

TARTU ÜLIKOOL
FILOSOOFIATEADUSKOND
FILOSOOFIA JA SEMIOOTIKA INSTITUUT

Silver Sillak

Sotsiaalmajanduslik võrdsus R. H. Tawney ja M. Walzeri näitel

Bakalaureusetöö

Juhendaja: Kadri Simm

Tartu 2013

Sisukord

SISSEJUHATUS.....	3
UTILITARISMIST „KOMPLEKSSE VÕRDSUSENI“	9
1. UTILITARISTLIK „LIHTNE VÕRDSUS“	10
2. „KOMPLEKSNE VÕRDSUS“ TAWNEYL	13
HUMAANSED VÄÄRTUSED VÕI MATERIAALNE HEAOLU?	16
1. HUMANISM KUI ERAPOOLETUSE ALUS	16
2. HUMANISM KUI MATERIALISMI EITUS	19
3. PRAKTILISED VASTUVÄITED RESSURSSIDE ÜMBERJAGAMISELE	21
MAJANDUSLIKU VÕIMU PIIRID DEMOKRAATIAS	23
1. POLIITILISE JA MAJANDUSLIKU VÕIMU ANALOOGIA	24
2. MAYERI KRIITIKA ANALOOGIALE	26
KOKKUVÕTE.....	29
KASUTATUD KIRJANDUS	31
ABSTRACT	33

Sissejuhatus

Võrdsus on tänapäeva poliitika- ja moraalifilosoofias üks keskseid ja ühtlasi üks vastuolulisemaid ideid. Selle normatiivses tähenduses, millega filosoofia tegeleb, on tegu „laetud“ ja äärmiselt vaieldava mõistega (Gosepath 2011). Filosoofia keskne roll seisnebki siinkohal kõige üldisemalt selles, et leida õigustatud normatiivne definitsioon terminile „võrdsus“. Käesolevas bakalaureusetöös uurin, milles võrdsus seisneb, miks peaks ühiskond olema võrdsem ja kuidas selleni jõuda.

Teoreetiline positsioon, mida kaitsen, on ligilähedane sellele, mida Jonathan Wolff (2007: 134–135) on nimetanud „relatsiooniliseks“ võrdsuseks. Selle järgi on võrdne ühiskond selline, mis ületab hierarhilise stratifikatsiooni, luues tingimused inimeste vastastikusele austusele ja isikliku eneseväärikuse säilitamisele. Võrdsus tähendab seal rõhumise, domineerimise ja eksploatatsiooni puudumist. Selle suuna esindajateks peab Wolff autoreid nagu Richard Henry Tawney ja Michael Walzer. Kuivõrd nende kahe mõtleja puhul esineb märkimisväärsed sarnasusi nii nende interpreteerivas argumenteerimismeetodis kui ka praktilistes järeldustes, mida nad selle filosoofilise meetodi kaudu valitseva ühiskonnakorralduse kohta teevad, olenegi otsustanud toetuda selles töös peamiselt nende kahe autori käsitustele.

Väga üldiselt tähistab termin „võrdsus“ kvalitatiivset suhet inimeste või gruppide vahel, kus vastavad inimesed või grupid omavad vähemalt üht sarnast ja üht erinevat tunnust (Gosepath 2011: 1). Mõistagi näib võrdsuse idee implitsiitselt viitavat sellele, et sarnasusi peaks olema rohkem kui erinevusi või et sarnasused peaksid avalduma olulisemates tunnustes kui erinevused. Siiski on oluline tähele panna, et võrdsus ei tähenda ega saagi tähendada täielikku samasust või identsust: kui kaks objekti on identsed kõigi tunnuste poolest, siis ei ole nad kaks erinevat objekti, mis on võrdsed, vaid hoopis üks ja seesama objekt (Gosepath 2011: 1). Selline võrdsuse määratlus on aga puhtformaalne ja lubab endale rakendada väga erinevat sisu, st luua sellel aluspõhjal väga erinevaid normatiivseid teooriad võrdsuse kohta. Millised täpselt on need tunnused, mille poolest inimesed peaksid olema sarnased ja millised need, mille poolest erinevad, ongi peamised küsimused, millele vastamisega poliitika- ja moraalifilosoofid võrdsuse teemat käsitledes tegelevad.

Olulisemate tunnuste puhul, milles inimesed võivad olla võrdsed või mitte, eristatakse üldiselt nelja suuremat valdkonda: poliitiline, juriidiline, sotsiaalne ja majanduslik võrdsus (Nagel

1977: 60). Alates 19. sajandist on debatt Lääne ühiskondades keskendunud kahele viimasele valdkonnale, kuna kahes esimeses on võrdsusest saanud juba üldaktsepteeritud ja iseenesestmõistetav printsiip – poliitilise võrdsuse puhul demokraatia, juriidilise võrdsuse puhul õigusriigi näol (Gosepath 2011: 2.4). Siiski on selge, et poliitiline, juriidiline ja sotsiaalne võrdsus on praktikas olemuslikult seotud majanduslike faktoritega (Nagel 1977: 60). Suur majanduslik ebavõrdsus toob enamasti kaasa ka laialdase praktilise ebavõrdsuse poliitilises, juriidilises ja sotsiaalses sfääris, hoolimata formaalsete reeglite kehtimisest, mis peaksid neis valdkondades võrdsust kehtestama. Niisiis ei saa võrdsusest rääkides tähelepanuta jätta selle majanduslikku aspekti, kuna viimane näib omavat konstitueerivat mõju kõigile ülejäänutele. Käesolevas töös keskendungi võrdsuse sotsiaalsele ja majanduslikule küljele. Kontsentreerudes eelkõige debatile, mis hetkel Lääne kultuuriruumis prevaleerib, on ka minu argumendid sellevõrra partikulaarsed, puudutades eelkõige Lääne ühiskondi ja seda, kuidas siinsed riigid sotsiaalseid hüvesid jaotama peaksid.

Kui lääne akadeemilistes ringkondades on võrdsuse propageerimine taas populaarseks teemaks tõusnud, siis poliitmaastikel ja lihtinimeste hoiakutes omab termin „võrdsus“ 20. sajandil poliitikas toimunud tormiliste sündmuste taustal mitmel pool ilmselt endiselt tugevat negatiivset konnotatsiooni. Iseäranis Eestis paneks tõenäoliselt paljusid kahtlustavalt kulme kergitama sõnad nagu võrdsus ja vendlus, rääkimata tülgastusest, mida tekitaks sotsialismist rääkimine. Ometi oli Nõukoguderepressiivsel totalitaarsel režiimil tegelikkuses väga vähe ühist kommunismi või sotsialismiga, ükskõik kui jõuliselt nad neid loosungeid ise propageerisid. Asjaolu, et hirmuvalitsejad moraalset ja poliitilisi aateid omakasu ja rahva orjastamise eesmärgil ekspuuteerisid, ei vähenda sugugi nende ideede aatelisust. Samuti ei tähenda see, nagu välistaks sotsialism paratamatult demokraatia – vastupidi: demokraatia on sotsialismi esimeseks eelduseks (Tawney 1980: 202). Vägivald ja türannia on sotsialistide seas samavõrra taunitavad kui liberalistide või kapitalistide hulgas. Poliitilist võrdsust ei saa majanduslikule võrdsusele ohvriks tuua; ometi arvavad tänapäeva liberaalid millegipärast, et majanduslikku poliitilisele saab. See on muu hulgas üks müüte, mida soovin selles töös purustada.

Sotsiaalmajandusliku võrdsusega seostub mõistagi ka teine suur idee, mille üle tänapäeval vähemalt anglosaksi kultuuriruumis ägedalt diskuteeritakse, nimelt distributiivne õiglus. Need kaks teemat on tõepoolest omavahel tihedalt seotud: võib öelda, et õiglus on võrdsuse aluseks ja tingib selle. Kui oleme kindlaks teinud, milles seisneb õiglus ehk milline hüvede jaotus ühiskonnas on õiglane või moraalne, siis oleme ühtlasi teada saanud, kui palju võrdsust või

ebavõrdsust on moraalselt lubatud. Põhjusi, miks ma otsustasin aga käsitleda õigluse asemel võrdsust, on kaks. Esiteks näitab see juba etteruttavalt seda, millist ühiskonnakorraldust ma ligikaudu pooldan. Õigluse raames võib jätta ka võrdsuse suurema tähelepanuta ja keskenduda libertaaride, näiteks Nozick (1974), eeskujul hoopis vabadusele ja individuaalsetele õigustele. Selles töös tahan aga näidata, et ebavõrdsuse likvideerimine on õiglase ühiskonnakorralduse jaoks prioriteetne. Teiseks soovin ma end oma eesmärkide täitmisel veidi distantseerida analüütilise filosoofia traditsioonist, milles distributiivse õigluse debatt toimub, ja püüda argumenteerida, kasutades eelduseid ja meetodeid, mis oleksid pigem kontingentsed ja empiirilised kui universaalsed ja abstraktsed.

Michael Walzer (1996: xiv) eristab filosoofiast rääkides vähemalt kahte viisi, kuidas seda teha. Üht kirjeldab ta kui nn koopast väljumist, mille käigus püütakse end igapäevaelust võimalikult suurel määral distantseerida, et saavutada objektiivne ja universaalne perspektiiv, mis peaks seejärel aitama luua võimalikult ausa ja üldaktsepteeritava teooria. Sellise lähenemise säravaim näide 20. sajandi poliitikafilosoofiast on ilmselt Rawlsi (1971) õigluse teooria. Probleem seisneb aga selles, et isegi kui õiglust või võrdsust kui teoreetilisi abstraktsioone on võimalik sellisel moel luua, siis tegelikku õiglast või võrdset ühiskonda mitte. On enam kui tõenäoline, et valikud, mida ideaalselt ratsionaalne agent langetaks „teadmatus loori“ taga, oleksid väga erinevad nendest, mida meie ise langetaksime konkreetsetes spetsiifilistes situatsioonides (Walzer 1996: 5). Inimesi mõjutavad oluliselt (ja võib-olla suisa konstitueerivad) ajalugu, kultuur ja kuuluvus teatud sotsiaalsesse või poliitilisse kogukonda – seega ei ole prioriteetne küsimus see, mida valiks meie ratsionaalne ideaal, vaid mida valiksime meie siin ja praegu. Sellele rawlsilikule meetodile vastandab Walzer (1996: xiv) enda radikaalselt partikulaarse lähenemise, mille järgi ta kavatseb jääda „koopasse“ ja vältida distantseerumist igapäevaelust. Filosoof või sotsiaalkriitik peab Walzeri (1993: 38–39) järgi olema alati ühiskonnaga „ühendatud“ ning teenima oma autoriteedi oskusega ühiskonnas juba olemasolevaid praktikaid ja arusaamu tõlgendada ning vajadusel argumentatiivselt ümber lükata, mitte apelleerides ainuüksi mingile abstraktsele (aprioorsele) printsibile. Õiglane ühiskond on justkui peidus meie mõistetes sotsiaalsete hüvede kohta ja nende tähendustes: see tuleb vaid argumentatsiooni kaudu „nähtavaks“ teha.

Walzeri meetod poliitikafilosoofiaga tegelemisel on niisiis interpreteeriv (Miller 2003: 7). Ta lähtub asjaolust, et inimesed omistavad hüvedele sotsiaalseid tähendusi ja just hüvede tähendused on need, mis määravad kindlaks selle, kuidas me peaksime neid jaotama (Walzer 1996: 19). Ühelt poolt väljenduvad need arusaamad hüvede tähendustest ühiskonna

institutsioonides ja praktikas, teisalt aga ka inimeste uskumustes nende institutsioonide ja praktikate kohta (Miller 2003: 7). Filosoofi või poliitteoreetiku ülesanne ongi just nende jagatud uskumuste või arusaamade interpreteerimine; parim interpretatsioon on selline, mis on koherentne ehk mille osad on omavahel kooskõlas ning mis kattub suurimal määral sellega, millised on inimeste tegelikud moraalsed tõekspidamised ehk milliseid tähendusi sotsiaalsed hüved nende jaoks omavad (Miller 2003: 8–10).^{*} Kuna aga igal hüvel on erinev tähendus, kehtib ka igäühe jaoks neist eraldi distributiivne printsiip (Walzer 1996: 10). Iga hüve moodustab seega justkui omaette autonoomse sfääri, mille piires seda hüve jaotatakse talle vastava printsiibi alusel. Kui neid printsiipe eirata, toob see kaasa olukorra, kus mingi sotsiaalne hüve muutub domineerivaks: inimesed saavad tänu selle omamisele kontrollida väga suurt osa teisi hüvesid. Kuna aga hüvede domineerimine teeb võimalikuks ka ühe inimese või inimgrupi domineerimise teise üle, muutub ühiskond nõnda ebaõiglaseks ja türanlikuks (Miller 2003: 11). Relatsiooniline võrdsussaabub siis, kui on kaotatud domineerimine.

Sarnast interpreteerivat meetodit on enne Walzerit kasutanud ka näiteks Richard Henry Tawney. Õigupoolest polnud Tawney filosoof, vaid briti majandusajaloolane, sotsiaalkriitik ja poliitiline aktivist, kes kirjutas 20. sajandi esimesel poolel. Ometi oli viis, kuidas Tawney majandusalaseid probleeme käsitles, omalaadne. Kritisearides kapitalismi, polnud ta huvitatud pelgalt selle materiaalistest ja pragmaatilistest puudujääkidest, vaid ennekõike selle moraalistest kitsaskohtadest (Thompson 2006: 52). Tawney kui majandusteadlase jaoks oli kapitalismi probleemide tuum mitte majanduslik, vaid moraalne: kapitalismi tuleb temajärgi hukka mõista mitte selle pärast, et see on ebaefektiivne, vaid seetõttu, et see on ebamoraalne (Thompson 2006: 58). Tawney oli üheks juhtfiguuriks briti eetilise sotsialismi liikumises, millest sai 20. sajandi esimesel poolel briti leiboristliku partei baasideoloogia ja millest hiljem võrsus näiteks Tony Blaire „kolmanda tee“ poliitika. Niisiis põimis ka Tawney omavahel empiirilise sotsiaalkriitika ja argumentatiivse eetika: ta võttis oma kriitika aluseks tol ajal realselt eksisteerinud sotsiaalsed ja majanduslikud suhted ning püüdis paljastada nendele

^{*} Walzerliku meetodi puhul on täheldatud ohtu, et see muudab poliitika- ja moraalifilosoofia pelgalt deskriptiivseks ja konservatismi soodustavaks distsipliiniks. See aga ei pruugi nii olla. Esiteks muutuvad inimeste moraalsed hoiakud ju pidevalt, näiteks seoses uue info omandamisega, ning nende hoiakute muutumises on suur osa ka filosoofil, kes saab interpretatsiooni kaudu näidata, kuidas traditsiooniline moraalisisüsteem pole kooskõlaline või koherentne. Teiseks leidub inimeste juba olemasolevate moraalsete uskumuste seas väga erinevaid arvamusi, millele filosoof võib apelleerida, ning seega pole kriitiline meelestatus valitseva korra suhtes kuidagi väljastatud. Kolmandaks sisaldab walzerlik meetod vaikumisi eeldust, et ei leidu üht ainuõiget, tõesest interpretatsioonist: tõlgendada on võimalik mitut moodi ja see jätab tõlgendajale ruumi originaalsuseks. Kui asju oleks alati võimalik mõista vaid ühtmoodi, poleks ju tõlgendamine üleüldse võimalik. Seega ei leia ma, et filosoofia minetaks Walzeri järgi oma normatiivsuse.

suhetele aluseks olevad ebamoraalsed printsiibid. Viies need suhted omakorda uutele, moraalsetele alustele, mida enamik ühiskonna liikmeid eeldatavasti aktsepteeriksid, pakkus ta nõnda välja uue ühiskonnakorralduse, mis samas polnud kaotanud oma konkreetsust ja asjakohasust ega triivinud utoopiasse.

Asjaolu, et Tawney tööd jäid 20. sajandi esimesse poolde ja puudutasid Suurbritannia ühiskonda, tekitab muidugi küsimusi nende relevantsusest tänapäeva Eesti ühiskonna kohta. Ometi on mõlemad riigid osa läänemaailmast, kus tunnistatakse üldiselt samu baasväärtusi. Samuti pole küsimus sotsiaalmajanduslikust võrdsusest ennast vahepeal kaugeltki ammendanud. Suurbritanniat 20. sajandi teisel poolel vallutanud tätšerismi, mis sotsialismi surma kuulutas, tagajärjel pole võrdsus saareriigis siiani nii iseenesestmõistetav väärtus, kui see heaoluühiskonnas võiks tunduda. Eesti poliitilise kultuuri puhul on aga ammugi täheldatud, et parteisüsteem on tugevalt paremale kaldu ning materiaalsed ja individualistlikud väärtused domineerivad kommunitaarsete üle (Saarts ja Kalev 2009). Lühidalt – võrdsus on endiselt aktuaalne teema ja tänapäeva lääneriigid seisavad selle suhtes silmitsi küllalt sarnaste probleemidega.

Kuna Tawney kirjutas pea sada aastat tagasi ja publikule, kes polnud filosoofid, nappis tema argumentatsioonis tänapäeva analüütilises filosoofias nõutavat täpsust ja süstemaatilisust. Tema stiil oli sageli retooriline: näiteks kasutas ta tihti võõrkeelseid tsitaate, irooniat ja metafoore, mis mõnikord argumendi selgust vähendasid või argumentatiivselt ummikult tähelepanu kõrvale juhtisid (Terrill 1973: 11). Sarnaseid etteheiteid on tehtud ka näiteks 19. sajandi ehk mõjukaimale poliitikafilosoofile John Stuart Millile, mis aga ei tähenda sugugi, nagu oleks Tawney ja Milli puhul tegu viletsate mõtlejatega. Poliitika- ja moraalifilosoofiat nimetatakse „praktiliseks filosoofiaks“ just seetõttu, et nad peaksid omama tugevat sidet tegeliku eluga, aidates meil seal esinevaid moraalseid probleeme lahendada. Soovi apelleerida lihtsustatud ja ilustava stiili kaudu laiale publikule ei tohiks seega automaatselt mõista filosoofi nõrkusena. Kuni filosoofid kirjutavad ainult oma kolleege silmas pidades, jääb filosoofia sageli elevandiluust torniks, omamata praktilist mõju. See ei tähenda, nagu poleks argumentatiivne täpsus oluline; Tawney filosoofilise pärandi hindamiseks on kahtlemata vajalik tema argumentatsiooni tõlgendada ja rangelt analüüsida. Selle jaoks kaasan sarnase meetodi ja lähedaste ideedega Walzerit, kes on laiema filosoofilise taustaga autor, ning võrdlen nende kahe seisukohti mitmete teiste filosoofide omadega.

Ka Milli ja Tawney sarnasused ei piirdu pelgalt belletristliku kirjutamisstiiliga, millega nad sotsiaalkriitikat viljelesid: nende filosoofias leidub ka ühiseid sisulisi, utilitaristlikke argumente ja väiteid. Need ideoloogilised sarnasused kahe briti mõtleja ja võrdsuse propageerija vahel ongi antud bakalaureusetöö lähtekohaks. Esimeses peatükis selgitan põgusalt, kuidas Milli utilitarism on mõjutanud Tawneyt ja millised on nende kahe autori olulisimad ühised ideed sotsiaalmajandusliku võrdsuse osas. Lisaks uurin, mida on utilitaristlikul moraaliteoorial üldse võrdsuse küsimuse osas pakkuda ning kas see võiks olla distributiivseks printsiibiks, mis kehtestaks ühiskonna liikmete vahel õiglase võrdsuse. Walzeri eeskujul püüan näidata, et utilitaristlikust printsiibist ainuüksi ei piisa, kehtestamaks võrdset, domineerimisest vaba ühiskonda.

Teises peatükis võtan vaatluse alla humanismi, mis on teiseks oluliseks ideeks Tawney võrdsusekäsituses. Humanismi najal püüan selgitada, millistes tunnustes on inimesed võrdsed ja millised moraalsed kohustused sellest tulenevad. Näiteks on tänapäeval üldaktsepteeritud arusaam, et kõiki inimesi tuleb kohelda täieliku erapooletusega. On aga üsna tõenäoline, et humanismi tunnustamine nõuab meilt enam: kohustust suhtuda teistesse austusega ja õigust omaenda eneseväarikuse säilitamisele, mis on relatsioonilise võrdsuse nurgakivideks. Lisaks arutan küsimuse üle, milline koht on humanistlike väärtuste kõrval materiaalsel väärtustel ja millisel viisil tuleks pürgida materiaalse heaolu saavutamise poole.

Kolmandas peatükis käsitlen probleemi, mille osas nii Tawney kui ka Walzeri esitasid ilmselt oma kõige revolutsioonilisemad ideed võrreldes kehtiva ühiskonnakorraldusega. Nimelt uurin võimu olemust ja tähendust nii poliitilises sfääris kui ka majanduselus. Küsin selle järele, miks poliitikas on võimule kehtestatud teistsugused piirangud kui majanduses ja kuivõrd on selline korraldus õigustatud. Tawney ja Walzeri eeskujul väidan, et majanduslik võim on vähemalt sama ulatusliku mõjuga kui poliitiline võim ja samavõrra aldis korrumppeeruma, mistõttu tuleks demokraatlikku võimuprintsiipi rakendada mitte ainult riigiasutustes, vaid kõikides ettevõtetes.

Töö lõpeb kokkuvõttega, kus kordan üle olulisimad argumendid ja väited ning esitan töö järeldused.

Utilitarismist „kompleksse võrdsuseni“

Selles peatükis käsitlen põgusalt moraalifilosoofias üht populaarseimat teooriat – utilitarismi – ja selle seoseid sotsiaalmajandusliku võrdsusega. Tawney teoorias esineb selgelt utilitaristlikke tunnuseid, mis on välja kasvanud Benthami ja Milli ideedest, ning ka Walzer ei saa hoolimata oma pluralistlikust käsitusest utilitarismi niisama kõrvale heita. Utilitarism on omanud ja omab siiani suurt mõju nii teoreetilistes aruteludes kui ka juhib ilmselt suure osa inimeste moraalseid otsustusi igapäevaelus, olugi et nad võib-olla sellisest filosoofilisest teooriast kuulnudki pole. Tunnistades, et suurim-õnn-suurimale-hulgale võib teatud sfäärides olla sobiv hüvede jaotamise mõõdupuu, püüan siiski näidata, miks see jääb puudulikuks distributiivseks printsiibiks.

Utilitarism kõige laiemas tähenduses on eetiline – Milli (1957:10) järgi õigupoolest suisa metafüüsiline või metaeetiline – positsioon, mille kohaselt õnnelikkus (ehk nauding või kasu) on ainus asi, mis on hea iseeneses ja teod on õiged või valed niivõrd, kuivõrd nad suurendavad või vähendavad õnnelikkust. Utilitariste eristab egoistlikest hedonistidest asjaolu, et õnnelikkusse all ei pea esimesed silmas pelgalt seda, mis on kasulik indiviidile iseendale, vaid seda, mis on kasulik kõigile (Mill 1957: 22). Esiteks leiavad utilitaristid seega, et moraalsus nõuab meilt täielikku erapooletust; teiseks eeldavad nad, et on olemas teatud üldised või ühised hüved, mis toovad kasu igaühele.

Suur osa ebavõrdsuse vastu argumenteerinud poliitikafilosoofidest (kui nad pole just Rawlsi järgijad) on seda teinud just utilitaristlikel alustel (Reich 2009: ix–x). Üks tuntumaid neist on kahtlemata Mill, kes, hoolimata sellest, et teda tänapäeval liberalismi isaks peetakse, oli kaasaja kapitalismi suhtes teravalt kriitiline seal, kus see ei teeninud utilitaristlikku üldist hüve; ka Tawney näib ebavõrdsust hukka mõistvat Milli eeskujul utilitaristlikest printsiipidest lähtuvalt. Tawney (1980: 46) järgi suurendaks ühiskonna üleüldist õnnelikkust ja heasoovlikkust kõige enam taoline ühiskonnakorraldus, mis oma institutsioonide kaudu püüaks võimalikult suurel määral ebavõrdsust likvideerida. Mill (2001: 880) väidab, et inimloomuse parim seisund oleks selline, kus keegi pole vaene, kuid ei soovi ka olla rikkam; samuti ei leia ta loogilist põhjendust asjaolule, miks peaksid sotsiaalsed hüved akumuleeruma kitsa grupi inimeste kätte, kellele need ei too muud kasu peale võimaluse oma rikkusega poosetada. Tõepoolest – majandusteooria ütleb meile, et enamik hüvistest omab kahanevat piirkasulikkust, mistõttu iga täiendavalt tarbitud hüvise ühik annab eelmisega võrreldes vähem kasu. On ilmselge, et inimene, kes on just kõhu täis söönud, ei saaks veel ühest

leivaviilust sama palju kasu kui see, kes kannatab nälga. Kui moraalne standard nõuab meilt ühiskonna liikmete kogukasulikkuse maksimeerimist, tuleks järelikult hüvised jaotada võimalikult võrdselt kõigi ühiskonna liikmete vahel.

1. Utilitaristlik „lihtne võrdsus“

Kõige lihtsamini on taoline ühiskonnakorraldus ette kujutatav režiimina, mida Walzer (1996: 14) nimetab „lihtsaks võrdsuseks“. Sellises ühiskonnas oleksid kõik sotsiaalsed hüved ostetavad ja igal inimesel oleks täpselt sama palju raha. Teisisõnu: raha oleks muudetud – kasutades Walzeri (1996: 10) terminoloogiat – dominantseks hüveks, mida saaks ümber vahetada ükskõik millise teise hüve vastu, ning kuna kõigil oleks seda sama palju, oleks igäühel (vähemalt algfaasis ja võimaluste tasandil) kõiki hüvesid sama palju. Niisiis valitseks sellise ühiskonna liikmete vahel pea täielik võrdsus. Radikaalsemad utilitaristid võivad tõepoolest taolise režiimi kasuks argumenteerida, kuid lähemal vaatlusel tekib sealjuures siiski ohtralt probleeme.

Esiteks tuleb tähele panna, et hüviste kahaneva piirkasulikkuse eeldusele leidub kahtlemata erandeid, näiteks kolleksionääride huviesemed; üldiselt näib see hüpotees kehtivat pigem hüviste puhul, mis rahuldavad meie baasvajadusi või mille vastu on laialdane huvi. Hüved „käituvad“ erinevalt, st toovad erinevatele inimestele kasu erineval moel, mistõttu poleks õiglane jaotada kõiki hüvesid ühe ja sama printsiibi alusel. Enamgi veel: hüved omavad ka erinevaid sotsiaalseid tähendusi ja just hüvede tähendused on need, mis määravad kindlaks nende ümberjaotumise (Walzer 1996: 19). Siinkohal tasub märkida, et rääkimaks hüvede sotsiaalsetest tähendustest, ei tule postuleerida mingit metafüüsilist doktriini hüvede „sisemisest“ olemusest. Tähendused pole meile kuidagi antud, vaid me loome ja revideerime neid ise. Nad on ajaloolised ja seega on ka hüvede ümberjaotus pidevas muutumises (Walzer 1996: 9). Lihtsa võrdsuse režiim jääb niisiis liiga pealiskaudseks ega arvesta sotsiaalsete hüvede mitmekesisusega ja nende erinevate tähendustega. Probleem on lihtsalt öeldes selle süsteemi pretensioonis universaalsele distributiivsele printsiibile. Võib-olla leidub radikaalutilitaristlikule printsiibile oma mõjusfäär, kuid selle amplituuda kindlakstegemiseks tuleb välja selgitada, millised on need üldised või ühised hüved, mille ümberjaotamisele see rakendub.

Universaalsete distributiivsete printsiipide probleemi ilmestab hästi poleemika Bernard Williamsi ja Robert Nozicku vahel. Williams (1962: 121–122) pidas tingimatuks tõeks seda, et arstiabi tuleb jagada vastavalt vajadusele. See kutsus omakorda esile mõjuka vastuväite

Nozicku (1974: 233–234) poolt, kes, soovides paljastada vajaduspõhise distributsiooni väärust, deklareeris analoogselt, et sel juhul tuleks ka juuksuriteenuse jagamisel lähtuda inimeste vajadusest juukselõikuse järele, mitte juuksuri volist või turumehhanismist. Mida Nozick tahtis näidata, on asjaolu, et tegu on erinevate hüvedega, mida ei saa jaotada ühe ja sama mõõdupuu järgi, ja selles osas oli tal õigus. Vajaduspõhine printsiip, nii nagu mis tahes muu universaalne printsiip, eirab jaotatavate hüvede erinevust. Küll aga ei järeldu hüvede erinevusest, nagu poleks võimalik rakendada ühtegi distributiivset printsiipi, või veel vähem väide, mida Nozick näib pooldavat, nagu tuleks kõigi hüvede distributsioon jätta turumehhanismi hoolde. Tõsi on, et oleks ebaõiglane jaotada erinevate tähendustega hüvesid üheainsa printsiibi alusel, kuid ma ei näe põhjust, miks me ei võiks – õigupoolest vastupidi, meil tulekski – jaotada erinevaid hüvesid erinevate, nende tähendustele vastavate printsiipide järgi.

Lisaks sellele tuleb nentida, et kui me just ei kavatse samal ajal äärmuslike meetmetega piirata inimeste tegevusvabadust, ei püsiks lihtsa võrdsuse režiim just kuigi kaua: inimeste erinevad vajadused ja eelistused panevad neid kulutama oma raha erinevatele hüvedele ja üsna peagi valitseks taas suur ebavõrdsus. Nozick (1974: 161–163) illustreerib ohtu, kui lihtsalt võib õiglane hüvede distributsioon muutuda uuesti ebavõrdseks, järgneva hüpoteetilise situatsiooniga: kuulus USA korvpallur Wilt Chamberlain allkirjastab oma klubiga lepingu, mille järgi läheb igal kodumängul müüdnud pileti pealt 25 senti tema taskusse. Kui hooaja jooksul käib mängu vaatamas kokku miljon inimest, on Chamberlain teeninud aastaga 250 000 dollari võrra palgalisa – ometi on inimesed oma raha talle vabatahtlikult loovutanud.

Lihtsa võrdsuse süsteemi oleks võib-olla isegi võimalik äärmuslikult mahuka maksustamise ja muude meetmete abil pika aja jooksul alal hoida. Selleks oleks vaja aga väga „paksu“ ja tugevat riiki, mis omakorda tähendaks, et riigivõim muutuks dominantseks hüveks (Walzer 1996: 15). Kuna aga hüvede tähendused on varieeruvad ja nende distributsioon peab olema autonoomne ehk sfääridesse jaotuv, seab just see ka piirid inimeste vabadust piiravale maksusüsteemile ja riigivõimule (Walzer 1996: 10). Ka poliitiline võim on vaid üks hüve teiste taoliste seas: ta omab meie jaoks spetsiifilist tähendust, millele vastavalt teda tuleb jagada. Lihtsa võrdsuse režiimis poleks poliitiline võim aga enam pelgalt üks hüvedest teiste kõrval, vaid ületaks oma autonoomse sfääri piirid ja asuks domineerima valdkondades, kuhu tal pole asja. Loomulikult on läbi inimkonna ajaloo pidevalt leitud, et riik peabki olema autokraatlik või türannlik ning poliitiline võim dominantne ja monopoliseeritud hüve. Mitmel pool maailmas arvatakse seda siiani ja kuigi mõnes paigas võivad inimesed tõesti

religioosetel, kultuurilistel või mis tahes põhjustel poliitilise võimu tähendust sellisena mõista, on minu arvates üsna selge, et tänapäeva läänemaailmas see nii ei ole. Riigi funktsioonina mõistame mesiinvalitsemist üldsuse huvides – teisisõnu demokraatiat –, mitte teatud kitsastele gruppidele privileegide kindlustamine (Tawney 1980: 90). Tõsi – poliitiline võim jääb alati dominantseks selles mõttes, et ta reguleerib kõigi teiste sotsiaalsete hüvede jaotust ning sätestab distributiivsete sfääride piirid ja neis sfäärides kehtivad printsiibid (Walzer 1996: 15). Siiski on see regulatsioon õiglane, kuni ta ei lähtu isevalitsejate suvast, vaid hüvede sotsiaalsetest tähendustest.

Kui aga loobuda poliitilise võimu rakendamisest lihtsa võrdsuse režiimi säilitamiseks, jõuaksime teise äärmusesse ehk täielikku vabaturumajandusse, kus kõik on raha eest ostetav ja hüvede jaotust ei reguleeri mitte riik, vaid turg. Ühelt poolt tooks selline ühiskonnakorraldus, nagu juba mainitud, ilmselt üsna kiiresti kaasa lohkava ebavõrdsuse. Liberalistid või kapitalistid võivad siinkohal mõistagi vastu vaielda, apelleerides turu „nähtamatu käe“ tasakaalustavale funktsioonile. Siiski tuleks lisaks majanduslikule efektiivsusele mõelda ka sellele, kas me soovime elada ühiskonnas, kus kõik on müügiks. Michael Sandel (2012: 3) on tabavalt märkinud, et oleme tänapäeval sellisele situatsioonile õigupoolest juba üsna lähedal. Kahtlemata on raha, nagu ka poliitiline võim, äärmiselt mõjuvõimas hüve, millega saab omandada väga palju teisi hüvesid. Siiski on ka raha ostujõul oma piirid, mis tulenevad selle sotsiaalsest tähendusest või, õigemini, teiste hüvede tähendustest. Ma usun, et leidub palju asju, mille üle süvenenult reflekteerides leiaksime, et neile hinda panna poleks õige. Sandel (2012: 9) toob iseenesestmõistetavaima näitena välja inimolendid (niivõrd, kui võrd meid üldse võib „hüvedeks“ pidada), kuid nimetada võib veel näiteks arstiabi kättesaadavust või hariduse omandamise võimalust. Turu funktsiooniks pole pelgalt kauplemisplatsiks olemine: teatud hüve turule paiskamine väljendab ühtlasi meie hoiakut, et see hüve ei tähenda meie jaoks rohkemat kui pelgalt vahetuskaupa, tarbeeset või tuluallikat (Sandel 2012: 9). Minu arvates ei seisne hariduse tähendus selle pakkumises kõrgeimale panustajale, nii nagu elementaarse arstiabi tähendus ei seisne selle kättesaadavuses nõudluse ja pakkumise tasakaalu alusel. Totalitarismi teeb ebaõiglaseks riigivõimu domineerimine väljaspool oma normatiivseid piire; kapitalismi ebamoraalsus peitub kapitali domineerivuses väljaspool turu piire (Walzer 1996: 315).

2. „Kompleksne võrdsus“Tawneyl

Õigupoolest on ka utilitaristlike kalduvustega Tawney ja Milli käsitused sotsiaalmajanduslikust võrdsusest oluliselt kompleksemad kui naiivne radikaalutilitaristlik lihtne võrdsus. Esmatähtis, nagu Tawney (1980: 113) deklareerib, pole mitte see, et igaüks saaks sama suurt palka, vaid see, et ühiskonna ülejäävad ressursid kasutataks ära sellisel moel, mis teeks vähetähtsaks asjaolu, kui palju keegi teenib. Just seda peab tõenäoliselt silmas ka Mill (1957: 22), väites, et üleüldise kasu nimel tuleb luua sellised seadused ja ühiskondlikud korraldused, mis viiksid iga üksikisiku individuaalse hüve võimalikult suurel määral kooskõlla ühiskonna kui terviku hüvega. Üldist hüve propageerinud filosoofe – Aristotelesest kristlike skolastikuteni ja Rousseaut tänapäeva ühiskondliku lepingu teoreetikute ja kommunitaristideni välja – on kriitikute poolt mõistagi juba aastatuhandeid naeruvääristatud. Samas ei tule üldisest hüvest rääkides postuleerida mingit metafüüsilist imelooma. Ma leian, et on üsna mõistlik eeldada, et leidub asju, mille omandamist ihkab või suisa vajab meist igaüks, ning seda eeldust on võimalik empiirilise uurimuse kaudu kinnitada. Tundub raske vastu vaielda väitele, et kõik meist vajavad bioloogiliste organismidena süüa ja juua, soojust ja valgust ning õhku hingamiseks; samuti kaldun uskuma, et igaühele, isegi kui nad ei pruugi seda tol hetkel ise soovida, tulevad kasuks näiteks tervis ja haridus. Lisaks alahinnatakse individualistlikust kultuurist kantud läänemaailmas tänapäeval sageli seda, mil määral vajavad inimesed teiste hoolivust ja lähedust.

Seetõttu rajanebki Tawney (1980: 147) sotsiaalmajandusliku võrdsuse strateegia tootmises ülejäävate ressursside ümberjaotamisel kolmel peamisel sotsiaalhoolekande viisil. Esiteks tuleb võrdsustada tervishoiuteenuste kättesaadavus; sama tuleb teha haridustaseme omandamise võimalustega; kolmandaks tuleb tagada inimeste kindlustatus ebaõnne eest ja vähendada juhusliku õnne või „vedamise“ rolli elus. Kõigi kolme printsiibi puhul kerkib muidugi taas küsimus määra: tõenäoliselt leidub teenuseid nii meditsiini- kui ka haridusvaldkonnas, mille pakkumisel oleks siiski mõistlik rakendada turuloogikat. Kolmanda punkti osas on tegu vaatega, mida tänapäeval filosoofide hulgas tähistatakse terminiga *luck egalitarianism* ehk vedamis- või juhuse-egalitarism ja mille kohaselt inimesed ei peaks vastutama selle eest, mida nad ei saa kontrollida – nimelt halva õnne eest. See tähendab näiteks, et lapsed ei tohiks kannatada nälga lihtsalt sellepärast, et nad sattusid sündima vaesesse perekonda, või et tööline, kes tööõnnetuse tagajärjel töövõimetuks jääb, ei peaks seetõttu veetma ülejäänud elu allpool toimetuleku piiri.

On tõsi, et egalitaristid kipuvad käsitlema inimesi kui tarbijaid, mitte tootjaid: nad keskenduvad ainuüksi sellele, kuidas me peaksime ühiskonnas toodetud hüvesid jaotama, eirates küsimusi, kes ja kuidas, kui üldse, neid hüvesid toodab (Wolff 2007: 127). Vististi ei täida peaaegu keegi meist ainult üht neist rollidest, kuid kas meile on olemuslikum tarbimine või tootmine? Kas peaksime hüvesid käsitlema esmajoones kui tarbimiseks mõeldud produkte või kui tootmisressursse? Mõnes mõttes näib neile küsimustele vastuse otsimine sama naeruväärsena, kui reflekteerimine selle üle, kumb oli enne, kas muna või kana. Küsimus sellest, kumb inimesekäsitus on „tõene“ või „õige“ ehk kumba kontseptuaalset raamistikku kasutada, on minu arvates siiski otsustatav pragmaatilistel kaalutlustel ehk selle alusel, kumb inimesekäsitus on meile kasulik. Minu vastus kõlab, et distributiivse õigluse perspektiivist on esmatähtis tarbimine, mitte tootmine. Alles siis, kui hädavajalikud tarbimisvajadused on rahuldatud, võime tähelepanu pöörata sellele, kuidas ülejäänud hüvesid tootmise eesmärgil ära kasutada. Kindlasti ei soovi ma siinkohal propageerida ohjeldamatut tarbimiskultuuri; nagu ma juba ennist väitsin, leidub väga palju hüvesid, mida oleks vale käsitleda *ainult* tarbekaupade või -teenustena. Küll aga leian, et tarbija õigused oma vajaduste rahuldamiseks vähemalt minimaalsel tasemel omavad prioriteeti tootja õiguste ees.

Niisiis ei tule võrdsust propageerides seda tingimata mõista kaunis naiivselt võrdsusena individuaalsete oskuste või annete (mis ilmselgelt on igapähele äärmiselt erinevad) ega ka tulemuste või saavutuste osas (Tawney 1980: 48–49). Oleks ebaõiglane võrdsustada inimeste saavutuslikud tulemused, pööramata tähelepanu nende loomupäraselt ebavõrdsele individuaalsele võimekusele. Võrdsus peaks seisnema pigem selles, et garanteerida igapähele samasugused võimalused oma potentsiaali realiseerimiseks; ometi võib ka seda mitmeti mõista. Mõned leiavad, et selleks piisab ühetaoliste seaduslike õiguste kehtestamisest, st puhtformaalsest juriidilisest võrdsusest. Teoreetilisel tasandil võib see tõepoolest nõnda tunduda, kuid tegelikkuses juhtub enam kui sageli, et oma potentsiaali realiseerimiseks on meil vaja mitte ainult takistuste puudumist, vaid ka reaalsete praktiliste võimaluste olemasolu (Tawney 1980: 103). Pöörates pilgu igapäeva elu praktikasse, selgub, et olulised pole üksnes abstraktsed õigused, vaid ka vahendid nende õiguste tarvitamiseks: nagu Tawney (1980: 110) tabavalt sõnab, ei loe inimestele mitte see, mida nad *võiksid* teha, kui saaksid, vaid mida nad *saavad* teha, kui tahavad. Võrdsed võimalused ei seisne ainult vabas tees, vaid ka ühtses stardipakus (Tawney 1980: 106). See ei tähenda, et tuleks tasandada individuaalsete püüdluste tulemused; võrdsustada tuleks pigem välised tegurid ehk luua keskkond, mis soodustaks nende tulemuste saavutamist ja seda igapähe jaoks. Täpselt seda pidas silmas ka Nagel, kellele

sissejuhatuses viitasin, väites, et igasugune poliitiline, juriidiline kui ka sotsiaalne võrdsus sõltub praktilisel tasandil alati majanduslikust võrdsusest. Õigustest pole palju kasu, kui inimesed surevad enne, kui nad neid rakendada saavad, või on selleks liiga jõetud (Tawney 1980: 136). Tänapäeval väljendub see lihtne tõsiasi globaalsel tasandil ilmekalt näiteks lääneliku liberaaldemokraatia „importimise“ edutuses kolmanda maailma riikidesse. Mis tolku on Sahara-taguse Aafrika riikide elanikele õigusriigist ja demokraatiast, kui neil pole isegi süüa, juua ega peavarju? Keda huvitab poliitilise õiguste olemasolu, kui pole kindel, kas homset päevagi nähakse?

Milli ja Tawney arusaamad sotsiaalmajanduslikust võrdsusest hõlmavad üldistatult nii tugevaid sotsialistlikke kui ka liberalistlikke elemente. Bruce Baum (2012: 714), käsitledes mõlemaid egalitaristlike mõtlejatena, rõhutab siiski nende autorite olulist panust liberaaldemokraatliku mõtteviisi kujunemisse. Mill on mõistagi rohkem tuntud kui liberaalide eestkõneleja; ometi pooldas ta ka turusotsialismi, kus töölised omaksid ettevõtetes suuremat võimu (Baum 2012: 716). Tawney tööd, mis on kujunenud Suurbritannia sotsialismi nurgakiviks, omasid samas tugevaid meritokraatlikke jooni (Baum 2012: 715). Ta ei jätnud tähelepanuta inimeste erinevaid loomupäraseid võimeid ja andeid, vaid leidis, et igauhele tuleb anda võimalikult suured võimalused nende realiseerimiseks ja nendest tulenevate ebavõrdsuste represseerimine oleks ebaõiglane. Lisaks on selge, et kuigi mõlema autori töödes ilmneb utilitaristlikke karakteristikuid, propageerisid nad utilitaristlike printsiipide rakendamist suurema võrdsuse saavutamise nimel oluliselt kompleksema süsteemina kui lihtsa võrdsuse režiim.

Selles peatükis uurisin, kas utilitarism, nagu sageli on arvatud, võiks olla sobilik distributiivne printsiip, mis tagaks soovitud tasemel sotsiaalmajandusliku võrdsuse. Toetudes Walzeri pluralistlikule käsitusele, mille järgi igat hüve tuleks jaotada selle sotsiaalsest tähendusest tuleneva printsiibi alusel, järeldasin, et utilitarismist, nagu ka ühestki teisest ühest ja ainsast distributiivsest printsiibist ei piisaks õiglase ja võrdse ühiskonnakorralduse jaoks. Universaalsed printsiibid eiravad hüvede erinevatest sotsiaalsetest tähendustest tulenevat pluralismi ja toovad seega kaasa ebaõiglase olukorra, kus üks hüve ja üks inimgrupp, kes on selle hüve monopoliseerinud, domineerib teiste üle. Möödamannes püüdsin põgusalt demonstreerida, kuidas nii utilitarismi kuulsaima propageerija Milli kui ka utilitaristlike kalduvustega Tawney käsitused distributiivsest õiglusest ja võrdsusest olid tegelikult märksa komplekssemad kui utilitaristlik „lihtne võrdsus“.

Humaansed väärtused või materiaalne heaolu?

Selle peatüki eesmärgiks on õigustada suuremat sotsiaalmajanduslikku võrdsust humanismi alusel, mis on samuti üks Tawney võrdsusekäsituse alustalasid. Kõige lihtsamal tähenduses tähendab humanism endas mõõnmist, et iga inimene on ühtmoodi väärtuslik, mis kehtestab moraalsete erapooletuse nõude – keskse teesi nii utilitaristlikus filosoofias kui ka teistes võrdsust propageerivates moraaliteooriates. Teisalt võib humanism aga tähendada ka positsiooni, mille järgi inimestele omistatakse suhteliselt kõrgem väärtus võrreldes materiaalsete hüvedega. Järgnevalt selgitangi humanismi kahte tähendusaspekti ja arutlen humanismi konflikti üle materialismiga tänapäeva ühiskonnas.

Humanismi võib, nagu öeldud, mõista kaheti: deskriptiivse või normatiivse positsioonina. Deskriptiivse teesina seisneb see pealtnäha triviaalses asjaolus, et iga inimene kuulub gruppi nimega inimkond ehk leidub mingisugune inimloomus või inimsus, mis, olles igale inimesele omane, meid ühendab. Humanismi normatiivne tees lisab deskriptiivsest tulenevalt sellele aksioloogilise aspekti inimeste ja inimlikkuse väärtusest iseeneses või suhteliselt kõrgemast väärtusest võrreldes teiste väärtust omavate olendite või hüvedega. Moraalifilosoofias leiab see renessansil õide puhkenud mõttevool kuulsa väljenduse näiteks Immanuel Kanti kategoorilise imperatiivi teises formuleeringus, mille kohaselt tuleb suhtuda inimsusse nii iseenda kui ka üskõik kelle teise isikus alati kui eesmärki ja mitte kunagi kui pelgalt vahendisse (Kant 1964: 96).

1. Humanism kui erapooletuse alus

Eelmise peatüki alguses mainisin, et utilitaristlik moraalifilosoofia nõuab meilt täielikku erapooletust. See tähendab, et igapähele on võrdne õigus olla õnnelik, sest sama kogus õnne omab sama suurt kasu kõigi jaoks (Mill 1957: 77). Milli kriitikud, näiteks Herbert Spencer (1851), on moraalsete erapooletuse nõuet käsitlenud kui utilitarismiprintsiibile eelnevat postulaati, mis omakorda õigustust vajab, seda Mill aga ei paku. Nimelt väidab ta, et tegu pole utilitarismiprintsiibi eeldusega, vaid selle printsiibi endaga teises sõnastuses, kuivõrd „õnn“ ja „kasu“ on sünonüümsed terminid (1957: 76–77).

Ka debatis võrdsuse üle on erapooletuse idee mõistagi oluline. Sel määral, kui erapooletuse all mõistetakse asjaolu, et iga inimene on ühtmoodi väärtuslik, millest tulenevalt peab kõiki võrdselt kohtlema, võib suisa öelda, et tegu on kattuvate terminitega. Utilitarism on aga vaid üks võimalikest viisidest, kuidas erapooletust mõista (Brink 2007: 2.11). Loodetavasti

selgusid eelmises peatükis utilitarismi probleemid ja selle piiratus moraalse ja distributiivse printsiibina; seetõttu püüan Tawney eeskujul leida alternatiivse lahenduse erapooletuse õigustamiseks.

On tõsi, et Tawney humanism oli tugevalt mõjutatud tema kristlikust taustast. Oma päevikus, mida ta pidas aastail 1912–1914, enne oma peateoste kirjutamist, rõhutab ta, et uskumaks inimeste võrdsusesse, tuleb tingimata uskuda Jumalasse, sest ainult võrdluses lõpmatult suure ja kõikkõimsaga võivad inimeste omavahelised erinevused tunduda väikeste ja ebaolulistena (Tawney 1972: 53). Humanismi fundamentaalseks inimesi ühendavaks printsiibiks paistab tema järgi olevat inimeste ühine (alama)suhe Jumalasse. Oma isiklikes pihtimustes väljendab Tawney niisiis arvamust, nagu oleks humanismiprintsiibi tuletamine jumalast ainus viis selle õigustamiseks. Ometi ei kasutanud ta hilisemates akadeemilistes töodes kordagi Jumalat filosoofilise argumendina oma humanismi põhjendamiseks, olles vägagi hästi teadlik selle argumendi kehtetusest sekulariseerivas maailmas. Tawney (1980: 33) loobus Jumala mainimisest ja konstateeris oma eeskuju Matthew Arnoldit järgides inimesi ühendavat inimloomust ning inimestevahelise ebavõrdsuse loomuvastasust.

Püüdes täpsemalt selgitada, milles seisneb universaalne inimloomus, on mõistagi lihtne laskuda liigselt üldistavasse müütilistesse õpetustesse, mis ülehindavad sarnaste ja alahindavad erinevate karakteristikute olemasolu, mida teatud inimgrupid omavad. Inimesed on tõepoolest erinevad, mitte ainult oma füüsiliste atribuutide ja võimete, vaid ka vaimse potentsiaali poolest, ja selle tõsiasja eiramine oleks viga. Kuid samuti oleks väär arvata, et inimeste loomupärane ebavõrdsus pakub mingisuguse õigustuse ebavõrdsel kohtlemisele. Sotsiaaldarvinism võib küll seletada paljusid ühiskonnaprotsesse, kuid teooria deskriptiivsusest ei järeldu veel kuidagi selle preskriptiivsus. Tänapäeval ei arva enam keegi, et erinevused inimeste nahavärvi või soo osas peaksid mängima rolli individuaalse vabaduse ja autonoomia puhul, rääkimata sellest, et füüsiline jõud peaks loomariigi kombel olema määrav materiaalse heaolu omandamisel.

Walzer (1996: 314), olles targu tagasihoidlik oma arutluses selle üle, milliste tunnuste poolest on inimesed võrdsed, toob siiski olulisimana välja asjaolu, et me oleme kultuuri viljelevad olendid. See tähendab, et me ei loo mitte ainult füüsilisi artefakte, vaid ka tähendusi (kuivõrd igasugune mõtlemisvõime hõlmab tähenduste loomist ja omistamist, teevad seda muidugi ka loomad, mis tõstatab näiteks küsimusi moraalilise võimalikkusest loomariigis ning moraalsetest kohustustest inimeste ja loomade vahel, kuid see arutus ei mahu antud töö raamidesse).

Inimesed ei omista tähendusi aga mitte ainult sellele, mida nad ise loovad, vaid ka kõigele, mida nad juba eest leiavad, sealhulgas iseendale; ja nii, nagu hüvede distributsioon peaks lähtuma meie jagatud arusaamadest hüvede ja nende funktsioonide kohta, tuleks ka inimolendeid kohelda vastavalt meie ühistele uskumustele inimeseks olemisest ja selle eesmärkidest.

Moraalne standard, mis nõuab erapooletut kohtlemist, väljendab niisiis meie jagatud arusaama, et iga inimene on ühtmoodi väärtuslik sellel äärmiselt lihtsal põhjusel, et ta on inimene nagu iga teine. See ei tähenda väitmist, nagu oleksid inimesed väga sarnased oma füüsiliste või vaimsete omaduste või võimete poolest, vaid, nagu Tawney (1980: 46–47) ütleb, uskumist, et, hoolimata suurtest erinevustest neis karakteristikutes, on igäühel inimesena õigus teiste austusele, oma väärikuse säilitamisele ning oma potentsiaali, olgu see suur või väike, täielikule realiseerimisele. Seda pidas ilmselt silmas ka Bentham, samuti Mill (1957: 76), omistades esimesele loosungi „*everybody to count for one, nobody for more than one*“.* Võib-olla on seda printsiipi võimalik edukalt kaitsta ka utilitaristlikel alustel, kuivõrd sama kogus õnnelikkust on erinevate inimeste jaoks sama kasulikkusega ja ühiskonna üldise heaolu maksimeerimine ei saa ilmselt toimuda hüvede monopoliseerumisega kitsa grupi kätte, et nad saaksid ülejäänud ühiskonnakihte eksploateerida, vaid ühiskonna liikmete võimekuste mitmekesisuse ärakasutamist võimalikult suurel määral. See aga nõuab eeldust, et õnnelikkuse maksimeerimine on ainuõige moraalne standard. Mida mina olen püüdnud rõhutada, on asjaolu, et erapooletu kohtlemise moraalne nõue tuleneb hoopis sellest, kuidas inimene mõistab inimolendeid: endale sarnasena, kuulavana ühisesse inimkonda, mille liikmed omavad ühtviisi õigust elada inimväärset viisil. Milles täpselt seisneb inimväärne elu, jääbinimeste endi otsustuseks: see sõltub intersubjektiivsele kokkuleppele jõudmisest selles osas, millisena mõistame endid kui inimolendeid. Isiklikult arvan, et enamik meist nõustuksid Tawneyga (1980: 40–41), kui ta väidab, et nii äärmuslik rikkus kui ka vaesus on inimväärlikust alandavad ja antisotsiaalsed nähtused, ja et suured erinevused vara ja majandusliku võimu osas toovad kaasa moraalse alaväärsuse tunde.

* „Igäüht arvestatagu ühe eest, eikedagi rohkem kui ühe eest.”

2. Humanism kui materialismi eit

Ühelt poolt seisneb humanism minu arvates niisiis inimeste omavahelises võrdväärsuses inimkonna liikmetena, mis väljendub moraalses kohustuses erapooletule suhtumisele. Humanismil on aga ka teine ja populaarsem tähendus, mis rõhutab inimeste suhteliselt kõrgemat väärtust võrreldes teiste olendite ja asjadega. See on usk ühiskonda, kus inimolendeile omistatakse kõrgem väärtus, rahale ja majanduslikule võimule (seal, kus need ei teeni inimkonna eesmärke) aga madalam väärtus (Tawney 1980: 40). Selles tähenduses vastandub humanism materialismile: see on uskumus, et – Tawney (1980: 85) sõnadega – kõiki materiaalseid hüvesid nagu omand, raha, tööstus ja õigupoolest kogu ühiskondlike institutsioonide masinavärk tuleb käsitada kui vahendina eesmärgi jaoks; selleks eesmärgiks on *kõigi* inimindiviidide arenemine täiuse poole. Ka siin kumab läbi eespool käsitletud moraalset erapooletust nõuet, mis takistab materiaalseid instrumente rakendamast vaid mingi kitsa grupi huvide teenistusse.

„Maise paradiisi ideele tõmmati kriips peale just siis, kui see muutus realiseeritavaks,“ avaldas oma suurepärasest düstooptias *1984* kahetsust George Orwell (2010: 291). Enne industriaalühiskonna kujunemist takistas kapitali võrdset ümberjaotust selle nappus või distributsiooni võimaldavate bürokraatlike vahendite puudumine. Orwelli romaanis, mis mõistagi omab märgatavaid sarnasusi 20. sajandi tegelike poliitiliste sündmustega Euroopas, otsustas käputäis radikaale just siis, kui ühiskond oli majanduslikult ja tehnoloogiliselt jõudnud piisavale arengutasemele, mis võimaldanuks edukalt kapitali laialdast distributsiooni, hoopis nii riigivõimu kui ka kapitali massiivse vägivalla ja türannia abil veelgi rohkem monopoliseerida. Tänapäeval ei saa me enam rääkida esimese, küll aga endiselt viimase monopolist. Ühiskonnas, mille arengutase lubaks igaühel nautida inimväärilist elu mõõdukal heaolu tasemel, keskendutakse ometi jätkuvalt hüvede lõputule produktsioonile, jättes teisejärguliseks küsimuse, kuidas neid jaotada. Turumajandus, väidab Sandel (2012: 10), on väärtuslik ja efektiivne tööriist, vahend, millega organiseerida tootmistegevust; tänapäeval on aga turumajandusest saanud turuühiskond, eluviis, kus materiaalsed väärtused domineerivad igas eluvaldkonnas. Majanduskasv ja materiaalse külluse suurenemine on saanud meie eesmärkideks, inimene aga vahendiks, mille kaudu seda teostada. Usun, et piisava reflektiooni abiga avastaks valdav osa inimesi, et leidub oluliselt parem käsitus inimeseks olemise tähendusest ja rollist ning selle käsituse järgi peaksid asjad olema hoopis vastupidi.

Viimase majanduskriisi taustal on Eestiski hakatud tasapisi mõistma, et lõputule kasvule rajatud majandusmudel ei ole pikas perspektiivis jätkusuutlik (nt Aasmäe 2012). Kui Aasmäe väidab, et käes on piir, millest rohkem inimesed pole isegi puhtfüüsiliselt võimelised tarbima, siis tasub tähelepanu pöörata ka sellele, kas sellisest tarbimishullusest ka üleüldse mingit kasu tõuseb. Richard Wilkinson ja Kate Pickett (2010: 8–10) väidavad, et oleme jõudnud ka sinnamaale, kus tootmise ja tarbimise suurenemine ei too enam kaasa kasvu inimeste õnnelikkuses. Tundub tõepoolest iseenesestmõistetav, et ei tarbimise ega sellest saadava naudingu või õnnelikkuse kasv ei saa olla lõputu. Käes on aeg, kus tuleks hakata inimeste materiaalse heaolu asemel keskenduma nende sotsiaalsele ja psühholoogilisele heaolule (Wilkinson ja Pickett 2010: 4).

Tänapäeva jõukates riikides esineb märkimisväärne vastuolu materiaalse edukuse ja sotsiaalse edutuse vahel, märgivad Wilkinson ja Pickett (2010: 4). On paradoksaalne, et praegu, inimkonna materiaalse ja tehnoloogilise arengu kõrgpunktis, oleme pidevalt stressis, depressioonis ja mures sellepärast, mida teised meist arvavad, ning igatseme taga emotsionaalset rahulolu, mida pakuvad kogukonnatunne ja sotsiaalsed suhted (Wilkinson ja Pickett 2010: 3). Wilkinsoni ja Picketti empiiriline uurimus näitab suurepäraselt, et puudujääki sotsiaalsete vajaduste rahuldamises pole võimalik korvata materiaalse ületarbimisega nagu paksukssöömine või ohjeldamatu šoppamine ja kulutamine, rääkimata alkoholi, ravimite või narkootiliste ainete manustamisest. Elame justkui kodanik Kane'idenä, kes alles surivoodil mõistavad, et ükskõik kui suur kogus materiaalselt heaolu ei suuda asendada Rosebud'i emotsionaalset väärtust – ometi on valik meie endi kätes*.

Mida kogukond olemuslikult vajab, väidab Tawney (1980: 43), on ühine kultuur. Tugeva kogukondliku kultuuri tekkimine sõltub aga sobilikust ühiskondlikust korraldusest. Solidaarsus ja tolerants ei saa õitseda ühiskonnas, kus valitseb suur sotsiaalmajanduslik ebavõrdsus, kuna viimane tekitab paratamatult inimestevahelist usaldamatust, võõrandumist, sõltuvust, kadedust või isegi viha. Erinevused kas või igakuiste sissetulekute osas omavad juba tugevat mõju sellele, kuidas me teisse inimesse suhtume (Wilkinson ja Pickett 2010: 4–5). Inimesed erinevad mõistagi suuresti selles osas, millisel määral keegi sotsiaalseid suhteid ja kogukonnatunnet vajab. Niisamuti, nagu oleks vale eeldada üks-ühest seost kapitali kasvu ja inimeste õnnelikkuse taseme tõusu vahel, oleks väärt eeldada samasuguse seose olemasolu sotsiaalse kapitali, mis moodustub ühiskondlikku koostööd hõlbustavatest

* Vihjatud on 1941. aasta filmile *Citizen Kane*, kus „Rosebud“ oli nimategelase kaotsi läinud lapsepõlvekelgu nimi.

suhtevõrgustikest ja normidest, ning õnnelikkuse vahel. Ometi ei sõltu sotsiaalse kapitali olemasolust mitte ainult ühiskonna õnnelikkus, vaid tõtt-öelda selle püsimine ja organisatsioon üldse. Igasugune pikaajaline ja jätkusuutlik koostöö rajaneb ühistel huvidel, usaldusel ja austusel. Küsimusele, kas ontoloogilisel või epistemoloogilisel tasandil on õigus kommunitaristidel või liberaalsetel individualistidel, ei oska ma lõplikku vastust anda; küll aga tundub viimase aja empiirilise tõendusmaterjali taustal üha enam, et praktilisel, pragmaatilisel tasandil on kommunitaristlikul filosoofial meile oluliselt rohkem pakkuda. Kui mõõdupuuks on see, kumb käsitlus aitab meil ühiskonnana paremini hakkama saada ja omavahel toime tulla, on valik minu arvates lihtne. Inimeste sotsiaalsesse ja psühholoogilisse heaolusse panustamisest tekkiv sotsiaalne ja inimkapital edendavad 21. sajandi läänemaailmas ühiskonna toimimist tervikuna oluliselt rohkem kui individuaalne materiaalse heaolu püüdlemine.

3. Praktilised vastuväited ressursideümberjagamisele

Võrdsuse propageerijad peavad tavaliselt pareerima kaht levinud praktilist etteheidet. Esiteks väidetakse – nagu Margaret Thatcher ütles –, et sotsialistidel saab varem või hiljem otsa teiste inimeste raha, mida kulutada (Margaret Thatcher Foundation 2013). Selle vastuväite kohaselt pole just sotsialistlik poliitika jätkusuutlik, kuna kärbib olulisel määral ettevõtlust ja inimeste motivatsiooni ennast teostada. Ettevõtja initsiatiiv väheneb, kuna mida enam ta teenib, seda suurem osa tema kasumist maksustatakse; samas aga teab ta, et ei peagi nii palju pingutama kui varem, sest riik on tema toimetuleku kindlustanud. Siiski ei arva ma, et kapitali võrdsemat ümberjaotamist tootjatelt tarbijatele peaks tingimata mõistma kapitali vähenemisena. Vastupidi – ka panust hariduse, tervishoiu, või mis tahes muu olulise sotsiaalteenuse lainemisse võib ju vaadelda investeeringuna, mis end taastoodab. Sellest investeeringust tulenev kasum ei väljendu numbriliselt aktsionäride pangakontodel, küll aga inimkapitalina ehk inimeste teadmiste ja oskustena ning sotsiaalse kapitalina.

Sotsialiste võib ehk tõesti süüdistada liialt sinisilmses lootuses, et sotsiaalne ja inimkapital end uuesti taastootma hakkab. Kuid hoolimata sellest, et iga inimene ei pruugi olla loomult ettevõtlik ega ihata eneseväljendust või eneseteostust, ei kõiguta see kuidagi sotsialistide veendumust, et inimesena on igaühel, kas ta soovib või ei, selleks ikkagi õigus. Pealegi oleme Põhjamaade heaolumudeli näitel tunnistanud sellele, kuidas on suudetud luua „paks“ heaoluriik, kus kehtivad universaalsed sotsiaalsed toetused, minetamata seejuures majanduslikku konkurentsivõimet. Hoolimata ulatuslikust jõukuse ümberjaotamisest mahuka

sotsiaalhoolekande süsteemi ülalpidamiseks troonivad Soome, Rootsi, Norra, Taani ja Island rahvusvahelise majandusliku konkurentsivõime, tehnoloogilise arengu ja loomevõime edetabelite tipus (Nordic Council 2005: 4–6). Ettevõtjad julgevad seal haarata initsiatiivi ja võtta riske, kartmata võimalikke tagajärgi, kuna ebaõnnestumise korral on nende toimetulek kõigest hoolimata kindlustatud.

Teiseks väidetakse, et materiaalne küllus ei ole endiselt piisavalt suur, et igaüks saaks nautida elu inimväärsel moel või piisaval heaolu tasemel: see tähendab, et hüvede võrdsem ümberjaotus tooks kaasa ühiskonna, kus kõik vireleksid ühtmoodi vaesuses. Seda hüpoteesi on mõistagi võimalik empiirilise uurimuse kaudu mingil määral kinnitada või ümber lükata, kuid isegi, kui see paika peaks, ei arva ma, et see oleks kuigi kaalukas vastuväide suurema võrdsuse kehtestamisele. Sellele väitele on võimalik vastata mitmel moel. Esiteks on vaesus ja rikkus ju suhtelised mõisted, mistõttu ühiskond, kus keskmine elatustase on madalam, kuid kus valitseb suurem võrdsus, võib olla õnnelikum ja edukam ühiskonnast, kus on kõrgem keskmine elatustase, aga suurem ebavõrdsus (Tawney 1980: 121). Pealegi, nagu juba öeldud, on ka suur ebavõrdsus ise tõenäoliselt üks madala elatustaseme põhjuseid, kuna pärsib sotsiaalse ja inimkapitali kasvu. Lisaks sellele kehtib tihti tõdemus, et tervik on suurem kui oma osade summa, mis tähendab, et mastaapsed kollektiivsed tegevuskavad on tihti kuluefektiivsemad kui samasuguste eesmärkide püüdlemine individuaalselt: enamik inimesi, olgu nad kui tahes rikkad, ei suudaks ainuisikuliselt luua endale sellist soodsat sotsiaalset elukeskkonda, mida põgusalt kirjeldasin eelmises peatükis (Tawney 1980: 122, 127). Viimast argumenti on traditsiooniliselt kasutatud ka riigivõimu olemasolu või tugevnemise õigustamiseks üleüldse. Viimaseks tasub meenutada ka eelmise peatüki järeldust – ainuüksi heaolu või õnnelikkuse maksimeerimine ei too automaatselt kaasa õiglust ehk ei saa tõmmata võrdusmärki moraalselt õiglase ühiskonna ja suurimat võimalikku heaolu taset nautiva ühiskonna vahele.

Selles peatükis olen püüdnud avada humanismi tähendust selle kahes erinevas aspektis. Ühelt poolt seisneb see inimesekäsituses, mille järgi kõik inimesed on võrdsed inimkonna liikmetena, kellest igaühte tuleb suhtuda täieliku erapooletusega ja kellest kõigil on võõrandamatu õigus elada inimesele kohast ja väarikat elu. Teiselt poolt kätkeb see inimesekäsitus endas ka inimese mõistmist eesmärgina, materiaalse heaolu käsitamist aga vahendina inimkonna õitsengu saavutamiseks. Humanism rõhutab, et ohjeldamatu ja sihitu rikkuse akumulatsiooni asemel tuleks tähelepanu pöörata ka asjaolule, kuidas kogu see materiaalne küllus inimkonnale kasulikku funktsiooni optimaalselt täita võiks.

Majandusliku võimu piirid demokraatias

Selles peatükis püüan analüüsida, kui suur peaks olema majandusliku võimu ulatus demokraatlikus riigis. Majanduslik võim, nagu juba öeldud, on igasuguse ebavõrdsuse all peituv põhjus, mistõttu on fundamentaalse tähtsusega sätestada sellele sobivad piirid. Nii Tawney kui ka temast pool sajandit hiljem kirjutanud Walzer näevad valitseva ühiskonnakorralduse suurima valupunktina võimujaotust eraettevõtetes. Mõlemad peavad ebaõiglaseks ettevõtetes kehtivat autoritaarset juhtimissüsteemi, mille järgi (peaaegu) kogu võim on ettevõtete omanikel. Selle asemel propageerivad nad võimu demokratiseerimist töökohal, soovides poliitilist demokraatiat ühendada majandusdemokraatiaga. Järgnevalt asungi selgitama, miks ebademokraatlik võimujaotus ettevõtetes on ebaõiglane ja miks tuleks võim ettevõtetes demokratiseerida. Selleks käsitlen seal kehtivat võimu samasuguse hüvena nagu poliitilist võimu riigiasutustes.

Võimu võib üldiselt mõista kui ühe inimese või inimgrupi suutlikkust kontrollida teise inimese või inimgrupi tegevust sellisel moel, nagu esimene soovib, ja takistada kedagi teist omakorda teda ennast sel viisil kontrollimast (Tawney 1980: 159). Traditsiooniliselt on võimu mõistetud spetsiifiliselt poliitika valdkonda kuuluva nähtusena, poliitilise võimuna, mida tänapäeva demokraatlikes riikides omandatakse valimistel häälte kogumise kaudu ja teostatakse erinevates riiklikes ametites töötamisega. Siiski arvan, et see traditsiooniline arusaam on liiga kitsas, kuna hõlmab vaid üht võimu aspekti ega haara selle nähtuse mitmekülgset ja levimust paljudel teistel elualadel. Võimu, nagu võrdsustki, võib jagada vähemalt nelja olulisimasse valdkonda kuuluvaks; ja kuigi poliitiline võim on üks selle nähtuse tähtsaid vorme, ei tähenda see, nagu ammenduks inimeste mõjuvõimu väljendumine üksteise suhtes ainult poliitiliste otsuste ja tegevustega.

Võimu seos võrdsusega peaks olema ilmselge: mida vähem võimu inimesed üksteise üle omavad, seda rohkem võrdsust eksisteerib. Egalitarismi eesmärk, märgib Walzer (1996: xiii), ongi luua ühiskond, kus keegi ei domineeri. Domineerimine käib aga alati mingite hüvede vahendusel, mistõttu tuleb pöörata tähelepanu nende distributsioonile. Hüveks võib olla aga ka võim ise, kuivõrd ta võimaldab meil kontrollida igasugu teisi hüvesid. Poliitilist võimu, pakub Walzer (1996: 22), võiks mõista kui hüvede hulka, mis koosneb häältest, mõjukusest, ametipostist ja kõikvõimalikest muudest varieeruvatest hüvedest. Nii poliitilise kui ka majandusliku võimu domineerivusest oli juttu ka esimeses peatükis; selles peatükis

keskendun aga põhjalikumalt poliitilise ja majandusliku võimu omavahelistele suhetele ning sellele, millised need suhted peaksid olema võrdses ühiskonnas.

Poliitilise võrdsuse puhul, nagu juba mainitud, on tegu puhtformaalse standardiga, mille teostumine praktikas sõltub väga suurel määral majanduslikest teguritest. Niisiis võib poliitiline võim olla demokratiseeritud, ilma et võimu tegelik ebaõiglane ja kahjulik efekt oleks neutraliseeritud. Selle, kuidas poliitilised institutsioonid praktikas funktsioneerivad, määravad ära just majanduslikud ja sotsiaalsed jõuahekorrad, mis, juhul kui kontrast on suur, võivad formaalsete poliitiliste õiguste rakendamise mõnele grupile praktiliselt võimatuks teha (Tawney 1980: 78).

1. Poliitilise ja majandusliku võimu analoogia

Võimu nägemine kitsalt poliitilise fenomenina on põhjustanud olukorra, kus inimesed peavad täiesti iseenesestmõistetavaks, et ühiskonnas kehtivad ühekorraga nii üleüldine poliitiline võrdsus kui ka laialdane ja suur majanduslik ebavõrdsus. On kahetsusväärne, leiab Tawney (1980: 78–79), et me nimetame demokraatiaks nii ühiskonda, kus majanduslik võim on demokratiseeritud, kui ka ühiskonda, kus see on monopoolne. Esimese ühiskonna puhul on tegu „tõelise“ demokraatiaga, kus viimane ei kehti mitte ainult poliitilises, vaid ka sotsiaalses ja majanduslikus sfääris; teine ühiskond, olles küll poliitiliselt demokraatlik, on seevastu sotsiaalne ja majanduslik oligarhia ehk plutokraatia. Sellest ajast alates, mil Tawney oma teosed kirjutas, on ehk järk-järgult rohkem hakatud sellele kontseptuaalsele kitsaskohale ka tähelepanu pöörama ja välja töötama erinevaid tänapäevaseid majandusdemokraatia teooriaid. Rein Müllerson (2012: 786), lahates 21. sajandi alguse tähtsamaid poliitilisi trende ja sündmusi nagu globaliseerumine, majanduskriis ja Araabia kevad, märgib, et

„[...] vabaturg (kapitalism) ja liberaalne demokraatia on nähtused, mis ühelt poolt teineteist eeldavad, aga samal ajal omavahel ka pidevalt võistlevad. Mida vabam on turg, seda suurem on ebavõrdsus, ja mida suurem on ebavõrdsus, seda vähem on demokraatiat, ning vastupidi. Ebavõrdsuse kärpimisega saavutatud tugev demokraatia kammitseb turuvabadust peaaegu vältimatult. Majanduslik ebavõrdsus *de facto* ja paratamatult suurendab ühtlasi poliitilist ebavõrdsust, samal ajal kui poliitiline võrdsus tõkestab majandusliku ebavõrdsuse süvenemist. Demokraatia üritab muuta ühiskonda võrdsemaks, samal ajal kui tõketeta turg süvendab ebavõrdsust.“

See mõneti paradoksaalne situatsioon tekitab kahtlusi, kas demokraatia ja vabaturumajandus ikka tõepoolest kuuluvad kokku? „Tänapäeval [...] võib ehk hakata küsima, kas võimaluste võrdsus ilma erilise tähelepanuta tulemuste võrdsusele pole liiga kitsas lähenemine,“ nendib ka Müllerson (2012: 786–787). Tawney (1980: 30) ennustas juba kaheksakümne aasta eest (tuginedes kogemusele ajaloost), et poliitilise võrdsuse ja sotsiaalmajandusliku ebavõrdsuse

kooseksisteerimine saab endast kujutada vaid ajutist üleminekufaasi. Milline peaks siis välja nägema see tulevane ühiskonnakorraldus, milleni see siirdeperiood meid viib?

Tänapäeval iseenesestmõistetav kontseptuaalne raamistik, kus riik on majandusest eraldatud, kujunes välja peale feodaalsüsteemi kokkuvarisemist (Walzer 1996: 294). Poliitiline ehk avalik sfäär, mis hakkas tegelema peamiselt eesmärkide püstitamisega ja riskide maandamisega, eristati majanduslikust ehk privaatsest sfäärist, kuhu kuulusid individuaalsed finantstehingud ja kaubavahetus. Mõistagi pole see vastandus täielikult meelevaldne või juhuslik, kuna peegeldab osati sotsiaalseid arusaamu vastavatest hüvedest: poliitiline võim kui hüve moodustab tõepoolest autonoomse sfääri, kus kehtivad omaette reeglid selle distributsiooniks ja piiramiseks, raha ja tarbekaubad aga eraldi sfääri, kus rakendub turuprintsiip. Küsimus on aga selles, kas oleme õigesti tajunud nende hüvede ulatust ja seega korrektselt sätestanud vastavate sfääride piirid?

Walzeri argument, mille ta võtab otseselt üle Tawneylt, seisneb lühidalt asjaolus, et poliitilise võimu mõjusfäär ulatub tegelikult kaugemale, kui pealtnäha paistab, sest osa majandussfääris rakendatavast võimust omab olemuslikult samasuguseid tunnuseid nagu poliitiline võim. Ettevõtte omanik, väidab Tawney (1972: 34–35), ei ole pelgalt tööandja, vaid oma töötajate valitseja; tema võimkond on samaväärne riigiametniku omaga. Mõlemal on võim langetada otsuseid tuhandete leibkondade töö- ja elutingimuste – töötunnid ja vaba aeg, sissetulek, tervislik seisund – üle. Võim avalikkuse üle on aga poliitiline võim, hoolimata sellest, et üksikisikud võivad seda osta, müüa ja pärandada (Tawney 1980: 171). Vanasti võis samamoodi edasi anda ka riigivõimu, nüüd aga on selle ostmine lubamatu ja seadusega keelustatud. Tänapäeva suurkorporatsioonide omanikud näivad aga endiselt igapäevaselt praktiseerivat autoritaarset poliitilist võimu.

Walzer (1996: 294–295) võrdleb ettevõtet linnaga ning järeldab, et mõlemad on olulistes tunnustes sarnased. Nii linn kui ka firma on loodud „ettevõtja“ energia ja kapitaliga riskides ning mõlemad „värbavad“ omale inimesi, kes on sellegipoolest vabad tulema ja lahkuma. Ometi ei leia me, et kellelgi oleks seetõttu õigus omada linna ja sellest omandiõigusest tulenev privileeg poliitilise võimu teostamisele linnas. Linn ei ole kellegi eraomand, seda valdab avalikkus; ja linnavõimu ei saa osta ega müüa, vaid hõivata vabade ja avalike valimiste kaudu piiratud ajaks, mille jooksul võimukandja on valijate ees vastutav. Kuivõrd ettevõtte omanik teostab oma firmas täpselt samasugust võimu kui linnapea, peaks temagi autoriteet olema allutatud täpselt samasugustele piirangutele. Ettevõtte töötajatel nagu linnakodanikelgi

peaks olema võimalus demokraatlikul valimiste teel ise otsustada, kes ettevõtet juhivad, ning valituks osutunud peaksid omakorda kandma vastutust oma valijate ees. Kui võim ilma vastutuseta on ohtlik riigikodanikele, märgib Tawney (1980: 188), siis miks ei peaks see olema seda ka majandusorganisatsioonide alluvatele?

Tasub märkida, et ettevõtete demokratiseerimine ei tähenda sugugi, nagu tuleks eraomand üleüldse ära kaotada. Majandusdemokraatia ei tähenda kommunismi, vaid pigem teatud sorti turusotsialismi, kus eraomand ja selle ümberjagamiseks mõeldud turg eksisteerivad kõrvuti avalikus halduses olevate ettevõtetega. Turg, nagu väitis Sandel, on äärmiselt efektiivne vahend majandustegevuse organiseerimiseks ning ma ei leia ei pragmaatilisi ega moraalseid põhjuseid selle likvideerimiseks. Küll aga tuleks turuprintsiibi kehtimist piirata ettevõtete juhtimisorganisatsioonis, kuivõrd võimu vastutustundetu kasutamine ja kuritarvitamine ei ole iseloomulik ainult poliitilisele organisatsioonile, vaid igasugusele organisatsioonile üldse (Tawney 1980: 165). Arvates, et võimu korrumppeerumine on ebamoraalne ainult riigiameteis, oleme minu arvates võimu olemust ja tähendust valesti mõistnud.

2. Mayeri kriitika analoogiale

Robert Mayer (2001: 247) väidab, et Walzeri analüüs poliitilise võimu tähendusest läheb siinkohal vastuollu tema enda pluralistliku teooriaga. Walzeri järgi ei ole mitte ainult igal hüvel tema tähendusest tulev omaette distributiivne printsiip, vaid ühele hüvele võib leiduda ja enamasti leidubki korruga mitu erinevat sellist printsiipi: pluralism ei kehti mitte ainult sfääride vahel, vaid ka nende piires. Näiteks võib leib tähendada ühtaegu nii igapäevast toidupoolist, Kristuse ihu, külalislahkuse sümbolit jne (Walzer 1996: 8). Niisiis eirab Walzer poliitilise võimu samastamisel majandusliku võimuga ettevõtetes Mayeri arvates poliitilise võimu mitmetähenduslikkust. Mayeri (2001: 249–250) järgi leidub poliitiliste organisatsioonide ja äriettevõtete vahel oluline erinevus, mis muudab nendes esineva võimu tähendust ning õigustab seega erinevat võimu ümberjaotust neis kahes organisatsiooni tüübis. Võim territoriaalsetes poliitilistes üksustes – riigid, linnad külad jne – kuulub kodanikele, kuna neil ei ole võimalust valida, kas nad kuuluvad antud üksuse võimupiirkonda või ei. Tänapäeval ei leidu enam valgeid laike kaardil: ükskõik, kus ma elan, ikkagi on see mingi riigi pinnal, kus rakendatakse poliitilist võimu. Nagu reisijad Platoni riigilaeval, leiame ka meie end juba tahes-tahtmata mingis riigis, ilma et meil oleks võimalust valida, kas me üldse tahame elada sellises poliitilises valitsusvormis nagu riik. Just sellel valikuvõimaluse

puudumisel tugineb demokraatlik riigikord: kui rahvas peab paratamatult alluma kellegi võimule, siis saab selleks olla ainult nende endi võim.

Ettevõtete puhul, väidab Mayer, on olukord aga hoopis teistsugune. Keegi ei sunni mind ettevõttega liituma ega seal tööle asuma – minu kuulumine ettevõtte alluvate nimekirja ei ole mitte mingit moodi paratamatu nähtus. Riigivõimule subjektiks olemiseks piisab mul ainult astuda selle riigi territooriumile, kui ma olen juba kohustatud alluma seal kehtivatele seadustele. Enne aga, kui keegi saab minult nõuda ettevõttes kehtivale määrustikule allumist, tuleb mul kõigepealt läbida konkurss, osutada valituks ja kirjutada alla töölepingule. Firmaomaniku võimule allumine on töötaja vabatahtlik otsus ja see õigustab ettevõtte autoritaarset võimustruktuuri. Keegi ei käsi mul ettevõttega liituda, kui ma ei soovi autoritaarsele võimule alluda. Riigis tuleneb liikmelisus paratamatust alluvusest; ettevõttes tuleneb alluvus vabatahtlikust liikmelisusest.

Mayeri poolt pakutud tõlgendus on kahtlemata osav ja väärib refleksiooni. Siiski tundub mulle, et tema käsitus tööandja ja töövõtja vahelisest lepingust on vaid üks võimalikest alternatiividest ja rõhutab kõigest üht tahku sellest dokumendist. Mayer mõistab töölepingut kui vabatahtlikku nõustumisakti autoritaarse valitsusega; töölepingu eesmärk on määrata ära tööandja õigused ja töövõtja kohustused. Sama õigustatud on minu arvates aga ka alternatiivne lähenemine, mille kohaselt tööleping on kui esimene samm demokraatliku valitsemise poole ettevõttes: selle tähtsaimaks funktsiooniks pole mitte tagada tööandjale vaba voli, vaid anda töövõtjale minimaalne garantii – tasu tehtud töö eest. Kahjuks on see demokratiseerimisprotsess nimega tööleping jäänud oma arengus poole peale seisma. Töötajale peaks olema tagatud mitte ainult töötasu – ühtlasi justkui kompensatsioon oma võimu loovutamise eest –, vaid õigus otsustada vähemalt osaliselt või kaudselt näiteks selle üle, kui suur see tasu on. Ametiühingud on kahtlemata olulised institutsioonid, saavutamaks suuremat demokraatiat eraettevõtluses, kuna nad suudavad läbirääkimiste kaudu tihti kehtestada töötajate õiguste ja huvide parema esindatuse ettevõttes (kas või sellesamas palga küsimuses) ning vahel isegi laiaulatuslikemate poliitiliste reformide täitumise. Siiski ei saa nad üksi tagada töötajatele piisavat, demokraatialle kohast võimutäiust ettevõttes: selleks on vaja justnimelt mastaapset ümberkorraldust riiklikul tasemel.

On tõsi, et ettevõttega liitumine on teoreetiliselt vabatahtlik. Siiski tasub siin taaskord vahet teha teoreetilisel ja praktilisel tasandil ning küsida, millised on praktilised alternatiivid? Esimene võimalus on mõistagi üldse mitte töötada, kuid kui inimene ei soovi just nälga surra,

siis pole see kuigi tõsine alternatiiv. Teine võimalus on hakata ise ettevõtjaks, iseenda tööandjaks. See on võimalus, mida tänapäeva liberaalsetes vabaturumajandustes agaralt propageeritakse, ja kuigi ettevõtlusega alustamiseks on mitmel pool loodud ka üsna soodne pinnas, leidub siin teistsuguseid probleeme. Esiteks – hoolimata sellest, et inimese potentsiaal on tohutu – ei ole ma kindel, kas igapäev on vastavaid võimeid ja omadusi, mida nõuab ettevõtlusega tegelemine, kuid ma võin siinkohal loomulikult eksida. Teiseks, mis on palju olulisem, pole kõigil soovigi selle alaga tegeleda – ja ei peagi olema. Ma leian, et ühiskond saab olla täiesti normaalne, ilma et kõik selle liikmed peaksid olema ettevõtjad, saavutajad, tippupürgijad. Mulle tundub, et just Mayer on see, kes ei tunnusta teatavat pluralismi, nimelt pluralismi eluviisi valikul. Minu arvates peaks inimesel olema õigus jääda „kõigest“ palgatööliseks, kuid sellest hoolimata peaks võim otsustada tema elutingimusi puudutavate fundamentaalsete küsimuste üle olema alati tema enda kätes. Viimaks tasub pöörata tähelepanu ka puhtfüüsilistele piirangutele, mis kaasnevad korraga tööandjaks ja töövõtjaks olemisega. Tänapäeva tarbijalikus infoühiskonnas on inimesed sageli endale võtnud juba niigi rohkem rolle, kui nad täita suudavad. Tihti kuuleme isegi poliitilist osalusdemokraatiat kritiseeritavat seetõttu, et see nõuab inimestelt liiga palju: info üleküllus on nii suur, et informeeritud kodaniku rolli täitmine on tavainimesele üleliia aeganõudev ja keeruline. Tekib küsimus, kui paljude asjadega korraga on moodne inimene võimeline tegelema.

Selles peatükis olen kaitsnud teatud majandusdemokraatlikku või turusotsialistlikku visiooni, mille kohaselt tuleks demokraatlik valitsemisprintsip kehtestada ka eraettevõtetes. Põhjus selleks peitub asjaolus, mida paljud inimesed ilmselt sageli tajuvad või isekeskis mõtisklevad, kuid mis argumendina veel kuigi populaarseks pole osutunud. Nimelt leian, et firmaomanik omab samasugust ulatuslikku poliitilist võimu nagu riigiametnik, mistõttu peaks ka tema võim olema allutatud samasugustele piirangutele. Firmaomanikul on vaba voli otsustada mitte ainult tuhandete inimeste töö-, vaid ka elutingimuste ja kogu elukvaliteedi üle. Tõelist demokraatiat, väidab Tawney (1980: 30), ei peaks mõistma pelgalt valitsemisvormina, vaid ühiskonnatüübina ja sellega kaasneva eluviisina. See tähendab ühiskonda, kus demokraatia ei piirdu üksnes formaalse poliitilise ja juriidilise raamistikuga, vaid on laiendatud ka sotsiaalsesse ja majanduslikku eluvaldkonda. Autoritaarsetel suhetel, olgu see jäik sotsiaalne stratifikatsioon klassisüsteemi kujul või tööandja eraomandist tulenev omavoli töövõtja üle, ei ole demokraatlikus ühiskonnas kohta.

Kokkuvõte

Selles bakalaureusetöös keskendusin küsimustele, milles seisneb võrdsus, miks on suurem sotsiaalne ja majanduslik võrdsus soovitatav ning kuidas seda saavutada. Kuna tänapäeva läänemaailmas on ebavõrdsus probleem, mis ei puuduta enam niivõrd poliitilist või juriidilist valdkonda, kuivõrd inimestevahelisi sotsiaalseid ja majanduslikke suhteid, on võrdsuse pärast südant valutava sotsiaalkriitiku jaoks prioriteetne küsimus, kuidas kaotada ebaõiglane sotsiaalne hierarhia ja ülekohtune majanduslik võimutsemine. Tawney ja Walzeri eeskujul kaitsesin selles töös relatsioonilist võrdsust, mis pöörabki tähelepanu inimeste suhtelisele olukorrale võrdluses üksteisega ning propageerib ühiskonda, kus ükski inimene või inimgrupp ei domineeriks teiste üle. Selle käsituse järgi ei saa võrdsuse normi tuletada mingile universaalsele ja kontekstivälisele, olgu siis apriorsele või naturalistlikule, moraaliprintsiibile apelleerimise kaudu. Võrdsuse puhul on tegu sotsiaalse konstruktsiooniga, mis väljendub ühiskonna liikmete omavahelistes võrdsetes suhetes ning on piiritletud oma ajalis-ruumilise, kultuurilise jms konteksti poolt. Niisiis tuleb sotsiaalkriitikul kaevuda kõne all oleva ühiskonna institutsionaalsesse ja sotsiaalsesse struktuuri ning kõrvutada sellega ühiskonnas eksisteerivaid moraalseid hoiakuid.

Probleemiks pole relatsioonilise võrdsuse kohaselt mitte ebavõrdsus ega võimperse, vaid meelevaldne ebavõrdsus ja vastutustundetu võim (Tawney 1980: 114). Tähtis ei ole võrdsustada inimeste igakuised sissetulekud või individuaalne materiaalse heaolu tase, kollektiviseerida tootmisvahendid või kaotada eraomand; oluline on, et võrdsustataks sotsiaalne keskkond ehk välised tingimused, mis seavad inimesed individuaalse heaolu püüdlisel ebavõrdsesse olukorda, andes teenimatuid privileege ühele ja seades ülekohtuseid takistusi teisele poolele. Walzer (1996: 321) kujutab võrdset ühiskonda ette sellisena, kus hüvede distributsioon jaguneb nende erinevate tähenduste alusel autonoomsetesse sfääridesse. Inimesed võivad seal omada võimu üksteise üle vaid sfääride piires, st niivõrd, kuivõrd nad on omandanud vastavat üksikut hüve rohkem kui teised. Sellises ühiskonnas on aga välistatud domineerimine, kuna inimesed ei saa ühe sfääri hüvesid piiramatult teiste sfääride hüvede vastu ümber vahetada: sfääride autonoomsus keelab inimestel omandada hüve x ainult sellepärast, et nad omavad hüve y , sõltumata x -i tähendusest (Walzer 1996: 20). Niisiis võib igaüks olla võimukas oma sfääris, omamata siiski võimalust muuta oma võimu sfäärisisest sfäärideüleseks türanlikuks domineerimiseks.

Küsimused, milliseid hüvesid me oma ühiskonnas üldse jagame, millised on neile vastavate sfääride piirid ja millised distributiivsed printsiibid peaksid seal kehtima, väärivad kõik spetsiifilist ja põhjalikku arutelu, mille kõikehõlmav käsitlus ei mahu antud töö raamidesse. Selles töös keskendusin mõnele aspektile ja hüvele nagu raha ja materiaalne heaolu, mis peaksid teenima instrumentaalset funktsiooni inimlike väärtuste jaoks, ning arstiabile ja haridusele, mis peaksid olema kättesaadavad igaühele, olenemata inimese sotsiaalsest või majanduslikust situatsioonist. Põhjalikumalt uurisin ehk olulisimahüve distributsiooni, mis minu arvates tänapäeva ühiskonnas ümberhindamist vajab: selleks oli majanduslik võim eraettevõtetes. Tawney ja Walzeri eeskujul järeldasin, et ettevõtte omaniku võim on analoogne poliitiku omaga, kuna mõlema pädevuses on langetada pea ainuisikuliselt otsuseid tuhandete leibkondade eest, mis määravad nende tingimused töö ja vaba aja ning töötasu osas – need omakorda mõjutavad aga inimese kogu elukvaliteeti. Just seetõttu peab võim ettevõtetes kuuluma töötajatele, nii nagu võim riigis kuulub selle kodanikele. Ühiskonnakorraldus, kus käputäis inimesi on juhid ja käsuandjad, valdav enamus aga pelgalt käsutäitjad, omamata kontrolli selle üle, milliseid käsked nad täidavad, ei ole kooskõlas demokraatliku valitsemise põhimõtetega, olgu tegevuskohaks riigiasutus või eraettevõtte.

Relatsioonilise võrdsuse saavutamine näib nõudvat kõigi olulisemate ühiskonnas esinevate hüvede tähenduste ja nende distributiivsete printsiipide analüüsi. Õigupoolest on aga tegu küsimustega, mis Walzeri interpreteeriv-demokraatlikku sotsiaalkriitika meetodit järgides nõuavad lahendust pigem avaliku arutelu kui akadeemilise uurimistöö kaudu. Lisaks kujutab see debattendast ilmselt ka lakkamatut protsessi, kuivõrd inimeste moraalsed tõekspidamised on pidevas muutumises ja teisenevad vastavalt sellele, kuidas kasvab teadaoleva relevantse informatsiooni kogus ja areneb inimeste oskus korrektselt argumenteerida. Selles töös olen jõudnud esitada ja põgusalt kaitsta üht metodoloogilist raamistikku, mille alusel üldse võrdsuse küsimust käsitleda – domineerimisvaba ühiskond, mis saavutatakse hüvede jaotumisel autonoomsetesse sfääridesse nende tähenduste interpreteerimise kaudu – ning uurinud ja põhjendanud kahe selle traditsiooni esindaja – Tawney ja Walzeri – peamisi seisukohti olulisemate hüvede naguraha, arstiabi, hariduse ja poliitilise võimu distributsiooni kohta.

Kasutatud kirjandus

1. Aasmäe, H. (2012). „Hardo Aasmäe: Tarbimise piir on käes“. – *Eesti Päevaleht*. [onlain] Saadaval aadressil: <http://www.epl.ee/news/arvamus/hardo-aasmae-tarbimise-piir-on-kaes.d?id=64847488/> [Külastatud 15.04.2013].
2. Baum, B. (2012). „Governing "Democratic" Equality: Mill, Tawney, and Liberal Democratic Governmentality.“ – *Political Research Quarterly*, 65:4, 714–732.
3. Brink, D. (2007). “Mill’s Moral and Political Philosophy”. – *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [onlain] Toim. N. Zalta. Saadaval aadressil: <http://plato.stanford.edu/entries/mill-moral-political/> [Külastatud 15.04.2013].
4. Gosepath, S. (2011). “Equality”. – *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [onlain] Toim. N. Zalta. Saadaval aadressil: <http://plato.stanford.edu/entries/equality/> [Külastatud 15.04.2013].
5. Kant, I. (1964). *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. New York: Harper & Row.
6. Margaret Thatcher Foundation (2013). *TV Interview for Thames TV This Week*. [onlain] Saadaval aadressil: <http://www.margaretthatcher.org/speeches/displaydocument.asp?docid=102953/> [Külastatud 15.04.2013].
7. Mayer, R. (2001). „Michael Walzer, Industrial Democracy, and Complex Equality” – *Political Theory*, 29:2, 237–261.
8. Mill, J. S. (2001). *The Principles of Political Economy*. Ontario: Batoche Books.
9. Mill, J. S. (1957). *Utilitarianism*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
10. Miller, D. (2003). „Introduction“. – *Pluralism, Justice, and Equality*. Toim. D. Miller ja M. Walzer. Oxford: Oxford University Press.
11. Müllerson, R. (2012). „Mitmepooluselise ja mitmekesise maailma poole? I“. – *Akadeemia*, 24:5, 771–790.
12. Nagel, T. (2002). „Equality“. – *The Ideal of Equality*. Toim. M. Clayton ja A. Williams. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 60–80.
13. Nordic Council (2005). *The Nordic Region as a Global Winner Region. Tracing the Nordic Competitiveness Model*. [onlain] Saadaval aadressil: http://www.norden.org/en/publications/publikationer/2005-217/at_download/publicationfile [Külastatud 15.04.2013].
14. Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
15. Orwell, G. (2010). *Loomade farm; 1984*. Tallinn: Tänapäev.

16. Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.): Belknap Press of Harvard University.
17. Reich, R. B. (2009). „Foreword“. – *The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger*. Toim. Wilkinson, R. G. ja Pickett, K. New York: Bloomsbury. 2010, ix–xii.
18. Saarts, T. ja Kalev, L. (2009). „Poliitiline kultuur ja Eesti ühiskonna uuenemine.“ – *Vikerkaar*, 24:4-5, 95–104.
19. Sandel, M. (2012). *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
20. Spencer, H. (1851). *Social Statics: Or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*. London: John Chapman.
21. Tawney, R. H. (1980). *Equality*. Totowa (N.J.): Barnes & Noble Books.
22. Tawney, R. H. (1972). *R. H. Tawney's Commonplace Book*. Cambridge: Cambridge University Press.
23. Terrill, R. (1973). *R. H. Tawney And His Times: Socialism As Fellowship*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
24. Thompson, N. W. (2006). *Political Economy And the Labour Party: The Economics of Democratic Socialism, 1884-2005*. London; New York: Routledge.
25. Walzer, M. (1993). *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
26. Walzer, M. (1996). *Spheres of Justice: a Defence of Pluralism and Equality*. Cambridge (Mass.): Blackwell.
27. Wilkinson, R. G. ja Pickett, K. (2010). *The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger*. New York: Bloomsbury.
28. Williams, B. (1962). „The Idea of Equality“ – *Philosophy, Politics and Society*. Toim. Laslett, P. ja Runciman, W. G. Oxford: Blackwell, 110–131.
29. Wolff, J. (2007). „Equality: The Recent History of an Idea.“ – *Journal of Moral Philosophy*, 4:1, 125–136.

Abstract

This bachelor thesis focuses on problems concerning socio-economic equality. The author poses the questions whether greater socio-economic equality between members of a society is desirable and how it is to be brought about. In arguing in favor of equality, the author relies on the works of egalitarianists such as Richard Henry Tawney and Michael Walzer, both of whom are proponents of the idea of „relational equality“. Relational equality is a theoretical position that incorporates authors who concentrate on the quality of relations between individuals rather than on distributive justice. According to them, the priority of an equal society is to overcome dominance and hierarchical divisions by creating conditions of mutual respect and self-respect. The thesis explores various theories and topics related to the works of Tawney and Walzer as well as the contemporary debates about equality in general. The author looks into theories of „simple equality“ like utilitarian egalitarianism and provides reasons why a more complex theory of equality, in the manner of Tawney and Walzer, is to be preferred. The clash of human and material values in contemporary society is also discussed, with the author arguing for a humanist approach towards equality. In addition, the proper distribution of several important social goods such as money and material prosperity, health care, education and political and economic power is studied by applying a Walzerian interpretive method of social criticism and political philosophy. It is concluded that a more equal society is both morally desirable and attainable. However, while distributing the resources of a society, the autonomous spheres of distribution of the social goods in question must be respected. Otherwise, we will simply move from a regime of simple equality where economic power is the dominant good towards a tyrannical regime of simple equality where political power dominates over people.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina SILVER SILLAK
(autori nimi)
(sünnikuupäev: 08. 04. 1991)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose
"SOTSIAALMAJANDUSLIK VÕRDSUS R. H. TAWNEY
JÄ M. WALZERI NÄITEL,"
(lõputöö pealkiri)

mille juhendaja on KADRI SIMM
(juhendaja nimi)

- 1.1. reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
- 1.2. üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus/Tallinnas/Narvas/Pärnus/Viljandis, 26. 04. 2013 (kuupäev)