ უფლებებად, რომელიც სახელმწიფომ უნდა დაიცვას.

ლიბერტარიანელები და კლასიკური ლიბერალები უფლებების უფრო ფართო სქემას ავითარებენ, რომელშიც მოიაზრებენ უფლებას საქონელსა და მომსახურებაზე სასურველი საფასურის დანესების შესახებ, უფლებას სახელმწიფო რეგულაციის წინააღმდეგ, ხელშეკრულების თავისუფლების უფლებასა და კერძო კაპიტალის ფლობისა და სარგებლობის უფლებას.

ჩნდება შეკითხვა, თუ რა ესაქმება როულსის შესახებ თავს ლიბერტარიანიზმის მხარდამჭერი არგუმენტებისთვის მიძღვნილ წიგნში? პასუხი ისაა, რომ როულსიანური არგუმენტები შესაძლებელია გამოყენებულ იქნეს კლასიკური ლიბე-

¹ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1999); *Political Liberalism*, expanded ed. (New York: Columbia University Press, 2005).

რალიზმის დასაცავად. სინამდვილეში, არსებობს ორი ცხადი, განსხვავებული და გარკვეული თვალსაზრისით შეუსაბამო მეთოდები კლასიკური ლიბერალიზმის ინსტიტუციების როულსიანურ პოლიტიკურ ფილოსოფიაში განხილვისთვის. ეს ორი მეთოდი მნიშვნელოვნად შეესაბამება როულსის ორ ნიგნში (*სამართლიანობის თეორია* და *პოლიტიკური ლიბერალიზმი*) განვითარებული მსჯელობის ხაზს. ჯონ ტომასი იყენებს სამართლიანობის თეორიის ჩარჩოს იმის დასაცავად, რასაც იგი „თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობას“ უწოდებს, რომელიც განსხვავდება როულსის კონცეფციისგან „სამართლიანობა, როგორც მიუკერძოებლობა“. ტომასი ეკონომიკური თავისუფლებების ჩამონათვალს აფართოებს და მასში ის ეკონომიკური თავისუფლებებიც შეჰყავს, რომლებსაც კლასიკური ლიბერალები უჭერენ მხარს. ამის, საპირისპიროდ, ჯერალდ გოსი მიჰყვება იმ არგუმენტის ხაზს, რომელიც როულსმა *პოლიტიკურ ლიბერალიზმში* განავითარა. გოსი გვთავაზობს ბაზრის ძლიერ დაცვას როულსის მიერ ნაკარნახევ „პოლიტიკური ლიბერალის“ ან „საჯარო გონების ლიბერალის“ კონცეპტუალური ჩარჩოს ფარგლებში.

ამ თავში ყურადღებას გავამახვილებ კლასიკური ლიბერალიზმის დაცვის ორივე, ტომასისეულ და გოსისეულ გაგებაზე და შევადარებ მათ მიდგომებს როულსის მიერ *სამართლიანობის თეორიასა* და *კლასიკურ ლიბერალიზმში* განვითარებულ მიდგომებთან. ტომასი უფრო პირდაპირ მიჰყვება როულსს, მაშინ როდესაც გოსის საჯარო გონების ლიბერალიზმის ადრეული ვერსიები წინ უსწრებს *პოლიტიკურ ლიბერალიზმს*, თუმცა, ძლიერ მსგავსებას ავლენს როულსიანურ მიდგომასთან. ამ თავის ბოლოს განვიხილავ მათი თავსებადობის საკითხს. მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ მე არ განვიხილავ როულსის პოზიციის ლიბერტარიანულ კრიტიკას. ამ თავის მიზანი მკაცრად შეზღუდულია როულსიანური ინსტრუმენტების გამოყენებაზე ლიბერტარიანული ინსტიტუტების დასასაბუთებლად.

ეს თავი ხუთ განყოფილებად იყოფა. პირველი მიმოიხილავს როულსის პროექტის საკვანძო მახასიათებლებს სამართლიანობის თეორიაში. მეორე განმარტავს კლასიკური ლიბერალიზმის ტომასისეულ დაცვას, რომელსაც შესწორებები შეაქვს ამ პროექტში. მესამე განყოფილებაში განხილულია როულსის გადასვლა *პოლიტიკურ ლიბერალიზმზე* და საჯარო გონების იდეის ძირითადი ასპექტები. შემდეგი განყოფილება მიმოიხილავს კლასიკური ლიბერალიზმის უფრო კომპლექსურ, გოსისეულ დაცვას, რომელიც საჯარო გონების ლიბერალიზმს ეფუძნება. ბოლო განყოფილებაში შემოგთავაზებთ არგუმენტს გოსისეული დაცვის სასარგებლოდ, მაგრამ, ასევე, ვამტიკვებ, რომ გოსის თეორია შესაძლებელს ხდის, რომ ტომასის თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობა სამართლიანობის სწორი თეორია იყოს და საფუძველი ჩაუყაროს პოლიტიკურ აქტივიზმს საჯაროდ დასაბუთებულ სახელმწიფო მმართველობის ფორმაში.

როულსის პროექტი „სამართლიანობის თეორიაში“

როულსი ცნობილია მე-20 საუკუნის მინურულს ამერიკის შეერთებულ შტატებში სოციალური კონტრაქტის თეორიის აღორძინებაში შეტანილი განსაკუთრებული წვლილის გამო. მის შრომებს მოჰყვა – და მათი წყალობით ჩანაცვლდა – თითქმის საუკუნოვანი პოლიტიკური მოსაზრებები, რომელიც მოიცავდა როგორც მარქსისტულ, ასევე უტილიტარისტულ მიმდინარეობებს.

როულსი ამტკიცებს, რომ საზოგადოება სამართლიანია როდესაც მისი საკვანძო სტრუქტურა რეგულირებულია ისეთი პრინციპებით, რომლებიც სააზროვნო ექსპერიმენტით იქნებოდა შერჩეული. იგი ადამიანებს წარმოადგენს „თავდაპირველ მდგომარეობაში“, რომლებსაც ევალებათ სამართლიანობის განსხვავებულ პრინციპებს შორის არჩევანის გაკეთება. ეს არჩევანი შეზღუდულია „არცოდნის საბურველით,“ რომელიც მათ უზღუდავს ისეთ ინფორმაციაზე (მაგალითად, საკუთარი რასის ან სოციალურ სტატუსის) წვდომის შესაძლებლობას, რომელსაც შეუძლია, მიკერძოებულად განაწყოს ისინი მათ მიერ პრინციპების შერჩევის პროცესისას (იმგვარად, რომ მსგავს არჩევანს შეუსაბამოდ მივიჩნევდით). სამართლიანობის შერჩეული პრინციპები შექმნიან წესებს იმის გადასანაწილებლად, რასაც როულსი „პირველად სიკეთებს“ ან ისეთ სიკეთებს უწოდებს, რომელიც რაციონალური გეგმის მქონე ნებისმიერ ადამიანს ენდომებოდა, მაგალითად, უფლებები, თავისუფლებები, შემოსავალი და სიმდიდრე.

ეს სიკეთეები მოიცავს: ა) საკვანძო უფლებებსა და თავისუფლებებს; ბ) მიმოსვლისა და მრავალ პროფესიას შორის სასურველის ამორჩევის თავისუფლებებს; გ) თანამდებობისა და საპასუხისმგებლო პოზიციების დაკავების უფლებამოსილებას; დ) შემოსავალსა და სიმდიდრეს. როულსი პირველად სიკეთეებს შორის ირიბად აქცევს ე) საკუთარი თავის პატივისცემის სოციალურ საფუძვლებსაც, რომელსაც იგი გაიაზრებს როგორც „სოციალური ინსტიტუციების მიერ აღიარებას, რომელიც მოქალაქეებს აძლევს მათი ღირებულების გაცნობიერების საშუალებას და უნერგავს თავდაჯერებულობას მათი გეგმების განხორციელების დროს.“²

კრიტიკულად მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნა, რომ როულსის არცოდნის საბურველი ადამიანებს უკრძალავს სამართლიანობის ისეთი გაგების შერჩევას, რომელიც მათი იდენტობის სიღრმისეულ თვისებებს ეფუძნება, რომლებიც, ჩვეულებრივ შემთხვევებში, არ ითვლება შეუსაბამოდ იმის განსაზღვრისთვის, თუ რას მოითხოვს სამართლიანობა. მაგალითად, როულსი უარყოფს იმას, რომ ადამიანებს სამართლიანობის პრინციპების შერჩევისას შეუძლიათ სიკეთის საკუთარი კონცეფციის (მაგალითად, მსოფლმხედველობის ან რელიგიის) მოშველიება.

² John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. E. Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), გვ. 58-59.

თუმცა, უფრო რადიკალური მანძი ისაა, რომ როულსმა უარყო, რომ სამართლიან საზოგადოებაში ადამიანებს პირველადი სიკეთეებიდან უფრო დიდი წილის მისაღებად შეეძლოთ, მიეთითებინათ საკუთარ ბუნებრივ ნიჭზე, ისეთზე, როგორც მაგალითად, ადამიანის მათემატიკური და მუსიკალური უნარებია. მაგალითად, ჯეინს არ შეუძლია პირველადი სიკეთეებიდან უფრო დიდი წილის მოთხოვნა, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ მან სწორედ საკუთარი ბუნებრივი ნიჭის წყალობით აწარმოა მატერიალური სიკეთის ნამატი. წარმოიდგინეთ, რომ ჯეინმა გამოიგონა კომპიუტერული პროგრამა, რომელიც მნიშვნელოვნად ამცირებს მისი ფირმის ხარჯებს და ეს გამოგონება მას სამსახურიდან შემოსავლის უფრო დიდი რაოდენობის მიღებაში ეხმარება. როულსის აზრით, მართალია საზოგადოების კონკრეტული კონსტიტუცია ან კანონები, შესაძლებელია, მას აძლევდეს კიდევ საკუთარი შემოსავლის დატოვების უფლებას, მაგრამ, იგი საერთოდ არ ფლობს რაიმე საბაზისო უფლებას მისი ბუნებრივი ნიჭის გამოყენების გამო. მიზეზი ისაა, რომ ბუნებრივი ნიჭი დაუმსახურებელია. როულსი ამტკიცებს, რომ ბუნებრივი ნიჭის განაწილება მორალური გადმოსახედიდან თვითნებურია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ბუნებრივი ნიჭი ბუნების მიერ შემთხვევითად არის განაწილებული და ეს არ შეესაბამება სამართლიანობას ან მიუკერძოებლობას. ამ უკანასკნელმა თეზისმა ლიბერტარიანელები განარისხა და ერთობ სამართლიანადაც, მაგრამ, როულსის მიერ შთაგონებული კლასიკური ლიბერალიზმის ორი ვერსია გვიჩვენებს, რომ როულსიანური ჩარჩო შესაძლებელია განვითარდეს იმ შემთხვევაშიც, თუ როულსის პოზიცია ბუნებრივ ნიჭთან მიმართებით მცდარია.

როულსის თეორიისთვის ცენტრალური მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ თავდაპირველ მდგომარეობაში მყოფი მხარეები არ არიან ნამდვილი სამყაროს წევრები. ამის ნაცვლად, მათი არჩევანი არის არეკლილი წონასწორობის პროცესის მოდელი, სადაც ადამიანები ერთად მსჯელობენ თეორიულად, რათა მორალისა და სამართლიანობის შესახებ მათ მიერ განხილული შეფასებების ჰარმონიზება მოახდინონ. მაშასადამე, ის, რასაც მხარეები ირჩევენ, საუკეთესო ან ერთ-ერთი საუკეთესო გზაა სამართლიანობის კონცეფციის აღმოსაჩენად, რომელშიც ნამდვილი სამყაროს წევრები რაციონალურად არიან ჩართულები. როულსი არაა ჰიპოთეტურ თანხმობაზე დაფუძნებული პოლიტიკური თეორიის მიმდევარი, რომლის დროსაც პოლიტიკური წესრიგის დასაბუთება ჩაფხვნილია იმაში, თუ რაზე დათანხმდებოდნენ ადამიანები რაიმე განსაზღვრული გარემოებების არსებობისას, მაგრამ, რაზეც სინამდვილეში არ გამოუთქვამთ თანხმობა. როულსისთვის არცერთი მნიშვნელოვანი ნორმატიული პრეტენზია იძენს ჭეშმარიტებას ჰიპოთეტური ადამიანების თანხმობის წყალობით. ამის ნაცვლად, ჰიპოთეტური თანხმობა, *ევრისტიკულ* დატვირთვას ატარებს სამართლიანობის პრინციპის აღმოსაჩენად, რომელიც ნა-

რმოშობს იმ მორალური და პოლიტიკური შეფასებების ყველაზე უფრო ფართო და თანმიმდევრულ განმარტებას, რომელსაც ვიზიარებთ.

როდესაც მხარეები ირჩევენ, მათი არჩევანი რაციონალურიცაა და გონივრულიც, იმ გაგებით, რომ ის შეესაბამება რაციონალური არჩევანის კანონებსაც და სათანადოდ მიუკერძოებელი და ობიექტურიცაა. ასევე, გაითვალისწინეთ ისიც, რომ მხარეები ჩვენს ნაცვლად არ ირჩევენ. პირიქით, ისინი ირჩევენ პრინციპებს, რათა მართონ კარგად ორგანიზებული საზოგადოება, რომელიც მოდელის სახით წარმოდგენს ხელსაყრელ პირობებში მცხოვრებ ჩვენივე მსგავს ადამიანს. მას შემდეგ, რაც მხარეები აირჩევენ სამართლიანობის პრინციპებს, როულსი ამტკიცებს, რომ პრინციპები უნდა შემონმდეს საზოგადოების ფსიქოლოგიურად და სოციოლოგიურად რეალისტური მოდელის შუქზე, რათა გამოჩნდეს, შეუძლიათ თუ არა ამ წესებს სამართლიანად მიჩნეულ ადამიანებს შორის ადგილის დამკვიდრება.

როულსს სურს იმის გარანტირება, რომ ნორმალურად ფუნქციონირებად ადამიანებს შეეძლება სამართლიანობის პრინციპებთან შესაბამისობაში ცხოვრება, რადგან ისინი აღიარებენ, რომ ასე ცხოვრება მათთვის სასარგებლო და კარგია. სამართლიანობის პრინციპები მხოლოდ ამის შემდეგ შეესატყვისება ჩვენს წინარე თეორიულ მოლოდინს, რომ სამართლიანობის ჭეშმარიტი პრინციპები მხოლოდ ის პრინციპები უნდა იყოს, რომლებიც საჯარო კრიტიკას გაუძლებენ. ეს იმას ნიშნავს, რომ სამართლიან ინსტიტუციებს არ სჭირდებათ საკუთარი ნორმატიული საფუძვლების დამალვა. ადამიანებს უნდა ჰქონდეთ ინფორმაცია მათი ინსტიტუციების საფუძვლების შესახებ და ისინი მათ ამ საფუძვლების მოწონებისა და მათი გაზიარების ნიშნად უნდა ემორჩილებოდნენ, სამართლიანობისა და სიკეთის მათეული კონცეფციების გათვალისწინებით.

საკვანძო იდეა ისაა, რომ სამართლიანობის თეორიამ უნდა უზრუნველყოს სოციალური სტაბილურობა გამჭვირვალობის დაცვით, უტილიტარიზმის მსგავსი შეხედულებებისაგან განსხვავებით, რომლებმაც შესაძლებელია, მოითხოვონ, რომ სახელმწიფოებმა დამალონ უტილიტარისტული პრინციპები, რათა მოქალაქეებს გული არ აუტრუფდეთ და უარი არ განაცხადონ სახელმწიფო ბრძანებების შესრულებაზე. მაშასადამე, ისევ უნდა გავიმეოროთ, რომ როულსის კონსტრუქცია არ მოიცავს მხარეების მიერ პრინციპების ჩვენთვის არჩევას. ამის ნაცვლად, მისი კონცეფცია ცდილობს სამართლიანობის პრინციპები იმგვარად შეარჩიოს, რომ დააკმაყოფილოს ჩვენი შეფასებები სამართლიანობის შესახებ, როგორც ჩვენი არსებითი შეფასებები იმის თაობაზე, თუ რა არის სამართლიანი და რა უსამართლო, ასევე, ჩვენი ისეთი პროცედურული შეფასებები სამართლიანობის ბუნების შესახებ, როგორცაა მაგალითად, იქნება თუ არა ინსტიტუციონალიზებული სამართლიანობა სტაბილური ნორმალურად ფუნქციონირებადი ადამიანებისთვის.

ლიბერტარიანელები ზოგჯერ შეცდომით მიიჩნევენ როულსს ჰიპოთეტური თანხმობის თეორეტიკოსად. ამან დიდი დაბნეულობა გამოიწვია. როგორც ვნახეთ, როულსის ნამდვილი შეხედულება განსხვავებული, უფრო მომცველი და უფრო საიმედოა.

როულსი ამტკიცებს, რომ მხარეები აირჩევენ სამართლიანობის ორ პრინციპს, რომელიც ერთიანობაში ცნობილია სახელით „სამართლიანობა, როგორც მიუკერძოებლობა“:

პირველი პრინციპი: თითოეული ადამიანი ფლობს ხელშეუვალ პრეტენზიას თანაბარი საკვანძო თავისუფლებების სრულყოფილად ადეკვატურ სქემაზე, რომელიც შეესაბამება ყველასათვის განკუთვნილ თავისუფლებათა იგივეობრივ სქემას.

მეორე პრინციპი: სოციალური და ეკონომიკური უთანასწორობები ორი პირობის დასაკმაყოფილებლად არსებობს:

1. ისინი უნდა მიემაგროს თანამდებობებსა და პოზიციებს, რომლებიც ყველასათვის ხელმისაწვდომია შესაძლებლობათა სამართლიანი თანასწორობის პირობებში.
2. ისინი იმისთვის უნდა არსებობდნენ, რომ მაქსიმალური სარგებელი მოჰქონდეთ საზოგადოების ყველაზე ნაკლებად ხელსაყრელ მდგომარეობაში მყოფი წევრებისთვის (განსხვავების პრინციპი).³

მხარეები ამ პრინციპებს იმიტომ ირჩევენ, რომ ეს პრინციპები დაიცავენ და გააძლიერებენ მათ მიერ ორი მორალური უფლებამოსილების განხორციელების უნარს: უფლებამოსილება რომ იყვნენ რაციონალურები და უფლებამოსილება რომ იყვნენ გონივრულები. პირველი მორალური უფლებამოსილება ხორციელდება, როდესაც ადამიანები ქმნიან ცხოვრების რაციონალურ გეგმას, ხოლო მეორე უფლებამოსილება ხორციელდება, როდესაც ინდივიდები ადგენენ სამართლიანობის კონცეფციას და მის შესაბამისად ცხოვრობენ.

პირველი პრინციპი უზრუნველყოფს იმას, რომ ადამიანებს შეეძლებათ, მოითხოვონ და ისარგებლონ საკვანძო თავისუფლებებით, რომლებიც მათი ორი უფლებამოსილების განხორციელებისთვისაა საჭირო, მათ შორის, სიტყვის, რელიგიისა და პრესის თავისუფლების დაცვით, აგრეთვე, პროცედურული უფლებების უზრუნველყოფით (მაგალითად, სამართლიანი სასამართლოს უფლების დაცვით). ასევე, მოქალაქეებს აუცილებლად უნდა გააჩნდეთ ამ თავისუფლებების „ღირებულების“ გააზრების საშუალებები, ანუ, მათ უნდა მუდმივად შეეძლოთ მათი გონივრული გზებით განხორციელება. ეს პრინციპი ლექსიკური პრიორიტეტით სარგებლობს პირველ პრინციპთან შედარებით, მეორე პრინციპი ვერცერთ შემთხვევაში ვერ გადაწონის პირველს.

³ იხ. იქვე, გვ. 42-43 [ხაზგასმულია ავტორის მიერ]

მეორე პრინციპი უზრუნველყოფს იმას, რომ ადამიანებს თანაბარ პირობებში შეეძლებათ ამ თავისუფლებების ღირებულებით სარგებლობა. შესაძლებლობის სამართლიანი თანასწორობის პრინციპი ადამიანებს დაიცავს ნებისმიერი ერთი კონკრეტული სოციალური ჯგუფის დომინანტურ მდგომარეობაში ჩაყენებისაგან, მაშინ როდესაც განსხვავების პრინციპი იმას უზრუნველყოფს, რომ თუნდაც ყველაზე ღარიბსაც გააჩნდეს ნვდომა პირველად სიკეთეებზე, რომლებიც აუცილებელია მათი ორი მორალური უფლებამოსილების განსახორციელებლად.

მთლიანი პროექტისთვის ძალიან მნიშვნელოვანია, რომ როულსის მტკიცებით, ორ მორალურ უფლებამოსილებაზე დაფუძნებული არჩევანი მომდინარეობს ადამიანის ჩვენეული საერთო გაგებიდან. გონიერ ადამიანებს განსხვავებული შეხედულებები აქვთ იმის შესახებ, თუ რა არის ადამიანი, თუმცა, ისინი, სულ მცირე, თანხმდებიან ადამიანების გარკვეულ საერთო თვისებებზე და ეს საერთო თვისებები როულსის პროექტის საფუძველს ქმნის.

დააკვირდით, რამდენად ეგალიტარულია როულსის სამართლიანობის თეორია. როულსი საკმაოდ ბევრ თავისუფლებას იმდენად ძლიერად იცავს, რამდენადაც შეუძლია. მაგრამ თავისუფლებების მისეული სია მხოლოდ ორ ეკონომიკურ თავისუფლებას მოიცავს: საქმიანობის თავისუფლად არჩევისა და კერძო საკუთრების ფლობის უფლებას. ეს იმას ნიშნავს, რომ სახელმწიფოს არ შეუძლია ადამიანს უბრძანოს რაიმე სამუშაოს შესრულება; არც ადამიანებისთვის პირადი, ანუ სამომხმარებლო სიკეთეების ჩამორთმევა შეუძლია. თუმცა, ამის გარდა სხვა არცერთი ეკონომიკური თავისუფლება არაა დაცული. შესაბამისად, პრინციპში, როულსიანელს შეუძლია, მხარი დაუჭიროს სახელმწიფო გადანაწილების, რეგულაციისა და თუნდაც სოციალისტური ეკონომიკური წარმოების უზარმაზარ დოზას.

მეორე პრინციპთან დაკავშირებით გაჩაღებული ლიბერტარიანული დისკუსია, როგორც ჩანს, განსხვავების პრინციპისკენ იხრება და მასზე ამახვილებს ყურადღებას. მაგრამ, შესაძლებლობათა სამართლიანი თანასწორობა ძალიან ბევრი კუთხით უფრო ეგალიტარულია და *ლექსიკური თვალსაზრისითაც წინ უსწრებს* განსხვავებს პრინციპს იმ გაგებით, რომ ამ ორ პრინციპს შორის წარმოშობილი კონფლიქტი აუცილებლად *ყოველთვის* შესაძლებლობათა სამართლიანი თანასწორობის სასარგებლოდ უნდა გადაწყდეს.

შესაძლებლობათა სამართლიანი თანასწორობა როულსისთვის ნიშნავს იმას, რომ სოციალური უთანასწორობა შესაძლებელია დასაბუთდეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის უზრუნველყოფს შესაძლებლობათა სამართლიან თანასწორობას. ერთადერთი პირობა, რომლის გამოც სახელმწიფომ შესაძლოა, მოგვცეთ ნება, რომ გახდეთ, მაგალითად, მდიდარი, გავლენიანი ან ძალაუფლების მქონე, ისაა, რომ თქვენ ასეთად მხოლოდ და მხოლოდ იმ წესების სისტემის ფარგლებში გახდებით, რომელიც უზრუნველყოფს ყველასათვის თანაბარ შესაძლებლობას. თქვენი არა-

თანაბარი სიმდიდრე, გავლენა და ძალაუფლება – მნიშვნელობა არ აქვს თუ როდენ დიდი კეთილშობილებითა და სათნოებით მიაღწიეთ ან დაიმსახურეთ ეს – შესაძლებელია დაექვემდებაროს ჩამორთმევას, თუნდაც იმ შემთხვევაში, როდესაც იგი წარმოიქმნება ისეთი სოციალური სისტემის ფარგლებში, რომელიც ყველასათვის უზრუნველყოფს ძალიან დიდ, თუმცა არათანაბარ შესაძლებლობებს. თუ შესაძლებლობები არაა თანაბარი, მაშინ ეს უსამართლოა. როულსი მხოლოდ და მხოლოდ ერთ გამონაკლისს უშვებს: შესაძლებლობები უნდა გამოიყენებოდეს იმისთვის, რომ მოწყვლად მდგომარეობაში მყოფი ადამიანების ყოფა უკეთესი გახადოს.

განსხვავების პრინციპი, ჩემი აზრით, ცოტათი უფრო რბილია. იგი მოითხოვს, რომ პირველად სიკეთეებს შორის არსებულმა უთანასწორობამ მოახდინოს საზოგადოების ყველაზე ნაკლებად ხელსაყრელ მდგომარეობაში მყოფი წევრების პოზიციის მაქსიმალიზაცია. კიდევ ერთხელ რომ ვთქვათ: იმ შემთხვევაშიც კი, თუ თქვენ მოიხვეჭთ უფრო მეტ სიმდიდრეს ისეთი მწარმოებლური აქტივობების განხორციელებით, რომელსაც ყველასათვის სარგებელი მოაქვს და ამავდროულად არავის ექსპლუატაციასაც არ ეწევა, სახელმწიფო მორალურად არაა ვალდებული, რომ დაიცვას ეს ქონება. თქვენი ძალისხმევა, რომელსაც უთანასწორობამდე მიყვავართ, აუცილებლად უნდა განხორციელდეს წესების ისეთი სისტემის ფარგლებში, რომელიც ახდენს საზოგადოების ყველაზე ნაკლებად ხელსაყრელ მდგომარეობაში მყოფი წევრების პოზიციის მაქსიმალიზაციას. დისტრიბუციული სამართლიანობის ძალიან ცოტა თეორიაა უფრო მეტად ეგალიტარული.

როულსის პოზიციის ინსტიტუციონალური შედეგებიც მსგავსად ეგალიტარულია. როულსი განიხილავს ხუთი ტიპის რეჟიმს: ა) *laissez-faire* კაპიტალიზმი სოციალური მინიმუმით (ისეთი, როგორცაა, მაგალითად, გარანტირებული მინიმალური შემოსავალი); ბ) კაპიტალისტური კეთილდღეობის სახელმწიფო (უფრო ფართო სოციალური დაზღვევით, რეგულაციებითა და სახელმწიფო ძალაუფლებით); გ) კერძო საკუთრებაზე დამყარებული დემოკრატია (სადაც კაპიტალზე საკუთრების უფლება დიდი წილის მფლობელთაგან მუდმივად სხვებზე ნაწილდება); დ) ლიბერალური სოციალიზმი (საკვანძო ლიბერალურ უფლებებს დამატებული წარმოების საშუალებების სახელმწიფოს ხელში ყოფნა); ე) დაგეგმილი ეკონომიკის სოციალისტური სისტემა. *Laissez faire*-ს არ შეუძლია სამართლიანობის პრინციპების რეალიზება, რადგან ვერ უზრუნველყოფს ადამიანთა უნარს, ისარგებლონ მათი თავისუფლებების „ღირებულებით“, განსაკუთრებით კი პოლიტიკური თავისუფლებებით, იქიდან გამომდინარე, რომ მდიდარი და ძალაუფლების მქონე ინდივიდები ყოველთვის იბატონებენ პოლიტიკაში. მიუხედავად იმისა, რომ კეთილდღეობის სახელმწიფოები ამ კუთხით უფრო უკეთ გამოიყურებიან, ისინიც მოწყვლადები არიან დიდი პოლიტიკური უთანასწორობების წინაშე და შესაბამისად, მათშიც მდიდრები იბატონებენ. ეკონომიკური დაგეგმვის სოციალისტური სისტემა ხელყოფს საკვან-

ძო თავისუფლებებს, ისეთს, როგორცაა, მაგალითად, საქმიანობის თავისუფლად არჩევის უფლება. ეს ტოვებს მხოლოდ კერძო საკუთრებაზე დაფუძნებულ დემოკრატიასა და ლიბერალურ სოციალიზმს, რომელთაგანაც ორივე სახელმწიფოს მიერ ეკონომიკაში ინტერვენციის უზარმაზარ რაოდენობას მოიცავს.

როუსი აღიარებს კაპიტალიზმის ეკონომიკურ პრობლემებს, მაგრამ უგულებელყოფს საკუთრებაზე დაფუძნებული დემოკრატიისა და ლიბერალური სოციალიზმის პრობლემებს. კაპიტალიზმი უთანასწორობისა და უკმარობის მსხვერპლი ხდება და მდიდრებს მართვის საშუალებას აძლევს. საკუთრებაზე დაფუძნებულ დემოკრატიასა და ლიბერალურ სოციალიზმზე შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ ისინი უმეტესწილად ისე მუშაობენ, როგორც ჩაფიქრებულია. ასე სწორედ იმიტომაცაა, რომ როუსის ეს ნაშრომი ძვეს იდეალური თეორიის წიაღში, სადაც ჩვენ ვირჩევთ სამართლიანობის კონცეფციას ხელსაყრელ მდგომარეობაში მცხოვრები ადამიანებისათვის, რომლებიც მზად არიან, დაემორჩილონ საკუთარ პოლიტიკურ ინსტიტუციებს, ვიდრე სხვებიც ასე იქცევიან. ძალიან მნიშვნელოვანი შეკითხვაა, თუ რატომ არ გაავრცელა როუსმა იგივე ვარაუდები კაპიტალიზმის მისეულ მოდელზე, რომლის გამოსწორებასაც ტომასი ცდილობს.

შეჯამებისთვის უნდა ითქვას, რომ როგორც ჩანს, სამართლიანობა როგორც მიუყვებლობა, არის როგორც ღრმად ეგალიტარული, ასევე, ღრმად სახელმწიფოებრივი კონცეფცია.

ტომასის „თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობა“

ამ ყველაფრის შემდეგ, თქვენ აუცილებლად უნდა გაგიჩნდეთ შეკითხვა, თუ როგორ არის შესაძლებელი როუსის კონცეპტუალური აპარატის გამოყენება ლიბერტარიანული პოზიციების მხარდასაჭერად. ეს ძალიან კარგი შეკითხვაა.

გვერდით გადავდებ იმის ჩვენების მცდელობებს, რომ კაპიტალიზმი სოციალიზმზე უკეთ აკმაყოფილებს განსხვავების პრინციპს. ზოგიერთი მართლაც მიჰყვამს მსჯელობის ამ ხაზს და ამტკიცებდნენ, რომ სინამდვილეში თავისუფალი ბაზარი ახდენს, მაგალითად, ყველაზე ნაკლებად სახარბიელო მდგომარეობაში მყოფი პირების შემოსავლისა და სიმდიდრის მაქსიმალიზაციას. ეს ლიბერტარიანული დასკვნების დასასაბუთებლად როუსიანური იდეების გამოყენების ზედაპირული მცდელობაა. პრობლემის ასეთი გადაწყვეტა ზედმეტად მარტივია. ნაცვლად ამისა, საჭიროა კვლავ განვიხილოთ როუსის სამართლიანობის თეორიის საკვანძო მოტივაციები და ვნახოთ, მიყვავართ თუ არა მას იქამდე, სადამდეც როუსს სწამს, რომ მიყვავართ.

გადაშალეთ ჯონ ტომასის წიგნი „თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობა“.⁴ ტომასი ეყრდნობა როუსის სამართლიანობის თეორიის მეთოდოლოგიის ძალიან

⁴ John Tomasi, *Free Market Fairness* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012).

ბევრ თვისებას, ისეთს, როგორც მაგალითად, თავდაპირველი მდგომარეობა და არცოდნის საბურველია. იგი ავითარებს იდეალურ თეორიას, რომელშიც ამტკიცებს, რომ სამართლიანობის თეორიების აღმოჩენა მოითხოვს ზოგადი პრინციპების ჩამონათვლის პოვნას კარგად ორგანიზებული საზოგადოების სამართავად. ამით მას იმის თქმა სურს, რომ კარგად ორგანიზებული საზოგადოება მოიაზრებს ხელსაყრელ მდგომარეობაში მცხოვრებ ისეთ ადამიანებს, რომლებიც მზად არიან, იცხოვრონ სამართლიანობის კონცეფციის შესაბამისად. ტომასი, ასევე, ეყრდნობა ინდივიდის როულსისეული კონცეფციის ძალიან ბევრ ასპექტს, მიუხედავად იმისა, რომ იგი საკუთარ კონცეფციას აღწერს როგორც „პასუხისმგებლობის შეგრძნების მქონე საკუთარი თავის შემოქმედს,“ რაც იგივე არაა. თუმცა, იმის გათვალისწინებით, რომ ტომასი ძალიან ცოტა დროს უთმობს ამ ორი იდეის ერთმანეთისგან განსხვავებას, მათ აქ არ გამოვიკვლიევ.⁵

ტომასი, ასევე, ამტკიცებს, რომ მხარეები აირჩევენ საკვანძო თავისუფლებებს, რომლებიც ეფუძნება ინდივიდის კონცეფციის, როგორც პასუხისმგებლობის შეგრძნების მქონე საკუთარი თავის შემოქმედის, მათეულ საერთო გაგებას. ეს საკვანძო თავისუფლებები სარგებლობენ მსგავსი განსაკუთრებული პრიორიტეტით სამართლიანობის შესახებ წამოყენებულ სხვა მოსაზრებებთან შედარებით. ტომასის მნიშვნელოვანი გადახვევა როულსისგან მომდინარეობს იმ ეკონომიკური თავისუფლებების ჩამონათვალიდან, რომელსაც იგი ავითარებს.

ტომასი როულსიანელ ლიბერალებს ეკონომიკური ფაქტორების აბსოლუტიზაციაში ადანაშაულებს, როდესაც საკვანძო უფლებებზე რამდენიმე ეკონომიკური თავისუფლება მიიჩნევა. ტომასის კვლევის პროგრამა, *საბაზრო დემოკრატია*, რომლის ნაირსახეობასაც როულსთან თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობა წარმოადგენს, არ განამტკიცებს „აბსოლუტურ“ საკუთრებით უფლებებს. ამის ნაცვლად, ის „განსაზღვრავს ეკონომიკური თავისუფლებების ფართო კონცეფციას, როგორც უფლებებისა და თავისუფლებების უფრო ფართო სქემის შემადგენელ ნაწილს, რომელიც განკუთვნილია იმისთვის, რომ საშუალება მისცეს მოქალაქეებს, განახორციელონ და განავითარონ მათი მორალური უფლებამოსილებები.“⁶

ტომასის კრიტიკა ყურადღებას გვამახვილებინებს ეკონომიკური თავისუფლებების მოკლე ჩამონათვალის დაცვისთვის განკუთვნილ როულსიანულ არგუმენტებზე და შემდეგ ცდილობს იმის ჩვენებას, რომ ეს არგუმენტები, ასევე, მხარს უჭერენ ამ ჩამონათვალის გაფართოებას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ტომასი ამტკიცებს, რომ უფრო ფართო, ლიბერტარიანულის მსგავსი ეკონომიკური თავისუფლებები, საქმიანობის არჩევის თავისუფლებისა და ინდივიდუალური საკუთრების ფლობის უფლების თანასწორად უნდა იქნეს განხილული. მაგალითად, ტომასი

⁵ იქვე, გვ. 94.

⁶ იხ. იქვე, გვ. 69.

ამტიკებს, რომ თუ სამსახურეობრივი არჩევანის უფლება საკვანძო უფლებაა, „მაშინ ბუნდოვანია, თუ როგორ შეიძლება, საქმიანობიდან სხვა თავისუფლებები გამოირიცხოს.“⁷ საქმიანობის ფართო უფლებები მოიცავს გაყიდვის, გაცვლისა და ადამიანის მიერ შრომის საჩუქრად გაცემის უფლებებს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანები ფლობენ საკვანძო უფლებას, განსაზღვრონ, თუ რა იქნება ზოგადად მათი სამსახურეობრივი ცხოვრების პირობები. მწარმოებლური საკუთრების ფლობის უფლება შესაძლებელია, აგრეთვე, დასაბუთდეს კერძო საკუთრების ფლობის უფლების ანალოგიასთან პარალელის გავლებით: მფლობელობაზე დაფუძნებულ ორივე უფლებას „შეუძლია ადამიანი უზრუნველყოს პირადი უსაფრთხოებით“ და შესაძლებელია მას მესაკუთრის იდენტობის გამოხატვაში დაეხმაროს.

ამ ბოლო საკითხის ერთ-ერთი თვალსაჩინო ტომასისეული ილუსტრაცია არის „ემის შინაური ცხოველების ბანაობის“ იდეა. ეს არის მცირე ბიზნესი, რომელსაც ფლობს და ამუშავებს ქალი როდ-აილენდის ტერიტორიაზე, რომლის ცხოვრებისეული ღირებულებებიც მის სამუშაოშია გამოხატული. ემის უყვარს ცხოველები, განსაკუთრებით კი ძაღლები და იგი დიდ მნიშვნელობას პოულობს იმაში, რომ თავის ცხოვრებას ძაღლების ზრუნვას უძღვნის. ტომასი, ასევე, ამტიკებს, რომ ადამიანებს თავისუფლად უნდა შეეძლოთ „გრძელვადიან ფინანსურ გეგმებში“ ჩაბმა, რათა, არ დაუქვეითდეთ „მოქალაქის უნარი, გახდნენ, სრულად პასუხისმგებლიანი და დამოუკიდებელი სუბიექტები.“⁸ ამდენად, იმ ადამიანებსაც კი, რომელთა ღირებულებები და ვალდებულებები არაა მათ სამუშაოსთან დაკავშირებული, უნდა ჰქონდეთ ამ სამუშაოსგან მიღებული ნაყოფით სარგებლობის საკვანძო უფლება, კერძოდ კი, მათი შემოსავლით სარგებლობის უფლება.

ტომასის არგუმენტის მეორე ხაზი ლიბერტარიანულის მსგავსი დასკვნების დასაცავად ისაა, რომ პატივისცემა პასუხისმგებლიანი თვითმემოქმედებისადმი მოითხოვს „დისტრიბუციული ადეკვატურობის მდგომარეობას,“ სადაც

ლიბერალიზმის ნებისმიერი ვერსიის დაცვა მხოლოდ მაშინაა ადეკვატური, თუ იგი მოიცავს თეზისს, რომ მხარდაჭერილ ინსტიტუციებს, სავარაუდოდ, შეუძლიათ, მიგვიყვანონ მატერიალური და სოციალური სიკეთეების რაიმე სასურველ განაწილებამდე.⁹

ეს მდგომარეობა შეიძლება იყოს ეგალიტარული, თუ დისტრიბუციამ აუცილებლად უნდა დააკმაყოფილოს გარკვეული სტანდარტი, რომელიც არეგულირებს „მოქალაქეთა შედარებით აქტივებს,“ სადაც გარკვეული გათანაბრება სამართლი-

⁷ იხ. იქვე, გვ. 77.

⁸ იხ. იქვე, გვ. 81.

⁹ იხ. იქვე, გვ. 126.

ანობის მიერაა მოთხოვნილი. მაგრამ, ის, ასევე, შესაძლებელია იყოს საკმარისობაზე დაფუძნებული შეხედულება, სადაც დისტრიბუციამ აუცილებლად უნდა უზრუნველყოს, რომ ყველა ადამიანს გააჩნდეს წვდომა რესურსების გარკვეულ მინიმალურ ოდენობაზე.¹⁰ ან კიდევ, ამ მდგომარეობამ შესაძლებელია, მოითხოვოს ხელმისაწვდომი რესურსების მაქსიმალიზაცია. მიუხედავად ამისა, დისტრიბუციული ადეკვატურობა მოთხოვნილია.

იმისთვის, რათა არ იფიქროთ, რომ ტომასიმ ლიბერტარიანიზმი უარყო, უნდა აღინიშნოს, რომ იგი ამტკიცებდა, რომ თითქმის ყველა ისტორიული კლასიკური ლიბერალი და ლიბერტარიანელი იზიარებდა დისტრიბუციული ადეკვატურობის მდგომარეობას და თვლიდა, რომ თავისუფალი ბაზარი უკეთ აკმაყოფილებდა ამ პირობას.¹¹

ტომასის მესამე საფუძველი კლასიკური ლიბერალური დასკვნებისთვის არის პირველადი სიკეთეების ტრადიციული როულსიანური ჩამონათვალის მისეული ალტერნატივა. როულსი ამტკიცებს, რომ პირველად სიკეთეებს წარმოადგენს ყველა და მხოლოდ ის მნიშვნელოვანი რამეები ადამიანთათვის, რომლითაც მათ უნდა განავითარონ და განახორციელონ ის ორი მორალური უფლებამოსილება, რომელიც ნებისმიერ ადამიანს ენდომებოდა ცხოვრების მისეული რაციონალური გეგმის მიუხედავად. გაიხსენეთ, რომ პირველადი სიკეთეები მოიცავენ უფლებებსა და თავისუფლებებს, საკუთარი ღირსების შეგრძნების სოციალურ საფუძველთან ერთად. ამრიგად, როულსის მეორე პრინციპს, რომელიც პირველად სიკეთეებს ანაწილებს, აქვს საკუთარი როლი საკვანძო უფლებების, თავისუფლებების, უფლებამოსილებებისა და პოზიციების (ვიდრე უბრალოდ ფულის), განაწილებაში.

თუმცა, ტომასი ამტკიცებს, რომ როულსიანური თავგამოდება, იმ პირველადი სიკეთეების წილების მაქსიმალიზაციასთან მიმართებით, რომლითაც ნაკლებად ხელსაყრელ მდგომარეობაში მყოფი პირები სარგებლობენ, ბუნდოვანია პირველადი სიკეთეების განსხვავებულ ჩამონათვალს შორის. ზოგიერთი ჩამონათვალი თავისი სიით მოიცავს მნიშვნელოვან გაუმჯობესებას უფლებებისა და თავისუფლებების ქრილში და მცირე გაუმჯობესებას საკუთარი ღირსების შეგრძნების სოციალური საფუძველების კუთხით. სხვა ინდექსები საპირისპიროს ამოიჩვენებენ. მაშინ განსხვავების პრინციპის ზოგიერთი სიკეთე (DP სიკეთეები, როგორც ტომ-

¹⁰ შესაბამისად, ტერმინი "sufficientarianism" (საკმარისობაზე დაფუძნებული ეკონომიკური თეორია), მიემართება სამართლიანობის პრინციპს, რომლის მიხედვითაც, ყველას უნდა გამოეყოს საკმარისი რესურსი, რათა მათ მინიმალურად მაინც იცხოვრონ ღირსეული ცხოვრებით. განასხვავეთ ეს ევალიტარიანიზმისგან, რომელიც რესურსების გათანაბრებას იმ ადამიანებს შორისაც მოითხოვს, ვისაც უკვე საკმარისად აქვს.

¹¹ იხ. Tomasi, *Free Market Fairness* (გვ. 127-42) ისეთი საკვანძო ფიგურების „პოპულარული“ მიმოხილვისთვის, როგორებიცაა ჰერბერტ სპენსერი, მილტონ ფრიდმანი, ფრიდხრიხ ჰაიეკი და ისეთი თანამედროვე ლიბერტარიანელი პოლიტიკური ფილოსოფოსები, როგორებიც ლორენ ლომასკი და დავიდ შმიდტია.

მასი უწოდებს მას), ურთიერთდაპირისპირებული გამოდის და არაა ნათელი, თუ როგორ უნდა მოხდეს მათ შორის ურთიერთგაცვლა.

ტომასი ამტკიცებს, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში, გონიერი ადამიანები უპირატესობას მიანიჭებენ უფრო მეტ სიმდიდრესა და დემოკრატიას უფრო მეტი სამუშაო ადგილით. ანუ, გონიერმა ადამიანებმა, შესაძლოა, უპირატესობა სამსახურში უფროსების ყოლას მიანიჭონ, მაგრამ მაღალი ხელფასით, მაშინ როდესაც, სხვებმა შესაძლებელია, პირიქით აირჩიონ. თუ ეს ასეა, მაშინ ჩვენ აუცილებლად უნდა დავაკვირდეთ სოციალური სიმდიდრის დონეებს უამრავი პირველადი სიკეთის მაქსიმალიზაციისას. ამიტომ, როგორც ამას ტომასი ამტკიცებს, რადგან კაპიტალიზმი სიმდიდრის ასეთი ქმედითი მწარმოებელია, ჩვენ გვაქვს არგუმენტი, რომ განსხვავების პრინციპი კაპიტალიზმს საჭიროებს (რომელიც იგივე არაა, როგორც ზემოთ აღნიშნული ის მარტივი მიდგომა). თუმცა, ტომასის მხედველობაში არ აქვს ის მოსაზრება, რომ თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობა უფლებებსა და თავისუფლებებს შორის ვაჭრობას გულისხმობს. ნაცვლად ამისა, სიმდიდრის მაქსიმალიზაცია ეხმარება ნაკლებად ხელსაყრელ მდგომარეობაში მყოფ პირებს მათი უფლებებითა და თავისუფლებებით სარგებლობაში.

ცვლილება და განვითარება, რომელსაც ტომასი პირველადი სიკეთეების ჩამონათვალისთვის გვთავაზობს, შეცვლის განსხვავებისა და შესაძლებლობის სამართლიანი თანასწორობის პრინციპების რეკომენდაციებს.¹² როუსიანიელი „ელიტარული“ ლიბერალები ამ სიკეთეებს შორის საპატიო ადგილს უთმობენ სამუშაო ადგილიან დემოკრატიულ თავისუფლებებს, მაგრამ ტომასი ამტკიცებს, რომ თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობა ყურადღებას უფრო მეტად ამახვილებს სიმდიდრის მაქსიმალიზაციაზე, რომელიც, ალბათ რაიმე სახის სოციალურ მინიმუმთანაა გაერთიანებული.¹³ იგი თვლის, რომ თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობა განამტკიცებს შესაძლებლობების ფორმალური თანასწორობის ტრადიციულ ლიბერალურ იდეალებს და მათი განმტკიცებისას განსაზღვრავს, რომ „ყოველი მოქალაქე, მისი დაბადებითი სტატუსისა და თუ ეკონომიკური კლასის მიუხედავად, უზრუნველყოფილი უნდა იყოს მაღალი ხარისხის ჯანდაცვითა და განათლებით, რაც სამართლიანობის საკითხია.“¹⁴

¹² ტომასი ასევე ამტკიცებს, როუსიანიური ხაზგასმა პოლიტიკური თავისუფლების დაცვაზე შესაძლებელია გარდაიქმნას კლასიკურ ლიბერალურ მიზნებად, თუმცა ამ დისკუსიაში არ შევალ.

¹³ სამუელ ფრიმენი იყენებს ტერმინ „ელიტარულ ლიბერალებს“ იმ სოციალური დემოკრატიებისა და ეგალიტარული ლიბერალების აღსანერად, რომელთა ლიბერალიზმის გაგებაც ყველაზე მეტად განვითარებულია და მოიცავს ლიბერალური ტრადიციის, როგორც მთლიანის, იდეებს. იხ. Freeman, “Capitalism in the Classical and High Liberal Traditions,” *Social Philosophy and Policy* 28(2), გვ. 19-55, 2011. ტომასი თავის ნაშრომში ფრიმენის ტერმინს იყენებს.

¹⁴ Tomasi, *Free Market Fairness*, გვ. 241.

თუმცა, ტომასი უარყოფს, რომ სამართლიანობა აუცილებლად უნდა იქნეს განხორციელებული სოციალური კონსტრუქციის „პირდაპირი“ რეჟიმის მეშვეობით, ანუ პირდაპირი ფორმის, წინასწარგანზრახული სახელმწიფო ინტერვენციით, რომელიც სოციალური შედეგების დაგეგმვას ცდილობს. ნაცვლად ამისა, კლასიკური ლიბერალები ეყრდნობიან სოციალური კონსტრუქციის „არაპირდაპირ“ რეჟიმს, „რომელიც ყველასათვის განკუთვნილი განათლებისა და ჯანდაცვის უპირატესი სისტემის შექმნისას საბაზრო მექანიზმებზე ახდენს აქცენტირებას.“¹⁵ ბაზრის „დემოკრატიულმა სტრატეგიამ უნდა შექმნას სისტემა გადაწყვეტილების პუნქტების მაქსიმალური რაოდენობით.“¹⁶

დაბოლოს, ტომასი იყენებს როულსიანურ იდეალურ თეორიას, რათა აჩვენოს, რომ თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობა, ისევე როგორც სამართლიანობა, როგორც მიუკერძოებლობა, მოიცავს იდეალური რეჟიმის ტიპებს, მაგრამ ისეთებს, რომლებიც ერთობ განსხვავდებიან საკუთრების ფლობაზე ორიენტირებული დემოკრატიისა და ლიბერალური სოციალიზმისგან. ამ ორი ტიპის რეჟიმად ის ასახელებს „დემოკრატიულ *laissez faire*-ს“ და „დემოკრატიულ შეზღუდულ სახელმწიფოს.“ პირველი უფრო რადიკალურად ლიბერტარიანულია. ტომას მას აკავშირებს სახელმწიფო ძალაუფლების წინააღმდეგ მიუხეობის როტბარდისეულ წინააღმდეგობასთან.¹⁷ დემოკრატიული *laissez faire* მოიცავს სახელმწიფოს საკმაოდ შეზღუდულ ფორმას და საბაზრო მექანიზმების გამოყენებას ისახავს მიზნად, ვინაიდან მას შეუძლია, დააკმაყოფილოს თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობის აბსტრაქტული მოთხოვნები. იგი „ასახავს უმაღლესი ნიშნულის ოპტიმიზმს ბაზრის მექანიზმების მიმართ (და სკეპტიციზმს პოლიტიკური გადაწყვეტილებების მიღებაზე).“¹⁸ დემოკრატიული შეზღუდული სახელმწიფო უფრო სუსტია: მართალია „ენტუზიასტურად კაპიტალისტურია, მაგრამ ასეთი ტიპის რეჟიმი ეკონომიკურ საკითხებში სახელმწიფოს ძალიან დიდი დოზით ინტერვენციის საშუალებას იძლევა.“¹⁹ ტომასი ამ შეხედულებას ფ.ა. ჰაიეკსა და მილტონ ფრიდმანს უკავშირებს.

იდეალური თეორეტიკების მნიშვნელობა ორგვარია. პირველ რიგში, იგი საშუალებას იძლევა, თავიდან ავიცილოთ ადამიანთა საერთო შეცდომები, რომლებმაც არ უნდა გადატვირთონ სამართლიანობის ჩვენი კონცეფცია, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ამ შეცდომებმა ჩვენი ინსტიტუციური რეკომენდაციები უნდა შეცვალოს. მეორე რიგში, იგი საშუალებას გვაძლევს, ვიხილოთ, თუ როგორ უკავშირდება

¹⁵ იხ. იქვე, გვ. 242.

¹⁶ იხ. იქვე.

¹⁷ მიუხედავად დემოკრატიის მიმართ როტბარდის საყოველთაოდ ცნობილი წინააღმდეგობისა და მისი მტრობისა ზოგადად სახელმწიფოს მიმართ.

¹⁸ Tomasi, *Free Market Fairness*, გვ.116.

¹⁹ იხ. იქვე, გვ. 117.

ჩვენს მიერ არჩეული ინსტიტუციური შეთავაზებები სამართლიანობისადმი ჩვენსავე თავდადებას ხელსაყრელი გარემოებების არსებობის დროს. ამ ორი პირობის დაკმაყოფილება იდეალურ თეორეტიზებას შთამაგონებელი იდეალებით უზრუნველყოფის საშუალებას აძლევს, რომელთაც შეუძლიათ, განსაზღვრონ სამართლიანობის ერთი რომელიმე კონცეფციის მორალური უპირატესობა დანარჩენზე. ბევრი ლიბერტარიანელი უფროსხის იდეალურ თეორიას, რადგან მას სოციალისტების გაქცევის სტრატეგიად აღიქვამენ. მაგრამ, ტომასი ამტკიცებს, რომ იდეალური თეორია მხარს უჭერს ლიბერტარიანიზმს,²⁰ რაც მნიშვნელოვანი შემოტრიალებაა.

სვლა პოლიტიკური ლიბერალიზმისკენ

„სამართლიანობის თეორიის“ გამოქვეყნების შემდეგ როულსი მეტწილად დარწმუნდა, რომ ის კარგად ორგანიზებული საზოგადოება, რომელიც მან აღწერა, „არარეალისტური“ იყო.²¹ „სამართლიანობის თეორიის“ მესამე თავში როულსმა ივარაუდა, რომ კარგად ორგანიზებული საზოგადოების წევრები შეთანხმდებოდნენ სიკეთის გარკვეულ ნაწილობრივ კონცეფციაზე. შესაბამისად, იმის დემონსტრირებით, რომ სიკეთის ეს ნაწილობრივი კონცეფცია ჰარმონიაში იყო სამართლიანობის როგორც მიუკერძოებლობის კონცეფციასთან, მან შეძლო, ეჩვენებინა, რომ კარგად ორგანიზებული საზოგადოების „სამართლიანობის თეორიაში“ აღწერილი განსაზღვრება სტაბილური იყო. ასეთი საზოგადოება თავისთავად სტაბილური იქნებოდა, რადგან თითოეულ ადამიანს სწამს, რომ იმ ინსტიტუციების მიერ დადგენილი წესების შესაბამისად ცხოვრება, რომლებიც სამართლიანობის როგორც მიუკერძოებლობის პრინციპებს განსახიერებენ, შეესაბამება მათი ან სხვათა სიკეთის კონცეფციას და ამდენად, ამ წესებთან შესაბამისობა საუკეთესო პასუხია სხვათა მოქმედებებზე.

როულსმა შემდეგ მოსაზრება შეიცვალა და ფიქრობდა, რომ ამ სიკეთეთა განმტკიცების პროცესისას საზოგადოების წევრები მხოლოდ მაშინ გაიზიარებდნენ მას, თუ მათ ადამიანის, როგორც თავისუფალი და თანასწორი მორალური სუბიექტის, საერთო კონცეფცია ექნებოდათ. მაგრამ გონიერმა და რაციონალურმა ადამიანებმა შესაძლოა უარყონ ადამიანის ეს კონცეფცია და შესაბამისად, უარყონ სამართლიანობა, როგორც მიუკერძოებლობა, როგორც შესაბამისი ჩარჩო მათი ქცევის დასარეგულირებლად. სამართლიანობა როგორც მიუკერძოებლობა, მაშასადამე, უკვე აღარ იქნებოდა ამ კუთხით სტაბილური, რადგან ზოგიერთი სუბიექტი პრაქტიკულად რაციონალური იქნებოდა, რომ გამოჰყოფოდა იმ ინსტიტუციებს, რომლებიც სამართლიანობას როგორც მიუკერძოებლობას განსახიერებენ.

²⁰ ჯეისონ ბრენანი ასევე ამტკიცებს, რომ იდეალური თეორია იცავს ლიბერტარიანიზმს. იხილეთ მისი *Why Not Capitalism?* (New York: Routledge, 2014).

²¹ Rawls, *Political Liberalism*, გვ. xviii.

მართალია, სახელმწიფოს შეუძლია, იძულებით მოეხვია თავს არამოსურნე საზოგადოებისთვის სამართლიანობა როგორც მიუკერძოებლობა, მაგრამ როულსი ფიქრობდა, რომ სამართლიანობის კონცეფციას თავისუფალი მხარდაჭერა უნდა მიეღო მისი წევრებისგან; სხვაგვარად კი მივიღებდით შედეგს, რომ კონცეფციას მნიშვნელოვანი ხარვეზი აქვს.

პრობლემა, რომლის წინაშეც „სამართლიანობის თეორია“ აღმოჩნდა, იყო ის, რომ კარგად მონესრიგებული, ანუ ისეთი საზოგადოების როულსისეული განსაზღვრება, რომელიც სამართლიანობის კონცეფციითაა მონესრიგებული, პრაქტიკული გონების თავისუფლად გამოყენების საშუალებას იძლევა. ადამიანებს შეუძლიათ, თავისუფლად განსაზღვრონ, თუ რა არის საუკეთესო და ყველაზე მნიშვნელოვანი ცხოვრებაში. მაგრამ გონების თავისუფლად გამოყენებას ადამიანი მიჰყავს უამრავი შეუთავსებელი მსოფლმხედველობის, ფილოსოფიებისა და რელიგიური აღქმების აღმოჩენამდე. ზოგიერთი დოქტრინა უარყოფს სამართლიანობას როგორც მიუკერძოებლობას და ადამიანის იმ ხედვას, რომელსაც ეს კონცეფცია ემყარება. ადამიანები რომლებიც ამ დოქტრინას იზიარებენ, დაიწყებენ იმ წესრიგისგან გამოყოფას, რომელიც სამართლიანობას როგორც მიუკერძოებლობას განასახიერებს და მათ საქციელსაც მიმბაძველები გამოუჩნდება. შესაბამისად, სტაბილურობა დაირღვევა.

სტაბილურობის ნგრევამ როულსი საკუთარი თეორიის გადაკეთებამდე მიიყვანა. პირველ რიგში, როულსმა სამართლიანობა როგორც მიუკერძოებლობა „სამართლიანობის პოლიტიკურ კონცეფციად“²² გარდაქმნა, რომლის მოქალაქის კონცეფციაც „არაა დამოკიდებული“ კარგად მონესრიგებულ საზოგადოებაში გავრცელებული კომპლექსური დოქტრინების დეტალებზე. სამართლიანობის პოლიტიკური კონცეფცია აუცილებლად უნდა შეესაბამებოდეს თითოეულ გონივრულ კომპლექსურ დოქტრინას იმგვარად, რომ პოლიტიკური კონცეფციის ირგვლივ „ურთიერთგადამფარავი კონსენსუსი“ ჩამოყალიბდეს. ურთიერთგადამფარავი კონსენსუსი მაშინ ყალიბდება, როდესაც საზოგადოებაში არსებული ყველა გონივრული კომპლექსური დოქტრინა ისე შეესაბამება, ან გადაფარავს ერთმანეთს, რომ სამართლიანობის პოლიტიკური კონცეფცია წარმოშვას.²³

როულსი, ასევე, ამსუბუქებს შესაბამისობის მიმართებას. არაა საჭირო, რომ მოქალაქემ სამართლიანობის პოლიტიკური კონცეფცია გაიზიაროს საკუთარი ინდივიდუალური სიკეთის ნაწილად. გონივრული პოზიციები მხოლოდ უნდა „შეესაბამებოდნენ, მხარს უჭერდნენ, ან სულ მცირე, წინააღმდეგობაში არ უნდა მოდიოდნენ“ პოლიტიკურ ღირებულებებთან ან იმ ღირებულებებთან, რომლებიც სამართლიანობა

²² იხ. იქვე, გვ. xlii.

²³ თუმცა, სხვა შრომებში, – მაგალითად, „პოლიტიკური ლიბერალიზმის“ რბილყდიანი გამოცემის შესავალში, – როულსი უშვებს გონივრული ლიბერალური პოლიტიკური კონცეფციების ირგვლივ ურთიერთგადამფარავი კონსენსუსის ჩამოყალიბების შესაძლებლობას. იხ. გვ. xxvi.

ბის საერთო პოლიტიკური კონცეფციის ნაწილია.²⁴ „პოლიტიკურ ლიბერალიზმში“ სტაბილურობა, რომელსაც უკვე ეწოდება „სტაბილურობა მართებულ მიზეზთა გამო“, იმ შემთხვევაშიც ყალიბდება, თუ სხვადასხვა კომპლექსური დოქტრინები უბრალოდ ვერ სთავაზობენ მოქალაქეებს საკმარის არგუმენტებს, რათა მათ უარყონ სამართლიანობა, როგორც მიუკერძოებლობა. სინამდვილეში, სამართლიანობამ როგორც მიუკერძოებლობამ საჭიროა, რომ „უბრალოდ გადანონოს“ ის დოქტრინები და ღირებულებები, რომლებსაც თითოეული მოქალაქე კერძოდ ფლობს.

იმის საჩვენებლად, რომ ურთიერთგადამფარავი კონსესუსის მიღწევა შესაძლებელია, როუსი ცდილობს, გვიჩვენოს, რომ მოქალაქეები, მიუხედავად მათი გონივრული კომპლექსური დოქტრინებისა, იზიარებენ *მოქალაქეობისა* და პოლიტიკური საზოგადოების კონცეფციებს. გონიერი ადამიანები მოქალაქეებს მიიჩნევენ როგორც თავისუფალსა და თანასწორს, საზოგადოებას კი ურთიერთთანამშრომლობაზე დაფუძნებულ მოგზაურობას საერთო სარგებლისთვის. ამ იდეალების გაზიარების შედეგად მოქალაქეები ისურვებენ, რომ დაემორჩილონ იმ პრინციპებს, რომლის გაზიარებაც თითოეულ გონიერ ადამიანს შეუძლია. ამ მოტივაციის შედეგი ისაა, რომ პოლიტიკური დასაბუთება იღებს როუსის მიერ აღწერილ „ლეგიტიმურობის ლიბერალური პრინციპის“ ფორმას, რომელიც მან შემდეგნაირად განმარტა:

„ჩვენ მიერ პოლიტიკური ძალაუფლების განხორციელება მხოლოდ მაშინაა სრულყოფილად სათანადო, როდესაც იგი ხორციელდება კონსტიტუციის შესაბამისად, რომლის საკვანძო ელემენტების ირგვლივ, ყველა მოქალაქის, – როგორც დამოუკიდებელი და თანასწორი ინდივიდის, – მხრიდან არსებობს გონივრული მოლოდინი, რომ ისინი გაიზიარებენ მას იმ პრინციპებისა და იდეალების შუქზე, რომლებიც მისაღებია მათი საერთო ადამიანური გონებისთვის“.²⁵

მოქალაქისა და საზოგადოების პოლიტიკური კონცეფციების გაზიარებით კარგად ორგანიზებული საზოგადოების ყველა მოქალაქემ უნდა უერთგულოს ლეგიტიმურობის ლიბერალურ პრინციპს, რომელიც ამბობს, რომ სახელმწიფო იძულება შეიძლება მხოლოდ იმ მიზეზთა გამო დასაბუთდეს, რომელიც ეყრდნობა ჩვენს საერთო პოლიტიკურ ღირებულებებს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ასეთი მიზეზები აუცილებლად უნდა იყოს საჯარო. სამართლიანობისა და კონსტიტუციურ საკითხთა შესახებ მსჯელობისას, მოქალაქეებს შეეძლებათ, დაარწმუნონ ერთმანეთი, რომ მათი პოლიტიკური საქმიანობა შესაბამისობაში მოდის სამართლიანობის მათ საერთო კონცეფციასთან. მოქალაქეებს მხოლოდ მაშინ ევალებათ ურთიერთთანამშრომლობა, როდესაც სხვებიც მსგავსად იქცევიან. შესაბამისად, მათ აუცილებლად უნდა გააჩნდეთ სტაბილური მოლოდინები, რომ თანამშრომლობის ფერხულში

²⁴ იხ. იქვე, გვ. 169.

²⁵ იხ. იქვე, გვ. 137.

სხვებიც ჩაერთვებიან. საჯარო მიზეზების გამოყენება, საერთო ნორმატიულ რესურსებზე მითითების წყალობით, ხდება არა მხოლოდ ორმხრივი პატივისცემის ნიშანი, არამედ ასევე ორმხრივი გარანტიის სიგნალიც. როულსი შემდგომ აზუსტებს მოქალაქეობის ეთიკას, რომელიც დაფუძნებულია როულსისეულ „ცივილურობის მოვალეობაზე“. ეს ეთიკა მოქალაქეებს ავალდებულებს, რომ მნიშვნელოვან კონსტიტუციურ ან საკვანძო სამართლიანობის საკითხებზე მსჯელობისას, საკუთარი პოზიციების გასამყარებლად საჯარო მიზეზები მოიხმონ.

პიროვნების დამოუკიდებელი კონცეფციის, სამართლიანობის პოლიტიკური კონცეფციის, მოქალაქეობისა და საზოგადოების საერთო კონცეფციების, ურთიერთგადამფარავი კონსესუსის იდეის, საჯაროობისა და საჯარო მიზეზების მნიშვნელობისა და ცივილურობის მოვალეობის ცნებები მომდინარეობს როულსის მცდელობისგან, გადმოსცეს კარგად ორგანიზებული საზოგადოების სტრუქტურა რომელიც სტაბილურია სწორი მიზეზების გამო. ამის შემდეგ კი განვიხილავთ „პოლიტიკური ლიბერალიზმის“ მთავარ იდეებსა და მათ მოტივაციას.

პოლიტიკური ლიბერალიზმის პირველ ვერსიებში როულსმა დაუშვა, რომ ადამიანები გაიზიარებდნენ სამართლიანობის *ერთნაირ* კონცეფციას, კერძოდ, სამართლიანობას როგორც მიუკერძოებლობას. თუმცა, გონივრული პლურალიზმის ფაქტი, როგორც მან შემდგომ აღიარა, სამართლიანობის შესახებ გონივრულ უთანხმოებამდეც მიგვიყვანდა. პოლ ჯეი ვაითმანი ამტკიცებს, რომ ამ აღიარებას მას შემდეგ ჰქონდა ადგილი, რაც როულსმა „სამართლიანობის როგორც მიუკერძოებლობის გადაკეთებას“ მიჰყო ხელი.²⁶ მაშინ გამოდის, რომ პლურალიზმი სამართლიანობის შესახებ არ იყო როულსის პოლიტიკური შემოტრიალების მნიშვნელოვანი ნაწილი. მაგრამ ჩვენ ვიხილავთ, რომ სამართლიანობის პლურალიზმი მნიშვნელოვანი ნაწილი იმის განსაზღვრისთვის, შეესაბამება (ან თუნდაც უჭერს თუ არა მხარს) თუ არა პოლიტიკური ლიბერალიზმის ჩარჩო კლასიკურ ლიბერალიზმს,

ამის მიზეზი ისაა, რომ როულსის პოლიტიკური ლიბერალიზმის უკანასკნელ ფორმულირებებს რაც შეეხება, მან აღიარა, რომ სამართლიანობის სხვადასხვა ლიბერალური პოლიტიკური კონცეფციები, შესაძლებელია, კარგად ორგანიზებული საზოგადოებისათვის ლეგიტიმური ყოფილიყო. ამ კონცეფციებმა აუცილებლად უნდა გაიზიარონ „ორმხრივობის კრიტერიუმი“ სოციალურ თანამშრომლობაში და აღიარონ მსჯელობის ტვირთი, ან პოლიტიკური და მორალური მსჯელობის ის მახასიათებლები, რომლებიც კეთილი ნების მქონე რაციონალურ და ინფორმირებულ ადამიანებს შორის ფუნდამენტური მნიშვნელობის მქონე საკითხების ირგვლივ უთანხმოება გამოიწვევს.

²⁶ Paul Weithman, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2013), p 7.

კონცეფციებს, ასევე, აუცილებლად უნდა გააჩნდეთ სამი საერთო მახასიათებელი:

პირველ რიგში, გარკვეული უფლებების, თავისუფლებებისა და შესაძლებლობების კონკრეტიზაცია (ისეთის, როგორც ცნობილია დემოკრატიული რეჟიმებიდან);

მეორე, ამ თავისუფლებებს განსაკუთრებული პრიორიტეტი უნდა მიენიჭოს; და მესამე, უნდა გატარდეს ისეთი ღონისძიებები, რომელიც ყველა მოქალაქისათვის, მათი სოციალური პოზიციის მიუხედავად, უზრუნველყოფს ყოველმხრივად ადეკვატურ საშუალებებს, რათა ადამიანებმა საკუთარი თავისუფლებებისა და შესაძლებლობების გონივრულად და ქმედითად გამოყენება შეძლონ.²⁷

დააკვირდით, რაოდენ ფართოა ეს დიაპაზონი, სულ მცირე, პრინციპში მაინც: ტომასის თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობა ამ დიაპაზონში თავსდება. ტომასის შეხედულება აკონკრეტებს რელიგანტურ უფლებებს, თავისუფლებებსა და შესაძლებლობებს და მათ ლექსიკურ პრიორიტეტს ანიჭებს. მისი დისტრიბუციული ადეკვატურობის მდგომარეობა იმის უზრუნველყოფას ისახავს მიზნად, რომ ყველა მოქალაქეს გააჩნდეს წვდომა იმ საშუალებებზე, რათა შეძლონ მათი უფლებებითა და თავისუფლებებით ქმედითად სარგებლობა. ვეჭვობ, რომ როუსიანელები იპოვიან გზას იმის უარსაყოფად, რომ ტომასის თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობა გონივრული პოლიტიკური ლიბერალური კონცეფციაა. მაგრამ იმაზე დაყრდნობით, რასაც როუსლი ამბობს, არ არსებობს ამის გამორიცხვის რაიმე საფუძველი. პოლიტიკურ თავისუფლებაზე „პოლიტიკური ლიბერალიზმის“ განსაკუთრებულ ორიენტირსაც კი არ შეუძლია მისი გამორიცხვა, გამომდინარე იქიდან, რომ ტომასი ეყრდნობა პოლიტიკური ლიბერალიზმის ღირებულებას, რათა საფუძველი ჩაუყაროს მის თეორიას კლასიკური ლიბერალური ინსტიტუციების შესახებ. ალბათ, ტომასის სამართლიანობის მცდარი კონცეფცია ჰქონდა, მაგრამ მისი შეხედულება, როუსიანური საფუძველების ჭრილში, უეჭველად გონივრულია.

როუსიანელები არ დაგვეთანხმებიან, რომ როუსლი „პოლიტიკურ ლიბერალიზმში“ უარყოფდა ლიბერტარიანიზმს, იმის გათვალისწინებით, რომ მას არ გააჩნდა „რაიმე განსაკუთრებული როლი საზოგადოების საკვანძო სტრუქტურის“ მონესრიგებისთვის, სადაც საკვანძო სტრუქტურას ქმნიდა „საზოგადოების მთავარი პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური ინსტიტუციები და ის, თუ როგორ თავსდებოდნენ ისინი სოციალური თანამშრომლობის ერთ გაერთიანებულ სისტემაში ერთი თაობიდან მეორე თაობამდე.“²⁸ ლიბერტარიანიზმის პრობლემა

²⁷ Rawls, *Political Liberalism*, გვ. xlvii.

²⁸ იხ. იქვე, გვ. 11.

ისაა, რომ იგი სახელმწიფოს კიდევ ერთ „კერძო ასოციაციად“ განიხილავს და ამრიგად, არ არსებობს „რაიმე ერთგვაროვანი საჯარო სამართალი, რომელიც თანაბრად ვრცელდება ყველა ადამიანზე. არსებობს მხოლოდ კერძო შეთანხმებების ქსელი.“²⁹ ამგვარად, ლიბერტარიანიზმი უარყოფს „კონტრაქტარიული თეორიის საფუძველმდებარე იდეებს.“³⁰

ნოზიკის ლიბერტარიანიზმის როულსისეულ კრიტიკას აქ არ განვიხილავ.³¹ მაგრამ ნათელი უნდა იყოს, რომ ლიბერტარიანიზმის ზოგიერთი ვერსია იცავს ერთგვაროვანი საჯარო სამართლის იდეას, რომელიც ყველა ადამიანზე თანაბრად ვრცელდება და ეს ანიჭებს მას განსაკუთრებულ ადგილს საკვანძო სტრუქტურისთვის მის თეორიაში. ტომასის შეხედულება ერთ-ერთი მაგალითია, მაგრამ ამგვარია კონსტიტუციონალისტური კლასიკური ლიბერალიზმის ფორმების უმრავლესობა, მაგალითად, ისეთების, როგორც ჰაიეკმა და ფრიდმანმა განავითარეს. შესაბამისად, „პოლიტიკური ლიბერალიზმის“ შემდგომ ვერსიებში როულსი, სავარაუდოდ, ემხრობა პოზიციას, რომ ლიბერტარიანიზმის ზოგიერთი ფორმა სამართლიანობის გონივრული პოლიტიკური კონცეფციაა. ეს ნამდვილად საინტერესო და მოულოდნელი შედეგია.

გოსის საჯარო გონების წესრიგი

კლასიკურ ლიბერალებს შეუძლიათ, გამოიყენონ როულსიანიური ინსტრუმენტები, რათა მხარი დაუჭირონ კლასიკური ლიბერალიზმის თეორიას „პოლიტიკურ ლიბერალიზმში“ როულსის განვითარებათა შექმნაზე. სინამდვილეში, არგუმენტაციის ხაზი, რომელიც „პოლიტიკური ლიბერალიზმიდან“ მომდინარეობს, მრავალფეროვნებასთან და მრავალფეროვან დასაბუთებასთან დაკავშირებით, შესაძლებელია, საკმაოდ იყოს გამყარებული კლასიკური ლიბერალიზმის პრინციპებით. მიუხედავად ამისა, მკითხველიც მალევე აღმოაჩენს, რომ დასაბუთება შეიძლება მართლაც კომპლექსური და დახვეწილი გახდეს.

„საჯარო გონების წესრიგში“ ჯერალდ გოსი ამტკიცებს, რომ მიუკერძოებელ კანტიანურ მსჯელობას, ისეთს როგორც როულსის თავდაპირველი პოზიციის აბსტრაქციაა, არ შეუძლია გონივრული (რომელსაც იგი „შეფასებითს“ უწოდებს) პლურალიზმის საფუძველზე, თავისთავად წარმოშვას პრინციპების და წესების განუმეორებლად დასაბუთებული ჩამონათვალი. გოსი ამტკიცებს, რომ „თავი უნდა დავანებოთ იმ იმედისთვის ჩაბლაუჭებას, რომ თითქოს შეგვიძლია, შევქმნათ ‘მიზანთა სამეფოს’ ნევრების დამაჯერებელი სურათი, რომელიც მათ ერთი და იგივე

²⁹ იხ. იქვე, გვ. 264.

³⁰ იქვე, გვ. 255.

³¹ თუმცა, ჩემი ზოგიერთი დისკუსიის სანახავად, იხ. „The Later Rawls's Critique of Libertarianism,” *Bleeding Heart Libertarians* (blog), August 3, 2012, <http://bleedingheartlibertarians.com/2012/08/the-later-rawlss-critique-of-libertarianism/>

ნესის ირგვლივ შეთანხმებამდე მიიყვანს.³² ამის ნაცვლად, აუცილებლად უნდა მივცეთ გასაქანი ფართო უთანხმოებებს პირადი შეფასებებისას, უამრავი 'ოპტიმალურად დასაშვები წინადადების' არსებობის აღიარებით. როულსიანური მრავალფეროვნების მიუკერძოებელ დასაბუთებას მხოლოდ გონივრული უთანხმოების ფარგლების განსაზღვრა შეუძლია; ამავდროულად, მას არ შეუძლია მივიდეს ისეთი პრინციპების განსაზღვრული არჩევანის ჩამოყალიბებამდე, როგორც არის სამართლიანობა როგორც მიუკერძოებლობა.

„საჯარო გონების წესრიგში“ დიდი ნაწილი ეთმობა იმის ახსნას, თუ როგორ შეუძლიათ საზოგადოების თავისუფალ და თანასწორ წევრებს სოციალური წესების განსაზღვრული ჩამონათვალის შესახებ შეთანხმების მიღწევა. გოსი ყურადღებას ამახვილებს მორალური აზრის ტრადიციაზე, რომელიც იწყება „ჰობსიდან და ფერგიუსონის, ჰიუმისა და სმიტის გავლით ფ. ა. ჰაიეკამდე და თამაშის თანამედროვე თეორეტიკოსებამდე აღწევს“, რომელთაგან ყველა ამტკიცებს, ერთი ან რომელიმე სხვა გზით, რომ „მორალი არის სოციალური ფაქტები ისტორიასთან ერთად.“³³ მორალი, ამ გაგებით, არის კულტურული და მორალური ევოლუციის კონტექსტზე პირდაპირ დამოკიდებული პროდუქტი. როულსიანური მიუკერძოებელი დასაბუთება განუსაზღვრელია. შესაბამისად, გოსი ამტკიცებს, რომ სოციალური ევოლუცია აუცილებელია იმისთვის, რომ საზოგადოების წევრები შეთანხმდნენ დასაშვები შემოთავაზებების შესახებ, რომელთა მიმართ საზოგადოების არცერთ გონიერ წევრს აქვს საკმარისი არგუმენტი მის უარსაყოფად.

მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ გოსი თავდაპირველი პოზიციის დასაბუთებას იმის შესაფასებლად იყენებს, არის თუ არა ის წესები და პრინციპები დასაბუთებული, რომლის ირგვლივაც შეთანხმებას მივალნიეთ. თუ ჩვენ სანაგვეზე მოვისვრით საჯარო დასაბუთების როულსიანურ ტესტს, „ევოლუციური შეხედულება ვერ განასხვავებს ავტორიტარულ პოზიტიურ მორალს არაავტორიტარულისგან.“³⁴ ასეთ შემთხვევაში, გამოსავალი როულსიანური პოლიტიკური დასაბუთების განუსაზღვრელობისთვის მაშინ „საზოგადოებაში განვითარებული წესების საჯარო გონების შუქზე შეფასებაა: მიზნად აუცილებლად უნდა დავისახოთ იმის განსაზღვრა, არის თუ არა სოციალური ევოლუციური პროცესის შედეგი იმ ოპტიმალურად დასაშვებ ჩამონათვალში,“ რომელიც ეხება წესებს, პრინციპებსა და სხვა მისთანებს.³⁵ ჩვენ შეგვიძლია გამოვიყენოთ თავდაპირველი პოზიციის სტილის დასაბუთება, რათა გამოვრიცხოთ ბევრი წინადადება დასაბუთებული კანონებისა თუ პოლიტიკების

³² Gerald F. Gaus, *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World* (New York: Cambridge University Press, 2011), გვ. 43.

³³ იხ. იქვე, გვ. 44.

³⁴ იხ. იქვე, გვ. 46.

³⁵ იხ. იქვე, გვ. 424.

და თუნდაც სამართლიანობის პრინციპების შესახებ. თუმცა, ასეთი დასაბუთებაც კი ვერ მიგვიყვანს განუმეორებლად საუკეთესო არჩევანამდე. შედეგად, გასაქანი აუცილებლად უნდა მივცეთ არარაციონალურ პროცესებს (ისეთებს, როგორცაა, მაგალითად, სოციალური ევოლუცია), რათა შევთანხმდეთ თავდაპირველი პოზიციის სტილის მსჯელობის ისეთ ერთ-ერთ გაუქარწყლებელ შედეგზე, რა ტიპის გაუქარწყლებელი მსჯელობაც თვითონ თავდაპირველ პოზიციას ახასიათებს.

გოსის შრომებს საჯარო გონება კლასიკურ ლიბერალურ შედეგებამდე მიჰყავს ამ მიდგომის *ექვსი* მახასიათებლის წყალობით: ა) ფოკუსირება მორალური კონვენციების და არა მხოლოდ კანონების დასაბუთებაზე; ბ) ხელშეკრულების მხარეების იდეალიზებული დასაბუთების შესახებ ზომიერი მიდგომა, რომელიც წარმოქმნის უზარმაზარ მრავალფეროვნებას იმ დოქტრინებსა და არგუმენტებს შორის, რომლებსაც ადამიანები უჭერენ მხარს; გ) კერძო საკუთრების უფლების დასაბუთება; დ) სოციალიზმის გაქარწყლება; ე) უფლება სამართლისმიერი იძულების წინააღმდეგ და ვ) არაიდეალურ თეორიაზე ორიენტირება.

ფოკუსირება მორალური კონვენციების დასაბუთებაზე

საჯარო მიზნის ლიბერალებს შორის გოსის შეხედულება უნიკალურია. იგი ამტკიცებს, რომ სამართლის გარდა, *სოციალური მორალიც* უნდა დასაბუთდეს. სოციალური მორალი არის „სოციალურ-მორალურ წესთა ჩამონათვალი, რომელიც მოითხოვს ან კრძალავს ქმედებას და ამგვარად უყრის საფუძველს მორალურ იმპერტივებს, რომლებსაც ერთმანეთისკენ მივმართავთ, რათა განვახორციელოთ, ან თავი შევიკავოთ მოქმედების გარკვეული ხაზის განხორციელებისაგან.“³⁶ სოციალურ მორალს ძალიან ბევრი განმასხვავებელი მახასიათებელი აქვს.³⁷ ის ანესრიგებს სოციალურ ინტერაქციებს და ასე ეხმარება ადამიანებს მათი საქციელის კოორდინაციასა და საერთო სარგებლისთვის თანამშრომლობაში. მართალია, სოციალური მორალი ზღუდავს ჩვენს მიზნებს სოციალური დასჯითა და ოსტრაკიზმით, თუმცა, საბოლოო ჯამში, იგი აფართოებს ჩვენი მიზნების მიღწევის უნარებს. ადამიანები მხოლოდ ინსტრუმენტალური მიზეზების გამო არ იმოქმედებენ იმ წესების შესაბამისად, რომლებიც სოციალური მორალის – ‘სოციალურ-მორალური წესების’ – ნაწილს შეადგენს, არამედ ემორჩილებიან მათ იმიტომ, რომ ამ წესებს ნამდვილ მორალურ იმპერატივებად განიხილავენ. საბოლოოდ, სოციალურ-მორალური წესები ინდივიდს ავალდებულებს, დაემორჩილოს იმ ადამიანების მსჯელობებს, რომლებიც წესების აღსრულებას უზრუნველყოფენ მაშინაც კი, როდესაც მისი კერძო შეფასებები წინააღმდეგობაში მოდის ამ ადამიანთა შეფასებებთან.

³⁶ იხ. იქვე, გვ. 2.

³⁷ ამ მახასიათებლებს დეტალურად განვიხილავ აქ: “OPR, Ch.I.1: Social Morality,” *Public Reason* (blog), January 17, 2011, <http://publicreason.net/2011/01/17/opr-chi1-social-morality/>.

ჩემი აზრით, გოსი სოციალურ მორალზე ორი მიზეზის გამო ამახვილებს ყურადღებას. პირველ რიგში, საკანონმდებლო და მორალური ნორმები კრიტიკულ მახასიათებლებს იზიარებენ და ამგვარად მსგავს მასაბუთებელ პრობლემებს წარმოშობენ.³⁸ კანონმდებლობაც და მორალიც ინდივიდებს უწესებს მოთხოვნებს, რომელთა გარეშეც, მათ, შესაძლებელია უკეთესად იცხოვრონ. მორალური და პოლიტიკური დასაბუთების პრობლემები იგივე მიზეზის გამო წარმოიქმნება: ნორმებმა შესაძლებელია ინდივიდუალური თავისუფლება შესაბამისი საფუძვლის გარეშე შეზღუდონ.

სოციალურ მორალზე ყურადღების გამახვილების მეორე მიზეზი ახალია გოსის შრომებისთვის. გოსი აღნიშნავს, რომ მორალური დასაბუთების პრობლემის ჰობსისეული და ლოკისეული გამოსავლის განსაკუთრებული პრობლემა ისაა, რომ ორივე „არსებითად პოლიტიკურია“ და „ამგვარად, ყველა მორალური უთანხმოების რეზოლუციის პოლიტიკურებას ახორციელებს.“³⁹ ეს თეორია მოიცავს სახელმწიფოს მიერ კონტროლირებადი ეკონომიკის არაშთამბეჭდავ ფორმას, რომლის ფარგლებშიც სახელმწიფო ძალაუფლება იპყრობს ყველა სფეროს, სადაც სოციალური მორალის შინაარსი სადავოა.⁴⁰ შესაბამისად, სოციალურ მორალზე ორიენტირება კრიტიკულად მნიშვნელოვანია ყველა მორალური კონფლიქტის პოლიტიკურების და ამგვარად სახელმწიფოს მიერ კონტროლირებადი ეკონომიკის ძლიერი ფორმის თავიდან ასაცილებლად.

სოციალურ მორალზე ორიენტირება კრიტიკულად მნიშვნელოვანია კლასიკური ლიბერალიზმის გოსისეულ დაცვაში, ვინაიდან იგი უშვებს, რომ სოციალური წესრიგის საბოლოო წყარო არის არა სახელმწიფო, არამედ ადგილობრივი მორალური კონვენციები, რომლებიც, სპონტანური წესრიგის მსგავსად, ჩვენი ნორმალური მორალური როლიდან და რუტინული ინტერაქციებიდან ვითარდება. სოციალურ მორალი განსაკუთრებული პრიორიტეტითაც კი სარგებლობს სამართალთან შედარებით, რადგან მას სოციალური პრობლემების გადაჭრა იძულების გამოყენების გარეშე შეუძლია. პოლიტიკის მიზანია იმ ფუნქციების შესრულება, რაც არაძალადობრივ სოციალურ მორალს არ შეუძლია. შესაბამისად, არსებობს ვარაუდი სოციალური კონფლიქტების სოციალური გზების გამოყენებით გადაჭრის სასარგებლოდ.

³⁸ *The Order of Public Reason*-მდე ნაშრომში *Value and Justification* მოცემულია ყველაზე დიდი ძალისხმევა ამ მიმართებით. იხ. Gerald F. Gaus, "Part II. A Theory of Moral Justification," in *Value and Justification: The Foundations of Liberal Theory* (New York and Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990), გვ. 251-378.

³⁹ Gaus, *The Order of Public Reason*, გვ. 24.

⁴⁰ იქვე, გვ. 24, შენიშვნა 48. აღსანიშნავია გოსის აღიარება, რომ ტრადიციით ნაკარნახევი მიდგომა *Justificatory Liberalism*-ში იგივე შეცდომის მსხვერპლია.

იდეალიზებული დასაბუთების ზომიერი მიდგომა

„საჯარო გონების წესრიგში“ განვითარებული მთავარი არგუმენტის ხაზის შემდეგი მახასიათებელი ეხება იმ არგუმენტთა სახეობებს, რომლებსაც შეუძლია, იძულების დასაბუთებისა და იმ იძულების ფორმების ბლოკირებაც განახორციელოს, ჩვენი შედავებები ძირს რომ უთხრის. გოსი აქ „დამარცხების“ ენას იყენებს იმის აღსანიშნად, რომ გაქარწყლებული დასაბუთება „დამარცხებულია“ და ზოგიერთი არგუმენტი იძულების „დამმარცხებლის“ როლს თამაშობს.⁴¹ საჯარო დასაბუთების როულსისეული მიდგომა იშველიებს ისეთ ტლანქ კონცეფციებს, როგორც, მაგალითად, სამართლიანობის პოლიტიკური კონცეფცია და გონივრული კომპლექსური დოქტრინების ურთიერთგადამფარავი კონსენსუსია.⁴² პოლიტიკური კონცეფციები და კომპლექსური დოქტრინები ნორმებისა და წესების მიმოფანტული კომპლექსებია. გოსი ამ ორ იდეას გაცილებით უფრო პატარა ნაწილებად ყოფს: სოციალურ-მორალური წესების ჩამონათვალი (როგორც უკვე ვიხილეთ) და ინტერპერსონალურად დაკავშირებული არგუმენტების მრავალფეროვანი ჩამონათვალი.

გოსი პოლიტიკურ კონცეფციებს წესებად ჰყოფს ნაწილობრივ მისი მოსაზრების გამო, რომ მხოლოდ წესებს შეუძლიათ განუსაზღვრელობის პრობლემის გადაჭრა. სამართლიანობის როულსიანური პოლიტიკური კონცეფციები, მათი მოქმედების ფარგლების თვალსაზრისით, გაცილებით უფრო ზოგადია, იმგვარად, რომ სოციალური პრაქტიკების შეფასებები ისეთი პრინციპების მოხმობაზეა დამოკიდებული, რომელთა დასაბუთებაც მხოლოდ დახვეწილი ფილოსოფიური შეფასების მეშვეობით არის შესაძლებელი. წესზე დაფუძნებული შეფასება არ საჭიროებს ასეთ კომპლექსურობას. შესაბამისად, პრინციპები მორალური შეფასების განხორციელების პირველი ძირითადი საფუძველი არაა.⁴³ გოსი ჰაიეკს მიჰყვება და მასთან ერთად იმ მოსაზრებას იზიარებს, რომ ადამიანები იმდენადვე ემორჩილებიან წესებს, რამდენადაც ისინი მიზანზე ორიენტირებული არსებები არიან. მაშასადამე, ჩვენს მოქმედებათა უმეტესობა უფრო მეტად წესების მორჩილებითაა განპირობებული, ვიდრე გარკვეული პრინციპებით. შესაბამისად, ჩვენი მორალური შეფასების ჩვეულებრივი ფორმები უფრო მეტად წესებს შეეხება, ვიდრე პრინციპებს. ამგვარად, წესები (და არა პრინციპები), გვაძლევენ ყველა ნორმალური სუბიექტისთვის (და არა მხოლოდ მორალის ექსპერტებისთვის) ხელმისაწვდომ „ორმხრივად გასაგებ გზამკვლევებს სოციალური ცხოვრებისთვის.“⁴⁴

⁴¹ დამარცხების ენის გამოყენებაში გოსი მიჰყვება ჩვეულებრივ ეპისტემოლოგისტებს.

⁴² Rawls, *Political Liberalism*, გვ. xxxix.

⁴³ მაგრამ, მათ დახმარება შეუძლიათ იხ. See Gaus, *The Order of Public Reason*, გვ. 296.

⁴⁴ იხ. იქვე, გვ. 272.

დოქტრინებიდან არგუმენტებზე გადასვლაც ანალოგიურად ხორციელდება. პირველ რიგში, როუსიანიური კომპლექსური დოქტრინები სამყაროს, ღმერთის, სწორისა და არასწორის, კარგისა და ცუდის, სამართლიანისა და უსამართლოს შესახებ არსებული სისტემატური შეხედულებებია. როგორც ასეთი, დოქტრინები მოქმედების მხარდასაჭერად განკუთვნილი ძალიან ბევრი არგუმენტის კომპლექსური მიმართებებია. შესაბამისად, მათი გამოყენება სოციალურ-მორალური წესების შესაფასებლად ძალიან რთული აღმოჩნდება. გარდა ამისა, უამრავი მოქალაქე არ გამოიჩინებდა კომპლექსური დოქტრინების გამოყენებით მათი მიღებისა და მათ შესაბამისად ცხოვრების კოგნიტური მოთხოვნების გამო. საჯარო გონების ლიბერალებს წესების დასაბუთების უფრო ლოკალური ერთეული სჭირდებათ – კერძოდ, მოქმედების მოტივები

ორივე შემთხვევაში, გოსი იყენებს ადამიანურ შემეცნებას, რათა განსაზღვროს საჯარო გონებით მოცული მსჯელობისა და შეფასების სტანდარტები. ჩვენ წესებს ჩვენი მოტივების საფუძველზე ვაფასებთ. დამატებითი იმპლიკაცია ისაა, რომ საკმარისი არგუმენტაციის ნებისმიერი მიდგომა აუცილებლად უნდა შეიცავდეს ზომიერ იდეალიზაციას, სადაც ჩვენ ვაფასებთ, თუ რა არგუმენტები აქვთ ადამიანებს იმაზე მითითებით, თუ რას დაუჭერდნენ ისინი მხარს ინფორმაციის შეგროვებისა და გადამუშავების საკმარისად შრომატევად პროცესში რომ ყოფილიყვნენ ჩართულები.⁴⁵ სოციალური პრობლემების გადასაწყვეტად, სუბიექტების დასაბუთების ხაზის მოდელირება აუცილებლად უნდა განვახორციელოთ იმ მეთოდებით, რაც რეალურია ადამიანის რაციონალურობის შეზღუდული ბუნების გათვალისწინებით და რაც ინარჩუნებს ჩვენს რეალურ მისწრაფებებს, რომლებიც იდეალიზაციის უფრო რადიკალურმა ფორმებმა, შესაძლებელია, დაანგრიოს.

წესების შეფასება იმ მოტივებზე დამყარებით, რომლებიც ადამიანებს ზომიერი იდეალიზაციის მდგომარეობაში გააჩნიათ, ისაა, რომ დამასაბუთებელი მოტივები ადამიანებს შორის საგრძნობლად განსხვავებული იქნება მათი განსხვავებული შეხედულებების, ისტორიებისა და რაციონალური მისწრაფებების გათვალისწინებით. გოსი უარს ამბობს, შეზღუდოს დამასაბუთებელი მოტივები საერთო ან ხელმისაწვდომი მოტივების ჩამონათვალით, რომელიც კიდევ ერთ გადახვევას წარმოადგენს საჯარო გონების ლიბერალთა უმეტესობის გეზიდან.⁴⁶ ასეთ შემთხვევაში, უფრო

⁴⁵ გოსის „საჯარო გონების წესრიგი“ შეიცავს იდეალიზაციის სტანდარტული კონცეფციების მისეულ კრიტიკას (გვ. 235-44). გოსისთვის, სუბიექტს წესის ან კანონის მხარდასაჭერად, საკმარისი მიზეზი (R) გააჩნია მხოლოდ მაშინ, როდესაც 'საკმარისი ოდენობით' კარგი დასაბუთება მიიყვანდა სუბიექტს R-ის როგორც გაუქარწყლებელის განმტკიცებამდე. იხ. გვ. 250. დასაბუთების საკმარისი ოდენობა განისაზღვრება დასაბუთების იმ ხარისხით, რომელსაც საზოგადოების წევრები ერთმანეთისგან მოელიან, მოკრძალებული სტანდარტი კი ხშირად კონტექსტუალურად განისაზღვრება.

⁴⁶ იხ. გოსისეული კრიტიკა საერთო არგუმენტების მოთხოვნაზე. იხ. იქვე, გვ. 283-87.

მეტი არგუმენტი შეიძლება იქნეს გამოყენებული იძულების უარსაყოფად და მისი დასაბუთების წარმატებით დასამარცხებლად.

მაგალითად, გაცილებით უფრო ადვილია იმ კანონის გაქარწყლება, რომელიც ადამიანებს აიძულებს სახელმწიფოს მიერ მითითებულ სამსახურში მუშობას, იმ ყველა მიზეზის გათვალისწინებით, რომელსაც დამაჯერებლად შეუძლია ამ უფლებამოსილების უარყოფა და იმის გათვალისწინებით, რომ ისეთი ძალიან ცოტა არგუმენტი არსებობს, რომელიც საკმარისი იქნებოდა ამ უფლებამოსილების დასაბუთებლად ადამიანთა დიდი უმრავლესობისთვის. მორალური წესები და იძულებითი კანონები არ შეიძლება დასაბუთებულად დაეკისროს ადამიანებს, თუ მათ საკმარისი არგუმენტები აქვთ ამ წესებისა და კანონების უარსაყოფად. ზომიერი და მრავალფეროვნების შენარჩუნებაზე ორიენტირებული იდეალიზაციის გათვალისწინებით, მივიღებთ სურათს, რომ ძალიან ბევრ მოქალაქეს საკმარისი არგუმენტი ექნება ძალიან ბევრი კანონისა და წესის უარსაყოფად, იმდენად ბევრის, რომ ბოლოს, შესაძლებელია, ხელთ არცერთი დასაბუთებული კანონი და წესი შეგვჩქეს (თუმცა, გოსი ფიქრობს, რომ ჩვენი ერთად ცხოვრების საჭიროება საკმარისად ძლიერია, რათა მორალური ანარქიის ირგვლივ არსებულ საკითხებს პასუხი გაცეს). ეს იმას ნიშნავს, რომ კანონთა და პოლიტიკურ ინსტიტუციათა არანორმალურად დიდი რაოდენობა, რომლებსაც როულისიანელები გვთავაზობენ, უკუგდებას დაექვემდებარება საზოგადოების წევრების მრავალფეროვანი არგუმენტებით.

წინამდებარე (ზოგჯერ ტექნიკური) მიმოხილვის მიზანია, დეტალურად ახსნას, თუ რატომ იხრება გოსის საჯარო გონება კლასიკური ლიბერალური მიმართულებისკენ. გოსისეული საჯარო გონება აღიარებს მოქალაქეებს შორის მრავალფეროვნების გაცილებით უფრო მეტ წყაროს და იმას, რომ მრავალფეროვნებას უფრო წარმატებული და მძლავრი შედეგების ნაკადები მოაქვს იძულებითი კანონების წინააღმდეგ. იმ მიდგომების გაერთიანება, თუ რა უნდა დასაბუთდეს (წესები), ჯგუფი რომლის მიმართაც უნდა დასაბუთდეს განხორციელებული იძულება (ზომიერად იდეალიზებული სუბიექტები) და მათი შედეგები იძულების საწინააღმდეგოდ (იმდენად მრავალფეროვანი შედეგები, რამდენადაც ის ადამიანები რომლებიც მათ აჟღერებენ) გვიჩვენებს დრამატულ ცვლილებას საჯარო გონების ლიბერალუბის იმ განწყობის მიმართ, რომელიც მათ იძულებასთან დაკავშირებით უნდა გააჩნდეთ. ჩვენ ახლა იძულებითი კანონების დასაბუთების სკეპტიციზმის პოზიციამ ვიმყოფებით. აღნიშნული კი, როგორც ჩანს, საკუთარ თავის გამოვლინებას ზომიერი ლიბერტარიანიზმის ფორმებში ჰპოვებს.

კერძო საკუთრების უფლების დასაბუთება

მაშასადამე, გოსისეული საჯარო გონების მიხედვით, განსხვავებული შეხედულებების მქონე რაციონალური მოაზროვნეები დაასახელებენ განსხვავებულ

და ერთმანეთთან კონფლიქტში მყოფ მორალურ წესებს და ვერ შეთანხმდებიან, თუ რომელი წესების გამოყენებით უნდა იმართოს საერთო სოციალური ცხოვრება. მაგრამ გოსი დაჟინებით მიუთითებს, რომ ეს მოაზროვნეები არ არიან დასაბუთებადი წესების „ნულოვანი“ ჩამონათვალის წინაშე. ამის ნაცვლად, მოაზროვნეები ხშირად ძალიან ბევრი არჩევის უფლების მქონე (გაუქარწყლებელი) წინადადებების წინაშე აღმოჩნდებიან.

„საჯარო გონების ნესრიგის“ მეორე ნაწილში გოსი იყენებს სამ კონცეპტუალურ ინსტრუმენტს, რათა დაავინროს განუსაზღვრელობა არჩევის უფლების მქონე ოპტიმალურ ჩამონათვალამდე: ა) აბსტრაქტული დელიბერაციული მოდელი, რომელიც დეტალურად გეგმავს საჯარო დასაბუთების ნესრიგის მოქმედების კურსს; ბ) სოციალური ევოლუციის მიდგომა, რომელიც არჩევის უფლების მქონე ოპტიმალური ჩამონათვალის ნევრებისთვის სოციალურ შეთანხმებას გამოიმუშავებს; გ) საჯარო დასაბუთების „სატესტო კონცეფცია“, რომელიც იმის განსაზღვრის შესაძლებლობას, შედის თუ არა დღესდღეობით პრაქტიკაში არსებული წესი არჩევის უფლების მქონე ოპტიმალურ ჩამონათვალში, იმ შემთხვევებამდე ზღუდავს, როდესაც წესი მორალური თვალსაზრისით სადავოდ არის გამხდარი.

გოსის კერძო საკუთრების უფლების ჩვენეული მიდგომის გადმოცემა დავინყოთ იმ აბსტრაქტული დელიბერაციული მოდელის იდეის ახსნით, რომელიც როულსის თავდაპირველი პოზიციის მდგომარეობას ჰგავს. გოსის აბსტრაქტული დელიბერაციული მოდელის მიხედვით, საზოგადოებაში არსებული განსხვავებული შეხედულებების მქონე ნევრები ნაბიჯ-ნაბიჯ განსაზღვრავენ, თუ რა არის საჯაროდ დასაბუთებადი, ან იმ წესის საფუძველზე, რომელიც უფრო აბსტრაქტული განსაზღვრებებიდან უფრო კონკრეტულ განსაზღვრებებამდე გადადის.⁴⁷ იგი შემდეგ ამტკიცებს, რომ საზოგადოების ნევრები შეთანხმდებიან გარკვეულ საკვანძო უფლებებზე, „სუბიექტური პერსპექტივის“ გათვალისწინებით.⁴⁸ ისინი მხარს დაუჭერენ რამდენიმე უფლებას უბრალო ადამიანური დასაბუთების გამოყენებით, რომელიც ზოგიერთი მაინდივიდუალიზირებული თვისებისგან დაცლილი იქნება. ამ პროცესში ნევრები განამტკიცებენ დაშვებას თავისუფლების სასარგებლოდ, პატივისცემას ავტარკიის სასარგებლოდ (საკუთარ თავზე ორიენტირებული მოქმედება, მაგრამ არა სრულმასშტაბიანი ავტონომია), უფლებებს იძულების წინააღმდეგ, აზრის თავისუფლებას, უფლებებს ზიანის წინააღმდეგ და უფლებებს მხარდაჭერაზე.⁴⁹

დასაბუთებისთვის განკუთვნილ რიგში შემდეგია იურისდიქციული უფლებები, – ის უფლებები, რომლებსაც კოლექტიური არჩევანი საზოგადოების ინდი-

⁴⁷ დელიბერაციის მოდელის უფრო ფართო გადმოცემისთვის იხ. იქვე, თავი. 5.

⁴⁸ იხ. იქვე, 337-41.

⁴⁹ იხ. იქვე, 341-59.

ვიდუალურ წევრებზე გადააქვთ. კონფიდენციალურობისა და კერძო საკუთრების უფლებები საკვანძო იურისდიქციული უფლებებია.⁵⁰ საბოლოო ჯამში, შეზღუდვები შესაბამის ოპტიმალურ ჩამონათვალში მიჰყვება შემდეგ წესს: უფრო აბსტრაქტულიდან (წესების ფორმალური მახასიათებლები) შედარებით აბსტრაქტულის გავლით (ადამიანის აბსტრაქტული უფლებები) უფრო კონკრეტულამდე (იურისდიქციული უფლებები).

ადამიანის აბსტრაქტული უფლებები უბრალოდ ასეთია – ისინი უბრალოდ აბსტრაქტულია. ისინი მოიცავენ იმ უფლებებსაც რომელსაც ყველა ლიბერალი და, რა თქმა უნდა, თითქმის ყველა არალიბერალი უჭერს მხარს. მათ შორისაა უფლებები მხარდაჭერაზე, რომლებიც პოზიტიური უფლებების მსგავსია. ლიბერტიარიანელები იძულებულნი არიან, უკან დაიხიონ. თუმცა, მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ გოსი საშუალებას აძლევს საზოგადოების ლიბერტიარიანელი და კონსერვატორი წევრების მსჯელობებს, დაამარცხონ მხარდაჭერის უფრო ფართოდ აღსრულებადი უფლებები მათი რწმენის გათვალისწინებით, რომ ზოგიერთი ადამიანი ამას არ იმსახურებს. თუნდაც ამ შემთხვევაში, აქ შემოდის გოსისეული საჯარო გონების ელემენტი, რომელიც სრულყოფილად ლიბერტიარიანული არაა. გოსისთვის, ეს კარგი რამეა, რადგან მისი თეორია არ უნდა ერწყმოდეს ლიბერალურ წესრიგებში ფესვგადგმულ პატარა, გასაიდუმლოებული ჯგუფების ყოვლისმომცველ იდეალებს.

ჩვენი მიზნებისთვის დასაბუთების წესრიგის ყველაზე მნიშვნელოვანი მახასიათებელი იურისდიქციული უფლების განსაზღვრებაა, რომელიც ინდივიდებსა და ჯგუფებს ანიჭებს უფლებებს, რომ მათი სურვილებისა და არჩევანის შესაბამისად მართონ კონკრეტული, განსაკუთრებული სოციალური სფეროები. საჯარო მიზნის დასაბუთება მომდინარეობს მორალური დასაბუთების უფრო მონისტური ფორმებიდან, ისეთი მახასიათებლებიდან რომელიც, რუსოს, კანტსა და ადრეულ როულსს ჰქონდათ. მაგრამ როგორც კი საჯარო გონებაში მრავალფეროვნებას შემოვიტანთ, ნათელი გახდება, რომ კონსესუსის მიღწევა კოლექტიური გადწყვეტილებების მიღების დროს იშვიათად შეგვეძლება. ამის შედეგად, ჩვენ გვექნება საფუძველი, რომ „დავყოთ“ მორალური სივრცე იმგვარად, რომ ადამიანებმა საკუთარი არჩევანის გაკეთება შეძლონ, როდესაც ეს ყველაზე მეტად მათ ეხება. იურისდიქციული უფლებები მორალური განყოფილებებია, „მორალური ძალაუფლების ინდივიდუალიზირებული სფეროები, რომელშიც უფლების მფლობელის შეფასება იმის შესახებ, თუ რა უნდა გაკეთდეს, სხვა ადამიანებს აძლევს მორალურ საფუძველებს, რომ იმოქმედონ.“⁵¹ შესაბამისად, იურისდიქციული ინდივიდუალური უფლებები საჯარო დასაბუთების მსგავსია, ანუ ინსტიტუციური მეთოდების ისეთი ჩამონათ-

⁵⁰ იხ. იქვე, გვ. 374-86.

⁵¹ იხ. იქვე, გვ. 373.

ვალთა, რომლებიც შეგვიძლია, გამოვიყენოთ იმ უთანხმოებათა მოსაგვარებლად, რომელთაც კოლექტიურად ვერ ვაგვარებთ.

ყველაზე ფუნდამენტური იურისდიქციული უფლება არის კერძო საკუთრების ფლობის უფლება, რადგან კერძო საკუთრების უფლებები „ზოგავენ კოლექტიურ დასაბუთებას.“⁵² ფლობდე კერძო საკუთრებას, ამტკიცებს გოსი, უბრალოდ ნიშნავს, გაგაჩნდეს ლეგიტიმური სოციალური სივრცე, სადაც სუბიექტის შეფასებითი სტანდარტი არა მხოლოდ თავისუფლად მეფობს, არამედ, აგრეთვე სხვებსაც უწესებს ვალდებულებას, რომ არ ჩაერიონ საკუთრების უფლების განხორციელებაში. გოსი უარყოფს, რომ კერძო საკუთრების იურისდიქციული უფლება მთლიანად ყოველისმომცველი ან აბსოლუტურია. საზოგადოების არალიბერტარიანულ წევრებს უმრავი არგუმენტი ექნებათ ასეთი რადიკალური ძალაუფლებითი პრეტენზიების დასამარცხებლად.⁵³

მიუხედავად ამისა, გოსი ამტკიცებს, რომ „საზოგადოების წევრები განამტკიცებენ საკუთრების უფლებების სისტემას,“ რომელიც, ზოგადად „არ იქნება მართივად დაძლევადი და ვრცელია. მასში შედის კაპიტალურ აქტივებში არსებული კერძო საკუთრება.“⁵⁴ გოსი უარყოფს, რომ საჯარო მიზანი საჭიროებს კაპიტალის დასაქმებულთა მიერ საკუთრებაში ფლობას, ვინაიდან საჯარო მიზანი არსებობს არა ავტონომიის წინააღმდეგობრივი იდეალის მხარდაჭერისთვის, არამედ უთანხმოების პირობებში განსხვავებული ადამიანების მორალური ადამიანობის შესანარჩუნებლად. შესაბამისად, ისინი ვინც დაჟინებით მიუთითებენ დასაქმებულის მიერ კაპიტალის ფლობაზე, როგორც ავტონომიის წინაპირობაზე, უბრალოდ დაჟინებით მიუთითებენ თავიანთ სექტანტურ დოქტრინებზე.

უფლება სამართლისმიერი იძულების წინააღმდეგოდ

ახლა გადავდივართ სამართლისმიერი იძულების წინააღმდეგ არსებული უფლების გოსისეული თეზისის დასაბუთებაზე. გოსისთვის მოქმედების უფლებები ჩვენს ყველაზე მნიშვნელოვან ფუნდამენტურ უფლებებს შორისაა და ისინი მოიცავენ უფლებას იძულების წინააღმდეგ სარწმუნო დასაბუთების არარსებობის პირობებში. ლიბერტარიანელებს, შესაძლოა, აქ გაუხარდეთ, მაგრამ ნუ ვიჩქარებთ: გოსი ამტკიცებს, რომ გონიერი ადამიანები ვერ თანხმდებიან იმაზე, თუ სოციალური წესრიგის რომელი ფორმებია ყველაზე უფრო იძულებითი, შესაბამისად, ზოგიერთ არალიბერტარიანულ შეხედულებას თავისუფალი ბაზრის იძულებ-

⁵² იხ. იქვე, გვ. 374.

⁵³ მიაქციეთ ყურადღება, რომ სოციალისტები ძალაუფლებასთან დაკავშირებით ისეთ თეზისებს ემხრობიან, რომელთა დამარცხებაც ბევრად უფრო სავარაუდოა. გოსი აქ ლიბერტარიანელებს არ გამოყოფს.

⁵⁴ Gaus, *The Order of Public Reason*, გვ. 377.

ბითობის შესახებ შეუძლია, პრობლემები წარმოშვას საკუთრებითი უფლებების ლიბერტარიანული თეზისებისთვის. მიუხედავად ამისა, არსებობს იძულების ზოგიერთი ცალსახად არასადავო შემთხვევა (მაგალითად, პოლიციის მიერ გამოყენებული იძულება), რომელსაც ყველა იძულებითად მიიჩნევს. კანონმდებლობაც აგრეთვე ტიპიურად იძულებითია.

გოსი ამტკიცებს, რომ იმდენად, რამდენადაც საკვანძო თავისუფლებების სქემაზე შევჯერდით (რომელიცკერძო საკუთრების უფლებას მოიცავს), ეს უფლებები ადგენენ საბაზისო ხაზს, რომლის გავლითაც უნდა დასაბუთდეს იძულება. თუ სახელმწიფო გთავაზობს იძულების გამოყენებას, რათა გაიძულოთ მოტიციკლის მართვისას შესაბამისი ჩაფხუტის გაკეთება, ან გაგაძევოთ თქვენი სახლიდან და თუკი თქვენ გაქვთ საჯაროდ დასაბუთებული უფლება, რომ საკუთარი გადანყვეტილებები მიიღოთ ამ საკითხების შესახებ, მაშინ სამართლისმიერი იძულების წინააღმდეგო უფლება კრძალავს სახელმწიფოს მოქმედებას.

გოსი, ასევე, აღნიშნავს, რომ საჯაროდ დასაბუთებული კანონმდებლობის შეფასებისას, სამართლებრივი იძულების გამოყენების დასაბუთების მიუხედავად, მისი იძულებითობა კანონისთვის წინააღმდეგობის განევის ერთ-ერთ მიზეზად უნდა იქნეს განხილული (იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი ეს მიზეზი, საბოლოო ჯამში, გადაინონება). სახელმწიფოები არ არიან გათავისუფლებული ამ სტანდარტისგან.⁵⁵ გოსი ხაზს უსვამს, რომ უფლება სამართლისმიერი იძულების წინააღმდეგ გულისხმობს, რომ საჯარო დასაბუთების გარეშე იძულება უნდა იკრძალებოდეს. დამატებით უნდა აღინიშნოს, რომ სამართლის იძულებითობა მაინც უარყოფით ფაქტორად უნდა იქნეს განხილული, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ის ფაქტორები, რომლებიც კანონს უჭერს მხარს, უფრო ძლიერია.

ნათელი უნდა იყოს, რომ უფლება სამართლისმიერი იძულების წინააღმდეგ, საჯარო გონებას კიდევ უფრო მეტად კლასიკური ლიბერალური მიმართულებით წარმართავს. სახელმწიფოს წინააღმდეგ არა მხოლოდ ძლიერი უფლება არსებობს, რომ არ დავექვემდებაროთ იძულებას საჯარო დასაბუთების არარსებობისას, არამედ იძულების საფასური აუცილებლად უნდა ფიგურირებდეს კანონის დასაბუთებაში, რომლის შესახებაც ვფიქრობთ, რომ ყველაფრის გათვალისწინებით, ის საჯაროდ დასაბუთებულია. საზოგადოების წევრების მრავალფეროვანი, საშუალოდ იდეალიზებული მოტივების გათვალისწინებით, უფლება სამართლისმიერი იძულების წინააღმდეგ ძლიერი გამოდგება, მათ შორის მაშინ, როდესაც საქმე ეხება კერძო საკუთრების უფლების დაცვას.

⁵⁵ იხ. იქვე, გვ. 479-81.

სოციალიზმის უარყოფა

გოსი, ასევე, ამტკიცებს, რომ სოციალიზმი და ღრმად ევალიტარული სახელმწიფოები თითქმის ყოველთვის შეუფერებლები არიან როგორც პოლიტიკური და ეკონომიკური მმართველობის სისტემები. დავინყოთ სახელმწიფო სოციალიზმის განხილვით. მაშინაც კი, თუ სიმდიდრის მნიშვნელოვანი რაოდენობის გადანაწილება დასაბუთებულია, „სოციალისტური სისტემები, მაინც სოციალურად შესაფერისი ჩამონათვალის ფარგლებს გარეთ აღმოჩნდებოდნენ,⁵⁶ რადგან სოციალიზმი აუცილებლად საჭიროებს გადანყვეტილების კოლექტიური გზით მიღებას და შესაბამისად, საჭიროებს კონსენსუსს იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იმართებოდეს ეკონომიკის განსხვავებული მიმართულებები. კერძო საკუთრების უფლება საჯაროდ დასაბუთებული იმიტომაც, რომ იგი პასუხია საზოგადოების წევრთა უუნარობაზე, შეთანხმდნენ საერთო სტანდარტებზე. სოციალიზმი, გაგებული როგორც სანარმოო ფაქტორების სახელმწიფოს მიერ მფლობელობა, საჭიროებს შეთანხმებას, მაშინ როდესაც ვერანაირი მოლოდინი იარსებებს რაიმე შეთანხმების მიღწევის შესახებ.

მეორე არგუმენტი სოციალიზმის წინააღმდეგ თავისი ბუნებით ემპირიულია, რომელიც იმას გულისხმობს, რომ „ფართომასშტაბიანი კერძო მფლობელობა – მათ შორის სანარმოო საშუალებებისა და ფინანსების – ყველა პრაქტიკული მიზნის გათვალისწინებით, წინაპირობაა ისეთი სოციალური და პოლიტიკური წესრიგისთვის, რომელიც იცავს საკვანძო სამოქალაქო უფლებებსა და თავისუფლებებს.“⁵⁷ გოსი ამტკიცებს, რომ როულსიანელებმა ვერ შეძლეს იმის გააზრება, თუ რა რთულია ბაზრის დადებითი ასპექტების კერძო საკუთრებისგან გამოცალკევება. გოსი აღნიშნავს: „არასდროს უარსებია ინდივიდუალური თავისუფლების პატივისცემით განმსჭვალულ პოლიტიკურ წესრიგს, რომელიც სანარმოო საშუალებებზე ფართოდ გავრცელებული კერძო მფლობელობის შემცველ საბაზრო წესრიგზე არ ყოფილა დაფუძნებული.“⁵⁸

როულსიანელები ხშირად უკმაყოფილებას გამოთქვამენ, რომ ასეთი წესრიგი საკმარისი რაოდენობით ეკონომიკური უთანასწორობის საშუალებას იძლევა დემოკრატიული თავისუფლებისთვის ძირის გამოსათხრელად. განჭვრიტა რა ეს პასუხი, გოსი შემდეგ უთითებს ემპირიულ მტკიცებულებაზე, რომ ეკონომიკური და პოლიტიკური თავისუფლებები კორელაციაშია. გოსი ამტკიცებს, რომ ცოტა მტკიცებულება არსებობს იმ მოსაზრების მხარდასაჭერად, რომ დღესდღეობით ლიბერალურ დემოკრატიებში არსებული ეკონომიკური უთანასწორობა დემოკრატიულ ინსტიტუციების საფრთხეს უქმნის.

⁵⁶ იხ. იქვე, გვ. 512.

⁵⁷ იხ. იქვე, გვ. 513.

⁵⁸ იხ. იქვე, გვ. 514.

ლიბერტარიანელთა სანინალმდევოდ ხაზი უნდა გავეუსვა იმას, რომ გოსი უარყოფს როგორც საბაზრო ანარქიზმს, ასევე, მინიმალური სახელმწიფოს იდეაზე დაფუძნებულ ლიბერტარიანიზმს, რადგან საზოგადოების ბევრი სათანადოდ იდეალიზებული წევრი შეენინალმდევება ლიბერტარიანიზმს და შესაბამისად, იმ იძულებით კანონებსაც, რომლებიც უფრო რადიკალური ფორმების ლიბერტარიანიზმის ინსტიტუციონალიზაციას ახორციელებენ. ნმინდა კაპიტალისტური წესრიგი არ მოგვცემდა სიმდიდრის გადანაწილების, საჯარო სიკეთეების სახელმწიფოს მიერ წარმოების, ან ნებისმიერი სხვა რეგულაციის საშუალებას, სამართალდარღვევებისა და ხელშეკრულებების რეგულაციური ეფექტის გარდა. თუმცა, ძალიან ბევრ გონიერ ადამიანს, მათ დიდ უმრავლესობას თუ არა, ეპისტემოლოგიური დასაბუთების საფუძველზე სწამს, რომ მინიმალურ სახელმწიფოზე მცირე სახელმწიფო საჯაროდ ვერ დასაბუთდება, რადგან ის იძულებით აუკრძალავდა ადამიანებს კოლექტიურ გადაწყვეტილებების შედეგად სახელმწიფო ძალაუფლების გაფართოებას. შედეგად, მათ პატივსადები შედავებები აქვთ ისეთი სახის იძულების უარსაყოფად, რაც აუცილებელია სახელმწიფოს იმ ფარგლებით შესაზღუდად, როგორც ეს ლიბერტარიანელებს სურთ.

საჯარო გონება, აგრეთვე, ვერ აკრძალავს გადანაწილებასაც, რადგან უფრო ეგალიტარული სახელმწიფოს წინააღმდეგ მიმართული არგუმენტი „წარმატებას მხოლოდ მაშინ აღწევს, თუ საკუთრების დასაბუთება არაა დამოკიდებული დასაბუთებული გადანაწილების საკითხებსა და/ან სოციალური სამართლიანობის კონცეფციებზე საზოგადოების წევრების შეფასებითი სტანდარტების ფარგლებში.“⁵⁹ თუმცა, აღნიშნული არაა დამაჯერებელი, რადგან ეს საკითხები, ალბათ, „სულ მცირე დიდაც არაა ერთმანეთისგან განცალკევებული.“⁶⁰

ეგალიტარული რედისტრიბუციული ლიბერალიზმის შესახებ გოსი ამტკიცებს, რომ მიუხედავად ლიბერტარიანიზმის უარყოფისა, საჯარო გონების ლიბერალებმა უნდა აღიარონ, რომ ძალიან ბევრ კონტექსტში გადასახადები იძულებითია და გადასახადების იძულებითობაც საგადასახადო ტარიფის ზრდასთან ერთად იზრდება.

შესაბამისად, სამართლებრივი იძულების წინააღმდეგ უფლებები დღის წესრიგში დააყენებენ სულ უფრო მეტად ძლიერ არგუმენტებს, რათა შევენინალმდევოთ გადასახადებს მაშინვე, როდესაც საგადასახადო ტარიფი აინევს.⁶¹ გარდა ამისა, სოციალური პროდუქტის წარმოების პროცესში სახელმწიფო შეზღუდულია საჯარო ფინანსებისა და საჯარო მმართველობის პარეტოსეული სტანდარტით. საჯარო პროგრამის მიმართ უნდა გაგვაჩნდეს მოლოდინი, რომ ის განახორციელებს

⁵⁹ იხ. იქვე, გვ. 521.

⁶⁰ იხ. იქვე, გვ. 522.

⁶¹ იხ. იქვე, გვ. 523-524.

ყველა ადამიანის შეფასებითი სტანდარტების გაზრდას, ან ისინი საერთოდ იშვიათად დასაბუთდება, რაც ნიშნავს იმას, რომ ეს პროგრამები უნდა იყოს პარეტო-განვითარებაზე ორიენტირებული.

გოსი, ასევე, ამტკიცებს, რომ საჯარო მმართველობის შეფასება მოითხოვს ცხად ანგარიშს მათი მოგებისა და ხარჯების შესახებ, რამაც შესაძლებელია, მოითხოვოს, რომ კანონებში განერილი იყოს დაფინანსების წინაპირობები (ამ რეკომენდაციას გოსი აყალიბებს შვედი ეკონომისტის კნუტ ვიქსელის შრომების შესაბამისად), რომელიც პრაქტიკაში მნიშვნელოვნად შეზღუდავს საჯარო მმართველობის პოლიტიკის პროცესებს. გოსი შემდეგ უმატებს კვალიფიციური უმრავლესობით ხმის მიცემის წესს ამ ნაერთში და სახელმწიფოს კიდევ უფრო მეტად ზღუდავს. ყველა ეს შეზღუდვა ქმნის ბარიერს ღრმად ეგალიტარული სახელმწიფოს საჯარო დასაბუთებისთვის.

შედეგად, გოსს გამოაქვს დასკვნა, რომ საჯარო მიზნის ლიბერალიზმს

„სოციალიზმამდე, ან უკომპრომისო ეგალიტარულ ლიბერალიზამდე, ან ლიბერტარიანიზმამდე [გაგებული როგორც მცირე სახელმწიფო ან ანარქისტული ლიბერტარიანიზმი – ქვეინ ვალიერი] კი არ მივყავართ, არამედ კანონმდებლობის უფრო ნიუანსირებულ მიდგომამდე (რომელსაც ჩვენ ვპოულობთ ჯონ სტიუარტ მილის „პრინციპების“ მეხუთე წიგნში). ეს მიდგომა უშვებს, რომ არსებობს მთელი რიგი ამოცანები, რომლებსაც სახელმწიფო დასაბუთებულად ახორციელებს. თუმცა, ამ მიდგომას გააჩნია ძლიერი საყოველთაო გადახრა მცირე (და არა უფრო) „ავტორიტარული“ (ე. ი. იძულებითი) სახელმწიფოსკენ.“⁶²

ეს პოზიცია, გოსის თანახმად, ხუთ საკვანძო თეზისს ემყარება:

1. ინდივიდები თავისუფალი და თანასწორი არიან.
2. თავისუფალ და თანასწორ ინდივიდებს გააჩნიათ მორალური უფლება, არ დაექვემდებარონ ძალდატანებას ან იძულებას შესაბამისი დასაბუთების გარეშე.
3. საზოგადოების წევრის პოზიციაა ყოველთვის ის, რომ რაც უფრო დიდია იძულებისა და ძალადატანების ხარისხი და მასშტაბი, მით უფრო ძლიერი და წონადი დასაბუთების წარდგენის აუცილებლობა დგება დღის წესრიგში.
4. საზოგადოების თავისუფალი და თანასწორი წევრები გონივრულ ჩარჩოებში ვერ თანხმდებიან ბევრ საკითხზე, რომლებიც იძულების ხარისხს ეხება, მაგრამ ბევრ რაციონალურ ადამიანს სწამს, რომ გადასახადების

⁶² იხ. იქვე, გვ. 526.

მაღალი ტარიფისა და რედისტრიბუციული ინსტიტუციების მქონე დიდი სახელმწიფოები, თავიანთი ბუნებით უფრო იძულებითია.

5. მხოლოდ იმ კანონებს, რომელთა დასაბუთებაც შესაძლებელია საზოგადოების ყველა წევრისათვის, შეუძლიათ მთავარი იძულების არსებობის ფაქტი ყველა ადამიანის თავისუფლებისა და თანასწორობის პატივისცემასთან.⁶³

შესაბამისად, საჯარო მიზნის ლიბერალიზმმა უნდა გაილაშქროს სახელმწიფო იძულების სანინალმდეგოდ, ხოლო საჯარო მიზნის ლიბერალები პასუხისმგებელნი არიან იმის დემონსტრირებაზე, რომ მათ მიერ მოწონებული და საზოგადოებისთვის შეთავაზებული წინადადებები არ მოიცავდნენ იძულების ღონისძიების გამოყენებას (სულ მცირე, არა იმაზე მეტად, რაც შეიძლება დასაბუთდეს იძულების წინააღმდეგ არსებული სამართლებრივი უფლების გათვალისწინებით).⁶⁴

აქცენტი არაიდეალურ თეორიაზე

გოსის შეხედულების საბოლოო მახასიათებელი, რომელიც საჯარო გონებას უფრო ლიბერტარიანული მიმართულებით წარმართავს, არის გოსის აქცენტი არაიდეალურ თეორიაზე. გოსისეული საჯარო დასაბუთება იდენტიფიცირებულია შეფასების „სატესტო კონცეფციით“, სადაც საჯარო გონების მოდელის მიზანია არა სოციალური ინსტიტუციების ხელახლა შექმნა, არამედ რეალურ სამყაროში არსებული ჩვენეული პრაქტიკების ისეთი შეფასება, რომელიც შესაბამისობაში მოდის რეალურ სამყაროში არსებულ ჩვენს ნორმატიულ სტანდარტებთან და ცხოვრებისეულ აქტივობებთან.

გოსისთვის, რომელიც ჰაიეკის მიმდევარია, მორალური შეფასების პროცესი უნდა დაიწყო ჩვენი რეალური და ახლანდელი სოციალური პრაქტიკიდან. შემდგომში ეს პრაქტიკა დელიბერაციული მოდელის მეშვეობით უნდა შემოწმდეს.⁶⁵ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, საჯარო დასაბუთება არ იწყება შეკითხვით, განსაზღვრავს თუ არა იძულებითი ინსტიტუციების მთელი ჩამონათვალი აქტივობებსა და ცხოვრებისეულ ძალისხმევებს სამართლიანობის ზოგად პრინციპთან მიმართებით. ამის ნაცვლად, ჩვენ წესებს ვამონებთ საჯარო დასაბუთების ტესტით მხოლოდ მაშინ, როდესაც ამ წესებთან მიმართებით გამონვევა ან რაიმე პრეტენზია წარმოიქმნება.

გოსი არ ვარაუდობს, რომ მოქალაქეები და პოლიტიკური თანამდებობის პირები სრულიად დაემორჩილებიან კანონმდებლობას. მან შეზღუდა თავდაპირველი მდგომარეობის დასაბუთება და ეკონომიკური რეალიზმისთვის გაცილებით უფრო ფართო და დიდი არეალის შესაძლებლობას დაუშვა, ვიდრე ნებისმიერი სხვა სა-

⁶³ იხ. იქვე, 526-27.

⁶⁴ იხ. იქვე, გვ. 527.

⁶⁵ იხ. იქვე, გვ. 425.

ჯარო გონების მომხრე ლიბერალმა. ამ თავის მკითხველი სავარაუდოდ უკვე დადებითად იქნება განწყობილი იმ თეზისის მიმართ, რომ ფორმალური ეკონომიკური მოდელები და ემპირიული მონაცემები ლიბერტარიანიზმს ან ალტერნატივებს უფრო სწავლობს. ასე რომ, არაიდეალური საქციელისა და რეალური სამყაროს მონაცემების საჯარო დასაბუთების მეშვეობით, საჯარო გონების ლიბერალიზმი კიდევ უფრო მეტად წარიმართება კლასიკური ლიბერალური მიმართულებით. ლიბერტარიანელებს ლიბერტარიანიზმის თეზისი ხშირად იმგვარად ესმით, თითქოს ის არაიდეალური თეორიის ერთგულებაში გამოიხატებოდეს, სადაც ხელისუფალის შეცდომების უგულვებელყოფა შეუძლებელია. ამ მხრივ, გოსის აქცენტები მისასაღმებელი უნდა იყოს.

რომელი როულსიანური ლიბერტარიანიზმი?

მკითხველი შეამჩნევდა, რომ ტომასის პოზიციისგან განსხვავებით, მე უფრო მეტი დრო დავხარჯე გოსისეული პოზიციის განვითარებაში. ასე ნაწილობრივ იმიტომ მოვიქეცი, რომ ტომასი ხელახლა არ ქმნის საჯარო გონების მოდელს. ამის ნაცვლად, იგი ცვლის სამართლიანობას როგორც მიუკერძოებლობას, რათა მოიცვას კლასიკური ლიბერალური ეკონომიკური თავისუფლებები და უფრო ფართო კლასიკური ლიბერალური კონცეფცია პოლიტიკური ცხოვრების შესახებ.

თუმცა, გოსზე უფრო მეტად იმიტომ გავამახვილე ყურადღება, რომ გოსისეული შეხედულება ბევრად უფრო სარწმუნოდ მივიჩნიე. როულსი მართალი იყო, როდესაც კარგისა და სამართლიანობის შესახებ გონივრული პლურალიზმის პრობლემის გამო „სამართლიანობის თეორიიდან“ „პოლიტიკურ ლიბერალიზმზე“ გადავიდა.⁶⁶ გოსი დამაჯერებლად ავითარებს საჯარო გონების მოდელს მრავალწახნაგოვანი მიმართულებებით, რომელსაც მე ვხედავ და აღვიქვამ როგორც ფართო როულსიანური პროექტის ბუნებრივ გაფართოებას. ტომასის თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობა, შესაბამისად, იგივე პრობლემების წინაშე აღმოჩნდება, რომელთა წინაშეც სამართლიანობა როგორც მიუკერძოებლობა დადგა. გონიერი ადამიანები ვერ თანხმდებიან, თუ რას მოიცავს და რას მოითხოვს სამართლიანობა. შესაბამისად, ჩვენ არ შეგვიძლია როულსიანური დასაბუთების გამოყენება სამართლიანობის როგორც მიუკერძოებლობის ან თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობის დაცვისთვის. საბოლოო ჯამში, გოსმა შექმნა სცენა როულსიანური პროექტის შემდეგი ვერსიისთვის – როულსი 3.0 – რომელიც მოიცავს გონივრულ პლურალიზმს კარგისა და სამართლიანობის შესახებ და, ასევე, მრავალფეროვნების სხვა სახეე-

⁶⁶ მნიშვნელოვანია, რომ როულსის ეჭვები სამართლიანობის შესახებ პლურალიზმზე „პოლიტიკური ლიბერალიზმის“ შემდგომ პერიოდს განეკუთვნება, თუმცა სამართლიანობის პლურალიზმის აღიარება კრიტიკული ხდება „პოლიტიკური ლიბერალიზმის“ მომდევნო, რბილყდიანი გამოცემის შესავალში და გვიანდელი პერიოდის სტატიაში „The Idea of Public Reason Revisited,” *University of Chicago Law Review* 64 (Summer 1997): 765-807.

ბსაც. ტომასის პროექტი დაკავშირებულია როულსი 1.0 – თან, როულსის „სამართლიანობის თეორიასთან“.

მიუხედავად ამისა, გოსისეული მოდელი არ გამოიყენებს სამართლიანობის კონცეფციის ინდივიდუალურ შეხედულებას საჯაროდ დასაბუთებული პოლიტიკის შემუშავების პროცესში. გოსისეულ საჯარო გონების მოდელში ხალხისთვის ძალიან დიდი სიკეთეა ის, რომ მათ შეუძლიათ მოიხმონ მათი ინდივიდუალური კონცეფციები კარგისა და სამართლიანობის შესახებ (კანონებისადმი შებრძოლების ნაცვლად). მრავალფეროვანი და განსხვავებული ღირებულებების არგუმენტად მოყვანა, გოსის აზრით, ეხმარება საზოგადოებას ერთად ცხოვრების ახალი და უკეთესი გზების აღმოჩენაში.⁶⁷ ამდენად, არ არის საჭირო, რომ თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობის დამცველებმა დათმონ მათი შეხედულებები, მაგრამ მათ უნდა გაითავისონ ის, რომ თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობას არ ძალუძს საგანგებო როლის შესრულება საზოგადოების საკვანძო სტრუქტურის განსაზღვრისა და მართვის საქმეში. თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობას, ალბათ, შეუძლია, მოიცვას სამართლიანობის სწორი პრინციპები, მაგრამ არა სწორი პრინციპები სრულყოფილად და ყოვლისმომცველად როულსიანური გაგებით, რადგან, სამართლიანობის შესახებ არსებული ღრმა უთანხმოებების გამო, ისინი ვერ „გაუძლებენ“ საჯარო დისკუსიას. შესაბამისად, ისინი ვერ შეძლებენ მრავალფეროვანი სოციალური წესრიგის სტაბილიზებას სწორი გზით. ამრიგად, ეს ორი როულსიანური ლიბერტარიანიზმი ურთიერთდაძაბულობის რეჟიმში არსებობს. თავისუფალი ბაზრის სამართლიანობას საჯარო გონების წესრიგის საფუძვლის ფორმირება არ ძალუძს, თუმცა მას შეუძლია, ამ საფუძვლის ნაწილი გახდეს.

⁶⁷ იხ. Gerald Gaus, *The Tyranny of the Ideal* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016).



სიქველის ეთიკა

მარკ ლე ბარი

ამ თავის მიზანია იმის მტკიცება, რომ ლიბერტარიანიზმის მორალური საფუძვლისა და საყრდენის მოძიება ასევე სიქველის ეთიკაშიც არის შესაძლებელი. ამ მიზნის მისაღწევად მომიწევს ისეთი ტიპის სიქველის ეთიკის გამოყოფა, რომელიც ყველაზე უფრო მეტად არის კავშირში ამგვარი ტიპის დასაბუთებასთან, რადგან სიქველის ეთიკის ბევრი სახეობა არსებობს. ასევე, ნათლად უნდა განვმარტო, თუ რას ვგულისხმობ „ლიბერტარიანიზმში,“ ვინაიდან აქაც მრავალი გაგება არსებობს და ზოგიერთი მათგანი სიქველის ეთიკასა და ლიბერტარიანიზმს შორის კავშირს უფრო სარწმუნოდ წარმოაჩენს, ვიდრე სხვები.

სიქველის ეთიკა

ის, რაც ძირითად შემთხვევაში ნაგულისხმევია, რომ განასხვავებს სიქველის ეთიკას სხვა ტიპის ეთიკური თეორიებისაგან არის ის, რომ იგი მორალური აქცენტის ფოკუსირებას ახდენს სუბიექტის ხასიათსა და მის ნიშან-თვისებებზე, ვიდრე მის მოქმედებებზე. კიდევ უფრო ნაკლებად აინტერესებს ამ თეორიას ის შედეგები, რომლებსაც ეს მოქმედებები წარმოშობს ხოლმე, რასაც ვერ ვიტყვით კონსეკვენციალიზმის წარმომადგენლებზე. სიქველეში ხასიათის შედარებით მდგრადი თვისებები იგულისხმება: ანუ, როგორები ვართ ჩვენ და როგორ აღგვიქვამენ ჩვენ სხვები. ჩვენი ნაკლიც ხასიათის სტაბილური შემადგენელი ნაწილია. რაც განასხვავებს მათ სიქველისაგან არის ის, რომ სიქველით აღსავსე ნიშან-თვისებები ის მახასიათებლებია, რომლებსაც ჩვენ ღირებულებას ვანიჭებთ – ის მახასიათებლებია, რომლებსაც პოზიტიურად ვაფასებთ, შეგვიძლია ასეც კი ვთქვათ – მაშინ როდესაც, ნაკლი ისეთი ტიპის მახასიათებელია, რომლის პოზიტიურად შეფასებასაც

გარკვეულწილად ვერიდებით და არ ვართ ასეთი შეფასების მიმართ დადებითად განწყობილნი. სიქველის ეთიკის წრილში ხასიათის ეს სტაბილური თვისებები მორალური შეფასებისათვის უპირველეს საკითხს წარმოადგენს.

შეცდომა იქნებოდა იმ დასკვნის გაკეთება, რომ მოქმედებები, ან ის მოვლენები, რაც ამ მოქმედებათაგან გამომდინარეობს, სიქველის ეთიკას არ აინტერესებს. ეს ნამდვილად არაა ასე. თუმცა, მათი ადგილი ეთიკური სიქველის თეორიაში განისაზღვრება იმ როლით, რასაც ისინი თამაშობენ მიდრეკილებებში, ხასიათებში, ნიშან-თვისებებსა და გარკვეულ მახასიათებლებში, რომლებიც პოტენციურად ან ნაკლოვანი თვისება და მახასიათებელია, ან პირიქით თავისი ბუნებით ქველია. მათ მორალური წონა არ გააჩნიათ იმ როლისაგან დამოუკიდებლად, რასაც ისინი თამაშობენ ამ ნიშან-თვისებებისა და მახასიათებლების მორალური ღირებულების გაგებაში. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ ნამდვილად გვადარდებს კარგი მოვლენებიც და კატასტროფაც, რასაც ამ შემთხვევაში მორალური მნიშვნელობა აქვს, არის ის, თუ რას ვაკეთებთ, როგორც ადამიანები, რომლებსაც ჩვენს მიერვე ჩამოყალიბებული მახასიათებლები გვაქვს, როდესაც ამ ტიპის მოვლენათა წინაშე აღმოვჩნდებით.

იმის გამო, რომ ჩვენ ნამდვილად გვადარდებს ადამიანების ხასიათი, ჩვენ გვაქვს მოლოდინი, რომ სერიოზული მორალური თეორიები ამ თემის განხილვას, გააზრებასა და გაანალიზებას მნიშვნელოვან თეორიულ ასპარეზს დაუთმობდნენ. თეორიების უმრავლესობა განიხილავს ამ თემას. მაგალითად, შედეგზე ორიენტირებული ისეთი თეორიის – კონსეკვენციალიზმის – მიხედვით, როგორც ჯონ სტიუარტ მილის თეორიაა, სიქველე – ეს არის მიდრეკილება საუკეთესო შედეგების გამომუშავებისაკენ. ამ თეორიის უზოგადესი და საკვანძო პრინციპების შესაბამისად, შედეგები შესაძლებელია შევაფასოთ როგორც მორალურად ღირებული იმ მოქმედებების, მახასიათებლებისა და ნიშან-თვისებებისაგან დამოუკიდებლად, რამაც გამოიწვია მათი წარმოშობა.¹ ასე რომ, მიუხედავად იმისა, რომ მილსაც აქვს სიქველის თეორია, სიქველე ლოგიკურად დამოკიდებულია იმ კრიტერიუმებზე, რომელიც მილმა წინასწარ შექმნა და დააფუძნა როგორც მიმდინარე მოვლენების, ასევე, იმ მოქმედებების შეფასებისათვის, რომლებმაც წარმოშვეს ასეთი მოვლენები. მსგავსი რამის თქმა შესაძლებელია კანტზეც (თუმცა, რა თქმა უნდა, მისი თეორია არ განეკუთვნება შედეგზე ორიენტირებული თეორიის ტიპებს), იმ წრილში, თუ რა ადგილი დაუთმო მან სიქველის ფენომენს. ის, რაც ეთიკური სიქველის თეორიისათვის არის დამახასიათებელი, არის პრიორიტეტების შეტრიალება. სწორედ ადამიანის ხასიათსა და ნიშან-თვისებებს უნდა მიექცეს უპირველესად ყურადღება და სწორედ ამის საფუძველზე ვხსნით მოქმედებათა მნიშვნელობას და მოვლენებს.

¹ John Stuart Mill, *Utilitarianism*, ed. George Sher (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2001 [1861]), თავი 2.

როგორც ხედავთ, სიქველის ეთიკის ბევრი ფორმა არსებობს. მიუხედავად იმისა, რომ შესაძლებელია არსებობდეს აზრთა ერთიანობა იმ ნიშან-თვისებების შესახებ, თუ რა უნდა შევიდეს ნაკლთა და სიქველეთა სიაში, დიდი განსხვავება არსებობს იმ მიზეზებზე, რომელთა საფუძველზე ზოგიერთი თვისება უნდა ჩაინეროს სიქველეთა სიაში, ხოლო ზოგიერთი თვისება – ნაკლთა სიაში. მათგან ყველა არ გვთავაზობს ლიბერტარიანიზმის ერთი და იგივე ხარისხის მხარდაჭერას. შესაბამისად, საჭიროა დავაკონკრეტო, თუ რომელი ფორმის სიქველის ეთიკაზე ვისაუბრებთ ქვემოთ.

ევდემონისტური ეთიკური სიქველე

სიქველის ეთიკის ერთი ფრიად პატივსაცემი ფორმა – რომელიც სოკრატეს, პლატონსა და არისტოტელეს უკავშირდება – განსაკუთრებულ თეორიულ მნიშვნელობას ანიჭებს „ევდემონიას“. „ევდემონია“ მეტ-ნაკლებად ბედნიერებას ნიშნავს, მაგრამ აქ სიფრთხილეა საჭირო. ჩვენ ბედნიერებაში ძალიან ბევრ რაიმეს ვგულისხმობთ, კონკრეტული განწყობითა და გუნებით დანყებული, ცხოვრების ხარისხითა და დონით დამთავრებული. ის რასაც ბერძნები გულისხმობდნენ ევდემონიის შესახებ, უფრო ნაკლებად იყო ზემოთ ნახსენები განწყობა და უფრო მეორე მომენტს შეეხებოდა. თქვენ შესაძლებელია ბედნიერი იყოთ იმ გაგებით, რომ გაქვთ კარგი ცხოვრება, თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუკი ახლა სულაც არ ხართ კარგ ხასიათზე. სწორედ ცხოვრების ხარისხს უნოდებენ ბერძნები ევდემონიას. როდესაც ჩვენ ახლად შეუღლებულ წყვილს ბედნიერებას ვუსურვებთ, ჩვენ მასში სწორედ იმ იდეას ვაქსოვთ, რასაც ბერძნები ევდემონიაში გულისხმობდნენ.

როგორ ახორციელებს ევდემონია სიქველის ეთიკის ფორმირებას? იგი გვაძლევს კრიტერიუმს, რომლითაც ვსაზღვრავთ იმას, თუ ხასიათისა და განწყობის რომელი მიდრეკილება უნდა ჩაითვალოს სიქველედ. ის მიდრეკილებები და ნიშან-თვისებები, რომელთაც პოზიტიური და მნიშვნელოვანი წვლილი შეაქვთ ჩვენს ბედნიერ ყოფაში, სიქველეებად ითვლება, ხოლო ნაკლთა სიაში შედის მხოლოდ ის ნიშან-თვისებები და მიდრეკილებები, რომლებიც ამას ასე უბრალოდ ვერ აკეთებენ. ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ქველი მოქმედება ხორციელდება მხოლოდ ბედნიერად ცხოვრების უზენაესი მიზნის გამო. პირიქით, ქველ მოქმედებას შესაძლებელია თავისი საკუთარი მიზნებიც კი გააჩნდეს (არისტოტელეს მოსაზრებით, ყოველთვის „მშვენიერი და კეთილშობილი“). ამის ნაცვლად, ევდემონია კრიტერიუმებს ეფუძნება. არ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს კრიტერიუმი მარტივად დადგინდება და უპირობო იქნება. სიქველეთა შესახებ ადეკვატური მიდგომა ცხოვრებისა და განაზრების პროდუქტია. თუმცა, ნებისმიერი ასეთი სარწმუნო მიდგომის ორი ნევრი – სიქველენი, რომლებიც უპირობოდ მიიჩნევიან, რომ წარმოადგენენ ნიშან-თვისებებს, რომლებსაც წვლილი შეაქვთ ადამიანის კარგ ცხოვრებაში – ნამდვი-

ლად იმსახურებს აქ განხილვას, ვინაიდან ისინი ნაშრომის მიზნებისათვის ფრიად მნიშვნელოვანია. ესენია, პრაქტიკული სიბრძნე (ბერძნულად: *phronesis*) და სამართლიანობა (ბერძნულად: *dikaiosune*). ახლა ის უნდა ავხსნათ, თუ როგორ შეაქვთ მათ წვლილი ადამიანის კარგ ცხოვრებაში და რა პირობებს მოითხოვს ეს.

არისტოტელე პრაქტიკულ სიბრძნედ მიიჩნევს ადამიანის უნარს, იაზროვნოს და რაციონალურად იმოქმედოს „იმ ტიპისა და კატეგორიის შემთხვევებისა და მოვლენების დროს, რომლებსაც წვლილი შეაქვთ ზოგადად ადამიანის კარგ ცხოვრებაში.“² მისი არგუმენტი პრაქტიკული სიბრძნისთვის ცენტრალური ადგილის მინიჭების შესახებ კარგი ცხოვრების ჭრილში, იწყება იმის შესახებ საუბრით, თუ როგორი არსებები ვართ ჩვენ. არისტოტელე ამტკიცებს, რომ ჩვენ ვართ ქმნილებები, რომელნიც ვცხოვრობთ პრაქტიკული რაციონალურობის გამოყენებით.³ ჩვენ, რა თქმა უნდა, შეგვიძლია პრაქტიკული რაციონალურობის გამოყენება იმგვარად, რომ საერთოდ არ შევიტანთ წვლილს კარგი ცხოვრების მოხვეჭაში. მხოლოდ მაშინ, როდესაც კარგად ვცხოვრობთ, გვაქვს ის, რაც ჩაითვლება *სიბრძნედ*.

სხვა ქმნილებები სხვაგვარად ატარებენ ცხოვრებას. ჟირაფები მაღალი ხეებიდან მიირთმევენ ფოთლებს, რასაც სხვა ბალახისმჭამელები ვერ წვდებიან. ქურციკები ბალახს ძოვენ. ისინი, ასევე, ცდილობენ, მტაცებლის კლანჭებში არ აღმოჩნდნენ და ნებისმიერ ფასად დაუსხლტნენ მათ ხელიდან. ცხოვრების ეს ფორმები განსხვავებული და მიხვედრადია. ამ თემებს ჩვენ საბუნებისმეტყველო მუზეუმებში ვსწავლობთ. ანალოგიურად, ადამიანები ცხოვრობენ იმ უნარ-ჩვევების გამოყენებით, რომლებიც მათ, როგორც ადამიანებს გააჩნიათ. ჩვენ ვაზროვნებთ, რომ დავეგემოთ და დავსახოთ მიზნები; ასევე, ჩვენსავე მსგავს ადამიანებთან თანამშრომლობას ვამყარებთ. არისტოტელეს საკმაოდ სწორხაზოვანი დასაბუთების თანახმად, თუ ეს ზუსტად ის არის, როგორც ვცხოვრობთ, გამოდის, რომ კარგად ცხოვრება სწორედ ამ უნარების კარგად გამოყენებაზე ყოფილა დამოკიდებული. ეს არის სრულყოფილება პრაქტიკულ სიბრძნეში. ხოლო სრულყოფილება პრაქტიკულ სიბრძნეში, თავის მხრივ, გაგებული და აღქმულია როგორც მოქმედებათა ერთობლიობად, რომელიც მიზნად ისახავს კარგად ცხოვრების საქმეში წვლილის შეტანას. ეს ორი იდეა ერთობლივად უნდა იქნეს გააზრებული.

ჩვენთვის პრაქტიკული რაციონალურობის მნიშვნელობა – და მითუმეტეს წარმატებული პრაქტიკული რაციონალურობა – ასახულია მიზანთა ქსელში, რომლებიც ქმნიან ჩვენს ცხოვრებას. მიზნები ჩვენი მისწრაფებებია და ჩვენ მართლაც უთვალავი მიზნის ქონა შეგვიძლია. მათი რეალიზაციისათვის საჭირო რესურსები

² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, წიგნი VI, თავი 5, in *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 2, ed. Jonathan Barnes, trans. W. D. Ross with revision by J. O. Urmson (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), გვ. 1729-867.

³ იხ. იქვე, წიგნი I, თავი 7.

მწირია. შესაბამისად, მისწრაფებების ასრულებაზე ორიენტირებული ცხოვრების დინამიკა რიტმია, რომელიც მოითხოვს კომპრომისისა და მანონასწორებელი მოსაზრებების, შეხედულებების, შეფასებებისა და გადაწყვეტილებების განგრძობად და უწყვეტ პროცესს. ზოგიერთი მიზანი შესაძლებელია, განუსაზღვრელიც იყოს. შესაბამისად, ასეთი შეფასებას იმის განსაზღვრაც ევალება, სავარაუდოდ, რა ნაბიჯებისაგან უნდა შედგებოდეს ასეთი მიზნის მიღწევის პროცესი (როდესაც ქორწინდებით, მაგალითად, ჩვენ შეფასების გაკეთებას ვინცებთ ბურუსით მოცული იდეით, თუ როგორ გამოიყურება და საერთოდ რა არის კარგი ქორწინების მიზანი. ჩვენ მხოლოდ მას შემდეგ გავარკვევთ, თუ რას ნიშნავს დეტალურად ქორწინების მნიშვნელობა, რაც თავად დავქორწინდებით; ასევე, ცხოვრებისეული პროცესის განმავლობაში, რომელიც სავსეა უამრავი შეფასებითა და გამოცდილებით). ასეთი შეფასებების კარგად განხორციელება – იმგვარად, რომ იცხოვროს ზუსტად ისეთი ცხოვრებით, რომლებსაც ადამიანები ესწრაფვიან, რომ იცხოვრონ – არის ის, რაც პრაქტიკულ სიბრძნეს სიქველედ აქცევს, ხდის და წარმოაჩენს. ეს არ არის მარტივი და მისი რეალიზება შეუძლებელია ჩვენი ცხოვრებისთვის პრაქტიკული რაციონალურობის (ხასიათის სიქველესთან ერთად) მიყენების გარეშე.

პრაქტიკულ რაციონალურობას სხვა მნიშვნელოვანი მახასიათებელი გააჩნია. არისტოტელეს სწამს, რომ ჩვენ სიქველეს (ან, სამწუხაროდ, ნაკლსაც) ჩვევის ძალით ვავითარებთ და ვინარჩუნებთ. რა თქმა უნდა, ჩვენ ვინცებთ მორალურ განათლებას ჩვენი მშობლებისა და მასწავლებლებისგან. არცერთი ჩვენგანი არ იწყებს ნულოვანი საფეხურიდან, რაც სწორედ იმაზე მიანიშნებს, თუ რატომაა ასეთი მნიშვნელოვანი კარგი დასაწყისის ქონა. ჩვენ გაგვაჩნია ვნებები და გემოვნებები, მაგრამ – ზუსტად იმიტომ, რომ გაგვაჩნია უნარი პრაქტიკული რაციონალურობის მოხმობისათვის – ამ უნარის განვითარების პარალელურად, ჩვენ შეგვიძლია *ავირჩიოთ*, თუ რას გავაკეთებთ. მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, აქ ერთგვარი წრე იქმნება: არჩევანი, რომელსაც ჩვენ ვაკეთებთ, აყალიბებს ჩვენს ვნებებსა და გემოვნებებს. სწორედ ამ მიზეზის გამოა ჩვევა ასეთი მნიშვნელოვანი: როგორც უკვე ზრდასრულები, სწორედ ამ პროცესის გავლით ვქმნით იმ „მე“-ს, რომელიც შემდგომ ვხდებით. ამდენად, რასაც ვაკეთებთ, გვხდის იმად, რაც ვართ. ის, ვინც ვხდებით, ჩვენი მხრივ, ასახავს ჩვენსავე განხორციელებულ არჩევანს. ეს პრაქტიკულ რაციონალურობას მიენერება. ჩვენ არჩევანს ვაკეთებთ არა მხოლოდ იმის განსაზღვრად თუ რას გავაკეთებთ, არამედ იმის გადაწყვეტის დროსაც, თუ ვინ უნდა გავხდეთ.

თავად ფაქტი, რომ ჩვენ პრაქტიკული რაციონალურობის გამოყენებით ვცხოვრობთ, თავის მხრივ, რა თქმა უნდა, ცხადი და მნიშვნელოვანია, მაგრამ თანაბრად ცხადი და მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ ჩვენ ვცხოვრობდეთ სოციალურად. ადამიანები არ ცხოვრობენ და ირჯებიან ერთმანეთისგან განცალკევებით. ჩვენ ჩვე-

ნივე მსგავსებთან ვცხოვრობთ. შესაბამისად, საკითხი, თუ როგორ ვახერხებთ იმ სხვებთან ურთიერთობას, ასევე, თანაბრად ცენტრალური გამოდის ჩვენი კარგად ცხოვრებისთვის. ხასიათის ბევრი სიქველე სხენებულ ურთიერთობებში იჩენს თავს, მაგრამ ვერცერთ მათგანს ვერ შემოაქვს იმაზე მეტი ამ ურთიერთობებში, რისი შემოტანაც სამართლიანობას შეუძლია.

მიმაჩნია, რომ სამართლიანობის სიქველის ბუნების საუკეთესო გაგება გარკვეულწილად შეიცვალა ადრეულ ბერძენ თეორეტიკოსთა შემდეგ. პლატონი სამართლიანობას მიიჩნევდა „იმის ფლობად, რაც ადამიანს უნდა ეკუთვნოდეს და იმგვარად მოქმედებას, როგორც მას შეეფერება.“⁴ სამართლიანობა ქალაქში (ან პოლისში) ნიშნავდა თითოეული მოქალაქის, ან რომელიმე სხვა პირის მიერ მასზე დაკისრებული და მისთვის მინდობილი საქმის განხორციელებას. სამართლიანობა ინდივიდში ნიშნავდა, რომ სულის რაციონალური, აფექტური და სურვილებზე ორიენტირებული ნაწილები თავ-თავიანთ დანიშნულებას ასრულებდნენ. არისტოტელემ სამართლიანობა მოქმედებასთან უფრო უშუალოდ დაკავშირებულ ფენომენად აღიქვა: იგი ფიქრობდა, რომ სამართლიანობის „ვინრო“ გაგება (რაშიც იგულისხმება ის გაგება, რომ სამართლიანობა რაღაც ბევრად უფრო კონკრეტული და სპეციფიური იყო, ვიდრე უბრალოდ სწორი რაღაცის კეთება) შესაძლებელია, ორგვარად ყოფილიყო გაანალიზებული: 1. როგორც პროპორციულობა (თანასწორები იმსახურებდნენ თანასწორ მოპყრობას, ხოლო არათანასწორნი იმსახურებდნენ არათანასწორ მოპყრობას, ამტკიცებდა იგი);⁵ 2. როგორც შესწორება: თუ მე თქვენ 100 დოლარს მოგპარავთ, ან თქვენს მდგომარეობას 100 დოლარით გავაუარესებ, სამართლიანობა მოითხოვს ნებისმიერი ჩემი სარგებლის უარყოფას და თქვენთვის 100 დოლარის უკან დაბრუნებას. სამართლიანობა, მაშასადამე, მოითხოვს, რომ დავთმო ეს 100 დოლარი და ის თქვენ დაგიბრუნდეთ.

რთულია ამ არგუმენტებთან შეკამათება, თუმცა, ჩემი აზრით, სიქველის ეთიკის მიღმა მორალურმა ფილოსოფიამ პროგრესი განიცადა იმის გაგებასა და გაანალიზებაში, თუ რა არის ჩვენთვის სამართლიანი, რაც სამართლიანობის სიქველის ჭრილში უნდა იქნეს გააზრებული. განვიხილოთ მონობა, – დადგენილი პრაქტიკა, რომელსაც ანტიკურ ეპოქაში, სულ მცირე, შემწყნარებლურად ეკიდებოდნენ (როგორც არისტოტელეს შემთხვევაშია), ხშირად კი პირდაპირ და ღიად უჭერდნენ მხარს. მონობა ცალსახად უსამართლოა (თუმცა, უნდა ვაღიაროთ, რომ კაცობრიობას ამის გასააზრებლად დიდი დრო დასჭირდა) და დიდი ალბათობით, არცერთი სამართლიანი ადამიანი საქმეს არ დაიჭერს მონათმფლობელობასთან ან გაგებით

⁴ Plato, *Republic*, in *Complete Works*, ed. John Cooper, trans. G.M.A. Grube with revision by C.D.C. Reeve (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1997), გვ. 971-1223.

⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, წიგნი. V.

არ მოეკიდება მის ინსტიტუციონალიზაციას. თუმცა (როგორც, თავად არისტოტელეს შემთხვევა გვიჩვენებს), არ არის ნათელი, თუ როგორ უნდა შეძლოს ანტიკური ბერძნების სამართლიანობამ ამის ჩვენება. ისიც ნათელია, რომ სამართლიანობის სიქველე უფრო მეტ რამეს მოითხოვს, ვიდრე ეს პლატონის, ან არისტოტელეს კონცეფციებშია მოცემული.

ვითარების გამოსწორების ერთ-ერთი გზა იმის თქმაა, რომ სამართლიანი ადამიანი აღიარებს სხვათა მორალურ ღირებულებას იმ გაგებით, რაც გამორიცხავს მონობას. ის, თუ სადამდე შეიძლება მიგვიყვანოს ამ მორალურმა ღირებულებამ, შესაძლოა, საკამათო იყოს, მაგრამ ცხადია, რომ არსებობს საკვანძო ელემენტები, რომლებიც ყოველდღიურ ცხოვრებაში გვხვდება.

ამ ელემენტოვანი ერთ-ერთი ადამიანის ძირითადი უფლებები და მათი აღიარებაა. რა თქმა უნდა, ადამიანებს გააჩნიათ სამართლებრივი უფლებები, მაგრამ ეს უფლებები დამოკიდებულია იმ რეჟიმებზე, რომლის იურისდიქციის ქვეშაც უნევთ ამ ადამიანებს ცხოვრება. ჩვენ, ასევე, გავაჩნიათ მორალური უფლებები და უფლებამოსილებები. ჩვენ უფლებამოსილნი ვართ, მოვთხოვოთ სხვებს, რომ არ მოგვექცნენ ყოვლად მიუღებლად და არ ჩაიდინონ ჩვენს წინააღმდეგ გარკვეული დასაგმობი ქმედებები: არ დაგვიმონონ, არ მოგვაყენონ ზიანი და ძალიან ბევრ შემთხვევაში – არ მოგვატყუონ, დაპირებები არ გატეხონ და ა. შ. როგორც არისტოტელემ მიუთითა, ჩვენ უფლებამოსილნი ვართ, მოვითხოვოთ პროპორციულობა იმ განსხვავებულ ქმედებაში, რომლებსაც შეიძლება დავექვემდებაროთ და გვაქვს უფლება, გამოვთქვათ ეს პრეტენზია, თუ სხვა ადამიანები გარკვეულწილად ცუდად გვექცევიან. იმის თქმა, რომ ვიღაცას გააჩნია უფლება, უტოლდება იმის თქმას, რომ მას გააჩნია იმგვარი პრეტენზია, რომელიც ყველა სამართლიანმა ადამიანმა უნდა აღიაროს და არ უგულებელყოს.

მეორე (დაკავშირებული) ელემენტი არის პასუხისმგებლობა. დავუშვათ, თქვენ ზიანს მაცენებთ მე, კერძოდ, სახეში მირტყამთ. კანონმდებლობას შესაძლებელია ჰქონდეს, ან არ ჰქონდეს ამის შესახებ რაიმე სათქმელი, მაგრამ ჩვენ, ჩვეულებრივ, ვფიქრობთ, რომ მორალს ნამდვილად ექნება ამის შესახებ რაღაც სათქმელი. უტილიტარისტმა შესაძლოა, თქვას, რომ თქვენს მიერ ასე მოქცევის პრობლემა ისაა, რომ თქვენ ვერ შეძელით საყოველთაო სარგებლიანობის მაქსიმალიზაცია. ღვთაებრივი კანონის თეორეტიკოსები დასძენენ, რომ ასე მოქცევით თქვენ შეზღუდულ მერთის კანონი. მაგრამ იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ამ დებულებებიდან ნებისმიერი მაინცაა ჭეშმარიტი, ის მაინც არ შეიძლება ჩაითვალოს მთლიან ჭეშმარიტებად. თქვენ მე რაღაც გამიკეთეთ: ზიანი მომაცენეთ. მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ თქვენ პასუხისმგებელი ხართ ჩემს წინაშე იმ უმართლობის ჩადენის გამო, რაც თქვენ ჩაიდინეთ. ნებისმიერი მორალური თეორია, რომელიც განხილვის მიღმა ტო-

ვებს ჩვენს შორის წარმოშობილ ამგვარ ურთიერთობებს, სადაც ჩვენ ერთმანეთის წინაშე ვართ პასუხისმგებლები იმ საფუძვლებით, როგორც ვექცევით და ვეპყრობით ერთმანეთს, არის არაადეკვატური. პასუხისმგებლობის ამგვარი ფორმა, ასევე, არის პრეტენზიის ასახვა, რომლის მიხედვითაც სამართლიანმა ადამიანმა უნდა აღიაროს სხვები, როგორც პრეტენზიის წაყენების უფლების მქონენი.

დაბოლოს, ჩვენი მორალური პრეტენზიის ნაწილი არის ჩვენი უნარი, შევცვალოთ ჩვენი მორალური ურთიერთობები სხვებთან იმგვარად, რომ ამან ასახვა ჰპოვოს უფლებებზე, მოვალეობებსა და პასუხისმგებლობებზე. მაგალითად, განვიხილოთ ჩვენი უნარი, დავდოთ ხელშეკრულებები. თუ შევთანხმდებით, რომ მე თქვენ 50 დოლარის სანაცვლოდ აეროპორტთან დაგხვდებით, გამოვა, რომ თითოეულმა ჩვენგანმა ერთმანეთს გადავეცით ის უფლებები, რომლებიც ადრე არ გვქონდა. მე გააჩნია უფლება თქვენთან მიმართებით, რომ მოგთხოვოთ 50 დოლარის გადახდა, ხოლო თქვენ გააჩნიათ უფლება ჩემთან მიმართებით, რომ დაგხვდეთ და ნამოციყვანოთ აეროპორტიდან, როდესაც თქვენ ჩამოხვალთ. თითოეული ჩვენგანი იღებს პასუხისმგებლობას მეორის წინაშე, რომ გააკეთებს იმას, რაზეც დადო შეთანხმება. თითოეულ ჩვენგანს გააჩნია ეს უფლებები იმიტომ (და მხოლოდ იმიტომ), რომ მეორემ გადასცა მას ეს უფლებები. ჩვენი მორალური პრეტენზიის მნიშვნელოვანი ნაწილი, ნაწილი იმისა, რასაც სამართლიანი ადამიანები აღიარებენ, არის უნარი, შევცვალოთ ჩვენი მორალური ურთიერთობები სხვებთან ამ საშუალებების მეშვეობით.

ყველა ეს ელემენტი და კიდევ უფრო მეტი არის იმის ნაწილი, რასაც ჩვენ, შესაძლოა, სამართლიან ადამიანად ყოფნის „ოპერაციული“ ასპექტები ვუწოდოთ. მისმა ძალიან ბევრმა ელემენტმა აღიარება იქამდე მოიპოვა, ვიდრე ადამიანები საერთოდ დაიწყებდნენ იმის არტიკულირებას, თუ რას ნიშნავდა და რა იგულისხმებოდა „ქველ“ ადამიანად ყოფნაში. სხვებმა აღიარება ახლახანს მოიპოვეს. მაგრამ სამართლიან ადამიანად ყოფნაში საფუძველშივე უფრო მეტი რამ იგულისხმება, ვიდრე უბრალოდ ეს ოპერაციული კომპონენტებია, მიუხედავად იმისა, რომ სამართლიან ადამიანად ყოფნა ნამდვილადაა კავშირში ამ კომპონენტებთან. სამართლიანი ადამიანი სხვა ადამიანებს უფრო განსხვავებულად აღიქვამს, ვიდრე ამას არასამართლიანი ადამიანი აკეთებს. მაგალითად, განვიხილოთ ბოროტმოქმედის, მკვლელის (ალბათ, ფსიქოპათის) განწყობა. ამ ადამიანისთვის ადამიანები უბრალოდ ნანადირევია. რა თქმა უნდა, ადამიანები მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან სხვა შესაძლო ნადავლისგან: მათ გააჩნიათ განვითარებული რაციონალური უნარები. მათ (ალბათ) უკეთესად შეუძლიათ ამ ტიპის საფრთხის იდენტიფიცირება, რომლის წინაშეც მათ ბოროტმოქმედი აყენებს. სავარაუდოდ, მათ შეუძლიათ კიდევ საკუთარი თავის ბოროტმოქმედთა წინააღმდეგ დაცვა და ალბათ შურსაც იძიებენ ასეთი ბოროტმოქმედის მიმართ და ეს შურისძიება იქნება ბევრად უფრო

სასტიკი და ბევრად უფრო დიდი ძალის გამოყენებით, ვიდრე ალბათ სხვა რომელიმე შესაძლო ნანადირევს შეეძლებოდა შურის საძიებლად რაიმე ძალისხმევის განევა. შესაბამისად, ბოროტმოქმედი ინფორმირებულია მათი აზროვნებისა და მოქმედების უნარებისა და შესაძლებლობების თაობაზე. მათი უნარები მხოლოდ ტაქტიკურად და სტრატეგიულად მოიაზრება ბოროტმოქმედის მიერ როგორც ის პოტენციური გზები, რომლებმაც შესაძლოა, ხელი შეუშალოს მისი ზრახვების განხორციელებას.

ამის საპირისპიროდ, სამართლიანი ადამიანი (მოცემული შემთხვევისთვის ვუნოდოთ მას სოკრატე) სხვებს განიხილავს როგორც გაძლიერებული და განვითარებული რაციონალური შესაძლებლობებისა და კიდევ უფრო მეტი უნარის მქონე არსებებად. მაგრამ სოკრატესეული მითითება სხვებზე არ არის უბრალოდ ტაქტიკური და სტრატეგიული მიზნების გამო განხორციელებული, როგორც ამას ბოროტმოქმედის შემთხვევაში ჰქონდა ადგილი. სოკრატე სხვებს განიხილავს როგორც მოვალეობებისა და მიზნების წყაროდ, იმ გაგებათა შესაბამისად, რომელიც ჩვენ ახლახანს გამოვიკვლიეთ და უფრო მეტიც, ზუსტად იმიტომ, რომ ისინი ადამიანები არიან. სხვებს სოკრატესთვის მნიშვნელობა აქვს, შესაძლებელია ვთქვათ, თავად მათ გამო და არა თავისი (სოკრატეს) სარგებლის გამო. არისტოტელეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, არგუმენტები, რომლებიც სოკრატეს მათთან დაკავშირებით გააჩნია, საბოლოოა. ისინი მიზნებია და არა უბრალოდ ინსტრუმენტალური საშუალებები საკუთარი მიზნების მისაღწევად.⁶

მე ვამტკიცებდი, რომ პრაქტიკული სიბრძნე და სამართლიანობა ითვლება ცენტრალურ და მნიშვნელოვან სიქველევებად იმ მოსაზრებათა და შეხედულებათა ჭრილში, რომლებსაც ამჟამად აქ ვიკვლევთ. მაგრამ ისიც, თუ რა ითვლება სიქველედ, არის საკითხი, რომელიც მოითხოვს იმის განსაზღვრას, თუ რას შეაქვს ნვლილი ჩვენს ბედნიერებაში. პრაქტიკული სიბრძნის მნიშვნელობა ბედნიერებისათვის ცხადია: იგი მდგომარეობს შესაძლებლობაში, ეფექტურად გამოიყენო პრაქტიკული სიბრძნე იმისთვის, რომ კარგად იცხოვრო. მაგრამ, რას ვიტყვით სამართლიანობაზე? ბოლოს და ბოლოს, ბევრმა მორალის (და განსაკუთრებით სამართლიანობის) მოთხოვნები ჩვენს მიერ ბედნიერების სწრაფვაზე დანესებულ შეზღუდვებად გაიგო. რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს არის იმ სიქველის მნიშვნელოვანი ნაწილი, რომელსაც ნვლილი შეაქვს ბედნიერებაში?

ამ შეკითხვაზე პასუხის საზრისი ჩვენს სოციალურობაში მდგომარეობს. ჩვენ არ ვართ ატომისტური ინდივიდები. როგორც არისტოტელემ აღნიშნა, ჩვენ ვესწრაფვით, რომ ურთიერთობაში ვიყოთ ჩვენივე მსგავს არსებებთან. ურთიერთო-

⁶ ეს არის კანტის განთქმული მეთოდი იმის მისაკვლევად, თუ როგორ უნდა მოვექცეთ სხვებს. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ფორმულირება მისია, მიზნების ჩარჩო ბუნებრივად (და თავდაპირველად) არისტოტელეს ეკუთვნის.

ბები, რომლებიც გვიყალიბდება და გვაქვს სხვა ადამიანებთან, არა მხოლოდ იმას ეხება, თუ როგორ გამოვიმუშავებთ მატერიალური საჭიროებების დაკმაყოფილების საშუალებებს (რაზეც მარქსი ამახვილებდა ყურადღებას), არამედ, ასევე, ეხება ჩვენს ურთიერთობებს სხვებთან როგორც რაციონალურ, გეგმაზომიერ არსებებთან, ანუ არსებებთან, რომლებსაც ესმით და რომლებიც მოქმედებენ გონების ძალის გამოყენებით. სხვებთან ჩვენი ურთიერთობები მოიცავს ამ რაციონალურ უნარ-ჩვევებს და მათ ფარგლებში ხდება. ჩვენ ინტერესი გვაქვს იმ მიზნებისა და არგუმენტების მიმართ, რომლებსაც სხვები გვანვდიან და ასევე, სხვებს აქვთ ინტერესი იმ მიზნებისა და არგუმენტების მიმართ, რომლებსაც ჩვენ ვანვდით (ჩვენს ამას, შესაძლებელია, „ნორმატიული ინტერესები“ ვუნოდოთ). ჩვენი სოციალური ცხოვრების ყველა ეს განზომილება კარგად უნდა წარიმართოს იმისთვის, რომ ვიყოთ ბედნიერები და სწორედ ეს განზომილებები ქმნიან სამართლიანობის სიქველის სფეროს. იმისთვის, რათა წარმატებულები ვიყოთ, ჩვენ უნდა ვიცხოვროთ სხვათა აღიარებების ქსელში, სადაც ეს სხვა ფლობს ჩვენსავე მსგავს პრეტენზიას, რომელიც გვზღუდავს ჩვენ მათი დამონებისაგან, მათთვის ზიანის მიყენებისაგან, მათი მოტყუებისაგან და ა.შ. სხვა სიტყვებით, რომ ვთქვათ, ჩვენ სხვები უნდა დავინახოთ, აღვიქვათ და გავიაზროთ იმ კუთხით, რა კუთხითაც სამართლიანი ადამიანი ხედავს, აღიქვამს და იაზრებს სხვებთან ურთიერთობას.

განვიხილოთ მაგალითი, რომელიც ფილოსოფოს თომას სქენლონს ეკუთვნის. წარმოიდგინეთ, რომ გყავთ მეგობარი, ისეთი ადამიანი, რომელსაც ამ დრომდე ძალიან კარგ მეგობრად მიიჩნევთ. მაგრამ დაუფუშვით, თქვენ იტანჯებით ღვიძლის მძიმე ავადმყოფობით და, შესაბამისად, თქვენ გჭირდებათ ღვიძლის გადანერგვა. თქვენი მეგობარი გეუბნებათ: „შენ და ჩვენი მეგობრობა იმდენად მნიშვნელოვანია ჩემთვის, რომ მე ყველაფერს გავაკეთებ ღვიძლის მოძიებისთვის, რომელიც შენ ასე გჭირდება. თუ მე ვერ მოვიძიებ დონორს, მაშინ მე მოვკლავ ვინმეს, რათა ღვიძლი მოვიპოვო.“. რა თქმა უნდა, რალაც რიგზე ვერ არის ასეთ მეგობართან. დიდი ალბათობით თქვენ მას ამის შემდეგ უკვე აღარ მიიჩნევთ მეგობრად (ახლო მეგობრობაზე რომ არაფერი ვთქვათ).

ამგვარი სახის უსამართლობის ტოქსიკურობა შეუსაბამოა მეგობრობის ფენომენტთან. გამოსაყენებელი მეთოდისა და ღვიძლის მოძიების გზის მორალური უმართლობა, რომლისთვის მიმართვასაც თქვენი ან უკვე ყოფილი მეგობარი აპირებდა, გამოინვედა იმ სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი კავშირების განადგურებას, რომლითაც ჩვენ ვსარგებლობთ სხვა ადამიანებთან მიმართებით. იგულისხმება კავშირები, რომლებიც ინარჩუნებენ ჩვენს მეგობრობას და ჩვენს ცხოვრებას ღირებულებას სძენენ. მცირეოდენი გააზრება გამოააშკარავებს, რომ ასეთი ტიპის მგრძნობელობები და ემპათიის ფორმები გარანტია იქნება ყველა იმ ადამიანური ურთიერთობისთვის, რომელიც ჩვენ გვაქვს სხვა ადამიანებთან, რო-

გორც ინდივიდებთან. თუ ჩვენ არ ვცხოვრობთ ადამიანური ცხოვრების ისეთი დე-ფორმირებული სტილით, როგორც განდევილთა ხვედრია, სამართლიანობა მნიშვნელოვანია ბედნიერებისთვის.

დასკვნის სახით თუ შევაჯამებთ, გამოდის, რომ სიქველის თეორიის ის ტიპი, რომელიც ახლახანს განვიხილე – ევდმონისტური ეთიკური თეორია – იზიარებს შეხედულებას, რომ ადამიანები უნდა ესწრაფოდნენ სიქველეს. ჩვენ ასე უნდა მოვიქცეთ ცხოვრების კარგად გატარებისთვის, მაგრამ მთავარი საზრისი ისაა, რომ ასეთი ცხოვრების საფუძველს სიქველეთა ერთობლიობა ქმნის. მიუხედავად იმისა, რომ თავად სიქველის ჩამონათვალი, შესაძლოა, აზრთა სხვადასხვაობისა და გარკვეული კამათის საგანი იყოს, არ არსებობს სარწმუნო შედავება იმასთან დაკავშირებით, რომ ამ ჩამონათვალის ყველაზე მნიშვნელოვან და საკვანძო ელემენტებს შორის პრაქტიკული სიბრძნისთვის და სამართლიანობისთვის ადგილი არ მოიძებნება. შესაბამისად, ახლა ვდგავართ შემდეგი შეკითხვის წინაშე: თუ ყველაფერი ეს ჭეშმარიტია, რა არის კავშირი ლიბერტარიანულ პოლიტიკურ თეორიასთან? რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ჩვენი პოლიტიკური ცხოვრება ისე უნდა მონესრიგდეს როგორც ლიბერტარიანელებს სწამთ, თუკი სინამდვილეში ასეთი სიქველის ეთიკა მორალის სწორი მიდგომაა?

ლიბერტარიანიზმი

ეს მიდგომა, ცხადია, იმას ეფუძნება, თუ რისი სწამთ და სჯერათ ლიბერტარიანელებს. შესაბამისად, თხრობაც აქედან უნდა დავიწყოთ. რა თქმა უნდა, ჩემი კონცეფცია იმის შესახებ, თუ რა ქმნის ლიბერტარიანიზმის ბირთვის, ოდნავ განსხვავდება სტანდარტული ვერსიისგან. თუ ჩვენ დავინყებთ იმით, რაც ამ კონცეფციისთვის სპეციფიკურია, მაშინ კავშირები სიქველესთან უფრო და უფრო ცხადი გახდება.

ხშირად (აღბათ ზოგადად), ლიბერტარიანიზმი გაგებულა როგორც შეხედულება, რომელიც აგრესიის აკრძალვის პრინციპს ემყარება: ძალის ან ძალადობის გამოყენება ადამიანების ან მათი საკუთრების წინააღმდეგ არასდროსაა სასურველი და არც არასდროს უნდა იქნეს ვინმეს მიერ წამოწყებული და იგი მხოლოდ ნებადართულია სხვათა აგრესიის საპასუხოდ. ეს პრინციპი, რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, ჭეშმარიტია. მისი შეზღუდვები არ გამომდინარეობს მისი სიცრუიდან. პრობლემა არის ის, რომ იგი არ შეიძლება იყოს საფუძველმდებარე იდეა: ის, შესაძლოა, ინფორმაციული იყოს მხოლოდ შემდგომი თეორიის ფონზე, რომელიც ადგენს, თუ რა უნდა ჩაითვალოს აგრესიად და რა – არა. ამ მოსაზრების მაგალითები მარტივი და ცხადია.

მაქვს თუ არა უფლება, ხელიდან გამოგტაცოთ წიგნი, რომელიც გიჭირავთ? დიდი აღბათობით, არა. ეს აგრესიად ჩაითვლებოდა. მაგრამ აგრესიად არ ჩაითვლება იმ შემთხვევაში თუ ის წიგნი, რომელიც ხელში მეჭირა, თქვენ ეს-ესაა ხელი-

დან გამომტაცეთ, რა შემთხვევაშიც მე იძულების ინიციატორი არ ვიქნები, არამედ გიპასუხებთ თქვენს ძალადობრივ ქმედებაზე. ეს ასეა, რა თქმა უნდა, იმ შემთხვევაში, თუ მე მანამდე თქვენთვის ეს წიგნი არ მომიპარავს. ასეთ შემთხვევაში თქვენ გიპასუხიათ ჩემს მიერ ინიცირებული აგრესიისთვის და მე მხოლოდ ვამძიმებ ჩემს მიერ თავდაპირველად განხორციელებულ აგრესიას თქვენს წინააღმდეგ. ის, ვახორციელებ თუ არა თქვენს წინააღმდეგ აგრესიულ აქტს, მთლიანად ეფუძნება ჩვენი შეხვედრის წინარე ფაქტობრივ გარემოებებს. კერძოდ, ეს ეფუძნება ჩვენს უფლებამოსილებებს: ვახორციელებ თუ არა თქვენს წინააღმდეგ აგრესიის აქტს იმ გაგებით, რასაც კრძალავს აგრესიის აკრძალვის პრინციპი, დამოკიდებულია იმაზე, მაქვს თუ არა თქვენს წინააღმდეგ იძულების გამოყენების უფლებამოსილება. აგრესიის აკრძალვის პრინციპს არ შეუძლია პასუხის გაცემა შეკითხვაზე, მაქვს თუ არა თქვენს წინააღმდეგ აგრესიის აქტის გამოყენებისათვის მიმართვის უფლებამოსილება. შესაბამისად, იგი ვერ იქნება საფუძველმდებარე თეზისი. ზოგიერთი ავტორის მიერ აგრესიის აკრძალვის პრინციპის საფუძველმდებარე ბუნება ხშირად და აღნიშნული. მიუხედავად ამისა, მე მწამს, რომ ჩვენ ლიბერტარიანული თეორიის საფუძველმდებარე დებულებები სხვაგან უნდა ვეძიოთ.

მე ეს საფუძველმდებარე თეზისი ვიპოვე მოვალეობათა შესახებ ძალაუფლების თანასწორობის (ან უფრო მოკლედ, ძალაუფლების თანასწორობის) იდეაში. თუ მე შემიძლია თქვენი რამენაირად დავალდებულება, თქვენც ანალოგიურად უნდა შეგედლოთ ჩემი რამენაირად ამ კუთხით დავალდებულება. ის, რომ არცერთ ჩვენგანს არ აქვს რაიმე ძალაუფლება სხვებისთვის მოვალეობების დასაწესებლად, იმ გაგებით, რომ მათ არ შეუძლიათ ამ მოვალეობის დაწესებისათვის მათთვის საპასუხო მოვალეობის დაწესება, საკვანძო პრინციპი იყო ლიბერალური აზრის ისტორიაში ჯონ ლოკის შემდეგ და იგი დაახლოებით დაზღვევის მსგავს უფლებას უზრუნველყოფს აგრესიის აკრძალვის პრინციპის მიმართ. რა თქმა უნდა, ეს პრინციპი ვრცელდება (როგორც ამას ლოკის შემდგომი ლიბერალები ხსნიდნენ) მხოლოდ იმ ადამიანებზე, რომლებსაც გააჩნიათ რაციონალურად ცხოვრებისა და მოქმედებისათვის აუცილებელი შესაბამისი უნარები. ჩვენ ამ ძალაუფლებას არ ვანიჭებთ და ვაკუთვნებთ შეურაცხად მდგომარეობაში მყოფ პირებზე, არც ბავშვებზე, ვიდრე ისინი შესაბამის ასაკს მიაღწევენ, რათა საზოგადოებას შემოუერთდნენ როგორც სრულუფლებიანი და სრულყოფილი მორალური სუბიექტები.

თუკი ამ შეზღუდვებს ფრჩხილებში ჩავსვამთ და დავიწყებთ უნარით, რომლის მეშვეობითაც შეგვეძლება ერთმანეთისათვის მოვალეობის თანაბრად დაწესება, გამოვა, რომ ჩვენ ან ორივეს გაგვაჩნია შესაბამისი თავისუფლება ერთმანეთის მიმართ აგრესიის განხორციელებისთვის იმ კუთხით, რაზეც ყურადღებას ამახვილებს აგრესიის აკრძალვის პრინციპი, ან პირიქით, არცერთს გვაქვს მსგავსი თავისუფლება. აქ არ შეეჩერდები და ამ უკანასკნელის განმარტებისათვის დროს არ

დავხარჯავ. ძალის გამოყენების ინიცირების შემთხვევები არასწორი და არასამართლიანია მხოლოდ იმ შემთხვევებში, რომელშიც ძალის გამოყენების ინიციატორ ინდივიდს გააჩნია ვალდებულება, რომ არ მიმართოს ასეთი ძალის გამოყენებას და ინდივიდს, რომლის მიმართაც მიმართავენ ძალადობას, გააჩნია პრეტენზია ან უფლება, არ დაექვემდებაროს ძალადობას. ჩვენ გვსურს ვალდებულებათა ქსელი, რომლის ფარგლებშიც ვმოძრაობთ და ვმოქმედებთ და სხვებთან ურთიერთობა და საქმის დაჭერა სწორედ ამ თანასწორი ვალდებულებების საფუძველზე გვსურს.

ლიბერტარიანიული პრეტენზიები სახელმწიფოს მხრიდან ინდივიდის ძალის ან იძულებისადმი არასამართლიანად დაქვემდებარების შესახებ ყოველთვის დაფუძნებულია ძალაუფლების თანასწორობის ხელყოფისა და დარღვევის იდეაზე. განვიხილოთ ნარკოტიკის აკრძალვის მაგალითი. ერთი გზა, რომლითაც შეგვიძლია ნარკოტიკის აკრძალვის წინააღმდეგ ლიბერტარიანიული არგუმენტის წინა პლანზე წამოწევა და დღის წესრიგში დაყენება, მდგომარეობს იმაზე ყურადღების გამახვილებაში, რომ ამ კანონის აღსრულების პროცესის დროს ნებადართულია აგრესიის გამოყენებისათვის მიმართვა: იგი ძალდატანებითი და იძულებითი ღონისძიებების გამოყენების ნებას იძლევა იმ ადამიანთა მიმართ, რომლებიც, სავარაუდოდ, აირჩევდნენ იმ ნარკოტიკების გამოყენებასა და მათ მოხმარებას, რომლებიც სხვებმა, რბილად, რომ ვთქვათ არ მოიწონეს. ეს არის სამართლიანი პრეტენზია. თუმცა, როგორც უკვე მივუთითე, ეს ვერ იქნება საკითხის საკვანძო იდეა. პრეტენზიის საკვანძო იდეა ძვეს ძალაუფლების თანასწორობის ხელყოფასა და დარღვევაში. ისინი, ვინც ნარკოტიკის გამოყენების აკრძალვის შესახებ მიმართულ კანონებს ჯერ წერენ და შემდეგ აღასრულებენ, აცხადებენ, რომ ფლობენ ძალაუფლებას, რომლის საფუძველზეც მათ შეუძლიათ, დაგვინესონ მოვალეობა, რომ დავექვემდებაროთ და დავემორჩილოთ ამ კანონის მიერ დაწესებულ იძულებას. კანონმდებლობა მორალური ძალის მატარებელია: აქ იგულისხმება ის, რომ საქმე უბრალოდ იმ სასჯელის შიშში კი არ არის, რომელიც ამ კანონებისადმი მორჩილებას გვაიძულებს, არამედ იმ იდეაში, რომ ჩვენ მორალურად მოვალენი ვართ, რომ მას დავემორჩილოთ და მოვიქცეთ ასე. შესაბამისად, კანონმდებლობა გვინებს მოვალეობებს, რომლებიც ჩვენ სხვა შემთხვევაში ვერ გვექნებოდა (ასეა სტანდარტული ვერსიის თანახმად): მაგალითად, რომ არ ვიყიდოთ, გავყიდოთ და გამოვიყენოთ ნარკოტიკები და ა.შ.

მაგრამ ისინი, ვინც პრეტენზიას აცხადებენ ამ ძალაუფლების გამოყენების უფლებამოსილებაზე, არ დაგვთანხმდებოდნენ, რომ ეს ძალაუფლება თანაბარი, თანასწორი და ორმხრივია. ეს ნიშნავს სწორედ იმას, რომ ისინი არ გამოთქვამდნენ თანხმობას სხვათა მიერ მათ მიმართ მოვალეობების დაწესების ძალაუფლებაზე, კერძოდ იმის თაობაზე, თუ რა ნივთიერების შეყვანა შეუძლიათ მათ თავიანთ სხეულებში. არავის სურს სხვათა თვითნებური ძალაუფლების სუბიექტად

ყოფნა, რომლის პირობებშიც ეს სხვები დაუნესებდნენ მათ კონკრეტულ მოვალეობებს იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა მოქცნენ და მოეპყრონ ისინი თავიანთ სხეულებს (აქ იგულისხმება ისეთი ძალაუფლება რომელიც დაფუძნებულია იმ არგუმენტებზე, მხოლოდ ხელისუფლებისთვის რომაა მისაღები და არა იმ ადამიანების არგუმენტებზე, ვის მიმართაც ეს ძალაუფლება მოქმედებს). შესაბამისად, ისინი, ვინც კრძალავს ნარკოტიკის გამოყენებას, პრეტენზიას აცხადებენ არათანასწორი ძალაუფლების ფლობაზე. ამ ნაგარაუდები ძალაუფლების განხორციელება აისახება სხვებისთვის მოვალეობების დანესების უთანასწორო შესაძლებლობაში და ამას ლიბერტარიანელები უარყოფენ.

მაგალითისთვის განვიხილოთ, ასევე, ლიბერტარიანული მორალური პრეტენზია სახელფასო მინიმუმთან დაკავშირებულ კანონმდებლობაზე (რა თქმა უნდა, არსებობს ეკონომიკური არგუმენტები ამ საკითხთან დაკავშირებით, თუმცა მე მათ აქ განზრახ არ განვიხილავ). ისინი, რომლებიც ასეთ კანონებს სხვებს უნესებენ, პრეტენზიას გამოთქვამენ სხვათა მიმართ ვალდებულებათა დანესების ძალაუფლებაზე, რომ ეს უკანასკნელები არ შევიდნენ კონკრეტულ შეთანხმებებში და არ დათანხმდნენ კონკრეტულ წინადადებებს (განსაკუთრებით აღსანიშნავია შრომითი ხელშეკრულებები), რომლებიც, კანონმდებლის მოსაზრებით, არ ღირს თანხმობის გამოხატვად. მაგრამ, მათ, სავარაუდოდ, არ შეუძლიათ სხვებისთვის ანალოგიური ძალაუფლების მინიჭება, რათა სხვებმა შეზღუდონ იმ შეთანხმებათა გაფორმების შესაძლებლობა, რაზეც შესაძლებელია, თავად კანონმდებლებს გამოეთქვათ თანხმობა მათი შეფასების საფუძველზე. ასეთი მორალური ჩარჩოს ფარგლებში ვერცერთი ჩვენგანი სრულფასოვან მორალურ სუბიექტად ვერ იქნებოდა მიჩნეული და ვერ შეძლებდა ამ უნარის განხორციელებას.

ფაქტობრივად, როგორც კი პრობლემის ზოგადი სტრუქტურის შეფასება განხორციელდება, მარტივი ხდება იმის დანახვა, რომ ლიბერტარიანული მორალური პრეტენზიის საკვანძო წყარო მდგომარეობს თავად სახელმწიფოს ბუნებაში, იმდენად, რამდენადაც სახელმწიფოში ჩვენ გვესმის ინსტიტუცია, რომელიც თავისთვის აცხადებს მონოპოლიას მის იურისდიქციაში მოქცეული ტერიტორიის ფარგლებში ძალის კანონიერად გამოყენების თაობაზე, ანუ ინსტიტუცია, რომელიც ფლობს იძულების მონოპოლიას. ასეთი მონოპოლია შეუთავსებელია სხვათათვის მოვალეობების დანესების თანაბარ ძალაუფლებასთან: ხსენებული თეზისი ეფუძნება ვარაუდს, რომ ჩვენს შორის ზოგიერთს გააჩნია ძალაუფლება ვალდებულებების დანესებისთვის (აქ იგულისხმება ადამიანის ვალდებულება, დაემორჩილოს მის მიერ მიღებულ კანონებს ან დაუქვემდებაროს ეს ადამიანები მის მიერ იძულებისა და ძალის გამოყენების შემცველ ღონისძიებებს), რომელიც არ არის ორმხრივი, რაც ნიშნავს ჩვენს უუნარობას, საპირისპიროდ დავუწესოთ მოვალეობები იმ პირებს,

რომლებიც ჩვენ გვინებსენ ვალდებულებებს. მაშასადამე, ლიბერტარიანული მორალური გამონვევა თავად სახელმწიფო ძალაუფლებაში უნდა ვეძებოთ. ეს არის რადიკალური გამონვევა. ნებისმიერმა არგუმენტმა, რომელიც მიმართული იქნება სახელმწიფო ძალაუფლების დასაბუთებისა და გამართლებისკენ, აუცილებლად უნდა აჩვენოს, თუ როგორ მოდის იგი შესაბამისობაში ძალაუფლების თანასწორობასთან ან როგორ ატარებს იგი საკმარის მორალურ ძალას, რათა ვალდებულება ძალაუფლების თანასწორობას დაუქვემდებაროს. ორივე საკმაოდ მკაცრი მოთხოვნაა, რაც სწორედ იმათთვისაა განკუთვნილი, ვინც ეძებს გზებს, რათა გამოიყენოს ძალისმიერი და იძულების მეთოდები სხვათა წინააღმდეგ და ვინც ამტკიცებს, რომ სხვა ადამიანებს დაქვემდებარების ვალდებულება გააჩნიათ.

სიქველიდან თავისუფლებამდე

ამ პერსპექტივის ქვირთში ლიბერტარიანიზმს არ გაუჭირდება მხარდაჭერის პოვნა სიქველის ეთიკისგან. ეს მხარდაჭერა მომდინარეობს ორი სხვადასხვა მიმართულებიდან. პირველ რიგში, იმგვარი თავისუფლება, რასაც ლიბერტარიანელები დაჟინებით განამტკიცებენ თითოეული ინდივიდისათვის, არის საჭირო და შესაბამისი ჩარჩო სიქველეთა (რომლებიც მოიცავს პრაქტიკულ სიბრძნესა და სამართლიანობას, თუმცა მათით არ შემოიფარგლება) განვითარებისა და განხორციელებისათვის. მეორე და ალბათ, უფრო მნიშვნელოვანია ის, რომ სამართლიანობის სიქველე აწესებს მოვალეობას, რომ ჩვენ სხვებს მოვექცეთ და მოვეპყროთ როგორც ინდივიდებს, რომლებიც ფლობენ გარკვეულ მდგომარეობას, რაც ინსტიტუციონალიზებულია ლიბერტარიანულ პრინციპებზე დაფუძნებულ საზოგადოებაში. განვიხილოთ ეს საკითხები თანმიმდევრულად.

პირველ რიგში, სიქველის განვითარება და მისი კარგ ცხოვრებაში რეალიზება მოითხოვს სხვებისთვის შეზღუდვების დაწესებისგან გათავისუფლებას (არათანასწორი ძალაუფლების განხორციელებისგან გათავისუფლების ჩათვლით). ჩვენ უნდა ვიყოთ თავისუფლები, რათა დავსახოთ ჩვენი მიზნები და ვესწრაფოთ მათ განხორციელებას, ნაცვლად იმისა, რომ მოგვესაჯოს ამ მიზანთა და გეგმათა შესრულება, ან ამოვირჩიოთ იმ გეგმებისაგან და მიზნებისაგან ჩვენთვის სასურველი, რომელიც სხვამ გვიკარნახა, რომ განვახორციელოთ. ჩვენ, რა თქმა უნდა, მოვალენი ვართ, სხვებს მივცეთ მოქმედების ფარგლები და არეალი, რამდენადაც ასეთი მოქმედების ფარგლები ჩვენთვისაც საჭიროა. შესაბამისად, აქ არ დგას საზღვრების არმქონე მსოფლიოს საჭიროების საკითხი. ასეთი სამყარო არარელევანტურია, უფრო მეტიც, შეუძლებელია, ისეთი ქმნილებებისთვის (როგორიც ჩვენ ვართ) რომლებიც სოციალურ ცხოვრებას ესწრაფვიან. მაგრამ ცხოვრება, რომლითაც ვცხოვრობთ, ამ პარამეტრებთან ერთად, თავისუფალი უნდა იყოს სხვების ცალმხრივი

შეფასებებისა და არჩევანისგან იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა ვიცხოვროთ, თუ რა მიზნებსა და ამოცანებს უნდა მივანიჭოთ ღირებულება და ა.შ.

სწორედ არჩევანისა და მოქმედების თავისუფლების მეშვეობით ვხდებით ჩვენ ქველნი და სწორედ ქველი მოქმედებების მეშვეობით ვხდებით ბედნიერები. ასეთი მოქმედების თავისუფლებასთან შეუთავსებელია ისეთი ძალაუფლება, რომელიც ჩვენი თავისუფალი მოქმედებისა და ჩვენს მიერ ჩვენი ცხოვრების განკარგვის უნარის უზურპირებას მოახდენს. მაშასადამე, უმეტეს შემთხვევაში, ძალიან ცოტა სივრცე არსებობს სახელმწიფო ჩარევისათვის იმ ცხოვრებისეულ საშუალებებში, რომლებსაც ინდივიდები ირჩევენ.

ალბათ აქაც, ასევე, ღირს, ვახსენოთ იმ დებულების ევდემონისტური ვერსია, რომლის თანახმად, სხვებმა ჩვენზე უკეთ არ იციან, თუ როგორ შეგვიძლია ჩვენ ჩვენი ცხოვრების საუკეთესოდ გატარება. ეს დებულება ავითარებს ორი სახის შედეგებას პრაქტიკული ინდივიდუალურობის განხორციელების პროცესში ინტერვენციის სანინალმდგომად, რასაც სიქველე მოითხოვს. ერთი მათგანი ეპისტემოლოგიურია: სხვამ არ შეიძლება იცოდეს, თუ რას აკეთებთ თქვენი ცხოვრების ქრილში, ან თუ როგორ იყრის თავს ყველა ის ელემენტი, რომლებიც ერთად თქვენს ცხოვრებას ქმნიან. ფ. ა. ჰაიეკმა მიუთითა დიდ ეკონომიკურ დანახარჯებზე, რაც მოჰყვებოდა იმ ცოდნის უზურპირებას, რომელსაც ადამიანები ფლობენ „დროის, სივრცისა და ადგილის იმ ელემენტების“ შესახებ, რომელშიც ისინი ცხოვრობენ და შესაბამისად მოქმედებენ.⁷ ჩემს მიერ აქ ნათქვამიდან არაფერი აბათილებს ჰაიეკის მოსაზრებას, მაგრამ ეს პრობლემის მხოლოდ ნაწილია. იმ ცოდნის შესახებ დარდის გარდა, რომელიც სოციალური სიკეთის წარმოებას შეეწირა (რაც ჰაიეკისთვის იყო საინტერესო), არსებობს დანაკარგი თქვენი სიკეთისთვისაც, როდესაც თქვენი ძალაუფლება, რომ შეძლოთ საკუთარი არჩევანისა და შეფასების განხორციელება, უზურპირებულია სხვების მიერ.

მეორე შედეგება მორალურია. იმგვარი ინტერვენცია პრაქტიკული შეფასების განხორციელებისა და გადაწყვეტილების მიღების პროცესში, როგორსაც იძულებითი პოლიტიკა მოიცავს, წარმოადგენს არათანაბარი, არაორმხრივი და არასამართლიანი ძალაუფლების განხორციელებას, რომლის ტყვეობაში სამართლიანი ადამიანი არ აღმოჩნდება, ხოლო იქ მოხვედრის შემთხვევაში, იგი არ დაემორჩილება ასეთ კანონებს. როგორც ვხედავთ, ჩვენი ცხოვრების გატარება მოიაზრებს ძიებას, პოვნას, ამორჩევას, მოქმედებას და გაცვლის წარმოებას მიზნებს შორის. არჩევანი, რომელსაც ვაკეთებთ ამგვარ გაცვლებთან მიმართებით, გვხდის, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, იმ ინდივიდებად, რომლებიც ვართ. რადგან ეს

⁷ F. A. Hayek, "The Use of Knowledge in Society," *American Economic Review* 35 (1945): 519-30.

ცხოვრება ჩვენი საკუთარი ცხოვრებაა, ამ გაცვლებთან დაკავშირებული არჩევანიც აუცილებლად უნდა იყოს ჩვენს მიერ გაკეთებული. ეს არის ის, რასაც მოითხოვს ჩვენი თავისა და სხვების პატივისცემა და ეს არის ის, რის ხელყოფას სამართლიანი ადამიანი არასდროს ისურვებს.

თუმცა, ჩვენი ზრუნვა სიქველის განვითარებისთვის თავის თავში არ გულისხმობს ლიბერტარიანული პოლიტიკური სტრუქტურის დაცვას. ის, რაც ამას მოითხოვს, ჩემი რწმენით, სამართლიანობის სიქველის მოთხოვნებია. მოდით, უფრო განვავრცოთ ეს მოსაზრება. ჩვენ შეგვიძლია დავინწყოთ იმით, რის აუცილებლობაზეც პლატონი მიუთითებდა, რაც (დაახლოებით რომ ვთქვათ) გულისხმობს იმას, რომ ადამიანი დაკავებულია თავის საქმეზე ზრუნვით და სხვებს აძლევს იმას, რაც მათ რეალურად ეკუთვნით. რთულია იმის მტკიცება, რომ ეს ქმნის სამართლიანი ადამიანის მთავარ თვისებას. რა თქმა უნდა, ეს სურათი, გარკვეულწილად ბუნდოვანია მნიშვნელოვან დეტალებთან მიმართებით და სწორედ ეს ხდის მას არაწინააღმდეგობრივს.

ეს სწორედ ის საკითხია რაც არისტოტელემ შენიშნა და სცადა მისი დახვეწა და სასარგებლო მიმართულებით განვითარება. მისი ვერსია, „ყველას უნდა მიეცეს ის, რასაც იმსახურებს,“ არის მოდელი, რასაც ავითარებს იგი როგორც სამართლიანი გადანაწილების საკითხს დისტრიბუციის კონტექსტში. არისტოტელე ამაში გულისხმობს (როგორც თვითონ ამბობს) თანასწორი ადამიანების მიმართ თანასწორად მოპყრობას, ხოლო არათანასწორი ადამიანების მიმართ – არათანასწორად მოპყრობას.⁸ ეს მოთხოვნა დაახლოებით „პროპორციული“ აზროვნების ტოლფასია: ამ იდეის თანახმად, როდესაც ადამიანები იმსახურებენ რაღაცისაგან მეტს (ან როდესაც არსებობს ფიქრის საფუძველი, რომ რაღაც საფუძველით ამ ადამიანებს აქვთ მეტის მოთხოვნის უფლებამოსილება ან ასეთი მოთხოვნის წაყენების პრეტენზია), ისინი იღებენ მეტს და ანალოგიურად, როდესაც ისინი იმსახურებენ ნაკლებს, შესაბამისად, ნაკლებს იღებენ. არისტოტელე თავად მიუთითებს იმ შეპასუხებებს, რომლებიც ამ იდეის შესახებ არსებობს (და რომელთა უგულებელყოფასაც იგი ცდილობს), რადგან ჩვენ შეგვიძლია შეთანხმებას მივალნიოთ ფორმულირებაზე, მაგრამ ვერ შევთანხმდეთ იმაზე, თუ რა შემთხვევაში გვაქვს უფლებამოსილება, მოვითხოვოთ უფრო მეტი, ან როდის ვიმსახურებთ უფრო მეტს. თუმცა, თუნდაც ეს მოდელი იმ სცენარის სარწმუნო ნაწილია, თუ როგორ მოქმედებს ქველი და სამართლიანი ადამიანი.

მაგრამ, როგორც ვამტკიცებდი, ჩვენი კონცეფცია, თუ როგორ უნდა აღიქვას სამართლიანმა ადამიანმა სხვები, გაფართოვდა და ის ახლა უკვე მოიცავს სხვებისადმი პატივისცემის კონკრეტულ გამოვლინებას, კერძოდ, პატივისცემას მათი

⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, წიგნი. V, თავი. 3

პიროვნებისა და მოქმედების უნარისადმი და მათ აღქმას მორალურად თანასწორ მდგომარეობაში მყოფი პირებად. სამართლიანი ადამიანი ასეთ პატივისცემას სხვა ადამიანთა მიმართ შესაფერისად მიიჩნევს მათი პიროვნული მახასიათებლების გამო. ძალაუფლების თანასწორობა და პატივისცემა ორივესათვის თანაბარია. ეს დეტალები გზას უღობავს ქველ ადამიანს, განახორციელოს იმ მოქმედებათა დიდი ნაწილი, რის განხორციელებასაც თანამედროვე სახელმწიფო ავალებს ხოლმე საკუთარ ქვეშევრდომებს.

განვიხილოთ თუ რა არის აუცილებელი ნარკოტიკებთან ომის საწარმოებლად. სახელმწიფოს აგენტები იპყრობენ სხვა ადამიანების საკუთრებასა და ცხოვრებას (და ზოგჯერ სხეულებს), რომლებსაც ზიანი არ მიუყენებიათ არც საკუთარი თავისთვის და არც რომელიმე სხვა ადამიანისთვის. ისინი ერევიან სხვა ადამიანებს შორის განხორციელებულ ან განსახორციელებელ თანხმობის საფუძველზე ფორმირებულ გარიგებებში. არასრულწლოვნების შემთხვევაში დანესებული აკრძალვა შესაძლებელია კიდევ უფრო დრაკონულიც იყოს. რა თქმა უნდა, ნარკოტიკის გამოყენების ამკრძალავი უამრავი კანონის აღსრულების პროცესში ისინი მიმართავენ დაპატიმრებისა და მათი საკუთრების წართმევის (იგულისხმება დაჯარიმება) იძულებითი ღონისძიებების სტანდარტის გამოყენებას და ა.შ. არცერთი მოქმედება ჩამოთვლილთაგან არ მოექცევა სამართლიანი ადამიანის რაციონალური განსჯის სფეროში სახელმწიფო აპარატის არარსებობის პირობებში, რომელიც მოჩვენებით ლეგიტიმურობას ანიჭებს ამგვარ იძულებით ღონისძიებებს.

შესაძლებელია თუ არა, რომ ის ფაქტი, რომლის თანახმადაც სახელმწიფო ლეგიტიმაციას ანიჭებს ამგვარ მოქმედებას, რალაცნაირად შესაბამისობაში მოვიდეს იმ შეფასებებთან, რასაც სამართლიანი ადამიანი გააკეთებდა? თუ ჩვენ სერიოზულად განვიხილავთ ძალაუფლების თანასწორობის შეზღუდვებს სხვათა დავალდებულების ქრილში (რაც, ჩემი აზრით, სამართლიანი ადამიანის ანტიკური კონცეფციის თანამედროვე გაუმჯობესების ნაწილს წარმოადგენს), რთულია, განჭვრიტო, თუ როგორ შეუძლია ზოგიერთი ადამიანის შეფასებებს (მიუხედავად იმისა, რომ ისინი სახელმწიფო ატრიბუტიკას ატარებენ) ჰქონდეს ძალაუფლება, რომ მოვალეობა დაუწესოს, ანუ დაავალდებულოს (ან პირიქით, გაათავისუფლოს ვალდებულებებისგან) ისინი, ვინც სხვებთან ურთიერთობისას სიქველის მოთხოვნებს ემორჩილებიან.⁹

სხვა (უფრო ყოფითი) მაგალითი განვიხილოთ. წარმოიდგინეთ, რომ იმისთვის, რომ კანონიერად დასაქმდეს, აშშ-ს თითოეულმა მოქალაქემ უნდა მოიპოვოს ამერიკის მთავრობისაგან საამისო ნებართვა. ამ ნებართვის მოპოვება ძირითადად

⁹ მაიკლ ჰუმერი ამ შემთხვევას ცალსახად და ერთმნიშვნელოვნად ავითარებს მის მიერ ანარქიის დაცვისას, იხ. *The Problem of Political Authority* (New York: Palgrave Macmillan, 2013).

შესაძლებელია ამერიკის უსაფრთხოების სამსახურის დეპარტამენტში ფორმა I-9-ის წარდგენით. შესაბამისად, ამერიკის მთავრობა საკუთარ თავს მიიჩნევს იმგვარ აქტორად, რომელსაც გააჩნია სათანადო ძალაუფლება, რომ უთხრას ორ ადამიანს, რომლებიც მიზნად ისახავენ შრომითი ხელშეკრულების დადებას, რომ მათ არ შეუძლიათ ხსენებული ხელშეკრულების გაფორმება საამისოდ გათვალისწინებული წინასწარი ნებართვის გარეშე. სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, მათი უფლება, აკეთონ ის, რაც მათ სურთ, მათივე შრომითა და სხეულით – ნებისმიერ შემთხვევაში სხვისთვის რაიმე ფორმით ზიანის მიყენების გარეშე – შეზღუდულია, ვიდრე ამერიკის შეერთებული შტატების მთავრობა განსაზღვრავს, რომ ამის გაკეთება შესაძლებელია.

მიმაჩნია, რომ ეს შეზღუდვა არის ისეთი რამ, რასაც არცერთი კეთილშობილი ადამიანი არ დაიცავს, მიიღებს, ან განახორციელებს პრაქტიკაში. გაიხსენეთ მხარდაჭერის ის ორი განზომილება, რომლებზეც მივუთითე, რომ ისინი სიქველესა და ლიბერტარიანიზმს ერთმანეთთან აკავშირებდნენ. ერთი წარმოიქმნება პრაქტიკული რაციონალურობითა და მოქმედებით, რომელიც თავად არის სიქველის საფუძველი. ჩვენ ვერ ვიქნებით ქველნი და ვერ გვექნება ქველი, – ანუ ისეთი ცხოვრება, რომელიც საუკეთესოა ჩვენთვის, – პრაქტიკული გონებისა და შეფასების გამოყენების გარეშე. განხორციელების ეს პროცესი, როგორც წესი, მოიცავს იმის განსაზღვრას, თუ რა უნდა გავაკეთოთ ჩვენი მიზნების მიღწევისთვის. სოციალურ სამყაროში განსაზღვრის ეს პროცესი საკმაოდ ხშირად ან ზოგადად მოიაზრებს სხვა ადამიანებთან ერთად თანამშრომლობას. ასეთი ურთიერთობები რომ დავამყაროთ სხვა ადამიანებთან იმგვარად, რომ დამყარებული ურთიერთობები ეფექტური და სამართლიანი იყოს, აღნიშნული აუცილებლად მოითხოვს იმას, რომ ჩვენ მივალწიოთ ორმხრივად მისაღებ შეთანხმებას იმის თაობაზე, თუ როგორ უნდა მოხდეს ამგვარი ურთიერთობების წარმოება. ამ აქტივობების განხორციელების დაყოვნების საქმეში ხელშეწყობა ან საერთოდ მათი შეზღუდვა, რა თქმა უნდა, თავისთავად მტრული და საზიანოა იმ ადამიანთა სიბრძნისა და სიქველის განვითარებისთვის, რომლებიც ასე დაექვემდებარნენ ან მომავალში დაექვემდებარებიან რაიმე სახით შეზღუდვას.

ამ ამბის მეორე ნაწილი სამართლიანობის მოთხოვნები და ძალაუფლების თანასწორობის აღიარებაა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სამართლიანი ადამიანი უარს იტყვის უთანასწორო და არაორმხრივი ძალაუფლებითი ურთიერთობების მიღებაზე. მაგრამ ეს ძალაუფლება ზუსტად ხელისუფლების ისეთი ფორმაა, რომელიც იძულებითი ღონისძიებების განხორციელების მეშვეობით ახდენს სხვათა შეფასებების დაქვემდებარებას იმასთან დაკავშირებით, თუ რა ტიპის, სახისა და ფორმის ხელშეკრულებების გაფორმება შეუძლია ადამიანს, თვითონ, დამოუკიდებ-

ლად, არავის კარნახის, ჩარევისა და წინასწარი ნებართვის გარეშე. ძალაუფლება, რომელიც შეზღუდავდა ასეთი ხელშეკრულებების დადების თავისუფლებას (თუ არაფერს ვიტყვით ხელშეკრულების სხვა პირობებსა და დებულებებზე, რომლებიც არ ხელყოფენ სხვა ადამიანების მორალურ პოზიციას), ვერ იქნება თანასწორი და ორმხრივი ბუნების. ხელისუფლების იძულებითი განხორციელების არსი სწორედ ის არის, რომ იგი უზენაესი და ამდენად, უთანასწოროა. არცერთი სამართლიანი ადამიანი არ განხორციელებდა ასეთ პრაქტიკას.

რა თქმა უნდა, არსებობს გარკვეული შემთხვევები, როდესაც სამართლიანი ადამიანები გააკეთებენ ისეთ რაღაცებს, რაც სხვა ვითარებაში არასამართლიანი იქნებოდა, რაც, თავის მხრივ, სხვა უსამართლო მოქმედებებითაა გამოწვეული. აღდგენითი სამართლიანობა ამგვარი ტიპის მოქმედებას მოითხოვს. თუ ბეტიმ ვილმას 100 დოლარი მოპარა, სამართლიანობა, მისი აღდგენითი ფუნქციისა და ასპექტის მიხედვით, მოითხოვს, რომ 100 დოლარი უნდა გამოვართვათ ვილმას და დავუბრუნოთ ბეტის და ეს სამართლიანობა, დიდი ალბათობით, ნებას დართავდა სამართლიან ადამიანს ასეთი მოქცევისთვის. შესაბამისად, კეთილშობილ ადამიანს შეუძლია, სამართლიანად გამოართვას ფული ბეტის, იმისათვის, რომ ვითარება გამოასწოროს, მაშინ როდესაც ნორმალურ და ჩვეულებრივ შემთხვევებში ადამიანისთვის თანხის ასეთი გამორთმევა არასამართლიანი იქნებოდა. აღსრულებითი ტიპის მოქმედებები, როგორც ესაა, არა მხოლოდ ნებადართულია სამართლიანობის მოთხოვნებით, არამედ პირიქით, მოთხოვნილიც არის სამართლიანობის მიერ. შესაძლებელია თუ არა ასეთი არგუმენტის დღის წესრიგში მოშველიება იმისთვის, რომ სახელმწიფოს ასეთი იძულებითი ღონისძიებების განხორციელების უფლება მიეცეთ, რასაც ლიბერტარიანელები სასტიკად ეწინააღმდეგებიან? აქ ორი საკვანძო საკითხის ხსენებაა მნიშვნელოვანი.

პირველი: პასუხი იქნება ის, რომ როგორც წესი, ეს არ არის ნებადართული. მაგალითად, არაფერია, ნარკოტიკების წინააღმდეგ გამოცხადებულ ომში, რასაც რაიმე კავშირი აქვს უსამართლობის გამოსწორებასთან. ასევე, ძალიან ბევრ რამეს, რაც ტერორიზმთან ბრძოლისა და მისთვის ომის გამოცხადების სახელით კეთდება, აკლია ასეთი დასაბუთება მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში ასეთი დასაბუთება ნამდვილად სახეზეა. ასეა ალბათ საპოლიციო უფლებამოსილებების განხორციელების ბევრი შემთხვევის დროს სხვა ადამიანების უსაფრთხოების დაცვისას.

თუმცა, ასევე უნდა აღინიშნოს შემდეგი რამ. ასეთი შემთხვევების დროს არაფერია განსაკუთრებული სახელმწიფოს როლში ამგვარი დავალებების შესრულების, ან ასეთი მოქმედებების განხორციელებისას. ის, რაც დასაშვებ ხდის ასეთ განსაკუთრებულ მოქმედებებს ასეთ შემთხვევებში არის არა ის, რომ სახელმწიფო ამ მოქმედებების განხორციელების ნებას იძლევა, არამედ ის, რომ ეს მოქმედე-

ბები გარანტირებულია სამართლიანობის მოთხოვნებით. ასევე, პრაქტიკული შეკითხვები გვხვდება იმ საკითხის ირგვლივ, შესაძლებელია თუ არა სამართლიანობის ამ მოთხოვნების ადეკვატური დაკმაყოფილებისათვის განკუთვნილი კერძო მეთოდები იყოს უფრო ეფექტური, ვიდრე სახელმწიფო მეთოდები, მაგრამ კიდევ ერთხელ უნდა აღინიშნოს, რომ აქ მნიშვნელოვანი საკითხი არის სწორედ ის, რომ არაფერია მორალურად განსაკუთრებული სახელმწიფოს როლში, როდესაც ეს უკანასკნელი ამ ფუნქციებს ახორციელებს. ეს არის საუკეთესო განმარტება სამართლიანობის თვალსაზიარებდან სახელმწიფო დავალებების შესრულების სასარგებლოდ.

განვითარებული მსჯელობა, მიუხედავად ამისა, საბოლოო ჯამში, არ არის ყველაზე მწვავე პრობლემა სახელმწიფო მანქანისათვის ადამიანთა სამართლიან სუბიექტებად ყოფნის პერსპექტივიდან. სახელმწიფო, თავისი ბუნებით, აცხადებს პრეტენზიას ძალის ლეგიტიმურად გამოყენების მონოპოლიაზე. ამ მონოპოლიის შესანარჩუნებლად სახელმწიფო თავისთვის იტოვებს საბოლოო გადაწყვეტილების მიღებას უფლებას იმის თაობაზე, თუ რა უნდა ჩაითვალოს ლეგიტიმურად. იგი თავისთვის იტოვებს ექსკლუზიურ უფლებამოსილებას საბოლოო შეფასებისა და გადაწყვეტილების მიღებაზე, კერძოდ, თუ რა სამართლებრივ და საკანონმდებლო მოთხოვნებს დაუქვემდებარებს იგი საკუთარ თავს ან მასზე დაქვემდებარებულ სუბიექტებს და შესაბამისად, იმ მორალური ჩარჩოს ფარგლებისა და ბუნების შესახებ, რომელშიც მოქალაქეები, როგორც ცალკე აღებული ინდივიდები, და როგორც სოციალური არსებები, ერთმანეთთან ურთიერთიერთობასაც დაარეგულირებენ და იცხოვრებენ სახელმწიფოს მიერ შეთავაზებული მორალური ჩარჩოს შესაბამისად. ეს ნიშნავს, რომ სახელმწიფო, თავისი იმანენტური ბუნების შესაბამისად, ჩართულია და აწარმოებს ძალაუფლებაზე დაფუძნებული ურთიერთობების არაორმხრივ პოლიტიკას მის მოქალაქეებთან. მისი აგენტები მოქმედებენ სახელმწიფოს მიერ განსაზღვრული პოლიტიკის შესაბამისად და ისინიც აცხადებენ, რომ გააჩნიათ პრეტენზია არაორმხრივ, უთანასწორო ძალაუფლებაზე იმისთვის, რომ მოვალეობა დაუნესონ, ანუ უფრო უხეშად თუ ვიტყვით, დაავალდებულონ საკუთარი მოქალაქეები. ეს არის ურთიერთობა მორალურ სუბიექტებს შორის, რომლის მიღება და რომლის მიმართ შემწყნარებლური დამოკიდებულების გამოჩენა სამართლიან სუბიექტს უბრალოდ არ შეუძლია.

ცხადი მაგალითის ხილვა შესაძლებელია ამერიკის შეერთებული შტატების ხელისუფლების სტრუქტურაში (ეს არის მაგალითი, რომელსაც მე ყველაზე კარგად ვიცნობ. სხვა სახელმწიფოების შემთხვევაში განსხვავებული იქნება საკითხის მხოლოდ დეტალები და არა შინაარსი). მიუხედავად იმისა, რომ ნომინალურად სახელმწიფოს ძალაუფლება „ხალხში“ ძევს, აზრთა სხვადასხვაობა თუ როგორ უნდა იქნეს გაგებული ეს ძალაუფლება – მისი ბუნება, მასშტაბი და ხარისხი – პრაქტიკაში სასამართლოების მიერ განისაზღვრება, მათ შორის (ფედერალურ სა-

კითხებზე) ამერიკის შეერთებული შტატების უზენაეს სასამართლოშიც. ეს არის სწორედ ის სასამართლოები, რომლებიც წყვეტენ, თუ რა საჩივარი და მოთხოვნა გააჩნია ერთ მოქალაქეს მეორე მოქალაქის, ან სახელმწიფო დანესებულების ან სახელმწიფოს მიერ განხორციელებული მოქმედების წინააღმდეგ და ეს ძალაუფლება არ არის ორმხრივი. მაგალითად, ამ სასამართლოებს უფლება აქვთ, განსაზღვრონ და გადაწყვეტილება მიიღონ იმის შესახებ, აქვთ თუ არა მოქალაქეებს სახელმწიფოს მიერ ჩატარებული ოპერაციების კანონიერების შემოწმების უფლება სახელმწიფოს წინააღმდეგ საჩივრის შეტანის გზით. მათ მიერ კანონების ინტერპრეტაცია საბოლოო და შესასრულებლად სავალდებულოა, სულ მცირე იქამდე მაინც, ვიდრე ისინი გადაწყვეტენ ამ საკითხის ხელახლა განხილვას და მათ მიერ მიღებული გადაწყვეტილების გადასინჯვას. შესაბამისად, ისინი ვინც სამართლებრივი ძალაუფლების განხორციელების პოზიციაში იმყოფებიან, ჩართულები არიან ძალაუფლების არათანაბარ, უთანასწორო და ორმხრივ ურთიერთობებში კანონის ადრესატებთან მიმართებით.

ორმხრივობის წარუმატებლობის ან ასიმეტრიულობის ასეთი ტიპი არ არის შემთხვევითი ან პირობითი, ის თვისება, რასაც სხვა ინსტიტუციონალური სტრუქტურები გამოასწორებენ. იგი ჩაშენებულია ძალაუფლების მონოპოლიის პრეტენზიაში, რომ მხოლოდ ხსენებულ ინსტიტუციებს ძალუძთ ძალის ლეგიტიმურად გამოყენება. ამ პრეტენზიის დანერგვა ვერასდროს განხორციელდება ორმხრივად; მონოპოლიის ძირითადი იდეა მის ცალმხრივ ბუნებაშია. შესაბამისად, ფუნდამენტური პრობლემა არსებობს სახელმწიფოსთვის არსებითად დამახასიათებელი ძალაუფლების სტრუქტურისთვის, რაზეც თავის მხრივ, სამართლიანმა სუბიექტმა არ უნდა გამოთქვას თანხმობა და უნდა შეეწინააღმდეგოს მას. ალბათ, ემპირიულ ჭრილში, ჩვენ ვერ ვიცხოვრებთ იძულების ჩარჩოს შემცველი სახელმწიფო პოლიტიკის გატარების გარეშე, რომ დავიცვათ ქველი მოქმედებებისა და ინტერაქციების წარმოების შესაძლებლობა (ეს საკითხი უფრო ვრცლად შემდეგ განყოფილებაშია განხილული. მე ვეჭვობ, რომ საქმე ამაში არ არის, მაგრამ ემპირიული მტკიცებულება, რომ ეს ასე არ არის, სუსტია). დასკვნის სახით უნდა აღინიშნოს, რომ ეს არის სიქველის ეთიკის თეზისი მინიმალური (მაქსიმუმ, არარსებული) სახელმწიფოსთვის. ეს არის კავშირი სიქველის ეთიკასა და ლიბერტარიანიზმს შორის.

შედავება

ორი ზოგადი სახის შედავების წინა პლანზე წამოწევა და დაპირისპირებაა შესაძლებელი ლიბერტარიანული პოლიტიკური თეორიის სიქველის ეთიკაში დაფუძნების სტრატეგიის საწინააღმდეგოდ. პირველი სახის შედავება დაახლოებით ე.წ. „გარეგანი“ კრიტიკა იქნებოდა, რომელიც უარყოფს სიქველის ეთიკის იმ სა-

ფუძველს, რომელიც მოცემული თავის ფარგლებში განვიხილეთ. გამომდინარე იქიდან, რომ წინამდებარე თავის ძირითადი საკითხი სწორედ ისაა, თუ როგორ შეუძლია სიქველის ეთიკას ლიბერტიანიზმისათვის მორალური საფუძვლის მინიჭება, ჩვენ წინამდებარე თავის მიზნებიდან გამომდინარე, შეგვიძლია, გვერდით გადავდეთ ამგვარი სახის ნებისმიერი კრიტიკა.

უფრო რელევანტური „შინაგანი“ კრიტიკაა, რომელიც ამტკიცებს, რომ იმ შემთხვევაშიც, თუ ინდივიდი მიიღებს სიქველის ეთიკას, როგორც მორალის სწორ თეორიას, ეს მაინც არ ნიშნავს, რომ აღნიშნული თეორია ლიბერტიანიზმულ ლოგიკას ავითარებს. როგორ არის შესაძლებელი ასეთი კრიტიკული მსჯელობის განვითარება? მე ვხედავ ოთხ მნიშვნელოვან შესაძლებლობას ასეთი კრიტიკისთვის. ერთ-ერთს ცხადი და ცალსახა ისტორიული საფუძველი გააჩნია: პლატონი და არისტოტელე (სხვებთან ერთად) სიქველის ეთიკის ყველაზე ადრეული დამცველები იყვნენ და ჯერ კიდევ მიიჩნევიან მითითებული თეორიის დამცველებს შორის საუკეთესოდ, მაგრამ არცერთი მათგანი არ იცავს ლიბერტიანიზმული სახელმწიფოს მსგავს პოლიტიკურ ერთეულს. თუ მათ არ გამოაქვთ ლიბერტიანიზმული დასკვნები, მაშინ ჩვენ რატომ უნდა გამოვიტანოთ ისინი? დარჩენილი სამი შესაძლებლობა უფრო თანამედროვე პრობლემებზე ამახვილებს ყურადღებას: 1. ვინმემ შესაძლებელია მიგვითითოს, რომ სიქველის ეთიკის (და კონკრეტულად, სამართლიანობის სიქველის) მოთხოვნები, როგორც და რა კუთხითაც მე აღვწერე, არ შეესაბამება სტაბილურ და მშვიდობიან საზოგადოებას; 2. ვინმემ შესაძლებელია, იმაზეც მიგვითითოს, რომ სიქველის დანარჩენი ელემენტები (ანუ, სხვა სიქველეები) ასუსტებს ამ მოთხოვნების ლიბერტიანიზმულ ძალას. საბოლოოდ, ვინმემ სავსებით შესაძლებელია, ასევე, მიგვითითოს იმაზეც, რომ სამართლიანობის სიქველე, მიუხედავად ჩემს მიერ ჩამოყალიბებული არგუმენტებისა, თავისი ბუნებით არ მოიცავს იმ მოთხოვნებს, რომელიც ჩამოვთვალე, აღვწერე და ხაზი გავუსვი მათ საჭიროებას ლიბერტიანიზმული პოლიტიკური შეთანხმებების დასკვნებამდე მისვლისათვის. მოდით თითოეული შედავება თანმიმდევრულად განვიხილოთ.

პლატონს და არისტოტელეს განსხვავებული პოზიციები გააჩნდათ პოლიტიკურ ფილოსოფიასთან დაკავშირებით, მაგრამ ეს სხვაობა გაუფერულდა სწორედ იმ დისტანციით, რომლითაც თითოეული დაშორებულია თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიისგან. მაგალითად, არცერთი ყოფილა ლიბერალი იმ გაგებით, როგორც დღევანდელი თანამედროვე დასავლური საზოგადოებები არიან; არც იმ გაგებით, რა კუთხითაც გაგვაჩნია სარწმუნო მორალური მიზეზები და არგუმენტები ასეთი სახელმწიფოს მოწონებისთვის (ცხადი მაგალითი, რომ მოვიყვანოთ, არისტოტელეს არა მხოლოდ შემწყნარებლური დამოკიდებულება გააჩნდა მონობასა და ქალთა დაქვემდებარებასთან, არამედ, მათ აუცილებლობას ასაბუთებდა).

თუმცა, მაინც შეგვიძლია მათი ხედვებიდან სასარგებლო დასკვნების გამოტანა. მათთვის კარგი პოლიტიკური კონსტიტუცია იყო ისეთი წყობა, სადაც იგი არსებით როლს თამაშობდა მოქალაქეთა ქველ ინდივიდად ქცევაში. ჩვენ, არისტოტელეს მსგავსად, მარტივად ვაღიარებთ მშობლებისა და მასწავლებლების როლს ამ კუთხით. თუ სიქველე ჩვენი პრიორიტეტია, რატომ არ უნდა ვფიქრობდეთ ისეთი სახელმწიფოს შექმნას, რომელსაც თავის უპირველეს საზრუნავად ჩვენი კეთილშობილ და ქველ ადამიანებად გადაქცევა აქვს დასახული?

ამ შეკითხვაზე არსებობს როგორც მორალური, ასევე, პრაქტიკული პასუხები. საკვანძო მორალური მიზეზები უკვე კარგად განვმარტეთ. იმისათვის, რომ სახელმწიფომ განახორციელოს ქველი მოქალაქეების ფორმირების როლი, სახელმწიფო და მისი აგენტები უნდა გახდნენ ის ადამიანები, რომლებიც ინსტიტუციონალური პრაქტიკის ქრილში, ხელი უნდა მიჰყონ მანკიერი პრაქტიკის განხორციელებას. მაგალითად, მათ საკუთარი თავი უნდა აღიქვან ისეთ ინდივიდებად, რომლებსაც გააჩნიათ უფლებამოსილება, დაუნესონ სიქველისა და ღირებულებების მიზნების მიღწევის გზების კონცეფციები მათ დაქვემდებარებაში მყოფ პირებს. მათ უნდა დააფუძნონ ინსტიტუციები (კერძოდ, საგანმანათლებლო ინსტიტუციები), რაც გააკონტროლებს მათ დაქვემდებარებაში მყოფი პირების აზრებსა და ფიქრებს (განსაკუთრებით, იმასთან მიმართებით, რასაც თავად სისტემა მიიჩნევს არაკეთილშობილურ ან მანკიერ აზრად). რა თქმა უნდა, დღესდღეობით არსებული საჯარო განათლების სისტემა ამ კონტროლს უკვე ახორციელებს, მაგრამ ეს ფაქტი მას სამართლიანობის მოთხოვნებთან თავსებადს არ ხდის). რაც ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანია, მათ სხვების მსჯელობები პრაქტიკული რაციონალურობის საკუთარი გაგებით უნდა ჩაანაცვლონ.

აქ ყურადღება უნდა გავამახვილოთ სხვაობაზე მშობლისა და მასწავლებლის სიტუაციასა და სახელმწიფოს სიტუაციას შორის. მშობლები და მასწავლებლები უნესებენ მათ „დაქვემდებარებაში“ მყოფ პირებს საკუთარი არჩევანის და მოსაზრებების შესრულების ვალდებულებას, მაგრამ „დაქვემდებარებაში“ მყოფი ასეთი პირები არ არიან ზრდასრული ადამიანები სრულყოფილი მორალური უნარებითა და შესაძლებლობებით. მაგრამ ზრდასრული ადამიანები, რომლებსაც ნამდვილად გააჩნიათ ასეთი უნარები, ზუსტად ისინი არიან, ვის საწინააღმდეგოდაც სახელმწიფოს დასჭირდებოდა ძალაუფლების განხორციელების პრეტენზიის დაჩემება, იმისათვის, რომ შეასრულოს ეს „საგანმანათლებლო“ მიზანი. როგორც დავინახეთ, ეს ძალაუფლებაზე დაფუძნებული ურთიერთობები არ არის ის, რასაც ქველი ადამიანი მოინდობდა ან განახორციელებდა.¹⁰

¹⁰ ამ ამბის საინტერესო გართულება არის არისტოტელეს მოსაზრება, რომ სამართლიანობა მოითხოვს მოდელს, სადაც მოქალაქეები მართავენ და ასევე, სხვების მიერ იმართებიან.

პრაქტიკულად, პრობლემები ნამდვილად ბევრია. სოკრატე აღნიშნავდა, რომ ცოტა არისტოკრატ ათენელ სახელმწიფო მოხელეს შეეძლო მათი თანამოქალაქეებისთვის სიქველის განვითარება¹¹ და ამ დროიდან მოყოლებული არავის უჩვენებია, რომ ამას უფრო უკეთ აკეთებს. სახელმწიფოს ინსტიტუციები, მარტივად თუ ავიღებთ, ადამიანის სოციალურობის ცუდი ფორმებია. ისინი ურთიერთთანამშრომლობას ძალადობით ანაცვლებენ, ინტელექტს – ძალით და ძირს უთხრიან სიქველს.¹² ადამიანთა გაკეთილშობილების საქმეში მათი იმედი ყველაზე ნაკლებად შეიძლება გვექონდეს. შესაბამისად, ჩვენ არ უნდა მივყვეთ პლატონსა და არისტოტელს ეთიკური სიქველის თეორიის პოლიტიკური იმპლიკაციების ანალიზში.

რას ვიტყვით უფრო თანამედროვე პრობლემებზე? პირველი მოტივირებულია მოსაზრებით, რომ მსოფლიოში, ასევე, მრავლად გვხვდება ცუდი აქტორებიც – ადამიანები, რომლებიც სხვებს ართმევენ საკუთრებას ქურდობისა და ძალადობის გამოყენებით, საკმაოდ არაკეთილშობილური (თვით მანკიერი) გზებით. ნუ მოვიტყუებთ თავს იმის მტკიცებით, რომ ყველა ადამიანი ქველი ან სამართლიანია. შესაბამისად, არც ის უნდა ვიფიქროთ, რომ ქველი და სამართლიანი ადამიანები უსამართლობასა და მანკიერებაზე უბრალოდ თვალებს დახუჭავენ ან ჩუმად თავს ჩაქინდრავენ. სამართლიანობის სიქველის მომწესრიგებელი მოსაზრება – სადაც იგულისხმება სხვათათვის იმის მიზღვა, რასაც ისინი იმსახურებენ – შესაბამისობაში მოდის ძალისმიერ (და იძულებით) პასუხებთან დანაშაულებრივი ქმედებების წინააღმდეგ. ასეთი ტიპის ქმედებებისთვის შესაბამისი და ადეკვატური სასჯელის შეფარდება გამართლებულია, მიუხედავად იმისა, რომ ბუნდოვანია, თუ რა ტიპის სადამსჯელო ხასიათის ღონისძიებები მოდის შესაბამისობაში სამართლიანობის სიქველის სრულყოფილ თვალსაწიერთან. მათ შორის მოთხოვნა, რომ ინდივიდების მსჯელობები სხვის მსჯელობას ძალით კი არ უნდა დაექვემდებაროს, არამედ მათ მიმართ ნებისმიერი სახისა და ხასიათის მოპყრობა უნდა ხორციელდებოდეს ორმხრივი ძალაუფლების პრინციპის საფუძველზე. თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუ

(*Politics*, წიგნი. III, თავი. 16, in *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 2, ed. Jonathan Barnes, trans. B. Jowett, გვ. 1986–2130.). ეს ფორმულა, შესაძლოა, იყოს ძალაუფლების თანასწორობის გამოხატულება. თუმცა, იმისათვის, რომ ეს ასე იყოს, „მმართველობა“ უნდა ხორციელდებოდეს კონკრეტული შემთხვევების სამართლებრივი განხილვის და არა სხვა საკანონმდებლო ან აღმასრულებელი მოქმედებების განხორციელების დროს, რადგან სწორედ მართლმსაჯულების განხორციელების პროცესში განისაზღვრება ინდივიდთა საბოლოო მოვალეობები იმ ნორმათა წინაშე, რომლებსაც ისინი ექვემდებარებიან.

¹¹ Plato, *Gorgias*, in *Complete Works*, გვ. 791-869.

¹² ამ ტენდენციის ერთ-ერთი ყველაზე ნათლად გამოხატული ბრალდება, ამავე დროს, ერთ-ერთი ყველაზე ადრეულია. პლატონის „გორგიაში“ სოკრატე ააშკარავებს სისტემური მიკერძობას ჭეშმარიტების წინააღმდეგ იმათ შორის, ვინც ყველაზე მეტად აფასებს სხვათა დაყოლიების უნარს (როგორც ამას პოლიტიკოსები (და არა მხოლოდ ისინი) აკეთებენ).

სასჯელის დასაბუთება ვერ ხერხდება სამართლიანობის ქრილში, მიუხედავად ამისა, სამართლიანობა ნებას იძლევა (ან მოითხოვს) ძალადობრივ წინააღმდეგობას უსამართლობისადმი და ზიანის ანაზღაურებას მსხვერპლისადმი. „აღდგენითი“ სამართლიანობა, როგორც არისტოტელეს ესმოდა ეს, ზუსტად იგივე იდეას ეფუძნება.¹³ უფრო ზოგადად თუ ვიტყვით: სამართლიანი ადამიანები სხვასთან ურთიერთობას აწარმოებენ ურთიერთობების ორმხრივი ხასიათისა და ბუნების საფუძველზე და მხარს უჭერენ იდეას, რომ ორმხრივობა ინსტიტუციებსა და სოციალურ ორგანიზაციებში არის ის, რის შესაბამისადაც წესრიგდება მათი ცხოვრება. ამ სურათში არაფერი მოითხოვს იმას, რომ სამართლიანი და ქველი ადამიანები შემწყნარებლურად მიუდგნენ საკუთარ ან სხვების დამორჩილებას.

შემდეგი შედავების ერთი მოტივაცია იქნებოდა ის, რომ შესაძლებელია, სიქველეები რალაცნაირად კონფლიქტში მოვიდნენ ერთმანეთთან. შესაბამისად სამართლიანობა, შესაძლებელია, რომელიმე სხვა სიქველეს (მაგალითად, სულგრძელობას, ან თანაგრძნობას) დაუპირისპირდეს იმგვარად, რომ სამართლიანობის მოთხოვნები სხვა სიქველეების მოთხოვნებით შეიკვეცება. სიქველის ეთიკის იმ კონცეფციის შესაბამისად, რომელსაც განვიხილავ, სიქველეები არა მხოლოდ შეუძლებელია ერთმანეთთან კონფლიქტში მოდიოდეს, არამედ ისინი ორმხრივად სასარგებლოა – ანუ, ეს სიქველეები მათი სრულყოფილი განხორციელებისთვის ერთმანეთს საჭიროებენ.¹⁴ თუმცა, ამაზე, შესაძლებელია, გვითხრან, რომ სათანადოდ გაგებული სამართლიანობა თავის თავშივე შეიცავდა შეზღუდვას ძალაუფლების შეკვეცის იმ გარკვეულ ტიპებთან მიმართებით, რომლებიც (როგორც ვამტკიცებდი) ლიბერტარიანიზმს უჭერს მხარს.

ამ ეტაპზე ეს შედავება ერწყმის სიქველის ეთიკის წინააღმდეგ ზემოთ განხილულ უკანასკნელ კრიტიკას. ამ კრიტიკის თანახმად, ჩვენ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ სამართლიანობა მოითხოვს იმას, რასაც ვთქვი, რომ ის მოითხოვს. მას, შესაძლებელია, გზა არ გადაულობოს სხვა სიქველეებმა, თუმცა, ამის ნაცვლად, შესაძლებელია სამართლიანობამ ჩვენგან სხვა რამ მოითხოვოს. ალბათ, სამართლიან ინდივიდად ყოფნა მოითხოვს ისეთი სოციალური სისტემისადმი მხარდაჭერასა და მიმხრობას, რომელიც უზრუნველყოფს სოციალურ უსაფრთხოებას მატერიალურად შეჭირვებულებისთვის. ან ალბათ, უფრო ზოგადად რომ ვთქვათ, სახელმწიფოა საჭიროა იმისთვის, რომ მიიღოს კანონები, დაამკვიდროს სასამართლო სისტემა, ან დაგვიცვას; ხოლო იმის ნაწილი, რასაც სამართლიანი ადამიანი ხედავს, არის ის, რომ მან ასეთ სახელმწიფოს მხარი უნდა დაუჭიროს ფინანსურად და ასევე სხვა გზებითაც, რაც სახელმწიფოსგან იქნება მოთხოვნილი და დავალებული. გარდა ამისა, მან საკუთარი მსჯელობა სახელმწიფოს მსჯელობას უნდა დაუქვემდებაროს.

¹³ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, წიგნი V, თავი 4.

¹⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, წიგნი VI, თავი 13.

მე ნამდვილად არ მაქვს გამანადგურებელი პასუხი ასეთი ტიპის შეპასუხებაზე. ის, რაც აქ აღვწერე, არის მხოლოდ იმ კონცეფციის მონახაზი, თუ რას მოითხოვს სამართლიანობა ჩვენგან, როგორც ინდივიდებისგან. რა თქმა უნდა, დანამდვილებით არსებობს სხვა კონცეფციებიც. თუმცა, სამი ზოგადი დებულების ჩამოყალიბება შესაძლებელი ასეთ შესაძლებლობასთან მიმართებით.

პირველი: მხოლოდ იმიტომ, რომ სიქველეები ორმხრივ პასუხისმგებლობასა და ჩართულობას მოითხოვს, სამართლიანი ადამიანები ვერ ისარგებლებენ იმუნიტეტით იმ პრეტენზიათა სანინააღმდეგოდ, რომლებიც მათ მიმართაა გაუღერებული გაუსაძლის მდგომარეობაში მყოფი პირების მხრიდან. ისინი თავად გამოიჩინენ გულისხმიერ დამოკიდებულებას ასეთი პრეტენზიების მიმართ, მხარს დაუჭერენ და ჩაერთვებიან ისეთ ინსტიტუციებში, რომლებიც ამ მძიმე მდგომარეობის აღმოფხვრას ესწრაფვიან. ის, რასაც სამართლიანი ადამიანები არასდროს გააკეთებენ, არის ზუსტად იმ იმედის ჩასახვა, რომ მათ უფლება აქვთ, თავიანთი შეფასებები დაუნესონ და თავს მოახვიონ სხვა ადამიანებს იმის შესახებ, თუ რა საჭიროება რა ტიპის ყურადღებას მოითხოვს – ან რა სახის ღონისძიებების გატარება აუცილებელი, რომ დაკმაყოფილდეს ასეთი საჭიროებები – და ამ შეფასებას არასოდეს მოახვევენ თავზე იმ სხვა ადამიანს, რომელიც მათ შეფასებას უბრალოდ არ ეთანხმება. სამართლიანი ადამიანები არასდროს დაიჯერებენ, რომ მათ გააჩნიათ სხვებისათვის ვალდებულებების დანესების ან რაიმე სახის მოვალეობის დაკისრების ძალაუფლება ასეთი ტიპის შეხედულებებისა და მოსაზრებების ქრილში, იმ კუთხით, რომ სხვებს არ შეეძლოთ მათთან ორმხრივობაზე დაფუძნებული ურთიერთობის წარმოება. ისინი სავარაუდოდ არც იმას ირწმუნებენ, რომ სახელმწიფო სწორი არხია სხვათა საჭიროებების დაკმაყოფილების ადეკვატური და სათანადო გულისწუხილის განხორციელებისათვის და არც იმას დაიჯერებენ, რომ სახელმწიფო შესაბამისი და სათანადო ორგანიზმია სხვა ადამიანებზე სამართლებრივი ვალდებულებების დასაკისრებლად და მათ მიმართ ისეთი ქმედებების გასატარებლად, რომლებიც, სამართლიანი ადამიანის პერსპექტივიდან, გამართლებულია.

მეორე: თეორიების უმეტესობა, რომელიც მოქალაქეებს ასეთ ვალდებულებას დააკისრებდა (რაშიც იგულისხმება, ზოგიერთი ისეთი ვალდებულება, რაც სამართლიანმა ადამიანმა უნდა აღიაროს როგორც მისგან განუყოფელი და ეს უნდა ჩაითვალოს იმის ნაწილად, თუ რას ნიშნავს ქველ ადამიანად ყოფნა) იწყება დაშვებებით ან თეზისებით იმის შესახებ, თუ როგორ გამოიყურება სამართლიანი სახელმწიფო (ან სამართლიანი საზოგადოება). ამას შემდგომ მოსდევს თეზისები და დაშვებები მოქალაქეთა ვალდებულებებზე, რომლებმაც მხარი უნდა დაუჭირონ ასეთ ინსტიტუციებს. თუ ჩვენ სერიოზულად მივიღებთ სიქველის ეთიკას, რომელიც აქ აღვწერე, მაშინ ეს სტრატეგია ტენდენციურად გამოიყურება

სამართლიანობის სიქველის მოთხოვნები გაცხადებული და დაფუძნებულია იმაზე, თუ რას ვსაჭიროებთ, რომ ჩვენივე ტიპის მსგავს სხვა ადამიანებთან ვიცხოვროთ და ვანარმოოთ ისეთი ურთიერთობები, რომელიც კარგად ცხოვრებისა და ქველ ადამიანად გახდომის საშუალებას მოგვცემს. მოქალაქეობის ან სახელმწიფოსადმი ვალდებულების კონცეფციას, რომელიც კონფლიქტშია ასეთ მოთხოვნებთან (რაშიც იგულისხმება იმ თეზისით დაწყება, რომ სახელმწიფო უნდა განხორციელდეს და დააკმაყოფილოს სამართლიანობის ან მიუკერძოებლობის გარკვეული მოთხოვნები) აკლია თეორიული ავტორიტეტი იმისთვის, რათა მან ძირი გამოუთხაროს ყოველივე იმას, რაც ვიცით ერთად ცხოვრებისა და თანაარსებობის შესახებ (ოჯახებში, მეგობრების წრეში, საზოგადოებაში). ასეთი პრობლემების უგულებელყოფას მხოლოდ მაშინ შევძლებთ, თუკი სიქველის მოთხოვნებს სერიოზულად არ განვიხილავთ.

საბოლოოდ, შეფასების ძალაუფლების საკითხი თავის ადგილზე რჩება. ეს, ფაქტობრივად, ნამდვილად ქმნის სათანადო საფუძველს პოლიტიკური ლეგიტიმაციის მორალური კონცეფციებისთვის, რომელთა თანახმად, ჩვენ მორალური თვალსაზრისით თანასწორი ადამიანები ვართ; არცერთ ჩვენთაგანს გააჩნია ძალაუფლება, რომ მიუთითოს ან დაიქვემდებაროს სხვები იმგვარად, რომ აღნიშნულს არ ჰქონდეს ორმხრივი ხასიათი, თუნდაც იმის საფუძველზე, რაც გვგონია, რომ მართალია. მნიშვნელობა არა აქვს, ეს ღმერთის მიერ ნაკარნახევი შეგონებით იქნება განხორციელებული, თუ რაიმე მიზეზის გამო. სხვაგვარად ფიქრი პირდაპირი გზაა ომისა და კონფლიქტისთვის და შესაბამისად, მათ შედეგად კეთილშობილ და ბედნიერ ადამიანებს ვერ მივიღებთ. სამართლიანობის მოთხოვნები ნაწილობრივ ამ აღიარებაშია ფესვგადგმული. მაგრამ, ბრძანებების გაცემის ძალაუფლება არის ის, რაც აუცილებელია სახელმწიფოსთვის, რომ მისთვის დამახასიათებელი სამუშაო შეასრულოს. თუ ზოგიერთ ჩვენგანს ექნება ისეთი მორალური პრეტენზია, რომ იჩემებდეს არაორმხრივობაზე დაფუძნებული ძალაუფლების განხორციელების უფლებამოსილებას სხვათა მიმართ, მაშინ ამ ამბავს თხრობის გაგრძელება აუცილებლად დასჭირდება და ეს უკვე სხვა ამბავი იქნება. ევდემონისტური სიქველის ეთიკა ქმნის ჩვენთვის სივრცეს, რათა გავიგოთ, თუ როგორ შეგვიძლია საკუთარი თავისა და ჩვენს გარშემო მყოფი ადამიანების აღქმა ისეთ ინდივიდუალად, რომლებიც კარგი ცხოვრების განხორციელების პროცესში არიან ჩართული და რომლებიც ერთმანეთთან ურთიერთობას სამართლიანი ქმედების მეშვეობით არეგულირებენ. თუკი ჩვენ ევდემონისტური სიქველის ეთიკას სერიოზულად აღვიქვამთ, დავინახავთ, რომ ლიბერტარიანული შეზღუდვები სახელმწიფო ძალაუფლებაზე საკმარისზე მეტადაა დასაბუთებული.

ოპიქტივიზმი

ნირა ბედვორი

აინ რენდი დაიბადა 1905 წელს რევოლუციამდელ რუსეთში და იქ იცხოვრა კერენსკისა და ბოლშევიკური რევოლუციების განმავლობაში. კომუნისტებმა მამისს აფთიაქი ჩამოართვეს, რის გამოც ოჯახს ძალიან ბევრი დაბრკოლების გადატანა მოუწია და ახალგაზრდა რენდმა უშუალოდ გამოსცადა ტოტალიტარიზმის საშინელებები. რენდს უკვე ცხრა წლის ასაკში ჰქონდა გადაწყვეტილი, რომ მხატვრული ლიტერატურის ჟანრში აპირებდა მოღვაწეობას. მასზე უდიდესი ლიტერატურული ზეგავლენა ჰქონდა ვიქტორ ჰიუგოს მისი „რომანტიკული რეალიზმის“, ხოლო თეოდორ დოსტოევსკის – მისი ფსიქოლოგიური სიცხადის გამო.

რენდს შეუყვარდა დასავლეთი, როდესაც მან ნახა ამერიკული და ევროპული ფილმები. როდესაც რენდი სწავლობდა ამერიკის ისტორიას სკოლაში, ეს ქვეყანა მისთვის თავისუფალი სახელმწიფოს მოდელი გახდა. იგი 1926 წელს ამერიკის შეერთებულ შტატებში ემიგრანტის სტატუსით ჩავიდა, სადაც მან ინგლისურ ენასთან დაკავშირებული უნარები დახვეწა სცენარების, მოკლე ისტორიებისა და პიესების წერით. საბოლოოდ, მან ოთხი ბესტსელერი წიგნი და უამრავი ესე, კომენტარი და საგაზეთო სტატია გამოაქვეყნა.

რენდის პოლიტიკური და ეთიკური ფილოსოფიის გასაგებად საჭიროა არა მხოლოდ მისი ფილოსოფიური შრომების, არამედ მისი მხატვრული ლიტერატურის გაცნობაც. ნანარმოები „ჩვენ, ცოცხალნი“ გვიჩვენებს, თუ როგორ ახდენს ტოტალიტარიზმი ბოროტების აღზევებას და როგორ ანადგურებს ის იმას, რაც საუკეთესოა. „პირველწყარო“ აღწერს იდეალურ ადამიანს, როგორც მსოფლმხედველობისა და პატიოსნების მაგალითს. ეს არის ადამიანი, რომელიც ცხოვრობს საკუთარი შრომით და რომელმაც წარმატებით შეძლო, გადაელახა და დაემარცხე-

ბინა უმეცრებისა და უფერულობის ძალები. „ატლანტიკა მხრები გაშალა“ გაკვრით წარმოგვიდგენს იდეალურ სამყაროს, – ატლანტიკის, – და ასევე, „არისტოკრატიის პროტექციაზე“ დამყარებული საზოგადოების თანდათანობითი დაშლის პროცესის დეტალურ ანალიზს. რენდი აღწერს ბიუროკრატების, უნიჭო ბიზნესმენებისა და ინტელექტუალების სამყაროს, რომლებიც ყელამდე ჩაფლულნი არიან „ხელის განოდების“, „ვალის დაბრუნების“ და თანმდევი საფრთხის უწყვეტ თამაშში მხოლოდ იმ მიზნით, რომ გაანადგურონ ისინი, ვინც „უსამართლო“ კონკურენციაში მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი შრომისა და გარჯის იმედად ერთვება, ყოველგვარი პოლიტიკური მფარველობის გარეშე.

ნაწილობრივ სწორედ მისი რომანების გამო რენდის გავლენა აკადემიური წრეების ფარგლებს გარეთ უფრო საგრძნობი იყო. სწორედ ამავე მიზეზით მან ასეთი ზეგავლენის მოხდენა ვერ შეძლო აკადემიურ წრეებში. მაშინ როდესაც ძალიან ბევრი ადამიანი ჰეროიკულ პერსონაჟთა რენდისეულ აღწერას შთამაგონებლად მიიჩნევს, ბევრი სხვა მას პირიქით, მშრალად და ნაკლებად დამარწმუნებლად თვლის. მისი ფილოსოფიური შრომებიც მკითხველებს ორ ბანაკად ყოფს. ზოგიერთი მათგანი მოხიბლულია რენდის ნატიფი გამჭრიახობითა და პოლემიკური სტილით, სხვებზე კი იგივეს ვერ ვიტყვით. ზოგიერთი მათგანი გაღიზიანებულია რენდის სტილით, რომელიც ნაკლებ ყურადღებას ამახვილებს კონტრარგუმენტებზე. მათ, ასევე, აღიზიანებთ ფილოსოფოსთა უმრავლესობის შესახებ რენდის არასწორი განმარტებები და ხისტი შეფასებები

რენდი საკუთარ ფილოსოფიას „ობიექტივიზმს“ უწოდებს, რათა ხაზი გაუსვას შემდეგ საკითხებს: ა). რეალობა „ობიექტური აბსოლუტია, რომელიც ჩვენი სურვილებისა და შიშებისგან დამოუკიდებლად არსებობს და ბ) მხოლოდ გონება, და არა გრძნობები და გამოცხადება არის ჩვენი საშუალება ცოდნისკენ და გადარჩენისაკენ.¹ სახელი „ობიექტივიზმი“, ასევე, ხაზს უსვამს იმის აღიარების განსაკუთრებულ მნიშვნელობას, რომ ღირებულებები ობიექტურია და არა სუბიექტური ან თანდაყოლილი. სუბიექტივიზმის მიხედვით, ღირებულებები მთლიანად განისაზღვრება ჩვენი სურვილებისა და სწრაფვების მიხედვით, გარეგანი სამყაროსაგან დამოუკიდებლად, ხოლო იმანენტურობის კონცეფციის შესაბამისად, ღირებულებები ექსტერნალურ სამყაროში თავისთავად არსებობს, ჩვენი ბუნებისაგან დამოუკიდებლად.² ამისგან განსხვავებით. ობიექტივიზმი იზიარებს შეხედულებას, რომ ღირებულებები ეფუძნება ჩვენი როგორც რაციონალური არსებების ბუნებას და, ასევე, გარეგან სამყაროს, რომელშიც გვიწევს ცხოვრება.

¹ Ayn Rand, "Introducing Objectivism," *Objectivist Newsletter*, August 1962, გვ. 35

² Ayn Rand, "What Is Capitalism?" *Capitalism: The Unknown Ideal* (New York: New American Library, 1967), გვ. 21 და შმდ.

ეთიკაში რენდი მხარს უჭერს ეთიკურ ეგოიზმს. ეს არის მოსაზრება, რომლის თანახმად, მორალს საკუთარი სიკეთისთვის ვსაჭიროებთ და არა საზოგადოებრივი სიკეთის ან სხვა ადამიანთა სიკეთის გამო. იგი ასევე ამტკიცებს, რომ ეთიკური ეგოიზმი თავისუფლების გარდაუვალი და უპირობო საფუძველია, ვინაიდან თავისუფლება აუცილებელია ჩვენი საკუთარი გადარჩენისა და ბედნიერებისათვის, როგორც რაციონალური არსებებისთვის, რომლებიც ვფიქრობთ და ვმოქმედებთ საკუთარი არჩევანის შესაბამისად. ეთიკური ეგოიზმის სანინააღმდეგო ერთადერთი ალტერნატივა, რენდის მტკიცებით, არის ალტრუიზმი, რომლის არსიც საკუთარი თავის განირვება. მაგრამ თავისუფლება, რენდის მოსაზრებით, ნამდვილად არ გვჭირდება იმისთვის, რომ ჩვენი ცხოვრება და ბედნიერება მსხვერპლად გავილოთ. ეს, რა თქმა უნდა, არ არის ალტრუიზმის სტანდარტული გაგება, რაც გვხვდება ხოლმე აკადემიურ ლიტერატურაში, როდესაც ალტრუიზმი განმარტებულია როგორც რაიმეს გაკეთება რომელიმე ადამიანისთვის, სწორედ ამ კონკრეტული ადამიანის სასარგებლოდ, მაგრამ არა აუცილებლად საკუთარი რაციონალური სურვილებისა და მიზნების მსხვერპლად გაღების ხარჯზე. ეთიკური ეგოიზმის რენდისეული კონცეფცია, ასევე, განსხვავდება თანამედროვე კონცეფციებისგან. მე დავინყებ ამ კონცეფციის ახსნით და შემდეგ გავაგრძელებ იმის განხილვას, თუ როგორ იცავს რენდი თავისუფლებას, კაპიტალიზმსა და მინიმალურ სახელმწიფოს.

ეთიკური ეგოიზმის მიხედვით, მორალური პრინციპები და სიქველევები გვეუბნება, თუ როგორი ტიპის ადამიანები უნდა ვიყოთ და როგორ უნდა მოვიქცეთ საკუთარი სიკეთის მისაღწევად. მაგრამ რა უნდა ვქნათ, თუ ჩვენი სიკეთისკენ სწრაფვა სხვა ადამიანების გათვლევას მოითხოვს? ეთიკური ეგოიზმის ერთი ფორმა ამბობს: „მაშინ მოგიწევს, რომ გათელო ეს ადამიანები.“ მაგრამ, ასეთი ეგოისტებით სავსე სამყარო ძალიან მალე დაასრულებს არსებობას იმიტომ, რომ ასეთი ეგოისტები უბრალოდ ამოხოცავენ ერთმანეთს. ხოლო ეთიკური თეორია, რომელიც სიკვდილისკენ უბიძგებს ინდივიდებს, არც ძალიან ეგოისტური და არც ძალიან ეთიკურია. შესაბამისად, ეს არ არის ის, რასაც რენდი ეთიკურ ეგოიზმში გულისხმობდა.³ მაშინ რას გულისხმობს ის? ჩემს სტატიებში ვამტკიცებ, რომ რენდის ესეები და ნოველები მხარს უჭერს ერთ ინტერპრეტაციაზე მეტს, მაგრამ აქ მხოლოდ ყველაზე სარწმუნო ინტერპრეტაციის განხილვით შემოვიფარგლები.⁴

რენდი ამტკიცებს, რომ ეთიკა „ეს არის ღირებულებათა კოდექსი, რათა გზა უჩვენოს ადამიანის მოქმედებასა და არჩევანს, რომელიც განსაზღვრავს მისი სიცოცხლის მიმდინარეობასა და მიზანს“ და რომ ეს არის „ადამიანის გადარჩენის

³ თუმცა, მაიკლ ჰუმერი სწორედ ასეთი ტიპის ეგოიზმს მიაწერს რენდს თავის ნაშრომში „ობიექტივისტური ეთიკის კრიტიკა“ (<http://www.owl232.net/rand5.htm>).

⁴ Neera K. Badhwar and Roderick T. Long, “Ayn Rand,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, rev. ed. (Stanford, CA: Stanford University, 2016).

ობიექტური, მეტაფიზიკური საჭიროება.⁵ ამ განცხადებაში რენდი გულისხმობს არა მხოლოდ ფიზიკურ გადარჩენას, არამედ ადამიანის როგორც ადამიანის გადარჩენას, რაშიც მოიაზრება, „პირობები, წესები, მეთოდები და მიზნები, რაც აუცილებელია რაციონალური ადამიანის გადარჩენისათვის მისი ცხოვრების მთლიანი ხანგრძლივობის განმავლობაში – არსებობის ყველა იმ ასპექტში, რაც ღიაა მისი არჩევანისთვის.“⁶ ყოველი ინდივიდის უზენაესი და უწინარესი მიზანი, ეს არის საკუთარი გადარჩენა და ბედნიერება. მაგრამ რადგან ყოველი ინდივიდი მართლზომიერად ფლობს ასეთ მიზანს, მაშინ ყოველი ინდივიდის ლტოლვა ამ მიზნის მიღწევისაკენ უნდა მოდიოდეს შესაბამისობაში, პრინციპში, სხვა ინდივიდების ლტოლვასთან მათივე უზენაესი მიზნებისკენ სწრაფვის პროცესში. „ადამიანური სიკეთე,“ – აცხადებს რენდი, – „არ მოითხოვს ადამიანის მსხვერპლად შეწირვას და არ მიიღწევა ვინმესთვის ვიღაცის მსხვერპლად შეწირვით.“⁷

თუმცა, საინტერესოა, რა ჭრილში არ არის „ადამიანური სიკეთე“ გადარჩენა ან ბედნიერების მიღწევა ამორალური საშუალებებით? რადგან ამორალური ქცევა მხოლოდ ადამიანისთვისაა დამახასიათებელი, რჩება შთაბეჭდილება, რომ სიკეთე, რომელიც ამორალური საშუალებებით იქნა მიღწეული, ნამდვილად ადამიანური სიკეთეა. გარდა ამისა, რატომ არ არის შესაძლებელი ერთი ადამიანის სიკეთის მიღწევა მეორე ადამიანის სიკეთის განირვის ხარჯზე იქნეს მიღწეული? უთვალავმა ადამიანმა მოიპოვა ქონება და სახელი თაღლითობითა და ძალადობით. ამ შეკითხვებზე პასუხი არის ის, რომ რენდი „ადამიანურ სიკეთეზე,“ ადამიანის გადარჩენასა და ბედნიერებაზე ნაწილობრივად მორალიზებულ ჭრილში ფიქრობს, მიუხედავად იმისა, რომ თავად რენდს ეს არასოდეს უღიარებია.

ბედნიერება, რენდის მიხედვით, არის „ცხოვრების წარმატებული მდგომარეობა“ ექსისტენციალურ და ფსიქოლოგიურ ჭრილში. ეს არის „არაწინააღმდეგობრივი სიხარულის მდგომარეობა, სიხარული დანაშაულის გრძნობისა და სასჯელის გარეშე,“ რაც მიიღწევა მხოლოდ იმ „ინდივიდის მიერ, რომელსაც არაფერი სურს, გარდა რაციონალური მიზნებისა, რომელიც არაფრის ძიებაშია, გარდა რაციონალური ღირებულებებისა და რომელსაც საკუთარ ბედნიერებასა და სიხარულს ვერაფერი ჰგვრის, გარდა რაციონალური მოქმედებებისა.“⁸ ბედნიერება აქ არ არის გრძნობა, რასაც ეპიზოდურად ვგრძნობთ ხოლმე, არამედ, ცხოვრების ობიექტურად ღირებული და ემოციურად პოზიტიური მდგომარეობა – რასაც არისტოტელე „ევდემონიას“ უწოდებს. რენდი მიიჩნევს, რომ ბედნიერებისკენ სწრაფვა განუყო-

⁵ Ayn Rand, “The Objectivist Ethics,” *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism* (New York: New American Library, 1964), გვ. 13, 23 (დახრა ორიგინალში)

⁶ იხ. იქვე, გვ. 25, 27.

⁷ Rand, “Objectivist Ethics,” გვ. 31 (დახრა ორიგინალშია)

⁸ იხ. იქვე, 27, 32.

ფელია იმ მოქმედებებისგან, რომლებიც რაციონალური მიზნების მიღწევას რაციონალური საშუალებებით ესწრაფვიან.⁹

რადგან რაციონალურობა სიქველეა – უფრო მეტიც, ის მთავარი სიქველეა, რომელიც თავის თავში ყველა სხვა სიქველეს მოიცავს – რაციონალური მიზნების რაციონალური საშუალებებით მიღწევა სიქველეს ხდის ისეთ რამედ, რაც ნაწილობრივ აყალიბებს ადამიანის გადარჩენისა და ბედნიერების უზენაეს მიზანს (ალსანიშნავია, რომ კეთილშობილური აქტებისაგან განსხვავებით, სიქველე, როგორც ასეთი, ხასიათის ნიშან-თვისებაა, შეფასებითი მიდრეკილება, რომ თავისებურად იფიქრო, იგრძნო და მოიქცე. რენდს ეს პირდაპირ არასდროს გამოუხატავს, მაგრამ იგი საკმაოდ ნათლად აღწერს ამას მისი ლიტერატურული გმირების პორტრეტების გადმოცემისას). მაგრამ, ეწინააღმდეგება თუ არა მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც სიქველე ნაწილობრივ აყალიბებს ადამიანის გადარჩენისა და ბედნიერების უზენაეს მიზანს, რენდის ხშირად გამეორებულ მტკიცებას, რომ სიქველე თვითმიზანი კი არ არის, არამედ მხოლოდ საშუალებაა გადარჩენისა და ბედნიერების მიღწევისთვის? იმ არგუმენტებზე დაყრდნობით, რომლებსაც ახლა მოგახსენებთ, ჩემი პასუხი შემდეგია: „არა აუცილებლად.“

ზოგჯერ, როდესაც ფილოსოფოსი ამბობს, რომ სიქველე და მორალი თვითმიზანია, ის გულისხმობს, რომ ამ უკანასკნელს არ გააჩნია აუცილებელი კავშირი ნებისმიერ სხვა რამესთან, რაზეც ჩვენ ვზრუნავთ: ბედნიერებასთან, გადარჩენასთან ან იმასთან, რაც მათ წარმოშობს, ან მათი მიღწევის შესაძლებლობას გვაძლევს. კანტი ამ პოზიციის ყველაზე თვალსაჩინო დამცველია: მორალი მისთვის ერთი რამეა, ხოლო ამქვეყნიური სიკეთეები სხვა რამეს წარმოადგენს. რენდი, რა თქმა უნდა, მართალია, რომ ამ გაგებით სიქველე თვითმიზანი არ არის, ხოლო ასე რომც ყოფილიყო, ის პრაქტიკულად არავის დააინტერესებდა. თუმცა, ზოგჯერ, როდესაც ფილოსოფოსი ამბობს, რომ სიქველე თვითმიზანია, იგი გულისხმობს, რომ ის ნაწილობრივ აყალიბებს კარგი ადამიანური ცხოვრების უზენაეს მიზანს, იმ თეზისის უარყოფის გარეშე, რომ სიქველეს, ასევე, ინსტრუმენტული ღირებულება გააჩნია. ამ პოზიციას იცავენ არისტოტელე და ნეოარისტოტელიკოსები. ჩემს სხვა შრომებში ვამტკიცებდი, რომ ეს, ასევე, არის პოზიცია, რაც გამყარებულია რენდის ძალიან ბევრი განცხადებით, ასევე, რენდის მიერ თავისი გმირების აღწერისას.¹⁰

სიქველე ნამდვილადაა მისი გმირების ბედნიერების ნაწილობრივ ჩამომყალიბებელი. ეს გმირები ხშირად საკუთარ სიცოცხლეს რისკის წინაშე აყენებდნენ მათი

⁹ იხ. იქვე, გვ. 29, 32.

¹⁰ Neera K. Badhwar, *Is Virtue Only a Means to Happiness? An Analysis of Virtue and Happiness in Ayn Rand's Writings* (Poughkeepsie, NY: Objectivist Center, 2001). მსგავს პოზიციას ავითარებს ლონგი. იხ. Roderick T. Long, *Reason and Value: Aristotle vs. Rand* (Poughkeepsie, NY: Objectivist Center, 2000).

მორალური პრინციპების დაცვის გამო, რადგან ალტერნატივა – მათი პრინციპებისათვის ლალატი – უფრო უარესი იქნებოდა მათთვის. ადამიანური ბედნიერება ნამდვილად მოითხოვს წარმატებას ადამიანისთვის ღირებულ ცხოვრებისეულ პროექტებში, თუმცა, უფრო მეტად მნიშვნელოვანია ის, რომ იგი თავის თავშივე მოითხოვს დასაბუთებული სიამაყის შეგრძნებას, ხოლო დასაბუთებული სიამაყე მოითხოვს სიქველეს. სწორედ ამიტომაა შესაძლებელი „პირველწყაროს“ პერსონაჟის, ჰოვარდ რორკის აღქმა ისეთ პიროვნებად, რომელიც მოქმედებს საკუთარი ეგოიზმისგან მომდინარე პირად ინტერესთა შესაბამისად, როდესაც იგი უარყოფს იმ შეკვეთებს, რომელიც მას ყველაზე მდიდარ და ყველაზე მოთხოვნად არქიტექტორად გახდიდა ქვეყანაში – ოლონდ მისი არქიტექტურული ხედვის ხარჯზე. რორკი გულწრფელობას ანიჭებს უპირატესობას, ვიდრე ასეთ წარმატებას.

ნაწარმოებში „ატლანტმა მხრები გაშალა“ გმირები კიდევ უფრო ბევრ რამეზე ამბობენ უარს, როდესაც ისინი უარყოფენ ამ სამყაროს. ორივე რომანში რენდის გმირები, საბოლოოდ, წარმატებას აღწევენ კარიერასა და სიყვარულში, რადგან რენდის პროექტისთვის არსებითია იმის ჩვენება, რომ ღირსეულ და წესიერ საზოგადოებაში სიქველე ქმედითია და რომ ის გვეხმარება ჩვენთვის ღირებული მიზნების ხორცშესხმაში.

სიქველის შესახებ რენდის შეხედულების ეს განმარტება, რომელიც სიქველეს განიხილავს როგორც ინსტრუმენტალურ, ასევე, ნაწილობრივ მაკონსტიტუირებელ ჭრილში ბედნიერებასთან მიმართებით, როგორც ვნახავთ, არის ერთადერთი ინტერპრეტაცია, რომელიც შესაბამისობაშია თავისუფლებისა და ინდივიდუალური უფლებების რენდისეულ დაცვასთან.

თავისუფლება

თავისუფლების შესახებ რენდის არგუმენტები უფლებებზე დაფუძნებულია, ვიდრე კონსეკვენციალისტური, ან კონტრაქტარიული. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მისი არგუმენტები ეფუძნება თეზისს, რომლის მიხედვითაც, ჩვენ ყველას, ჩვენივე ბუნების შესაბამისად, გვაქვს უფლებები, როგორც არსებებს, რომლებსაც უნევთ არჩევანის გაკეთება, რათა იმოქმედონ ან იფიქრონ. რენდი არ ამტკიცებს, რომ თავისუფლება წარმოშობს საუკეთესო შედეგებს ან რომ ადამიანები დათანხმდნენ (ან დათანხმდებოდნენ) თავისუფლების სისტემას.

ამავდროულად, რენდი ამტკიცებს, რომ ფაქტობრივად, თავისუფლების სისტემას შეუძლია, მოიტანოს საუკეთესო შედეგები და ნაწილობრივ ზუსტად ამ მიზეზის გამო, ადამიანები უეჭველად დაეთანხმებოდნენ მას. ინდივიდები არიან მიზნები თავისთავად და არა საშუალებები სხვათა მიზნებისათვის. როგორც ასეთი, მათ უფლება აქვთ, წარმართონ საკუთარი ცხოვრება და ესწრაფონ ბედნიერებას ისე,

როგორც ეს მიაჩნიათ სწორად და შესაბამისად, იმ შემთხვევაში, თუკი ისინი სხვების ანალოგიურ აქტივობებში ძალის გამოყენებით არ ჩაერევინან.¹¹

რენდი ამტკიცებს, რომ უფლება არის „მორალური პრინციპი, რომელიც განსაზღვრავს და ნებას რთავს ადამიანის თავისუფალ მოქმედებას სოციალურ კონტექსტში.“¹² „უფლება არის ის, რისი განხორციელებაც შესაძლებელია სხვისი ნებართვის გარეშე.“¹³ ყველაფერი, რაც საჭირო და აუცილებელია მოქმედების თავისუფლების განხორციელებისთვის, არის სხვათა მიერ (სახელმწიფოს ჩათვლით) ფიზიკური იძულებისა და თაღლითობის აქტების არარსებობა. შესაბამისად, ყველა უფლება ნეგატიურია და ისინი სხვა ადამიანებს არანაირ მოვალეობას უწესებს, გარდა იძულების ან თაღლითობისგან თავის შეკავებისა. უფრო მოკლედ თუ ვიტყვით, არაფერია საჭირო გარდა იმისა, რომ ყველამ თავის საქმეს მიხედოს.

უფლებების სხვა კონცეფციების მსგავსად, რენდის კონცეფციაც იერარქიულია. იგი წერს:

„არსებობს მხოლოდ ერთი ფუნდამენტური უფლება (ყველა სხვა უფლება მისგან მომდინარე ან მისით წარმოქმნილი შედეგი ან დასკვნაა): ადამიანის უფლება საკუთარ სიცოცხლეზე. სიცოცხლე თვითშენარჩუნებისკენ მიმართული და დამოუკიდებელი მოქმედებების პროცესია. სიცოცხლის უფლება ნიშნავს თვითშენარჩუნებისკენ მიმართული და დამოუკიდებელი მოქმედებების წარმართვის უფლებას. ეს არის თავისუფლება, განახორციელო ყველა მოქმედება, რაც რაციონალური არსების ბუნებით არის მოთხოვნილი, საკუთარი სიცოცხლის მხარდაჭერისთვის, გახანგრძლივებისთვის, სრულყოფისა და ტკობისათვის (ასეთია სიცოცხლის, თავისუფლებისა და ბედნიერებისკენ ლტოლვის უფლებათა ძირითადი არსი).“¹⁴

იგი, ასევე, აღნიშნავს:

„უფლებები არის პირობები, მოთხოვნილი თვით ადამიანის ბუნების მიერ მისი სათანადო გადარჩენისათვის. თუ მისი მიზანი დედამიწაზე სიცოცხლეა, მას აქვს უფლება, იცხოვროს როგორც რაციონალურმა არსებამ: ბუნება უკრძალავს მას ირაციონალურ არსებად ყოფნას. ნებისმიერი ჯგუფი, ნებისმიერი ბანდა, ნებისმიერი ერი, რომელიც ცდილობს ინდივიდის უფლებების უარყოფას, არის უსამართლო, ანუ ბოროტი, ე.ი. სიცოცხლის სანინაალმდეგო.“¹⁵

¹¹ Rand, "Introducing Objectivism," გვ. 35.

¹² Rand, "Man's Rights," *Virtue of Selfishness*, გვ. 93.

¹³ Ayn Rand, "Textbook of Americanism," *The Ayn Rand Column*, rev. ed. (New Millford, CT: Second Renaissance Books, 1998), გვ. 83.

¹⁴ Rand, "Man's Rights," გვ. 93.

¹⁵ Galt's speech, in Ayn Rand, *For the New Intellectual: The Philosophy of Ayn Rand* (New York: Random House, 1963), გვ. 182.

აქ რენდი განსაკუთრებით მნიშვნელოვან სამ საკითხზე ამახვილებს ყურადღებას, რომელთაგან ორი აბსოლუტურად საჭირო და აუცილებელია თავისუფლებისთვის, მაგრამ მესამე შესაძლებელია ფატალურიც კი აღმოჩნდეს. პირველი საკითხი არის ის, რომ უფლებები უფრო ერთგვარი პრეტენზიებია კონკრეტულ მოქმედებათა ჩარევის გარეშე განხორციელებისათვის, ვიდრე ვინმეს ვალდებულება, რომ რაიმე მოგვცეს. ისინი მოქმედების თავისუფლებასთან დაკავშირებული პრეტენზიებია და არ უკავშირდება მას, რაც შესაძლებელია დამჭირდეს, ან ვფიქრობ, რომ მჭირდება – იმ შემთხვევაშიც, თუკი ეს მოქმედების განხორციელებისათვის მესაჭიროება. ეს თავად ნეგატიური უფლებების ცნებაში იგულისხმება. მაგალითად, იმისათვის, რომ ფული გამოვიმუშავო ცხოვრებისთვის, შესაძლებელია, დამჭირდეს მანქანა და მე მაქვს უფლება, შევიძინო ეს მანქანა რომელიმე ადამიანთან მშვიდობიანი გაცვლის გზით, რომელსაც, რა თქმა უნდა, სურს, რომ მომყიდოს ეს მანქანა. თუ ვერავის ვიპოვი ისეთს, ვისაც სურვილი ექნება, მანქანა მომყიდოს იმ თანხაში, რისი გადახდაც ამ ეტაპზე შემიძლია, მე შემიძლია, ვცადო ფულის სესხება ან ვთხოვო პატრონს, რომ მაჩუქოს მანქანა. თუკი ილბიანი ვარ, ერთ-ერთი ეს მცდელობა წარმატებული იქნება. მაგრამ, თუ ვერ გამოვდგები ილბიანი, ეს ძალიან ცუდია. მე არ გამაჩნია არანაირი „პოზიტიური“ უფლება მანქანაზე, მხოლოდ იმის გამო, რომ ის მჭირდება.

ინდივიდუალური უფლება აღსრულებადი პრეტენზიაა სხვათა წინააღმდეგ – პრეტენზია, რომლის აღსრულებაც სწორედ სახელმწიფოს ევალება. მოსაზრება, რომლის თანახმადაც მე პოზიტიური უფლება გამაჩნია მანქანაზე, თავის თავში გულისხმობს, რომ სახელმწიფომ უნდა აიძულოს სხვები, რათა მე მანქანით უზრუნველმეყონ. მაგრამ ასეთი იძულება, იმ შემთხვევაშიც, თუ იგი ირიბია, მაგალითად, გადასახადების აკრეფის გზით, არღვევს სხვათა ნეგატიურ უფლებებს, ხელშეუხებელნი იყვნენ, ვიდრე არ განახორციელებენ ჩემს მიმართ აგრესიას ან თაღლითობას. პოზიტიური უფლებები შეუთავსებელია ნეგატიურ უფლებებთან. ასე რომ, მე არ მაქვს უფლებები მანქანაზე, არამედ მხოლოდ შემიძლია გარკვეული მოქმედებების (უფლებების პატივისცემით განმსჭვალული) განხორციელება მის შესაძენად.

მეორე მითითება, რომელსაც რენდი ხაზს უსვამს უფლებათა თაობაზე, არის ის, რომ უფლებების ძირითად მფლობელებად ადამიანები გვევლინებიან, რადგან უფლებების ფუნქცია არის ინდივიდის თავისუფლების დაცვა სხვა ინდივიდების, ჯგუფებისა და სახელმწიფოთა ჩარევებისაგან. ე.წ. კოლექტიური ან ჯგუფის უფლებები მხოლოდ და მხოლოდ ინდივიდუალური უფლებების უარყოფაა, ვინაიდან ისინი სხვა არაფერია, თუ არა ცალკეული ინდივიდის ძალაუფლება, აიძულოს სხვა ინდივიდები, დაემორჩილონ მის ბრძანებებს. ინდივიდუალური უფლებები მიმართულია კოლექტიური უფლებების წინააღმდეგ. „გამოთქმა ‘კო-

ლექტიური უფლებები' წინააღმდეგობრივია."¹⁶ რა თქმა უნდა, „ინდივიდუალური უფლებების პრინციპი ერთადერთი მორალური საფუძველია ყველა ჯგუფისა და ასოციაციისთვის.“¹⁷

მესამე მითითება, რომელსაც რენდი ხაზს უსვამს, არის ის, რომ ყველა უფლება არის მოქმედების თავისუფლება, რომლის განხორციელებასაც ჩენ, როგორც რაციონალური არსებები, ჩვენი საკუთარი ცხოვრებისა და ბედნიერებისთვის ვსაჭიროებთ. ეს პრობლემური განცხადებაა, ვინაიდან იგი თავის თავში მოიცავს, რომ ჩვენ იმგვარი მოქმედების განხორციელების არანაირი უფლება არ გავაჩნია, რაც სახიფათოა ჩვენი სიცოცხლისა და ბედნიერებისთვის.¹⁸ ხოლო თუ ჩვენ საერთოდ არ ვფლობთ არცერთ ამგვარ უფლებას, ჩვენ შესაძლებელია, ძალისმიერი მეთოდებით აგვიკრძალონ ისეთი რალაციების განხორციელება, რაც ჩვენთვის ცუდია. წარმოიდგინეთ, მაგალითად, რომ მემკვიდრეობით საკმაოდ დიდი თანხა მერგო, და ახლა, მსურს საკუთარი ცხოვრებით უბრალოდ დავტკბე, წამოვწვე, დავაგემოვნო ლუდი, ვუყურო კომედიებს და ვწრუპო „კოკა-კოლა“. ჩემი საქცელი, ცხადია, თვითგანადგურებისკენაა მიმართული და ერთობ ირაციონალურია. შესაბამისად, თუ ყველა უფლება არის უფლება, როგორც რაციონალურმა არსებებმა, განვხორციელოთ მოქმედებები საკუთარი ბედნიერებისა და კარგი ცხოვრების მისაღწევად, მაშინ რენდის შეხედულება გულისხმობს, რომ სახელმწიფოსთვის ნებადართულია, მუქარის ქვეშ მაიძულოს რაიმე უფრო ღირებული განხორციელება, მაგალითად, ისეთის, როგორც განათლების მიღება ან მუშაობა. მაგრამ, ეს ვერ არის უფლებების პატივისცემაზე ორიენტირებული შეხედულება და საზოგადოება, რომელშიც ასეთი იძულება ხორციელდება, ვერ იქნება უფლებების პატივისცემაზე ორიენტირებული საზოგადოება. რენდის კონცეფცია მართებული სახელმწიფოს, როგორც შეზღუდული სახელმწიფოს შესახებ მოიცავს იმასაც, რომ იგი ამ მოსაზრებას უნდა დათანხმდეს. იგი ამტკიცებს, რომ მართებული სახელმწიფო მხოლოდ ორი ამოცანით უნდა შემოიფარგლებოდეს: ა) დაგვიცვას საშინაო და საგარეო ძალადობისა და თაღლითობისგან და ბ) გადანყვიტოს დავები ობიექტური კანონების შესაბამისად. არანაირი ადგილი არ მოიძებნება რენდის ღამის გუშაგის ფუნქციებით აღჭურვილ სახელმწიფოს კონცეფციაში პატერნალისტური ან მორალური კანონმდებლობისთვის, რომელიც საშუალებას მისცემს სახელმწიფოს, ძალის გამოყენებით დაუშალოს და აუკრძალოს ადამიანებს საკუთარი თავის გამანადგურებელი, ზიანის მომტანი და ამორალური ქცევის განხორციელება.

¹⁶ Rand, "Textbook of Americanism," გვ. 83.

¹⁷ Rand, "Collectivized 'Rights,'" *Virtue of Selfishness*, გვ. 102.

¹⁸ ეს კრიტიკა რამდენიმე ფილოსოფოსთან გვხვდება. იხ. Neera K. Badhwar and Roderick Long, "Ayn Rand," <http://plato.stanford.edu/entries/ayn-rand/>.

მაშინ, როგორ არის შესაძლებელი სახელმწიფოს ამ მართებული როლის რენდისეულ შეხედულებასთან შერიგება, რომლის თანახმად, „უფლებები არის არსებობის პირობები, რომელსაც ადამიანის ბუნება მოითხოვს სათანადო გადარჩენისათვის (სადაც „არის“ იგივეობას გულისხმობს)? ერთი შესაძლებლობა იმ იდეის დაშვებას მოიაზრებს, რომ აქ რენდი ფიქრობს იმაზე, თუ რა განაპირობებს უფლებების წარმოშობას, საიდან წარმოიშვება უფლებები და რა ხდის მათ ასე ღირებულს უმეტესობა ჩვენგანისთვის.¹⁹ უდავოდ გამოიყურება მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც, თუ ადამიანებს არ შეეძლებოდათ საკუთარი (ან სხვისი) გადარჩენისა ან ბედნიერების შეფასება, მაშინ ჩვენ არ შეგვეძლებოდა უფლებების შეფასება და საერთოდ ვერაფერს შევაფასებდით. ასევე, თუ ადამიანებს არ შეეძლებოდათ ფიქრი და მოქმედება გრძელვადიანი პერსპექტივის ჭრილში, თუკი ჩვენს ბუნებაში ყოველთვის იმპულსების კარნახით მოქმედება იქნებოდა ნაგულისხმები, მაშინ ჩვენ ვერ ვიცხოვრებდით პრინციპების შესაბამისად და მათ ვერც კი გავიაზრებდით. ასე რომ, თუ უფლებები ის პრინციპებია, რომლებიც მოქმედების თავისუფლებას კრძალავს, ჩვენ არ გვექნებოდა არც თავად უფლებები და თუნდაც ასეთი უფლებების კონცეფციები. მაგრამ ფაქტი, რომლის თანახმადაც, ფიქრისა და გრძელვადიანი გეგმების რეალიზაციისათვის აუცილებელი მოქმედებების განხორციელების უნარი მნიშვნელოვანია უფლებების ქონისთვის, არ გულისხმობს, რომ უფლებები შეზღუდული უნდა იქნეს მხოლოდ და მხოლოდ იმ მოქმედებათა განხორციელების თავისუფლებამდე, რომლებიც რაციონალურად საჭირო და აუცილებელია ჩვენი ცხოვრების, ბედნიერებისა და დროისთვის. განვიხილოთ, მაგალითად, ნაცარქექიას (couch potato) შემთხვევა. ნაცარქექიას აქვს უნარი, იფიქროს და იღვანოს გრძელვადიანი გეგმების რეალიზაციისათვის; მას აქვს უნარი, რომ ღირებულება მიანიჭოს მის გრძელვადიან ბედნიერებასა და გადარჩენას, თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუ მისი მოქმედებები ირაციონალური და საკუთარი თავის დაღუპვისა და განადგურებისკენაა მიმართული. ეს უნარი ნაცარქექიასთვის საკმარისია, რომ მას უფლებების მატარებელი სუბიექტი ეწოდოს. მისი უფლებების პატივისცემამ თავად მას, შეიძლება მოუტანოს ან არ მოუტანოს სიკეთე, მაგრამ ეს ნიშნავს მისი, როგორც ავტონომიური არსების პატივისცემას, რომელიც პასუხისმგებელია საკუთარი ცხოვრებისთვის. საზოგადოება, რომელიც პატივს სცემს ადამიანის უფლებებს, პატივს სცემს თუნდაც ნაცარქექიათა უფლებებს.

რენდის სხვა განცხადებები გვიჩვენებს, რომ მისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი თავისუფლებაა. ამავე დროს, მნიშვნელობა არა აქვს, ეს თავისუფლება ხორციელდება რაციონალურად თუ ირაციონალურად (ვიდრე მისი განხორციელება არ ხელყოფს

¹⁹ ასეთი „გენეტიკური“ შეკითხვა რენდის მეთოდოლოგიის მნიშვნელოვან ასპექტს წარმოადგენს. მაგალითად, იგი კითხულობს, თუ რა წარმოშობს ღირებულებებს, ეთიკური კოდექსის საჭიროებას, სამართლიანობას და ა.შ.

სხვათა უფლებებს). როგორც ის აცხადებს, „უფლება ეს არის მორალური ლეგიტიმაცია [ინდივიდის] მოქმედების თავისუფლებისთვის თავად ინდივიდის მიერ გაკეთებული შესაბამისი შეფასებებისა და არჩევანის შესაბამისად, მისი მიზნებისათვის, მისი საკუთარი, ნებაყოფლობითი და არაიძულებითი არჩევანის საფუძველზე.“²⁰ ასევე, თავისუფლების შესახებ რენდი ამბობს, რომ ის არის „ადამიანის გონების ფუნდამენტური მოთხოვნა“, ვინაიდან „არჩევანი, განახორციელებს თუ არ განახორციელებს კონკრეტული ინდივიდი მის რაციონალურ ნებას, მხოლოდ ამ ინდივიდზეა დამოკიდებული.“²¹ რენდი არ ამბობს, რომ თავისუფლება მხოლოდ რაციონალური შეფასებისთვის ან რაციონალური ნების განხორციელებისთვისაა აუცილებელი.²² თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ რენდი არათანმიმდევრულია ამ საკითხთან მიმართებით.

ახლა განვიხილოთ სხვა კონკრეტული უფლებები, რომლებიც ადამიანებს გააჩნიათ. ამ უფლებათაგან ორი ყველაზე მნიშვნელოვანი გამოხატვის თავისუფლება და კერძო საკუთრების უფლებაა. როგორც სხვა უფლებები, თავისუფალი სიტყვის უფლება „ნიშნავს თავისუფლებას სახელმწიფოს მხრიდან ჩარევისგან, ჩახშობისა და სადამსჯელო მოქმედებათა განხორციელებისგან და სხვას არაფერს.“²³ ეს არ ნიშნავს უფლებას, საკუთარი აზრის გამოსახატავად უზრუნველყოფილი იყო პლატფორმით (რომ სხვებმა მოგისმინონ) ან გაზეთში სვეტით, ან საგანგებო აუდიტორიით. უფლება საკუთრებაზე, – ეს არის „უფლება მიიღო, შეინახო, გამოიყენო და განკარგო მატერიალური ღირებულებები“²⁴. ეს არაა უფლება, გქონდეს საკუთრება, არამედ უბრალოდ უფლება, რომ იმოქმედო და განახორციელო შესაბამისი ღონისძიებები ასეთი საკუთრების მოსახვეჭად და საკუთრების მოპოვების შემდეგ, უფლება, რომ გამოიყენო იგი, ან გაყიდო და გააჩუქო ის. ყველა ეს უფლება თავისთავად მოიაზრებს სხვათა უფლებების მიმართ პატივისცემის გამოხატვას. ბრილიანტის ბეჭედი, რომელიც ქურდობის გზით არის მოპოვებული, არ ხდება ქურდის საკუთრება: მნიშვნელობა არა აქვს, რა ძალისხმევა და შრომა ჩადო მან მის მოპარვაში ან როგორი დახვეწილი გეგმა ჰქონდა შემუშავებული მის მოსაპარად. საკუთრების გამოყენების უფლება არც იმას ნიშნავს, რომ ვინმეს მისი გამოყენება სხვათა უფლებების ხელყოფისათვის შეუძლია. მაგალითად, თუ ვცხოვრობ ბინაში, არანაირი უფლება არ მაქვს, დილის 01:00-ზე რადიოს ავუნო რაც შეიძლება მაღლა და ჩემი მეზობლის მშვიდი ძილი დავარღვიო.²⁵

²⁰ Rand, “Collectivized ‘Rights,’” *Virtue of Selfishness*, გვ. 102.

²¹ Rand, “Capitalism,” გვ. 17 (დახრა დამატებულია).

²² ზოგჯერ, რენდი ირაციონალურობას ინდივიდის რაციონალური უნარის გამოუყენებლობად მიიჩნევს და არა როგორც მის არასწორად გამოყენებას.

²³ Rand, “The Fascist New Frontier,” *Ayn Rand Column*, გვ. 106.

²⁴ Rand, “Man’s Rights,” გვ. 93.

²⁵ See Ayn Rand, “The Left: Old and New,” *Return of the Primitive: The AntiIndustrial Revolution* (New York: Meridian, 1999), გვ. 167.

შემდეგი შეკითხვა ასე გამოიყურება: რატომ უნდა ვცეთ პატივი სხვათა უფლებებს? ჩემთვის კარგია, როდესაც სხვა ადამიანები პატივს სცემენ ჩემს უფლებებს სიცოცხლეზე, თავისუფლებასა და ბედნიერებაზე. მაგრამ, რატომ არის ჩემთვის კარგი, პატივი ვცე მათ უფლებებს? ეგოისტური ეთიკის მიდგომის შესაბამისად, რათა პასუხი დასაბუთებულად ჩაითვალოს, ეს (სხვისი უფლებების პატივისცემა) ჩემთვის უნდა იყოს კარგი. ერთ-ერთი ინსტრუმენტალური პასუხი ეკუთვნის მე-17 საუკუნეში მოღვაწე ინგლისელ ფილოსოფოსს თომას ჰობსს: ჩვენ სხვათა უფლებებს პატივი უნდა ვცეთ, რადგან ჩვენ არ შეიძლება ვიქონიოთ იმედი, რომ მათი ხელყოფის მეშვეობით გავალთ ფონს. მაგრამ, ეს პასუხი საკმარისი არ არის, რადგან გარკვეულ შემთხვევებში ჩვენ ვარღვევთ უფლებებს, მაგრამ ფონს მაინც გავდივართ.

რენდი ამატებს კიდევ ერთ მიზეზს: ამორალურობა მოითხოვს თვით სიცრუეს, რასაც ინდივიდი ფსიქოლოგიურ კონფლიქტამდე მიჰყავს. ხოლო თუ ამორალურობას განვიხილავთ როგორც პოლიტიკურ ნესრიგს, იგი სიცარიელის შეგრძნებას ბადებს. მაგრამ ბევრი ადამიანისთვის დროგამოშვებით ჩადენილი ტყუილი და სიცრუე, ან კიდევ უფრო უარესი რამის ჩადენა საერთოდ არ იწვევს ფსიქოლოგიურ კონფლიქტს და ძალიან ბევრი ადამიანისთვის სხვათა მიმართ განხორციელებული თუნდაც მოტყუების, გაძარცვის, თაღლითობისა და ყაჩაღობის პოლიტიკა, რაც მათი საკუთარი მიზნების სასარგებლოდ ხორციელდება, არ იწვევს კონფლიქტს ან სიცარიელის შეგრძნებას. ადამიანის ბუნების ცვალებადობის გათვალისწინებით, ეს დასკვნა არ უნდა იყოს განმაცვიფრებელი. უფრო მეტიც, რა თქმა უნდა, ჩვენ პატივი უნდა ვცეთ სხვათა უფლებებს, იმიტომ, რომ მათ გააჩნიათ უფლებები და არა იმიტომ, რომ ეს შესაძლებელია ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ცუდი აღმოჩნდეს ჩვენთვის.

კიდევ ერთხელ უნდა გაესვას ხაზი, რომ აქ რენდის ადამიანური გადარჩენისა და ბედნიერების ნეოარისტოტელესეული კონცეფცია ამ ვითარების განმუხტვას ცდილობს, თუმცა, არათანმიმდევრულად. ადამიანისათვის შესაფერისი ცხოვრებით ცხოვრება ანუ ღირებული ბედნიერების მიღწევა, კეთილშობილურად ცხოვრებას საჭიროებს. თითოეული სიქველე ნაწილობრივ განიმარტება ზოგიერთი ფაქტის ან ფაქტების აღიარებისა და მიმღებლობის ქრილში. მიმღებლობა ინდივიდის მიერ აღქმული და გაგებულია, როგორც სასიცოცხლოდ არსებითი და განუყოფელი კატეგორია ცალკეული ინდივიდის უზენაესი ღირებულების, – ღირსეული ბედნიერების, – მოპოვების, შენარჩუნებისა და გამოხატვისთვის. მაგალითად, პრინციპებისადმი ერთგულება – ეს არის „იმ ფაქტის აღიარება, რომ შენ არ ძალგდის საკუთარი თვითშეგნების გაყალბება.“²⁶ ეს არის აღიარება, რაც გამოხატულებას

²⁶ Ayn Rand, *Atlas Shrugged* (New York: Random House, 1957), გვ. 936.

ჰპოვეს ინდივიდის რაციონალური ღირებულებებისა და მრწამსისადმი ერთგულებაში,²⁷ ხოლო პატიოსნება „არის იმ ფაქტის აღიარება, რომ არ ძალგდის გააყალბო არსებობა.“ ეს არის აღიარება, რომელიც გამოხატულია ფიქრებისა და საუბრების ქვეშარიტებასა და ალაღმართლობაში.²⁸ სამართლიანობა არის იმ ფაქტის აღიარება, რომ ჩვენ სხვებს უნდა მივცეთ ის, რაც მათ ეკუთვნით, ხოლო იმის ნაწილი, რაც მათ ეკუთვნით, არის მათი უფლებებისადმი პატივისცემა.²⁹

შემდეგი მნიშვნელოვანი შეკითხვა უფლებათა შესახებ არის იმის დადგენა, უპირისპირდებიან თუ არა ისინი ერთმანეთს. რენდი უარყოფს ამ შესაძლებლობას იმ შემთხვევაში, თუკი ისინი სათანადოდაა განმარტებული, როგორც მოქმედების თავისუფლების დაცვის მექანიზმები ფიზიკური ძალის ან თაღლითობის საწინააღმდეგოდ. ე.წ. „პოზიტიური უფლებები“ წინააღმდეგობაში მოდიან ნეგატიურ უფლებებთან, რადგან ამ კატეგორიის უფლებები არის ზოგიერთი ადამიანის პრეტენზია კონკრეტული სარგებლის მიმართ, მოპოვებული სხვა ადამიანთა მოქმედების თავისუფლების ხარჯზე. მაგალითად, ჩემი „პოზიტიური უფლება,“ რომ გაიძულოთ ნამცხვრის გამოცხობა ჩემი ჰომოსექსუალური ქორნილისთვის, წინააღმდეგობაში მოდის თქვენს (ნეგატიურ) უფლებასთან, უარი განაცხადოთ ისეთ მოქმედებაში მონაწილეობის მიღებისგან, რომელიც, თქვენი აზრით, ეწინააღმდეგება თქვენს რელიგიურ შეხედულებებს. თუმცა, იმასაც ამტკიცებდნენ, რომ ნეგატიური უფლებებიც შესაძლებელია, წინააღმდეგობაში მოსულიყვნენ ერთმანეთთან. ძველი მაგალითი რომ გამოვიყენოთ, ჩემი უფლება, რომ გამოვიყენო საკუთრება ისე როგორც მსურს, ქმნის შთაბეჭდილებას, რომ მე მაქვს უფლება, მაღალ ხმაზე ვუსმინო მუსიკას ნებისმიერ დროს, როდესაც ეს ასე მომინდება, იმის მიუხედავად, რომ თქვენც, ასევე, გაქვთ უფლება, რომ არ შეგანუხოთ დილის 01:00 საათზე. თუმცა, რენდი იტყოდა, რომ მე ასეთი უფლება არ მაქვს, რადგანაც მუსიკის ხმა არ შემოიფარგლება ჩემი საკუთრებით. ძველი გამონათქვამის პარაფრაზირებას თუ მოვახდენთ, შეიძლება ითქვას, რომ ჩემი უფლება, მაღალ ხმაზე ვუსმინო მუსიკას დილის 01:00 საათზე, მთავრდება იქ, სადაც თქვენი ყურები იწყება.

რენდი ასევე ამტკიცებს, რომ არა მხოლოდ უფლებები, არამედ რაციონალური ინტერესებიც კი არ მოდიან კონფლიქტში, სულ მცირე, თავისუფალ საზო-

²⁷ Rand, "The Ethics of Emergencies," *The Virtue of Selfishness*, გვ. 46.

²⁸ Rand, *Atlas Shrugged*, გვ. 936-37.

²⁹ რენდმა თავად განმარტა სამართლიანობა უფრო ვიწროდ როგორც „იმ ფაქტის აღიარება, რომ არ შეგიძლია ადამიანთა ხასიათის გაყალბება ზუსტად ისე, როგორც შენ არ შეგიძლია ბუნების ხასიათის გაყალბება... რომ ყოველი ადამიანი უნდა განისაჯოს იმის მიხედვით, თუ ვინ არის იგი და მას ამის შესაბამისად უნდა მოექცნენ“ (გალტის სიტყვა, *For the New Intellectual*, გვ. 129). მაგრამ საკითხი, რაზეც იგი აქ ამახვილებს ყურადღებას, არის განსაკუთრებული შემთხვევა, რომლის მიხედვითაც ადამიანს უნდა მიეცეს ის, რასაც იმსახურებს და ადამიანი იმსახურებს პატივისცემას მათი უფლებების წყალობით, ვინაიდან ისინი უფლებების მფლობელები არიან.

გადოებაში.³⁰ მისი სიტყვებით, „არ არსებობს იმ ადამიანებს შორის ინტერესთა კონფლიქტი, რომელთაც არ სურთ დაუმსახურებელი, რომლებიც მსხვერპლად არაფერს წირავენ და საპირისპიროდ არც სხვების მსხვერპლს იღებენ; მათ შორის, ვინც ერთმანეთს *მენარმეებად* განიხილავენ და რომლებიც სთავაზობენ ღირებულებას ღირებულებისთვის.“³¹ სხვადასხვა ადამიანთა რაციონალური ინტერესების ეს ჰარმონია ზოგიერთი კომენტატორის მიერ მიჩნეული იქნა საკვანძო ფაქტორად უფლებებისა და მშვიდობიანი საზოგადოების არსებობისათვის.

მაგრამ რა არის რენდის არგუმენტი ჰიპოთეზისთვის, რომ რაციონალური ინტერესები ერთმანეთთან კონფლიქტში არ მოდიან? თითქოს რაციონალურ ინტერესთა კონფლიქტი ბევრგან გვხვდება. განვიხილოთ ის მაგალითი, რასაც თავად რენდი აღწერს: ორმა ადამიანმა მიმართა განცხადებით სამსახურს ვაკანტური პოზიციის დასაკავებლად, თუმცა მხოლოდ ერთი ინწყებს მუშაობას.³² ვივარაუდოთ, რომ ორივე პიროვნება პროფესიონალი და კვალიფიციურია. მაშინ რა გამოდის? „დამარცხებულის“ რაციონალური ინტერესი არ შეეწინა იმას, რომ მეორე ადამიანი დასაქმდა ზუსტად იმ პოზიციაზე, რაც ამ უკანასკნელს სათავისოდ უნდოდა? როგორც რენდი აღნიშნავს, მართალია, დამარცხებული არ დაექვემდებარა არასამართლიან მოპყრობას და არ გაუწირავს საკუთარი ინტერესები, მაგრამ ეს შენიშვნა არარელევანტურია რაციონალურ ინტერესთა კონფლიქტის საკითხისთვის.

რენდი ამტკიცებს, რომ ამ შემთხვევაში, რადგან დასაქმებული რაციონალურ ინდივიდად განიხილება, უკეთესმა პიროვნებამ მიიღო სამსახური. მაგრამ რა მოხდება, თუ დამსაქმებელი არ იყო რაციონალური, ან ამ შემთხვევაში არ ყოფილა რაციონალური? ან შესაძლებელია ის რაციონალურიც იყო, მაგრამ უნებლიე შეცდომა დაუშვა უკეთესი და უფრო კვალიფიციური კანდიდატის შერჩევისა და შეფასების პროცესში? რაციონალურობის ან პერსპექტივების საკითხებს გავცდეთ და სხვა შემთხვევები განვიხილოთ: ბაზარზე დამსაქმებლები პრაქტიკულად ხშირად მონეტას აგდებენ იმის გადასაწყვეტად, თუ ვინ უნდა აიყვანონ გარკვეულ პოზიციაზე, ან ასეთ გადაწყვეტილებას საკმაოდ არარელევანტური ფაქტორების საფუძველზე იღებენ (როგორიცაა, მაგალითად, რომელიმე აპლიკანტის იუმორის გრძნობისთვის უპირატესობის მინიჭება). აქ არაფერია ირაციონალური, როდესაც ისე აღმოჩნდება ხოლმე, რომ ორი (ან მეტი) აპლიკანტი თანაბრად კვალიფიციურია. ავიღოთ კიდევ უფრო მარტივი შემთხვევა: მე მსურს ვიტრინაში მყოფი ეს პატარა სათამაშო ძალღი. თქვენც იგივე გსურთ და მასწრებთ, პირველი მიდიხართ იქ და იღებთ მას. საღი აზრის დონეზე, ჩვენი ინტერესები მოდის კონფლიქტში, მიუხედა-

³⁰ Rand, "The 'Conflicts' of Men's Interests," *The Virtue of Selfishness*, გვ. 50–56.

³¹ Rand, "Objectivist Ethics," გვ. 31 (დახრა ორიგინალშია).

³² Rand, "Conflicts," გვ. 50.

ვად იმისა, რომ ისინი რაციონალურია. ერთადერთი გზა ინტერესთა კონფლიქტის ვითარებისა და მისი არსებობის შესახებ შექმნილი შთაბეჭდილების გაქარწყლები-სათვის არის წარსულ დროში დაბრუნება და იმის გაცხადება, რომ მე არასდროს მქონია პატარა სათამაშო ძაღლის შექმნისადმი რაიმე ინტერესი. მაგრამ, ეს უბრა-ლოდ „ცხვირჩამოშვებული ადამიანის“ რაციონალიზაცია იქნება. რატომ შევეცდე-ბოდი მაშინ მალაზიაში პირველი მისვლას პატარა სათამაშო ძაღლის საყიდლად, ან რატომ ვიგრძნობდი იმედგაცრუებას, როდესაც მისი ყიდვა არ გამომივიდა, თუ მე ამ პატარა სათამაშო ძაღლის ყიდვის მიმართ ინტერესი საერთოდ არ გამაჩნია?

თუმცა, კრიტიკის ეს ქარცეცხლი შესაბამისობაშია რენდის ზოგად შეხედულე-ბასთან, რომლის თანახმადაც, უნამუსოდ და არასამართლიანად მოქმედება იმი-სათვის, რომ მიიღო სათანადო სამსახური – ან თუნდაც იყიდო სასურველი პატარა ძაღლი – საერთო ჯამში, არ შედის ჩვენს უზენაეს ინტერესში. უმჯობესია, ჰოვარდ რორკივით კლდე ამტვირო კარიერში, ხოლო შემდეგ წარმატებით გაყიდო პრო-დუქცია. ეს კრიტიკა, ასევე, შესაბამისობაში მოდის ფაქტთან, რომ რაციონალური ინტერესები აუცილებლობით, ანუ მათი ბუნებით, არ მოდის ერთმანეთთან წინაა-ღმდეგობაში. კონფლიქტები დამოკიდებულია გარეგან ფაქტორებზე (მაგალითად, არსებობს მხოლოდ ერთი სამსახური ან ერთი პატარა ძაღლი ორი რაციონალურად დაინტერესებული ადამიანისათვის). რაციონალური ინტერესები აუცილებლად რომ მოდიოდნენ კონფლიქტში ერთმანეთთან, არ იარსებებდა არანაირი უფლე-ბები. რა თქმა უნდა, უმაღვე გაჩაღდებოდა ყველას ომი ყველას წინააღმდეგ. თუ-მცა, არ არსებობს კარგი არგუმენტი რენდის მტკიცებებისთვის, რომ რაციონალურ ინტერესებს არ შეუძლიათ ერთმანეთთან კონფლიქტში ყოფნა. არც ამის აღიარება უქმნის საფრთხეს უფლებების არსებობას.

კაპიტალიზმი

კაპიტალიზმი არის სოციალური სისტემა დაფუძნებული ინდი-ვიდუალური უფლებების აღიარებაზე, მათ შორის საკუთრებითი უფლებების, რომელშიც ყველა საკუთრება კერძო მფლობელო-ბაშია.

აინ რენდი, „კაპიტალიზმი: უცნობი იდეალი“

„კაპიტალიზმში“ რენდი გულისხმობს „სრულყოფილ, წმინდა, უკონტროლო, დაურეგულირებელ *laissez-faire* კაპიტალიზმს – სახელმწიფოსა და ეკონომიკის ერთმანეთისაგან განცალკევებით, ზუსტად იგივე გზით და ზუსტად იგივე მიზეზე-ბის გამო, რაც საფუძვლად უდევს ეკლესიისა და სახელმწიფოს ერთმანეთისაგან

გამიჯვნას.³³ ისევე როგორც სახელმწიფოს ჩარევა რელიგიის საკითხებში და პირიქით, რელიგიის ჩარევა სახელმწიფო საკითხებში, საბოლოო ჯამში კორუფციისკენ იკვლევს გზას, როგორც საერო და ისე სასულიერო ხელისუფლებაში, შესაბამისად, სახელმწიფოს ჩარევა ეკონომიკაში და ბიზნესის ლობირება კონკრეტული გამორჩენისათვის, საბოლოო ჯამში, ასევე კორუფციით გვირგვინდება, როგორც პოლიტიკაში, ასევე, ბიზნესში.

კაპიტალიზმი არის „იმ პრინციპის პოლიტიკურ-ეკონომიკური გამოხატულება, რომ ადამიანის სიცოცხლე, თავისუფლება და ბედნიერება მასვე ეკუთვნის მორალური უფლების საფუძველზე“, რაც, თავის მხრივ, ეთიკური ეგოიზმის პრინციპის გამოხატულებაა.³⁴ ინდივიდუალური უფლებების დოქტრინა აღიარებს ამ პრინციპს და იცავს ადამიანის თავისუფლებას, ესწრაფოდეს საკუთარი ინტერესების მიღწევისკენ, ვიდრე ეს ადამიანები პატივს სცემენ სხვათა იგივე უფლებებს. ის აღიარებს, რომ ინდივიდები არაფერს უნდა აიძულოს, რომ საკუთარი თავი მსხვერპლად შესწირონ ერის, საზოგადოების ან რომელიმე სხვა ინდივიდის სასარგებლოდ.

რენდის განსაზღვრებების მიხედვით, არცერთი ე.წ. კაპიტალისტური საზოგადოება არ არის წმინდა და ჭეშმარიტად კაპიტალისტური. საუკეთესო შემთხვევაში, თანამედროვე საზოგადოება კაპიტალიზმის, სოციალიზმის და ფაშიზმის ელემენტების ნაზავს წარმოადგენს.³⁵ წმინდა კაპიტალისტურ საზოგადოებაში ძალის გამოყენება შესაძლებელია მხოლოდ იმ ადამიანის წინააღმდეგ, ვინც თავადაც ძალის გამოყენების ინიციატორი და მხოლოდ მაშინ, როდესაც მოსალოდნელი საფრთხე გარდაუვალია. ამ საპასუხო ფუნქციით აღიჭურვება სახელმწიფო. მართლაც, რენდი სახელმწიფოს განმარტავს როგორც „საპასუხო ძალის გამოყენების ობიექტური კონტროლის ფარგლებში მოქცევისათვის განკუთვნილ საშუალებას.“³⁶ თუმცა, სახელმწიფოს არ უნდა შეეძლოს ადამიანებისათვის მშვიდობიანი მოქმედებების განხორციელების აკრძალვა. გარდა ამისა, მას არც ადამიანების იძულება უნდა შეეძლოს, რომ მათ განხორციელონ რომელიმე კონკრეტული მოქმედება. მაგრამ ეს არის ზუსტად ის, რასაც სახელმწიფო აკეთებს, როდესაც იგი, მაგალითად, უკრძალავს კომპანია „უბერსა“ და მის პოტენციურ მომხმარებლებს ისეთი ხელშეკრულებების გაფორმებას, რომელთა გაფორმებაც მათ სურთ,

³³ Rand, "Objectivist Ethics," გვ. 33.

³⁴ Rand, "Alienation," *Capitalism: The Unknown Ideal*, გვ. 284.

³⁵ ფაშიზმის პირობებში ინდივიდები ფლობენ კერძო საკუთრებას, მაგრამ მთავრობა აკონტროლებს მათ გამოყენებას რეგულაციების მეშვეობით; სოციალიზმის პირობებში მთავრობა აკონტროლებს საკუთრებას მიუხედავად იმისა, რომ მათზე ბატონობას არ აცხადებენ. იხ. "Fascist New Frontier," გვ. 98. რენდი ფიქრობდა, რომ ამერიკა უფრო ფაშისტური იყო, ვიდრე სოციალისტური ("The New Fascism: Rule by Consensus," *Capitalism*).

³⁶ Rand, "Capitalism," გვ. 19 (დახრა ორიგინალში).

ან როდესაც იგი ავალდებულებს ბიზნეს-სექტორს, გაზარდოს მინიმალური სახელფასო განაკვეთი.

კაპიტალიზმი მორალურად დასაბუთებული და გამართლებულია, ვინაიდან იგი პატივს სცემს ჩვენს რაციონალურ ბუნებას ჩვენი თავისუფლად დატოვებით, რათა აღმოვაჩინოთ ან შევქმნათ ღირებულებები, ასევე, იმისთვის, რომ ამ ღირებულებების მეშვეობით ვანარმოთ კომერციული საქმიანობა ორმხრივი სარგებლისა და მოგების მისაღებად.³⁷ შესაბამისად, კაპიტალიზმი სამართლიანობის პრინციპს გამოხატავს. იგი, ასევე, ახორციელებს საერთო სიკეთის მაქსიმიზაციას დოვლათის შექმნის გზით, მაგრამ ეს, რენდის მიხედვით, არ არის კაპიტალიზმის მართებულობის ან დასაბუთებულობის მიზეზი. შემოქმედებითობაზე ყურადღების გამახვილებით რენდი მიიჩნევა, რომ ეკონომიკის ძირითადი და უზენაესი მამოძრავებელი არ არის მომხმარებელი (მოთხოვნა), არამედ ინოვაციური (მიწოდება). იმიტატორთა სანინაალმდეგოდ – რომლებიც „ცდილობენ, საზოგადოებას მიაწოდონ ის, რაზეც ფიქრობენ, რომ არის საჯაროდ ცნობილი გემოვნება“ – ინოვაციორები შეუჩერებლად ზრდიან „საჯარო ცნობიერებასა და გემოვნებას აქამდე არარსებულ უმაღლეს დონეებამდე“,³⁸ თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუ საზოგადოებას დრო დასჭირდება პროდუქტის ღირებულების გასააზრებლად.

ჩვენს დროში ასეთი რევოლუციური პროდუქტის მნიშვნელოვანი მაგალითია სტივ ჯობსის კომპიუტერი „ლიზა“. „ლიზამ“ ვერ შეძლო ბაზარის დიდი წილის დაპყრობა, მაგრამ, ჯობსის „ფელის“ კომპიუტერებმა მალევე მოიპოვეს პოპულარობა, დაამარცხეს უფრო იაფი პერსონალური კომპიუტერები. თუმცა, რენდი არ აღიარებს, რომ ინოვაციორებს ასევე შეუძლიათ გამოიყენონ ახალი და ჭკვიანური მეთოდები ურბანული მითების გასავრცელებლად და გემოვნების „გასაფუჭებლად“ იმისათვის, რომ ფული იშოვონ. ამრიგად, მიუხედავად იმისა, რომ ინტერნეტი ინოვაციორებს უზრუნველყოფს პლატფორმით ცოდნის გასავრცელებლად და ისეთი ნაწარმის რეკლამირებისთვის, რომლებიც აუმჯობესებენ ადამიანების ცხოვრებას, ის, ასევე, მათ უთმობს პლატფორმას, რომ გაავრცელონ არასწორი ინფორმაცია და მოახდინონ ისეთი ნაწარმის რეკლამირება, რომლებიც საერთო ჯამში საზიანოა ან ხელს უწყობენ გემოვნების გაუარესებას. რა თქმა უნდა, რენდმა შესაძლებელია ამტკიცოს, რომ ნებისმიერი, ვინც ამას აკეთებს იმიტატორია და არა ინოვაციორი; მაგრამ ახალი და ჭკვიანური მეთოდების გამოყენება, რომ ხალხი გახადო უფრო უმეცარი და უცოდინარი, ვიდრე ისინი უკვე არიან, ან რომ გააფუჭო მათი გემოვნება, რთულია განიხილო როგორც იმიტაციური. შესაბამისად, უფრო სწორი იქნებოდა იმის თქმა, რომ კაპიტალისტური ეკონომიკა ინოვა-

³⁷ იხ. იქვე, გვ. 24.

³⁸ იხ. იქვე, გვ. 25.

ტორებს სთავაზობს შესაძლებლობას, გაზარდონ ჩვენი ცოდნა და გააუმჯობესონ ჩვენი გემოვნება, მაგრამ ის, ასევე, სთავაზობს მათ შესაძლებლობას, რომ საპირისპიროდ მოიქცნენ.

რენდი სადავოდ ხდის ფართოდ გავრცელებულ შეხედულებას, რომლის თანახმადაც კაპიტალიზმს ომამდე მივყავართ. იგი ეყრდნობა თეზისს, რომ კაპიტალიზმში „კრძალავს ძალის გამოყენებას სოციალურ ურთიერთობებში,“ მათ შორის სხვა ქვეყნის მოქალაქეებთან დამყარებულ ურთიერთობებში, ამ ყოველივეს კი ახორციელებს თავისუფალი ბაზრის იდეის დაცვით, „[რაშიც იგულისხმება] სავაჭრო ბარიერების, დამცავი ტარიფებისა და განსაკუთრებული პრივილეგიების გაუქმება.“³⁹ შესაბამისად, ეს არის „ერთადერთი სისტემა, რომელიც ომს ფუნდამენტურად ეწინააღმდეგება.“ მაშინ ეჭვიც არ უნდა გვეპარებოდეს იმაში, რომ „კაპიტალიზმმა კაცობრიობას აჩუქა მშვიდობის ყველაზე ხანგრძლივი პერიოდი კაცობრიობის არსებობის მთელი ისტორიის განმავლობაში – პერიოდი, რომლის განმავლობაშიც არ იყო არანაირი ომი, რომელიც მოიცავდა მთელ ცივილიზებულ სამყაროს – 1815 წელს ნაპოლეონის ომების დასრულებიდან 1914 წელს პირველი მსოფლიო ომის გაჩაღებამდე.“⁴⁰ მიუხედავად იმისა, რომ წმინდა *laissez faire* კაპიტალიზმი არასდროს არსებულა, რენდს სწამდა, რომ ეს პერიოდი წმინდა კაპიტალიზმს ყველაზე მეტად მიუახლოვდა, ვიდრე მანამდე არსებული ნებისმიერი პერიოდი.

რენდი მართალია, როდესაც ამტკიცებს, რომ წმინდა კაპიტალიზმი ქმნის პირობებს მშვიდობისთვის ომის თავისუფალი ვაჭრობით ჩანაცვლებით, მაგრამ მისი განცხადება, რომ თითქოს არანაირ ომს ადგილი არ ჰქონია 1815 წლიდან 1914 წლამდე, ცოტა არ იყოს გადაჭარბებულია. გავიხსენოთ, მექსიკა-ამერიკის ომი, ამერიკის სამოქალაქო ომი და ევროპული ქვეყნების ურიცხვი დაპყრობების სერია აზიაში, აფრიკასა და ლათინურ ამერიკაში. დაზარალებულთა ოპონენტები არ ყოფილან კაპიტალისტები არც ერთ ამ შემთხვევაში, სამაგიეროდ, უფრო მეტმა კაპიტალისტურმა ქვეყანამ გააჩაღა და აწარმოა ომი არაკაპიტალისტური ქვეყნების წინააღმდეგ. კერძოდ, ევროპულმა ქვეყნებმა გადაუხვიეს მშვიდობიან პრინციპებს და უღარიბესი ქვეყნების ხალხთა წინააღმდეგ წამოიწყეს დაპყრობების, კოლონიზაციებისა და ექსპლუატაციების ციკლი.

რენდი ასევე აღნიშნავს, რომ ყველა თავისუფლება – ეკონომიკური, ინდივიდუალური და პოლიტიკური – ან მედგრად დგას ერთად, ან ყველა ერთად განიცდის დაცემას, ვინაიდან ადამიანების მიმართ ერთ კონკრეტულ სფეროში განხორციელებული იძულება მოითხოვს და გულისხმობს კიდევ მათ იძულებას სხვა სფეროებში. გასაოცარი მაგალითების მოძიება და მოხმობაა შესაძლებელი მონათმფლობელო-

³⁹ Rand, “The Roots of War,” *Capitalism: The Unknown Ideal*, გვ. 38-39.

⁴⁰ იხ. იქვე (დახრა ორიგინალში).

ბაზე დაფუძნებული სამხრეთიდან. მონობა, რა თქმა უნდა, იყო დამონებული ადამიანების უფლებების ყველაზე უფრო შემზარავი ხელყოფა, მაგრამ მონობა, ასევე, მონათმფლობელთა და სხვა თეთრკანიანთა უფლებებსაც ხელყოფდა. სამხრეთის შტატების უმეტესობამ მიიღო გათავისუფლების სანინაალმდეგო კანონი იმ შიშით, რომ გათავისუფლებული შავკანიანები მონათმფლობელურ წესრიგს დაამხობდნენ და მოამზადეს ახალგაზრდა მამაკაცები, რათა დაეჭირათ გაქცეული მონები. ისინი, ასევე, ცენზურას უნესებდნენ თავისუფალ სიტყვას, კანონსანინაალმდეგოდ აცხადებდნენ მონობის გაუქმების შესახებ ნებისმიერი სახის განცხადებას და ამ თემაზე არათუ საუბარს, არამედ ხმის ამოღებას. ჩრდილოეთი უფრო თავისუფალი იყო არა მხოლოდ ეკონომიკურად, არამედ პოლიტიკურად და ინდივიდუალურად.

თუმცა, ეკონომიკური და ინდივიდუალური თავისუფლებები ყოველთვის თანაბრად ვერ ვითარდება. ჩრდილოეთის უფრო თავისუფალ ეკონომიკას ხელი არ შეუშლია ჩრდილოეთის შტატების უმეტესობისთვის, შემოეღოთ სამართლებრივი სეგრეგაციის ინსტიტუტი საჯარო ადგილებში (როგორებიცაა სკოლები, პარკები, პატარა სასადილოები ან ავტობუსები) და რასებს შორის ქორწინება კანონსანინაალმდეგოდ გამოეცხადებინათ.⁴¹ ყველა ეს კანონი ახლა უკვე ძალადაკარგულადაა ცნობილი ჩვენს გაცილებით ნაკლებად კაპიტალისტურ სისტემაში.

კაპიტალიზმმა თანდათანობით განავრცო ქალთა მიერ კერძო საკუთრების ფლობა და საშუალება მისცა მათ, ეკონომიკაში დამოუკიდებელი სუბიექტების სტატუსით მიეღოთ მონაწილეობა. კულტურული ცვლილებების წყალობით, ქალებს დღესდღეობით გაცილებით უფრო მეტი ეკონომიკური თავისუფლება გააჩნიათ ჩვენს შერეულ ეკონომიკაში, ვიდრე XIX საუკუნეში გააჩნდათ.

გარდა ამისა, სქესობრივ და რეპროდუქციის საკითხებში ადამიანები დღესდღეობით გაცილებით უფრო თავისუფლები არიან, ვიდრე ადრე. მაგალითად, 1962 წლამდე ჰომოსექსუალიზმი სისხლის სამართლის დანაშაული იყო ამერიკის ყველა შტატში და ანტისოდომური კანონები მხოლოდ 2003 წელს იქნა უზენაესი სასამართლოს მიერ ძალადაკარგულად ცნობილი. 1873 წლის ფედერალური ე.წ. Comstock აქტით კანონსანინაალმდეგოდ გამოეცხადდა არა მხოლოდ აბორტი, არამედ კონტრაცეფცია და ეს შეეხო თუნდაც კონტრაცეფციათა შესახებ ნებისმიერი სახის ინფორმაციის გავრცელებას. დაბადების კონტროლისა და ამ მიზნის მისაღწევად გამოსაყენებელი საშუალებების შესახებ ინფორმაციის გავრცელების პირველი მცდელობა მხოლოდ 1916 წელს განხორციელდა, – ეკონომიკურად ყველაზე თავისუფალი პერიოდის დასრულების შემდეგ, – ხოლო აბორტი 1973 წლის ჩათვლით კვლავაც კანონგარეშედ იყო გაცხადებული.

⁴¹ იხ. Douglas Harper, *Slavery in the North*, 2003, <http://slavenorth.com/exclusion.htm> and https://en.wikipedia.org/wiki/Racial_segregation_in_the_United_States.

განვიხილოთ უფრო თანამედროვე მაგალითი: ეკონომიკური თავისუფლების ინდექსი ხშირად სინგაპურს ასახელებს როგორც ერთ-ერთ ყველაზე უფრო თავისუფალ ეკონომიკას, მაგრამ ინდივიდუალური და პოლიტიკური თავისუფლების გამოთვლის კუთხით სინგაპურის შეფასებები სახარბიელო არ არის. რატომ ვერ ხერხდება „ინდივიდუალური“ და ეკონომიკური თავისუფლებების თანაბარი განვითარება, კვლავაც ღია საკითხად რჩება.

თავად რენდი ყველა თავისუფლების განუხრელი დამცველია. დაბადების კონტროლისა და აბორტის წინააღმდეგ არსებულ კანონებზე წერისას იგი ამტკიცებს, რომ ასეთი კანონები წარმოადგენს როგორც ქალისთვის, ასევე, მამაკაცისთვის უარის თქმას უფლებაზე, „რომ ეკუთვნოდეთ საკუთარი ცხოვრება და ბედნიერება, ანუ უფლებაზე, რომ არ იყვნენ მიჩნეულები, როგორც უბრალო საშუალებებად ნებისმიერი მიზნის მისაღწევად“ (ამ შემთხვევაში, გამრავლების მიზნებისთვის, თითქოს ისინი „ფერმის ცხოველები“ იყვნენ).⁴² რასიზმის შესახებ იგი წერს, რომ ეს არის „კოლექტივიზმის ყველაზე დაბალი და ყველაზე უფრო უტიფრად პრიმიტიული ფორმა. ეს არის ადამიანის გენეტიკური ხაზისთვის მორალური, პოლიტიკური და სოციალური მნიშვნელობის მინიჭების კონცეფცია... [ეს თეორია ამტკიცებს, რომ] ადამიანის მრწამსი, ღირებულებები და ხასიათი, ვიდრე ის დაიბადება, უკვე განსაზღვრულია იმ ფიზიკური ფაქტორების შესაბამისად, რომლებიც ადამიანის კონტროლის სფეროს მიღმაა.“⁴³

მინიმალური სახელმწიფო ანარქიის წინააღმდეგ

უფლებების პატივისცემაზე ორიენტირებულ ლიბერტიარიანულ საზოგადოებაში ადამიანური ურთიერთობები ნებაყოფლობითია. ადამიანებს შეუძლიათ, ითანამშრომლონ ერთმანეთთან ან თავისთვის იყვნენ. ასეთ საზოგადოებაში საპასუხო ძალის გამოყენება ნებადართულია უფლებათა ხელმყოფების წინააღმდეგ, ანუ მათ მიმართ, ვინც ძალადობას ან თალღითობას იწყებს. მაგრამ საპასუხო ძალის გამოყენების უფლება არ შეიძლება დავუტოვოთ თითოეულ ინდივიდს ქაოსისა და საზოგადოების ზოგადი გახლეჩის რისკების გარეშე. იმ შემთხვევების გარდა, როდესაც ასეთი საფრთხე გარდაუვალია, საჭიროა, რომ ჩვენ ამ უფლების განხორციელება სახელმწიფოს მივანდოთ, რომელსაც რენდი განმარტავს როგორც „საპასუხო ძალის გამოყენების ობიექტური კონტროლის, – ანუ ობიექტურად განსაზღვრული კანონების, – ფარგლებში მოქცევისათვის განკუთვნილ საშუალებას.“⁴⁴

⁴² Rand, “Of Living Death,” *The Voice of Reason: Essays in Objectivist Thought* (New York: New American Library, 1990), გვ. 55, 58-59. გამოყოფა ავტორისეულია.

⁴³ Rand, “Racism,” *The Virtue of Selfishness*, გვ. 126.

⁴⁴ Rand, “The Nature of Government,” *The Virtue of Selfishness*, გვ. 108. გამოყოფა ავტორისეულია.

მაშასადამე, რენდს სწამს, რომ სახელმწიფოს ერთადერთი ფუნქციაა, დაგვიცვას საშინაო და საგარეო აგრესიისა და თაღლითობისგან. ამავე დროს, იგი აღიარებს, რომ კანონმდებლობა შეზღუდული უნდა იყოს მხოლოდ ჩვენი უფლებების დაცვით. სახელმწიფოს არანაირი უფლება გააჩნია, აუკრძალოს ადამიანებს მშვიდობიანი მოქმედებების განხორციელება მორალურ საფუძვლებზე დაყრდნობით (იმ შემთხვევაშიც, თუ ასეთი აქტივობები რეალურად ამორალურია), ან აიძულოს ისინი, მხარი დაუჭირონ სოციალურ პროგრამებს „უზენაესი სიკეთისთვის.“ ასეთი მოქმედება ნიშნავს, არ მისცე მათ საშუალება, იცხოვრონ ისე, როგორც მათ სურთ. თუმცა, შესაძლებელია, თავიდან ავიცილოთ სახელმწიფოს მხრიდან მისთვის მიწოდებული შესაბამისი ფუნქციების შესრულებისას დაწესებული საზღვრისთვის გადაბიჯება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს მკაცრად არის გაკონტროლირებული კანონმდებლობით, ანუ მხოლოდ მაშინ, „თუკი ეს არის საკანონმდებლო წესრიგის და არა მმართველთა სურვილების შესაბამისად ფორმირებული სახელმწიფო.“⁴⁵ იმ საზოგადოებაში, სადაც ასეთი სახელმწიფოა, „კერძო ინდივიდმა შესაძლებელია, განახორციელოს ნებისმიერი რამ იმის გარდა, რაც კანონმდებლობით პირდაპირ იქნება აკრძალული და სახელმწიფოს წარმომადგენლები ვერ განახორციელებენ ვერაფერს იმის გარდა, რაც კანონმდებლობით პირდაპირ იქნება ნებადართული.“⁴⁶ ეს არის გზა, რომ „ძალაუფლება“ დაუქვემდებარო „უფლებას“.

რენდი უარყოფს შეხედულებას, რომ თავისუფალი საზოგადოება ანარქიული იქნება, რადგან სახელმწიფოს გარეშე ინდივიდებს მოუწევდათ, ქუჩაში შეიარღვებულებს ემოდრავათ თავდასხმების შიშით. ისინი შეურთდებოდნენ ბანდებს და საზოგადოება ამ ბანდათა საბრძოლო პოლიგონად გადაიქცეოდა.⁴⁷ თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუკი რომელიმე მოცემულ საზოგადოებაში აბსოლუტურად ყველა ადამიანი „იქნებოდა სრულყოფილად რაციონალური და უნაკლოდ მორალური,“ საზოგადოება მაინც ვერ შეძლებდა ანარქიის სახით ფუნქციონირებასა და არსებობას, ვინაიდან ყოველთვის არსებობს კეთილშობილური და პატიოსანი უთანხმოების წარმოქმნის შესაძლებლობა და მათი გადაწყვეტა საჭიროებს „ობიექტურ კანონმდებლობასა“ და არბიტრს, რომელსაც ყველა მხარე ენდობა.⁴⁸ თუმცა, ნანარმოებში „ატლანტიკა მხრები გაშალა“ რენდი აღწერს მის უტოპიას, – „გოლტს-გალჩს“, – საზოგადოებას სახელმწიფოს გარეშე: „ადამიანთა ნებაყოფლობით ასოციაციას, რომელსაც მხოლოდ თითოეული ინდივიდის [რაციონალური] თვითდაინტერესება აერთიანებს“ ყოველგვარი ფორმალური ორგანიზაციის გა-

⁴⁵ იხ. იქვე, გვ. 109.

⁴⁶ იხ. იქვე, გვ. 109. გამოყოფა ავტორისეულია.

⁴⁷ იხ. იქვე, გვ. 108.

⁴⁸ იხ. იქვე, გვ. 112. გამოყოფა ავტორისეულია.

რეშე.⁴⁹ ყველა კონფლიქტის გასაწყვეტად მასში მხოლოდ ერთი მოსამართლეა, თუმცა იგი არასდროს არავის მოუხმია ამ ფუნქციის შესასრულებლად. შესაბამისად, გოლტს-გალჩი ანარქისტული საზოგადოებაა, მიუხედავად იმისა, რომ რენდს არასდროს უწოდებია მისთვის ასე. ალბათ, რენდი იტყოდა, რომ ერთნაირი შეხედულებების მქონე ადამიანებისაგან შემდგარი ასეთ პატარა საზოგადოებას, სადაც ადამიანები ერთმანეთს ძალიან კარგად იცნობენ და შეუძლიათ ერთმანეთს დაეყრდნონ მათი ყველა საჭიროებისთვის, შეეძლება საკუთარი ცხოვრებისა და საქმიანობის მშვიდობიანად და სამართლიანად წარმართვა, მაგრამ ასეთი მოლოდინის ქონა დიდ საზოგადოებებში მცხოვრები ხალხისგან ნაკლებად მოსალოდნელია, თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუ ასეთი საზოგადოება მხოლოდ და მხოლოდ რაციონალური და სამართლიანობით განმსჭვალული ადამიანებისაგან შედგება.

თუმცა, ანარქისტული აცხადებენ, რომ ხელისუფლება, რომელიც ფლობს მონოპოლიას საპასუხო ძალის გამოყენების კუთხით, თავად არის დამნაშავე ძალის გამოყენების ინიცირებაში მოქალაქეების წინააღმდეგ, რომლებიც იძულებულნი არიან, მიიღონ მისი მმართველობა, იმის მიუხედავად, ეთანხმებიან თუ არა მას. მონოპოლიური ხელისუფლება, ასევე, ახორციელებს ძალადობის ინიცირებას შესაძლო კონკურენტთა წინააღმდეგ. რადგან უფლებების დაცვის იდეა ძალადობის ინიცირების აკრძალვით რენდის სოციალური მორალის ძირითადი საყრდენი და ქვაკუთხედაა, იგი არათანმიმდევრულია ანარქიზმის უარყოფისას.⁵⁰ უფრო მეტიც, კანონმდებლობასა და ძალის გამოყენებაზე ტერიტორიული მონოპოლია (ხელისუფლება) არ არის საჭირო, ვინაიდან ადამიანებს თავად შეუძლიათ, დააფუძნონ სამართლიანი და ქმედითი სამართლებრივი სისტემა უსაფრთხოების უზრუნველყოფი მიმწოდებლების კონკურენტულ ბაზარში.⁵¹ კომერციული კანონმდებლობა, ანუ კანონთა ერთობლიობა, რომელიც მოქმედებდა კერძო სასამართლოებში სხვადასხვა ქვეყნის ვაჭართა მიერ გვიანი შუა საუკუნეებისა და ადრეული რენესანსის პერიოდში, მიანიშნებს ქმედითი ნებაყოფლობითი საკანონმდებლო სისტემის არსებობის შესაძლებლობაზე.⁵²

რენდი უარყოფს „კონკურენციაში მყოფი მთავრობების“ (უფრო ზუსტად, კო-

⁴⁹ Rand, *Atlas Shrugged*, გვ. 690.

⁵⁰ Roy Childs, "Objectivism and the State: An Open Letter to Ayn Rand," reprinted in *Liberty Against Power: Essays by Roy A. Childs, Jr.* ed. J. Taylor (San Francisco: Fox & Wilkes, 1969, 1994) and Murray Rothbard, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, revised edition (New York: Macmillan, 1978) [Rothbard 1978 ხელმისაწვდომია ელექტრონულად (pdf)]

⁵¹ Roderick T. Long, "Market Anarchism as Constitutionalism," in *Anarchism/Minarchism: Is a Government Part of a Free Country?* ed. Roderick T. Long and Tibor R. Machan (Burlington, VT: Ashgate, 2008), გვ. 133-54.

⁵² Roderick T. Long, "Why Objective Law Requires Anarchy," *Formulations* 6 (Autumn 1998), <http://freenation.org/a/f6111.html>.

ნკურენციაში მყოფი უსაფრთხოების სააგენტოების) იდეას, რადგან ისინი შეუთავსებელია კანონების ერთიან, ობიექტურ სისტემასთან და შესაბამისად, უფლებებთან და მშვიდობიან თანამშრომლობასთან.⁵³ კონკურენციაში მყოფ სააგენტოებს ექნებათ, ან შესაძლებელია ჰქონდეთ, კანონმდებლობათა კონკურენტული სისტემები, განსხვავებათა აღმოფხვრის და მათ შორის ჰარმონიული კავშირის დამყარების ყოველგვარი შესაძლებლობის გარეშე. ეს კრიტიკა უარყოფილია ანარქისტების მიერ, რომლებიც უთითებენ, რომ დასავლურ კანონმდებლობათა უმეტესობა აღმოცენდა კონკურენციაში მყოფ კანონმდებლობათა სისტემისაგან (როგორც იყო რომის, ანგლო-საქსონური და კომერციული სამართლის სისტემები). მაგრამ, თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუ რენდი და სხვა მცირე სახელმწიფოს მომხრეები არ ცდებიან ანარქიაზე დაფუძნებული სისტემის არაპრაქტიკულობაზე მითითებისას, მათ არანაირი დამცავი არგუმენტი არ გააჩნიათ იმ შედეგების საწინააღმდეგოდ, რომ მონოპოლიური სახელმწიფო დამნაშავეა ძალის გამოყენების ინიცირებისთვის.

დასკვნა

ხისტი ეთიკური ეგოიზმი შეუთავსებელია სხვათა უფლებების პატივისცემის უპირობო ვალდებულებასთან. თუმცა ეგოიზმს, რომელიც სიქველეს ინდივიდის სიკეთის ნაწილობრივ მაკონსტიტუირებლად განიხილავს, ეს პრობლემა არა აქვს და ეს არის ისეთი ტიპის ეგოიზმი, რომელსაც რენდი თავის ბევრ შრომაში იცავს. ნეგატიური უფლებების სხვა დამცველთა მსგავსად, რენდი უფლებებს ხედავს როგორც პრეტენზიებს მოქმედების თავისუფლებისათვის და არა როგორც პრეტენზიებს სასურველი ან დადებითი შედეგებისათვის. კაპიტალიზმის როგორც „უცნობი იდეალის“ რენდისეული დაცვა გამორჩეულია, რადგან იგი შემდეგ პუნქტებზე ამახვილებს ყურადღებას: ა) კაპიტალიზმი არის პოლიტიკურ-ეკონომიკური სისტემა, სადაც ვხვდებით ეკონომიკისა და სახელმწიფოს სრულყოფილ განცალკევებას და ბ) ეს განცალკევება საჭირო და აუცილებელია ინდივიდებისთვის თავისუფლების მინიჭების გამო, რათა მათ ღირებულებათა შექმნის მეშვეობით საკუთარი ბედნიერებისკენ ლტოლვის და სხვებთან გაცვლითი ურთიერთობების დამყარების შესაძლებლობა მიეცეთ.

რენდი ამტკიცებს, რომ სამართლიანობა და მშვიდობა მოითხოვს სახელმწიფოს, მაგრამ სახელმწიფო უნდა იყოს მინიმალური და მხოლოდ ჩვენი უფლებების დაცვით შემოიფარგლებოდეს. როდესაც იგი სცდება ამ ძირითად ფუნქციას, სახელმწიფო თავად ხდება უფლებების ხელმყოფი.

⁵³ Rand, "Nature of Government," გვ. 112.

ეთიკური ინტუიციონიზმი

მაიკლ ჰიუმერი

მე ვარ ორი სადავო ფილოსოფიური შეხედულების დამცველი: ეთიკური ინტუიციონიზმისა და ლიბერტარიანიზმის. ეთიკური ინტუიციონიზმი არის ზოგადი თეორია ღირებულებათა ბუნებისა და მათზე ჩვენი ცოდნის შესახებ. თეორია ლოგიკურად შეესაბამება და შეესატყვისება თითქმის ყველა მორალურ ან პოლიტიკურ შეხედულებას. მიუხედავად ამისა, ზოგიერთი ეთიკური შეხედულება ინტუიციონისტისათვის უფრო მეტად მისაღებია. უფრო მეტიც, ეს ეთიკური შეხედულებები ბუნებრივად ერგება ლიბერტარიანულ პოლიტიკურ ფილოსოფიას. მაშასადამე, მიუხედავად იმისა, რომ არ ვამტკიცებ თეზისს, რომლის თანახმადაც ლიბერტარიანიზმი შესაძლებელია გამომდინარეობდეს ეთიკური ინტუიციონიზმიდან, მე მტკიცედ ვფიქრობ, რომ ლიბერტარიანული ინტუიციონიზმი არის ძალიან ბუნებრივი და თანმიმდევრული პოზიცია. ქვემოთ სწორედ ამის ახსნას შევეცდები.

ეთიკური ინტუიციონიზმის მთავარი პრინციპები

ინტუიციონიზმი ვრცლად ჩემს სხვა ნაშრომში მაქვს გადმოცემული.¹ აქ მხოლოდ ძირითად დებულებებს შემოგთავაზებთ. ეთიკური ინტუიციონიზმის ნებისმიერი პოზიციისთვის ორი მთავარი იდეაა ცენტრალური.

მორალური რეალიზმი

ინტუიციონიზმის პირველი საყრდენი პრინციპი არის მორალური რეალიზმი. ეს არის შეხედულება, რომლის თანახმადაც არსებობს ობიექტური ღირებულებები (ან ობიექტურად შეფასებადი პარამეტრები, ობიექტურად შეფასებადი ფაქტები,

¹ Michael Huemer, *Ethical Intuitionism* (New York: Palgrave Macmillan, 2005).

ობიექტურად ჭეშმარიტი ღირებულებითი განცხადებები). აქ ვგულისხმობ, რომ სულ მცირე, არსებობს ზოგიერთი შემდეგი სახის ჭეშმარიტი თეზისი: „X არის კარგი,“ „X არის ცუდი,“ ან „X-მა უნდა განახორციელოს (არ უნდა განახორციელოს) Y,“ სადაც ეს თეზისები, მათი ჭეშმარიტების განსაზღვრის მიზნებისათვის, არ არის დამოკიდებული დამკვირვებელთა განწყობაზე X-ისა და Y-ის მიმართ.

ვინ არ დაეთანხმებოდა მორალურ რეალიზმს? ძალიან ბევრი ადამიანი. ზოგიერთს სწამს, რომ ის, თუ რა არის სწორი ან არასწორი, მთლიანად იმის მიხედვით განისაზღვრება, თუ რას ინონებს, ან არ ინონებს საზოგადოება. აქედან გამომდინარე, ნებისმიერი „უნდა-ს“ ჭეშმარიტება ყოველთვის დამოკიდებულია ამა თუ იმ კულტურაზე. სხვებს სწამთ, რომ ის, თუ რა არის კარგი, ცუდი, სწორი ან არასწორი, დამოკიდებულია ინდივიდთა დამოკიდებულებებსა და განწყობებზე. სხვებს სწამთ, რომ შეფასებითი თეზისები, ზოგადად, არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი. დაბოლოს, ზოგიერთს სჯერა, რომ ყველა (პოზიტიური) შეფასებითი თეზისი მცდარია, რადგან რეალურად, არაფერს გააჩნია რაიმე შეფასებითი პარამეტრი.² ეს შეხედულებები ცნობილია, როგორც რელატივიზმის, სუბიექტივიზმის, არაკოგნიტივიზმისა და ნიჰილიზმის სახელებით. ინტუიციონისტი უარყოფს ამ ოთხივე შეხედულებას.

რა იქნებოდა ობიექტურად შეფასებითი ჭეშმარიტების მაგალითი? 1970-იან წლებში, ტედ ბანდიმ, – კაცობრიობის არსებობის მთელი ისტორიის განმავლობაში მცხოვრებმა ერთ-ერთმა განთქმულმა ფსიქოპათმა, – მოკლა 30-ზე მეტი ქალბატონი, როგორც ჩანს, აშკარად, გართობის მიზნებისათვის (საბოლოოდ იგი, 1989 წელს, ფლორიდაში სიკვდილით დასაჯეს). ბანდის საქციელი, სულ მცირე, უკიდურესად ცუდი და არასწორი იყო. ეს არ არის განუსაზღვრელი თეზისი (არც ჭეშმარიტი და არც მცდარი) და ეს ნამდვილად არ არის მცდარი თეზისი. ეს არის ჭეშმარიტი თეზისი და ეს ჭეშმარიტი არ არის იმიტომ, რომ საზოგადოება ამბობს ამას ასე. ამის ნაცვლად, თუ ჩვენი საზოგადოება როგორმე გაამართლებდა ბანდის საქციელს, ჩვენი საზოგადოება უბრალოდ სასტიკად იქნებოდა შეცდომაში შეყვანილი. ეს დებულება არც იმიტომაა ჭეშმარიტი, რომ მე ვთქვი ეს. თუ მე როგორმე მომენონებოდა ბანდის საქციელი, მე შევცდებოდი, თანაც სასტიკად. ზოგადად, დებულება „ბანდის მოქმედებები იყო ცუდი,“ – ჭეშმარიტია დამკვირვებელთა განწყობათა დამოუკიდებლად. არსებობს ძალიან ბევრი მსგავსი მაგალითი.

ინტუიციონიზმი და მორალური ცოდნა

ინტუიციონიზმის მეორე ძირითადი საყრდენი პრინციპია ის, რომ ეთიკური ინტუიციონიზმის ცოდნის მიღების საშუალებასა და შესაძლებლობას გვაძლევს, სულ მცირე, ზოგიერთი ობიექტურად შეფასებითი ჭეშმარიტების შესახებ. „ეთიკური

² პოზიტიური განაცხადი ამბობს, რომ რაღაც აქვს გარკვეული თვისება, მაშინ როდესაც ნეგატიური განაცხადი უარყოფს, რომ რაღაცას აქვს გარკვეული თვისება.

ინტუიციონიზმის“ ერთზე მეტი განსაზღვრება არსებობს. აქ, უბრალოდ ჩემი საკუთარი განსაზღვრების მონახაზს შემოგთავაზებთ. ჩემი აზრით, ეთიკური ინტუიცია ალქმის გარკვეული ტიპია. ალქმა გარკვეული ტიპის მენტალური მდგომარეობაა, რომლის დროსაც რალაცაზე ადამიანს რჩება შთაბეჭდილება, რომ ეს ასეა. ალქმა განსხვავდება რწმენისგან, რადგანაც შესაძლებელია, რომ ირწმუნო, ან არ ირწმუნო ის, რაზეც ადამიანს რჩება შთაბეჭდილება, რომ ასეა. ჩვეულებრივ შემთხვევაში, ალქმა ინვევს რწმენას.

ალქმის უამრავი სახეობა არსებობს, მათ შორის მგრძობელობითი, მნემონიკური და ინტელექტუალური. მაგალითად, როდესაც ვხედავ ციყვს ჩემი ფანჯრის გარეთ, მე მაქვს სენსორული ალქმა, რა დროსაც რჩება შთაბეჭდილება, რომ ციყვი ფანჯრის გარეთაა. როდესაც ამ დილის სიტუაციას ვისხენებ, მე მაქვს მნემონიკური ალქმა, როდესაც მახსოვს, რომ დილით საუზმედ უგემრიელესი ტოფუს სალათი მივირთვი. როდესაც გეომეტრიაზე ვფიქრობ, მე მაქვს ინტელექტუალური ალქმა, რა დროსაც მრჩება შთაბეჭდილება, რომ ნებისმიერ ორ წერტილს შორის უმოკლესი მანძილი აუცილებლად უნდა იყოს პირდაპირი ხაზი.

ეს უკანასკნელი „ინტუიციის“ მაგალითია (ფილოსოფოსების ტექნიკური მნიშვნელობითა და გაგებით). ინტუიცია თავდაპირველი, ინტელექტუალური ალქმაა. აქ იგულისხმება, რომ ეს არის მენტალური მდგომარეობა, რომელშიც, ინტელექტუალური ანალიზის საფუძველზე, ინდივიდს რალაც მოვლენა ფაქტად მიაჩნია და ეს არ არის დამოკიდებული დასკვნის გამოტანაზე. როდესაც ვფიქრობ იმის შესახებ, თუ რა უნდა იყოს უმოკლესი მანძილი ორ წერტილს შორის, მე არ მოვიხმობ არგუმენტს, რომ ეს აუცილებლად უნდა იყოს პირდაპირი ხაზი. ამის ნაცვლად, უბრალოდ, მყისვე ნათელი ხდება, რომ ეს აუცილებლად უნდა იყოს პირდაპირი ხაზი.

„ეთიკური ინტუიცია“ არის უბრალოდ ზოგიერთი შეფასებითი განცხადების ინტუიცია. ეს არის შინაგანი, ინტელექტუალური ალქმა, რომ რალაც არის კარგი, ცუდი, სწორი ან არასწორი. მაგალითად, როდესაც ვფიქრობ, უბრალოდ ჩანს, რომ სიამოვნება თავისთავად ღირებულია (კარგია იმიტომ, რომ თავისთავად არის კარგი).

ყველა რაციონალური შეხედულება დაფუძნებულია ალქმებზე. რამდენიმე გამონაკლისის გარდა, როდესაც გწამთ P , თქვენ იმიტომ გწამთ ამის, რომ თქვენ აღიქვამთ P -ს, ან კიდევ იმიტომ, რომ თქვენ აღიქვამთ Q -ს და მიგაჩნიათ, რომ Q მხარს უჭერს P -ს (ან თქვენ აღიქვამთ R -ს და ეს თქვენ ალქმას გიტოვებს, რომ ეს R მხარს უჭერს Q -ს და ეს გაფიქრებინებთ, რომ ეს Q მხარს უჭერს P -ს და ა.შ.). შესაბამისად, თქვენი შეხედულება გამონწვეულია ერთი ან მეტი ალქმით და მათ ეფუძნება.

გამონაკლისები ის შემთხვევებია, როდესაც თქვენ შეხედულებები გიყალიბდებათ ემოციების, სურვილების, იმედის ნაპერწკლის, ან ზოგიერთი ასეთი ცხადად არარაციონალურ წყაროთა საფუძველზე. სხვა ალტერნატივა არ არსებობს (მაგალითად, არ არსებობს რწმენის ალტერნატივა, რომლებიც ეფუძნება სხვა

უსასრულო და უსაზღვრო რწმენათა ციკლს ან ისეთი რწმენა, რომელიც ეფუძნება ფაქტს, რაც არასდროს იყო და არის გამოხატული ნებისმიერ ერთ რომელიმე ალქმაში მაინც).

შეხედულება დასაბუთებულია, ჩემი აზრით, მაშინ, როდესაც ეს შეხედულება ეფუძნება ალქმას, რომლის მიმართაც არავის გააჩნია მიზეზი, რომ მასში ეჭვი შეიტანოს. თუ P -ს ჭეშმარიტად აღიქვამთ და არ არსებობს მიზეზი, რომელიც ეჭვის შეტანის საბაზს მოგცემდათ P -ს მართებულობასა და ამ ალქმის უტყუარობა-სა-ნდობობაში, მაშინ მართებულია, ირწმუნოთ P .³ ეთიკური შეხედულებები ზოგჯერ დასაბუთებულია, რადგან ზოგჯერ ინდივიდი ინტუიციურად აღიქვამს, რომ x არის კარგი (ან ცუდი, ან სწორი, ან არასწორი) და ამ ინდივიდს მასში ეჭვის შეტანის საბაზი არა აქვს.

ცოდნის შესახებ კიდევ ბევრი რამის თქმა შესაძლებელი, თუმცა ის, რაც მას წინ უსწრებს, ყველაზე მნიშვნელოვანია. როდესაც ვსვამთ კითხვას, „საიდან ვიცით x -ის შესახებ?“, მთავარი, რისი გაგებაც გვსურს, არის ის, თუ რამდენად გამართლებული და დასაბუთებულია ჩვენი რწმენა x -ის მიმართ (ეს ყოველთვის იყო მნიშვნელოვანი და აუცილებელი პირობა ცოდნის შესახებ). ეს წინმსწრები ნაწილი ხსნის, თუ რამდენად გამართლებული და დასაბუთებულია ზოგჯერ ჩვენი რწმენა შეფასებითი კატეგორიის ჭეშმარიტებებისადმი.

თეორიის წინააღმდეგ

ზემოხსენებულ ორ მნიშვნელოვან საკითხთან ერთად, არსებობს ამ მიდგომის მესამე მნიშვნელოვანი ასპექტი, რასაც ძალიან ბევრი ინტუიციონისტი იზიარებს და იყენებს (მათ შორის, ჩემი ჩათვლით): ინტუიციონისტები ხშირად ანტითეორიულები არიან, ანუ, ჩვენ ხშირად ვფიქრობთ, რომ შედარებით კონკრეტულ შეფასებებს უპირატესი მნიშვნელობა გააჩნიათ, ვიდრე ზოგად, თეორიულ შეფასებებს.⁴ თავისი ხარისხით, სადამდე მიდის, რას უტოლდება ეს „უპირატესი მნიშვნელობა“? ამის ასახსნელად ოთხი მჭიდროდ დაკავშირებული დებულების გამოყოფა არის შესაძლებელი.

პირველ რიგში, პრინციპი, რის საფუძველზეც ადამიანური შემეცნება და ცოდნა ნორმალურ შემთხვევაში ფუნქციონირებს, არის ის, რომ ჩვენ პირველად გვინვეს კონკრეტული და განსაკუთრებული ფაქტების გაგება და ზოგად, აბ-

³ იხ. Michael Huemer, *Skepticism and the Veil of Perception* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2001), გვ. 98–115; და Michael Huemer, „Compassionate Phenomenal Conservatism,” *Philosophy and Phenomenological Research* 74 (2007): 30–55.

⁴ ჰ. ა. პრიჩარდის *Moral Obligation* (Oxford, UK: Clarendon, 1957) არის უკიდურესი შემთხვევა; შდრ. Jonathan Dancy, „Moral Particularism,” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2013, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/moral-particularism/>. ყველა ინტუიციონისტი არ იზიარებს ამ შეხედულებას, მაგრამ ეს შეხედულება უფრო გაზიარებულია ინტუიციონისტებს შორის, ვიდრე სხვა ფილოსოფოსებს შორის.

სტრატეგულ ფაქტებს მხოლოდ ამის შემდეგ ვიგებთ (ან საერთოდ ვერ ვიგებთ). ფაქტობრივად, ზოგადი თეორიის დასაბუთება, ჩვეულებრივ, დამოკიდებულია ჩვენს პირველ დასაბუთებულ აღქმაზე სპეციფიკური საკითხების შესახებ. მაგალითად, დასაბუთებული და მართებული რომ იყოს იმის ზოგადი მიდგომის გაზიარება, თუ რა არის სამართლიანობა, ინდივიდს, პირველ რიგში, ძალიან ბევრ ინდივიდუალურ შემთხვევაში უნდა ჰქონდეს გათვითცნობიერებული, თუ რა არის სამართლიანი და არასამართლიანი მოქმედება.

მეორე: კონკრეტული შეფასებები, როგორც წესი, უფრო მეტად მყარი, სანდო და უკეთ დასაბუთებულია, ვიდრე ზოგადი, თეორიული შეფასებები. წარმოიდგინეთ ფიზიკური სამყაროს შესახებ გავრცელებული სხვადასხვა აღქმები. თითქმის ყოველი თეორია ფიზიკური სამყაროს ირგვლივ, რაც კი ოდესმე ყოფილა მიღებული და გაზიარებული, მცდარი იყო (არისტოტელეს ფიზიკა, პტოლემეაიოსისეული ასტრონომია, ოთხი ელემენტის თეორია და ა.შ.). ამის საპირისპიროდ, აღქმები კონკრეტულ ფიზიკურ საგანთა შესახებ (რომ „კატა ბენვიანია,“ რომ „ვაშლები დევს სასწორზე“, რომ „მდინარე მთიდან იღებს სათავეს“), ალბათ, თითქმის ყველა შემთხვევაში ჭეშმარიტი იყო. ვფიქრობ, რომ იგივე ითქმის თითქმის ყველა სფეროში: უფრო მეტად აბსტრაქტული თეორიები მცდარია, მაშინ როდესაც უფრო მეტად კონკრეტული შეფასებები ჭეშმარიტია. ბევრი ფილოსოფიური თეორია ამ კუთხით განსაკუთრებით მოიკოჭლებს.

მესამე: წინა ორი დებულებიდან შედეგის სახით გამომდინარეობს, რომ თუ თქვენ გაქვთ გარკვეული ზოგადი თეორია, რომელიც წინააღმდეგობაშია იმ შეფასებასთან, რომლისკენაც გადაიხრებოდით გარკვეული კონკრეტული შემთხვევის შესახებ მსჯელობისას, მაშინ, თითქმის ყოველთვის, ეს თეორია მცდარია. მაგალითად, დავუშვათ, რომ თქვენ თავდაპირველად ეთანხმებით თეორიას, რომ არასდროს არცერთმა ინდივიდმა არ უნდა ხელყოს სხვა ინდივიდთა უფლებები (მათ შორის საკუთრებითი უფლებები). შემდეგ, თქვენ განიხილავთ შემთხვევას, რომელშიც ინდივიდი შესაბამისი ნებართვის გარეშე შედის სხვა ადამიანის მიწის ნაკვეთზე, რადგანაც ასეთი გადაადგილება აუცილებელია ვილაციის საავადმყოფოში მისაცვანად გადაუდებელი სამედიცინო შემთხვევის არსებობისას. სხვისი მიწის უნებართვოდ გადაკვეთა აქ ნორმალურად ჩანს, მიუხედავად იმისა, რომ ირღვევა მფლობელის საკუთრების უფლებები. თქვენ შეგიძლიათ გადახედოთ თქვენს თეორიას და შეასწოროთ იგი იმ გაგებით, რათა შემდეგში ნორმალურად მიიჩნიოთ, რომ ვილაციის უფლებების დარღვევა ზოგიერთ შემთხვევაში ნებადართულია, ან შეგიძლიათ დაჟინებით მიუთითოთ, რომ სხვისი მიწის ნაკვეთის უნებართვოდ გადაკვეთა არასწორია. თუმცა, სწორი იქნება პირველი არჩევანი.

მეოთხე: დავუშვათ, თქვენ გაინტერესებთ პასუხი რაიმე შედარებით კონკრეტულ შეკითხვაზე (მაგალითად, რა არის სწორი საიმპერაციო პოლიტიკა)? ჩვეუ-

ლებრივ შემთხვევაში, თქვენ ამ შეკითხვაზე პასუხის გაცემას უნდა შეეცადოთ ყველაზე კონკრეტული თეზისების გამოყენებით, რომელიც პასუხს მოგცემთ (და ეს ასევე ღრმად სარწმუნოა). ასევე, ჩვეულებრივ შემთხვევაში, ტიპიურად, თქვენ არ უნდა ნახვიდეთ შემოვლითი გზით ძალიან ზოგადი თეორიის მეშვეობით (დავუშვათ, ზოგადი თეორია იმის შესახებ, თუ როდის არის დასაბუთებული იძულება). როგორც წესი, ასეთი შემოვლითი გზებით სიარული საკმაოდ შეამცირებს ჭეშმარიტებამდე მისვლის შანსებს.⁵ მეთოდოლოგიური საკითხის სხვაგვარად წარმოჩენის კიდევ ერთი გზა არის ის, რომ თქვენ არ უნდა გასცეთ პასუხი იმაზე მეტად, ვიდრე გევალებათ. როდესაც გეკითხებიან, არის თუ არა საიმპერაციო შეზღუდვები დასაბუთებული, თქვენ არ გევალებათ, პასუხი გასცეთ, თუ ზოგადად როდის არის იძულებითი აქტი დასაბუთებული და მართებული; რა არის ზოგადად კარგი; ან რა არის საერთოდ სამართლიანობის ბუნება. ასე, რომ ნუ იზამთ ამას.

მაშინ რატომ განვიხილეთ აბსტრაქტი და თეორიული შეკითხვები ამ ქვეთავში? რეალურად გვჭირდება თუ არა ასეთი შეკითხვებისათვის პასუხის გაცემა, რათა დავადგინოთ და განვსაზღვროთ, თუ რომელია საუკეთესო პოლიტიკური იდეოლოგია?

არა, არ გვჭირდება. თქვენ შეგიძლიათ, დაეთანხმოთ ლიბერტარიანიზმის შესახებ ჩემს არგუმენტებს იმ შემთხვევაშიც, თუკი ინტუიციონიზმზე საერთოდ არაფერი გეცოდინებათ. ჩემს წიგნში პოლიტიკური ფილოსოფიის შესახებ ინტუიციონიზმი საერთოდ არაა ნახსენები. თუმცა, ამ კრებულისთვის საგანგებოდ მთხოვეს, განმეხილა მიმართება ლიბერტარიანიზმსა და ინტუიციონიზმს შორის. ჩემი შეხედულებები ამ ორი საკითხის ირგვლივ თავსებადია. თუმცა, მიმაჩნია, რომ თქვენ უნდა იყოთ ლიბერტარიანელი იმის მიუხედავად, არის თუ არა ეთიკური ინტუიციონიზმი ჭეშმარიტი და ვფიქრობ, რომ თქვენ უნდა იყოთ ინტუიციონისტი, მიუხედავად იმისა, არის თუ არა ლიბერტარიანიზმი ჭეშმარიტი.

რატომ ლიბერტარიანიზმი? არგუმენტი ხელისუფლების შესახებ სკეპტიციზმის პერსპექტივიდან

ლიბერტარიანიზმი დაწვრილებით სხვაგან მაქვს გადმოცემული.⁶ აქ, მოკლედ შემოგთავაზებთ ჩემს მიზეზებსა და არგუმენტებს, რაც ღირებულს ხდის ლიბერტარიანული პოლიტიკური ფილოსოფიის მხარდაჭერას. განსაკუთრებულ ყურადღებას გავამახვილებ საკითხზე, თუ როგორ შეესატყვისება ეს მიზეზები და არგუმენტები ეთიკის ინტუიციონისტურ მიდგომას.

⁵ გაითვალისწინეთ, აქ ჩამოთვლილთაგან არცერთია უნივერსალური, აუცილებელი ჭეშმარიტება. ეჭვგარეშეა, რომ არსებობს ზოგიერთი შემთხვევები, სადაც თეორიული შეფასებები უპირატესია კონკრეტულ შეფასებებთან მიმართებით ჩემს მიერ განხილულ ოთხივე დებულებასში.

⁶ Michael Huemer, *The Problem of Political Authority* (New York: Palgrave Macmillan, 2013).

სალი აზრის მორალის როლი პოლიტიკურ ფილოსოფიაში

მე მნამს, რომ პოლიტიკური ფილოსოფია აუცილებლად უნდა დაინყოს ეთიკიდან. იმისათვის, რომ გავიგოთ, თუ როგორ უნდა მოიქცეს ხელისუფლება გარკვეულ ვითარებაში, ჩვენ, პირველ რიგში, უნდა დავფიქრდეთ საკითხზე, თუ როგორ უნდა იქცეოდნენ ადამიანები ანალოგიურ ვითარებაში, რადგან ხელისუფლებაც უბრალოდ ადამიანთა გარკვეული ჯგუფია. უფრო მეტიც, ეთიკა, როგორც უკვე აღვნიშნე ზემოთ, უნდა დაინყოს ჩვენი ეთიკური ინტუიციებიდან, ანუ ეთიკური წინადადებებიდან, რომლებსაც მსჯელობისას თავისთავად ცხადად აღვიქვამთ.

ზოგჯერ ინდივიდის ეთიკური ინტუიციები წინააღმდეგობაში მოდის სხვა ადამიანთა ინტუიციებთან. ეს კონფლიქტი განსაკუთრებით ხშირია მაშინ, როდესაც საქმე ეხება ინტუიციებს, რომლებსაც კავშირი აქვთ სადავო პოლიტიკურ საკითხებთან. საგულისხმოა, რომ ხშირად ამ განსხვავებულ პოლიტიკურ იდეოლოგიებს ერთმანეთთან კონფლიქტში მყოფი ინტუიციები გააჩნიათ. მაგალითად, მათ, ვინც პოლიტიკური სპექტრის მარცხნივ იმყოფება და მათ, ვინც პოლიტიკური სპექტრის მარჯვნივაა, ხშირად სხვადასხვა ინტუიციები აქვთ ხოლმე, მაგალითად, თანასწორობის ღირებულების შესახებ: მემარცხენე მოაზროვნეები სიმდიდრის უთანასწორობას ინტუიციურად არსებითად პრობლემურად აღიქვამენ, ხოლო მემარჯვენე მოაზროვნეები, სავარაუდოდ, უფრო ნაკლებად პოულობენ აქ რაიმე ინტუიციურ პრობლემას.

მორალური რეალიზმიდან გამომდინარე, ვილაცის ინტუიციები მცდარი უნდა იყოს. თუმცა, ჩვენ არ გავაჩნია სათანადო არგუმენტები, რათა დავასკვნათ, რომ დიდი ალბათობით სხვა ადამიანებს უფრო ექნებათ მცდარი ინტუიციები, ვიდრე ჩვენ. მაშასადამე, ჩვენ უარი უნდა ვთქვათ საკამათო საკითხთა შეფასებაზე, მაშინ როდესაც ადამიანთა ინტუიციები ერთმანეთისაგან რადიკალურად განსხვავდება, განსაკუთრებით კი მაშინ, როდესაც ეს ინტუიციები ერთმანეთისგან იდეოლოგიურადაა განსხვავებული.

მაშინ რაზე უნდა დავაფუძნოთ ჩვენი ეთიკური აღქმები? ბუნებრივი მეთოდოლოგიური მიდგომა შემდეგია: ინდივიდმა უნდა მოიძიოს ყველაზე ნაკლებად სადავო და საკამათო ეთიკური ინტუიციები და უნდა სცადოს მასზე სხვა ნორმატიული აღქმების დაშენება. პოლიტიკის სამყაროში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რომ მოვიძიოთ შეფასებითი თეზისები, რომლებიც სხვადასხვა იდეოლოგიური მსოფლმხედველობის მქონე გონიერ ადამიანებს მართებულად მოეჩვენებოდა (მიუხედავად იმისა, იქნებოდნენ თუ არა ეს ადამიანები მემარცხენეები, მემარჯვენეები, ლიბერტარიანელები თუ რომელიმე სხვა იდეოლოგიის მიმდევრები). არცერთი წანამძღვარი არ არის საყოველთაოდ აღიარებული ყველა ადამიანის მიერ, მაგრამ თუ ზოგიერთი ეთიკური თეზისი ადამიანთა საგრძნობ უმრავლესობას ცხადად

მიაჩნია მათი პოლიტიკური ორიენტაციის მიუხედავად, მაშინ ეს თეზისი სწორად უნდა იქნეს მიჩნეული, ვიდრე სათანადო არგუმენტები არ გვექნება სხვანაირად ფიქრისთვის. გარდა ამისა, ზემოთ გადმოცემული იდეების საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ეს თეზისები, ძირითადად, კონკრეტულ საკითხთა შესახებ ინტუიციური ეთიკური შეფასებები უნდა იყოს. თუ ჩვენ გვაქვს ფართოდ გავრცელებული, კონკრეტული ინტუიცია, ეს უკვე გონივრული სანყისი წერტილია: რაიმე სახის დამატებითი თეორია ან არგუმენტი არ არის საჭირო.⁷

ზოგიერთი ეთიკური ინტუიცია (სალი აზრის დონეზე)

მოვიყვანოთ მაგალითი. წარმოიდგინეთ, რომ ვცხოვრობ სოფელში, სადაც, ასევე, ცხოვრობს ზოგიერთი ღარიბი ადამიანი, რომლებზეც სათანადოდ არავინ ზრუნავს. დავუშვათ, შემოვიარე სოფელი შემონირულობათა სათხოვნელად იმ საქველმოქმედო პროექტისათვის, რომელსაც მე ვატარებ ღარიბთა დასახმარებლად. თუ რომელიმე ადამიანი უარს მეუბნება შემონირულობაზე და ამ პროექტში წვლილის შეტანაზე, მე მათ იარაღის მუქარით ვიტაცებ და ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში გალიაში ვათავსებ. რა არის ჩემი საქციელის მორალური სტატუსი?

უამრავი ადამიანი ინტუიციურად იტყვის, რომ ეს საქციელი არასწორი იქნებოდა. რა თქმა უნდა, საქებარია საქველმოქმედო კამპანიის წარმოება ღარიბთა დასახმარებლად. ის, რაც ნებადართული არაა, არის ძალისმიერი მეთოდების გამოყენებით დახმარებათა შეგროვება და შემონირულობის განხორციელებაზე უარის მთქმელებისთვის თავისუფლების აღკვეთა. ინდივიდს სულაც არ სჭირდება რაიმე თეორია იმის შესახებ, თუ რატომ არის ეს საქციელი არასწორი საქციელი, არც კამათი იმის შესახებ, რომ ეს არასწორი საქციელია, ვინაიდან ეს უბრალოდ ყველას არასწორად და უსამართლო საქციელად ეჩვენება. ამას ყველა არასწორად აღიქვამს, მიუხედავად იმისა, არის თუ არა იგი მემარცხენე, მემარჯვენე, ლიბერტარიანელი, თუ რომელიმე სხვა იდეოლოგიის დამცველი და ეს აღქმა საკმარისია დასაბუთებული შეხედულების არსებობისთვის, ვიდრე არ არსებობს კონკრეტული საფუძველები ამაში ეჭვის შეტანისათვის.

გარეგნულად ჩემი საქციელი ამ მაგალითში ჰგავს მთავრობის საქციელს, რომელიც ფულად სახსრებს აგროვებს სოციალური კეთილდღეობის პროგრამებისათვის გადასახადების დაწესების მეშვეობით, სადაც ისინი, რომლებიც უარს ამბობენ ასეთი გადასახადის გადახდაზე, დაპატიმრებულები იქნებიან. შესაბამისად, იმ ადამიანებმა, რომლებიც მხარს უჭერენ მთავრობის ასეთ მოქმედებებს, უნდა ახსნან,

⁷ ამ ეტაპზე, თქვენ შესაძლოა განუხებდეთ შემდეგი შეკითხვები: რატომ არ უნდა ვთქვათ იგივე პოლიტიკურ თეზისებზე? რატომ არ უნდა დავინყოთ ჩვენი პოლიტიკური თეორიის არტიკულირება პოლიტიკური შეხედულებების კონსესუსიდან? ჩვენ ამას განვიხილავთ შემდგომ ქვეთავში, რომლის სათაურია „რა შეიძლება ითქვას პოლიტიკური ინტუიციების შესახებ?“

რატომაა ეს მოქმედებები მორალურად ნებადართული. მათ ეს უნდა გააკეთონ ან იმის ჩვენებით, თუ რეალურად, რითი განსხვავდება მთავრობის მოქმედებები ზემოთ მოყვანილ მაგალითში ჩემს მიერ განხორციელებული მოქმედებებისგან (იმ გაგებით, რაც მთავრობის მოქმედებას გაცილებით უფრო უკეთესს ხდის), ან იმის ჩვენებით, თუ როგორაა ჩემს მიერ მოყვანილ მაგალითში დასახელებული მოქმედებები რეალურად გამართლებული (მიუხედავად იმისა, რომ ეს ძალიან რთული იქნება). თუ მთავრობის სოციალური კეთილდღეობის პროგრამების დამცველები ვერ შეძლებენ ამის გაკეთებას, მაშინ ჩვენ უნდა დავასკვნათ, რომ მთავრობის სოციალური კეთილდღეობის პროგრამები არ არის ნებადართული.

დააკვირდით, თუ როგორ განსხვავდება ეს არგუმენტი ისეთი ტიპის არგუმენტებისაგან, რასაც ტრადიციულად გვთავაზობენ ლიბერტარიანელი აბსოლუტური უფლებების თეორეტიკოსები (მიურეი როთბარდი, აინ რენდი და (ალბათ) რობერტ ნოზიკი).⁸ უხეშად თუ ვიტყვი, ისინი ამტკიცებენ, რომ რადგან ყოველთვის არასწორია იძულების ინიცირება და ვინაიდან გადასახადების დაკისრება მოითხოვს იძულების ინიცირებას, მაშასადამე, გადასახადების დაკისრება აუცილებლად უნდა იყოს არასწორი. ამისგან განსხვავებით, მე ვამტკიცებ, რომ რადგან გადასახადების დაკისრება სოციალური კეთილდღეობის პროგრამების მხარდაჭერის მიზნებისათვის არის იმ საქციელის ანალოგიური, რასაც არასწორად აღვიქვამდით, ეს რომ სახელმწიფოს გარდა სხვა ვინმეს მიერ განხორციელებულიყო, არსებობს ვარაუდი, რომ ასეთი გადასახადები არასწორია. ამ ვარაუდის უკუგდება იმ ადამიანთა მტკიცების ტვირთია, ვინც მხარს უჭერს სოციალური კეთილდღეობის პროგრამებს,

ვფიქრობ, რომ ჩემს არგუმენტს უფრო სანდო ეთიკური სანყისი ნერტილი აქვს. რა თქმა უნდა, ეს, ასევე, დანარჩენ პროცესს ბევრად უფრო რთულს ხდის, რადგან ჩვენ აუცილებლად უნდა მოვუხსინოთ, თუ რა აქვთ საპასუხოდ ჩვენთვის სათქმელი სოციალური კეთილდღეობის პროგრამების მხარდამჭერ პირებს და რადგან ჩვენ ვერასდროს ვიქნებით დარწმუნებულები, რომ ისინი არ შეიმუშავებენ რაიმე ახალ არგუმენტს, თუ რატომ არის სახელმწიფოს სოციალური კეთილდღეობის პროგრამები ნამდვილად განსხვავებული იმ არასწორი საქციელისგან, რაც მოყვანილი მქონდა ჩემს მაგალითში.

ასეთი ტიპის არგუმენტი შესაძლებელია მოყვანილ იქნეს ნებისმიერი სტანდარტული ლიბერტარიანული პოლიტიკური პოზიციების სასარგებლოდ. პოლიტიკა, რომელსაც ლიბერტარიანიზმი სახელმწიფოსთვის მართებულ პოლიტიკად მიიჩნევს, არის ზუსტად ის პოლიტიკა, რასაც თითქმის ყველა დაუჭერდა მხარს ნებისმიერ კერძო პირთან მიმართებით; მაშასადამე, მარტივია იმის მტკიცება, რომ უნდა

⁸ იხ. Murray Rothbard, *For a New Liberty* (Lanham, MD: University Press of America, 1978); Ayn Rand, *Atlas Shrugged* (New York: Signet, 1957); Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

არსებობდეს დაშვება ლიბერტარიანული პოლიტიკის სასარგებლოდ. განვიხილოთ კიდევ სამი მაგალითი:⁹

1. წარმოიდგინეთ, რომ ერთ მშვენიერ დღეს, ყველას გამოვუცხადე ჩემს სოფელში, რომ არავის შეუძლია მოიხმაროს გარკვეული ნივთიერებები, რაც მე განვსაზღვრე და მივიჩნიე, რომ ჯანმრთელობისათვის საზიანოა. შემდეგ შემოვიარე სოფელი და გავიტაცე ყველა ის ადამიანი, რომლებიც ამ ნივთიერებას მოიხმარდნენ და ისინი წლების განმავლობაში გამოვკეტე გალიებში. ჩემი საქციელი მიუღებელი იქნებოდა სხვებისთვის. მაგრამ, თავის მხრივ, ეს საქციელი მთავრობის მიერ დადგენილი ნარკოტიკების პოლიტიკის ანალოგიურია. შესაბამისად, ეს ქმნის დაშვებას, რომ ნარკოტიკების აკრძალვაც, ასევე, არ უნდა იყოს ნებადართული.

აღსანიშნავია, რომ ჩემს მიერ განხორციელებული გატაცებათა ციკლი ვერ გახდება ნებადართული იმაზე მითითებით, რომ ეს არაჯანმრთელი ნივთიერებები ნამდვილად საზიანოა ჩემი მეზობლების ჯანმრთელობისათვის. ეს საქციელი ვერც იმ შემთხვევაში გახდება ნებადართული, თუკი იმაზე მივუთითებთ, რომ ჩემმა მეზობლებმა სამსახური დაკარგეს და წარუმატებელ ადამიანებად იქცნენ სწორედ იმიტომ, რომ მათ ასე ძალიან უყვარდათ ჯანმრთელობისათვის საზიანო ნივთიერებების გამოყენება. რადგან ასეთი ტიპის არგუმენტები არ იქნებოდა საკმარისი ჩემთვის ჩემი მეზობლების გატაცებისა და მათი ციხეში გამოკეტვის უფლების მინიჭებისათვის, *prima facie*, ეს არგუმენტები არც მთავრობას არ ანიჭებს ამგვარად მოქცევის უფლებას.

2. წარმოიდგინეთ, რომ ერთ მშვენიერ დღეს ყველა ჩემს მეზობელს განვუცხადე, რომ ვუკრძალავ მათ გარკვეული სახის იარაღის ფლობას (მიუხედავად იმისა, რომ მე თვითონ ვფლობ ზოგიერთი ტიპის ასეთ იარაღს). შემდეგ ვიგებ, რომ თურმე ჩემს კარის მეზობელსაც ჰქონია ასეთი აკრძალული იარაღები. მე მუქარით გავიტაცე კარის მეზობელი და გალიაში გამოვკეტე. ჩემი ეს საქციელი აღიქმება როგორც გაუმართლებელი. ისიც ანალოგიურია მთავრობის მოქმედების, როდესაც ხელისუფლება იღებს და აღასრულებს იარაღის მაკონტროლებელ კანონმდებლობას.

⁹ აქ მოყვანილ საკითხთაგან თითოეული გაცილებით უფრო ფართოდ სხვაგან მაქვს განხილული. იმ არგუმენტების უფრო სრულყოფილი ჩამოყალიბებისთვის, რაც ნარკოტიკის აკრძალვას ეხება, იხ. Michael Huemer, "America's Unjust Drug War," in *The New Prohibition*, ed. Bill Masters (St. Louis, MO: Accurate Press, 2004), გვ. 133-44. იარაღის კონტროლის შესახებ, იხ. Michael Huemer, "Is There a Right to Own a Gun?" *Social Theory and Practice* 29 (2003): 297-324. იმიგრაციის შესახებ, იხ. Michael Huemer, "Is There a Right to Immigrate?" *Social Theory and Practice* 36 (2010): 429-61.

სავარაუდოდ, ჩემს მიერ ჩემი მეზობლის გატაცება ნებადართული იქნებოდა იმ შემთხვევაში, თუ მექნებოდა ძლიერი მტკიცებულება, რომ ჩემი კარის მეზობელი აპირებდა ამ იარაღის უდანაშაულო ადამიანის სანინალმდეგოდ გამოყენებას და მისი დატყვევება ერთადერთი გზა იყო ამის აღსაკვეთად. მაგრამ მე არ შემიძლია მისი გატაცება და შემდეგ მისი გალიაში გამომწყვდევა უბრალოდ იმ მიზეზით, რომ ქვეყანაში ზოგიერთმა ადამიანმა (რაც ძალიან მცირე ნაწილია იმ ადამიანებისა, ვინც ასეთ იარაღებს ფლობს) ასეთი ტიპის იარაღი დანაშაულის ჩასადენად გამოიყენა. შესაბამისად, *prima facie*, მთავრობის საქციელი და ქმედება, რომელიც ადამიანებს აპატიმრებს მხოლოდ იმ მიზეზის გამო, რომ ისინი ფლობენ იმ იარაღებს, რომლებიც სხვა ადამიანებმა დანაშაულის ჩასადენად გამოიყენეს, არ არის გამართლებული.

3. დაეუშვათ, გავიგე, რომ მშვიერი ადამიანი, რომლის სახელია მარვინი, გეგმავს ადგილობრივ ბაზარში გამგზავრებას გარკვეული საკვების შესაძენად. მე ვიცი, რომ ზოგიერთი ვაჭარი ბაზარში მზად არის მარვინთან მოლაპარაკების სანარმოებლად, რაც მარვინს საშუალებას მისცემს, დაიკმაყოფილოს თავისი მოთხოვნილებები. თუმცა, მე გზად ჩავუსაფრდი მარვინს და არ შეეუშვი ის ბაზარში. შედეგად, მარვინი მშვიერი რჩება. ჩემი ეს საქციელი საკმაოდ არასწორი იქნებოდა, რადგან პასუხისმგებელი ვიქნებოდი მარვინის გაუსაძლის მდგომარეობაზე. ეს მაგალითი მთავრობის მიერ საიმიგრაციო შეზღუდვების დანესების ანალოგიურია. პოტენციურ იმიგრანტებს სურთ ქვეყანაში შემოსვლა, სადაც არის ხალხი, რომლებსაც სურთ მათთან სახელშეკრულებო ურთიერთობების დამყარება და ამ გზით მათთვის დახმარების განევა. ამერიკის შეერთებული შტატების მთავრობა ქირობს შეიარაღებულ მებრძოლებს, რათა მათ ძალის გამოყენებით შეუშალონ ხელი ასეთ ადამიანებს ქვეყანაში შესვლა დასაქმების მიზნით.

გაითვალისწინეთ ისიც, რომ ჩემს მიერ მარვინის მიმართ განხორციელებული საქციელი ვერ გახდება ნებადართული ნებისმიერი ქვემოთ ჩამოთვლილი მიზეზის გამო: ა) მე მინდოდა, აღმეკვეთა თავისუფალ საბაზრო სივრცეში უკვე მყოფი სხვა ადამიანების მარვინთან ეკონომიკურ კონკურენციაში შესვლის შესაძლებლობა; ბ) მეშინოდა, რომ მარვინს შესაძლებელია თავისუფალი საბაზრო სივრცის კულტურაზე არასასურველი ზეგავლენა მოეხდინა; გ) მე ვლელავდი იმის თაობაზე, რომ თუ მარვინი მოახერხებდა თავისუფალ საბაზრო სივრცეში შემოღწევას, მაშინ მე თვითონ მომიწევდა მისთვის უფასოდ საკვების უზრუნველყოფა იმ საქველმოქმედო პროგრამის გამო, რომელსაც ვანარმოებ ღარიბთა დასახმარებლად. ყველა ეს არგუმენტი გამართლების აბსურდული მცდე-

ლობა იქნებოდა, რათა გამართლებულიყო ჩემს მიერ მარვინის ძირითადი უფლებებით დაცულ სფეროში ჩარევა. თუმცა, ეს არგუმენტები იმ ფართოდ გავრცელებული დასაბუთებების ანალოგიურია, რომლებსაც გვთავაზობენ ხოლმე საიმიგრაციო შეზღუდვების გამართლებისათვის (იმიგრანტები კონკურენციაში შედიან დაბალი კვალიფიკაციის მქონე ამერიკელ დასაქმებულებთან; იმიგრანტებმა შესაძლებელია, შეცვალონ ჩვენი კულტურა; იმიგრანტები სარგებლობენ სამთავრობო შეღავათებით). შესაბამისად, *prima facie*, ამ არგუმენტებსაც არ ძალუძთ სახელმწიფოს ძალისმიერი ინტერვენციის გამართლება.

პოლიტიკური ხელისუფლება

გამოდის, რომ მნიშვნელოვანი და საკვანძო განსხვავება ლიბერტარიანელებსა და არალიბერტარიანელებს შორის არის ის, რომ ლიბერტარიანელები ავრცელებენ იგივე ეთიკურ სტანდარტებს ხელისუფლების საქციელზე, რასაც ისინი ავრცელებენ არასახელისუფლებო პირებზე. ამისგან განსხვავებით, არალიბერტარიანელებს სწამთ, რომ სახელმწიფო არის განსაკუთრებული, რაც მას ათავისუფლებს გარკვეული მორალური შეზღუდვებისაგან, რომლებიც ვრცელდება სხვა პირებზე.

ეს განსაკუთრებული მორალური სტატუსი, რომელიც სახელმწიფოს მიენერება, „ხელისუფლების“, უფრო სწორად, „პოლიტიკური ხელისუფლების“ სახელითაა ცნობილი. სახელმწიფოს შეუძლია თქვენი ფულის წაღება და თქვენ ამას უნდა შეეგუოთ, იმიტომ, რომ სახელმწიფოს გააჩნია ძალაუფლება. მე არ შემიძლია თქვენი ფულის წაღება და თქვენც არანაირი ვალდებულება არ გაქვთ, რომ მომცეთ ეს ფული, რადგან მე არ გამაჩნია არანაირი ძალაუფლება. აღსანიშნავია, რომ ისინი, ვისაც სწამს ხელისუფლების იდეის, ფიქრობენ, რომ ჩვენ გვევალება კანონებისადმი მორჩილება მაშინაც კი, როდესაც ეს კანონები არამართებულია (გარკვეული შეზღუდვების ფარგლებში).¹⁰ ეს იმას ნიშნავს, რომ თქვენ უნდა დაემორჩილოთ არა მხოლოდ ისეთ კანონებს, რომლებიც ნამდვილად სარგებლის მომტანი, გონივრული, ან სამართლიანია; არამედ თქვენ უნდა დაემორჩილოთ კანონს იმიტომ, რომ ის კანონია.

ლიბერტარიანიზმის ძირითადი მოტივაციის აღწერის კიდევ ერთი გზა ასე გამოიყურება: ლიბერტარიანელები სკეპტიკურები არიან ხელისუფლებისა და ძალაუფლების მიმართ. ლიბერტარიანიზმის ჩემეული დაცვა იწყება დაშვებით, რომ

¹⁰ ალბათ, თუ კანონში შეცდომა განსაკუთრებით უკიდურესი ხდება – მაგალითად, თუ თქვენ დაგეგვალბათ გენოციდში მონაწილეობის მიღება – თქვენ უკვე სულაც არ გეგვალბათ ამ კანონისადმი მორჩილება. მაგრამ, სახელისუფლებო ძალაუფლების დოქტრინა ნიშნავს, რომ მთავრობას გააჩნია კურსიდან გადახვევისა და მანევრირების მნიშვნელოვანი და არსებითი უნარი, გარკვეული ფართო მანევრირების სივრცე, რომლის ფარგლებშიც მას შეუძლია გარკვეული შეცდომების დაშვება და ჩვენ მაინც მოვალენი ვართ, მას ვემორჩილებოდეთ.

ასეთი სკეპტიციზმი მორალურად გამართლებულია იქამდე, ვიდრე ვინმე შეძლებს დამაჯერებელი არგუმენტაციისა და მიდგომების ჩამოყალიბებას სახელმწიფო ხელისუფლების საფუძვლების გამართლებისთვის. მე ვამტკიცებ, რომ ეს შეუძლებელია: ახსნა-განმარტების ყველა მცდელობა, რომელიც სახელმწიფოს განსაკუთრებულობის (რომ მას შეუძლია აკეთოს ისეთი რამ, რასაც სხვა ვერავინ გააკეთებს) ახსნას ცდილობდა, წარუმატებელი აღმოჩნდა.

ცხადია, რომ ამ თავის ფარგლებში ვერ შევძლებ ყველა ასეთი შესაძლო მცდელობის განხილვას, თუმცა, ასეთი მცდელობების ყველაზე მნიშვნელოვანი ასპექტები უკვე განვიხილე ჩემს სხვა შრომებში.¹¹ ქვემოთ სამი ასეთი მცდელობის მოკლე მონახაზს შემოგთავაზებთ და ვაჩვენებ, რატომ ცდება ისინი.

იმპლიციტური საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თეორია. ზოგიერთი მკვლევარი ამტკიცებს, რომ სახელმწიფოს შეუძლია ჩვენს მიმართ უამრავი სახის იძულებითი ღონისძიების განხორციელება, რადგან ჩვენ ყველანი შევთანხმდით, რომ მიგვენიჭებინა სახელმწიფოსთვის ეს უფლება ჩვენი დაცვის სანაცვლოდ. ეს არის სოციალური ხელშეკრულების (კონტრაქტის) თეორია. ჩვეულებრივ, ამბობენ ხოლმე, რომ ჩვენ ამ კონტრაქტზე თანხმობა „იმპლიციტურად“ გამოვხატეთ, სავარაუდოდ, სახელმწიფოს სერვისების გამოყენებით, ან იმ გეოგრაფიულ სივრცეში ცხოვრებით, რასაც სახელმწიფო აკონტროლებს, ან უბრალოდ სახელმწიფოს წინააღმდეგ მიმართული პროტესტისგან თავშეკავებით.

სტანდარტულ სახელშეკრულებო დოქტრინაში, როგორც იგი ვრცელდება ხოლმე სხვადასხვა კონტექსტში, სულ მცირე, არსებობს სამი მნიშვნელოვანი პრინციპი ხელშეკრულებების ნამდვილობის შესახებ:

- ორივე მხარე აღჭურვილი უნდა იყოს ამ ხელშეკრულებაში მონაწილეობისაგან თავის შეკავების გონივრული ბერკეტით, სადაც ეს არ მოიცავს იმას, რომ ამან ერთი მხარე იძულებული გახადოს, უზარმაზარი ხარჯი გაწიოს, ხოლო მეორე მხარეს არ გააჩნია არანაირი დამოუკიდებელი უფლება, რომ პირველ მხარეს რაიმე სახით მაინც აიძულოს ასეთი ხარჯების განწევა. მაგალითად, მე არ შემიძლია, შემოგთავაზოთ ჩემთან დასაქმება და თან განვიცხადოთ, რომ თუ თქვენ არ დათანხმდებით, მაშინ ეს უარი უნდა გამოიხატოს მარცხენა ხელის მოჭრით. ეს არ არის ურთიერთობაში ყოფნაზე უარის თქმის გონივრული მეთოდი.
- თუ ერთი მხარე პირდაპირ აცხადებს, რომ იგი არ ეთანხმება, მაშინ მეორე მხარეს არ შეუძლია განაცხადოს, რომ პირველი მხარე იმპლიციტურად ეთანხმებოდა ამ შემოთავაზებას.

¹¹ Huemer, *Problem of Political Authority*, თავები 2-5.

- ორივე მხარე კისრულობს ერთმანეთის მიმართ ხელშეკრულებით ნაკისრი ურთიერთშემხვედრი ვალდებულებების ჯეროვნად და კეთილსინდისიერად განხორციელებას და თუ ერთი მხარე უარს ამბობს ხელშეკრულებით ნაკისრი ვალდებულებების შესრულებაზე, მაშინ მეორე მხარე უკვე აღარ არის ვალდებული, რომ შეასრულოს მისი წილი ვალდებულება.

იმპლიციტური სოციალური ხელშეკრულების ცნება არღვევს ამ სამივე პრინციპს: 1. გამომდინარე იქედან, რომ სახელმწიფოები აკონტროლებენ აბსოლუტურად ყველა საცხოვრებლად ვარგის ტერიტორიას ამ პლანეტაზე, არ არსებობს კონტრაქტიდან გასვლის გზა; 2. თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუ თქვენ ცხადად დააფიქსირებთ, რომ არ ეთანხმებით პირობებს, მთავრობა მაინც მოგთხოვთ მისი მითითებების შესრულებას; 3. სახელმწიფო არანაირ ვალდებულებას არ აღიარებს თქვენს წინაშე. ეს პოზიცია ნათელი გახდა სასამართლოს მიერ განხილულ მთელ რიგ საქმეებში, სადაც მოსარჩელებმა სასამართლოს საჩივრით მიმართეს სახელმწიფოს წინააღმდეგ იმის გამო, რომ სახელმწიფომ მისი დაუდევრობით ვერ შეძლო მათი დაცვა. თითოეულ საქმეში, სასამართლომ ერთხმად უარი უთხრა მოსარჩელებს სარჩელში მითითებული მოთხოვნების გაზიარებაზე იმ საფუძვლით, რომ სახელმწიფო არ არის ვალდებული, დაიცვას რომელიმე კონკრეტული ინდივიდი.¹²

ჰიპოთეტური კონტრაქტის თეორია. ეს თეორია, ალბათ, ყველაზე პოპულარული შეხედულებაა თანამედროვე პოლიტიკურ ფილოსოფოსებს შორის, ძირითადად, როულსის შრომების დამსახურებით. ამ თეორიის მიხედვით, მთავრობას გააჩნია ძალაუფლება, რადგან ჩვენ დავეთანხმებოდით სოციალურ ხელშეკრულებას ჰიპოთეტურ სცენარში, სადაც ჩვენ ყველანი სრულიად რაციონალურები ვიქნებოდით და ჩვენი საზოგადოების საფუძველმდებარე პრინციპების შესახებ ვიმსჯელებდით. ეს მნიშვნელოვანია, რადგან ის ფაქტი, რომ ჩვენ დავთანხმდებოდით გარკვეულ შემოთავაზებას, სწორედ იმას გვიჩვენებს, რომ ეს შემოთავაზება სამართლიანი და გონივრულია.

წარმოიდგინეთ, რომ მე თქვენ გთავაზობთ ჩემთან დასაქმებას. ჩემი წინადადება იმდენად სამართლიანი და გონივრულია, რომ მას პრინციპში, ნებისმიერი გონიერი ადამიანი დათანხმდებოდა. მიუხედავად ამისა, თქვენ მაინც უარს ამბობთ მასზე. ნებადართულია თუ არა ჩემთვის, რომ გაიძულოთ ჩემი წინადადების მიღება (ანუ, დაგიმორჩილოთ) იმაზე მითითებით, რომ ეს იყო სამართლიანი და გო-

¹² მკითხველს ვთხოვ, გაეცნოს ამ გასაოცარ სასამართლო გადაწყვეტილებებს: *Warren v. District of Columbia*, 444 A. 2d 1, D.C. Ct. of Ap. (1981); *Hartzler v. City of San Jose*, 46 Cal. App. 3d 6 (1975); *DeShaney v. Winnebago County*, 489 U.S. 189 (1989); და *Riss v. New York*, 22 N.Y. 2d 579, 293 (1968).

ნივრული წინადადება, რაზეც თქვენ დათანხმდებოდით გარკვეული ჰიპოთეტური სცენარის ფარგლებში? თუ არა, მაშინ მორალურად რამდენად რელევანტურია ჰიპოთეტური კონტრაქტი?

დემოკრატიის ძალაუფლება. ზოგიერთი ამტკიცებს, რომ ჩვენ ვალდებულნი ვართ, დავემორჩილოთ კანონებს, რადგან ისინი დემოკრატიული პრინციპებისა და პროცედურების დაცვის მეშვეობით იქნა მიღებული და ამდენად, მოსახლეობის უმრავლესობის ნებას ასახავენ. ეს ბოლო განცხადება გულუბრყვილოა: ბევრი კანონი საერთოდ ვერ ასახავს მოსახლეობის უმრავლესობის ნებას მრავალი მიზეზის გამო.¹³ მაგრამ, დაუშვათ, რომ ჩავთვალოთ, რომ გარკვეულ შემთხვევაში ზოგიერთი კანონი მართლაც ასახავს უმრავლესობის ნებას. რა გამომდინარეობს აქედან?

წარმოიდგინეთ, რომ ჩემს ცხრა მეგობართან ერთად კაფე-ბარში ვიმყოფები. როგორც ჩანს, კარგად გავერთეთ და შესაბამისად, გადასახდელი თანხაც დიდი გამოვიდა. ჩნდება შეკითხვა: როგორ უნდა განაწილდეს ის? უნდა განაწილდეს თუ არა იგი თანაბრად, თუ თითოეულმა ადამიანმა უნდა გადაიხადოს იმის საფასური, რაც შეუკვეთა? ჩემი ერთ-ერთი მეგობარი გვთავაზობს, რომ მე უნდა გადავიხადო 70 პროცენტი, ხოლო დარჩენილი 30 პროცენტი თანაბრად უნდა გაიყოს დანარჩენ ცხრა ადამიანს შორის. მე უარი განვაცხადე (მე არ შემეკვეთავს იმდენი დასალევი, თუნდაც ახლოს, რომ მისულიყო 70 პროცენტთან). მათ ჩაატარეს კენჭისყრა. და რა გამოდის? თურმე მაგიდის ირგვლივ მჯდომ ყველა ადამიანს სურს, რომ მე გადავიხადო თანხის უმეტესი ნაწილი. ვარ თუ არა მოვალე, რომ გადავიხადო 70 პროცენტი? აქვთ თუ არა სხვებს უფლება, *მაიძულონ* ამის გაკეთება? თუ არა, მაშინ რა რა მნიშვნელობა აქვს უმრავლესობის ნებას?¹⁴

რა თქმა უნდა, თითოეული ამ თეორიის შესახებ უფრო მეტი რაიმეს თქმა არის შესაძლებელი; ასევე, არსებობს სხვა თეორიებიც. თუმცა, ძალაუფლების დაცვისას არგუმენტები იგივეა: ისინი ეყრდნობიან ისეთ თეზისებს, რომლებიც ვერც ერთ სხვა კონტექსტში ვერ იქნება სარწმუნოდ მიჩნეული.

ძალაუფლების გამართლების ნებისმიერი მცდელობის წარუმატებლობის ზოგადი შედეგი ისაა, რომ ლიბერტარიანული დაშვება მდგრადია. რადგან არავის შეუძლია დამაჯერებლად განმარტოს, თუ რატომ არ უნდა გავრცელდეს ხელისუფლებაზე ის მორალური წესები, რომლებიც ვრცელდება ყველა სხვა დანარჩენ პირზე, გამოდის, რომ ჩვენ ხელისუფლება იგივე წესებით უნდა განვსაჯოთ, რა წესებსაც სხვებზე ვავრცელებთ ხოლმე. ამდენად, ვინაიდან ლიბერტარიანული პოლიტიკის

¹³ ზოგიერთი ამ არგუმენტისა და მიზეზის შესახებ, იხ. Huemer, *Problem of Political Authority*, გვ. 72-73, 209-21.

¹⁴ 70% შემთხვევით არ იყო ალბუმი. ამერიკაში გადასახადის გადამხდელთა პირველი 10% საშემოსავლო გადასახადის 70%-ს იხდის. Steve Hargreaves, "The Rich Pay Majority of U.S. Income Taxes," CNN Money, March 12, 2013, <http://money.cnn.com/2013/03/12/news/economy/richtaxes>.

გატარება ნამდვილად სწორი მიგნება და გამოსავალი იქნებოდა ნებისმიერი არასახელისუფლებო აგენტის მიმართ, მაშინ, ხელისუფლებამაც ლიბერტიარიანული პოლიტიკა უნდა გაატაროს.

მინიმალური სახელმწიფო თუ ანარქია?

ზოგიერთი ლიბერტიარიანელი მინიმალური სახელმწიფო მოდელის მომხრეა: მათ სწამთ, რომ ჩვენ უნდა გვყავდეს ისეთი მთავრობა, რომელიც შეზღუდულია ადამიანის ნეგატიური უფლებების დაცვით (ადამიანები უნდა იყვნენ თავისუფალნი იძულებისა და თაღლითობისგან). სხვა ლიბერტიარიანელები (ჩემი ჩათვლით) ანარქისტები არიან: ჩვენ გვწამს, რომ იდეალური საზოგადოება არის ის საზოგადოება, რომელშიც მინიმალური სახელმწიფოს ფუნქციები პრივატიზებულია.

ამ დისკუსიის რომელიმე მხარის არგუმენტების წარმოდგენა სცდება ამ ქვეთავის დანიშნულებას. აქ უბრალოდ მცირე კომენტარს გავაკეთებ აღნიშნული დისკუსიის ცენტრალურ საკითხზე და განვმარტავ, თუ რა კავშირშია იგი ეთიკურ ინტუიციონიზმთან. ამ შეკითხვაზე პასუხი ერთობ „მცირეა“: ძირითადი დისკუსია ანარქისტებსა და მინიმალური სახელმწიფოს მომხრეებს შორის სოციალური მეცნიერების ემპირიულ საკითხებზე დადის და არა იმაზე, რომ რომელიმე მხარეს ეთიკის შესახებ ერთმანეთისგან განსხვავებული ალქმები (ინტუიციური ან სხვაგვარი) აქვს.

მინიმალური სახელმწიფოს მომხრეთა უმეტესობას სწამს, რომ ხელისუფლება საჭიროა სოციალური წესრიგის სრული ნგრევის პრევენციისთვის. ანარქისტთა უმეტესობას სწამს, რომ მშვიდობიანი და მონესრიგებული საზოგადოება შესაძლებელია სახელმწიფოს გარეშეც არსებობდეს, გამომდინარე იქიდან, რომ უსაფრთხოების უზრუნველყოფისა და დავის გადაწყვეტის ფუნქციები შესაძლებელია, პრივატიზებული იქნეს. რაციონალური ანარქისტები შემდეგზე თანხმდებიან: წესრიგისა და უსაფრთხოების უზრუნველსაყოფად ხელისუფლება საჭირო რომ ყოფილიყო, მაშინ საზოგადოებას უნდა ჰქონოდა ხელისუფლება. ხოლო, მინიმალური სახელმწიფოს მხარდამჭერი რაციონალური ინდივიდები თანხმდებიან შემდეგზე: წესრიგისა და უსაფრთხოების უზრუნველსაყოფად ხელისუფლება რომ არ ყოფილიყო საჭირო, მაშინ საზოგადოებას არ უნდა ჰქონდეს ხელისუფლება.

სადი აზრის მორალი საკმარისია ლიბერტიარიანიზმის დასასაბუთებლად – ანუ იმის საჩვენებლად, რომ უმეტეს შემთხვევაში, მინიმალური სახელმწიფო გამართლებულია (ყოველ შემთხვევაში, მე ასე ვამტკიცებ). თუმცა, სადი აზრის მორალი არ არის საკმარისი ანარქიზმის გამართლებისთვის. ანარქიზმის დასასაბუთებლად ინდივიდმა მხარი უნდა დაუჭიროს ემპირიულ შეხედულებას, რომ წესრიგისა და უსაფრთხოების კერძო უზრუნველყოფა შესაძლებელია. ეს უკანასკნელი კი მეტად

რთული ამოცანაა, რადგან აქ ეთიკური ინტუიციები არსებით როლს აღარ ასრულებენ. შესაბამისად, ამის შესახებ მეტს ვერაფერს ვიტყვით.

არგუმენტი მორალური პროგრესის პერსპექტივიდან

მორალური რეალიზმის ერთი მნიშვნელოვანი არგუმენტი მორალური პროგრესის დაკვირვებად ფენომენს ემყარება.

მორალური პროგრესის ფენომენი

ადამიანური ისტორიის განმავლობაში – იქნება ეს ათწლეულები, საუკუნეები თუ ათასწლეულები – ღირებულებები და პრაქტიკა მნიშვნელოვნად იცვლება. ეს ცვლილებები შემთხვევითი როდია: როგორც ჩანს, მათ მუდმივად მივყავართ კონკრეტული მიმართულებით. აღნიშნული ცვლილებები მსოფლიოს ყველა საზოგადოებაში გვხვდება.¹⁵

მორალური ცვლილების მიმართულება შესაძლებელია განიმარტოს და აღინეროს როგორც ღირებულებებისა და პრაქტიკების ფართო ლიბერალიზაცია. „ლიბერალიზმი,“ როგორც მე მას ვიყენებ, გარკვეულ ფართო ეთიკურ ორიენტაციას აღნიშნავს (ის არ უნდა აგვერიოს თანამედროვე ამერიკულ პოლიტიკაში ფესვგადგმულ „ლიბერალიზმში“), რომელიც სამი საკვანძო ღირებულებით ხასიათდება: ა) ინდივიდთა მორალური თანასწორობისადმი რწმენა; ბ) ინდივიდის ღირსებისა და უფლებების პატივისცემა და გ) იძულებისა და ძალადობის გამოყენებისგან თავის შეკავება.

ღირებულებათა ლიბერალიზაცია თანმიმდევრულია ძალიან ბევრ განსხვავებულ საკითხთა ირგვლივ. მაგალითად, მონობა ფართოდ გავრცელებული იყო ადამიანის არსებობის ისტორიის განმავლობაში, თუმცა გასულ ორ საუკუნეში ის გაუქმდა და აიკრძალა მსოფლიოს ყველა ქვეყანაში. დაპყრობითი ხასიათის ომები ფართოდ გავრცელებული მოვლენა იყო ადამიანის არსებობის ისტორიის განმავლობაში და ხშირად დიდებულად და ვაჟკაცურად მიიჩნეოდა (სულ მცირე, მაშინ როდესაც ისინი წარმატებით სრულდებოდა). თუმცა, გასული საუკუნის განსაკუთრებით კი უკანასკნელი რამდენიმე ათწლეულის განმავლობაში, ომები სულ უფრო ნაკლებად ხდებოდა. დღეს თითქმის აღარავინ მიიჩნევს დაპყრობითი ხასიათის ომებს დიდებულად ან კიდევ ვაჟკაცურად.

სამყაროს რამდენიმე უდიდესი იმპერია (განსაკუთრებით დიდი ბრიტანეთისა და საფრანგეთის იმპერიები) გასულ საუკუნეში დაიშალა. ადამიანისათვის იარაღის მინება ან მისი დისკრიმინაცია რასის, სქესის, რელიგიის და სხვა მახა-

¹⁵ იხ. Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined* (New York: Viking, 2011); და Huemer, *Problem of Political Authority*, გვ. 321-24. ამ ქვეთავში განხილული არგუმენტის უფრო დეტალური ვერსიისთვის, იხ. Michael Huemer, “A Liberal Realist Answer to Debunking Skeptics: The Empirical Case for Realism,” *Philosophical Studies* 173 (2016): 1983-2010.

სიათებლების საფუძველზე უკანასკნელი ათწლეულების მანძილზე საგრძნობლად შემცირდა, განსაკუთრებით, სამოქალაქო უფლებების მოძრაობის შემდეგ.

გლადიატორთა ბრძოლები გართობის ფართოდ გავრცელებული და მიღებული ფორმა იყო ანტიკურ რომში და არავის მოსდიოდა თავში აზრად, რომ ადამიანისთვის სამკვდრო-სასიცოცხლო ომში მონაწილეობის მიღების იძულება არასწორი საქციელი იყო. ორასი წლის წინ ადამიანები დუელებს მართავდნენ შელახული ღირსების აღსადგენად და საკმაოდ ბევრი რამე მიიჩნეოდა საკმარის მიზეზად ასეთი სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლის გასაჩაღებლად. დღესდღეობით, მხოლოდ შემოღობილი თუ დაუჭერს მხარს გლადიატორთა ორთაბრძოლებს ან დუელებს. ისტორიის განმავლობაში თითქმის ყველა სახელმწიფო დიქტატურა იყო; დღეს დემოკრატია მსოფლიოს ნახევარზე მეტი მაინც მოიცავს და კიდევ აგრძელებს გაფართოებას.

ზოგიერთი ხსენებული ცვლილება განხორციელდა გასულ ათწლეულებში, ზოგიერთი – გასულ საუკუნეებში, ზოგიერთს კი ათასწლეული დასჭირდა. მაგრამ, ფაქტობრივად, ყოველი მნიშვნელოვანი ცვლილება ღირებულებების სფეროში ლიბერალიზმის მიმართულებით იღებს გეზს და ამ ტენდენციას საკაცობრიო ხასიათი აქვს. ეს შეიძლება ყველაზე საინტერესო და მნიშვნელოვანი ტენდენციაც კი იყოს ადამიანის არსებობის მთელი ისტორიის განმავლობაში.

მორალური პროგრესის ახსნა

რა ხსნის ამ ტენდენციას? რა თქმა უნდა, მე არ შემიძლია ყველა შესაძლო ახსნა-განმარტების განხილვა. ამის ნაცვლად, მე უბრალოდ გადმოვცემ იმას, რაც საუკეთესო ახსნა მგონია: ადამიანის ღირებულებები და პრაქტიკა პროგრესულად უფრო მეტად ლიბერალური გახდა, რადგან ლიბერალიზმი ობიექტურად სწორი მორალური პოზიციაა. ისტორიის განმავლობაში ადამიანებმა მნიშვნელოვანი პროგრესი განახორციელეს თითქმის ყველა ინტელექტუალურ სფეროში. მეცნიერებაში, მათემატიკაში, ისტორიასა და ფილოსოფიაში ადამიანის შემეცნება და აზრი საგრძნობლად დახვეწილი გახდა. ჩვენთვის ცნობილ სფეროთა უმეტეს ნაწილში ვიცით, რომ თეორიები, რომლებიც ერთ დროს მიღებული იყო, სრულიად არასწორი აღმოჩნდა. შესაბამისად, თუ არსებობს ეთიკური ფაქტები, ჩვენ იმის გონივრული მოლოდინი უნდა გვქონდეს, რომ ეთიკაშიც ადამიანები თანდათანობით განახორციელებენ პროგრესს იმ თეორიებიდან, რომლებიც თითქმის თავიდან ბოლომდე არასწორი იყო, იმ თეორიებამდე, რომლებიც უფრო დახვეწილი და ზუსტია.

ახლა წარმოგიდგინებ უფრო დეტალურ მიდგომას მორალური პროგრესის შესახებ. ადამიანის ღირებულებებზე, წმინდა რაციონალური ინტუიციების გარდა, უამრავი ფაქტორი ახდენს ზეგავლენას. ეს ფაქტორები მოიცავს ინსტინქტებს, ემოციებს, კულტურულ ტრადიციებსა და თვითდაინტერესებას. სხვა ფაქტორები მოქმედებენ როგორც მიკერძოებები, რომლებმაც პრიმიტიული ადამიანები მიიყვან-

ნეს ისეთ ეთიკურ შეხედულებებამდე, რომლებიც საკმაოდ მცდარი იყო. თუმცა, გამომდინარე იქიდან, რომ ადამიანები, ასევე, ფლობენ უნარებს რაციონალური ეთიკური ინტუიციებისთვის, რომლებიც ძირითადად ინტელექტუალურ შემეცნებასა და გააზრებას ეფუძნება და რადგან ზოგიერთი ინდივიდი უფრო მეტად რაციონალურია, პერიოდულად ყოველთვის გამოჩნდებიან ისეთი ინდივიდები, რომლებიც ჩათვლიან, რომ მათი საზოგადოების ღირებულებები, გარკვეულწილად, პრობლემურია. ეს ინდივიდები ვერ ხედავენ მორალური ჭეშმარიტების მთლიან სურათს; მათზე კვლავ მოქმედებს სხვადასხვა მიკერძოება და მათ ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით გაურთულდებათ ისეთი პოზიციის მიღება, რომელიც საკმაოდ სცდება მათ საზოგადოებაში გაბატონებულ ნორმებს. ისინი უბრალოდ უფრო უახლოვდებიან მორალურ ჭეშმარიტებას, ვიდრე მათი საზოგადოების დანარჩენი წევრები, რადგან ისინი ზოგადად ნაკლებად მიკერძოებულნი არიან, ვიდრე მათი საზოგადოების წევრები. ეს ინდივიდები შემდგომში გარკვეულ მოძრაობებს იწყებენ თავიანთი საზოგადოების გარდასაქმნელად. ასე მოხდა, მაგალითად, აბოლიციონისტურ, სუფრაჟისტთა და სამოქალაქო უფლებების მოძრაობათა შემთხვევებში. მორალურ რეფორმატორებს ექნებათ ტენდენცია, რომ მათი საზოგადოება, სულ მცირე, გარკვეულწილად მაინც მიუახლოვდეს სამართლიანობას.

როდესაც ასეთ მოძრაობა ჩნდება, მკვიდრდება ახალი კულტურული ნორმა, რომელიც უფრო ახლოს არის მორალურ ჭეშმარიტებასთან, ვიდრე ძველი ნორმა. აქვე, შესაძლებელია თავი იჩინოს მორალური რეფორმატორების ახალმა თაობამ, რომლებიც გარკვეულ ნორმებს მიუღებლად მიიჩნევენ. შესაძლებელია, რომ მათ მიიღონ ისეთი პოზიცია, რომელიც ცოტათი კიდევ უფრო მიუახლოვდა მორალურ ჭეშმარიტებას, ვიდრე ის პოზიცია, რომელიც საზოგადოებაშია გაბატონებული.

ასეთი პროცესების შედეგად, საზოგადოება დროთა განმავლობაში კიდევ უფრო მეტად უახლოვდება სწორ მორალურ შეხედულებას. თუკი ამ ვარაუდს დავეუმატებთ დებულებას, რომ ლიბერალიზმი, ფაქტობრივად, მორალური ჭეშმარიტებაა, ჩვენ მივიღებთ განმარტებას იმის თაობაზე, თუ რატომ მიმდინარეობს მსოფლიოში არსებული საზოგადოებების ლიბერალიზაცია ათწლეულებისა და საუკუნეების განმავლობაში.

ეს განმარტება დამოკიდებულია დაშვებაზე, რომ სამყაროში არსებობს ობიექტური (ან სულ მცირე, საყოველთაო) მორალური ჭეშმარიტება და მისი წვდომა ეთიკური ინტუიციის მეშვეობითაა შესაძლებელი. თუ, როგორც მე ვამტკიცებ, არცერთი უკეთესი ახსნა-განმარტება არ არსებობს ამ ისტორიული ტენდენციის ახსნისთვის, მაშინ ჩვენ გვაქვს საფუძველი, რომ მხარი დავუჭიროთ ამ დაშვებას. ზოგადად, გონივრული იქნება იმის შესახებ საუბარი, რაც კვლევის შედეგად მიღებული ფაქტების (კარგად) განმარტებისათვისაა საჭირო.

ლიბერტარიანიზმი როგორც თანმიმდევრული ლიბერალიზმი

მაშასადამე, მორალური რეალიზმის მხარდამჭერი ჩემი ერთ-ერთი მთავარი არგუმენტი არის, ასევე, არგუმენტი ლიბერალიზმის, როგორც სწორი მორალური შეხედულებისთვის. მაგრამ როგორია მიმართება ლიბერალიზმსა და ლიბერტარიანიზმს შორის? ჩემს მიერ გამოყენებული ტერმინების ჭრილში პასუხი შემდეგია: ლიბერტარიანიზმი ლიბერალიზმის სახეობაა. უფრო მეტიც, ის არის ლიბერალიზმის ყველაზე თანმიმდევრული ფორმა, ან ყოველ შემთხვევაში, ამას მე მივიჩნევ ასე. მაშასადამე, თუკი ლიბერალიზმი სწორია, მაშინ ალბათ ლიბერტარიანიზმიც სწორია.

ზემოთ მე ლიბერალიზმს სამი მთავარი, ურთიერთდაკავშირებული განწყობა დავეუკავშირე:

1. ინდივიდთა მორალური თანასწორობისადმი რწმენა;
2. ინდივიდის ღირსების პატივისცემა;
3. ძალადობისგან თავშეკავება.

ყველა ეს ღირებულება დაძაბულ მიმართებაშია პოლიტიკური ძალაუფლების ცნებასთან. აქ იმას კი არ ვგულისხმობ, რომ ლიბერალს არ შეუძლია, სწამდეს სახელისუფლებო ძალაუფლების, არამედ იმას, სახელისუფლებო ძალაუფლების უარყოფა უფრო უკეთაა თავსებადი ლიბერალიზმთან. გამომდინარე იქიდან, რომ ლიბერტარიანიზმის საკვანძო მოტივაცია, როგორც ეს მე მესმის, სახელისუფლებო ძალაუფლების შესახებ სკეპტიციზმია, ლიბერტარიანიზმი ამ კუთხით ლიბერალიზმის უფრო თანმიმდევრული ფორმაა, ვიდრე ნებისმიერი სხვა ფორმა, რომელიც მხარს უჭერს სახელისუფლებო ძალაუფლებას.

თუმცა, რატომაა ძალაუფლების ცნება დაძაბულ მიმართებაში ლიბერალიზმთან? პოლიტიკური ძალაუფლების დოქტრინა ფუნდამენტალურად არაეგალიტარულია. პოლიტიკური ძალაუფლების რომელიმე სუბიექტისთვის მიკუთვნება პირდაპირ ნიშნავს ამ სუბიექტის სხვა სუბიექტებზე ძალა დაყენებას, იმგვარად, რომ ეს სუბიექტი უფლებამოსილი ხდება, გასცეს განკარგულებები ყველას მიმართ და სხვა ადამიანებმა უნდა გააკეთონ ის, რასაც სუბიექტი ამბობს, მხოლოდ იმიტომ, რომ სუბიექტი ასე ამბობს. თავის მხრივ, რჩება შთაბეჭდილება, რომ ეს დოქტრინა აკნინებს ყველა იმ ადამიანის ღირსებას, ვინც ამ პოლიტიკური ძალაუფლების ქვეშ იმყოფება, რადგან ისინი მოვალენი არიან, დაემორჩილონ პოლიტიკური ძალაუფლების მქონე ფიგურის მითითებებს მათი საკუთარი არჩევანის და შეფასების მიუხედავად; ასევე, მიუხედავად იმისა, არის თუ არა ამ ფიგურათა მიერ დასახული მიმართულებები რეალურად სწორი.

არის თუ არა ეს სწორი ყველა ტიპის „ძალაუფლებისთვის“? არ ვფიქრობ ასე. მიმაჩნია, რომ კრიტიკა ვრცელდება მხოლოდ ძალაუფლებათა ისეთ ფორმებზე,

რომლებიც, პოლიტიკური ძალაუფლების მსგავსად, იძულებით არის დანესებული. ამისგან განსხვავებით, მაგალითად, მენეჯერის ძალაუფლება დასაქმებულის მიმართ, როგორც წესი, არ არის არაეგალიტარული, რადგან დასაქმებულის ავტონომიის მიმართ პატივისცემის აქტი უკვე დაფიქსირებული ამ უკანასკნელის არჩევანში, შესულიყო შრომით ურთიერთობაში დამსაქმებელთან. გარდა ამისა, ეს პატივისცემა გამოიხატება დასაქმებულის თავისუფლებაში, სურვილის შემთხვევაში, შეწყვიტოს ხელშეკრულება დამსაქმებელთან.

პოლიტიკური ძალაუფლების დოქტრინა მხარს უჭერს ფართოდ გავრცელებულ იძულებას, რადგან ძალადობის, ან ძალადობის მუქარის გამოყენება მნიშვნელოვანი მთავრობის განკარგულებათა აღსასრულებლად. სახელმწიფოსთვის ძალაუფლების მიწერა ნიშნავს, ასევე, სახელმწიფოსთვის მორჩილების უზრუნველყოფის უფლებამოსილების მინიჭებას. იმ ინდივიდებისთვის, რომლებიც არ ემორჩილებიან სახელმწიფოს მითითებებს, სახელმწიფო გამოაგზავნის შეიარაღებულ პირებს მათ დასაკავებლად. ყოველივე ეს, ჩემი აზრით, უალრესად და უკიდურესად არალიბერალურია.

ვინმემ შესაძლებელია თქვას, რომ მიუხედავად ამისა, ძალიან კარგი არგუმენტები არსებობს პოლიტიკური ხელისუფლების არსებობის მხარდასაჭერად, ან რომ საკმაო საფუძველი არსებობს იმგვარად მოქცევისთვის, რომ *თითქოს* არსებობდეს ისეთი რამ, როგორც პოლიტიკური ხელისუფლებაა, თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუკი სინამდვილეში ძალაუფლება ილუზიაა. ეს არგუმენტი არ ცვლის იმ ფაქტს, რომ არსებობს დაძაბულობა ნებისმიერ იმ პოზიციაში, რომელიც ამტკიცებს, რომ ღირებულად მიიჩნევს თანასწორობას, ინდივიდუალური ღირსებისადმი პატივისცემასა და არასაჭირო იძულებისადმი წინააღმდეგობის განევას, თუმცა, ამავე დროს, აღიარებს სპეციალურ ორგანიზაციას, რომელიც უფლებამოსილია, აიძულოს ინდივიდები, დაემორჩილონ მის ბრძანებებს, მიუხედავად იმისა, არის თუ არა ეს განკარგულებები რეალურად გონივრული ან სარგებლის მომტანი. ამავე დროს, მიიჩნევა, რომ არცერთ სხვა სუბიექტს არა აქვს ანალოგიური უფლებამოსილება. ეს არ არის მცირე დაძაბულობა: პოლიტიკური ძალაუფლების იდეა, ჩემი აზრით, ნებისმიერი პოლიტიკური ფილოსოფიის ძალიან მომცველი არალიბერალური ასპექტია. მაშასადამე, ჩვენ გვაქვს მიზეზები, ვივარაუდოთ, რომ ღირებულებებისა და პრაქტიკის ლიბერალიზაციის კვალდაკვალ, ლიბერტარიანული სკეპტიციზმი ხელისუფლების მიმართ სულ უფრო მეტად ფართოდ გავრცელებული გახდება.

ლიბერტარიანიზმი ეგალიტარიზმის წინააღმდეგ

კრიტიკოსები შესაძლებელია შეგვედავონ, რომ მიუხედავად იმისა, რომ პოლიტიკური ძალაუფლებისადმი სკეპტიციზმი შესაძლებელია იყოს ლიბერალული განწყობა, ლიბერტარიანიზმის სხვა მნიშვნელოვანი ასპექტები არ არის ლიბერალური. ამ მხრივ ყველაზე მეტად აღსანიშნავია ლიბერტარიანელთა მიდგომა, როდესაც

ისინი, ჩვეულებრივ, უარყოფენ სახელმწიფო კეთილდღეობის პროგრამებს და ამას ხსნიან იმით, რომ აღნიშნული ცდება სახელმწიფოს ლეგიტიმურ ფუნქციებს.

მიუხედავად იმისა, რომ ლიბერტარიანელები ნამდვილად მხარს უჭერენ თანასწორობას ერთი გაგებით – რომ ყველა ადამიანს თანაბარი უფლებები და თანაბარი მორალური სტატუსი გააჩნია – ისინი, ძირითადად, უარყოფენ ნებისმიერ იდეალს, რომელიც კეთილდღეობის ან სიმდიდრის თანასწორობას უახლოვდება. შესაბამისად, ლიბერტარიანული საზოგადოება, უმეტეს შემთხვევაში, იქნებოდა ისეთი საზოგადოება, სადაც მდიდრებსა და ღარიბებს შორის დიდი ბზარი არსებობს. ამისგან განსხვავებით, მემარცხენე ეგალიტარისტებს არა მხოლოდ სწამთ, რომ ყველა ადამიანს თანაბარი უფლებები და თანაბარი მორალური სტატუსი გააჩნია, არამედ სჯერათ, რომ სიმდიდრის მხრივ არსებული უთანასწორობა ცუდია და უნდა შემცირდეს, ან საბოლოოდ აღმოიფხვრას სამთავრობო პროგრამების მეშვეობით. ამ კუთხით, გასული საუკუნის განმავლობაში, საზოგადოება შორდება ლიბერტარიანიზმს და მოძრაობს ეგალიტარიზმის მიმართულებით, რადგან სახელმწიფოებმა საგრძნობლად გააფართოვეს სოციალური კეთილდღეობის პროგრამები და სიმდიდრის გადანაწილების პოლიტიკის გატარება დაიწყეს. მაშასადამე, თუ ადამიანი გულთან მიიტანს მორალური რეალიზმის არგუმენტს, რომელიც მორალურ პროგრესს ეფუძნება, მაშინ თავისუფლად შესაძლებელია ინდივიდმა დაასკვნას, რომ ობიექტურად სწორი ღირებულებები ლიბერალურ-ეგალიტარული ღირებულებებია და არა ლიბერტარიანული ღირებულებები.

ეს არგუმენტი მნიშვნელოვანია. იმ შეკითხვასთან დაკავშირებით, რომლის თანახმადაც, მორალური პროგრესის გაანალიზების შედეგად მიღებული არგუმენტი მხარს უჭერს ეგალიტარიზმს, სამი შენიშვნა მაქვს. პირველი: მემარცხენე ეგალიტარიზმმა ნამდვილად ვერ მიაღწია წარმატებას გასულ საუკუნეში. ეგალიტარიზმის ყველაზე უკიდურესმა ფორმამ სერიოზული მარცხი განიცადა, როდესაც ბოლო 30 წლის განმავლობაში კომუნისტურმა რეჟიმებმა კრაზი განიცადეს. მას შემდეგ კომუნიზმს ძალიან ცოტა ადამიანი იცავს.¹⁶ ცხადია, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ეგალიტარიზმის ზოგიერთი უფრო ზომიერი ფორმა გამარჯვებას ვერ იხეიმებს. მაგრამ ეს იმას აჩვენებს, რომ გასული საუკუნის მოვლენებიდან რაიმე მარტივი და პირდაპირი გზით ეგალიტარიზმის ტრიუმფს ვერ ამოვიკითხავთ.

¹⁶ ზოგიერთი ადამიანი უარყოფს, რომ მე-20 საუკუნის გამოცდილება აქარწყლებს კომუნიზმს, რადგან, მათი აზრით, საბჭოთა კავშირსა და აღმოსავლეთ ევროპაში 1990-იან წლებამდე არსებული რეჟიმები არ იყო ნამდვილი კომუნიზმი. მე ვფიქრობ, რომ ეს არის სერიოზული შეცდომა. აქ განსახილველი საკითხი კომუნიზმის ღირსებებს როდი ეხება. მნიშვნელოვანია ის, რომ იდეოლოგიური თვალსაზრისით, ეგალიტარიზმმა მნიშვნელოვანი კრაზი განიცადა მე-20 საუკუნეში, რომელიც დაკავშირებულია იმ მოვლენებთან, რასაც ადამიანთა უმრავლესობა „კომუნიზმის კოლაფსს“ უწოდებს.

მეორე: ისეთი ტიპის თანასწორობა, რომელსაც ლიბერტარიანიზმი უჭერს მხარს, უფრო მეტად ფუნდამენტური და მნიშვნელოვანია, ვიდრე ისეთი ტიპის თანასწორობა, რომელსაც მემარცხენე ეგალიტარიზმი უჭერს მხარს. ლიბერტარიანიზმი ნებას რთავს ზოგიერთს, რომ ფლობდეს უფრო მეტ საკუთრებას, ვიდრე სხვები ფლობენ. შესაბამისად ამ გაგებით, იგი მხარს უჭერს უთანასწორობას, ან სულ მცირე, ტოლერანტულ განწყობას იჩენს მის მიმართ. თუმცა, პოლიტიკური ხელისუფლების დოქტრინა ზოგიერთს აძლევს უფლებას, პირდაპირი მნიშვნელობით მართოს სხვები, აიძულოს ისინი, დაემორჩილონ მის განკარგულებებს, მიუხედავად იმისა, არის თუ არა ასეთი განკარგულებები გონივრული ან სასარგებლო. იგი ათავისუფლებს სახელმწიფოს სახელით მოქმედ სუბიექტებს იმ მორალური შეზღუდვებისგან, რასაც თავად აწესებს ყველა სხვა დანარჩენ ადამიანზე. მრჩება შთაბეჭდილება, რომ ეს უფრო ძლიერი და უფრო შეურაცხმყოფელი ტიპის უთანასწორობაა, ვიდრე უთანასწორობა სიმდიდრის რაოდენობაში, რომელსაც ინდივიდები ფლობენ. სწორედ ეს არის ის შეურაცხმყოფელი ტიპის ეგალიტარიზმი, რასაც მემარცხენე ეგალიტარიზმი ითხოვს. თუ ეგალიტარისტები მხოლოდ კერძო საქველმოქმედო ღონისძიებებს დაუჭერდნენ მხარს, ამას არცერთი ლიბერტარიანელი არ შეეინააღმდეგებოდა.

აზრთა სხვადასხვაობა ლიბერტარიანელებსა და ეგალიტარისტებს შორის გამონვეულია ეგალიტარისტთა მიერ სოციალური კეთილდღეობის პროგრამების განსახორციელებლად სახელმწიფო იძულების პოლიტიკის მხარდაჭერაში.¹⁷ ეგალიტარისტთა უმეტესობა მხარს არ დაუჭერდა მსგავს იძულებას, თუკი ეს კერძო ინდივიდის ან ორგანიზაციის მიერ იქნებოდა განხორციელებული. მაშასადამე, ეგალიტარისტები მხარს უჭერენ სახელმწიფოსა და კერძო სუბიექტის მორალურ სტატუსებს შორის არსებულ უთანასწორობას.

მესამე: მსურს განვმარტო, თუ როგორ მიემართება სოციალური კეთილდღეობის პროგრამების გაფართოება მორალურ პროგრესს იმ შემთხვევაშიც, თუ ლიბერტარიანიზმი სწორია. საკვანძო საკითხი ისაა, რომ ადამიანთა უმეტესობამ სახელმწიფო ძალაუფლება უპირობო ქვემარტებად ჩათვალა, მისი გამოკვლევის გარეშე. ეს ასეა მას შემდეგ, რაც სახელმწიფო გაჩნდა (მიუხედავად იმისა, რომ დღესდღეობით სახელმწიფო ძალაუფლებისადმი მხარდაჭერის იდეა ისტორიულ მი-

¹⁷ ზოგიერთი მკვლევარი კამათობს იმის შესახებ, ნამდვილად წარმოადგენს თუ არა გადასახადები გადასახადების გადამხდელთა საკუთრების უფლების ხელყოფას. მათ აინტერესებთ, რეალურად ვფლობთ თუ არა ჩვენ გადასახადებამდე არსებულ შემოსავალს. იხ. Liam Murphy and Thomas Nagel, *The Myth of Ownership: Taxes and Justice* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2002); Stephen Holmes and Cass Sunstein, *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes* (New York: W.W. Norton, 1999). ამ ტიპის შეხედულებას მოკლედ მიმოვიხილა ჩემს ნაშრომში: *Problem of Political Authority*, გვ. 145-48, ხოლო უფრო ვრცლად აქ: "Is Wealth Redistribution a Rights Violation?" in *The Routledge Handbook of Libertarianism*, ed. Jason Brennan, David Schmidtz, Bas van der Vossen (New York: Routledge, 2018).

ნიმუშზე). იმ დაშვების გათვალისწინებით, რომ სახელმწიფო ფლობს ძალაუფლებას და შესაბამისად ფლობს ლეგიტიმურ პრეტენზიას, მოსახლეობისგან მიიღოს (მისი კანონმდებლობის შესაბამისად) იმ რაოდენობის ფულადი სახსრები, რამდენიც მას მოესურვება, გამოდის, რომ სახელმწიფომ ამ ფულადი სახსრების გარკვეული რაოდენობა უნდა მიმართოს საზოგადოების ნაკლებად ხელსაყრელ მდგომარეობაში მყოფი წევრების დასახმარებლად. ამის განხორციელება ნამდვილად იქნებოდა თანაგრძნობით განმსჭვალული აქტი და ალბათ მოქმედების ერთადერთი კურსი, რომელიც შესაბამისობაშია ყველა ადამიანის ინტერესის სათანადოდ გათვალისწინებასთან. მიზეზი, რის გამოც სახელმწიფომ ეს არ უნდა გააკეთოს, ჩემი აზრით, არის ის, რომ სახელმწიფოს არ გააჩნია საამისო ლეგიტიმური ძალაუფლება. მაგრამ ამ შეხედულებას (ანუ სკეპტიციზმს პოლიტიკური ძალაუფლების შესახებ) არაფერი აქვს საერთო იმასთან, თუ რატომ არ ახორციელებდა სახელმწიფო ფართომასშტაბიან სოციალური კეთილდღეობის პროგრამებს მე-20 საუკუნემდე. უფრო უპირანი იქნებოდა თუ ვიტყვოდი, რომ გასულ საუკუნეებში სახელმწიფო იმიტომ არ ახორციელებდა ფართომასშტაბიანი სოციალური კეთილდღეობის პროგრამებს, რომ სახელმწიფო არ ზრუნავდა ღარიბებზე. სახელმწიფო პოლიტიკის ცვლილება, როდესაც სახელმწიფო უკვე ზრუნავს (ან, სულ მცირე, თავს აჩვენებს, რომ ზრუნავს) ღარიბებზე, მორალურ პროგრესს წარმოადგენს.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჩვენ უნდა განვიხილოთ ორი განსხვავებული განზომილება, რომელთა ჭრილშიც მორალური განწყობა შესაძლებელია განსხვავებოდეს: (A) სახელისუფლებო ძალაუფლების პატივისცემა და (B) ღარიბებზე ზრუნვა. ადამიანური ისტორიის უმეტესი დროის განმავლობაში განწყობათა გაბატონებული კომბინაცია იყო $A + \sim B$ (სახელისუფლებო ძალაუფლებისადმი მონინება კომბინირებული იყო ღარიბთა მიმართ გულგრილობასთან). განწყობათა სწორი კომბინაცია არის ამ მოცემულობის დიამეტრულად საწინააღმდეგო მოცემულობა: $\sim A + B$ (სახელისუფლებო ძალაუფლებისადმი სკეპტიციზმი კომბინირებული ღარიბთა მიმართ ზრუნვასთან). გასული საუკუნის განმავლობაში, ჩვენმა საზოგადოებამ, უხეშად რომ ვთქვათ $A + \sim B$ -დან $A+B$ -ს მიმართულებით გადაინაცვლა. ეს არის პროგრესი, თუმცა მხოლოდ ერთ განზომილებაში. ამ შემთხვევაში არსებული ორი განზომილებიდან პროგრესის მხოლოდ ერთ განზომილებაში მიღწევა გვაშორებს იმ პოლიტიკას, რაც გატარებული იქნებოდა იმ შემთხვევაში, პროგრესი ორივე განზომილებაში რომ განხორციელებულიყო.

შეკითხვები და შედავებები

ამ ქვეთავში განვიხილავ გავრცელებულ შეკითხვებსა და შედავებებს ინტუიციონიზმის და/ან ჩემს მიერ სალი აზრის მორალის მოხმობის შესახებ.

მცდარი ინტუიციები

ეთიკური ინტუიციონიზმის საინანაღმდეგოდ განხორციელებულ შედავებათა უმეტესობა, როგორ ჩანს, გაუგებრობებს ეფუძნება. ალბათ, ყველაზე უფრო ფართოდ გავრცელებული შედავება შემდეგია: „მე შემოძლია გითხრათ მცდარი ინტუიციების რამდენიმე მაგალითი,“ ან თუნდაც, „მე შემოძლია მოგიყვანოთ იმ მცდარ ალქმათა რამდენიმე მაგალითი, რომლებიც ოდესღაც ფართოდ იყო გავრცელებული.“ როგორ არის შესაძლებელი, რომ ზემოთქმული ეთიკური ინტუიციონიზმის უარყოფად იქნეს მიჩნეული?

ერთ-ერთი ინტერპრეტაციის თანახმად, ამ შედავების თავდაპირველი ვერსია ეფუძნება მცდარ ვარაუდს, რომ თითქოს ეთიკური ინტუიციონიზმი შეიცავს პრეტენზიას, რომლის თანახმადაც „ყველა ინტუიცია ჭეშმარიტია.“ ამ შედავების მეორე ვერსია იგივე ვარაუდს ემყარება, რასაც თან ერთვის სხვა მცდარი ვარაუდი, რომლის თანახმადაც, „ინტუიცია“ „ფართოდ გავრცელებული ალქმას“ ნიშნავს.

რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, ფილოსოფიის ისტორიაში არც ერთ სერიოზულ მოაზროვნეს გამოუთქვამს მოსაზრება, რომ ყველა ინტუიცია ჭეშმარიტია (ასევე, არც ერთ ინტუიციონისტს არასდროს განუმარტავს „ინტუიცია,“ როგორც „ფართოდ გავრცელებული ალქმა.“). ეს არის იმის ანალოგიური, თუკი ვიტყვით, რომ არცერთ მოაზროვნეს არასდროს მიუჩნევია, რომ ყველა გრძნობადი ალქმა უპირობოდ ჭეშმარიტია, ან რომ ყველა ცხადი მოგონება სწორია, ან რომ ყველა დასკვნა მყარი და სანდოა.

ეთიკური ინტუიციონიზმი მართლაც მოიცავს პრეტენზიას, რომლის მიხედვითაც, რაციონალურია იმის დაშვება, რომ ინტუიციები სწორია, ვიდრე არ იარსებს საფუძვლები მათ სისწორეში ეჭვის შეტანისათვის. ეს ანალოგიურია იმ ფაქტისა, რომ რაციონალურია იმის დაშვება, რომ ინდივიდის გრძნობადი გამოცდილებები ჭეშმარიტია ან ინდივიდის მოგონებები ზუსტია, ვიდრე არ იარსებს საფუძვლები მათ სისწორეში ეჭვის შეტანისათვის. ეს თეზისები არ არის გაქარწყლებული და მათი ჭეშმარიტების საკითხი ეჭვქვეშ არ დგება იმ დაკვირვებით, რომ ზოგჯერ არსებობს საფუძვლები იმისთვის, რომ რალაცის მიმართ ეჭვი გამოვხატოთ.

ამ შედავების განსხვავებული ინტერპრეტაციის თანახმად, იგი მიზნად ისახავს იმგვარი ინდექციური მტკიცებულების წარმოდგენას, რომლის მიხედვითაც, ინტუიცია ზოგადად არის არასაიმედო, რაც გვაძლევს იმის საფუძველს, რომ ყველა ინტუიციიაში ეჭვი შევიტანოთ და ამის შედეგად, სავარაუდოდ, საერთოდ მორალური ცოდნის შესაძლებლობაში დავეჭვდეთ. ანალოგიურად, ფილოსოფიური სკეპტიკოსები მიუთითებენ ხოლმე იმ სენსორულ ილუზიებზე, რომლებსაც ადამიანები ექვემდებარებიან, რათა აჩვენონ, რომ შეგრძნებები და ინტუიციები არასანდოა.

მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ ინდივიდმა ინტუიციათა ფართო სპექტრიდან დიდი რაოდენობის შემთხვევები უნდა განიხილოს იმისთვის, რომ შეაფასოს, თუ რამდე-

ნად სანდოები არიან ისინი ზოგადად. გაუმართლებელია, თუკი ვინმე უბრალოდ შერჩევითად ეძებს თავის მოგონებებში მცდარი ინტუიციების შემთხვევებს (რომელთა რიცხვი ბევრი არ იქნება). თუკი ჩვენ ინტუიციებად ჩავთვლით ისეთ ინტუიციებს, როგორებიცაა, მაგალითად „ტკივილი ცუდია,“ „მკვლელობა არასწორია“ და „ქურდობა დანაშაულია“, მაშინ მარტივია, დაასახელო ისეთ ინტუიციათა ბევრი მაგალითი, რომელთა სისწორეშიც ეჭვის შეტანის საფუძველი არ გვაქვს.

უთანხმოება

სხვა გავრცელებული შედავების თანახმად, „ზოგჯერ ადამიანებს ერთმანეთთან კონფლიქტში მყოფი ინტუიციები გააჩნიათ.“ ეს შესაძლებელია მარტივად ჩაითვალოს წინა შედავების ერთ-ერთ ვარიანტად და შესაძლებელია, ეფუძნებოდეს დაშვებას, რომლის მიხედვითაც, ინტუიციონიზმი აცხადებს, რომ ყველა ინტუიცია უპირობოდ ჭეშმარიტია. ყველა ინტუიცია რომ ჭეშმარიტი ყოფილიყო, მაშინ, რა თქმა უნდა, საერთოდ არ იარსებებდა ერთმანეთთან კონფლიქტში მყოფი არცერთი ინტუიცია. მაგრამ როდესაც გავიაზრებთ, რომ ინტუიციონიზმი სინამდვილეში არ გულისხმობს ამ აბსურდულ თეზისს, მაშინ ბუნდოვანია, თუ როგორ წარმოადგენს უთანხმოების არსებობა ინტუიციების უარყოფას.

ზოგჯერ ის შედავებაც უღერდება, რომ ინტუიციონისტებმა ვერ შეძლეს ყველა უთანხმოების გადაჭრის მეთოდის შემუშავება. მიუხედავად იმისა, რომ ეს შედავება შესაძლებელია იყოს კიდევ რეალური პრაქტიკული პრობლემა, არ არის ცხადი, თუ როგორ ამტკიცებს ეს იმას, რომ ინტუიციონიზმი მცდარია. ეს დასკვნა დაახლოებით ასეთი უნდა იყოს:

1. ინტუიციონიზმი ვერ ახერხებს ყველა ეთიკური უთანხმოების გადაჭრას.
2. თუ მეტაეთიკურ თეორიას არ შეუძლია ყველა ეთიკური უთანხმოების გადაჭრა, მაშინ ეს თეორია მცდარია.
3. შესაბამისად, ინტუიციონიზმი მცდარია.

თუმცა, საიდუმლოებითაა მოცული ის, თუ რატომ უნდა ვირწმუნოთ მეორე თეზისი. მართლაც, ამ დრომდე არცერთ მეტაეთიკურ თეორიას არ შემოუთავაზებია ყველა ეთიკური უთანხმოების გადაჭრის გზა (სწორედ ეს ხსნის იმას, თუ რატომ არსებობს ჯერ კიდევ ეთიკური უთანხმოებები სამყაროში), მაგრამ, სავარაუდოდ, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ყველა მეტაეთიკური თეორია მცდარია.

მიკერძოებები

ზოგჯერ ის ადამიანები, რომლებიც ეთიკურ ინტუიციონიზმს ეწინააღმდეგებიან, მიუთითებენ იმ მიკერძოებებზე, რომლებსაც შეუძლიათ, ზეგავლენა მოახდინონ ადამიანთა ეთიკურ ინტუიციებსა და მსჯელობებზე. რა არის მიკერძოება?

ეს უბრალოდ არის ზეგავლენა, რომელიც არასანდოა და რომელიც გვაშორებს ჭეშმარიტებას. მაგალითად, ადამიანებზე შესაძლებელია, ზეგავლენა მოახდინოს რელიგიურმა სწავლებამ (რომელსაც ოპონენტი არასანდოდ მიიჩნევს), ან მათი მშობლების დარიგებებმა, ან მათ შესაძლებელია, ისეთი რწმენები გაიზიარონ, რაც მხოლოდ მათ ინტერესებს ემსახურება.

თუმცა, ეს ნამდვილად არ არის ეთიკური ინტუიციონიზმის წინააღმდეგ გამოთქმული შედავაება. კიდევ ერთხელ აღვნიშნავ, რომ ინტუიციონიზმი არ არის შეხედულება, რომლის თანახმადაც ყველა ინტუიცია ჭეშმარიტია (კიდევ უფრო ნაკლებად არის იგი შეხედულება, რომელიც ამბობს, რომ ყველა ეთიკური შეხედულება ჭეშმარიტია). თუ ვინმე გარკვეულ ინტუიციებს მიკერძოებულად მიიჩნევს, მაშინ აქედან ის გამომდინარეობს, რომ ინდივიდმა უნდა უკუაგდოს ეს ინტუიციები.

თუმცა, ეთიკური ინტუიციები, რომელსაც მე ვეყრდნობი ლიბერტარიანიზმის დასაცავად, დამაჯერებლად არ ითვლება მიკერძოებებად. მაგალითად, იდეა, რომ არ უნდა გავიტაცო ისეთი ადამიანები, რომლებიც მიირთმევენ არაჯანსაღ და ჯანმრთელობისათვის საზიანო ნივთიერებებს და რომ არ უნდა გამოვამწყვდიო ისინი ციხეში რამდენიმე წლის განმავლობაში, არ არის რელიგიით, აღზრდით ან საკუთარი თავის მიმართ ინტერესით განპირობებული მიკერძოება. თუკი ვინმე ფიქრობს, რომ ეს მიკერძოების ნაყოფია, მათ მოუწევთ ახსნან, თუ რატომ ფიქრობენ ისინი, რომ ეს ასეა. საკმარისი არ არის იმის უბრალოდ თქმა, რომ ეთიკური მიკერძოებები ზოგადად არსებობს, ან ის, რომ სხვა ეთიკური აღქმებია მიკერძოებული.

არც ჩვენს მტკიცების ტვირთში არ შედის იმის ჩვენება, რომ ეს იდეა არ არის მიკერძოების პროდუქტი (როდესაც არაა ნაჩვენები, თუ რატომ უნდა იყოს ის მიკერძოების შედეგი). ზოგადად, ჩვენ საგანთა შესახებ ინფორმაციას არ ვიღებთ იმგვარად, რომ პირველ რიგში, ჯერ თითქოს მათზე აღქმას ვიყალიბებთ, ხოლო შემდეგ იმას ვამტკიცებდეთ, რომ არ არსებობს რაიმე ფაქტორი, რომელსაც შეუძლია, ზეგავლენა იქონიოს ასეთ აღქმაზე (რაც მას არასაიმედოს გახდიდა) და შემდეგ უკვე საბოლოოდ ვიღებდეთ აღქმის შინაარსს (მხედველობაში უნდა მივიღოთ, რომ მაშინ ეს პროცესი იქნებოდა უსასრულო რეგრესის შემცველი, ვინაიდან მიკერძოების არარსებობის საკითხის განსაზღვრა ჩვენგან მოითხოვდა გარკვეული სხვა ცოდნის ქონას, რომელიც ამ პროცესს ისევ და ისევ ყოველ ჯერზე თავიდან დაიწყებდა). ამის ნაცვლად, ჩვენ ვინყებთ იმის რწმენით, რაზეც ვფიქრობთ, რომ ეს ასეა და მზად ვართ, შევიცვალოთ ჩვენი შეხედულება მხოლოდ (და მხოლოდ) მაშინ, თუკი გავგვიჩნდება მიზეზი ამ აღქმის სანდოობის საკითხში ეჭვის შეტანისათვის. ეს არის სწორედ ის პროცესი, რომელიც აჩვენებს, თუ როგორ ყალიბდება გრძნობადი, მეხსიერებითი, სამეცნიერო, მორალური და საერთოდ ყველა სხვა დანარჩენი სახის ცოდნა.

თვალთმაქცური შედეგები

ბევრი ფილოსოფიური შემოდავება თვალთმაქცურია, ან საკუთარი თავის უარყოფელია, ან კიდევ ორივე ერთად, იმ აზრით, რომ ამ შედეგების ავტორები აკეთებენ ზუსტად იმას, რაზეც თავად მიუთითებენ, რომ ადამიანმა ეს არ უნდა გააკეთოს, ან ისინი ეყრდნობიან ისეთი ტიპის აღქმას, რაზეც თავად მიუთითებენ, რომ მათ არავინ უნდა დაეყრდნოს. ასეთი რამ განსაკუთრებით ხშირად ხდება, როდესაც საკითხი ეთიკურ ინტუიციონიზმს ეხება. აქ მსურს, ყურადღება გავამახვილო ამ სახის შემოდავებაზე და მის არამართებულობაზე მივუთითო. აი, რამდენიმე მაგალითი:

1. „ნებისმიერი შედეგება იმ იდეის წინააღმდეგ, რომ ჩვენ უნდა ვეყრდნობოდეთ იმას, რაც ჭეშმარიტად გვეჩვენება, ვიდრე მიზეზები არ გვექნება მის ჭეშმარიტებაში ეჭვის შეტანისათვის.“ მნიშვნელოვანია, აღინიშნოს, რომ ყველა ასეთი ტიპის შედეგება თვალთმაქცური და საკუთარი თავის უარყოფის შემცველია იმ გაგებით, რომ შემოდავებები ეყრდნობა იმას, თუ როგორ აღიქვამს ამა თუ იმ მოვლენას თავად ის ადამიანი, რომელიც შემოდავების ავტორია. მაშასადამე, თუ შემოდავება სწორია, მაშინ შემოდავებელი არ იქცევა მართებულად. ამის განსაკუთრებული (და ძალზე ფართოდ გავრცელებული) შემთხვევაა ინტუიციაზე დაფუძნებული შემოდავება ინტუიციაზე დაყრდნობის საწინააღმდეგოდ.
2. „ინტუიციონისტებმა ვერ შეძლეს ისეთი მეთოდის შემუშავება, რომელიც შეძლებდა ყველა ეთიკური უთანხმოების გადაჭრას.“ ეს შემოდავება თვალთმაქცური იქნებოდა იმ გაგებით, რომ თავად შემოდავების ავტორი აუცილებლად არის ინდივიდი, რომელსაც არც თვითონ შემოუთავაზებია ისეთი მეთოდი, რომელიც შეძლებდა ყველა ეთიკური უთანხმოების გადაჭრას (არავის შემოუთავაზებია ასეთი მეთოდი, ანუ ისეთი მეთოდი, რომელიც რეალურად მუშაობს. ასეთი მეთოდი რომ არსებობდეს, ფილოსოფოსები ამ მეთოდს აუცილებლად გამოიყენებდნენ და ყველა ეთიკური უთანხმოება დღეისთვის კარგა ხნის გადაჭრილი იქნებოდა).
3. „ჩვენ არ ვიქცევით სწორად (ანუ ჩვენი საქციელი არ არის გამართლებული), როდესაც ვეყრდნობით ჩვენს ეთიკურ აღქმებს, ვინაიდან ზოგიერთი ადამიანი არ ეთანხმება მათ.“ მაგრამ ზოგიერთი ადამიანი, ასევე, არ ეთანხმება იდეას, რომ ჩვენი საქციელი არ არის გამართლებული, როდესაც ჩვენ ჩვენს ეთიკურ აღქმებს ვეყრდნობით. მაშასადამე, ეს იდეაც ვერ იქნება გამართლებულად მიჩნეული.
4. „ჩვენ არ უნდა ვენდოთ ინტუიციებს, რადგან ზოგჯერ ინტუიციები გვაბნევენ.“ თუ ეს ჭეშმარიტია, მაშინ სავარაუდოდ, არ უნდა ვენდოთ აღქმის

ჩამოყალიბების არც ერთ საშუალებას, რომელიც ზოგჯერ შესაძლოა, მცდარი იყოს. თუ ეს ასეა, მაშინ ჩვენ არ უნდა დავეყრდნოთ ფილოსოფიურ არგუმენტებს, მათ შორის იმ არგუმენტსაც, რომელიც ზემოთ დავენერე, რადგან ზოგჯერ ფილოსოფიური არგუმენტებიც გვაბნევენ.

5. „პოლიტიკური დასკვნების გამოტანის თქვენეული მეთოდი არ არის საკმარისად სანდო, ვინაიდან ჩვენი ეთიკური აღქმები, შესაძლოა, ცრურწმენები იყოს.“ თუ შედავების ავტორი რეალურად არის სკეპტიკოსი, რომელსაც არ გააჩნია და არ აღიარებს არანაირ მორალურ და პოლიტიკურ შეხედულებას, მაშინ ასეთი პიროვნების პოზიცია შესაძლოა იყოს თანმიმდევრული. სხვაგვარად, ეს არის თვალთმაქცური, ვინაიდან ეთიკური ან პოლიტიკური აღქმების ფორმირების ვერცერთი მეთოდი ვერ გამოორიცხავს ყველა შესაძლებლობას, რომ თქვენზე ზეგავლენას არ იქონიებს იმ გარემოს ცრურწმენები, რომელშიც გინევთ ცხოვრება. ჩემი მეთოდი, ფაქტობრივად, ყველაზე ნაკლებად არის გადახრილი მიკერძოებისაკენ, რადგან მე ვინცებ ისეთი ეთიკური ნანამძღვრებით, რომელიც ყველაზე ფართოდ არის გავრცელებული განსხვავებულ იდეოლოგიათა მიუხედავად. ამის ალტერნატივები ასეთია: ა) არ უნდა დათანხმდე არც ერთ საწყის თეზისს (და მაშასადამე, უნდა იყო სკეპტიკოსი); ბ) უნდა დაიწყო ისეთი თეზისებიდან, რომლებიც სადავო ან იდეოლოგიური თვალსაზრისით მიკერძოებულია (როგორ არის შესაძლებელი რომ ეს უკეთესად იქნეს მიჩნეული?).

ჩემი ზოგადი რეკომენდაციაა: არ შეედავოთ ჩემს მიდგომას ლიბერტარიანიზმის მხარდაჭერის კუთხით, იმ შემთხვევაში თუ: ა) თქვენ რაღაც მანქანებით არ აღმოგიჩენიათ ზოგიერთი შეფასებითი თეზისი, რომელიც უფრო სანდო და ნაკლებად სადავოა ვიდრე, მაგალითად, თეზისი „მე არ უნდა გავიტაცო ადამიანები და მათ თავისუფლება არ უნდა აღვუკვეთო უბრალოდ იმ ნივთიერებათა მოხმარების გამო, რომელსაც მე არაჯანსაღად ან ჯანმრთელობისათვის საზიანოდ მივიჩნევ“ და ბ) თქვენი თეზისები რაღაც მანქანებით არ აჩვენებენ, რომ ჩემი თეზისები არაჭეშმარიტია, მაგალითად, რომ ჩემთვის რეალურად ნებადართული და დასაშვებია ადამიანის მოტაცება და მისთვის თავისუფლების აღკვეთა უბრალოდ არაჯანსაღ ნივთიერებათა მოხმარების გამო.

თითქმის ყველა არაინტუიციონისტის თვალთმაქცია: ისინი იღებენ და ინარჩუნებენ ეთიკურ აღქმებს ზუსტად ისევე, როგორც ამას ინტუიციონისტები აკეთებენ – კერძოდ, მათ სწამთ იმის, რასაც აღიქვამენ, რომ სწორედ მათ ეჩვენებათ სწორად, ვიდრე მათ საკმარისი მიზეზები არ ექნებათ ასეთი აღქმის სისწორეში ეჭვის შეტანისათვის (ერთადერთი იმ განსხვავებით, რომ ისინი ნაკლებად აცნობიერებენ

ამას, ანუ ისინი არ ამბობენ, რომ ეს არის ის, რასაც ისინი აკეთებენ). მიუხედავად ამისა, ისინი დაჟინებით მიგვითითებენ, რომ თურმე ამის გაკეთება ძალიან ცუდია.

რას ვიტყვით პოლიტიკური ინტუიციების შესახებ?

ზემოთ ნახსენები შედავებები თვითნააღმდეგობრივია. თუმცა, შემდეგი შედავება ასეთი არაა: ადამიანთა უმეტესობა ინტუიციურად ფიქრობს, რომ მთავრობას (ან სულ მცირე, ზოგიერთ მთავრობას) ძალაუფლება გააჩნია, ანუ მთავრობას უბრალოდ რალაცნაირად მორალურად განსაკუთრებულად აღვიქვამთ. როდესაც მთავრობა კლავს ადამიანებს, ეს აღიქმება, როგორც უფრო ნაკლებად ცუდი იმასთან შედარებით, როდესაც კერძო პირები სჩადიან მკვლევლობას; როდესაც სახელმწიფო ჯარში ინვესს ადამიანებს, ამას ისე აღვიქვამთ, რომ ეს ნაკლებად ცუდია, ვიდრე მაგალითად კერძო მონობაა; როდესაც სახელმწიფო გადასახადებს აკისრებს ადამიანებს, ამას ისე აღვიქვამთ, რომ თითქოს ეს ნაკლებად ცუდია, ვიდრე კერძო გამომძალველობა. რატომ არ უნდა იყოს ეს მიჩნეული საკმარისად კარგად იმისთვის, რათა ინტუიციონიზმის შესახებ ჩემი მოსაზრებების საფუძველზე არალიბერტარიანული პოლიტიკა დავიცვათ? რატომ არ უნდა შეგვეპასუხოს არალიბერტარიანული და არ უნდა გვითხრას, რომ „არ არსებობს ისეთი თეორიის ჩამოყალიბების საჭიროება, რომელიც ახსნიდა, თუ რატომ ფლობს მთავრობა ძალაუფლებას, არც იმ არგუმენტის, თუ რატომ აქვს მთავრობას ძალაუფლება. ამას ჩვენ უბრალოდ ასე აღვიქვამთ და ასე ჩანს, რომ მას ეს უბრალოდ აქვს.“

ეს არადაამაკმაყოფილებელი პოზიცია იქნებოდა რამდენიმე მიზეზის გამო. პირველი: პოლიტიკური ძალაუფლება ნამდვილად არ არის ისეთი არანააღმდეგობრივი, როგორც ის ინტუიციური ეთიკური შეფასებებია, რომელიც განხილულია წინა ქვეთავში „ზოგიერთი ეთიკური ინტუიციის სალი აზრის დონეზე.“ ძალაუფლების მიმართ არსებული დამოკიდებულებები მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთმანეთისაგან სხვადასხვა პოლიტიკურ იდეოლოგიებში, თუმცა ყველა ან თითქმის ყველა ლიბერტარიანული ინტუიციურად უარყოფს პოლიტიკური ძალაუფლების განსაზღვრებას (რა თქმა უნდა, ზოგიერთ ჩვენგანს ეს იდეა უკიდურესად უცნაურად და აშკარად მცდარად ეჩვენება).

თვით არალიბერტარიანელთა შორის საქმე ნამდვილად არ არის ისე, რომ თითქოს მათ უმეტესობას აქვს ინტუიცია, რომ სახელმწიფოს გააჩნია ძალაუფლება. ასევე, ვერ ვიტყვით, რომ თითქოს ადამიანთა უმეტესობას სწამს, რომ სახელმწიფოს გააჩნია ძალაუფლება და რომ თითქოს ისინი უპირობოდ მიიჩნევენ, რომ სახელმწიფოს გააჩნია ძალაუფლება. ვფიქრობ, რომ ადამიანთა უმეტესობას რეალურად არასდროს უფიქრია, ფლობს თუ არა სახელმწიფო ძალაუფლებას და თუ

ფლობს, მაშინ რატომ არის ასე. როდესაც პირდაპირ აღმოჩნდებიან ხოლმე ფაქტის წინაშე, სადაც სახელმწიფო ბევრ ისეთ მოქმედებას ახორციელებს, რაც არამართლზომიერად იქნებოდა მიჩნეული, ეს მოქმედება სახელმწიფოს გარდა ნებისმიერ სხვა სუბიექტს რომ განეხორციელებინა, ძალიან ცოტა ადამიანი იტყოდა: „კი და მერე რა? ეს არის სახელმწიფო. ასე რომ, ყველაფერი რიგზეა.“ ნაცვლად ამისა, ადამიანთა უმეტესობა ძალიან მარტივად მივა იმ დასკვნამდე, რომ აქ რაღაც ფილოსოფიურ პრობლემასთან გვაქვს საქმე.

როდესაც ამ საკითხს სტუდენტებთან განვიხილავ ხოლმე, მაგალითად, ძალიან მარტივია პრობლემის გამოკვეთა და არავინ არასდროს ამბობს ხოლმე, რომ სახელმწიფოს განსაკუთრებულობა დასაბუთებას არ საჭიროებს. ამისგან განსხვავებით, არავინ იბნევა ხოლმე, როდესაც, მაგალითად, უთითებ იმაზე, რომ მიუხედავად იმისა, რომ არასწორია ადამიანის განადგურება, სავსებით შესაძლებელია ტალახის გროვის დაშლა.

მეორე: ადამიანთა უმეტესობას, – თუნდაც იმ შემთხვევაში თუკი ისინი ინტუიციურად ფიქრობენ, რომ სახელმწიფოს რაღაც ტიპის ძალაუფლება აქვს, – ასევე, ექნებათ ინტუიცია, რომ ეს ვერ იქნება თავისთავად ცხადი ფაქტი: ეს იმას ნიშნავს, რომ უნდა არსებობდეს გარკვეული საფუძველი ამ ძალაუფლებისთვის, ან პასუხი უნდა გაეცეს შეკითხვას, თუ რა აძლევს სახელმწიფოს ძალაუფლებას. ცოტა ვინმე თუ ფიქრობს, რომ ამ ყველაფრის უკან შესაძლოა იდგეს განმარტება, – „რა გაეწყობა, ეს ხომ სახელმწიფოა“ (ამისგან განსხვავებით, მაგალითად, ძალიან ბევრი ადამიანი ფიქრობს, რომ თავისთავად ცხადი ფაქტია ის, რომ ტკივილი ცუდია, ანუ პასუხი იმ შეკითხვაზე თუ რა არის ცუდი ტკივილში უბრალოდ არის „მტკივა“). ყველა იმ განმარტებათა წარუმატებლობამ, რომელთა მოფიქრებაც შეგვიძლია იმის შესახებ, თუ რა აძლევს სახელმწიფოს ძალაუფლებას, უნდა მიიყვანოს ადამიანი იმ შეხედულებამდე, რომ ფაქტობრივად, სახელმწიფო ასეთ ძალაუფლებას არ ფლობს.

მესამე და ყველაზე საინტერესო: ყველა ინტუიცია სულაც არ არის თანაბრად სანდო. ზოგიერთი ინტუიცია და აღქმა ფსიქოლოგიურ მიკერძობათა პროდუქტია. როდესაც გვაქვს განსაკუთრებული მიზეზი და არგუმენტი, რათა ვირწმუნოთ, რომ ინტუიცია მიკერძობის პროდუქტია, ჩვენ ამ ინტუიციას აღარ უნდა ვენდოთ. კერძოდ, ძალიან ბევრი მტკიცებულება როგორც ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიიდან, ასევე ისტორიიდან, გვიჩვენებს, რომ ძალიან ბევრ ადამიანს გააჩნია მიკერძობული დამოკიდებულება ძალაუფლებისადმი.¹⁸

¹⁸ ამას ფართოდ განვიხილავ ჩემი ნაშრომის – „პოლიტიკური ძალაუფლების პრობლემა“ – მეექვსე თავში (რომელთან დაკავშირებითაც ხშირად მეუბნებიან, რომ ეს წიგნის ყველაზე საინტერესო თავია), სადაც, ასევე, ვიმონუმებ სხვადასხვა წყაროს ძალაუფლების მიკერძობის შესახებ.

მაგალითად, მილგრემის ცნობილი ექსპერიმენტი გვიჩვენებს, რომ ძალიან ბევრი ადამიანი მზადაა, ელექტროსკამზე დასვას და სასიკვდილოდ განიროს (უდანაშაულო) ადამიანი, თუ ასეთი ქმედების განხორციელების ბრძანება ავტორიტეტული ფიგურისგან მოდის.¹⁹ მილგრემის ექსპერიმენტი პირდაპირ ავლებს პარალელს რიგითი გერმანელების მზაობასთან, მონაწილეობა მიელოთ ებრაელი ხალხის დევნაში მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში.

ამერიკელი ჯარისკაცებიც მონაწილეობდნენ საშინელ მოქმედებებში, მაგალითად, მაი ლაის სამარცხვინო ჟღერებაში, როდესაც ისინი ავტორიტეტული ფიგურის ბრძანებას ასრულებდნენ. თუმცა, აქ ძირითადი არგუმენტი არ არის ის, რომ მაგალითად, ძალაუფლების ინსტიტუტები საშიშია. მთავარი აზრი აქ ისაა, რომ ისინი, ვინც ექვემდებარება ავტორიტეტული ფიგურის ძალაუფლებას, ძალიან ხშირად ამ ადამიანის ავტორიტეტისადმი უპირობო მორჩილების ტყვეობაში აღმოჩნდებიან ხოლმე, თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუ ხსენებული ავტორიტეტი სრულიად არალეგიტიმურია, ან თავად ეს ავტორიტეტული ფიგურა აშკარად სცდება თავისი ლეგიტიმური ძალაუფლების ზღვარს.

გათვალისწინეთ ისიც, რომ აქ არსებობს იმის საჭიროება, იდავო იმის შესახებ, თუ რა წარმოქმნის ლეგიტიმურ ძალაუფლებას, ან თუ როგორ უნდა დავადგინოთ, სად გადის მისი საზღვარი, რადგან ასეთი შემთხვევები უდავოა. არავინ ფიქრობს, რომ მილიგრემის ექსპერიმენტში მონაწილე მეცნიერს სუბიექტების ელექტროსკამზე დასმით სიკვდილის დასჯის ბრძანების გაცემის უფლებამოსილება ჰქონდა, ან რომ ოფიცრებს მაი ლაიში ჰქონდათ უფლება, გაეცათ ბრძანება ადამიანთა დახოცვაზე. მაგრამ ადამიანებმა იმ სიტუაციაში იგრძნეს საჭიროება, დამორჩილებოდნენ ბრძანებას. ამის გამო, სავარაუდოა, რომ ჩვენ ყველას ალბათ გაგვიჩნდებოდა ჩვენი მთავრობის ჩვენზე ძალაუფლების რალაცნაირი შეგრძნება იმ შემთხვევაშიც, თუ ხსენებული ძალაუფლება არალეგიტიმურია, ან თუ სახელმწიფო უხეშად და უდიერად აბიჯებს მისთვის დადგენილ საზღვრებს.

აღსანიშნავია, რომ ამ მესამე საკითხის განხილვისას, მე არ ვამბობ უბრალოდ იმას, რომ პოლიტიკური ინტუიციები, ზოგადად, შესაძლოა მიკერძოებული იყოს. მე ვიმონმებ მიკერძოების მტკიცებულებას *კონკრეტული მიმართულებით, კონკრეტული საკითხის* ირგვლივ. ასეთი პროსახელისუფლებო მიკერძოების კიდევ უფრო მეტი მტკიცებულება განხილულია „პოლიტიკური ძალაუფლების პრობლემის“ მე-6 თავში.

აქ არსებული განსხვავება ჰგავს ისეთ განსხვავებას, როდესაც, ერთი მხრივ, ამბობენ, რომ ზოგადად სენსორული ილუზიები შესაძლებელია, ხოლო მეორე მხრივ, ამტკიცებენ, რომ თქვენ იმ გარემოებებში, რომლებშიც ფაქტობრივად

¹⁹ Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View* (New York: Harper, 2009)

იმყოფებით, გაგაჩნიათ კონკრეტული სენსორული ილუზიის დამადასტურებელი მტკიცებულება. ზოგადი ცოდნა, რომლის თანახმადაც სენსორული ილუზიები არსებობს, ეჭვქვეშ არ აყენებს, მაგალითად, ჩემს მიერ ჩემს პირისპირ არსებული მაგიდის ახლანდელ აღქმას. თუმცა, ჩემი ცოდნა, რომ სინათლის სხივები მრუდდება ჰაერიდან წყალში გადანაცვლებისას, ნამდვილად ეჭვქვეშ აყენებს ჩემს შეგრძნებას იმ კონკრეტულ შემთხვევაში, როდესაც მე ვუყურებ წყალში ნახევრად ჩაძირულ ჯოხს. ანალოგიურად, ზოგადი ცოდნა, რომ ინტუიციები, შესაძლოა იყოს მცდარი, ეჭვს არ იწვევს და კითხვებს არ ბადებს ჩემს იმ ინტუიციათა თაობაზე, რომ მე ფული არ უნდა წავართვა ადამიანებს. მაგრამ, ფართოდ გავრცელებული პროსახელისუფლებო ძალაუფლებისადმი მიკერძოების არსებობა (იმ გარკვეულ მექანიზმებთან ერთად, რომლებიც მათ წარმოქმნას უწყობს ხელს) ეჭვს აჩენს იმ კონკრეტული აღქმის შესახებ, რომ სახელმწიფო ფლობს განსაკუთრებული ტიპის ძალაუფლებას, მით უფრო მაშინ, როდესაც არავის შეუძლია დამარწმუნებელი მიდგომის ჩამოყალიბება იმის შესახებ, თუ რატომ ფლობს იგი ამ ძალაუფლებას.

დასკვნითი მოსაზრებები

ვეჭვობ, რომ ბევრი მკითხველი შეიცვლიდა აზრს და მხარს დაუჭერდა ეთიკურ ინტუიციონიზმს ან ლიბერტარიანიზმს წინამდებარე ანალიზის საფუძველზე. ინტუიციონიზმის დამაჯერებელმა მიდგომამ, სულ მცირე, უნდა განიხილოს და პასუხი გასცეს იმ ალტერნატიულ თეორიებს, რაც არსებობს ეთიკის ბუნების ირგვლივ და ასევე, დეტალური პასუხი გასცეს ეთიკური ინტუიციონიზმის სანინააღმდეგოდ გამოთქმულ მრავალრიცხოვან შედავებებს. ლიბერტარიანიზმის დამაჯერებელმა მიდგომამ კი დეტალურად უნდა განიხილოს და პასუხი გასცეს ძალაუფლების კიდევ უფრო მეტ მიდგომას. აქ ხსენებულთაგან თითოეული მიდგომა ცალკე წიგნს საჭიროებს (სწორედ ამან განაპირობა, რომ აქ ხსენებულ თითოეულ საკითხს, ფაქტობრივად, ცალკე წიგნი მივუძღვენი).

ამ თავში ჩემი მიზნები გაცილებით უფრო მოკრძალებული იყო. ვიმედოვნებ, მოვახერხე, მეჩვენებინა, თუ რამდენად ბუნებრივად შეესაბამება ეთიკის ინტუიციონისტური თეორია ლიბერტარიანულ პოლიტიკურ ფილოსოფიას. იმედი მაქვს, სათანადოდ წარმოვაჩინე, რომ შეხედულებათა ეს კომბინაცია საინტერესო პოზიციას ქმნის და რომ მკითხველს ამ საკითხის ირგვლივ დამატებითი ლიტერატურის გაცნობის სურვილი აღეძვრება.

საბოლოო შენიშვნა: როგორ შეესატყვისება და მიემართება ლიბერტარიანიზმის ჩემეული დაცვა სხვა პოპულარულ მიდგომებს, ისეთებს, რომლებიც, მაგალითად, ბუნებით უფლებებს ან უტილიტარიზმს ემყარება? ვფიქრობ, რომ ჩემი არგუმენტი შესაბამისობაში მოდის ბუნებითი უფლებების და უტილიტარისტულ თეზისებთან, თუმცა ეს არგუმენტები არც ერთ მათგანს არ საჭიროებს. როგორც

ბუნებითი უფლებების ლიბერტარიანელები, ასევე, უტილიტარისტი ლიბერტარიანელებიც უარყოფენ პოლიტიკურ ძალაუფლებას. უტილიტარიზმის მხარდამჭერები უარყოფენ ძალაუფლებას თავიანთი შეხედულების საფუძველზე, რომლის თანახმად, ყველა უნდა ექვემდებარებოდეს ზუსტად ერთ და იგივე მორალურ პრინციპს (ყოველთვის უნდა ვესწრაფოდეთ სარგებლის მაქსიმალიზაციას). მაშასადამე, აქ სახელმწიფოს განსაკუთრებული მორალური სტატუსი არ გააჩნია. ბუნებითი უფლებების წარმომადგენელი ლიბერტარიანელებიც უნდა უარყოფდნენ ძალაუფლებას, თუკი მათ სურთ, რომ ლიბერტარიანიზმის მხარდამჭერი მათი არგუმენტი წარმატებული იყოს, რადგან ვიდრე ძალაუფლების იდეა უარყოფილი არ იქნება, დარჩება შესაძლებლობა, რომ სახელმწიფო უფლებამოსილი იქნება, გააკეთოს ის, რაც უფლებების ხელყოფად ჩაითვლებოდა, ეს რომ კერძო მხარის მიერ ყოფილიყო განხორციელებული. ბუნებითი უფლებების თეორეტიკოსები და უტილიტარისტები, ზოგადად, ლიბერალები არიან (მიუხედავად იმისა, რომ მათ განსხვავებული არგუმენტები ექნებათ ლიბერალიზმის მხარდასაჭერად). ამდენად, გასული საუკუნეების განმავლობაში განხორციელებული მორალური პროგრესის თითქმის ყველა მაგალითი, შესაძლოა, დამყარებოდა ბუნებითი უფლებების ან უტილიტარისტულ მიდგომებს.

მაშასადამე, ვფიქრობ, რომ უტილიტარისტმა ან ბუნებითი უფლებების თეორეტიკოსმა უნდა მიიღოს ჩემი მთავარი წინამძღვრები. ასეთ შემთხვევაში, საჭირო არ არის სწორი მორალური თეორიის დადგენის მცდელობების გაგრძელება, რადგან თუკი ჩვენ შევთანხმდებით მთავარზე (ლიბერალიზმის ჭეშმარიტება და ძალაუფლების ილუზორულობა), მაშინ ლიბერტარიანულ პოლიტიკურ დასკვნებამდე მივალთ.²⁰

²⁰ წინამდებარე თავის ადრეულ ვერსიაზე უამრავი სასარგებლო კომენტარისთვის მადლობას ვუხდით აარონ ფაუელსა და გრენტ ბებქოქსს.

მორალური კონსილიზმი

ჯეისონ ბრენანი

სულ ეს არის, მეგობრებო!

ადამიანთა უმეტესობას აქვს გარკვეული მორალური შეხედულებები, მაგრამ მათგან ცოტას თუ ექნება რაიმე ისეთი მტკიცე, როგორც მორალური თეორიაა. მორალური თეორია მიზნად ისახავს, მოახდინოს სისტემატიზაცია და განმარტოს, რატომ არის მოქმედებები სწორი ან არასწორი, მოვლენები ან მოტივები – კარგი ან ცუდი და ინდივიდის თვისებები – კეთილშობილური ან მანკიერი. მორალური თეორია მიზნად ახსნასა და განმარტებას უფრო მეტად ისახავს, ვიდრე გზამკვლევის როლის შესრულებას: მორალური თეორია განმარტავს, თუ როგორ ქმნის მორალი ერთ მთელს.¹

არ არის ნათელი, თუ რატომ სჭირდებათ ადამიანებს ასეთი მორალური თეორია. ძალიან ბევრი ადამიანი კარგი მორალური სუბიექტია მიუხედავად მორალური თეორიის ცოდნისა, ან თუნდაც მიუხედავად ცუდი მორალური თეორიის მიღება-გაზიარებისა.² რაღაცის გაკეთების უნარი განსხვავდება ახსნისა და განმარტების უნარისგან. ადამიანს შესაძლოა, კარგად გამოსდიოდეს რაღაცის კეთება თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუკი მას არ შეუძლია, ახსნას და განმარტოს, თუ რას აკეთებს, ან

¹ მორალური თეორიის თეორიული მიზნების უფრო ფართო განხილვისთვის, იხ. Jason Brennan, "Beyond the Bottom Line: The Theoretical Aims of Moral Theory," *Oxford Journal of Legal Studies* 28 (2008): 277-96.

² მე მყავდა მეზობელი, რომელიც იზიარებდა ღვთაებრივი ბრძანების (divine command) თეორიას. ეს თეორია უკვე 2 000 წელზე დიდი ხნის წინ იქნა უარყოფილი. მაგრამ იგი ისეთივე კარგი ადამიანი იყო, როგორც ბევრი სხვა, რომლებსაც შეეხვედრილვარ.

თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუ მან საერთოდ ცუდი ახსნა-განმარტება შემოგვთავაზა იმის თაობაზე, რასაც იგი აკეთებს.

ჯიმი ჰენდრიქსი, მუსიკის თეორიის არცოდნის მიუხედავად, ბლუზ-როკის შესანიშნავი შემსრულებელი იყო. მას არ შეეძლო მისივე საკუთარი მუსიკის ისე კარგად ახსნა, როგორც ამის ახსნას, მაგალითად, მუსიკის ზოგიერთი თეორეტიკოსი შეძლებდა. მაგრამ, ჰენდრიქსს, რა თქმა უნდა, შეეძლო დაკვრა. ასევე, ტომ ბრედი შესანიშნავი ფეხბურთელია, მაშინ როდესაც ბილ ბილიჩიკი – შესანიშნავი მწვრთნელი. ბრედი ფეხბურთს უფრო უკეთ თამაშობს ვიდრე ბილიჩიკი, მაგრამ ბილიჩიკს უფრო უკეთესი თეორია აქვს ფეხბურთის შესახებ, ვიდრე ბრედს. ანალოგიურად, მორალურ თეორეტიკოსს, შესაძლებელია, უკეთესი წარმოდგენა ჰქონდეს იმის შესახებ, თუ რა არის მორალი და რაში ჰპოვებს იგი გამოხატულებას, მაგრამ ეს მორალურ თეორეტიკოსს აუცილებლად არ აქცევს უფრო უკეთეს ადამიანად.³

ჩვენს ყოველდღიურ ცხოვრებაში, უმეტესობა ჩვენგანი მშვენივრად ახერხებს ცხოვრებას რაიმე მორალური თეორიის გამოყენების გარეშე. წარმოიდგინეთ, რომ გარკვეულ რთულ მორალურ სიტუაციაში აღმოვჩნდით. ასეთ დროს არ მჭირდება უფრო ფართო მორალური პრინციპის გამოყენება და შეკითხვის დასმა: „არის თუ არა ამ სიტუაციაში ამ მაქსიმის შესაბამისად მოქმედება ისეთი რამ, რაზეც შემოძლია რაციონალურად ვისურვო, რომ ეს გააკეთოს მთელმა დარჩენილმა სამყარომ?“ არც ასეთ შეკითხვას დავსვამდი: „გამოიმუშავენ თუ არა ეს მოქმედება მაქსიმალურ მოსალოდნელ სარგებლიანობას?“ ამის ნაცვლად, ყოველთვის შემოძლია გამოვიყენო საღი აზრის მორალის რამდენიმე პრინციპი:

1. მიეცი ადამიანებს ის, რასაც ისინი იმსახურებენ.
2. არ დააზიანო სხვა ადამიანები, ან არ განახორციელო აგრესიული ქმედება მათ მიმართ.
3. პატივისცემა გამოიჩინე ადამიანების საკუთრების მიმართ.
4. გამოყავი და გასწიე ქველმოქმედების ის შესაბამისი და გონივრული როლდენობა, რაც აუცილებელია იმათ დასახმარებლად, ვისაც ეს სჭირდება.
5. შეასრულე შენს მიერ დაპირებული და ყოველთვის იყავი კეთილსინდისიერი იმათ მიმართ, ვინც ამას იმსახურებს.
6. დახმარებით უპასუხე იმ ადამიანებს, რომლებიც შენ დაგეხმარნენ.
7. არ ისარგებლო სხვა ადამიანთა უიღბლობით.
8. იზრუნე იმ ადამიანებზე, რომელთა მიმართაც მოვალე ხარ, რომ იზრუნო.
9. არ ხელყო სხვა ადამიანთა უფლებები.

³ ამ კუთხით ექსპერიმენტული მტკიცებულებისთვის, იხ. Eric Schwitzgebel and Joshua Rust, “The Moral Behavior of Ethicists,” Companion to Experimental Philosophy, ed. Justin Sytsma and Wesley Buckwalter (New York: Oxford University Press, forthcoming).

შემიძლია, სწრაფად გადავხედო ზემოთ მოცემულ სიას და თუკი ამ ნესთაგან არცერთს ვარღვევ, დავასკვნი, რომ რასაც არ უნდა ვაკეთებდე, არაფერს ვაშავებ.

სალი აზრის მორალის ფარგლებში, ეს ნორმები სასარგებლო ნესებს მოგვაგონებენ. ზოგჯერ გამონაკლისებიც გვხვდება ხოლმე: მაგალითად, მიუხედავად იმისა, რომ გართობის გამო ვერ მოგვკლავთ, შემიძლია მოგვკლათ იმ მიზეზით, რომ ხელი შევიშალოთ სხვა უდანაშაულო ადამიანების მოკვლაში და ამ გზით შეგაჩეროთ. ზოგჯერ, კონფლიქტებს ვაწყდებით ხოლმე: მაგალითად, ჟან ვალჟანს შესაძლოა პურის მოპარვა დასჭირდეს თავისი დის მშვიერი შვილის გამოსაკვებად. ზოგჯერ კი სირთულეებს ვეჩვენებით: მაგალითად, ბუნდოვანია, თუ რომელი კანდიდატი იმსახურებს ხოლმე სამსახურში პოზიციას, ან რომელი აპლიკანტია უფრო ამისთვის მზად, ან თუნდაც რა ითვლება ნებისმიერ სამსახურში ამა თუ იმ პირის დამსახურებად. თუმცა, სალი აზრის მორალის დონეზე, ბრძენი ადამიანები უპირისპირებენ ერთმანეთს კონფლიქტში მყოფ პრინციპებს, იყენებენ შეფასების უნარს, იღებენ გადაწყვეტილებას და მოქმედებენ. საერთოდ არ გვრჩება ასეთი შთაბეჭდილება, რომ ისინი იყენებენ უფრო ღრმა მორალურ თეორიას, ან რომ მათ ეს სჭირდებათ.

მორალურ თეორეტიკოსთა უმეტესობა, მათ შორის დეონტოლოგი იმანუელ კანტი და უტილიტარისტი ჯონ სტიუარტ მილი, თანხმდებიან, რომ სწორედ ეს არის ის, რასაც მორალურ სუბიექტად ყოფნა ენოდება. ისინი თანხმდებიან, რომ ჩვენს ყოველდღიურობაში იგრძნობა, რომ თითქოს შებოჭილები ვართ და ერთმანეთს უნდა შევუპირისპიროთ უამრავი (ხშირად ერთმანეთთან კონფლიქტში მყოფი) საშუალო ან დაბალ საფეხურზე მყოფი მორალური პრინციპები.⁴ მაგრამ კანტი და მილი ფიქრობენ, რომ საშუალო და დაბალ საფეხურზე მყოფი მორალური პრინციპები, უმეტეს შემთხვევაში, ერთი დიდი, აბსტრაქტული და უმაღლესი საფეხურის პრინციპის გამოვლინებებია. კანტი ფიქრობს, რომ ყოველი ჩვენგანი მოვალეა, შეასრულოს ის ვალდებულებები, რაც ზემოთ მოცემულ სიაშია ჩამოთვლილი, მაგრამ იგი ამ მოვალეობათა სიას განიხილავს როგორც კატეგორიული იმპერატივის განსაკუთრებულ შედეგებს. კატეგორიული იმპერატივი – ეს არის აბსტრაქტული მორალური კანონი, რომელიც დამავალდებულებელია ნებისმიერი სახეობის ყველა რაციონალური სუბიექტისთვის.⁵ საბოლოო ჯამში, კანტის თანახმად, მხოლოდ ერთი ფუნდამენტური მორალური პრინციპი არსებობს. მილი კანტს ეთანხმება, რომ საბოლოო ჯამში, მხოლოდ ერთი ფუნდამენტური მორალური პრინციპი არსებობს, თუმცა იგი მას განსხვავებულად აყალიბებს.

⁴ Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, ed. Mary J. Gregor (New York: Cambridge University Press, 1999 [1788]), გვ. 546–90; John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Indianapolis, IN: Hackett, 2002 [1861]), გვ. 42–60.

⁵ Mark Timmons, *Moral Theory: An Introduction* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2002), გვ. 161.

კანტი და მილი თანხმდებიან, რომ სალი აზრის მორალური აზროვნება იმგვარად მუშაობს, როგორც ეს ზემოთ მაქვს გადმოცემული, თუმცა მიიჩნევენ, რომ მათ აღმოაჩინეს ის საფუძველმდებარე დებულება, რომელიც მორალს საკუთარ ფორმას აძლევს და ერთ მთლიანობაში აქცევს მას.

მაგრამ, თუ ასეთი საფუძველმდებარე დებულება არ არსებობს? მორალური პლურალიზმი სწორედ ამას ამტკიცებს. მორალურ პლურალიზმს ზოგჯერ როსისეულ პლურალიზმს უწოდებენ (მე-20 საუკუნის დასაწყისში მოღვაწე ფილოსოფოსის ვ. დ. როსის საპატივცემულოდ).⁶ პლურალიზმის თანახმად, სალი აზრის მორალის აზროვნების სტრუქტურა არის ის ყველაფერი, რაც საერთოდ არსებობს მორალის შესახებ. არ არსებობს გამაერთიანებელი პრინციპი, რომელიც განმარტავს ყველაფერს მორალის შესახებ.

პლურალისტური თეორიების მიხედვით, სამყაროში ბევრი საკვანძო მორალური მოვალეობა და ღირებულება არსებობს და ეს მოვალეობები და ღირებულებები ვერ დაიყვანება ერთ პრინციპამდე. პლურალისტისთვის, მორალი არ არის მხოლოდ ერთი დებულება. ეს პრინციპები ხშირად ერთმანეთთან წინააღმდეგობაში მოდიან ხოლმე. მორალის პრინციპების მიხედვით მოქმედებას, მათ ცხოვრებაში გამოყენებასა და მათი მეშვეობით კონფლიქტების გადაჭრას სჭირდება განსჯის კარგი უნარი, მაგრამ არცერთი თეორია იძლევა ზუსტ პრინციპებს იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა გადაიჭრას ეს კონფლიქტები და მათ არ შეუძლიათ, ჩაანაცვლონ განსჯის კარგი უნარი. ჩვენს წინაშე არსებულ ნებისმიერ სიტუაციაში, არსებობს ჭეშმარიტება იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა გადაიჭრას ეს კონფლიქტი, მაგრამ არ არსებობს ალგორითმი ამ ჭეშმარიტების განსაზღვრისთვის.

ერთწინადადებიანი მორალური თეორიების წინააღმდეგ

ყველა მორალური თეორია ან მონისტური ან პლურალისტურია.⁷ სწორი ქმედების განსაზღვრის მონისტური თეორია ამბობს, რომ მოქმედების ზუსტად ერთ ფუნდამენტურ თვისებას შეუძლია განსაზღვროს, არის თუ არა ეს მოქმედება სწორი ან არასწორი. ამის საპირისპიროდ, პლურალისტური თეორიის თანახმად, ერთზე მეტი ფუნდამენტური თვისება განსაზღვრავს, არის თუ არა ეს მოქმედება სწორი ან არასწორი.⁸ მონისტური თეორიის დამცველმა შესაძლებელია გაიზიაროს პოზი-

⁶ W. D. Ross, *The Right and the Good* (Indianapolis, IN: Hackett, 1988 [1930]).

⁷ მე მორალურ პარტიკულარიზმს პლურალიზმის უკიდურეს ვერსიად მივიჩნევ.

⁸ ტექნიკურად, მორალური თეორია მოიცავს თეორიას კარგის შესახებ და თეორიას სწორის შესახებ. ის შესაძლოა იყოს მონისტური პირველ შემთხვევაში და პლურალისტური – მეორე შემთხვევაში (ან კიდევ მონისტური ან პლურალისტური ორივეს შემთხვევაში). კარგისა და სწორის შესახებ უტილიტარისტები მონისტურ პერსპექტივას იზიარებენ, ხოლო კანტი მონისტია, როდესაც საქმე ეხება იმას, თუ რა არის სწორი, მაგრამ პლურალისტია იმასთან დაკავშირებით, თუ რა არის კარგი.

ცია, რომ სალი აზრის მორალის ფარგლებში გვრჩება შთაბეჭდილება, რომ ბევრი მახასიათებელი ითვლება მოქმედების მართებულობის მხარდამჭერ და მის სანინაალმდეგო ფაქტორად, მაგრამ შემდეგ მონისტური თეორიის დამცველი მიგვითითებს, რომ ეს თვისებები, შესაძლებელია, ერთ ფუნდამენტურ ნორმამდე დავიყვანოთ. პლურალისტი თვლის, რომ ბევრი მახასიათებელი ითვლება მოქმედების მართებულობის მხარდამჭერ და მის სანინაალმდეგო ფაქტორად, თუმცა მათ ვერ დავიყვანთ ერთ საფუძველმდებარე პრინციპამდე.

საუკეთესო არგუმენტი პლურალისტური მორალური თეორიების მხარდამჭერისათვის იმის ჩვენებაა, თუ რამდენად არაადეკვატურია მონისტური თეორიები. მონისტური თეორიები წარუმატებელია, ვინაიდან ისინი ცდილობენ, მიაღწიონ ძალიან ბევრს და ამ დროს ეყრდნობიან ძალიან ცოტას; ანუ, ისინი ცდილობენ მორალის არსი მხოლოდ ერთ საკვანძო პრინციპზე ან იდეაზე დაყრდნობით განმარტონ.

ამ წიგნში განხილული ბევრი მორალური თეორია ემხრობა პოზიციას, რომ მორალი შესაძლებელია შეჯამდეს, სისტემატიზებული და ახსნილი იქნეს მხოლოდ ერთი წინადადების მეშვეობით. ასე მაგალითად, კანტიანიზმი ამბობს, რომ მოქმედება არასწორია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, თუკი იგი არღვევს კატეგორიულ იმპერატივს. ეთიკური ეგოიზმის მიხედვით კი მოქმედება მართებულია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, თუკი არსებობს გონივრული მოლოდინი, რომ ის მაქსიმალურად შეიტანს წვლილს მოქმედი სუბიექტის კეთილდღეობის მაქსიმიზაციაში. მოქმედების უტილიტარიზმი აცხადებს, რომ მოქმედება სწორია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი იგი გამოიმუშავებს ყველაზე მეტ საერთო სარგებლიანობას სხვა გამოსაყენებელ და ხელმისაწვდომ ალტერნატივებთან შედარებით.

თუმცა, ერთწინადადებიანი მორალური თეორიები პრობლემურია. უმეტესობას, როგორც ჩანს, აბსურდული კონტრმაგალითები აქვს. მაგალითად, განვიხილოთ ჰედონისტური მოქმედების უტილიტარიზმი. ეს თეორია იწყება სარწმუნო მოსაზრებით, რომ სიამოვნება კარგია, ხოლო ტკივილი – ცუდი. თითქოს დამარწმუნებელია, რომ მორალი მხოლოდ საერთო სარგებლიანობის მაქსიმიზაციას ეხება (სიამოვნებას გამოკლებული ტკივილი). მაგრამ პრინციპს – „მოქმედება სწორია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი გამოიმუშავებს ყველაზე მეტ საერთო სარგებლიანობას“ – უცნაური შედეგები აქვს. მაგალითად, ეს მოიცავს იმას, რომ მე უნდა გავტეხო ჩემს მიერ სხვა ადამიანისათვის მიცემული პირობა ნებისმიერ შემთხვევაში, როდესაც ეს მოქმედება სარგებელს თუნდაც მინიმალურად გაზრდის. ასევე, ის გულისხმობს, რომ ვიდრე სადისტი ტკბება სხვების ყურებით, რომლებიც იმაზე მეტად იტანჯებიან, ვიდრე მას შეუძლია აიტანოს, ჩვენ ვალდებული ვართ, მხარი დავუჭიროთ და გავამართლოთ ნამება. თუმცა, უტილიტარიზმის რაოდენ

სარწმუნო ვერსიაც არ უნდა არსებობდეს, იგი მაინც არ არის საკმარისად სარწმუნო, რათა ეს შემთხვევები გავამართლოთ.

კანტი ამბობდა, რომ ჩვენ გაგვაჩნია ზოგადი მოვალეობები, ვესწრაფოთ საკუთარ სრულყოფილებას და სხვათა ბედნიერება ჩვენს მიზნად ვაქციოთ. იგი ფიქრობდა, რომ ჩვენ კონკრეტული მოვალეობებიც გაგვაჩნდა: ა) თავიდან ავიცილოთ შური, უმადურობა, ბოროტი განზრახვა, ამპარტავნება, ცილისწამება, მასხრად აგდება, თვითმკვლელობა, ტყუილი, მონობა, სიხარბე და თავშეუკავებლობა; ბ) განვავითაროთ ჩვენი ბუნებითი და მორალური უნარები და გ) ვიმოქმედოთ სარგებლიანობის, მადლიერების, თანაგრძნობისა და სხვათა პატივისცემის მიდრეკილებებზე დაყრდნობით.⁹ იგი ფიქრობდა, რომ ამ პრინციპების კონკრეტული კონტექსტისთვის მიყენება რთული საქმე იყო და რომ ფილოსოფოსებს არ უნდა შეემუშავებინათ რეალური ალგორითმები ამისთვის.¹⁰ თუმცა, მას სწამდა, რომ ყველა ეს უფრო დაბალ საფეხურზე მდგომი პრინციპი კატეგორიული იმპერატივიდან გამომდინარეობდა.

მაგრამ ნებისმიერმა, ვისაც კანტის შესახებ დამლული ლექციები მოუსმენია, იცის, რომ კატეგორიული იმპერატივის რეალურ ცხოვრებაში გამოყენება უალრესად რთულია. მისი საყოველთაო კანონის სახით ფორმულირება („მოქმედება არასწორია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ შეუძლებელია ამ მოქმედებასთან დაკავშირებული მოქმედების მაქსიმის საყოველთაო წესად მიღება“)¹¹ ჩახლართულ ტესტს ჰგავს. როდესაც კანტიანელები აღნიშნული ფორმულის განვრცობას ცდილობენ, ისინი ხშირად თითქოს იმგვარად ახდენენ თეორიის ინტერპრეტირებას, რომ მათთვის სასურველი შედეგი მიიღონ. კანტიანელი, რომელსაც სწამს, რომ აბორტი არასწორია, ყოველთვის ახერხებს იმის „დამტკიცებას“, რომ კატეგორიული იმპერატივი აბორტს კრძალავს, მაშინ როდესაც კანტიანელი, რომელსაც სწამს, რომ აბორტი დასაშვებია, „ამტკიცებს“ რომ კატეგორიული იმპერატივი აბორტის ნებას იძლევა. დამატებითა ფილოსოფიურმა ანალიზმა შესაძლოა, აჩვენოს, რომ კატეგორიული იმპერატივი მართლაც ანიჭებს ერთს უპირატესობას, ვიდრე მეორეს. მაგრამ, ეს, შესაძლებელია, იმის ნიშანიც იყოს, რომ კატეგორიული იმპერატივი ზედმეტად აბსტრაქტულია ამ პრობლემის გადასაჭრელად.

კატეგორიული იმპერატივის ფორმულირება ადამიანურობასთან მიმართებით („მოქმედება მხოლოდ მაშინ არის არასწორი, თუ იგი პატივს არ სცემს თითოეული ინდივიდის ადამიანად ყოფნის ფაქტს და მას თავისთავად მიზნად არ განიხილავს“),

⁹ Timmons, *Moral Theory*, გვ. 158-62; Kant, *Practical Philosophy*, გვ. 546-90.

¹⁰ კანტი განუწყვეტლივ აფრთხილებს მკითხველს, რომ მისი პრინციპების გავრცელება მოითხოვს ცოდნას, რომელიც სცდება აპრიორულ ფილოსოფიურ დასაბუთებას და რომ ცოდნის კოდიფიცირება არ არის შესაძლებელი. გვ. 546-90.

¹¹ Timmons, *Moral Theory*, გვ. 166.

ერთი შეხედვით, უფრო საიმედო ჩანს, ვიდრე საყოველთაო კანონის ფორმულირება. მაგრამ, უფრო სიღრმისეული ანალიზისას ის ცარიელი და უშინაარსო ჩანს. ლიბერტარიანელი რობერტ ნოზიკი, ლიბერალი ჯონ როულსი, კონსერვატორი ჯონ ფინისი და სოციალისტი ჯ. ა. კონი თანხმდებიან, რომ თითოეულ ადამიანში ადამიანურობა ყოველთვის მიზნად უნდა მივიჩნიოთ (და არასდროს, როგორც უბრალო საშუალებად), თუმცა ისინი ვერ თანხმდებიან იმის შესახებ, თუ რა იგულისხმება ამ პატივისცემაში. როდესაც ისინი ერთმანეთს ეპაექრებიან, დისკუსია ფოკუსირდება არა სხვა ადამიანების, როგორც მიზნების, პატივისცემაზე, არამედ, საშუალო საფეხურის მორალურ პრინციპებსა და ინტუიციებზე კონკრეტული შემთხვევების შესახებ.¹²

„პატივი ეცი ადამიანობას სხვებში“ თითქმის ისეთივე უშინაარსოდ გვეჩვენება, როგორც, „ყოველთვის გაითვალისწინე და სათანადო გაეცი პასუხი ნებისმიერი იმ ადამიანის ლეგიტიმურ ინტერესებს, რომლებზეც გავლენა იქონიეს შენმა მოქმედებებმა.“ ყველა მორალური თეორია იგივეს ამბობს. ეს ჭეშმარიტია, თუმცა ბანალური. შესაძლოა, ამ დისკუსიის კანტიანური გადაჭრა მომავლის საქმე იყოს, თუმცა, ის ფაქტი, თუ რა კარგად ერგება კანტიანიზმი ამდენად განსხვავებულ შეხედულებებს, აღფრთოვანების მიზეზს ნამდვილად არ გვაძლევს.

პლურალისტი დავიდ შმიდტიც ვარაუდობს, რომ ის, რაც ერთნინადადებიანი თეორიებისკენ გვიბიძგებს, სიმარტივისადმი სწრაფვაა, რომელიც მართებულ გეზსაა აცდენილი:

„იქნებოდა თუ არა მონისტური თეორია უფრო სასარგებლო? იქნებოდა თუ არა ის სულაც მარტივი? ქიმიურ ელემენტთა პერიოდული სისტემა რაღაც გაგებით უფრო მარტივი იქნებოდა, მასში მხოლოდ ოთხი ელემენტი – ან სულაც მხოლოდ ერთი, – რომ მოგვეთავსებინა, მაგრამ შეუწყობდა თუ არა ეს ხელს მეცნიერებას? არა. ასტრონომებმა ოდესღაც თქვეს, რომ პლანეტები წრიულ ორბიტაზე უნდა მოძრაობდნენ. როდესაც მათ საბოლოოდ აღიარეს ორი ფოკუსის მქონე ელიფსური ორბიტების რეალობა, მათი თეორიები უფრო მარტივი, ელევანტური და ძლიერი გახდა.... როდესაც ფენომენი კომპლექსურად გამოიყურება [...] უმარტივესი ახსნა, თუ რატომაა ეს ასე, ისაა, რომ ეს ფენომენი მართლაც კომპლექსურია. ჩვენ შესაძლოა, ვიპოვოთ ყველაფრის ერთი ელემენტით კეთების გზა, მაგრამ ეს უბრალო დოგმა – და მეცნიერების საპირისპირო რამ – იქნებოდა, თუკი დავასკვნიდით, რომ ჩვენ თითქოს ასე უნდა ვიქცეოდეთ.“¹³

¹² მაგალითად, მე ჯერალდ კონის თითქმის ყველა სტრიქონს გავეცი პასუხი. იხ. G. A. Cohen, *Why Not Socialism?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009) in Jason Brennan, *Why Not Capitalism?* (New York: Routledge Press, 2014), მაგრამ, არც მას და არც მე არ გვჭირდება ფუნდამენტური მორალური თეორიის არტიკულირება ამ დისკუსიის საწარმოებლად.

¹³ David Schmitz, *Elements of Justice* (New York: Cambridge University Press, 2006), გვ. 4. გამოყოფა ავტორისეულია.

მორალური ფილოსოფია იგივე პრობლემის წინაშე იმყოფება, რის წინაშეც ერთ დროს ასტრონომები აღმოჩნდნენ. როდესაც ასტრონომებმა სცადეს, ჯიუტად დაეცვათ შეხედულება, რომლის თანახმადაც ყველა ორბიტა წრეა, რომლებსაც მხოლოდ ერთი ფოკუსი აქვთ, მათ ორი ცუდი ალტერნატივა ჰქონდათ. პირველი ალტერნატივა იყო უბრალოდ თავად ფენომენის ანუ მათი დაკვირვებების უარყოფა. მორალურ თეორიაში ამის ტოლფასი იქნებოდა უტილიტარისტის მტკიცება, „არა, ჩემი თეორია ჭეშმარიტია და უტილიტარიზმის საწინააღმდეგოდ შემოთავაზებულ კონტრმაგალითთა უმეტესობა არის უბრალოდ ის, რასაც მორალი მოითხოვს.“ მეორე ალტერნატივა იყო გაცილებით რთული ეპიცვიკლების დანერგვა მათ თეორიებში იმისათვის, რომ განტოლებებს ემუშავათ. მალე ეს თეორიები უშინარსო გახდა, რადგან ისინი ფენომენებს, სულაც, ყველა ფენომენს ერგებოდნენ. მორალურ ფილოსოფიაში, ამის საკმაოდ გავრცელებული შესატყვისი ის მოვლენაა, როდესაც ყოველი კანტიანელი ფილოსოფოსი ფიქრობს, რომ კანტიანიზმს შეუძლია ნებისმიერი იმ პოლიტიკური შეხედულების დასაბუთება, რომელსაც იგი კანტიანიზმის აღმოჩენამდე იზიარებდა.

მეთოდოლოგიურ ჭრილში დადებითად უნდა შეფასდეს ფილოსოფოსთა არაერთგზისი *მცდელობა*, განეხორციელებინათ მორალის ერთ მონისტურ პრინციპში სისტემატიზაცია. ბოლოს და ბოლოს, თეორიული მომჭირნეობაც ხომ სათნოებაა. მაგრამ, როგორც ჩანს, მრავალი ძალისხმევის განევის მიუხედავად, ჩვენ მუდმივად ვმარცხდებით და მონიზმის მუშა და საიმედო ფორმის ყოველი ახალი ძიება წარუმატებლობით სრულდებოდა. ალბათ, უკვე დროა შევეშვათ გზაბნეულ და უშედეგო ძიებას და ამის ნაცვლად, გეზი პლურალიზმისკენ ავიღოთ.

სავარაუდო მოვალეობები

კანტის კატეგორიული იმპერატივი აბსოლუტური მორალური პრინციპია. იმის თქმა, რომ მოვალეობა ან მორალური პრინციპი არის აბსოლუტური, ნიშნავს იმის თქმას, რომ იგი არასდროს შეიძლება გადაწონოს ან გააბათილოს რომელიმე საპირისპირო მსჯელობამ (თუმცა, გაითვალისწინეთ, რომ მიუხედავად კატეგორიული იმპერატივის აბსოლუტურობისა, ის, თუ რას მოითხოვს პრინციპი რომელიმე მოცემულ კონტექსტში, მტკიცედ ეფუძნება კონკრეტულ კონტექსტს.¹⁴ მაშასადამე, პრინციპი არის აბსოლუტური, მაგრამ კონტექსტუალური.)

ამისგან განსხვავებით, როსს ეჭვი შეჰქონდა აბსოლუტური მორალური პრინციპების არსებობაში. იგი ფიქრობდა, რომ ყველა საკვანძო მორალური პრინციპი ან მოვალეობა სავარაუდო იყო. როგორც წესი, არსებობს ძლიერი ვარაუდი ნების-

¹⁴ კანტი ამას ნათელს ჰფენს „პრაქტიკულ ფილოსოფიაში“, გვ. 584.

მიერი ჩვენი მორალური პრინციპისადმი ერთგულების სასარგებლოდ, მაგრამ, სხვა შემხვედრ მოვლენას შეუძლია, გადაწონოს ან გააქარწყლოს იგი.

თითოეული სავარაუდო მოვალეობა არის მოსაზრება ან მსჯელობა რაიმეს გაკეთების, ან რაიმეს გაკეთებისაგან თავის შეკავების ან მისი თავიდან არიდების სასარგებლოდ. მაგალითად, მსჯელობა, რომ რაიმე X-ის განხორციელება მოიცავს დაპირების შესრულებას ვინმეს სასარგებლოდ, უკვე ძლიერი მსჯელობაა თავად X-ის სასარგებლოდ. ასევე, მსჯელობა, რომ რაიმე X-ის განხორციელება ხელს შემთხვევით ჩემი შვილების გადარჩენაში, ძლიერი მსჯელობა და არგუმენტი X-ის საინააღმდეგოდ. თუ ეს მოვალეობები რაიმე კუთხით მაინც უპირისპირდებიან ერთმანეთს, მაშინ ჩვენ მოგვიწევს იმის განსჯა, თუ რომელმა მოვალეობამ შეძლო მეორის გადაწონვა. როსი ფიქრობდა, რომ ზოგადად, ეს მოიცავდა მოვალეობების ერთმანეთის საინააღმდეგოდ *შეპირისპირებასა* და შემდეგ მოქმედებას იმის მიხედვით, თუ რომელი პრინციპი იქნებოდა ყველაზე მეტად წონადი.

როსმა ჩვენი სათანადო მოვალეობა განმარტა ისეთ მოქმედებად, რომელიც უნდა განვახორციელოთ ვითარების განალიზების შემდეგ. თუ მე მაქვს მხოლოდ ერთი აქტიური სავარაუდო მოვალეობა მოცემულ კონტექსტში, მაშინ ეს სავარაუდო მოვალეობა ხდება ჩემი სათანადო მოვალეობა. თუ მე მრავალი შეუთავსებელი და ურთიერთსაინააღმდეგო მოვალეობა მაქვს, მაშინ ჩემი სათანადო მოვალეობა ის მოვალეობა იქნება, რომელიც ყველაზე უფრო მეტად წონადია ამ მოცემულ კონტექსტში.¹⁵

ამ ყველაფერთან ერთად, გასათვალისწინებელია სავარაუდო მოვალეობების ზუსტი განმარტება. რომელიც მარკ ტიმონსს ეკუთვნის:

განსაზღვრება: მოქმედება არის *[სავარაუდო] მოვალეობა* მხოლოდ და მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ:

1. იგი თავის თავში მოიცავს მორალური თვალსაზრისით გარკვეულწილად რელევანტურ ნიშან-თვისებას, რომელიც ხელს უწყობს ჩემს მიერ რალაციის გაკეთებას (ან არგაკეთებას);
2. ეს ნიშან-თვისება ჩემი კონკრეტული სიტუაციის ერთადერთი მორალურად რელევანტური ნიშან-თვისება რომ ყოფილიყო, მაშინ მოქმედება (ან ამ მოქმედების არგანხორციელება) ჩემი სათანადო ვალდებულება იქნებოდა.¹⁶

¹⁵ Ross, *Right and Good*, გვ. 19-20.

¹⁶ Timmons, *Moral Theory*, გვ. 249. იმის გამო რომ ტიმონსი როსს განიხილავს, იგი ამბობს *prima facie*-ს (ლათ. „ერთი შეხედვით“) და არა „სავარაუდოს“. დღეს ფილოსოფოსები უპირატესობას ანიჭებენ *pro tanto*-ს (ლათ. „ამ ხარისხით“) გამოყენებას, ვიდრე *prima facie* ს. აქ ლათინურ ტერმინებს უბრალოდ გამოვტოვე.

პლურალისტური მორალური თეორიები წარმოგვიდგენს საკმაოდ გონივრულ მიდგომას, თუ რას ნიშნავს, იყო მორალური სუბიექტი, რომელიც გადანყვეტილებას სწორედ ზემოხსენებულის საფუძველზე იღებს. საღი აზრის მორალის ფარგლებში, გვრჩება შთაბეჭდილება, რომ მრავალი საკვანძო მორალური წესი არსებობს და რომ ასეთი წესები შესაძლებელია ერთმანეთს ეწინააღმდეგებოდეს და რომ არ არსებობს არანაირი ცხადი „სუპერწესი“ ყველა ასეთი კონფლიქტის გადაჭრისა და მოგვარებისთვის. ნაცვლად ამისა, ჩვენ მოვალენი ვართ, გამოვიყენოთ ჩვენი საუკეთესო შეფასება.

ზოგიერთი ადამიანის შეფასება სხვათა შეფასებაზე უკეთესია. ზოგიერთ ადამიანს უკეთ შეუძლია აზროვნება ანალოგიების გამოყენებით ან საკითხის ერთობლივ კონტექსტში განხილვა და მისი სისტემური გააზრება თანმიმდევრულად და გამჭრიახად; ზოგს კიდევ მსგავსებების დაფიქსირება შეუძლია სხვადასხვა შემთხვევებს შორის; ზოგმა კიდევ იცის, რა მორალური ფაქტორებია მოცემული კონკრეტულ სიტუაციაში.¹⁷ ზოგიერთი ადამიანი საკუთარ წარმატებას ყოველთვის საკუთარ თავს მიაწერს, ხოლო საკუთარ წარუმატებლობას სხვებს აბრალელებს; ზოგიერთი კი ყველგან და ყველაფერში თავისი რწმენების დადასტურებას ხედავს. მართლაც, თანამედროვე მორალური ფსიქოლოგიის ძირითად მიმართულებათაგან უმეტესობა ამბობს, რომ ადამიანები ხშირად არასწორად იმიტომ კი არ იქცევიან, რომ მათ არასწორი მორალური რწმენა წარმოდგენები აქვთ, არამედ ისინი უბრალოდ ვერ ამჩნევენ, რომ ისინი მორალური ბუნების მქონე სიტუაციაში იმყოფებიან.¹⁸

რომელი სავარაუდო მოვალეობები?

ძველმა ბერძენმა ფილოსოფოსმა თალესმა წამოაყენა ჰიპოთეზა, რომლის თანახმადაც ყველაფერი იყო წყალი. ჩვენ ვიცით, რომ წყალი არ არის ელემენტი. ის ნაერთია და მასში ერთზე მეტი ელემენტი. ანალოგიურად, პლურალისტებიც ამტკიცებენ, რომ უამრავი მორალური ელემენტი არსებობს. მაგრამ, ერთი დიდი შეკითხვა არსებობს მორალური პლურალისტებისთვის, ისევე როგორც ქიმიკოსებისთვის, რომელიც ასე ჟღერს: და მაინც რამდენია ელემენტი სულ? შემდეგი დიდი შეკითხვა არის ის, თუ როგორ ურთიერთქმედებენ ეს ელემენტები.

ზემოთ საკვანძო სავარაუდო მოვალეობების ცხრა კანდიდატი დავასახელებ. თავად როსი ჩვენს მოვალეობებს შვიდ საკვანძო კატეგორიად ყოფდა. ქიმიურ ელემენტთა პერიოდული სისტემის მეტაფორის გათვალისწინებით, ჩვენ შესაძლოა,

¹⁷ იხ. Michael Huemer, *Moral Intuitionism* (New York: Palgrave MacMillan, 2005).

¹⁸ ასეთი კვლევების ერთი სასარგებლო პოპულარიზაციისთვის, იხ. Max H. Bazerman and Ann E. Tenbrunsel, *Blind Spots: Why We Fail to Do What's Right and What to Do about It* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012).

თითოეული მათგანი განვიხილოთ, როგორც პერიოდების მსგავსი მოცემულობები. თითოეული პერიოდი თავის თავში მოიცავს მოვალეობების გარკვეულ რაოდენობას, რომლებიც მორალური ელემენტების როლს თამაშობენ. მაშასადამე, როსის მორალურ ელემენტთა პერიოდული სისტემა ასეთი სახისაა:

1. ერთგულების მოვალეობები
 - მაგალითად, პირობის შესრულების მოვალეობა, ტყუილის თავიდან არიდების მოვალეობა.
2. ანაზღაურების მოვალეობები
 - მაგალითად, მოვალეობა, მოიხადო ბოდიში შეცდომის დაშვებისთვის, მიიღო სასჯელი და გადაიხადო კომპენსაცია მიყენებული ზიანისთვის.
3. მადლიერების მოვალეობები
 - მაგალითად, მოვალეობა, გადაუხადო მადლობა და გამოხატო მადლიერება, ასევე, იგივეთი უპასუხო სიკეთეს.
4. სამართლიანობის მოვალეობები
 - მაგალითად, მოვალეობა, ადამიანებს მისცე და მიუზღო ის, რასაც ისინი იმსახურებენ.
5. სარგებლიანობის მოვალეობები
 - მაგალითად, მოვალეობა, განახორციელო ქველმოქმედება, გადაარჩინო და დაეხმარო გასაჭირში მყოფ ადამიანებს; განსაკუთრებული მოვალეობა იმ ადამიანთა წინაშე, ვინც გიყვარს (მაგალითად, საკუთარ შვილებზე ზრუნვის მოვალეობა)
6. თვითგაუმჯობესების მოვალეობები
 - მაგალითად, ადამიანის მოვალეობა, გააუმჯობესოს საკუთარი უნარები, ან მოვალეობა, გახდეს უკეთესი ადამიანი და გამოასწოროს მისი ხასიათი.
7. არადანაშაულებრიობის მოვალეობები
 - მაგალითად, მოვალეობა, პატივი სცე სხვა ადამიანის უფლებებს, თავიდან აიცილო სხვებისთვის ზიანის მიყენება.

ფიზიკაში დისკუსიები მიმდინარეობს იმის შესახებ, თუ როგორ არის შესაძლებელი ყველა ფუნდამენტური ნაწილაკის საუკეთესოდ კლასიფიცირება. ზოგიერთი ქიმიკოსი სტანდარტული პერიოდული ცხრილების ალტერნატივებს იცავს. ისინი საკვანძო ელემენტებს კი არ ხდიან სადავოდ, არამედ მათი მონესრიგების საუკეთესო გზის შესახებ დავობენ. ანალოგიურად, შესაძლებელია ითქვას, რომ მორალური პლურალიზმის სხვადასხვა წარმომადგენლები, შესაძლებელია, ვერ თანხმდებოდნენ, თუ რომელია მორალური ელემენტებისთვის საუკეთესო „პერი-

ოდული ცხრილი“.¹⁹ ისინი თანხმდებიან მოვალეობების საერთო ჩამონათვალზე, მაგრამ ალბათ ვერ თანხმდებიან იერარქიის დეტალებზე მოცემულ ჩამონათვალში. ამ საკითხის განხილვა ამჟამად ჩვენს ინტერესს არ წარმოადგენს.

ვინმემ შესაძლოა იფიქროს, რომ თუ პლურალისტები ვერ თანხმდებიან პლურალიზმის საუკეთესო თეორიაზე, მაშინ პლურალიზმი საერთოდ არ არის მონიზმზე უკეთესი. მაგრამ, ეს მიდგომა შესაძლებელია იმის თქმის მსგავსი იყოს, რომ ვინაიდან ფიზიკოსები ვერ თანხმდებიან და კამათობენ ზოგიერთი ფუნდამენტური ნაწილაკის შესახებ, ჩვენ საერთოდ არ ვართ თალესზე უკეთესები. პლურალისტური თეორია მონისტურზე უკეთესი რომ იყოს, პლურალიზმი უბრალოდ მონიზმზე უკეთესი უნდა იყოს. ეს იმას ნიშნავს, რომ მას, არსებულ მონისტურ თეორიებთან შედარებით, უფრო მეტი ამხსნელი ძალა, ნაკლები ბუნდოვანება, უფრო ცოტა კონტრმაგალითი ან აბსურდული შედეგი უნდა ჰქონდეს.

მორალური დილემები ნამდვილია

ერთი საკითხი რომლის ირგვლივაც ყველა პლურალისტი ერთიანდება, არის მორალის ფუნდამენტური სტრუქტურა: მორალი სულაც არ არის მონოლითური ერთიანობა და სხვადასხვა მორალურ მიზეზებსა და მიზნებს შეუძლიათ, სხვადასხვა გეზით აგვალეზინონ მიმართულებები.

2015 წლის 7 იანვარს, ორი შეიარაღებული ტერორისტი ფრანგული გაზეთ „შარლი ებდოს“ კარიკატურისტ კორინ რეის დაემუქრა, რომ მოკლავდნენ მის ქალიშვილს, თუ იგი ოფისის კარებს არ გააღებდა. მან გააღო კარები. ტერორისტებმა მას წასვლის ნებას მისცეს, მაგრამ ოფისში შეიჭრნენ და 12 ადამიანი მოკლეს, აქედან 9 თავად მისი თანამშრომელი იყო. რეი რთული არჩევანის გაკეთების წინაშე აღმოჩნდა: ვინ უნდა გადაერჩინა მას: შვილი თუ თანამშრომლები?

შესაბამისად, ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს კლასიკურ მორალურ დილემასთან. ასეთ დილემებს ფილმებშიც ხშირად ვაწყდებით ხოლმე. ფილმში „ბნელი რაინდი“ ჯოკერი ბეტმენს რთული არჩევანის წინაშე აყენებს: მან არჩევანი უნდა გააკეთოს ქალაქის პროკურორ ჰარვი დენტის გადარჩენასა და მისი ბავშვობის მეგობრისა და შეყვარებულის რეიჩელის გადარჩენას შორის.

განვიხილოთ კიდევ ერთი კლასიკური დილემა. დავუშვათ, მე თქვენ დაგპირდით, რომ აეროპორტში მიგიყვანდით. თქვენსკენ მომავალმა დავინახე დაზიანებული ბავშვი, რომელიც გზის პირას იწვა. ერთი მხრივ, თითქოს მოვალე ვარ, რომ თქვენს წინაშე დადებული პირობა პირნათლად შევასრულო. მეორე მხრივ, თითქოს

¹⁹ მაგალითად, შეადარეთ როსის ნაშრომი „სწორი და კარგი“ (*Right and Good*) ბერნარდ გერთის ნაშრომს „მორალი: მისი ბუნება და დასაბუთება“ (*Morality: Its Nature and Justification*. New York: Oxford University Press, 1999) ან შმიდტცის „სამართლიანობის ელემენტებს“ (*Elements of Justice*).

მოვალე ვარ, ბავშვს აღმოვუჩინო სათანადო დახმარება. მე არ შემძლია ორივე მოვალეობის შესრულება – თუ ბავშვს დავეხმარები, დავაგვიანებ და თქვენ ფრენას ვერ მიუსწრებთ, მაგრამ თუ დანაპირებს შეგისრულებთ, მაშინ ბავშვის მიტოვება მომიწევს. როგორც ჩანს, მომიწევს ერთმანეთს შევუპირისპირო კონფლიქტში მყოფი ორივე მორალური მოვალეობა და განვსაზღვრო, თუ რომელი მოვალეობაა (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში) უფრო მნიშვნელოვანი.

ჭეშმარიტი მორალური დილემა არის ვითარება, როდესაც ჩვენ გვაქვს ერთმანეთთან კონფლიქტში მყოფი მორალური მოვალეობები ან ვალდებულებები. ჩვენ თანაბარი „წონის“ მიზეზები და არგუმენტები გვაქვს, განვახორციელოთ რაიმე მოქმედება ან არ განვახორციელოთ ის. ბეტმენს სათანადო მიზეზები ჰქონდა რეიჩელის გადასარჩენად, – იგი მისი მეგობარი იყო, – მაგრამ ასევე სათანადო მიზეზები ჰქონდა მისი სასიკვდილოდ განირვისთვის და მის ნაცვლად ჰარვი დენტის გადასარჩენად – დენტი ალბათ შეამცირებდა ქალაქ გოთემში კრიმინალების თარეშს. დაზიანებული ბავშვის შემთხვევაში, მე სათანადო მიზეზები მაქვს ორივე შემთხვევაში: არ გავტეხო ჩემს მიერ მიცემული სიტყვა და მეორე მხრივ, პირიქით, არ შევასრულო ის.²⁰

მონისტური თეორიების მიხედვით, ყველა მორალური დილემა უბრალოდ გარეგნულადაა ასეთი. მონისტური თეორიები გვეუბნებიან, რომ პრინციპში ყოველთვის შესაძლებელია, განსაჯო და ამ განსჯის საფუძველზე გადაწყვეტილება მიიღო კონფლიქტში მყოფი მოვალეობების დაპირისპირების დროს, რადგან ეს კონფლიქტები არ არის რეალური. თუმცა, ასეთი დილემები, რა თქმა უნდა, რეალურია იმიტომ, რომ ჩვენ ყოველდღიურად ვიყენებთ პრაქტიკულ წესებს და ვეყრდნობით მათ მორალური გადაწყვეტილებების მიღების პროცესში. მაგრამ მონისტები ამბობენ, რომ პრაქტიკული წესები მხოლოდ პრაქტიკული წესებია. რაც ნამდვილად უნდა გავაკეთოთ ნებისმიერ მოცემულ სიტუაციაში, არის ის, რასაც ერთი ფუნდამენტური მორალური პრინციპი მოითხოვს.

მაგალითად, მოქმედების უტილიტარისტი (*act utilitarian*) ზემოთ განხილული მაგალითის შესახებ გვეტყოდა, რომ ბეტმენმა არჩევანი უნდა შეაჩეროს იმ ალტერნატივაზე, რომელიც საუკეთესო შედეგებს გამოიმუშავებს. მას დეტალური ინფორმაცია რომ ჰქონოდა, იგი შეძლებდა, განესაზღვრა, რეიჩელის გადარჩენას შეეძლო უფრო უკეთესი შედეგების გამოიმუშავება, თუ ჰარვის გადარჩე-

²⁰ ტრავიკული მორალური დილემა არის ისეთი ვითარება, სადაც ინდივიდის არჩევანის მიუხედავად, იგი მაინც არასწორად მოიქცევა. როსი, როგორც ჩანს, ფიქრობდა, რომ იმ შემთხვევაში, თუკი უფრო წონადი მოვალეობა იქნებოდა არჩეული, ინდივიდი სწორად იმოქმედებდა. ზოგიერთი პლურალისტი ამას სადავოდ ხდის. ისინი ფიქრობენ, რომ მორალი შესაძლოა იყოს უსამართლო და რომ შესაძლებელია, აღმოჩნდეთ ისეთ ვითარებაში, როდესაც მიუხედავად იმისა, რომ ეს თქვენ ბრალი სულაც არ არის, ყველაზე საუკეთესო, რისი გაკეთებაც შეგიძლიათ, მაინც არასწორია.

ნას და მხოლოდ ამის შემდეგ გააკეთებდა იგი თავის არჩევანს. უტილიტარისტი მირჩევდა, რომ ბავშვი გადამერჩინა, იმ შემთხვევაში, თუ ფრენაზე თქვენი დაგვიანების შედეგი ძალიან მძიმე არ იქნებოდა.

პლურალისტური თეორიების მიხედვით, კონფლიქტები რეალურია და მათი განსჯა და შესაბამისად ამ განსჯაზე დაყრდნობით კონკრეტული გადაწყვეტილების მიღება საჭიროებს კარგ შეფასებასა და არსებული სიტუაციის ჯეროვან ანალიზს. მიუხედავად ამისა, ის, რასაც პლურალისტები უარყოფენ, არის ის, რომ კონფლიქტში მყოფი მოვალეობების განსჯისა და მასზე დაყრდნობით კონკრეტული გადაწყვეტილების მიღებისთვის ჩვენ გვჭირდება უფრო ღრმა და ფუნდამენტური მორალური პრინციპის ან მოვალეობის მოშველიება. მაგალითად: აშკარაა, რომ დახრჩობის პირას მყოფი ახალშობილის გადასარჩენად მე შემიძლია, დავარღვიო თქვენთვის მოცემული პირობა ერთობლივ სადილთან დაკავშირებით. ასევე, ცხადად, გამოიყურება ის, რომ თუკი საუკეთესო მეგობრის ქორწილში მიმავალს გზად შემომხვდა ადამიანი, რომლის მანქანასაც ძრავი გაუფუჭდა, საჭირო არ არის, მას დავეხმარო, თუკი ეს მანქანა უახლოესი პროფილაქტიკური სერვისისგან მეოთხედი მილის დაშორებით იმყოფება. ამ შემთხვევაში დანაპირების შესრულების მოვალეობა, რაც ჩემი მეგობრის ქორწილში მისვლაში გამოიხატება, გადანონის დახმარების აღმოჩენის მოვალეობას (თუმცა, თუკი ის ადამიანი უდიდესი გასაჭირის წინაშე იქნებოდა, ჩემი რეაქციაც განსხვავებული იქნებოდა).

თუკი ვინმე მეტყოდა: „საიდან იცი ეს უფრო ღრმა მორალური პრინციპის არქონის გარეშე?“, მე ვუპასუხებდი, რომ იგი მორალს ინტელექტუალიზაციის განუზომლად ფართო მასშტაბებსა და ხარისხს ანიჭებს. ბეისბოლის მოთამაშეს ბურთის დაჭერა ღრმა და კომპლექსური ფიზიკური განტოლებების გარეშე შეუძლია. ჯიმი ჰენდრიქსს მელოდიური სოლოს შესრულება მუსიკის თეორიის ცოდნის გარეშე შეეძლო. ნებისმიერ ჩვენგანს შეუძლია, წარმატებით განასხვავოს კატები ძალღებისგან იმ კონკრეტული და სპეციფიკური ცოდნის გარეშე, რომელიც სწავლობს საჭირო და განსაკუთრებულ გარემოებებს იმის შესახებ, თუ რა ხდის კატას კატად და ძალღს – ძალღად. შესაბამისად, საშუალო სტატისტიკურ ადამიანს შეუძლია, წარმატებით გააკეთოს საკუთარი არჩევანი მორალურ გადაწყვეტილებებს შორის რაიმე ფუნდამენტურ მორალურ პრინციპზე დაყრდნობის გარეშე. უფრო დეტალური ანალიზისთვის იმის შესახებ, თუ როგორ არის ასეთი მორალური ცოდნა შესაძლებელი, შეგიძლიათ, იხილოთ მაიკლ ჰიუმერის თავი ეთიკური ინტუიციონიზმის შესახებ წინამდებარე კრებულში.

დავუბრუნდეთ ქიმიური ელემენტების პერიოდული სისტემის მეტაფორას: ქიმიკოსები დიდი ხნის განმავლობაში სწავლობდნენ, თუ როგორ ურთიერთქმედებდნენ სხვადასხვა ქიმიური ელემენტები. როსი ფიქრობდა, რომ როგორც კი ადამიანი შეძლებდა მორალური სიბრძნის მოხვეჭას, იგი დროთა განმავლობაში

შეიმეცნებდა, თუ როგორ ურთიერთქმედებენ განსხვავებული მორალური ელემენტები. თუმცა, ამ სიბრძნის დიდი ნაწილი ფარულია: ჩვენ შეგვიძლია მის საფუძველზე მოქმედება, მაგრამ მის არტიკულირებას ვერ ვახერხებთ.

ამ მეტაფორამ, შესაძლოა, ზოგიერთს ხალისი დაუკარგოს. წარმოვიდგინოთ, მაგალითად, აინ რენდი, რომელიც ამბობს, რომ როსისეული პლურალისტები ახირების მადიდებლები არიან, რომლებსაც ახასიათებთ მათ მიერ თვითნებურად მიღებული გადაწყვეტილებების განდიდება საიდუმლოებით მოცული და არაამქვეყნიური „მორალური ინტუიციური წვდომის“ პრინციპის მოშველიებით. როსს შესაძლოა, ეპასუხა, რომ ყველა მორალური თეორია – მათ შორის რენდის მორალური თეორიაც – მოიცავს შეფასებისა და ინტუიციური წვდომის გამოყენებას. რა თქმა უნდა, რენდის თეორია უფრო მეტად ეყრდნობა ინტუიციური წვდომის გამოყენებას, ვიდრე მაგალითად მილის ან კანტის. მილი ფიქრობდა, რომ მას ფორმულა ჰქონდა; რენდი კი თვლიდა, რომ მან მიაგნო იმ ზოგად პრინციპებს, რომლებიც საჭიროებდნენ ქველ მსჯელობას რეალურ ცხოვრებაში გამოყენებისთვის.

როდესაც ადამიანები ცდილობენ, შექმნან მკაცრი თეორია, რომელიც არ ტოვებს ადგილს შეფასებისთვის, ისინი, როგორც წესი, თავიანთ წინასწარ შეფასებებს საკუთარი პრინციპებში ჩქმალავენ. აქ არჩევანის წინაშე ვდგავართ. შეგვიძლია, წარმოვადგინოთ ზოგადი და სასარგებლო პრინციპები, რომლებიც საჭიროებენ ჯანსაღ შეფასებას რეალურ ცხოვრებაში გამოყენებისათვის, ან შევეცადოთ ისეთი პრინციპის შექმნას, რომელიც ცდილობს, ყველაფერი მოიცვას, თუმცა ეს არც თუ ისე სასარგებლოა. როსის თეორია პირველ ვარიანტს შეესაბამება, ხოლო კანტის თეორია – მეორეს.

როდესაც სტუდენტებს ვუყვები ხოლმე იმის შესახებ, რის გამოა დასკვნითი გამოცდის ნაშრომი კარგი ან ცუდი, მე მათ ზოგად რჩევას ვაძლევ (მაგალითად, „იყავით ორიგინალურები,“ „პასუხი გაეცით და შეძლებისდაგვარად გააქარწყლეთ შედავებები“ ან „ეცადეთ, რომ არ წეროთ უაზრობები“). მაგრამ, დავუშვათ, მე შევიმუშავე გარკვეული შეფასების სისტემა, რომლითაც შევაფასებ, თუ როგორ გაითვალისწინეს მათ ჩემი ესა თუ ის რჩევა. მაგალითად, სტუდენტები დასკვნითი გამოცდის წერის დროს ყოველი ერთი შედავების განხილვისთვის ხუთ ქულას მიიღებენ. ისინი ორ ქულას დაკარგავენ ყოველი ზედმეტი წინადადებისთვის. ეს შეფასების სისტემა ჩემს შეფასებებს წარმოაჩენდა როგორც ზუსტს და სუბიექტურ შეფასებისგან თავისუფალს, მაგრამ ეს მეთოდი შეფასების ჩემს სისტემას უკეთესს სულაც ვერ გახდის და შეფასების სისტემას სუბიექტურობისგან ვერ გაათავისუფლებს (ბოლოს და ბოლოს, მე ნამდვილად არ შემიძლია *a priori* იმის თქმა, რომ შედავების არგანხილვა ყოველთვის 100 ქულიდან 5 ქულით უნდა ფასდებოდეს). ამის ნაცვლად, ის აუცილებლად შეუნყობდა ხელს შეფასების უსამართლო სისტემის დანერგვას. ანალოგიურად, მონისტურ თეორიებს, რომლებიც ცდილობენ,

უგულეზელყონ მსჯელობა და ინტუიციური ნვდომა, აუცილებლობით მივყავართ დამახინჯებებისა და აბსურდული კონტრმაგალითებისკენ.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ როსისეულ პლურალიზს არ ძალუძს უთანხმოებათა მოგვარება. როსი უფრო ოპტიმისტურად იყო განწყობილი. მას შესაძლოა მსჯელობა დაიწყო მითითებით, რომ უთანხმოება მოსაწყენია. თუნდაც მაშინ, როდესაც ობიექტური ფაქტის წინაშე ვდგავართ, ჩვენ მაინც უწყვეტ უთანხმოებებს ვხედავთ. ადამიანები ყველაფრის შესახებ კამათობენ: მართლა ხდება თუ არა ევოლუცია, ვაქცინები დადებითად მოქმედებენ, თუ ისინი აუტიზმს ინვევენ, არსებობდა თუ არა დედამინა 6 000 წელზე მეტ ხანს... თითოეული პოზიციის გასამყარებლად უამრავი მტკიცებულება არსებობს. მხოლოდ ის ფაქტი, რომ ადამიანები კამათობენ, ძალიან ცოტას გვეუბნება იმის შესახებ, არსებობს თუ არა ობიექტური ჭეშმარიტება.

პრობლემის ნაწილი ისაა, რომ უმეტესობა ჩვენგანს არ გააჩნია თანმიმდევრული მორალური რწმენები (ან სრულყოფილად თანმიმდევრული რწმენები რაიმეს შესახებ). ჩვენ არ შეგვიძლია ყველა ჩვენი წარმოდგენის ერთდროული რეპრეზენტაცია ცნობიერებაში. ჩვენი რწმენების დიდი ნაწილი ლატენტურია (ან „არამიმდინარე“). ამ მდგომარეობის გამო, ჩვენ ვერ ვამჩნევთ კონფლიქტებსა და დაპირისპირებებს მათ შორის. ფილოსოფოსთა ძირითად საქმეს სწორედ ამ შეუმჩნეველ დაპირისპირებებზე მითითება და მათ გადაჭრაზე მუშაობა წარმოადგენს.

დემარკაციის შეკითხვა და დაუკავშირებელი გროვა

განვიხილოთ ქვემოთ მოცემული ნორმების ორი სია:

სია A

1. არ მოკლა.
2. არ მიაყენო ზიანი.
3. არ შეუზღუდო თავისუფლება სხვებს.
4. შეასრულე დანაპირები, ასევე, ჯეროვნად შეასრულე დადებული ხელშეკრულებები.
5. არ ითაღლითო.

სია B

1. სახრახნისის მოძრაობა: მარჯვნივ – მოჭერა, მარცხნივ – მოშვება.
2. გამოიყენეთ მხოლოდ ერთი თითი გიტარის ერთი სიმისთვის.
3. მოათავსეთ თქვენი ნეკა თითი ფეხბურთის ბურთის მეოთხე და მეხუთე არშიებს შორის.
4. თავდაპირველად, მიაწეით სიჩქარის პედალს; შემდეგ შეეცადეთ სიჩქარის რეგულირებას.
5. გეზი აიღეთ ორმოცდამეათე გზაზე ქეი ბრიჯის გასასვლელის მიმართულებით და მოძრაობა გააგრძელეთ მარცხენა ზოლზე.

ორივე ჩამონათვალი სხვადასხვა ნორმებსა და ნესებს შეიცავს. თუმცა, ჩვენთვის ცხადია, რომ სია A შეიცავს *მორალურ* ნორმებს, მაშინ როდესაც სია B არამორალურ ნორმებს შეიცავს. მართებული არ არის A სიის 1-ლი პუნქტით აკრძალული ქმედების განხორციელება, ისევე როგორც B სიის მე-4 პუნქტში მოცემული მითითების დაუცველობა, თუმცა ისინი სხვადასხვა სახის არასწორი ქმედებებია. ადამიანის მოკვლა *მორალურად* არასწორია; ხოლო პედლისთვის შეხების გარეშე, პირდაპირ სიჩქარის რეგულირების მცდელობა ავტომობილის მართვის ცუდი კულტურა და ტექნიკაა (ასევე, ძალიან ძვირიც).

მორალური თეორიის ერთ-ერთ ამოცანას წარმოადგენს იმის ახსნა, თუ რა განასხვავებს ერთმანეთისგან მორალურ და არამორალურ ნორმებს. ჩვენ ადვილად შეგვიძლია შევამჩნიოთ, რომ სია A -ში ყველა ნორმა მორალური ნორმაა, მაგრამ კითხვა შემდეგია: რა ხდის ამ ნორმებს მორალურს?

შესაძლებელია, ვივარაუდოთ, რომ ამ პრობლემის გადანყვეტა მონისტიკისთვის უფრო მარტივია, ვიდრე პლურალისტიკისთვის. ბოლოს და ბოლოს, განა მონისტიკი არ გვთავაზობენ ერთ საკვანძო პრინციპს, რომელიც მთელ მორალს მოიცავს? კანტისთვის ყველა მოვალეობა, რაც A სიაშია მოცემული, კატეგორიული იმპერატივის გამოვლინებებს წარმოადგენს. მილისთვის A სიაში შემავალი ყველა მოვალეობა ნესების უტილიტარიზმის (*rule utilitarianism*) გამოვლინებებია. რადგან პლურალისტებს უბრალოდ არა აქვთ ერთი ფუნდამენტური პრინციპი არტიკულირებული მათ თეორიაში, შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ მათ უფრო გაუჭირდებათ იმის დადგენა, თუ რა განასხვავებს A სიას B სიისგან.

არგუმენტირების ასეთ ხაზს მივყავართ მორალური პლურალიზმის მიმართ ხშირად წაყენებულ პრეტენზიამდე. პრინციპები თითქოს ერთმანეთთან დაუკავშირებელი დებულებების გროვაა. პლურალისტის მთავარი ამოცანა იმის განმარტებაა, თუ როგორ არის გაერთიანებული ყველა ეს სავარაუდო მოვალეობა *მორალური* პრინციპების ცნებაში (სიაში მოცემული დებულებების მონისტიკურ პრინციპებამდე დაყვანის გარეშე).

ასეთი ტიპის საერთო პრეტენზიები, ძირითადად, პლურალისტურ თეორიებს ეხება, მაგრამ ეს კრიტიკა, საბოლოო ჯამში, გზასაა აცდენილი.²¹ გაინტერესებთ რატომ? მაგალითად, გაიხსენეთ, რომ კანტი და მილი მონისტიკი არიან, მაგრამ ისინი ერთმანეთს არ ეთანხმებიან, თუ რომელია მორალის ფუნდამენტური პრინციპი. თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ერთმანეთს არ ეთანხმებიან, ისინი თანხმდებიან, რომ A და B სიებში მოცემული ჩამონათვალი თვისობრივად განსხვავებულია. როდესაც კანტსა და მილს საერთო მოსაზრება არ გააჩნიათ იმის თაობაზე,

²¹ მაგალითად, იხ. ტიმონსის *Moral Theory*, გვ. 262-63; და Russ Shafer-Landau, *The Fundamentals of Ethics* (New York: Oxford University Press, 2010), გვ. 235.

თუ რომელია ფუნდამენტური მორალური პრინციპი, ისინი ერთმანეთს *სხვადასხვა საკითხის შესახებ კი არ ესაუბრებიან*, არამედ ერთი და იგივე რამის შესახებ ლაპარაკობენ. მაშასადამე, სავარაუდოდ, კანტი და მილი თანხმდებიან *ნეიტრალური თეორიული მიდგომის* შესახებ, რომელიც ადგენს, თუ რა განასხვავებს ერთმანეთისგან მორალურ და არამორალურ ნორმებს.

ანალოგიურად, ჯონ როულსის აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ მარქსისტები, ლიბერტარიანელები, კლასიკური ლიბერალები, მემარცხენე ლიბერალები და კომუნიტარიანელები ვერ თანხმდებიან იმაზე, თუ რას მოითხოვს სამართლიანობა, მაინც არსებობს საერთო წარმოდგენა იმის შესახებ, თუ რა არის სამართლიანობა. მათ სამართლიანობის ერთი და იგივე ცნება აქვთ, თუმცა განსხვავებული თეორიები გააჩნიათ მის შესახებ. როულსი აცხადებს, რომ უფლებებისა და მოვალეობების მიკუთვნება და სარგებლისა და ტვირთების სათანადოდ გადანაწილების განსაზღვრა უკვე იგულისხმება სამართლიანობის ცნებაში.²² სამართლიანობის შესახებ განსხვავებული კონცეპტუალური მიდგომები (თეორიები) – უტილიტარისტული, ლიბერალური, ლიბერტარიანული და კომუნიტარიანული – ვერ თანხმდებიან იმის შესახებ, თუ რა წარმოადგენს ვალდებულებებს, უფლებებს და სარგებლის გადანაწილებას. მიუხედავად ამისა, ისინი ყველა სამართლიანობის თეორიებია, რადგან ყოველი მათგანი ერთი და იგივე საკითხებს იკვლევს.

ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამ ნიგნში განხილული ყველა მორალური თეორია მორალის სხვადასხვა კონცეფციას, მაგრამ თითოეული ავტორი უნდა იზიარებდეს მორალის ერთი და იგივე ცნებას. რა პასუხიც არ უნდა გასცეს კანტმა ან მილმა იმის შესახებ, თუ სად გადის სადემარკაციო ზღვარი მორალურ და არამორალურ ნორმებს შორის, ეს პასუხი თანაბრად იქნება ხელმისაწვდომი როსისეული პლურალისტისთვის.

ანალოგიურად, პლურალისტური მორალის თეორეტიკოსი ბერნარდ გერტი გვთავაზობს მორალური ნორმების ასეთ ზოგად ხედვას:

მორალი არაფორმალური საჯარო სისტემაა, რომლის მიზანია ბოროტების ან ზიანის შემცირება, რომელიც ვრცელდება ყველა რაციონალურ ადამიანზე და რომელიც აწესრიგებს იმ მოქმედებებს, გავლენა რომ აქვთ სხვებზე.²³

²² John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), გვ. 5-6.

²³ Bernard Gert, "The Definition of Morality," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N Zalta (Stanford, CA: Stanford University, 2005). გერტი „ბოროტებას“ არამორალური მნიშვნელობით იყენებს, ასე, რომ ეს განსაზღვრება დაუსაბუთებელი წანამძღვრის შეცდომას არ წარმოადგენს.

გერტი მორალის ამ განსაზღვრებას ნეიტრალურ თეორიად მიიჩნევს, რომელიც აღწერს იმ საერთო საკითხებს, რომელზედაც ყველა მორალური თეორია თანხმდება. სხვადასხვა მორალური თეორიები წარმოგვიდგენს სხვადასხვა მიდგომას იმის შესახებ, თუ რა არის ნორმა ან რა ხსნის მათ, მაგრამ რჩება შთაბეჭდილება, რომ თითოეული მათგანი ამ განსაზღვრებას იზიარებს.

გერტის მცდელობა, შეექმნა დემარკაციის ზოგადი მოდელი, რომელიც მორალს არამორალური ნორმებისაგან გამიჯნავდა, ალბათ, ბოლომდე წარმატებული არ აღმოჩნდა. ბოლოს და ბოლოს, მორალურ თეორეტიკოსთა უმეტესობას სწამს, რომ ჩვენ მოვალეობა საკუთარი თავის წინაშე გვაქვს და არა მხოლოდ სხვათა წინაშე. გერტი სავარაუდოდ ფიქრობს, რომ უკაცრიელ კუნძულზე საერთოდ არ იქნება რაიმე მორალი, მაგრამ, კანტი, მილი და ბევრი სხვა მორალური თეორეტიკოსი ამას უეჭველად შეენინაალმდეგებოდა.

მაშასადამე, ალბათ, გერტის დეფინიცია საკმარისად ზოგადი არ არის. უკეთესი განსაზღვრების შემოთავაზების პრეტენზიის გარეშე, ჩვენ შესაძლებელია მივუთითოთ, რომ მორალურ ნორმებს შემდეგი მახასიათებლები გააჩნიათ:

1. ისინი კატეგორიულია. მორალური ნორმები გვბოჭავს იმ კონკრეტული სურვილებისაგან დამოუკიდებლად, რაც შესაძლოა კონკრეტულ მომენტში გავაჩინდეს. მაგალითად, თუ თქვენ ბურთის გადაგდება არ გინდათ, შეგიძლიათ, უბრალოდ უგულვებლყოთ B სიის მე-3 პუნქტი. მაგრამ, A სიის მე-3 პუნქტს ასე ადვილად ვერ უგულვებლყოფ, თუნდაც ძალიან რომ გინდოდეს ეს.²⁴
2. მორალური ნორმები ყველა რაციონალურ სუბიექტს ეხება. მორალური ნორმები გვავალდებულებენ, რადგან ჩვენ ვართ ისეთი ტიპის ქმნილებები, რომლებსაც: ა) შეუძლიათ, გაიგონ, თუ რა არის ცუდი და რა – კარგი; ბ) შეუძლიათ, იმოქმედონ ამაზე დაყრდნობით.
3. მორალური ნორმები უბრალო კონვენციები როდია. ის ფაქტი, რომ ჩემს მიერ ვინმეს მიმართულებით შუა თითის ჩვენება ამ ადამიანის მიმართ უპატივცემულობის გამოხატვაა, სოციალურ კონვენციას წარმოადგენს.

²⁴ ეთიკის შესავლის სტუდენტები ხშირად ერთმანეთში ურევენ მთელ რიგ განსხვავებებს. იმის თქმა, რომ ნორმა არის კატეგორიული, ნიშნავს იმის თქმას, რომ იგი თქვენ იმიტომ გავალდებულებთ, რომ თქვენ მორალური სუბიექტი ხართ. თქვენი თქვენი სურვილისამებრ არ შეგიძლიათ მისი უგულვებლყოფა. მისი საპირისპიროა ჰიპოთეტური ნორმა (მაგ. „თუ სამსახური გინდათ, მაშინ ძირითად სპეციალობად აირჩიეთ ბულალტრული აღრიცხვა და არა ხელოვნების ისტორია“), რომელიც გავალდებულებთ იმ სურვილების საფუძველზე, რომლებიც გაქვთ. სხვა სახის განსხვავება არსებობს აბსოლუტურ და სავარაუდო ნორმებს შორის. აბსოლუტური ნორმები ვერ გადაინონება ან გადაილახება; სავარაუდო ნორმების შემთხვევაში კი ეს შესაძლებელია. მესამე განსხვავება ეხება არაკონტექსტუალურ და კონტექსტუალურ ნორმებს. არაკონტექსტუალური ნორმები მოითხოვს იგივე მოქმედებას ყველა გარემოებისა და სიტუაციის დროს, მაშინ როდესაც კონტექსტუალური ნორმა მოითხოვს განსხვავებულ საცქიელს განსხვავებული გარემოებების დროს.

ჩვენ შეგვეძლო, შუა თითის გამოყენებაში გვეგულისხმა ის, რასაც, მაგალითად, მისალმებით ვგულისხმობთ, მაგრამ ჩვენ არ ვაკეთებთ ასე. სოციალური კონვენციები შესაძლოა – რაღაც გაგებით – უბრალოდ იქნეს მოდიფიცირებული. ჩვენ უბრალოდ შეგვიძლია შევთანხმდეთ, რომ ხვალინდელ დღეს ახალი ტრადიციით დავინყებთ და შუა თითის ჩვენებისა და სამხედრო მისალმების მნიშვნელობებს ადგილებს შევუცვლით. საკვანძო მორალური ნორმები განსხვავებულია – საზოგადოებას არ შეუძლია, გადანყვიტოს, რომ ხვალ მისი წევრები აღარ სცემენ პატივს ადამიანის უფლებებს (ბევრი აკეთებს ამას, მაგრამ ისინი ამას არ უნდა აკეთებდნენ). მორალური ნორმები განკარგულებებით როდი იცვლება.

4. მორალური ნორმები სოციალურ თანამშრომლობას უწყობენ ხელს. ისინი შესაძლებელს ხდიან ჩვენთვის, ადამიანებისთვის, რომ ყველამ ერთად შევძლოთ კარგად ცხოვრება. ისინი განამტკიცებენ რწმენას, რომ საზოგადოება, საერთო ჯამში, პოზიტიურია და რომ მასში ყველა იღებს სარგებელს სოციალური თანამშრომლობისგან (გერტი მართალი იყო, როდესაც ამბობდა, რომ მორალური ნორმები ზიანს ამცირებენ, თუმცა ისინი სხვა ფუნქციებსაც ასრულებენ).

ყველა განშტოების პლურალისტსა და მონისტს შეუძლია, შეთანხმდეს მორალური ნორმების ამ დახასიათებაზე. ამდენად, მიუხედავად იმისა, რომ პლურალისტები (განსაზღვრების თანახმად) არ ეთანხმებიან ერთი ფუნდამენტური და გამაერთიანებელი პრინციპის იდეას, მაინც ვერ ვიტყვით იმას, რომ ისინი მორალურ ნორმებს ერთმანეთთან დაუკავშირებელი ელემენტებისგან შემდგარ გროვად აღიქვამენ.

მეთოდოლოგიური მორალური პლურალიზმი

სახელგანთქმული ბიოეთიკოსი და გამოყენებითი ეთიკოსი პიტერ სინგერი იმ ყაიდის უტილიტარისტია, რომელიც ყურადღებას ამახვილებს არჩევანსა და მის დაკმაყოფილებაზე. სინგერი ცნობილია იმით, რომ იგი მხარს უჭერს მთელ რიგ საკამათო დასკვნებს, მაგალითად: ა) ჩვენ არ უნდა ვჭამოთ ხორცი; ბ) ჩვენ საკუთარი ფულის უმეტესობა ქველმოქმედებას უნდა მოვახმაროთ და გ) ჩვენ უნდა განვახორციელოთ ევთანაზია სასტიკად შეზღუდული უნარების მქონე ახალდაბადებულ ჩვილ ბავშვთა მიმართ.²⁵ ეს დასკვნები, შესაძლოა, სინგერის სადავო მორალური თეორიიდან მომდინარეობდეს. მაგრამ სინგერთან მიმართებით საინტერესოა ის, რომ იგი არ ცდილობს, ჯერ დაგარწმუნოთ მისი მორალური თეორიის ჭეშმარი-

²⁵ Peter Singer, *Practical Ethics*, 3rd ed. (New York: Cambridge University Press, 2011).

ტებაში და შემდეგ გამოიტანოს თავისი დასკვნები. ამის ნაცვლად, იგი იშველიებს სალი აზრის ფარგლებში ფართოდ გავრცელებულ საშუალო საფეხურის მორალურ პრინციპებსა და ინტუიციებს, რომლებსაც კანტიანელები, ობიექტივისტები, ბუნებითი უფლებების თეორეტიკოსები და მორალური თეორიის არმცოდნე ჩვენი ბებოები ისედაც იზიარებენ.

ანალოგიურად, მარქსისტ ფილოსოფოს ჯ. ა. კოენს გარკვეული სადავო შეხედულებები აქვს ეგალიტარიზმისა და სამართლიანობის შესახებ. მაგრამ როდესაც მას სოციალიზმის სასარგებლოდ სურს მსჯელობა, იგი არ ცდილობს, ჯერ დაგარნმუნოთ, რომ ეგალიტარიზმის მისეული ვერსია ჭეშმარიტია, შემდეგ კი გაჩვენოთ, რომ სოციალიზმი მისგან გამომდინარეობს. კოენი არც იმას ცდილობს, რომ მკითხველი თავიდან ჰეტერედოქსული მარქსისტული ეკონომიკის ჭეშმარიტებაში დაარწმუნოს.²⁶ ამის ნაცვლად, იგი ეყრდნობა ფართო გავრცელებულ მორალურ ინტუიციებს, რომლებიც გაზიარებულია კონსერვატორების, თავისუფალი ბაზრის დამცველებისა და ლიბერტარიანელების მიერ. იგი ცდილობს, მკითხველს აჩვენოს, რომ მათ უკვე მიღებული და გაზიარებული აქვთ მორალური პრინციპები და იდეები, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ ისინი იმპლიციტურად სოციალიზმის იდეას იზიარებენ.

ამისგან განსხვავებით, ეკონომისტი მიურეი როთბარდი, რომელიც მორალურ თეორიას, ასე ვთქვათ, პერიფერიულად ამუშავებდა, თავის ნაშრომში „თავისუფლების ეთიკა“ ჯერ ცდილობს, დაგვარწმუნოს, რომ ერთი მთავარი მორალური პრინციპია თავისთავად ცხადი. ესაა აგრესიისაგან თავის შეკავების პრინციპი. შემდეგ იგი აღნიშნულ პრინციპს დოგმატურად უყენებს ყველა მორალურ საკითხს. ამ თითქოსდა ცხად პრინციპს უცნაურ დასკვნებამდე მივყავართ: მაგალითად, თუ ჩემი მეზობლები გადაწყვეტენ, რომ მათსავე სახლის ეზოში ახალდაბადებული ჩვილი შიმშილით სიკვდილამდე მიიყვანონ, მე ერთი ნაბიჯიც არ უნდა გადავდგა მათ საკუთრებაში ახალშობილის გადასარჩენად.²⁷

მიზეზი, რის გამოც სინგერი და კოენი წარმატებულები არიან როგორც გამოყენებითი ეთიკოსები, მაშინ როდესაც როთბარდის შრომები ხშირად კითხვის ნიშნებს უტოვებს მკითხველს და არადამაჯერებლად ეჩვენება ნებისმიერს, რომელიც უკვე დასაწყისშივე არ ეთანხმება მის პრინციპს, არის ის, რომ სინგერი და კოენი ეყრდნობიან ფართოდ გაზიარებულ საშუალო საფეხურის მორალურ პრინციპებს. ორივე მათგანს გააჩნია უფრო სიღრმისეული მორალური თეორიები, რომლებსაც,

²⁶ G. A. Cohen, "The Structure of Proletarian Unfreedom," *Philosophy and Public Affairs* 12 (1983): 3–33; აქ, 24-ე გვერდზე, იგი იზიარებს პოზიციას, რომ „ბურჟუაზიული ეკონომიკა“, ძირითადად, მყარი და სანდოა.

²⁷ ბრაიან კაპლანი ამ პრეტენზიას როთბარდის შესახებ გამოთქვამს თავის ნაშრომში "Thoughts on Jason Brennan's The Ethics of Voting," *Reason Papers* 35 (2013): 12. იგი იმონებს მიურეი როთბარდის შემდეგ ნაშრომს: *The Ethics of Liberty* (New York: New York University Press, 1998), გვ. 100.

მათი რწმენით, ისინი ასაბუთებენ, ალაგებენ და განმარტავენ. მაგრამ, ისინი ასევე აღიარებენ, რომ თავად ეს თეორიები უფრო ნაკლებად დამაჯერებელია, ვიდრე საშუალო საფეხურის მორალური პრინციპები. თანამოსაუბრეებთან კამათისას ისინი არ იშველიებენ რაიმე სახის საკმაოდ აბსტრაქტულ მორალურ თეორიას. ამის ნაცვლად, ისინი იწყებენ ყველასათვის მისაღები საერთო საფუძვლებიდან. ისინი მათ წინააღმდეგ მოპაექრებს ეუბნებიან: „თქვენ უკვე მიიღეთ A, B და C. ვერ ხედავთ, რომ A, B და C ერთობლიობაში D-საც მოიცავს?“

გამოყენებითი ეთიკის თეორიის კარგი მოდელი, როგორც ჩანს, ეყრდნობა მიდგომას, რომელსაც სავარაუდოდ, შეგვიძლია მეთოდოლოგიური მორალური პლურალიზმი ვუწოდოთ. მეთოდოლოგიური მორალური პლურალიზმი არის შეხედულება, რომლის თანახმადაც ჩვენ გამოყენებითი ეთიკის მეშვეობით რიგი ამოცანები უნდა განვხორციელოთ ისე, თითქოს როსისეული პლურალიზმი ქვემარტია. მეთოდოლოგიურმა პლურალისტმა შესაძლებელია, მიიღოს მონისტური მორალური თეორია ან შესაძლოა აგნოსტიკურ პოზიციაში გადაწყვიტოს დარჩენა (მონიზმსა და პლურალიზმს შორის). თუმცა, მეთოდოლოგიური მორალური პლურალიზმი შემდეგ იდეას ეფუძნება: მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ, შესაძლოა, ერთიმეორეს ვეწინააღმდეგებოდეთ ფუნდამენტური მორალური თეორიების შესახებ, თითოეულ ჩვენგანს ალბათ შეგვიძლია, შეთანხმებას მივალწიოთ საშუალო საფეხურის მორალური პრინციპების საერთო ჩამონათვალზე. როდესაც ვცდილობთ, გადავჭრათ დებატები იმის თაობაზე, თუ რა უნდა გაკეთდეს აქ და ახლა, ჩვენ უნდა ვეცადოთ, მოვიშველიოთ უფრო ცხადი საშუალო საფეხურის მორალური პრინციპების და არა რაიმე ნაკლებად ცხადი ფუნდამენტური თეორია.

პოლიტიკური ფილოსოფიის ქრილში კიდევ ერთი მიზეზი არსებობს მეთოდოლოგიური მორალური პლურალიზმის მხარდასაჭერად. მორალურ თეორიათა უმეტესობა საკმაოდ აბსტრაქტულია. იმ შეკითხვას დასმა, თუ რას გულისხმობს კანტიანიზმი დისტრბუციული სამართლიანობის ქრილში, დაახლოებით ჰგავს შეკითხვას დასმას იმის შესახებ, თუ რას გვეუბნება აინშტაინის ფარდობითობის განტოლებები ვარდნის პროცესში მყოფი ბუმბულის ტრაექტორიის შესახებ. აინშტაინის ფარდობითობის განტოლებები აღწერს დრო-სივრცის ზოგად მონესრიგებას. ისინი ძალიან რთულია და მათი გამოყენება პირდაპირი გამოთვლების განხორციელების მიზნებისათვის ხშირად შეუძლებელია. ისინი საკმაოდ აბსტრაქტულია და მოკლებულია სპეციფიკურ ემპირიულ ინფორმაციას. განტოლებები თანმიმდევრული და მდგრადია იმ სამყაროებთან მიმართებით, რომლებიც რადიკალურად განსხვავდება ჩვენი სამყაროსგან (მაგალითად ისეთი, როგორიცაა გიოდელის სამყარო).²⁸

²⁸ Kurt Gödel, "A Remark about the Relationship between the Theory of General Relativity and Idealistic Philosophy," *Collected Works: Publications 1948-1974* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2001 [1949]), გვ. 202-7.

როგორც ასეთი, ფარდობითობის განტოლებები ბევრს ვერაფერს გვეტყვის ვარდნის პროცესში მყოფი ბუმბულის შესახებ. ამისთვის ჩვენ ვიყენებთ შუალედურ, ანუ საშუალო საფეხურზე მყოფ ფიზიკის კანონებსა და მოდელებს, ხოლო ის კანონები და მოდელები, რომლებსაც ჩვენ ვიყენებთ, საბოლოო ჯამში, თანხვედრაშია ნიუტონისეულ ან ფარდობითობის ფიზიკასთან.

კანტის თეორია ამისგან დიდად არ განსხვავდება. კანტი საკუთარ თეორიას განიხილავს, როგორც მეტად აბსტრაქტულს. იგი მონოდებულია, ამ თეორიის მოქმედების ფარგლები გაავრცელოს ნებისმიერი სახეობის ყველა რაციონალურ არსებაზე, მათ შორის ნებისმიერ შესაძლებელ რაციონალურ უცხოპლანეტელზე, რომელიც სავარაუდოდ, სიცოცხლისა და ბიოლოგიური მოცემულობის მეტად განსხვავებული ფორმებით ხასიათდება. კანტი თავად ფიქრობს, რომ მისი თეორიის ადამიანთა და მათი ცხოვრების გზების მიმართ გავრცელება საჭიროებს უზარმაზარ ფილოსოფიური შრომას და დამოკიდებულია ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე, სოციალურ მეცნიერებებსა და ადეკვატურ მსჯელობაზე.²⁹ საბოლოო ჯამში, კანტი თავის პოლიტიკურ ფილოსოფიას კატეგორიულ იმპერატივზე აფუძნებს, მაგრამ მას ასეულობით გვერდი სჭირდება ამ საფეხურამდე მისვლისთვის. თუ კანტის პოლიტიკური ფილოსოფია ოდესმე არასწორი აღმოჩნდება, ეს დასკვნა შესაძლოა იმას კი არ დაეფუძნოს, რომ მისი მორალური თეორია არასწორია, არამედ იმას, რომ მორალური თეორიის ჩამოყალიბების პროცესში განეული შუალედური სახის შრომა უმართებულო.

**არ არსებობს პირდაპირი გზა მორალური პლურალიზმიდან
ლიბერტარიანიზმამდე ან ნებისმიერ სხვა პოლიტიკურ თეორიამდე**

როგორ არის შესაძლებელი ლიბერტარიანიზმის მხარდაჭერა პლურალისტურ საფუძვლებზე? გულახდილად, რომ ვთქვათ, ამას ძალიან ბევრი შრომა სჭირდება და ეს ნორმალურია. ის, რომ ლიბერტარიანიზმის პლურალისტურ საფუძველზე მტკიცებას ბევრი შრომა სჭირდება, არ არის პლურალისტური მორალური თეორიების ან ლიბერტარიანიზმის ხარვეზი (უამრავი ფილოსოფიური ძალისხმევის განევა დაგვჭირდებოდა მორალური პლურალიზმიდან ნებისმიერ რომელიმე სხვა სანდო პოლიტიკურ თეორიამდე მისვლისთვის). საკვანძო მორალური პრინციპები – არ მოკლა, არ მოიპარო, არ დაარღვიო დანაპირები – თავისთავად ცხადია. თუმცა, არცერთი კონკრეტული პოლიტიკური ფილოსოფია არ არის თავისთავად ცხადი და არცერთი მათგანი პირდაპირ არ გამოიმდინარეობს ჩვენი საკვანძო მორალური პრინციპებიდან.

²⁹ Kant, *Practical Philosophy*, გვ. 65; Robert B. Louden, *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings* (New York: Oxford University Press, 2000).

თუ თქვენ უკვე წაიკითხეთ სხვა თავები ამ წიგნში, თქვენთვის ალბათ უკვე ცხადია, რომ არანაირი „ერთი-ერთზე“ დამთხვევა არ არსებობს ლიბერტარიანიზმსა და ნებისმიერ კონკრეტულ მორალურ თეორიას შორის. კლასიკური ლიბერალი ან ლიბერტარიანელი შესაძლოა, აღიარებდეს ნებისმიერი რაოდენობის მორალურ თეორიას, რომელიც ამ წიგნშია მოხსენიებული და იმათაც, რომლებიც აქ არაა მოცემული.

ჯონ როულსი და მე ვთანხმდებით, რომ ჩვენთვის ადამიანი მიზანი უნდა იყოს. ჩვენ ვთანხმდებით, რომ გაგვაჩნია ორმხრივობის, ერთგულების, სარგებლიანობისა და ზიანის არმიყენების მოვალეობები. მაგრამ ჩვენ ვერ ვთანხმდებით იმაზე, თუ როგორ უნდა გავავრცელოთ და გამოვიყენოთ ეს საერთო მორალური პრინციპები. მაგალითად, როულსი ფიქრობს, რომ არსებობს თვალსაზრისი სიმდიდრის ეგალიტარული გადანაწილების სასარგებლოდ და რომ უთანასწორობის არსებობა დასაბუთებას საჭიროებს. მაგრამ რატომ ფიქრობს იგი ასე? ჩემი აზრით, როულსის პრობლემა ის არის, რომ იგი დადებითად აფასებს იმას, რასაც მე შეცდომაში შემყვან მეტაფორად მივიჩნევ. როულსის აზრით, ჩემი პრობლემა ის არის, რომ მე შეცდომაში შემყვან მეტაფორად აღვიქვამ იმას, რასაც იგი დადებითად აფასებს.

აი მეტაფორაც: დავუშვათ, ჩვენ ერთდროულად წავანყდით რესურსს (მაგალითად, ღვეზელს), რომლის მიმართაც არცერთ ჩვენგანს არ გააჩნია რაიმე ადრე არსებული პრეტენზია.³⁰ ღვეზელის გაყოფის ყველაზე ბუნებრივი გზა, ანუ მეთოდი, რომლის გამოყენებითაც გაყოფა ყველაზე ნაკლებ უკმაყოფილებას გამოიწვევს, ყველასათვის თანაბარი წილის მიცემა იქნებოდა. მაგრამ დავუშვათ, რომ ეს ღვეზელი ჯადოსნური აღმოჩნდა, რომლის ზომაც იზრდება ან იკუმშება იმის მიხედვით, თუ როგორ გავჭრით მას. იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენ ვიქნებით რაციონალურები, მაგრამ შურიანები, თითოეული ჩვენგანი უპირატესობას მიანიჭებდა უფრო დიდ, მაგრამ არათანაბარ ნაჭერს, ვიდრე თანაბრად განაწილებულ პატარა ნაჭერს.

როულსი ფიქრობს, რომ სასარგებლო იქნება, თუკი „სოციალურ პროდუქტს“, ანუ ყოველივე იმას, რასაც ადამიანები ერთობლივი ძალისხმევის შედეგად აწარმოებენ, გავიაზრებთ, როგორც არავის საკუთრებაში მყოფ ღვეზელს. მე ვფიქრობ, რომ ეს არასწორი და შეცდომაში შემყვანია. არ მიმაჩნია, რომ „სოციალური ნამატი“ ისეთი რამეა, რომელსაც ყველა ერთდროულად წავანყდებით ტყეში და რომლის მიმართაც თანაბარი პრეტენზიები გვექნება. აქ ჩემი პოლიტიკური უთანხმოება როულსთან არ წარმოადგენს უთანხმოებას ფუნდამენტური მორალური თეორიის შესახებ. ეს არის უთანხმოება ზოგიერთი შუალედური ინტელექტუალური ინსტრუმენტის შესახებ, რომელსაც ჩვენ ვიყენებთ, რომ გავავრცელოთ ჩვენი ერთობლივად გაზიარებული მორალური პრინციპები.

³⁰ Schmidtz, *Elements of Justice*, გვ. 182-83.

ან კიდევ დავუშვათ, რომ ჯ. ა. კოენი და მე ვიზიარებთ ბევრ ერთი და იგივე იდეას იმის შესახებ, თუ როგორი უნდა იყოს სრულყოფილად ქველი ადამიანი. თუმცა, მე და კოენი ვერ ვთანხმდებით იმის თაობაზე, თუ როგორი უნდა იყოს სრულყოფილად სამართლიანი საზოგადოება. მას სწამს, რომ სრულყოფილად სამართლიანი ანგელოზები იცხოვრებდნენ ანარქო-სოციალიზმის მსგავს საზოგადოებაში, მაშინ როდესაც მე ვამბობ, რომ სრულყოფილად სამართლიანი ანგელოზები უფრო მეტად იცხოვრებდნენ თანამშრომლობაზე დამყარებულ, ნებაყოფლობით, ანარქო-კაპიტალიზმის მსგავს საზოგადოებაში (დაახლოებით ისეთი, რომელიც მოცემულია საბავშვო სატელევიზიო სერიალ *Mickey Mouse Clubhouse*-ში).³¹

მიუხედავად ამისა, ჩვენი უთანხმოება მაინც არ შეეხება ფუნდამენტურ ღირებულებებსა და მორალურ თეორიას. ჩემს სხვა ნაშრომში აღვნიშნავ, რომ კოენმა მარტივი შეცდომა დაუშვა. მან სოციალიზმის იდეალიზებული ფორმა (სოციალისტური საზოგადოება დასახლებული ანგელოზთა დასის მიერ) რეალისტურ კაპიტალიზმს (რეალური ადამიანებით დასახლებულ კაპიტალისტურ საზოგადოებას თავისი მანკიერი და უარყოფითი თვისებებით) შეადარა და დაასკვნა, რომ სოციალიზმის იდეალური ფორმა უკეთესი იყო. მაგრამ შემდეგ მან არასწორად დაასკვნა, რომ ეს ნიშნავდა, თითქოს სოციალიზმი *tout court* უკეთესია. მას არცკი დაუსვამს კითხვა იმის შესახებ, თუ როგორ შეძლებდა ანგელოზებით დასახლებული კაპიტალისტური სისტემა ფუნქციონირებას. აქ პრობლემა ის კი არ არის, რომ მე და კოენი ვერ ვთანხმდებით მორალურ თეორიაზე, არამედ, ის, რომ ჩვენ ვერ ვთანხმდებით ამ მორალური თეორიის რეალურ ცხოვრებაში გამოყენებასა და გავრცელებაზე. ჩვენ ვერ ვთანხმდებით არა იმ ფუნდამენტურ სტანდარტებზე, რომელთა მეშვეობითაც უნდა შევაფასოთ, არის თუ არა კონკრეტული მოვლენა სასურველი, არამედ ჩვენ ვერ ვთანხმდებით, თუ რამდენად კარგად შეუძლიათ სხვადასხვა ინსტიტუტებს ამ სტანდარტების დაკმაყოფილება და ეს იმიტომ, რომ ჩვენ ემპირიული და კონცეპტუალური უთანხმოება გვაქვს იმის თაობაზე, თუ ზოგადად რას ახორციელებენ ეს ინსტიტუტები.

დამატებით უნდა აღინიშნოს, რომ ნაკლებად დამაჯერებელია ფიქრი იმის შესახებ, რომ ვინმეს შეუძლია, რამდენიმე მორალური თეზისისგან გამოიყვანოს ლიბერტარიანიზმი ემპირიული საკითხების სიღრმისეულად გაანალიზების გარეშე. ნაწილი შეკითხვებისა, რომლებზეც პოლიტიკური ფილოსოფია პასუხის გაცემას ცდილობს, შეეხება იმ სტანდარტების განსაზღვრას, რომლითაც უნდა შეფასდეს სოციალური ინსტიტუტები. სოციალური ინსტიტუტები – როგორებიცაა კერძო საკუთრება, დემოკრატია, ან ნუკლეარული ოჯახი – „საზოგადოებაში არსებული თამაშის წესებია, [...] ადამიანის მიერ შექმნილი შეზღუდვები, რომლებიც ადამიან-

³¹ Cohen, *Why Not Socialism?*; Brennan, *Why Not Capitalism?*

ნთა ინტერაქციას განსაზღვრავს.³² ყოველი მნიშვნელოვანი მორალური თეორია, კონსეკვენციალისტური იქნება ის თუ არა, აცხადებს, რომ მოლოდინი, თუ რამდენად კარგად შეუძლიათ ამ ინსტიტუტებს მუშაობა, სულ მცირე, იმ არგუმენტების შემადგენელი ნაწილია, რომლებიც ამართლებენ ან გამობენ სხვადასხვა ინსტიტუტებს. ამისთვის ჩვენ დაგვჭირდება ეკონომიკა, სოციოლოგია, პოლიტიკური მეცნიერება და ისტორია.

დავუშვათ, ფილოსოფოსი ჯოზეფ ჰითი და მე ვერ ვთანხმდებით იმის შესახებ, თუ რომელი ინსტიტუტები იქნებოდა საუკეთესო რეალურ სამყაროში, იმ მოცემულობის გათვალისწინებით, რომ ადამიანები ანგელოზები არ არიან. აქ ჩვენი უთანხმოება სათავეს იღებს არა იმდენად მორალურ ღირებულებებს ან თუნდაც სამართლიანობის პრინციპებს შორის არსებული განსხვავებებისგან, არამედ, უფრო მეტად – ემპირიული უთანხმოებებიდან. ჩემგან განსხვავებით, იგი ფიქრობს, რომ თავისუფალი საბაზრო სისტემა უფრო მეტადაა მიდრეკილი წარუმატებლობისკენ. ხოლო მისგან განსხვავებით, მე ვფიქრობ, რომ მთავრობა უფრო მეტადაა მიდრეკილი წარუმატებლობისკენ. ჩვენ მეტ-ნაკლებად ვთანხმდებით, თუ რა იგულისხმება მთავრობისა და თავისუფალი საბაზრო სისტემის გამართულ ფუნქციონირებაში, მაგრამ ჩვენ ვერ ვთანხმდებით იმის შესახებ, თუ რამდენად კარგად ფუნქციონირებენ ისინი.

ლიბერტარიანიზმი როგორც სტანდარტი

მოდით, დროებით გვერდით გადავდოთ ეს ახსნა-განმარტებები. მორალური პლურალისტისთვის, რომელსაც კლასიკური ლიბერალური დასკვნების დასაბუთება სურს, ყველაზე მეტად იმედისმომცემი სტრატეგია ისაა, რასაც მაიკლ ჰიუმერი იყენებს ამ კრებულში. შეგვიძლია იმის აღნიშვნით დავიწყოთ, რომ როგორც ჩანს, საღი აზრისეული ინტერპერსონალური მორალი თავისი ბუნებით ლიბერტარიანულია. გამოდის, რომ ჩვენს ყოველდღიურ ურთიერთობებში სხვებთან, ჩვენ ლიბერტარიანული შეზღუდვებით ვართ შებოჭილი. თუნდაც არალიბერალურ ქვეყნებში ადამიანთა უმეტესობა, როგორც წესი, ფიქრობს, რომ ისინი მორალურად ვალდებულნი არიან, არ ჩაერიონ სხვა ადამიანთა ცხოვრებაში, ვიდრე ეს ადამიანები სხვა ადამიანებს ზიანს არ აყენებენ.

განვიხილოთ შემდეგი მსჯელობა: მე არ მაქვს უფლება, ვიძალადო თქვენზე ან ძალადობის მუქარით გაიძულოთ, ჩემი რელიგიის მიმდევარი გახდეთ, უფრო ჯანსაღად იკვებოთ, ან სიგარეტის მოწევას თავი დაანებოთ. მე არ შემიძლია, გაიძულოთ ჩემს მტრებთან ბრძოლა; ასევე, არ შემიძლია, გაიძულოთ, რომ თქვენ

³² Douglas North, *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance* (New York: Cambridge University Press, 1990), გვ. 3.

თქვენი ფული რაიმე საკითხზე დახარჯოთ (რაოდენ ღირებულიც არ უნდა იყოს ეს საკითხი). მე არ შემიძლია, ვაიძულო ჩემი მეზობლები, რომ მხოლოდ ჩემს ბაღში მოყვანილი პომიდვრები იყიდონ და არა მეზობლად მდებარე ქუჩის ბაღში, ან სამყაროს სხვა კუთხეში მოყვანილი პომიდვრები. თუ ჩემს მეზობელს სურს, მიჰყიდოს ან მიაქირავოს თავისი სახლი რომელიმე ადამიანს, რომელიც არ არის ჩვენი სამეზობლოს წევრი, მე არ შემიძლია მისი შეჩერება. ასევე, თუკი მე გადავწყვეტ, რომ ჩემი ფული მეზობლის ბავშვების განათლებას მოვახმარო, მე არ მაქვს უფლება, ჩემს მეზობლებს მოვთხოვო, გადამიხადონ მათი შემოსავლის ერთი მესამედი მათი სიცოცხლის ბოლომდე. ეს ჩამონათვალი შესაძლოა, კიდეე გაგრძელდეს. ისევ უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენს ყოველდღიურ ურთიერთობებში სხვებთან, ჩვენ, როგორც ჩანს, ლიბერტარიანული შეზღუდვებით ვართ შებოჭილები.

ის, რაც ლიბერტარიანელებს უცნაურს ხდის, ისაა, რომ მათი აზრით, ზემოხსენებულ შეზღუდვათა უმეტესობა (ან სულაც ყველა მათგანი) სახელმწიფო ინსტიტუტებზეც ვრცელდება. განსხვავებული მიზეზების გამო, ადამიანები, რომლებიც ამა თუ იმ იდეოლოგიას იზიარებენ, ფიქრობენ, რომ მთავრობა და მათი სუბიექტები თავისუფლებიან იმ ზოგიერთი ან ყველა აკრძალვისგან, რაც ზემოთ ჩამოვთვალეთ.

შესაძლოა, ისინი მართლებიც იყვნენ! მე არ ვადანაშაულებ მეორე მხარეს იმის გამო, რომ მათ პოზიციებში აშკარად აბსურდული (და მათთვის შეუმჩნეველი) არათანმიმდევრულობებია. შესაძლებელია ისეც აღმოჩნდეს, რომ არსებობს ფილოსოფიური დასაბუთება, რომელიც სახელმწიფოს უფლებას აძლევს, ისე მოგვექცეს, როგორც ჩვენ სხვებს ვერ მოვექცევით. ალბათ, ეს დასაბუთება იმასაც გულისხმობს, რომ მიზეზი, რის გამოც ყოველდღიური მორალი ასეთი ლიბერტარიანულია, არის ის, რომ სახელმწიფო მოქმედების მორალი არ არის ასეთი. ეს ღია საკითხია.

თუმცა, პლურალისტური პერსპექტივიდან, საუკეთესო გზა ლიბერტარიანიზმის დასაცავად არის მსჯელობის იმ დაკვირვებით დაწყება, რომლის მიხედვითაც, ყოველდღიური მორალი ლიბერტარიანულია. ეს არის თავისუფლების დაშვება. როგორც წესი, ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ ადამიანები უნდა იყვნენ თავისუფლები და იცხოვრონ ისე, როგორც მათ ეს მოესურვებათ, ისე რომ არ დასჭირდეთ ვინმესთვის ნებართვის თხოვნა ან სხვების წინაშე საკუთარი ცხოვრების წესის დასაბუთება. როგორც წესი, თავისუფლებისთვის დანებსებული ყველა შეზღუდვა არასწორად და უსამართლოდ მიიჩნევა, ვიდრე საპირისპირო არ დამტკიცდება. იძულებითი ჩარევა სხვათა თავისუფლებაში დასაბუთებული უნდა იქნეს. პოლიტიკური ძალაუფლება და ყველა კანონი დაუსაბუთებლად მიიჩნევა, ვიდრე მათი დასაბუთება არ მოხდება.

ამის შემდეგ ვინმე, შესაძლოა, მიუბრუნდეს არალიბერტარიანელს და უთხრას: „ნახე, მე არ ვარ აბსოლუტისტი. მე არ ვამბობ დაჟინებით, რომ თავისუფლების დაშვება ვერასდროს გადაილახება. მე უბრალოდ ვამბობ, რომ ის გადალახული უნდა

იქნეს. შეგიძლიათ, ამიხსნათ, რატომ უნდა მივანიჭოთ სახელმწიფოს ისეთი ძალა-უფლება, რასაც ჩვენ კერძო ინდივიდებს ავუკრძალავდით?”

არალიბერტარიანელები სიხარულით დაგვთანხმდებიან არგუმენტების მოყვანაზე. მათ საკმაოდ ბევრი არგუმენტი აქვთ. უნდა გვახსოვდეს, რომ მათი აზრით, არალიბერტარიანული დასკვნებიც, საბოლოო ჯამში, საღი აზრის ფარგლებში არსებულ მორალურ იდეებს ემყარება.

შესაბამისად, საბოლოო ნაბიჯია ამ არგუმენტების გაქარწყლება. ამ დროს უნდა დავიწყოთ *საერთო მორალური წანამძღვრებიდან* და მაქსიმალურად დავეყრდნოთ არასადავო და უკვე კარგად დაფუძნებულ *ემპირიულ თეზისებს*.³³ ნაკლებად სავარაუდოა, ლიბერტარიანიზმის სასარგებლოდ გადამწყვეტი არგუმენტი აღმოვაჩინოთ. ამის ნაცვლად, თქვენ შეგიძლიათ იხილოთ არალიბერტარიანელთა მოსაზრებები, რომლებიც განცალკევებული არგუმენტებისგან შედგება: „კატასტროფა იქნება, სახელმწიფო X-ს რომ არ აკეთებდეს“, „კატასტროფა იქნება, სახელმწიფო Y-ს რომ არ აკეთებდეს“. თქვენ დაგჭირდებათ იმის ახსნა, რომ თითოეული X-ისა და Y-ისთვის სახელმწიფოსთვის მათი განხორციელების უფლების მიცემა უსარგებლოა ან არალირებულია.

სოციალური სამართლიანობის როულსისეული არგუმენტი

მე დავასრულებ იმ მაგალითის მოყვანით, რომელიც გამონვევას წარმოადგენს ლიბერტარიანიზმისთვის და რომელიც როულსისეული ბანაკიდან მომდინარეობს. ლიბერტარიანელები ზოგჯერ ჩქარობენ, როდესაც ამბობენ, რომ გადასახადები ქურდობას ჰგავს. ვინაიდან ყველა თანხმდება, რომ ქურდობა არასწორია, რჩება შთაბეჭდილება, რომ ჩვენი საკვანძო მორალური პრინციპები კრძალავს გადასახადების იძულებით დაკისრებას. მემარცხენე ლიბერალები და თვით მარქსისტებიც თანხმდებიან იმაზე, რომ ადამიანებმა არ უნდა მოიპარონ. მაშინ რატომ ეთანხმებიან ისინი პეტრესთვის გადასახადების დაკისრებას ჰავლეს სასარგებლოდ? ამ ქვეთავში ავხსნი, თუ რატომ არ შეგვიძლია, ლიბერტარიანული პოლიტიკა პირდაპირ ან იოლად გამოვიყვანოთ ქურდობის მიუღებლობის ფართოდ გავრცელებული ნავარუდები ვალდებულებიდან. ეს არგუმენტი ჩემს მიერ ადრე დაფიქსირებული იმ მოსაზრების ილუსტრაციად უნდა განვიხილოთ, რომლის თანახმად მორალური პლურალიზმიდან ლიბერტარიანიზმამდე მისვლა რთულია.

ლიბერტარიანელები ხშირად ამბობენ, რომ როდესაც სახელმწიფო გადასახადების გადახდის ვალდებულებას გვაკისრებს და ჩვენს შემოსავალს სხვებზე ანაწილებს, მაშინ „ეს იძულებითი შრომის ტოლფასია.“³⁴ ეს იგივეა, რომ მე ჩემი 2 000

³³ მაგ. იხ. Jason Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know* (New York: Oxford University Press, 2012).

³⁴ მაგ. იხ. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), გვ. 169.

სამუშაო საათიდან 700 საათს სხვების სასარგებლოდ მუშაობას ვუთმობდე. მე არ მაქვს არჩევანი: სახელმწიფო ჩემს დამსაქმებელს უფლებას არ მისცემს, ამინაზლაუროს უკვე ნამუშევარი 1 300 საათი, თუკი მე არ დავთანხმდები 700 საათის ღირებულების შემოსავლის სახელმწიფოსთვის გადახდას. ერთი შეხედვით გამოდის, რომ ლიბერტარიანელები მართლები არიან: გადასახადები ქურდობაა, ან უფრო უარესი, თანამედროვე მონობის მსგავსი რამ.

ალბათ, გადასახადების სისტემა ქურდობის მსგავსი რამეა. თუმცა, აღსანიშნავია, რომ როულსს პრინციპული პასუხი აქვს ამ ბრალდებაზე. იმისათვის, რომ ეს გავიგოთ, საჭიროა, ერთი ნაბიჯით უკან დავიხიოთ და შემდეგი შეკითხვა დავსვათ: „უპირველეს ყოვლისა, რა წარმოადგენს კერძო საკუთრების ინსტიტუტის დასაბუთებას?“

მიუხედავად იმისა, რომ ჯონ ლოკი კერძო საკუთრების ფლობისა და გამოყენების მგზნებარე დამცველი იყო, მან აღნიშნა, რომ კერძო საკუთრება, პირველ რიგში, სხვა ადამიანთა საკუთრებას ზღუდავდა. იმისათვის, რომ გავიგოთ, რატომ თვლიდა იგი ასე, წარმოიდგინეთ სამყარო, სადაც ჯერ კიდევ არავინ არაფერს ფლობს. ყველას შეუძლია, წავიდეს იქ, სადაც სურს და გამოიყენოს ის, რაც სურს. როდესაც პირველი ადამიანი შემოღობავს მიწის ნაკვეთს და მას თავის საკუთრებად გამოაცხადებს, ამით იგი უკვე ამცირებს სხვა ადამიანის თავისუფლებას. მათ ადრე შეეძლოთ, წასულიყვნენ იქ, სადაც სურდათ. ახლა კი არსებობს 40 ჰექტარი მიწის ნაკვეთი, რომელსაც ისინი ვერ შეეხებიან. ამრიგად, ლოკი ხვდება, რომ ჩვენ უნდა დავასაბუთოთ „საკუთარ მფლობელობაში მოქცევის თავდაპირველი აქტი“ (original appropriation). საკმარისი როდი იქნება იმის თქმა, რომ თქვენ მიწის ნაკვეთზე საკუთრების უფლება მოიპოვებთ უბრალოდ იმიტომ, რომ თქვენი ფიზიკური „შრომა შეერწყა ამ მიწის ნაკვეთს.“ ბოლოს და ბოლოს, როდესაც არავის საკუთრებაში მყოფ მიწის ნაკვეთს ისაკუთრებთ, ამით თქვენ სხვა ადამიანების თავისუფლებას ამცირებთ. შესაბამისად, თქვენ რალაცნაირად უნდა აუნაზღაუროთ მათ თავისუფლების შემცირებისგან გამონვეული ზიანი.

ლოკი ფიქრობს, რომ საბოლოო ჯამში, ყველა ადამიანი იღებს კომპენსაციას. უპატრონო მიწა არ არის პროდუქტიული, მაშინ როდესაც პრივატიზებული მიწის ნაკვეთი, შესაძლოა 10 000 ჯერ უფრო პროდუქტიული იყოს. შესაბამისად, ლოკი ფიქრობს, რომ როდესაც მიწის ნაკვეთი დაყოფილი და პრივატიზებულია და როდესაც ადამიანებს შეუძლიათ, გაყიდონ მათი მიწის ნაკვეთიდან ნაწარმოები მონაგარი ბაზარზე, ჯამური ეფექტი, რაც ამას მოჰყვება, არის ის, რომ ყველა იმაზე უფრო მეტად მდიდარია, ვიდრე ისინი იქნებოდნენ კერძო საკუთრების სისტემის არარსებობის პირობებში. იგი აბსოლუტურად მართალია. საშუალო ამერიკელი დღესდღეობით სარგებლობს ცხოვრების სტანდარტული პირობების 60-ჯერ (დიახ, 60-ჯერ) გაზრდილი მაჩვენებლით, ვიდრე 1600 წელს მცხოვრები საშუალო ევრო-

პელი კოლონიზატორი.³⁵ შესაბამისად, ამერიკელებს უკეთესად შეუძლიათ კარგი ცხოვრების მათეული კონცეფციების რეალიზება და უფრო მეტი შესაძლებლობა აქვთ მათი მიზნების მისაღწევად.

პრაქტიკულად, ლოკი ფიქრობს, რომ ის, რაც კერძო საკუთრების ინსტიტუტს ასაბუთებს, არის ის გარემოება, რომ კერძო საკუთრების ინსტიტუტი უფრო მეტ შემოსავალსა და ცხოვრების უფრო უკეთეს პირობებს სთავაზობს სხვა ადამიანებს. თუმცა, იგი არ ამტკიცებს, რომ ყოველ ინდივიდუალურ ტრანზაქციას სხვებისათვის სარგებელი უნდა მოჰქონდეს. აქ არ იგულისხმება, რომ თქვენ თქვენს მეგობარს გიტარას ვერ მიჰყიდით, იმ შემთხვევაში, თუ ამის გაკეთებას დედამიწაზე ყველა ადამიანისთვის სარგებელი არ მოაქვს. ამისგან განსხვავებით, ლოკი გულისხმობს იმას, რომ კერძო საკუთრების წესები, ერთიანობაში, მონოდებული უნდა იყოს უფრო მეტი ადამიანის მდგომარეობის გაუმჯობესებისკენ.

ლიბერტარიანული ნოზიკი და მემარცხენე ლიბერალი ჯონ როულსი თანხმდებიან ამის შესახებ. კერძო საკუთრების სისტემის არსებობას *ნანილობრივ* ამართლებს ის, რომ ადამიანებს, როგორც ჩანს, კერძო საკუთრებითი სისტემის პირობებში უკეთესი ცხოვრების პირობები აქვთ, ვიდრე მის გარეშე. მაგრამ სწორედ ეს არის უკვე ის მომენტი, სადაც ლოკი და ნოზიკი როულსს არ ეთანხმებიან. ისინი ვერ თანხმდებიან იმ საკითხზე, თუ რა ხარისხით უნდა მოჰქონდეს კერძო საკუთრების ინსტიტუტს ყველასთვის სარგებელი, რათა ის დასაბუთებულად იქნეს მიჩნეული. ლოკისა და ნოზიკისთვის მეტ-ნაკლებად საკმარისია ის არგუმენტი, რომლის თანახმადაც, კერძო საკუთრებითი სისტემის პირობებში ადამიანებს უკეთესი ცხოვრების პირობები აქვთ, ვიდრე მის გარეშე. როულსს უფრო მკაცრი სტანდარტი აქვს. იგი ფიქრობს, რომ იმისთვის, რათა კერძო საკუთრების რომელიმე კონკრეტული სისტემის საჭიროება დასაბუთდეს, ეს სისტემა ორიენტირებული უნდა იყოს იმის უზრუნველყოფაზე, რომ ყველაზე ნაკლებად სახარბიელო მდგომარეობაში მყოფი მუშათა კლასის წარმომადგენელი იმაზე უფრო უკეთ ცხოვრობდეს, ვიდრე იგი იცხოვრებდა კერძო საკუთრების ალტერნატიულ სისტემებში არსებობის შემთხვევაში.³⁶

როულსი ფიქრობს, რომ ამ სტანდარტის დაკმაყოფილებისთვის საჭიროა დემოკრატიული გზებით კონტროლირებული ცენტრალური ხელისუფლება, რომელიც: ა) დაარეგულირებს ეკონომიკის ამა თუ იმ მხარეს და ბ) უზრუნველყოფს სოციალური დაზღვევის სხვადასხვაგვარ ფორმებს. როულსის არგუმენტი, არსებითად, ასეთია:

³⁵ იხ. ანგუს მედისონის მონაცემები ერთ სულ მოსახლეზე მთლიანი შიდა პროდუქტის ისტორიულ ზრდაზე, რომელიც მის ვებ-გვერდზეა ხელმისაწვდომი: <http://www.ggd.net/maddison/Maddison.htm>. იხ. ასევე, Angus Maddison, *Contours of the World Economy, 1-2030 AD: Essays in Macroeconomic History* (New York: Oxford University Press, 2003).

³⁶ Rawls, *Theory of Justice*, გვ. 80.

1. ნორმატიული მოთხოვნა. კერძო საკუთრების რომელიმე კონკრეტული რეჟიმი დასაბუთებულია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ის აკმაყოფილებს შემდეგ პრინციპს: ეს სისტემა ორიენტირებული უნდა იყოს იმის უზრუნველყოფაზე, რომ ყველაზე ნაკლებად სახარბიელო მდგომარეობაში მყოფი მუშათა კლასის წარმომადგენელი იმაზე უფრო უკეთ ცხოვრობდეს, ვიდრე იგი იცხოვრებდა კერძო საკუთრების ალტერნატიულ სისტემებში.
2. ემპირიული მოთხოვნა. თუ ჩვენ ვაპირებთ პირველ პუნქტში მითითებული სტანდარტის დაკმაყოფილებას, აუცილებელია ლიბერალური სოციალურ-დემოკრატიული სახელმწიფოს ფორმირება, რომელიც სოციალური დაზღვევის უზრუნველსაყოფად მოქალაქეებს გადასახადებს აკისრებს.
3. პირველი და მეორე პუნქტის შედეგები. როდესაც სახელმწიფო მოქალაქეებს გადასახადებს აკისრებს (ნებისმიერი იმ მოცულობით, რაც საჭირო იქნება პირველ პუნქტში აღწერილი ვალდებულების დასაკმაყოფილებლად), მოქალაქეებს არა აქვთ უფლება იმ თანხაზე, რაც სახელმწიფოს მი-აქვს. ნაცვლად ამისა, სახელმწიფოს აქვს უფლებამოსილება ამ თანხაზე. თუ მოქალაქეები უარს იტყვიან გადასახადების გადახდაზე, მაშინ გამო-დის, რომ ისინი პარავენ ამ თანხას სახელმწიფოს.

თუ როულსი მართალია, მაშინ გამოდის, რომ თუკი სახელმწიფო მაკისრებს გადასახადების გადახდის ვალდებულებას, იგი აუცილებლად არ მპარავს ამ თანხას. ნაცვლად ამისა, იგი შესაძლოა უბრალოდ ახორციელებდეს საქმიანობას, რაც საჭიროა იმის უზრუნველსაყოფად, რომ კერძო საკუთრების სისტემა, უპირველეს ყოვლისა, დასაბუთებული იქნეს. შესაბამისად, თუ ლიბერტარიანელებს სურთ როულსის პოზიციის უკუგდება, მათ არ უნდა მიმართონ გადასახადების ქურდობად შერაცხვის სტრატეგიას. ლიბერტარიანელები შესაძლოა, მართლებიც არიან: ეს არის კერძო საკუთრების მათეული თეორიის დასკვნა და არა წინაპირობა. მაშასადამე, ამის ნაცვლად, საჭიროა, ლიბერტარიანელებმა იერიში მიიტანონ, როულსის ნორმატიულ (1) ან ემპირიულ (2) თეზისზე. ეს იმას ნიშნავს, რომ მათ უნდა აჩვენონ, რომ კერძო საკუთრების დასაბუთების როულსისეული სტანდარტები ზედმეტად მკაცრია (ისინი ამას ალბათ კერძო საკუთრებითი უფლებების ლეგიტიმურობის უფრო ძლიერი თეორიის დაცვით შეძლებენ), ან მათ უნდა აჩვენონ, რომ ლიბერტარიანულ სისტემას შეუძლია როულსის მიერ წაყენებული ამ მკაცრი მოთხოვნების დაკმაყოფილება.³⁷

³⁷ იხ. მაგ. John Tomasi, *Free Market Fairness* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012).

დასკვნა

როსისეული პლურალიზმი კარგი თეორიაა იმისთვის, რათა მისით დაინყო და დაასრულო. ეს კარგი თეორიაა დასაწყებად, რადგან ის ზედმინვენით აღწერს, თუ რა იგულისხმება მორალურ სუბიექტად ყოფნაში. სხვა მორალური თეორიები ხელოვნურად გამოიყურება, რადგან ისინი მართლაც ხელოვნური თეორიებია. როსისეული პლურალიზმი არის იმ მოცემულობის აღწერა, რასაც ჩვენ რეალურად ვაკეთებთ ხოლმე ყოველდღიურ ცხოვრებაში, როგორც მორალურ გადანყვეტილებების მიმღები ადამიანები.

გონივრულია მეტი (ან რაღაც გაგებით, ნაკლები) იმედის ქონა. გონივრულია (და ეს კარგი ფილოსოფიური მეთოდოლოგიაა), მოძებნო უფრო მარტივი მორალური თეორია, რომელიც მაქსიმალურად ამცირებს საკვანძო მორალური პრინციპების რაოდენობას. კარგი მეთოდოლოგიაა, ეცადო ერთი გაერთიანებული განმარტების პოვნას იმისათვის, რათა ახსნა, თუ რა განასხვავებს სწორს არასწორისგან, ცუდს – კარგისგან, ქველს – მანკიერისგან. მაგრამ ეს კარგი მეთოდოლოგიაა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენ, საბოლოო ჯამში, უშინაარსო და აბსურდულ თეორიას არ შევქმნით. ბევრი ერთნინადადებიანი მორალური თეორიის – მნიშვნელობა არა აქვს, ეს კანტიანიზმია, ეთიკური სიქველის თეორია, თუ კონსეკვენციალიზმი, – პრობლემა ისაა, რომ ისინი, ძირითადად, უშინაარსო ან აბსურდულია.

მაშასადამე, მას შემდეგ, რაც ჩვენ არაერთგზის შევეცადეთ, „აგვეშუშავებინა“ მონისტური თეორიები, შესაძლოა ღირდეს კიდევ იმ ადგილზე დაბრუნება, საიდანაც დავიწყეთ. ჯერ კიდევ უამრავი შეკითხვა არსებობს, რომლებზედაც პასუხების გაცემას მორალური თეორეტიკოსები დღემდე ცდილობენ, მაგალითად: რა სახის ქვემარტებებია მორალური ქვემარტებები? რა ხდის მორალურ ქვემარტებებს ქვემარტის? როგორ არის მორალური ცოდნა შესაძლებელი? და თუ მორალი მართლაც ქიმიური ელემენტების პერიოდული ცხრილის მსგავსი სისტემაა, მაშინ რა უნდა იყოს მორალური ელემენტების ასეთი სისტემის შექმნის საუკეთესო გზა? დაბოლოს, ჩვენ არ უნდა მოვითხოვოთ იმაზე უფრო მეტი სიზუსტე თეორიისგან, ვიდრე ამის შესაძლებლობას გვაძლევს შესასწავლი ფენომენი.

როსისეული პლურალიზმი არ გვთავაზობს ამ საკითხთან მიმართებით ლიბერტარიანიზმის ან ნებისმიერი რომელიმე სხვა პოლიტიკური ფილოსოფიის 60 წამიან დაცვას. თუმცა, ეს არ არის ცუდი რამ. ნამდვილად საკვირველი იქნებოდა, თუკი საკვანძო მორალური თეორიისგან უშუალოდ გამოვიყვანდით პოლიტიკურ ფილოსოფიას ეკონომიკისა და პოლიტიკის მეცნიერებების შესწავლის გარეშე (იმისთვის, რათა გაგვეგო, თუ როგორ ფუნქციონირებენ რეალურად ინსტიტუტები). ზოგიერთ ლიბერტარიანელს ხიბლავს მორალური თეორიები, რომლებიც მათ საშუ-

ალებას აძლევს, გვერდი აუარონ ამ რთულ გზას (ეს დაახლოებით იმის მსგავსია, როდესაც ზოგიერთ მელოტ მამაკაცს თმის გაზრდის სასწაულებრივი ფორმულის შეძენა სურს). თუმცა, თუკი ჩვენ საკითხებს სერიოზულად განვიხილავთ, უნდა ვაღიაროთ, რომ მხოლოდ ჩვენი საკვანძო მორალური იდეები არ არის საკმარისი იმის განსასაზღვრად, თუ როგორი უნდა იყოს პოლიტიკა. სამართლიანობის მოთხოვნების საბოლოოდ დასადგენად ჩვენ პოლიტიკური ეკონომიკის სიღრმისეულად გააზრება გვესაჭიროება.

დაგადაბითი ლიტერატურა (ავტორების რეკომენდაცია)

წიგნის რედაქტორებმა თითოეული თავის ავტორს განსაკუთრებული თხოვნით მიმართეს, დაინტერესებული მკითხველისთვის დამატებითი ლიტერატურის სახით ერჩიათ წიგნები და სამეცნიერო სტატიები მათ მიერ განხილული მორალური თეორიების შესახებ. ქვემოთ მოყვანილი რეკომენდაციების გარდა, მკითხველს ძალიან ბევრი სასარგებლო სტატიის მოძიება შეუძლია ელექტრონულად სტენფორდის ფილოსოფიის ენციკლოპედიისა (<http://plato.stanford.edu>) და ფილოსოფიის ინტერნეტ ენციკლოპედიის (www.iep.utm.edu) ვებსაიტებზე. მითითებულ მისამართებზე, – ხშირად ორივე მისამართზე, მაგრამ ერთ-ერთზე მაინც, – ძალიან კარგ მასალებს იპოვით ამ წიგნში განხილული თითოეული მორალური თეორიის ირგვლივ.

თავი პირველი: უტილიტარიზმი

ქრისტოფერ ფრიმენი გირჩევთ:

Rachels, James, and Stuart Rachels. *The Elements of Moral Philosophy*, Chapters 7 and 8. New York: McGraw-Hill, 2015.

„ძალიან კარგი შესავალი უტილიტარიზმის ეთიკაში, ილუსტრირებული უამრავი ცხოვრებისეული მაგალითით.“

Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. New York: Oxford University Press, 1998.

„უტილიტარიზმის კლასიკური დაცვა. მილის შრომები გასაგები და მარტივად აღქმადია თუნდაც მათთვის, ვისაც ფილოსოფიაში არა აქვს საბაზისო ცოდნა.“

Rauch, Jonathan. *Government's End: Why Washington Stopped Working*. New York: PublicAffairs, 1999.

„რაუხი წარმოგვიდგენს ყველასათვის მარტივად აღქმად და გაგებად შესავალს საჯარო არჩევანის თეორიაში, რომელიც ლიბერტარიანიზმის უტილიტარისტული დაცვის ბირთვს ქმნის.“

მეორე თავი: ბუნებითი უფლებები

ერიკ მაკი გირჩევთ:

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

„ეს არის ბუნებითი უფლებების თეორიის გამოყენებით მინიმალური სახელმწიფოს ლიბერტარიანიზმის მოდელის შთამბეჭდავი და ბრწყინვალე დაცვა. რომელმაც თითქმის უპირობოდ გააცოცხლა აკადემიური ინტერესი ლიბერტარიანული დოქტრინებისადმი. ნოზიკი ამტკიცებს, რომ თითოეული ინდივიდის დამოუკიდებელი მნიშვნელობის მხედველობაში სერიოზულად მიღებისა და გათვალისწინების შემთხვევაში, ჩვენ მოგვინევს, ვალიაროთ თითოეული ინდივიდის უფლება, იცხოვროს იძულებითი ჩარევებისაგან თავისუფლად. იგი ამტკიცებს, რომ ფუნდამენტური უფლებები მართებულად არის აღსრულებული მინიმალური სახელმწიფოს მიერ, რომელიც საგულდაგულოდ იცილებს თავიდან ძალისმიერ გადანაწილებას, მორალის იძულებით აღსრულებასა და ძალისმიერ პატერნალიზმს.“

Locke, John. *Second Treatise of Government* (ბევრი გამოცემა არსებობს, მაგრამ, იხ. 1980 წლის გამოცემა Hackett Publishing, Indianapolis).

„ეს არის ლოკის ყველაზე მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ტრაქტატი და ასევე ადრეული კლასიკური ლიბერალიზმის საკვანძო ნაშრომი. ლოკი საუცხოოდ იწყებს არგუმენტაციით იმის შესახებ, თუ რატომ ფლობენ ადამიანები სიცოცხლის, თავისუფლებისა და საკუთრების ბუნებითი უფლებებს და ამტკიცებს, რომ ინდივიდები რაციონალურად დათანხმდნენ პოლიტიკური საზოგადოების ჩამოყალიბებაზე, რომელსაც საკუთარი მოღვაწეობა ამ უფლებების დაცვისათვის უნდა მიეძღვნა. მხოლოდ ის მთავრობა, რომელიც ფუნდამენტურად არის ორიენტირებული ამ უფლებების დაცვაზე, არის მორალურად ლეგიტიმური. ინდივიდებს და პოლიტიკურ საზოგადოებას გააჩნია უფლება, უარი თქვას და ჩაანაცვლოს ნებისმიერი მთავრობა, რომელიც საფრთხეს უქმნის ამ უფლებებს.“

Mack, Eric. *John Locke*. New York: Bloomsbury, 2013.

„ეს არის ზოგადი და აღსაქმელად ყველასათვის მარტივი მიდგომა, ლოკისეული უფლებებზე ორიენტირებული ლიბერალიზმისა. იგი ლოკს იმ პერიოდის ავტორიტარული ხელისუფლების მომხრე მნიშვნელოვან მოაზროვნეებს ადარებს და ხსნის ლოკის დამოკიდებულებას სიცოცხლის, თავისუფლების, მათ შორის რელიგიური თავისუფლებისა და საკუთრების ბუნებითი უფლებებისადმი. სხვა თემები მოიცავს ლოკის განმარტებას იმის თაობაზე, თუ რატომ უნდა იყოს სავარაუდოდ კერძო საკუთრების სისტემაზე დაფუძნებული თავისუფალი ბაზრის მოდელი ყველასათვის სასარგებლო; ასევე, ახსნილია ლოკის დაცვითი არგუმენტაციის ხაზი ტირანიული მმართველობისთვის წინააღმდეგობის განხორციელებისა და ლოკის ზეგავლენა ამერიკულ რევოლუციაზე.“

Bader, Ralf. *Robert Nozick*. New York: Bloomsbury, 2013.

„ეს არის ზოგადი და აღსაქმელად ყველასათვის მარტივი მიდგომა, ნოზიკის მიერ „ანარქია, სახელმწიფო და უტოპიაში“ განვითარებული ლიბერტარიანული დოქტრინისა. იგი ხსნის ნოზიკის დამოკიდებულებას ინდივიდუალური უფლებებისადმი, მის კომპლექსურ მიდგომას, – თუ რატომ არის მინიმალური სახელმწიფოს მოდელი ლეგიტიმური, ინდივიდის მფლობელობის სამართლიანობის „ისტორიული უფლებამოსილებების“ მისეულ დაცვას, მის კრიტიკას იძულებითი გადანაწილების დამცავი არგუმენტების სანიანალმდეგოდ და მის ცნობილ შედეგებს, რომ მინიმალური სახელმწიფო შთამბეჭდავია, რადგან მხოლოდ მას შეუძლია ისეთი ჩარჩოს შეთავაზება, რომლის ფარგლებშიც ინდივიდებს შეუძლიათ უტოპიის საკუთარი ხედვებისადმი ლტოლვა სწრაფვა.“

მესამე თავი: კანტიანიზმი

ჯეისონ კუზნიცკი გვიჩვენებს:

Kant, Immanuel. *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, trans. Thomas Kingsmill Abbott, BD, Fellow and Tutor of Trinity College, Dublin, 4th revised ed. London: Longmans, Green, and Co. 1889, <http://oll.libertyfund.org/titles/360>.

„პოპულარული რწმენა-წარმოდგენებისა და აღქმების სანიანალმდეგოდ, კანტის შრომები ყოველთვის გაუგებარი როდია. კანტით დაინტერესებულმა მკითხველმა ამ წყაროთი უნდა დაინყოს კანტის სამყაროში მოგზაურობა.“

Kant, Immanuel. *Kant's Principles of Politics, including his essay on Perpetual Peace. A Contribution to Political Science*, trans. W. Hastie. Edinburgh: T. & T. Clark, 1891, <http://oll.libertyfund.org/titles/358>.

„მკითხველი კანტის „პრაქტიკული გონების კრიტიკის“ დასრულების შემდეგ მითითებულ ნაშრომს უნდა ჩაუღრმავდეს.“

Kant, Immanuel. *The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right*, trans. W. Hastie. Edinburgh: T. & T. Clark, 1887, <http://oll.libertyfund.org/titles/359>.

„სამართლის ფილოსოფია“ არის საჯაროდ ხელმისაწვდომი ინგლისურენოვანი გამოცემა, რომელშიც შედის კანტის „მორალის მეტაფიზიკისა“ და „უფლების მეცნიერების“ თარგმანები. განსაკუთრებით ამ უკანასკნელ ნაშრომში, კანტმა ყველაზე ნათლად ახსნა, თუ როგორ იყო დაკავშირებული ერთმანეთთან მისი პოლიტიკა და ეთიკა და განავითარა კერძო საკუთრების მისეული განსხვავებული თეორია.“

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*, Chapter 3. New York: Basic Books, 1974.

„კანტის იმ შრომების წაკითხვის შემდეგ, რომლებზეც ზემოთ გავამახვილე ყურადღება, კავშირები თანამედროვე ლიბერტარიანიზმთან აღსაქმელად უკვე მარტივი გახდება – განსაკუთრებით, ნოზიკის ხელოვნების ნიმუშად წოდებული ნაშრომის მესამე თავში.“

White, Mark D. *Kantian Ethics and Economics*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.

„უაითის წიგნი ავსებს ძალიან ბევრ ცარიელ ადგილს, რომელიც კანტმა საბაზრო აქტივობის ეთიკაში დატოვა. მკითხველებს შეუძლიათ მარტივად გადამოწმონ რამდენად ეთანხმებიან უაითს, კანტის ნაშრომის – „საყოველთაო ისტორიის იდეა კოსმოპოლიტური პერსპექტივიდან“ – გაცნობით, რომელიც ელექტრონულად არის ხელმისაწვდომი: http://yalepress.yale.edu/yupbooks/excerpts/kant_perpetual.pdf და ასევე, თუ გადახედავენ კანტის ნაშრომს, „რა არის განმანათლებლობა?“ რომელიც ასევეა ელექტრონულად ხელმისაწვდომი შემდეგ მისამართზე: <http://www.columbia.edu/acis/ets/CCREAD/etscc/kant.html>.“

მეოთხე თავი: კონტრაქტარიანიზმი

იან ნარვესონი გვიჩვენებს:

Narveson, Jan. *You and The State*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2009.

„ეს არის ზოგადი შესავალი პოლიტიკურ ფილოსოფიაში და მხოლოდ ერთი წიგნია, რომლის შესახებაც დანამდვილებით შემიძლია ვთქვა, რომ იგივე მიდგომას ავითარებს ლიბერტარიანიზმის შესახებ, როგორც მე შემოგთავაზეთ ამ კრებულში. იგი, ასევე, უფრო სიღრმისეულად იკვლევს სხვა თეორიებსაც“.

Gauthier, David. *Morals by Agreement*. New York: Oxford University Press, 1986.

„ეს არის კლასიკა მორალის ფილოსოფიაში, და მართლაც, ძალიან დიდი გავლენა იქონია თავად ჩემს შრომებზე. გოტიე აცხადებს, რომ არ არის ლიბერტარიანელი, მაგრამ, გულწრფელად რომ ვთქვა, ვერანაირ მიზეზს ვხედავ, თუ რატომ ამბობს იგი ამას! (იხ. Jan Narveson, „*The Only Game in Town*,“ რომელიც მალე დაიბეჭდება ჟურნალში *Canadian philosophical journal Dialogue*)“

Friedman, Mark. *Libertarian Philosophy in the Real World*. London and New York: Bloomsbury

„ფრიდმენი განიხილავს ბევრ პრობლემას ჩვენი ყოველდღიური ცხოვრებიდან ლიბერტარიანული ფილოსოფიის ამ პრობლემებზე მორგების ქეშმარიტი გან-

ზრახვით. ნაშრომი საინტერესოა ამ პროექტის კომპლექსურობის დემონსტრირების კუთხით (ლიბერტარიანული საფუძვლები ამ წიგნში ნამდვილად არ არის განხილული, მაგრამ მკითხველებს შეეძლება, დაინახონ, თუ სად იქნება კონტრაქტარიანული თეორიის დამატებით გამოყენება სასარგებლო).“

Schmidtz, David. *The Elements of Justice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.

„ეს მშვენიერი ენით დაწერილი წიგნი აანალიზებს სამართლიანობის ძირითად იდეებს და ზოგადად მხარს უჭერს ლიბერტარიანულ შეხედულებას იმ საკითხებში, რომელიც არც თუ ისე შორს დგას ჩემეული კონტრაქტარიანული ხედვებისგან.“

მეხუთე თავი: როულსიანიზმი

კევინ ვალიერი გვიჩვენებს:

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

„ეს ორი წიგნი არის როულსის ყველაზე მნიშვნელოვანი შრომა პოლიტიკურ ფილოსოფიაში, სადაც განხილულია ის პროექტი, რომელსაც შემდგომ უკვე თომასი და გოსი ავითარებენ თავიანთ შრომებში.“

Tomasi, John. *Free-Market Fairness*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

Gaus, Gerald. *The Order of Public Reason*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010.

„თომასი ეყრდნობა როულსის „სამართლიანობის თეორიას“, ხოლო გოსის შრომა მსგავსია როულსის პროექტისა „პოლიტიკურ ლიბერალიზმში“.

მეექვსე თავი: სიქველის ეთიკა

მარკ ლებარი გვიჩვენებს:

LeBar, Mark. “The Virtue of Justice, Revisited,” in *The Handbook of Virtue Ethics*, ed. Stan van Hooff. New York: Acumen Press, 2014, pp. 265-75.

„ანტიკური ბერძნული აზროვნების მოკლე მიმოხილვა სამართლიანობისა და იმის შესახებ, თუ როგორ შეუძლია ამ უკანასკნელს, სარგებელი მიიღოს თანამედროვე ეთიკური თეორიებისგან, მათ შორის, სხვათა პატივისცემის საჭიროების პრინციპისგან.“

LeBar, Mark. "Virtue and Politics," in *Cambridge Companion to Virtue Ethics*, ed. Daniel C. Russell. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013, pp. 265–89.

„აქ ვამტკიცებ, რომ სიქველის ეთიკის თეორებიდან მომდინარე პოლიტიკური შედეგები თავისი მოქმედების ფარგლების არეალის მიხედვით საკმაოდ ვიწრო უნდა იყოს იმისათვის, რომ შესაბამისობაში მოდიოდეს *ლიბერალური* პოლიტიკური თეორიების შეზღუდვებთან (განსაკუთრებით იმ თეორიებთან მიმართებით, რომლებიც ხედავენ მათი იძულებითი ძალაუფლების დასაბუთების საჭიროებას იმათ მიმართ, ვისაც მართავენ).“

Rasmussen, Douglas, and Douglas Den Uyl. *Norms of Liberty*. University Park, PA: Penn State University Press, 2005.

„შთამბეჭდავი და ყოვლისმომცველი დასაბუთება, რომ სიქველე საჭიროებს თავისუფლებას და ისეთ პოლიტიკურ წესრიგს, რომელიც სიქველის განვითარებასა და განხორციელებას ანდობს ინდივიდს.“

მეშვიდე თავი: ობიექტივიზმი

ნირა კ. ბედვორი გვიჩვენებს:

Rand, Ayn. *We the Living*. New York: New American Library, 1936.

„ჩვენ, ცოცხალნი, – რენდის პირველი რომანი, – არის მისი ერთადერთი ავტობიოგრაფიული ნაშრომი. თუმცა, ეს ნაშრომი არის ის, რასაც რენდმა შემდგომ „იდეის ავტობიოგრაფია“ უწოდა და არა საკუთარი ცხოვრების დანვრილებითი გადმოცემა. „ჩვენ, ცოცხალნი“ გვიჩვენებს, თუ როგორ აფეტიშებს ტოტალიტარიზმი უარესს და თუ როგორ ანადგურებს საუკეთესოს.“

Rand, Ayn. *The Fountainhead*. New York: Plume, 1994.

„რომანი აღწერს იდეალურ ადამიანს როგორც ხედვისა და გულწრფელობის ერთიანობას – ადამიანს, რომელიც ტკბება ცხოვრებით და წარმატებას აღწევს უმეცრებისა და უფერულების ძალების დამარცხების საქმეში. რენდს სურდა ეჩვენებინა, რომ ასეთ ინდივიდს შეეძლო სხვებისათვის მოტივაციის მიცემა და წარმატების მიღწევა (მეტ-ნაკლებად) თავისუფალ 1940-იანი წლების ამერიკულ საზოგადოებაში. ამ კუთხით, „პირველწყარო“ „ჩვენ, ცოცხალნის“ საპირისპირო პოლუსია.“

Rand, Ayn. *Atlas Shrugged*. New York: New American Library, 1959.

„ატლანტმა მხრები გაშალა უფრო ბნელი ხედვით არის მოტივირებული. სიუჟეტი ამერიკაში ვითარდება, სადაც ძალიან ცოტა პატიოსანი და მეოცნებე ადამიანი ებრძვის კოლექტივიზმის ძალებს. მათ მართლაც აღარ შესწევთ

მათთან ბრძოლის გაგრძელება და გაფიცვას გადაწყვეტენ. ეს მუშათა ჩვეულებრივი გაფიცვა როდია, არამედ ეს არის გაფიცვა გამომგონებელთა, მსახიობთა, მწერალთა, მწარმოებელთა და ინდუსტრიალისტთა მიერ, რომლებიც ირჩევენ, შეწყვიტონ მუშაობა იმ სამყაროსთვის, რომელიც მათ მსხვერპლად აქცევს. რომანში ხშირად შეხვდებით ბოროტმოქმედ და უნიჭო ბიზნესმენებს, პოლიტიკოსებსა და ბიუროკრატებს – „გავლენიანთა არისტოკრატთა“ – რომლებიც მართავენ ამერიკას. რომანი იძლევა იდეალური სამყაროს – ატლანტიკის – მონახაზს.“

Rand, Ayn. *Capitalism: The Unknown Ideal*. New York: New American Library, 1967.

Rand, Ayn. *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*. New York: New American Library, 1964.

„ეს წიგნები შეიცავს ბევრ სტატიას უფლებების, მთავრობის, საზოგადოებისა და ეთიკის შესახებ.“

მერვე თავი: ეთიკური ინტუიციონიზმი

მაიკლ ჰიუმერი გვიჩვენებს:

Huemer, Michael. *The Problem of Political Authority*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

„ეს წიგნი ხსნის, რატომ თუ უნდა იყოს სუბიექტურად განწყობილი ხელისუფლების მიმართ და როგორ უჭერს ეს მხარს ლიბერტარიანიზმს.“

Huemer, Michael. *Ethical Intuitionism*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

„ეს წიგნი ეძღვნება ეთიკური ინტუიციონიზმის მხარდამჭერი არგუმენტების მომიხილვას და ასევე, არგუმენტებს ალტერნატიული თეორიების წინააღმდეგ.“

Huemer, Michael. “Is There a Right to Immigrate?” *Social Theory and Practice* 36 (2010): pp. 429–61, <http://www.owl232.net /immigration.htm>.

„ამ სტატიაში გამოყენებულია საღი აზრის დონეზე არსებული გარკვეული ეთიკური ინტუიციები საიმიგრაციო შეზღუდვების საწინააღმდეგოდ.“

Huemer, Michael. “America’s Unjust Drug War” in *The New Prohibition*, ed. Bill Masters. St. Louis, MO: Accurate Press, 2004, pp. 133-44, <http://www.owl232.net/drugs.htm>.

„ამ სტატიაში გამოყენებულია საღი აზრის დონეზე არსებული გარკვეული ეთიკური ინტუიციები ნარკოტიკების აკრძალვის საწინააღმდეგოდ.“

მეცხრე თავი: მორალური პლურალიზმი

ჯეისონ ბრენანი გვიჩვენებს:

Shafer-Landau, Russ. *What Ever Happened to Good and Evil?* Oxford, UK: Oxford University Press, 2003.

„ნამყვანი მორალური თეორეტიკოსის ნაშრომი, სადაც იგი იცავს ღირებულებით პლურალიზმს, ინტუიციონიზმსა და მორალურ რეალიზმს.“

Ross, W. D. *The Right and the Good*. Indianapolis, IN: Hackett, 1988.

„როსის კლასიკური ტექსტი ალბათ არის პლურალისტური მორალური თეორიის პირველი ყველაზე მნიშვნელოვანი მაგალითი.“

Schmidtz, David. *Elements of Justice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.

„შმიდტი ავითარებს სამართლიანობის პლურალისტურ თეორიას, რომელიც ოთხ მნიშვნელოვან ელემენტს ეფუძნება: დამსახურება, ორმხრივობა, საჭიროება და თანასწორობა.“

Brennan, Jason. *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2012.

„ლიბერტარიანიზმის განმარტება, რომელიც ძირითადად პლურალისტურ მორალურ თეორიას ეყრდნობა.“

ავტორთა შესახებ

1. ნირა კ. ბედვორი არის ფილოსოფიის ემერიტუსი პროფესორი ოკლაჰომას უნივერსიტეტში და ფილოსოფიის, პოლიტიკისა და ეკონომიკის მეცნიერებათა გაძლიერებულად შესწავლის ჰაიეკის პროგრამის უფროსი მეცნიერ-თანამშრომელი ჯორჯ მეისონის უნივერსიტეტის მერკატუსის ცენტრში. იგი ავტორია მრავალი სტატიისა ეთიკურ თეორიასა და მორალურ ფსიქოლოგიაში. მას ეკუთვნის წიგნი *Well-Being: Happiness in a Worthwhile Life* (2014). ბედვორი არის შემდეგი გამოცემის რედაქტორი: *Friendship: A Philosophical Reader* (1993).

2. ჯეისონ ბრენანი არის რობერტ ჯ. და ელიზაბეტ ფალანგანის სტრატეგიის, ეკონომიკის, ეთიკისა და საჯარო მმართველობის კათედრის ხელმძღვანელი მაკდონის ბიზნეს-სკოლაში (ჯორჯთაუნის უნივერსიტეტი). იგი შვიდი წიგნის ავტორია, მათ შორის: *Against Democracy* (2016) და *Markets without Limits* (2015).

3. ქრისტოფერ ფრიმენი არის ფილოსოფიის ასოცირებული პროფესორი უილიამისა და მერის კოლეჯში. მან დიუკის უნივერსიტეტში მოიპოვა ბაკალავრის ხარისხი ფილოსოფიაში (BA), ფილოსოფიის მაგისტრისა და შემდგომ უკვე დოქტორის ხარისხი კი მიენიჭა არიზონას უნივერსიტეტში. მისი სამეცნიერო ინტერესებში შედის დისტრიბუციული სამართლიანობის, იმიგრაციისა და დემოკრატიის თეორიის საკითხები. მისი შრომები გამოქვეყნებულია შემდეგ ჟურნალებსა და სამეცნიერო სერიებში: *Australasian Journal of Philosophy, Philosophical Studies, Philosophy and Phenomenological Research, Journal of Ethics and Social Philosophy, The Oxford Handbook of Political Philosophy*. მისი პერსონალური ვებსაიტი: www.cfreiman.com. მას, ასევე, აქვს საკუთარი ბლოგი შემდეგ მისამართზე: <http://www.bleedingheartlibertarians.com>-ზე.

4. მაიკლ ჰიუმერმა 1992 წელს ბაკალავრის ხარისხი მოიპოვა კალიფორნიის უნივერსიტეტში (ბერკლი), დოქტორის ხარისხი კი 1998 წელს მიე-

ნიჭა რატგერსის უნივერსიტეტში. იგი ფილოსოფიის პროფესორია კოლორადოს უნივერსიტეტში (ბოულდერი). იგი დაახლოებით 60 სამეცნიერო სტატიის ავტორია ეთიკაში, ეპისტემოლოგიაში, პოლიტიკის ფილოსოფიასა და მეტაფიზიკაში. იგი არის ასევე ოთხი წიგნის ავტორი: *Skepticism and the Veil of Perception* (2001), *Ethical Intuitionism* (2005), *The Problem of Political Authority* (2013) და *Approaching Infinity* (2016).

5. ჯეისონ კუზნიცკიმ მოიპოვა ინტელექტუალური ისტორიის დოქტორის ხარისხი (ძირითადი ფოკუსით განმანათლებელთა ეპოქაზე) ჯონ ჰოპკინსის უნივერსიტეტში. იგი *Cato Unbound*-ის – იდეათა ყოველთვიური ჟურნალის – რედაქტორია. იგი იყო ლიბერტარიანიზმის ენციკლოპედიის ასისტენტ-რედაქტორი. მისი წიგნი „ტექნოლოგია და ძალაუფლების აღსასრული“ (*Technology and the End of Authority*) დაიბეჭდა Palgrave Macmillan-ის გამომცემლობის მიერ 2017 წლის გაზაფხულში.

6. მარკ ლე ბარი არის ფილოსოფიის პროფესორი ფლორიდის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. მისი სამეცნიერო ინტერესის სფეროა მორალური, სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფია. მისი წიგნი „კარგად ცხოვრების ღირებულება“ (*The Value of Living Well*, 2013) თანამედროვე ევდემონისტურ ეთიკურ თეორიას ეფუძნება. ამჟამად იგი ცდილობს, განავრცოს ეს ევდემონისტური მიდგომა სამართლიანობის სიქველის ბუნებისა და წარმოშობის საკითხებზე. იგი არის სახელმძღვანელოს რედაქტორი, რომელიც ეხება სამართლიანობის, როგორც სიქველის განვითარებას. იგი იყო *Equality and Public Policy*-ის თანარედაქტორი (2014), ამჟამად იგი არის ჟურნალ *Social Theory and Practice*-ის რედაქტორი. მისი სამეცნიერო ნაშრომები გამოქვეყნებულია ისეთ ცნობილ ჟურნალებში, როგორებიცაა: *Ethics*, *American Philosophical Quarterly*, *Philosophical Studies*, *Canadian Journal of Philosophy*, *Pacific Philosophical Quarterly*.

7. ერიკ მაკი არის ფილოსოფიის პროფესორი ტულანის უნივერსიტეტში და ამავე ამავე უნივერსიტეტის მერფის პოლიტიკური ეკონომიკის ინსტიტუტის თანამშრომელი. მან მრავალი სამეცნიერო გამოკვლევა მიუძღვნა უფლებების მორალურ საფუძვლებს, ბუნებითი და შეძენილი უფლებების საფუძვლებს, საკუთრებით უფლებებსა და ეკონომიკურ სამართლიანობას, იძულებითი ინსტიტუციების მოქმედების ფარგლებსა და კლასიკური ლიბერალური და ლიბერტარიანული პოლიტიკური თეორიის ისტორიას. მისი სტატიებია: “John Locke’s Defense of Commercial Society” (*Wealth, Commerce, and Philosophy*); “Elbow Room for Self-Defense” (*Social Philosophy and Policy*); “Elbow Room for Rights” (*Oxford Studies in Political Philosophy*); “Nozickan

Arguments for the More-Than-Minimal State” (*The Cambridge Companion to Anarchy, State, and Utopia*); “Lysander Spooner: Nineteenth-Century America’s Last Natural Rights Theorist” (*Social Philosophy and Policy*); “Robert Nozick’s Political Philosophy” (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*). იგი არის ავტორი წიგნისა „ჯონ ლოკი“ (2009).

8. იან ნარვესონი არის საპატიო ემერიტუსი პროფესორი კანადის ვატერლოოს უნივერსიტეტში. იგი არის შვიდი წიგნის ავტორი. მათ შორის აღსანიშნავია: „ლიბერტარიანული იდეა“ (*The Libertarian Idea*, 1988, 2001), „შენ და სახელმწიფო“ (*You and the State*, 2008) და „ეს არის ეთიკური თეორია“ (2010). იგი რამდენიმე ასეული სამეცნიერო ნაშრომისა და რეცენზიის ავტორია ფილოსოფიურ ჟურნალებსა და კრებულებში, მათგან აღსანიშნავია: *“Pacifism, a Philosophical Analysis”* (1965); *“A Puzzle About Economic Justice in Rawls’ Theory”* (1976); *“Deserving Profits”* (1995); *“The Invisible Hand”* (2003); *“Cohen’s Rescue”* (2010). 2003 წელს მან მიიღო კანადის ორდენის ოფიცრის ჯილდო. მან დააფუძნა კიჩენერ-ვატერლოოს სახელობის კამერული მუსიკის საზოგადოება, რომელსაც ათწლეულების განმავლობაში ხელმძღვანელობდა.

9. კევინ ვალიერი არის ფილოსოფიის ასოცირებული პროფესორი ბოულინგ გრინის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. მისი სამეცნიერო ინტერესებია პოლიტიკური ფილოსოფია, ნორმატიული ეთიკა, პოლიტიკური ეკონომიკა და რელიგიის ფილოსოფია. იგი არის შემდეგი წიგნების ავტორი: „ლიბერალური პოლიტიკა და საჯარო რწმენა: განცალკევების მიღმა“ (*Liberal Politics and Public Faith: Beyond Separation*, 2014), „უნდა იყოს თუ არა პოლიტიკა ომი? საჯარო გონების ლიბერალიზმის დასაცავად“ (*Must Politics Be War? In Defense of Public Reason Liberalism*, 2019).

რედაქტორების შესახებ

არონ როს ფაუელი არის კატონის ინსტიტუტის მკვლევარი და Libertarianism.org-ის დამფუძნებელი და რედაქტორი. აღნიშნულ ვებგვერდზე განთავსებულია შესავალი მასალა ლიბერტიარიანულ ფილოსოფიაში, თეორიასა და ისტორიაში და, ასევე, უახლესი კვლევები ლიბერტიარიანიზმის შესახებ. იგი აგრეთვე არის Libertarianism.org-ის პოპულარული პოდკასტის, *Free Thoughts*-ის თანაწამყვანი.

გრანტ ბებქოქი არის Libertarianism.org-ის რედაქტორის თანაშემწე და პოლიტიკური ფილოსოფიის მკვლევარი. მას განსაკუთრებით აინტერესებს არა-ძალადობრივი ქმედებები, სოციალური მეცნიერებების ეპისტემოლოგია, სოციალური ხელშეკრულების თეორიები და მათი კრიტიკა; ასევე, კულტურულ პრობლემებზე ლიბერტიარიანიზმთან თავსებადი პასუხების პოვნა.

კატონის ინსტიტუტის (CATO INSTITUTE) შესახებ

კატონის ინსტიტუტი 1977 წელს დაარსდა. იგი არის საჯარო პოლიტიკის კვლევის ფონდი, რომელიც მონოდებულია პოლიტიკური დისკუსიის პარამეტრების გაფართოებაზე, რათა ხელი შეუწყოს უფრო მეტი ისეთი პოლიტიკური გამოსავლისა და ალტერნატივის პოვნას, რომელიც შეესაბამება შეზღუდული ხელისუფლების, ინდივიდუალური თავისუფლებისა და მშვიდობის პრინციპებს. ამ მიზნების განსახორციელებლად ინსტიტუტი ესწრაფვის დაინტერესებული ფართო საზოგადოების ჩართულობის გაზრდას პოლიტიკისა და სახელმწიფოს მართებული როლის განსაზღვრის საკითხებში.

ინსტიტუტს სახელი „კატონის წერილების“ საპატივცემულოდ დაერქვა. ეს ის ლიბერტარიანული პამფლეტებია, რომლებიც მე-18 საუკუნის დასაწყისში ხშირად იკითხებოდა ამერიკულ კოლონიებში და უმთავრესი როლი ითამაშა ამერიკული რევოლუციის ფილოსოფიური საფუძვლების ფორმირებაში.

მიუხედავად ერის დამფუძნებელთა მიღწევებისა, დღესდღეობით, ცხოვრების ფაქტობრივად არცერთი ასპექტი არ არის თავისუფალი სახელმწიფოს ჩარევისგან. ყველგან შეღწევადი და ფართოდ გავრცელებული შეუწყნარებლობა ინდივიდუალური უფლებებისადმი ყოველი ფეხის ნაბიჯზე იგრძნობა სახელმწიფოს მიერ კერძო პირთა შორის წარმოებულ კერძო ეკონომიკურ ტრანზაქციებში უხეში შეჭრითა და სამოქალაქო უფლებების გაუთვალისწინებლობით. მართალია, დედამიწის მრავალ წერტილში თავისუფლების მასშტაბმა საგრძნობლად იმატა, თუმცა ბევრი ქვეყანა საპირისპირო მიმართულებით ვითარდება და ჯერ კიდევ ძალიან ბევრი მთავრობა პატივს არ სცემს და არ იცავს სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების ფართო სპექტრს.

ამ საკითხების გადასაჭრელად კატონის ინსტიტუტი ახორციელებს ფართომასშტაბიან საგამომცემლო პროგრამას, რომელიც საჯარო პოლიტიკის სრულ სპექტრს მოიცავს. ქვეყნდება წიგნები, მონოგრაფიები და მცირე მოცულობის კვლევები, რათა გავანალიზოთ ისეთი საკითხები, როგორებიცაა ფედერალური ბიუჯეტი, სოციალური უსაფრთხოება, რეგულაცია, სამხედრო ხარჯები, საერთა-

შორისო ვაჭრობა და ა.შ. წლის განმავლობაში იმართება მნიშვნელოვანი კონფერენციები პოლიტიკის შესახებ. აღნიშნულ კონფერენციებზე წარმოდგენილი მოხსენებები წელიწადში სამჯერ ქვეყნდება *Cato Journal*-ში. ინსტიტუტი, ასევე, გამოსცემს პერიოდულ ჟურნალს *Regulation*.

დამოუკიდებლობის შენარჩუნების მიზნით კატონის ინსტიტუტი არ იღებს დაფინანსებას სახელმწიფოსგან. შემოწირულობები მიიღება ფონდებისგან, კორპორაციებისგან და ინდივიდებისგან. შემოსავლის კიდევ ერთი წყაროა ის თანხა, რასაც ინსტიტუტი გამოიმუშავებს გამოცემების გაყიდვისაგან. შიდა შემოსავლების კოდექსის 501(c) 3 სექციის მიხედვით, ინსტიტუტი არის არაკომერციული, გადასახადების გადახდისაგან თავისუფალი საგანმანათლებლო მიზნების მქონე იურიდიული პირი.

CATO INSTITUTE
1000 Massachusetts Ave. N.W.
Washington, D.C. 20001
www.cato.org

