

RIIGI ÕIGUSTAMINE

Sissejuhatus

Kõik, mis meie eksistentsi väärtustab, sõltub piirangute rakendamisest teiste inimeste tegudele.

(John Stuart Mill, *Vabadusest*, lk 37)*

Kui eelmise peatüki argumendid paika peavad, siis muutub elu loodusseisundis mis tahes küllalt suure inimrühma jaoks varem või hiljem talumatuks. Mõni võib öelda, et see on küllalt hea alus tunnistada riik õigustatuks ilma igasuguse täiendava argumendita. Lõppude lõpuks, mis muud tõelist alternatiivi riigile meil on? Kui nõustume John Stuart Milli (1806–1873) väitega, et elu ilma piiranguteta teiste inimeste käitumisele oleks vähe või üldse mitte midagi väärt, ning ühtlasi usume, et “rakendavate piirangute” idee ilma riigita on pelgalt soovmõtlemine, siis tunduvad igasugused edasised argumendid riigi õigustuseks mõttetud.

Asjaolu, et meil puudub tõeline alternatiiv riigile, toimib negatiivse õigustusena: meile ei tule pähe midagi paremat. Kuid see siiski ei lõpeta filosoofilist arutelu. Riigi kaitsja peaks lootma, et suudab öelda midagi positiivsemat, mis näitaks, kuidas riik saab olla õigustatud mingi tunnustatud moraalarutluse toel. See tähendab, meil on vaja argumenti, mis veenaks, et meil on moraalne *kohustus* riigile alluda. Säärane argument võimaldab meil ka mõista, millal võib riik kaotada oma legitiimsuse; näiteks on laialt levinud arvamus, et just selline olukord leidis aset vara-

* Milli tsitaatide edasiandmisel on kasutatud eestikeelset tõlget (J. S. Mill, *Vabadusest*. Tallinn: Hortus Litterarum, 1996. Tlk Kaja Tael).

semate idabloki maade kokkuvarisemise ajal. Kuidas saaks riiki positiivselt õigustada, peaks saama selgemaks käesoleva peatüki käigus. Kuid esmalt peaksime meenutama, miks pole kaugeltki ilmselge, et meil on moraalne kohustus riigile alluda.

Nagu nägime, eeldas Locke, et inimesed on loomupäraselt vabad, võrdsed ja sõltumatud. See tähendab, et loomupäraselt pole nad allutatud mõne teise isiku võimule. Seepärast peavad legitiimsed võimusuhted olema mingis mõttes tehislikud – nad on inimlik looming või konstruktsioon. Vastavalt tegi Locke järelduse, et ainus viis teise isiku võimu alla sattuda on anda sellele isikule oma nõusolek (välja arvatud õigustatud karistuse puhul). See kehtib Locke'i arvates sõltumatult sellest, kas võimule püüdlejaks on teine üksikisik või suverään. Seega suveräänil, kes väidab, et tal on teie üle võim, on sellisele võimule õigust ainult siis, kui te olete end vabatahtlikult oma nõusoleku kaudu sellesse seisuga asetanud. Niisiis seisneb Locke'i meelest riigi õigustamise probleem selles, kuidas näidata, et riigi autoriteet on lepitatav isiku loomupärase autonoomiaga. Tema vastus seisneb apelleerimises individuaalse nõusoleku ning ühiskondliku lepingu ideele. Põhiliselt on Locke'i ja ühiskondliku lepingu teoreetikute arvates riik õigustatud siis ja ainult siis, kui iga üksikisik, kelle üle võimu omamisele pretendeeritakse, on selleks ise nõusoleku andnud.

Locke kuulub niisiis sääraste teoreetikute traditsiooni, kes annavad suure kaalu isikliku autonoomia ehk loomupärase vabaduse ideele. Nende teoreetikute järgi tuleb poliitilisi institutsioone õigustada nende isikute tahte, valikute või otsuste kaudu, kelle üle kõnealustel institutsioonidel on võim. See on väga köitev seisukoht, kuna suhtub suure respektiga igasse üksikisikusse, andes talle vastutuse ja võimaluse oma saatust omaenda valikutega ise kujundada. Kuid on ka teisi olulisi lähenemisviise riigi õigustamisele, mis omistavad autonoomiale väiksema tähtsuse kui Locke ning asendavad selle teiste väärtustega. Näiteks Jeremy Benthami (1748–1832) utilitaristlikus teoorias pole esmaseks väärtuseks mitte autonoomia, vaid õnn. Põhijoontes ütleb utilitaristlik teooria, et me peaksime püüdma maksimeerida õnne kogusummat ühiskonnas. Selle käsituse järgi on riik õigustatud siis ja ainult siis, kui toodab rohkem õnne kui ükski teine alternatiiv. Kas me riigiga nõustume, pole oluline. Tähtis on see, kas

riik teeb ühiskonna liikmed kokkuvõttes õnnelikumaks, kui nad oleksid ilma riigita. Käesolev peatükk uurib nõusolekuteooriat ja utilitaristlikku teooriat koos mõningate teiste lähenemisviisidega riigi moraalsele õigustamisele.

Riik

Enne kui otsustada, kuidas kõige paremini riiki õigustada, oleks tark kindlaks teha, mis asi riik on. Ajaloost ja tänapäeva poliitikast teame, et on olemas palju erinevaid riigitüüpe. Enamik inimesi, kes neid sõnu loeb, elab tõenäoliselt moodsa liberaalse demokraatia tingimustes. Mõned elavad healoomulise või türannliku diktatuuri all, mis põhineb sõjaväelisel jõul, monarhistlikul perekonnaliinil või millelgi muul. Mõned riigid soosivad vaba turgu, samas kui teised üritavad teostada kollektiivseid tootmise ja jaotamise vorme. Kui lisame neile tegelikele riikidele teoreetilised riigimudelid, eriti kommunistlikest ja utopistlikest kirjutistest, võib näida, et erinevatel tegelikel ja võimalikel riikidel on nii vähe ühist, et püüe riiki “defineerida” on lootusetu ülesanne.

Sellegipoolest on sageli märgitud, et kõikidel riikidel paisab olevat mõningaid ühisjooni. Me nägime, et Locke määratles poliitilist võimu kui õigust teha seadusi, koos õigusega karistada neid, kes seadustele ei allu. Ilmselgelt on riikidel poliitiline võim või vähemalt pretendeerivad nad sellele. Sotsioloog Max Weber (1864–1920) rõhutab sedasama punkti, ehkki veidi jahmatavamalt keeles: riikidel on legitiimse vägivalla monopol. Ükskõik millise riigi raames nähakse asja nii, et vägivall või sund on eeskätt riigi asi: kas siis otseselt, riigi agentide – politsei ja kohtute – kaudu, või kaudselt, loa kaudu, mida riik vahel annab oma kodanikele ja millega lubab neil olla üksteise suhtes vägivallane, näiteks enesekaitseks. Igasugust legitiimset vägivallat või sundi teostab või selle järele valvab riik.

Asja teine külg on niisugune, et riik tunnistab oma vastutust kaitsta igaüht, kes elab tema piirides, mittelegitiimse vägivalla eest. Kahtlemata vaid sel põhjusel oleme valmis tunnistama riigi monopoli vägivallale. Me loobume oma õigusest ennast kaitsta

vaid selle arusaamisega, et meil pole tarvis end ise kaitsta – riik teeb meie eest seda, mis vaja.

Niisiis väidetakse sageli, et riigil on kaks olemuslikku joont: talle kuulub *legitiimse* sunni või vägivalda monopol ja ta pakub kaitset igaühele, kes asub tema territooriumil. Kas see on riigi “definiitsioon”? Üks tavaline vastuväide niisugusele definiitsioonile on säärane: praktikas on täiesti ilmne, et ükski tegelik riik ei vasta ideaalile. Tegelikult ei suuda ükski riik monopoliseerida vägivalda ega kaitsta igaüht oma territooriumil. Pruugib vaid mõelda kuritegevuse tasemele ükskõik missuguses suurlinnas ja neile ettevaatusabinõudele, mida tavakodanikud tunnevad end olevat kohustatud rakendama oma isikliku julgeoleku tagamiseks. Niisuguste juhtude kohta ütleksime, et teatud riigid ei suuda vägivalda monopoliseerida ega kahjuks ka mitte kõiki oma kodanikke kaitsta: me ei ütleks, et säärastel ühiskondadel puudub üldse riik. Samas aga oleksime justkui sunnitud seda ütleva, kui käsitaksime eelmainitud kahte “olemuslikku joont” nii, nagu annaksid nad riigi määratluse.

Vastuseks tuleks taas kord rõhutada, et pakutud määratlus kinnitab vaid seda, et riigile kuulub *legitiimse* vägivalda monopol. Mittelegitiimse vägivalda olemasolu ei puutu asjasse. Ja riik *pakub* kaitset kõigile, isegi kui ta reaalselt ei suuda seda sageli tagada. Mõlemad vastused on siiski probleemsed. Paljud inimesed USA-s väidavad, et neil on õigus enesekaitseks relvastuda. Nad mitte ainult ei usu, et neil on säärane õigus, vaid kinnitavad ka, et valitsusel puudub nende üle selles küsimuses võim. Niisiis väidavad need inimesed tegelikult – ja väga veendunult –, et pole riigi või valitsuse asi püüda vägivallavahendeid monopoliseerida. Ning ka argument, et riik pakub kaitset kõigile, peab üldjuhul vaevalt paika. Paljud riigid lihtsalt eiravad ebasoositud vähemusi, eriti kui tegu on teatud etniliste rühmadega. Veelgi halvem: äärmuslikel juhtudel kannatavad need vähemused riigi enese mittelegitiimse vägivalda all, tagakiusamiste või “etniliste puhastuste” vormis. Seega puudub neil riikidel üks tunnustest, mis riikidel väidetakse olevat, kuid oleks absurdne eitada, et tegu on ikkagi riikidega.

Niisiis on mõlemad riiki defineerivad omadused probleematilised. Seni pole me teinud muud kui osutanud ideaalsele riigi tüübile, millel tõepoolest on kaks eespool mainitud joont.

Jätame defineerimise probleemi praegu kõrvale ning liigume edasi keskse küsimuse juurde: kuidas saame säärast riiki õigustada?

Õigustamise eesmärk

Siinkohal on kasulik võtta tarvitusele mõned terminid. Riigi õigustamise ülesanne öeldakse sageli seisnevat selles, et on tarvis näidata *üldiste poliitiliste kohustuste* olemasolu. Öelda, et kellelgi on poliitilised kohustused, tähendab öelda vähemasti seda, et tal on kohustus normaalses olukorras alluda riigi seadustele, sealjuures ka maksta ettenähtud makse. Võidakse eeldada ka teisi kohustusi: vajaduse korral võidelda riigi kaitseks; võib-olla ka käituda isamaaliselt; isegi otsida ja paljastada riigi vaenlasi. Kuid keskendume siinkohal kohustusele alluda seadustele.

Poliitiline kohustus on kohustus alluda igale seadusele sellepärast, et see on seadus, mitte tingimata sellepärast, et sel seadusel meie arvates mingit sõltumatut moraalset õigustust oleks. Enamik meist allub mõrva keelavatele seadustele pikemalt mõtlemata. Kui meilt küsitaks, miks me hoidume inimesi tapmast, vastaks enamik meist kahtlemata, et mõte seda teha pole meile kunagi arvestatava variandina pähe tulnud. Kui meilt nõutaks edasisi põhjendusi, ütleksime tõenäoliselt, et tapmine on vääri või ebamoraalne. Ma arvan, et meid häiriks väga, kui meile öeldaks, et kellegi peamine põhjus teiste inimeste mittetapmiseks on see, et tapmine on ebaseaduslik. Niisiis vajavad vaid vähesed inimesed mõrva sooritamata jätmiseks seadust. Siin on meil seega tegu niisuguse seadusega, mis langeb kokku sellega, mida ka moraal seadusest sõltumatult nõuab.

Kuid leidub ka seadusi, millel tundub olevat vähe moraalset alust. Võtame näiteks liiklusseadused. Te ehk usute, et teil on moraalne kohustus peatuda punase tule ees tühjal ristmikul, kuid teete seda vaid seepärast, et seadus nii käsib. Mõistagi usuvad inimesed mõnikord, et see, mille tegemist seadus neilt nõuab, on moraalselt vääri. Näiteks kasutatakse mõningaid makse tuumarelvade valmistamiseks, ja paljud maksumaksjad arvavad, et säärane poliitika on moraalselt taunitav. Kuid isegi sellisel juhul võib "korralik kodanik" ikkagi tunda kohustust alluda maksusea-

dustele ning seetõttu vastutahtmist aina kaasa aidata relvastumisprojektile või teistele projektidele – lihtsalt seepärast, et seadus seda nõuab. Säärane kodanik võib olla arvamusel, et mis tahes protest tuleb teostada teiste vahenditega. Seaduse rikkumine on kohane vaid kõige tungivamatel ja tõsisematel juhtudel.

Tavaliselt arvatakse “riigi õigustamine” tähendavat seda, et tuleb näidata, et on olemas üldine kohustus alluda seadustele. “Üldine” kohustus ei tähenda käesolevas kontekstis mitte kohustust alluda kõigile seadustele kogu aeg. Ainult teatud laadi ebameeldivat sorti fanaatik saab uskuda, et me oleme alati moraalselt kohustatud alluma seadusele, ükskõik mida ta mul käsib teha; näiteks et ma peaksin punase tule taga peatuma isegi siis, kui sõidutan surevat inimest haiglasse. Mõte on pigem järgmine: poliitilised kohustused on selles mõttes üldised, et nad kehtivad kõigi inimeste kohta, kes elavad selle riigi piirides. Võimalik, et riik on valmis teatud inimesed teatud seadustest vabastama (ehkki sageli on see korruptsiooni märk), kuid asja tuum on ikkagi selles, et riigi õigustamise eesmärgiks on näidata, et põhimõtteliselt on kõik riigi territooriumil viibijad moraalselt kohustatud tema seadusi ja määrusi täitma. Järgnevalt peaksime uurima küsimust, kas riigi säärase õigustuseni on võimalik jõuda.

Ühiskondlik leping

Ma kinnitan peale selle, et kõik inimesed on loomupäraselt [loodusseisundis] ja jäävad sinna seniks, kuni nad omaenda nõusolekuga ei tee ennast mingi poliitilise ühiskonna liikmeks; ja ma ei kõhkle seda käesoleva arutluse järgmises osas väga selgeks tegemast.

(Locke, *Teine traktaat*, lk 278)

Voluntaristlik kohustus

Kasutame edaspidi terminit “voluntarism” varem mainitud vaate kohta, mida kaitses Locke: poliitiline võim minu üle saab tekkida ainult minu vabatahtlike aktide tulemusena. Teisel inimesel saab minu üle poliitiline võim olla ainult siis, kui ma ise olen talle selle võimu andnud.

Seda vaadet väljendatakse mõnikord niinimetatud “omaks-võtmise” põhimõttega: et mitte kellelgi pole mitte mingisuguseid kohustusi, kui ta pole neid kohustusi “enesele peale pannud”, st neid vabatahtlikult endale võtnud. Täht-tähele võetuna on niisugune seisukoht väheusutav ja tuleks kõrvale heita. Minu kohustus mitte rünnata süütuid ei tundu mingil moel olenevat sellest, kas olen eelnevalt niisuguse kohustuse “enesele peale pannud”. Arvatavasti peame tunnistama, et meil on mõningaid moraalseid kohustusi, ükskõik kas me neid tunnistame või mitte. Kuid sellega pole veel näidatud, et ükskõik kellel on õigus teha seadusi ja sundida mind neile alluma. Ning muidugi just seda riik teeb.

Siinkohal saab ilmseks, et vähemasti Locke'i järgi seisneb poliitilise kohustuse probleem selles, et tuleb näidata, kuidas saab riigi olemasolu seletada voluntaristlikes mõistetes. Tuleb näidata, et ühel või teisel moel on iga viimane kui üksikisik – või vähemasti iga vaimselt adekvaatne täiskasvanu – andnud riigile võimu enda üle. Säärase arusaama järgi ei piisa riigi õigustamiseks lihtsalt osutamisest, kui palju paremal järjel me oleme riigivõimu tingimustes võrreldes looduseseisundiga. Peale selle tuleb veel näidata, et iga inimene on riigiga vabatahtlikult nõustunud.

Kui sõnastada veidi teisiti, siis isegi kui on tõsi, et riik on mulle kasulik, ei järeldu sellest Locke'i meelest veel riigi õigustatus. Sest mul on loomulik õigus vabadusele, mistõttu poliitiline võim minu üle saab tekkida ainult minu enda nõusoleku kaudu. Nii et kui riik pretendeerib poliitilise võimu teostamisele minu üle, ilma et tal sealjuures minu nõusolekut oleks, ei ole tal õigust valitseda ning ta on seepärast mittelegitiimne. See on nii isegi siis, kui elutsiviilühiskonnas on kaugelt parem elust looduseseisundis.

Püüe näidata, et individid nõustuvad riigiga, on ühiskondliku lepingu teooria aluseks. Kui ühel või teisel moel saab näida-

ta, et iga indiviid on nõustunud riigiga, sõlminud riigiga teatud lepingu või sõlminud teiste individidega lepingu riigi rajamise kohta, näib probleem olevat lahendatud. Me oleksime näidanud, kuidas riik omandab universaalse võimu – võimu meist igaühe üle –, näidates, et igaüks on selle võimuga nõustunud. Teoreetiliselt on ühiskondliku lepingu teooria seega ilmne ja elegantne lahendus poliitilise kohustuse probleemile. Ta rahuldab universalismi ja voluntarismi kaksiknõuet: iga inimene peab olema kohustatud (universalism) ja poliitilised kohustused tekivad üksnes nõusoleku läbi (voluntarism).

See kõik on teoorias väga kena, kuid kust me leiame ühiskondliku lepingu praktikas? Mõne käsitluse järgi peetakse ühiskondlikku lepingut “alglepinguks”, reaalseks ajalooliseks sündmuseks. See sündmus oli see hetk ja mehhanism, mis viis meie esiisad loodusseisundist tsiviilühiskonda. Niisugune seisukoht võetakse tavaliselt – ja tõenäoliselt õigusega – vastu täieliku uskumatusena. Isegi kui me tunnistame, et kunagi eksisteeris reaalne, ajalooline loodusseisund (eelmises peatükis puutusime kokku mõningate kaalutlustega, mis lubavad selles kahelda), kas sai eksisteerida niisugust lepingut? Kus on tõendid? Millises muuseumis? Sedavõrd pöördeline sündmus oleks pidanud ajaloodokumentidesse min-geid jälgi jätma. Peale selle: kuidas saanuks säärane leping aset leida? Lisaks silmnähtavatele kommunikatsiooni ja kooskõlastamise probleemidele on Rousseaust inspireeritud kriitikud osutanud, et on absurdne arvata, nagu oleksid loodusseisundis elanud metslased olnud piisavalt rafineeritud mõistestikuga, et luua ja respektierida mis tahes laadi juriidilist lepet.

Kuid mis palju tähtsam: isegi kui säärane leping oleks olnud, mida see tõestaks? Vaevalt saaksime väita, et sellega on seletatud praeguste kodanike poliitilised kohustused. Lõppude lõpuks ei luba ju ükski mõistlik õigussüsteem sõlmida ühel põlvkonnal lepingut, mis seob järgnevaid põlvkondi. Aga just nimelt seda näib alglepingu doktriin eeldavat.

Kui ühiskondliku lepingu doktriin sõltub alglepingu doktriinist, on ta kahtlemata hukule määratud. Õnneks leidub teistsuguseid ideid, mis võivad mängida sobivamat rolli. Kui tahame saavutada voluntaristliku riigikäsituse eesmärki, siis on oluline, et kõik need, keda nähakse praegu riigi poolt seotud olevat, oleksid

saanud sellega nõustuda. See näib nõudvat mingit laadi jätkuvat nõusolekut, mille annab iga üksikisik.

Kas on võimalik, et igaüks meist on teadlikult ja vabatahtlikult andnud riigile oma nõusoleku? Raske on näha, kuidas see võimalik on. Ma ei mäleta, et minult oleks kunagi küsitud, kas ma nõustun sellega, et minu üle valitsétakse – vähemasti pole seda küsinud keegi, kellel oleks olnud mingi ametlik staatus. Tõsi küll, skautidelt ja koolilastelt nõutakse sageli, et nad vannuksid truudust lipule või “Jumalale ja kuningannale”, kuid tegelikult ei anta neile õiget valikuvõimalust ja igal juhul pole nad küllalt vanad, et nende töotusel oleks mingit õiguslikku staatust. On vähe ühiskondi (kui üldse), kus praktikas igaühelt nõutaks vandetöötust. Nagu on sageli märgitud, on moodsas ühiskonnas ainsateks inimesteks, kes annavad selgesti väljendatud nõusoleku, need, kes saavad mingi riigi kodakondsuse naturalisatsiooni kaudu. Tavakodanike määratu enamus jääb sellest puutumata.

Siinkohal võidakse vastata, et nõusolekut ei anta mitte nii ilmsel või selgelt väljendatud kujul. Üks mõte on niisugune, et nõusolekust antakse teada hääletuskasti kaudu. Hääletades valitsuse poolt, anname sellele oma nõusoleku. Ning on teatud määral usutav, et isegi need, kes hääletavad valitsuse vastu, annavad hääletamisega siiski teada oma nõustumisest süsteemi kui tervikuga. Kuid see jätab meile kaks probleemi. Mõned neist, kes hääletavad valitsuse vastu, võivad väita, et nad väljendavad oma mittenõustumist süsteemi kui tervikuga. Peale selle: mida öelda nende kohta, kes ei hääleta? Hääletamisest keeldumist vaevalt saab käsitada viisina väljendada oma nõustumist valitsusega. Asja ei parandaks see, kui hääletamata jätmine tunnistataks ebaseaduslikuks ning igaühte sunnitaks hääletama. Kuna hääletamine poleks enam vabatahtlik, ei saaks seda enam tõlgendada nõustumisaktina ega selle märgina.

Kirjeldatud mõtteliini palju huvitavamaks edasiarenduseks on tees, et poliitilised kohustused tekivad ainult siis, kui ühiskond on korraldatud “osalusdemokraatiana”. Osalusdemokraatia on niisugune ühiskonnakorraldus, kus kõik kodanikud võtavad valitsemisest aktiivselt osa, ning säärane osalus on palju ulatuslikum kui kõik see, mida näeme tänapäeva demokraatias. Niisugusest seisukohast tuleneb tähtis järeldus, et kuna praegused demo-

kraatiad ei vasta sellisele ideaalile, siis ei ole kodanikel sääraates riikides poliitilisi kohustusi. Osalusdemokraatia teooria vääril tähelepanu ning järgmises peatükis uurime seda lähemalt. Seniks peame meeles pidama, et kõik käesolevas peatükis tehtavad järeldused poliitilise kohustuse kohta on sõltuvad selle uurimise tulemustest.

Vaikiv nõusolek

Seni on meil veel ebaselge, kuidas töötada välja eksplitsiitse või selgesti väljendatud nõusoleku töepärast teooriat. Me juba vaatlissime ideed, et hääletamine on *vaikiva* nõustumise viis, kuid võib-olla saab vaikiva nõusoleku ideed arendada ka mingis lootustandvamas vormis. Tegelikult toetuvad kõik olulised ühiskondliku lepingu teoreetikud – Hobbes, Locke ja Rousseau – erineval moel vaikival nõusolekul põhinevatele argumentidele. Keskseks on siin mõte, et vaikumisi riigi kaitset kasutades antakse sellele oma vaikiv nõusolek. Ja sellest piisab, et indiviidi riigiga siduda. Ehkki Locke uskus, et ainult selgesti väljendatud nõusolek saab teha inimesest poliitilise ühiskonna täiemõõdulise liikme, väitis ta oma kuulsas argumendis, et sellegipoolest saab poliitilisi kohustusi rajada vaikivale nõusolekule:

Iga inimene, kes omab või kasutab mingi valitsuse valduste ükskõik missugust osa, annab seeläbi oma vaikiva nõusoleku ja on siitpeale kohustatud kuuletuma selle valitsuse seadustele säärase kasutuse ajal nii nagu iga teinegi; ükskõik kas kõnealuseks omandiks on temale ja ta pärijatele igavesti kuuluv maatükk, ainult peavari nõalaks ajaks või ta lihtsalt rändab vabalt maanteel. (*Teine traktaat*, lk 348)

Võimalik, et see peab paika. Ma nõustun vaikumisi riigiga, kui võtan vastu tema kaitse ja muud hüved. Võib küll olla, et lihtsalt hüvede vastuvõtmine on piisav enese sidumiseks riigiga, ning me vaatame säärast argumenti käesoleva peatüki lõpupoole. Kuid

praegune mõte on veidi teistsugune, sest siin lisatakse argumendile veel üks lüli: hüvede saamine on riigiga vaikiva nõustumise viis, ja just *nõusolek* on see, mis seob. Kas peaksime sellise väite heaks kiitma?

Võib-olla on niisuguse argumendi taga mõte, et need, kellele ei meeldi see hüvede ja koormiste pakett, mida riik pakub, võivad püsti tõusta ja minema minna. Aga kui kõnealune doktriin sõltub sellest, siis ütleksid paljud, et niisuguse seisukoha on otsustavalt ümber lükanud David Hume (1711–1776):

Kas me saame tõsimeeli öelda, et vaesel talupojal või käsitöölisel on vaba voli oma maalt lahkuda, kui ta ei tunne ei võõraid keeli ega võõraid kombeid ning elab päevast päeva sellest väikesest palgast, mida ta saab? Sama hästi võime väita, et laevale jääv inimene nõustub vabatahtlikult laeva peremehe valitsemisega, ehkki ta kanti pardale sellal, kui ta magas, ning peab hüppama ookeani ja hukkuma selsamal silmapilgul, mil ta laevalt lahkub. (*Alglepingust*, lk 475)

Mida see vastuväide näitab? Hume'i mõte on selles, et ainuüksi alalist elamist ei saa tõlgendada nõustumisena. Miks? Lihtsalt sellepärast, et siis ei tuleks mittenõustumisena arvesse mitte miski muu peale maalt lahkumise. Kuid see on kahtlemata liiga radikaalne tingimus, millest ei saa järeldada, et need, kes jäävad, nõustuvad.

Seda peetakse sageli veenvaks ümberlükkeks. Kuid teisest küljest leidub juhtumeid, mis rahuldavad isegi sääraseid nõudlikke tingimusi. Rousseau näiteks oletab, et alaline elamine tähendab nõusolekut, kuid ainult "vabas" riigis, "sest muidu võib perekond, hüved, pelgupaiga puudumine, paratamatus või vägivald inimest riigis vastu tema tahet kinni hoida; ja siis ei tähenda tema seal elamine iseeneest enam tema nõustumist lepinguga" (*Ühiskondlikust lepingust*, lk 277). Rousseau puhul on iseäralik ja samas iseloomulik, tema arvamus, et perekond või hüved teevad inimese mittevabaks. Kuid me näeme siiski, milles on tema mõte, isegi kui soovime tema käsitlust parandada. Rousseau tahab öelda, et vabas riigis on mittenõustumise akt – riigi territooriumilt lahkumine – küllalt lihtne.

Mõte, et iga mittenõustuja võib lahkuda, oleks ehk usutav, kui maailmast saaks mõelda kui üksteisest müüriга eraldatud linn-riikidest, kust inimene saab lahkuda lihtsalt väravast välja jalutades (nii nagu Rousseau juhtumisi oma nooruses Genfist lahkus). Hume peab ilmselgelt silmas pigem midagi rahvusriigitaolist, nagu näiteks Suurbritannia, kust lahkumine pole niisama lihtne. Õigupoolest vihjab tema kujund riigist kui laevast avamerel just Britannia-taolisele saarele. Nüüdisaegses maailmas, rahvusriikide maailmas, tundub vaikiva nõusoleku doktriin märksa vähem kohane, kui ta oli seda Rousseau meelest; mitte niivõrd seepärast, et riike ümbritsevad mered, vaid seepärast, et isegi need, kes tahavad lahkuda, leiavad sageli, et lihtsalt pole kuskile minna: ükski teine maa ei võta neid vastu ja üldse, mis mõtet on vahetada üht vastumeelset režiimi teise vastu? Lõppkokkuvõttes tuleb nähtavasti nõustuda Hume'iga. Tänapäeva maailm ei rahulda vaikiva nõusoleku tingimusi. Vaikiva nõusoleku mõiste ei aita riiki õigustada.

Hüpoteetiline nõusolek

Võib-olla on viga arvata, et ühiskondliku lepingu teoreetik peab apelleerima mingit laadi tegelikule nõusolekule, olgu see siis ajalooline, eksplitsiitne või vaikiv. Pigem võiks väita, et ühiskondlik leping on puhthüpoteetiline: see ütleb meile ainult, mida me loodusseisundis *teeksime* või *oleksime teinud*. Selle seisukoha järgi on mõte, et kui oleksime loodusseisundis, siis sõlmiksim lepingu riigi rajamiseks, iseenesest piisav, et pidada riiki õigustatuks.

Kuidas tuleks seesugust argumenti mõista? Esimese sammu-na tasub meenutada punkti, mida mainisime eelmises peatükis: parim viis jõuda selgusele oma suhtes millegagi on kujutleda selle asja puudumist. Niisugust taktikat kasutavad tihti näiteks lapsevanemad, et veenda oma last sööma mitteisuäratavat toitu: sa oleksid selle eest tänulik, kui oleksid nälga suremas. Analoogiliselt ütleb siis hüpoteetilise lepingu argument meile, et kui me ühel või teisel moel leiaksime end olevat ilma riigita,

peaksime mõistlikuks selle rajada, niipea kui mõistaksime oma täbarat olukorda.

Niisiis võime hüpoteetilise lepingu argumenti mõista järgmiselt: isegi kui te poleks riigi võimu all ja kui te leiaksite end mingil moel loodusseisundist, siis – juhul kui toimiksite mõistus-päraselt – teeksite kõik mis võimalik, et riiki taasluua. Täpsemalt, te ühineksite mõistuspäraselt ja vabatahtlikult riigi rajamise lepinguga. Hüpoteetilise lepingu teoreetik küsib nüüd tõenäoliselt: kuidas saab see argument riiki *mitte* õigustada?

Kui on tõesti tõi, et kõik mõistuspärased isikud teeksid loodusseisundis vabatahtlikult sellise valiku, siis näib meil tegu olevat hea argumendiga riigi õigustuseks. Ent siiski peaksime küsima, kuidas on see seotud ühiskondliku lepingu “voluntaristlike” eeldustega. Sest kui eeldada, et meie poliitilised kohustused võivad tekkida ainult vabatahtlike nõustumisaktide kaudu, ja tunnistada, et *hüpoteetilised* nõustumisaktid *ei ole* aktid, paistab siit järelduvat, et hüpoteetilise lepingu argument ei täida ühiskondliku lepingu teooria nõudmisi.

See tähelepanek paneb meid tõlgendusprobleemi ette. Kui hüpoteetilise lepingu argument ei ole seda laadi argument, mis võiks rahuldada ühiskondliku lepingu teoreetikut, siis mis laadi argument see on? Üks võimalus on öelda, et see on viis näidata, et teatud sorti riigid *väärivad* meie nõusolekut. See tähendab, riigil on hulk soovimisväärsed omadusi – eeskätt on riik meie parim lootus rahule ja julgeolekule – ning tõsiasi, et loodusseisundis me nõustuksime riigi rajamisega, lihtsalt kinnitab, et tal on need omadused. Säärase tõlgenduse järgi on just riigi omadused see, mis annab õigustuse põhialuse – mitte meie nõusolek. Nõustumine jääb lihtsalt mängust välja. Seega lõppkokkuvõttes ei ole käesoleva argumenteerimisliini järgi hüpoteetilise lepingu argument riigi voluntaristliku kaitse vorm. Ta on palju lähemal utilitaristlike teooriatele, mida peatselt vaatleme. Riik on õigustatud oma panuse kaudu heaolusse.

Teisest küljest leidub aga ka viis, kuidas võiksime püüda hüpoteetilise lepingu teooriat rekonstrueerida voluntaristlikes terminites. Vaatleme argumenti, et hüpoteetiline nõusolek osutab mingil moel tegelikule nõusolekule. Peaksime siin lähtuma mõttest, et ehkki peaaegu mitte keegi ei väljenda kunagi formaalselt

oma nõustumist riigiga, saab teatud mõttes siiski öelda, et enamik meist on sellega nõus. Võimalik, et kui meilt küsitaks selle kohta ning palutaks tõsiselt ja põhjalikult järele mõelda, väljendaksime kõik oma nõusolekut. Seega oleks õige öelda, et igaühel, kelle kohta äsjaöeldu kehtib, on *kalduvus* riigiga nõustuda. Kuid see tundub olevat sama mis öelda, et sääraseid inimesed nõustuvad riigiga, isegi kui nad ise seda ei mõista. Nii nagu meil võib olla uskumusi, mida me pole kunagi teadvustanud (näiteks olen ma nähtavasti palju aastaid uskunud, et kaelkirjakutel pole üheksat jalga, ehkki enne kui ma need sõnad esmakordselt kirja panin, polnud ma seda mõtet iialgi teadlikult sõnastanud), võime riigiga nõustuda sellest enesele aru andmata.

Hüpoteetilise lepingu abinõust võib nüüd mõelda kui viisist, kuidas panna meid mõistma, mida me tegelikult mõtleme. Mõeldes selle üle, kuidas ma käituksin looduses seisundis – jookseksin ummisjalu tsiviilühiskonda, kui ainult saaksin –, jõuan mõistmiseni, et ma tõesti nõustungi riigiga. Mitte et nüüd, selle mõtteeksperimenti teostamise järel nõustuksin esimest korda, vaid pigem jõuan tõdemuseni, et olen sellega kogu aeg nõus olnud. Säärase tõlgenduse järgi on hüpoteetilise lepingu argumendi mõte selles, et ta toob ilmsiks dispositsioonilise nõusoleku: seni-veel-väljendamata nõustuva hoiaku.

Kui palju on võimalik saavutada sellise argumendiga? Üks raskus peitub tõigas, et nõusoleku mõistet kasutatakse siin väga nõrgas mõttes. Väljendamata ja isegi teadvustamata nõustumiskalduvusi peetakse väga harva moraalses või juriidilises kontekstis siduvaks. Peale selle võib väga hästi olla inimesi, kes teevad hüpoteetilise lepinguarutluse läbi ning jõuavad pärast sügavat järelemõtlemist tõdemusele, et looduses seisundis oleks neil parem, ning eelistavad seda niisiis riigile. Võib-olla nad umbusaldavad tsentraliseeritud võimu. Võib-olla on nad looduses seisundi suhtes optimistlikumad kui mina. Kas sääraseid inimesi leidub? Tundub küll kindlasti nii olevat: anarhistid ja nende mõttekaaslased, keda käsitlesime eelmises peatükis, oleksid heaks näiteks. Säärase inimeste kohta pole võimalik öelda, et neil on kalduvus riigiga nõustuda: nende nõustumatus on selge ja aktiivne.

Meil võib tekkida kiusatus mõelda, et sellised inimesed on irratsionaalsed. Kuid mida on neis nii irratsionaalset? Igatahes,

isegi kui nad on irratsionaalsed, see vaevalt küll tõestab, et nad on andnud oma nõusoleku. Niisiis ei suuda isegi see nõrgim nõusolekuteooria vorm anda seda, mida me otsime – poliitilise kohustuse üldist alust. Ja kui me kinnitame, et poliitilised kohustused peavad olema võetud vabatahtlikult, läheme selles osas alati riskile välja. Kogu vankri võib ümber lükata üksainuke mittenõustuja. Kuna lepinguteooria on voluntarism *par excellence*, siis näib, et universalismi – teesi, et igaühel on poliitilised kohustused – lihtsalt ei saa anda ükski lepingu- või nõusolekuteooria vorm, mida oleme siin vaadelnud.

Tagasi anarhismi juurde

Vahest seisneb vastus selles, et tuleb tunnistada: pole võimalik tõestada, et igaühel on poliitilised kohustused. Riigi voluntaristliku aluse rõhutamine tundub väga tõepärane, ja kui selle hinnaks ongi tõsiasi, et me peame leppima mõnede indiviidide pääsemisega riigi võimu alt, tuleks ehk sellega soostuda.

Säärane mõttekäik annab uut tuge anarhistide üritusele, mida vaatlesime lühidalt 1. peatükis. Kui me ei suuda leida viisi riigi õigustamiseks vastuvõetavatel eeldustel, näib mingit laadi anarhia olevat möödapääsmatu, vähemasti moraalses mõttes. Selline kriitiline strateegia paistab olevat anarhisti tugevaim relv. Keegi pole minult *küsinud*, kas meil peaks riik olema, ja politsei ei palu minult luba tegemaks seda, mida ta teeb. Järelikult, ütleb anarhist, toimivad riik ja politsei mittelegitiimselt, vähemasti mis puutub nende tegutsemisse minu suhtes.

Niisuguse seisukoha järelmid võivad olla kaugeleulatuvad. Kõige radikaalsemal juhul võiks väita, et kui me juba kord tunnustame anarhistide argumenti, siis on meie ainus põhjus riigile allumiseks mõistlikkus (*prudence*), eriti hirm karistuse ees. Tugev isiksus peaks säärasele argpükslikule hoiakule vastu seisma ning riigile ja tema käsilastele mitte tähelepanu pöörama. Või kui sõnastada sama mõte veidi tagasihoidlikumalt: me võime tunnistada, nagu juba nägime, et seda, mida nõuab seadus, nõuab seadusest sõltumatult sageli ka moraal. Seepärast peaksid inimesed tõesti

tegema mõningaid asju, mida riik on määranud – hoiduma mõrvast, vägistamisest ja vigastamisest –, kuid mitte sellepärast, et riik on seda määranud. Lisaks toimib politsei sageli nii, nagu võiks toimida mis tahes kodanik: kaitseb süütuid, peab kinni ja viib kohtu ette igäühe, kes on teinud midagi halba, ja nii edasi. Niisiis võime olla politseile tänulikud, et ta meie eest musta töö ära teeb. Kuid riiki ja politseid tuleks toetada vaid neil juhtudel, kus ollakse sõltumatult nõus nende tegutsemisalustega. Tõsiasi, et seadus on seadus või et politsei on politsei, ei anna sõnakuulelikkuseks mingit alust. Seega soovitab “filosoofiline anarhist”, et võtaksime politsei ja riigi toimingute suhtes ülimalt kriitilise hoiaku. Mõnikord kuulub nende toimingute juurde moraalne autoriteet, kuid kui seda pole, on meil õigus neile mitte kuuletuda, nende tegevust takistada või eirata.

Mõneti tundub see olevat väga arukas seisukoht. Vastutustundlik kodanik ei peaks pimesi seadust järgima, vaid peaks alati toetuma oma isiklikule hinnangule, et otsustada, kas seadus on õigustatud. Kui ei ole õigustatud, siis pole moraalset alust seadusele kuuletuda.

Teatud piirini peab selline pilt olema õige. Väide, et seadust ei tuleks kunagi kahtluse alla seada või et sellele ei tuleks kunagi vastu hakata, viiks selleni, et tuleks kaitsta juutide jälitamist natsistlikul Saksamaal või alles hiljuti tühistatud seadusi segaabelude ja rasside segunemise vastu Lõuna-Aafrikas. Seadusele allumise kohustusel peab olema mingi moraalne piir. Kuid pole just kerge öelda, milline see peaks olema. Ühe äärmusena oletame, et pooldaksime järgmist seisukohta: seadusele tuleb alluda vaid siis, kui see on täiuslikus kooskõlas isiku enda moraalse hinnanguga. Aga paljud inimesed (eriti rikkad) on arvamusel, et tulude maksustamine ainuüksi rikkuse ümberjagamise eesmärgil on moraalset õigustamatu. Äsjavisandatud riigi õigustamise käsitluse seisukohalt oleks niisugustel inimestel õigus lakata makse maksmast. Samal ajal usub suur hulk erineva sotsiaalse ja majandusliku taustaga inimesi, et hüvede omandamine pärimise teel on ebaõiglane. Kes pärib rikkuse ja kes mitte, on “moraalsest vaatevinklist täiesti meelevaldne”, kui kasutada John Rawlsi terminoloogiat (vt 5. ptk). Paljud inimesed arvavad, et on täiesti ebaõiglane, kui mõned isikud pärivad tohutuid rikkusi, samal ajal kui teised, kes väär-ik-

sid sedasama, ei saa midagi. Aga kui te arvate, et päritud omandil puudub moraalne õigustus, siis te arvate ka, et Westminsteri hertsogil pole rohkem õigust jätta teid ilma “tema” päritud omandist, kui teil on õigust teda sellest ilma jätta sellepärast, et see pole tegelikult tema oma. Kui siis veel lisate sellele, et seadusele tuleks alluda vaid siis, kui see on kooskõlas teie moraalse arusaamadega, siis pole teil enam mingit põhjust (peale hirmu või karistuse) austada suuremat osa teiste inimeste (väidetavast) omandist.

Niisuguseid olukordi leidub ilmselgelt veel palju. Asja tuum on selles, et kui tunnistame anarhistlikku seisukohta, naaseme kaootilisse olukorda, kus inimesed võivad kõigis, ka ühiskonnale olulistes asjades järgida oma isiklikku otsustust. Kuid just sel põhjusel väitiski Locke, et me peaksime looduseseisundist eemale pöörduma. Säärasest perspektiivist vaadatuna hakkab filosoofilise anarhisti positsioon paistma väga ohtliku moraalse nautlemisena. Kahtlemata on palju parem, kui me üldiselt tunnistame omavahelistes asjaajamistes mõningaid avalikult kehtestatud ja üldtunnustatud seadustekogumeid, kui et jätame inimesed tegutsema nende isiklike, üksteisele vastukäivate koodeksite alusel. Teiste sõnadega, *ühise* seadustekogumi omamine on (mõistlikkuse piires) palju olulisem kui kellegi privaatne arusaam sellest, millised on parimad seadused.

Anarhist võib selle peale muidugi öelda, et pole alust oodata säärast konfliktsete moraalseisukohtade vohamist. Lõppude lõpuks võib ju mingi konkreetne moraalne perspektiiv olla õige, ja nii võivad kõik isikud jõuda ühe ja sama põhiliste moraalipõhimõtete kogumi tunnistamiseni. Argumendi kaalukam osa põhineb siin teisena toodud väitel, kuidas kui usutav see väide on? Isegi kui on tõepoolest olemas üksainuke tõeste moraaliprintsiipide kogum, kuidas saame tagada, et kõik selle toetus näevad? Nende jaoks, kes ei usu, et siin mingit sobivat meetodit leidub, jääb anarhistlik vaatevinkel vähekoitvaks.

Utilitarism

Alamad peaksid kuuletuma kuningatele... seni kui tõenäoline kahju kuuletumisest on väiksem kui vastuhakust sündiv kahju.

(Jeremy Bentham, *Fragment valitsuse kohta*, lk 56)

Lepinguargumentide nurjumine ning anarhismi vähene ligi-tõmbavus teeb seda pakilisemaks utilitaristliku teooria lähema uurimise. Utilitarismi põhiideeks on mõte, et mis tahes olukorras on moraalselt õigeks teoks see, mis toob kaasa suurima võimaliku kasu. Kasu mõistetakse siinjuures mitut moodi: see võib olla õnn, nauding või soovide (või eelistuste) rahuldamine. Meie arutluste seisukohalt pole eriti oluline, millise neist võimalustest valime, nii et räägime mugavuse mõttes õnne maksimeerimisest. Üldjoontes nõuab utilitarism, et tehtaks see tegu, mis toob endaga maailma kaasa rohkem õnne (või vähem õnnetust) kui mis tahes teine samal ajal võimalik tegu.

Pange tähele, et kui tahame võtta utilitarismi tõsiselt, peame olema suutelised õnne mõõtma ja kvantifitseerima, et saaksime kindlaks teha, milline mitmest võimalikust teost toob kaasa kõige rohkem õnne. Seda peetakse sageli tõsiseks raskuseks. Lõppude lõpuks, kui tahame olukordi võrrelda, vajame ju mingit mõõteskaalat – võib-olla näiteks õnne ühikuid. Kuidas on selline mõõtmine võimalik? Teooria ei nõua meilt mitte üksnes seda, et võrdleksime ühe inimese õnne teise omaga ja ütleksime, kummal on rohkem, vaid et ütleksime ka, *kui palju rohkem*. Nähtavasti peaksime suutma anda sisu sellistele väidetele nagu “Fred on kaks korda rohkem õnnelik, kui Charlie on täna, ehkki eile oli ta kolm korda õnnelikum”. Paljude arvates on see absurdne. Püüe õnne niimoodi kvantifitseerida näib lihtsalt lapsik.

Probleemi, kuidas leida viisi õnnelikkuse võrdlemiseks, tuntakse “isikutevahelise kasulikkusvõrdluse” nime all. Kummalisel kombel tundub, et mitte ükski üheksateistkümnenda sajandi utilitarismi rajajatest pole mõistnud selle probleemi kaalu, ehkki mõnel viimasel aastakümnel on sellele pakutud terve hulk nupukaid tehnilisi lahendusi. Ükski lahendus pole siiski leidnud üldist heakskiitu. Selle küsimuse lähem vaatlemine viiks meid teemast

liiga kaugele, kuid igatahes ei peaks me jätma kahe silma vahele tõsiasja, et kui meilt nõutakse võrdlusi, ei jää me kunagi päris hätta. Me tunneme näiteks teisi inimesi, kes paistavad nautivat teatud roogi või meelelahutuse vorme palju rohkem või palju vähem kui meie ise. Ja mis märksa tõsisem: me näeme iga päev inimesi, kes elavad viletsuses, samas kui meile on teada ka teised, kes elavad suurepäraselt naudingurohket elu. Seega me usume, et teatud võrdlused on võimalikud, ehkki me ei tea täpselt, kuidas me neid võrdlusi teostame. Praegu lihtsalt eeldagem, et isikutevaheline kasulikkusvõrdlus on võimalik, pidades meeles, et utilitarist võib meile seletuse, kuidas täpselt see võimalik on.

Pöördudes tagasi põhiküsimuse juurde, tuleks järgmiseks küsida, kuidas näeb välja poliitilise kohustuse utilitaristlik teooria. Nagu nägime, Jeremy Benthami järgi peaksime oma valitsejatele alluma seni, kui säärasest hoiakust saadav kasu kaalub üles kahju. Benthami vaade kõlab siis sellise teooria moodi, et ma peaksin seadusele alluma siis – kuid ainult siis –, kui minu allumine viib ühiskonna suuremale õnnele kui minu allumatus.

Ent kui Benthami doktriin on niisugune, siis näitab hetk mõtlemist, et tegu on seadusemurdja hartaga. Sest minu õnn on ju üldise õnne osa. Seega kui seaduserikkumine, näiteks raamatu varastamine suurest raamatupoest, suurendaks minu õnne, ja mina oleksin kindel, et keegi ei saaks teada ega kannaks ka mingit märkimisväärset kahju või kaotust, siis tundub, et utilitarism mitte ainult et lubaks mul selle varguse toime panna, vaid lausa nõuaks seda. Üldisem sõnum oleks säärane, et niisugune utilitaristlik teooria annaks seaduserikkumisele väga sageli õigustuse.

Kas see saab olla see, mida utilitarist tahab? Ei tundu tõenäoline, ja tegelikult saab sellele kergesti vastata. Vaatame, mis juhtuks siis, kui me kõik rikuksime seadust iga kord, kui me arvame, et üldine õnn sellest kasvaks. Sellisel juhul võiksid sina võtta ükskõik millise mulle kuuluva asja alati, kui see suurendaks sinu õnne rohkem kui vähendaks minu oma. Omand oleks siis äärmiselt ebakindel, võib-olla nii ebakindel, et lõppkokkuvõtteks ei hakkaks keegi töötama ega midagi tootma, kuna teine võiks selle ära võtta alati, kui utilitaristlik rehkendus tema kasuks töötab. Selline ebakindlus viiks suurele üldisele viletsusele, mis oleks umbes nagu loodusesseisundi ebakindlus. Paradoksaalsel kombel,

kui igaüks meist püüab suurendada üldist õnne, toome üheskoos lõppkokkuvõttes kaasa üldist viletsust. See on teine näide 1. peatükis arutatud “vangi dilemmast”: tegu, mis individuaalselt suurendab õnne, kollektiivses plaanis kahandab seda.

Järelikult võib utilitarist väita, et me vajame seadustekogu, mida austatakse, isegi kui mõne seaduse rikkumine mõnel konkreetsel juhul võiks suurendada õnne (kui niisugune rikkumine oleks lubatud). Seda võib nimetada *kaudseks* utilitarismiks. Mõte on selles, et kui me kõik arutleme otseselt utilitaristlikes mõistetes, lähevad asjad väga viltu. Seepärast on meil õnne maksimeerimiseks tarvis järgida mitteutilitaristlikku mõtlemist – alluda seadustele.

Viimatitoodud mõtte selgitamisel on abiks analoogia üksikisiku õnneotsingutega. Lootosesõjad üle kogu maailma avastavad aeg-ajalt ikka ja jälle, et kui inimene võtab endale üheainsa sihi – et tema isiklikult saaks õnnelikuks – ja teeb kõik mis võimalik selle saavutamiseks, tabab teda pigem nurjumine kui edu. Aga kui eesmärgiks on miski muu – näiteks kujundada ja järgida mõnd ambitsiooni, leida endale harrastus või paar head sõpra –, võidakse vabalt leida ka õnn kui nende püüdluste kõrvalsaadus või kaudne tagajärg. Ja seepärast väidetakse, et otsene õnneotsing on nii individuaalsel kui ühiskondlikul tasandil ennastkummutav. Parim, mida saame teha, on seada endale muid eesmärgi või järgida muid reegleid, lootes või oodates, et selle tulemuseks on õnn. Utilitaristlik poliitikafilosoof peaks soovutama säärast seadustesüsteemi, mida iga inimene vähemasti normaalses olukorras peaks järgima. Pole niisiis üksikisiku asi vaagida seadusejärgimise mõju õnne tasemele ühiskonnas.

Selline oli tõenäoliselt Benthami enese tegelik seisukoht: “Kui vaadata kõiki inimesi korraga, siis on neil kohustus alluda ainult siis, kui see on nende huvides.” (*Fragment valitsuse kohta*, lk 56) Selle katkendiga seoses esitab Bentham mitu ideed:

1. Seadus tuleks vastu võtta siis ja ainult siis, kui ta aitab inimeste õnnele kaasa rohkem kui ükski konkureeriv seadus (või seaduse puudumine).

2. Seadustele tuleks alluda sellepärast, et nad on seadused (ja neile allutakse sellepärast, et allumatus tähendab karistust), ning neile allumata jätta tuleks üksnes õnnetuse vältimiseks.
3. Seadus tuleks tühistada ja asendada, kui ta ei suuda täita õiget utilitaristlikku funktsiooni.

Utilitaristlik sõnum poliitilise kohustuse osas tundub nüüd olevat selge. Riik kui seadustekogu andja ning elluviija on õigustatud siis ja ainult siis, kui ta aitab inimõnnele kaasa rohkem kui ükski teine teostatav ja konkureeriv ühiskonnakorraldus. Kui mõtleme riigi ning looduse seisundi vahelise põhikontrasti terminites ning võtame omaks esimese peatüki, eriti Hobbese argumendid, tundub utilitaristlik riigiõigustus väga tõepärane. Üldisele õnnele kaasaaitamise mõttes paistab riik looduse seisundit suuresti edestavat. Utilitaristi silmis õigustab see riiki täielikult.

Kuid sellest edust hoolimata on utilitaristlik riigiõigustus suutnud veenda väga väheseid poliitikafilosoofe. Paljud mõnavad, et argument iseendast töötab hästi, kuid peavad vigaseks selle eeldusi. Argument ise on väga lihtne. Sisuliselt toetub ta vaid kolmele eeldusele:

1. Moraalselt parimaks ühiskonnaks on see, mis maksimeerib õnne.
2. Riik edendab õnne paremini kui looduse seisund.
3. Riik ja looduse seisund on ainsad valikuvõimalused, mis meil on.

Järelikult:

4. Meil on moraalne kohustus rajada riik ning seda alal hoida.

Esimeses peatükis nägime, et eri laadi anarhistid seavad kahtluse alla eeldused 2 ja 3, kuid praeguse argumendi huvides oletame, et need eeldused on tõesed. Argument tundub kehtiv ka selles formaalses mõttes, et kui eeldused on tõesed, peab ka järeldus tõene olema. Siis on argumendi ainsaks haavatavaks osaks esimene eeldus – fundamentaalne kasuprintsiip.

Ja siin ongi probleem. Vähesed filosoofid on tänapäeval valmis utilitaristlikku mõtlemist tunnistama, kuna nende arvates on sellel moraalselt vastuvõetamatud tagajärjed. Konkreetsemalt

väidetakse sageli, et utilitaristlik moraal lubab või isegi nõuab ränka ebaõiglust. Üheks kurikuulsaks raskuseks on nn patuoinavastuväide: utilitarism lubab üldise õnne taotlemise nimel tohutut ebaõiglust.

Patuoinavastuväide on järgmine. Oletame, et on sooritatud mingi ränk kuritegu, näiteks terroristlik pommirünnak, kus mitu inimest on saanud surma ja paljud haavata. Säärasel olukorras lasub politseil tugev surve kurjategijate leidmiseks. Elanikkond soovib kättemaksu ja kinnitust, et samalaadsed rünnakud ei kordu enam. Süüdlaste õigluse kätte andmine aitaks kahtlemata üldisele õnnele kaasa. Kuid utilitarismi vastased on märkinud, et üldisele õnnele aitab kaasa ka see, kui arreteeritakse ja mõistetakse süüdi isikud, keda elanikkond *usub* süüdi olevat. Seni kui nad on tõenäolised süüdlased – on õige hääldusega, ligikaudu sama välimusega jne –, on rahuldatud vähemasti soov kättemaksu järele, ja me kõik magame oma voodis rahulikumalt (ehk küll ainult oma väärsuse tõttu). Tõsi küll, süütu inimene kannatab. Kuid tundub usutav, et elanikkonna kui terviku õnne kasv (või õnnetuse vähenemine) kaalub üles süütu kannatused, ja niisiis tasub kellegi ohvrikstoomine ennast utilitaristlikus mõttes ära. Väidetakse seega, et utilitarismi tagajärjeks on süütute karistamise moraalselt õigeks tunnistamine. Lihtne on välja mõelda teisi sama tüüpi näiteid – näiteks orjuse utilitaristlik õigustamine.

Mõte pole mitte selles, et parem karistada süütuid; kahtlemata oleks utilitaristliku rehkenduse seisukohalt veelgi parem leida üles süüdlane ja karistada just teda. Kuid kõike arvesse võttes tundub üsna tõenäoline, et mõningaid õigluse nurisünnitisi saab utilitaristlikus raamistikus kaitsta. Suurem osa filosoofilisest arutelust põhineb väljamõeldud näidetel, kuid Suurbritannias pälvis küsimus avalikkuse laia tähelepanu seoses ühe publi pommitamisega Iiri Vabariikliku Armee poolt. “Birminghami kuuik” tunnistati mõrvas süüdi, kuid süüdimõistetud väitsid, et politsei oli neilt ülestunnistused välja peksnud. Nad püüdsid politsei vastu vahistusaja vältel toimunud väärkohtlemise tõttu esitada tsiviilhagi. Lord Denning võttis 1980. aastal Apellatsioonikohtus antud hinnangus vaatluse alla küsimuse, kas sellel tsiviilhagil politsei vastu peaks lubama jõuda kohtusse. Ta ütles järgmist:

Kui need kuus inimest kaotavad, siis see tähendab, et paljud inimesed on kulutanud palju aega ja raha tühja asja pärast. Kui need kuus võidavad, siis see tähendab, et politsei oli süüdi valevandumises, vägivallas ja ähvardamises, et ülestunnistused polnud vabatahtlikud ja nende lugemine tõendite hulka polnud õige ning kohtuotsused olid ekslikud. See tähendaks, et siseminister peaks kas soovitama neile armuandmist või tal tuleks asi uuesti läbivaatamiseks anda Apellatsioonikohtusse. See on nii eemaletõukav väljavaade, et iga mõistlik inimene siin riigis ütleks: ei saa olla õige, kui selle asjaga minnakse kaugemale. (Tsiteeritud Chris Mullini raamatus *Otsustusviga*, lk 216)

Hiljem tunnistas Denning, et “tagantjärele võib minu märkusi õigusega kritiseerida”. Kuid asja tuum on selles, ütleksid utilitarismi kriitikud, et need märkused kujutavad endast suurepäraselt näidet utilitaristlikust arutlusviisist. Parema on jätta mõned süüitud vanglasse kui tunnistada, et politsei sunnib mõnikord inimesi terrori jõul valetunnistusi andma. Vaevalt on tarvis lisada: seda halvem utilitaristlikule mõtlemisele.

Ent teisalt võiks utilitarist sääraseid probleeme ehk vältida, kui võtaks omaks eespool visandatud “kaudse utilitarismi” strateegia. Kui me teame, et elame seda laadi ühiskonnas, kus inimesi saab ohvriks tuua ja patuoinaks teha ning isegi süütult vangis hoida, tekitab see niisugust ebakindlust, mis avaldab inimõnnele suuresti pärssivat mõju. Lõppude lõpuks, kust ma tean, et minust endast ei saa järgmine utilitaristlik patuoinas? Seepärast peab utilitarist jätma inimestele õiguse jääda karistamata, kui ei olda süüdi. Sageli väidetakse, et patuoina-vastuväidet ja teisi sellesarnaseid saab sellise peenema utilitaristliku lähenemisega vältida. Ja tõepoolest, utilitarist, kes vaatlleb Birminghami kuuiku juhtumit, võiks väga hästi väita, et – *contra* Denningi algne argument – kahtlusosaluste vabastamisega kaasnes rohkem head kui halba. Heideti küll varju Briti kohtusüsteemile, kuid kõnealuse juhtumi ja selle avalikustamise tõttu võeti kasutusele paremad protseduurid ülestunnistuste jäädvustamiseks, mis on kaugemas perspektiivis kõigile hea ja turvaline.

Kaudse utilitarismi argumendi edu paistab utilitarismi kaitsmise seisukohalt olevat otsustava tähtsusega. Kui utilitaristlik teooria suudaks hõlmata ka üksikisiku õiguste teooria, näiteks õigust mitte saada ohvriks toodud, siis kaoksid paljud tavalised vastuväited. Vaatlesime põgusalt, kuidas utilitarism võiks selle ülesandega toime tulla, kuid leidub siiski viise vastuväidete edasiarendamiseks. Näiteks võib öelda, et üldine ebakindlus on patuoinate kasutamise tagajärjeks üksnes siis, kui avalikkus mõistab, mis toimub. Kui aga avalikkus ei saa tõde kunagi teada, siis pole tal ka millegi pärast muretseda. (Või õigemini, tal on, mille pärast muretseda, aga kuna ta seda ei tea, siis ta tegelikult ei muretse. Ja järelikult ei lisandu utilitaristlikule kaalukausile ühtki täiendavat negatiivset ühikut.) Niisiis on patuoinate kasutamine utilitaristlikult õigustatud siis, kui on väga tõhus ja salajane. See on kahtlemata häiriv mõte.

Tõsisem vastuväide on selline, et isegi kui kalkulatsioon osutub sääraseks, nagu utilitarist loodab, saavutatakse õige tulemus valel alusel. Võib-olla ei maksimeeri inimeste salajane ohvriks-toomine tegelikult õnne. Kuid utilitaristi vastased väidavad, et see pole oluline: kedagi ei tohi ohvriks tuua, ükskõik milline oleks kasu üldise õnne mõttes. Birminghami kuuik tuleks vabaks lasta, olgu sel ükskõik millised tagajärjed. Pealegi, kui utilitariste huvitab ainult õnne maksimeerimine, miks peaksid nad kulutama nii palju energiat utilitaristliku õigusteteooria väljatöötamiseks? See just nagu näitaks vähest usku omaenda teooriasse.

Praeguse arutluse huvides teeme eelduse, mis hiljem tuleb võib-olla kõrvale heita: et utilitaristlikku teooriat ei saa lõppkokkuvõttes sellise kriitika käest päästa. Hetkel ei taha ma selle kohta rohkem öelda, kuna pöördun nende küsimuste juurde üksikasjalisemalt tagasi 4. peatükis, kus vaatlen John Stuart Milli tööd *Vabadusest*, mida sageli mõistetakse kui utilitaristliku õigusteteooria esitust. Praegu on oluline punkt, et ehkki riigi kaudne utilitaristlik õigustus tundub üsna tugev, on utilitarism ise isegi oma kaudses vormis väga kahtlane teooria. Seega pole põhjust rahule jääda niisuguse lähenemisega riigi õigustamisele.

Ausameelsuse printsiip

Kui hakkaksite jutlustama, et poliitilised suhted põhinevad tervenisti vabatahtlikul nõusolekul või vastastikusel lubadusel, siis enamikus maailma paigus võimukandja vahistaks teid varsti kui mässumeelset, kes lödvendab kuulekuse köidikuid – kui just teie sõbrad poleks teil juba enne suud sulgenud sonimise ja absurdsuste kuuldavaletoomise pärast.

(David Hume, *Alglepingust*, lk 470)

Ükskõik kas üksikisikud nõustuvad riigiga või ei, võib tunduda nende poolt ebaaus, kui nad kasutavad riigi hüvesid, ilma et võtaksid enda kanda hädavajalikke koormisi, mis aitavad neid hüvesid luua. Nii ongi väidetud, et igaühel, kes saab riigilt kasu, on ausameelsuse kohustus (*duty of fairness*) alluda riigi seadustele, anda oma panus maksudesse jne.

Selle seisukoha aluseks oleva põhimõtte sõnastas selgesti õigusteoreetik ja filosoof H. L. A. Hart (1907–1992), kes formuleeris selle järgmiselt:

Kui mingi hulk inimesi algatab mingi ühise ettevõtmise vastavalt teatud reeglitele ning kitsendab seeläbi oma vabadust, siis neil, kes on end vastavatele kitsendustele allutanud, on tarviduse korral õigus samasugusele allumisele nende poolt, kes on nende allumisest kasu saanud. (“Kas loomulikud õigused on olemas?”, lk 85)

Harti vaatekoha järgi on nimetatud põhimõtte otsekui vaikiva nõusoleku doktriini “ratsionaalne tuum”. Hüvede saamine seob inimese tõepoolest riigiga, kuid mitte sellepärast, et tegu oleks vaikiva nõustumisviisiga. Pigem on argumendi jõud selles, et on ebaaus kraapida kokku riigi hüvesid, kui ei olda valmis võtma oma õlgadele ka osa vastavatest koormistest. Kõnealusteks hüvedeks on muidugi mõista julgeolek ning stabiilsus, mis kaasneb eluga ühiskonnas, kus toimib seaduste süsteem. Vastavateks koormisteks on poliitilised kohustused. Sama põhimõtte tuttavam vorm puudutab väljategemist baaris. Kui teie kolm sõpra

teevad igaüks välja ühe ringi jooke kõigile neljale, siis võivad nad õigusega olla nõrдинud, kui te otsustate koju minna just siis, kui olete lõpetanud oma kolmanda joogi.

Kui nõustume Harti printsiibiga ja mõõname, et igaüks saab riigilt hüvesid, paistab sellest järelduvat, et kõigi teiste suhtes oleks aus, kui igaüks meist alluks riigi seadustele. See toetub tõepärasele mõttele, et kui me saame seadustest kasu, siis on ebaaus ning ekspluateeriv rikkuda neid seadusi oma isikliku mugavuse pärast.

Kas on tegelikult võimalik näidata, et igaüks saab tõesti riigi olemasolust kasu? Esimeses peatükis toodud Hobbesi argumentidest võib-olla piisaks enamiku inimeste veenmiseks. Kuid ka Hume tegi katse seda mõtet kaitsta. Ehkki Hume ise polnud kindlasti mitte “ausameelsuse teoreetik”, võime kasutada mõningaid tema argumente toetamaks teesi, et me kõik saame tõesti riigist kasu.

Hume'i esimene samm on väita, et igaüks meist saab kasu, kui elame ühiskonnas, mida juhivad õigluse normid – sääraseid nagu näiteks reeglid eraomandi ja isikliku julgeoleku kohta. Meil tuleb muidugi tuua lühiajalisi ohvreid, kuid kaugemas perspektiivis tasub õiglus end ära. Kuna õiglus saab õitsele puhkeda ainult siis, kui me kõik allume seadustele, tuleb välja, et seadustele allumine on tegelikult iga inimese isiklikes huvides.

Kuid kas on tõesti tõi, et seadustele allumine on meist igaühe huvides? Sel juhul, nagu Hume ise osutab, tundub kummaline, et meid tuleb kuulekusele sundida karistuse hirmuga. Kui on meie huvides teha seda, mida seadus meile ütleb, miks me siis ei tee nii, ilma et oleks vaja meile seadust peale sundida?

Hume'i vastus on selline, et inimesed ei ole mõistuspäraseks toimimiseks eriti tugevad. Oletame, et meil on valida, kas toimida ühtmoodi ja saada kohe väikest kasu või toimida teistmoodi ja saada suuremat kasu, kuid alles märksa pikema aja pärast. Ehkki lõppkokkuvõttes on meie huvides valida teine tee, usub Hume, et iseenda hooleks jäetuna valime tavaliselt esimese:

Ehkki me võime olla täiesti veendunud, et teine objekt ületab esimese, ei ole me suutelised oma tegusid selle hinnanguga reguleerima, vaid anname järele oma peale-

tükkivatele kirgedele, mis alati soosivad seda, mis on siinsamas ja lähedal.

Just see on põhjus, miks inimesed nii sageli toimivad vastupidiselt oma teadlikele huvidele ja eriti, miks nad eelistavad ükskõik millist tühist kohest kasu korra säilitamisele ühiskonnas, mis nii suurel määral sõltub õigluse järgimisest. (*Traktaat inimloomusest*, lk 535)

Seega ehkki Hume'i arvates on seadusele kuuletumine meie huvides, on see huvi väga kauge ja eemalolev, ning seepärast eelistame me tõenäoliselt allumatusega seonduvat vahetumat, ehkki väiksemat kasu. Hume eeldab, et kui igaüks meist järgib oma lühiajalisi huvisid ning toimib ebaõiglaselt, siis ühiskond laguneb laiali, mis on meile kõigile suureks õnnetuseks. Seega käsib mõistus meil taotleda pikemaajalist kasu ning alluda seadusele. Kuid Hume usub, et ehkki just seda ütleb meile kõigile mõistus, ei piisa mõistusest üksi teo motiveerimiseks. Hume'i arvates on mõistus "kirgede ori". Ja meie irratsionaalsed kired ning vahetu rahulduse eelistamine saab kiiresti võitu meie mõistuslikust kaalutlusest.

Niisiis väidab Hume, et kuna "on võimatu muuta või parandada midagi olulist meie loomuses, siis ülim, mida võime teha, on muuta oma olukorda ja tingimusi ning teha õigluse seaduste järgimine oma lähimaks huviks" (*Traktaat inimloomusest*, lk 537). Teiste sõnadega, on tarvis leida viis, kuidas panna õigluse seaduste järgimine kaasa aitama meie vahetule huvile. See on ainus võimalus, kuidas me suudame neid seadusi järgida ning seeläbi ühtlasi rahuldada ka oma pikaajalisi huve.

Ühtlasi väidab Hume, et peaksime rajama tsiviilvõimukandjate süsteemi, kellel on võim teha seadusi ning neid karistuse abiga jõustada. Seadustele allumine on juba meie pikaajalistes huvides, samas kui inimeste karistamine allumatuse eest teeb kuuletumise ka meie lühiajaliseks huviks. On tarvilik, et meid sunnitaks seadusele alluma – tegelikult peaksime seda tervitama –, sest mõistus on inimmotivatsiooni allikana jõuetu. Meid on vaja sundida toimima omaenda mõistuspärase omahuvi kohaselt.

Seda argumenti esitades oli Hume'i eesmärgiks selgitada valitsuse eeliseid ning seletada, miks me üldiselt oleme valmis riiki tunnistama, ehkki see ei põhine meie nõusolekul. Väita, et meil

on allumiseks mingi moraalne kohustus, on järgmine samm, ja rangelt võttes niisugune, milleni Hume ei jõudnud. Kuid sellised ausameelsuseteoreetikud nagu näiteks Hart on püüdnud minna Hume'ist kaugemale. Me kõik saame riigi olemasolust kasu, ja oleks meie kaaskodanike suhtes ebaaus neid hüvesid vastu võtta, kui me ühtlasi ei võtaks vastu ka koormisi, mis on tarvilikud nende hüvede loomiseks. Nendeks koormisteks on poliitilised kohustused. Seega on meil ausameelsuse kohustus tunnistada oma kohustust riigile alluda.

Aga kas meil ikka on tegelikult sellist kohustust? Kui me saame hüvesid, mida me pole palunud, kas me peame nende eest maksma? Pöördudes tagasi varasema näite juurde: kas ma pean ühe ringi jookke välja tegema, kui ma pole palunud, et teised mulle välja teeksid? Oletame, et ma teen kohe alguses selgeks, et mul pole mingit kavatsust kellelegi teisele midagi joodavat osta. Kas ma võin siis käsitada neid jookke, mis teised mulle ostavad, tasuta kingitustena? Filosoof Robert Nozick väidab oma raamatus *Anarhia, riik ja utoopia*, et palumata hüved ei kutsu esile mingeid vastastikuseid kohustusi. Ta toob järgmise näite. Mõned teie naabrid on avastanud avaliku eetri ja otsustavad sisse seada teatud skeemi üldiseks meelelahutuseks. Igale inimesele määratakse üks päev, mil ta peab eetrisse minema – mängima plaate, rääkima nalju jne – kõigi teiste lõbuks. Kui olete 137 päeva lasknud teistel oma meelt lahutada ja kui siis 138. päeval tuleb teie kord, kas teil on kohustus loobuda ühest oma päevast ülejäänute lõbustamiseks? (*Anarhia, riik ja utoopia*, lk 93) Nozicki meelest on ilmne, et teil pole selleks mingit moraalset kohustust; kuid ausameelsuse printsiibist, nii nagu Hart on selle sõnastanud, näib järelduvat vastupidine. Te olete ju ikkagi avalikust eetrist kasu saanud ning nüüd on teie kord võtta koorem enda kanda ja teha omakorda midagi teiste heaks. Ausameelsuse põhimõtte kohaselt peaksite seega nüüd oma osa andma.

Miks väidab Nozick, et teil pole säärast kohustust? Sest te ju ei palunud neid hüvesid, need anti teile, ükskõik kas nad teile meeldisid või ei. Võib-olla te oleksite eelistanud seda, et poleks olnud ei hüvesid ega koormisi. Aga ükskõik kas te tahate neid või ei – kui me ütleme, et teil antud juhul on kohustus alluda, annab see teistele voli sundida teile peale isegi vastumeelseid hüvesid ja seejärel nõuda tasu, mis oleks vaevalt küll õiglane.

Võib-olla saab selle kontranäitega toime tulla, kui töötada teooria üksikasjad paremini välja. Ehk tekib ausa omapoolse panuse kohustus ainult siis, kui *tunnistatakse* (mitte lihtsalt ei saada) hüvesid, andes endale ühtlasi aru ka vastavatest kuludest. Avaliku eetrisüsteemi puhul tekib teil kohustus üks päev nalju rääkida ainult siis, kui te tunnistate skeemi tervikuna. Igaüks, kes tunnistab hüvesid, kuid püüab vältida oma panuse andmist, on ekspluateerija või “jänestsõitja” ja seega pole mingi ebaõiglus sundida teda maksma. Tundub mõistlik öelda, et kui printsiipi parandatakse nii, et see punkt on arvesse võetud, siis loob ta reaalsed kohustused (*enforceable obligations*). On ebaaus võtta vastu hüvesid, kuid keelduda maksmast.

Kuid kui printsiipi niimoodi muuta, tekib uus raskus. Probleem on nüüd selles, et kui ainsad hüved, mis panevad aluse kohustustele, on need, mida tunnistatakse, siis see nõuab, et me suudaksime eristada tunnistatud hüvesid nendest, mis lihtsalt saadakse. Aga mida kujutaks endast riigi hüvede tunnistamine? Lõppude lõpuks, kuidas saaksime neist hüvedest loobuda? Me saame nad kõik (või peaaegu kõik), ükskõik kas tahame või ei. Teiste sõnadega, siin on meil täpselt samad probleemid mis vaikiva nõusoleku teooriaga. Kuidas saame takistada hüvede tunnistamist muutumast puhtautomaatseks? Ja kui suudame selle raskuse ületada mingi peenema käsitluse abil selle kohta, mida tähendab hüvesid tunnistada, peame vaatama silma võimalusele, et mõned inimesed – anarhistid, aga võib-olla ka mõned teised – võivad keelduda neid hüvesid tunnistamast. Isegi kui nad hindavad Hume'i ja teiste argumente riigi eeliste kohta, näevad nad samas raskusi ning eelistavad pigem mitte kasu saada ja mitte omada poliitilisi kohustusi. Ja seega ei tekiks neil ausameelsuse kohustust riigile alluda. Järelikult, selle tõlgenduse kohaselt ei saa ausameelsuse printsiip, nagu ka nõusolekul põhinevad argumendid, anda universaalset allumiskohustust. Ta saab seda anda ainult siis, kui jääme Harti algse formulatsiooni juurde, kus räägitakse hüvede “saamisest”. Aga nagu Nozicki näitest ilmneb, viib see probleemistele järeldustele. Käesoleva põgusa vaatluse põhjal tundub niisiis, et ausameelsuse printsiip on küll parem kui nõusolekuteooria, kuid ei lahenda siiski poliitilise kohustuse probleemi.

Kokkuvõte

Me vaatlesime mitmeid poliitilise kohustuse põhjendamise viise, kuid kõik nad jätavad ühes või teises suhtes soovida. Lepingu-traditsiooni voluntaristlikud põhjendused ei suuda seletada nende kohustusi, kes keelduvad nõusolekut andmast. Utilitaristlikel argumentidel võivad kergesti olla vastuvõetamatud tagajärjed, kuna tundub, et nad sunnivad meid vähemalt põhimõtteliselt lubama süütute ohverdamist. Ausameelsuse argument on edukas vaid siis, kui kõik tunnistavad riigi hüvesid, see aga pole kuigi tõenäoline. Kas see tähendab, et meil polegi poliitilisi kohustusi?

Kõigepealt peaksime selgelt mõistma, et ehkki need argumentid igaüks omaette ei suuda näidata universaalse allumiskohustuse olemasolu, on mõned neist sellegipoolest teatud piirini edukad. Mõned inimesed väljendavad selgesõnaliselt oma nõustumist riigiga: näiteks need, kes on erilistel vastutavatel ametikohtadel, nagu parlamendiliikmed, ent ka need, kes on saanud kodanikuks naturalisatsiooni korras. Palju rohkem on neid, kellel lasub ausameelsuse kohustus, sest enamik inimesi võtab hea meelega vastu riigi hüved, ja võib väita, et nende arvates on kuuletumiskohustus selle eest õiglane hind. Ning kui peetakse vastuvõetavaks utilitaristlikku mõtlemist, võib riik olla täielikult õigustatud. Kuid isegi juhul kui utilitarismi eitada, siis kui ükskõik milline ülejäänud argumentidest lähtub vastuvõetavast moraalsest alusest, on suuremal osal tänapäeva ühiskonna liikmetest ikkagi olemas poliitilised kohustused. Neist pääsevad küll õige vähesed isikud.

Mis sellest järeldub? Ühelegi riigile ei meeldi mõte, et mõned tema territooriumil elavad inimesed ei oma poliitilisi kohustusi. Kõigepealt, püüe teha vahet neil, kellel on ja kellel pole poliitilisi kohustusi, tekitab riigiametnikele tohutuid praktilisi raskusi, eriti kui mõned kasutavad neid raskusi ära ja üritavad ennast esitada selliste rühmade liikmena, kellel puuduvad poliitilised kohustused. Seega isegi kui riik on valmis tunnistama, et teoorias on mõned inimesed ilma poliitiliste kohustusteta, siis praktikas peaks ta seda ignoreerima ja toimima nii, nagu poliitilised kohustused oleksid üleüldised. Kahtlemata saaks ta teha mõningaid erandeid, kuid tõenäoliselt ainult väga erilistel ja selgesti määratletud juh-

tudel. Mungad või mustlased võib-olla vabastataks mõningatest maksudest ja mõni teine rühm võidaks vabastada kohustuslikust sõjaväeteenistusest. Kuid ükski rühm ei pääseks kõigist poliitilistest kohustustest.

Ent oletame, et riik tõlgiks tõesti teooria praktikasse ja tunnistaks, et tal puudub voli mõningate inimeste ellu sekkuda. Kas see tekitab meie teiste jaoks raskusi? Mitte tingimata. Fakt, et mõned inimesed pääsevad poliitilistest kohustustest, ei anna neile õigust kedagi kahjustada. Nendel inimestel on ikkagi täiel määral olemas moraalsed kohustused. Peale selle, vähemasti Locke'i seisukoha järgi on kõigil üksikisikutel õigus ellu viia moraaliseadust ka valitsuse puududes. Kui valitsused on olemas, siis need meist, kes peavad ennast riigi osaks, võivad riigi appi kutsuda, kui sõltumatud peaksid endast ohtu kujutama ja on tarvis end nende eest kaitsta. Kuigi riigi seadustel ei pruugi olla erilist võimu sõltumatute üle, kes ei pea ennast riigi osaks, annab enamik moraaliveatekohti meile õiguse kaitsta ennast selleks kõige kohasemate vahenditega – antud juhul riigiga. Järelikult ei tähenda mõne sõltumatu olemasolu seda, et me ei saa kasutada riiki enese kaitsmiseks nende eest. Me võime väga hästi hakkama saada ka mõne sõltumatu olemasolu korral. Vaatame näiteks saadikuid ja teisi diplomaatilise puutumatusena isikuid. Teatud mõttes ei ole riigil, kus nad elavad, nende üle võimu. Kuid see ei tähenda, et riigi esindajad peavad lubama säärastel diplomaatidel toimida nende suvaliste tujude kohaselt. Kui diplomaat vehib ostukeskuses kirvega, tehakse ta politsei poolt õigusega relvituks, nii nagu me ka omavahel üksteist ohjeldame. Mida me kummalgi juhul teha ei saa, on teostada juriidilist karistamist või kasutada jõudu, mis läheb kaugemale enesekaitsest, vähemasti mitte ilma täiendava loata.

Aga muidugi mõista ei nõustuks ükski riik sellega, et tema territooriumil elavatel inimestel pole üldse mingeid poliitilisi kohustusi. Diplomaatiline puutumatus on väga eriline juhtum, mida reguleerivad rahvusvahelised lepped. Seadusi rakendatakse kõigi puhul, isegi kui riik seejuures mõnel juhul illegitiimselt toimib. Kuid niimoodi illegitiimselt toimides tegutseb riik siiski oma kodanike määratu enamuse heakskiidul.