

VAIZDUOTĖ IR TEISINGUMO SPRENDIMAI

INGA VINOGRADNAITĖ

Šiame straipsnyje yra aptariama, kokį vaidmenį priimant moralinius sprendimus vaidina vaizduotė. Vaizduotei, kaip gebėjimui sukurti nesančio, betarpiškai jauslams neduoto objekto atvaizdą, būdingos įvairios veiklos, tačiau moralinio sprendimo požiūriu svarbiausios yra šios: gebėjimas išskirti reikšmingus konteksto elementus (vadinamas moraline vaizduote arba moraliniu suvokimu), gebėjimas įsivaizduoti kito jausmus (empatija) ir užuojauta, tai yra polinkis siekti palengvinti kito kančią, neįmanomas be gebėjimo įsivaizduoti. Straipsnyje teigiama, kad visos šios vaizduotės veiklos priklauso nuo moralinių išteklių, tai yra veikėjui prieinamų moralinių žodynų, metaforų ir kitų socialinių reikšmių bei ženklų saugyklų. Todėl žodynų ir metaforų analizė gali padėti atsakyti į klausimą, į kurį negali atsakyti empirinė paskirstomojo teisingumo sprendimų tyrimo tradicija – kas lemia specifinį paskirstymo konteksto suvokimą ir atitinkamai konkretų teisingumo sprendinį.

Įvadas

Mes linkę tikėti, kad sprendžiant etines problemas ir ieškant teisingų socialinės kooperacijos taisyklių ištikimiausias mūsų palydovas yra protas, kuris leidžia mums saugiai ir užtikrintai užsiimti moraline

Inga Vinogradnaitė – Vilniaus universiteto Tarptautinių santykių ir politikos mokslų instituto doktorantė (el. paštas: inga.vinogradnaite@tspmi.vu.lt).

© Inga Vinogradnaitė, 2005

Straipsnis įteiktas redakcijai 2005 m. sausio 18 d.

Straipsnis pasirašytas spaudai 2005 m. vasario 17 d.

įstatymų, patikimų moralinių kodeksų ir „būtinų dorovingo elgesio vadovų“, kurie galiotų visiems gyvenimo atvejams, leidyba. Moralinis sprendimas yra tokių proto nustatytų taisyklių taikymas, kai konkrečios gyvenimo situacijos yra priskiriamos vienos ar kitos moralinės taisyklės jurisdikcijai, nurodančiai, koks elgesys toje situacijoje yra geras ir teisingas.

Nagrindėdami, kaip žmonės realiai sprendžia teisingo paskirstymo klausimus, tyrinėtojai nustatė, kad tokių bendrų paskirstomojo teisingumo normų yra trys. Viena šių normų yra „porcingumo principas“, reikalaujantis, kad gėrybės dalis būtų skiriama kiekvienam porcingai pagal jo nuopelną ar indėlį. Kita norma yra „lygybės principas“. Šis principas nurodo kiekvienam skirti vienodą ir lygią tos pačios gėrybės dalį. Galiausiai trečioji teisingo paskirstymo norma yra „poreikio principas“, kuris, kaip nurodo jo pavadinimas, skirstant gėrybes reikalauja atsižvelgti į sunkiausioje padėtyje esančių poreikius¹. Pagrindinis veiksnys, lemiantis, kuris iš šių paskirstomojo teisingumo principų bus realiai pritaikytas, yra situacijos tikslų ir konteksto supratimas. Porcingo paskirstymo principas taikomas siekiant efektyvumo, lygaus padalijimo principas – bendradarbiavimo ir solidarumo, o padalijimo pagal poreikius principas – siekiant pasirūpinti blogiausioje padėtyje esančiais ir užtikrinti jiems jų gerovei pakankamą globą². Daugeliu atvejų situacijos tikslų supratimas glaudžiai susijęs su tuo socialinės sąveikos kontekstu, kuriame veikėjai yra prašomi nuspręsti, koks paskirstymas būtų teisingas. Pavyzdžiui, sprendžiant dėl atlyginimo už darbą paprastai siekiama efektyvumo, todėl pasirenkamas porcingumo principas. Tačiau šis ryšys nėra besąlygiškas – pastebima tendencija, kad pateikus informaciją apie vienos iš šalių sunkią padėtį (pvz., netikėtas sveikatos problemas šeimoje), sprendžiantieji yra linkę tai šaliai skirti didesnę dalį, nei kad reikalautų jos indėlio / nuopelno kriterijus ar lygybės principas³.

Empiriniai paskirstomojo teisingumo tyrimai paprastai nenagrinėja, kas veikia sprendimo konteksto supratimą ir koku būdu šis supratimas tampa lemiančiu sprendimo dėl teisingumo veiksniumi. Tokį pastarojo klausimo ignoravimą galima paaiškinti šiems tyrimams

būdinga, iš XX amžiaus viduryje⁴ vyravusios metaetinės pozicijos kilusia nuostata, kad teisingumo sprendimas, kaip kiekvienas kitas etinis sprendimas, yra taisyklės ir *a priori* žinomos taisyklės taikymas. Šiame straipsnyje yra teigiama, kad alternatyvios moralės sampratos išvalgos galėtų praturtinti mūsų supratimą apie tai, kaip ir kodėl žmonės priima teisingumo sprendimus realiose praktinėse situacijose. Alternatyvus požiūris į moralinį mąstymą ir sprendimą pirmenybę teikia ne abstrakčioms taisyklėms, bet konkrečių žmonių ir konkrečių situacijų suvokimui, besiremiančiam emocija ir vaizduote⁵. Šis straipsnis apžvelgia argumentus, pabrėžiančius vaizduotės vaidmenį priimant moralinius sprendimus ir siūlo jų implikuojamas bendras metodologines gaires praktiškai priimamiems teisingumo sprendimams analizuoti.

Prieš pradėdant dėstyti argumentus, derėtų trumpai aptarti „alternatyvaus“ požiūrio į moralinį mąstymą kritiką ir galimus atsakymus į ją. Nors alternatyvusis požiūris neneigia, kad racionalus protas yra svarbus sprendžiant kasdienybėje iškylančius moralės klausimus, jis teigia, kad ne mažiau svarbų vaidmenį vaidina iracionalūs žmogaus gebėjimai – vaizduotė, emocija, intuicija ir skonis, tai yra visi tie gebėjimai, kuriuos paprastai siejame su estetiniais sprendiniais. Jei tiesa, kad etinis sprendimas pasikliauja emocija ir intuicija, natūraliai persasi išvada, kad jis tėra tik subjektyvaus skonio ir preferencijos išraiška. O intuityvus (!) mūsų moralės supratimas yra linkęs jai priskirti objektyvumą ar intersubjektyvumą, nebūdingą išimtinai subjektyviam skoniui: mes sakome, kad jokia praktika nėra morali, jeigu jai nepritaria ir jos neremia kiekvienas⁶. Anot A. MacIntyre'o, teigdami „daryk tai, nes tai yra gera“, neturime galvoje „daryk tai, nes man tai patinka“, tačiau apeliuojame į bendrą objektyvų standartą⁷.

Sutapatindami etinį ir estetinį sprendinį, anot tokio sutapatinimo kritikų, nutriname ribas tarp etikos ir estetikos, į etikai būdingą apmąstyto ir pasverto sprendimo sritį įsileisdami nekontroliuojamą ir arbitrarų juslingumą. D. Pizarro išskiria bent tris argumentus prieš emocijomis besiremiančias moralinių sprendimų teorijas⁸. Vienas šių argumentų teigia, kad emocijos yra šališkos, o nešališkumas yra esminis etinio sprendimo kriterijus⁹. Emocijų šališkumas pasireiškia tuo,

kad jas daug lengviau sukelia mums artimi žmonės ar daiktai, nei tie, kurie yra mums tolimi ir mums nerūpi. Moderniose, patriotizmo dorybę praradusiose visuomenėse emocija negali įveikti atstumo tarp sprendžiančiojo ir jo bendrapiliečių, kurie jam yra veikiau fikcijos, nei realūs žmonės. D. Hume'as, kuris moralę kildino iš jausmo, taip pat pabrėžia šališką emocijos pobūdį. Politinės bendruomenės narius susiejantys santykiai yra kitokios prigimties, nei tie, kurie susaisto artimas bendruomenes – šeimą, draugus, kolegas ir panašiai. Geras elgesys yra toks, kuris kyla iš prigimtinių (natūralių) motyvų ar principų, pavyzdžiui, natūralus tėvų prierašumas prie savo vaikų ir rūpinimasis jais¹⁰. O teisingumo motyvai, anot D. Hume'o, neglūdi žmogaus prigimtyje – jie yra dirbtiniai (kyla iš auklėjimo arba susitarimo). Taip yra todėl, kad prie žmonių, santykius su kuriais reguliuoja teisingumas, mes esame silpnai prisirišę. Vienintelis motyvas, kuris gali paskatinti mus elgtis teisingai, yra apšviestas egoizmas, o ne geranoriškumas ir empatija¹¹. Meilė ir draugystė (ar kitos emocijos, kurios leidžia peržengti siaurą egoistinę perspektyvą) yra galimos tik artimoje bendruomenėje, o politinės bendruomenės dorybė – teisingumas yra kitos prigimties nei šios natūralios ir impulsyvios emocijos¹².

Antrasis argumentas, išsakomas prieš emociją moraliniame gyvenime, teigia, kad emocijas sukelia arbitrarūs veiksniai, neturintys jokio ryšio su moraliai priimtinais motyvais. „Jei linksmas filmas ar iš kepyklos atsklindantys šviežių kepinų kvapai gali turėti įtakos moralinėms nuostatoms ir elgesiui, tai, siekiant tapti kruopštesniu vertintoju ir moraliniu veikėju, emocijos turi būti visiškai pašalintos iš moralinio svarstymo proceso“¹³.

Trečiasis argumentas prieš emocijas – tas, kad jos yra pasyviai ir nesavanoriškai išgyvenamos. Dėl šios priežasties emocijomis paremtas moralus veiksmas galiausiai praranda tą savo fundamentalią savybę, kurią esame linkę priskirti moralei, tai yra laisvą pasirinkimą. Elgesys, kuris priklauso nuo žmogaus valiai nepaklūstančių veiksnių, negali būti nei moralus, nei nemoralus, nes šios kategorijos nėra ir negali būti taikomos nesavanoriškam veiksmui.

Remdamasis psichologijos tyrinėjimų duomenimis, D. Pizarro atmeta šiuos argumentus kaip nepagrįstus. Anot jo, emocijos gali būti kontroliuojamos ir racionaliai reguliuojamos, todėl atsisakyti jų moralinio mąstymo teorijoje yra nepagrįsta, ypač turint galvoje, kad apimti emocijos mes sugebame giliau suvokti situaciją ir išskirti moralinio sprendimo požiūriu svarbius jos bruožus¹⁴. Emocijos ne tik gali pasiduoti proto kontrolei, jas taip pat galima drausminti ugdant sprendimo konteksto ypatybėms pagaulesnį žvilgsnį¹⁵. Kaip yra galima išlavinti skonio receptorius ar polinkį į simfoninę muziką, taip ir etinis juslingumas gali būti kultivuojamas siekiant išugdyti tikrai moralų veikėją.

Kritikai nepagrįstai sutapatina estetinį sprendinį su privataus ir subjektyvaus jausmo išraiška. Tačiau, anot H. Arendt, skonio sprendiniai išsako ne privatų pojūtį, bet bendrą jutimą, kurį užtikrina „išplėstas mąstymas“, įsivaizduojantis ir atsižvelgiantis į kitų skonius bei galimus kitų sprendinius¹⁶. Skonio sprendiniai yra objektyvūs ir nešališki, tačiau ne ta prasme, kuri šiems terminams suteikiama moderniojoje sąmonėje. Skonio sprendinio subjektas yra nesuinteresuotas žiūrovas, gebantis įvertinti, kas situacijoje yra iš tiesų verta pagyrimo, su vienoda pagarba atsižvelgti į įvairias perspektyvas. Tokio sugebėjimo, pasak H. Arendt, galima išmokti nuolat keičiantis savo nuomone su bendrapiliečių nuomone – išmokti „ne suprasti vienas kitą kaip individualūs asmenys, bet į tą patį pasaulį pažvelgti vienas kito akimis, matyti tą patį labai skirtingais, o dažnai priešingais aspektais“¹⁷. Veikiau vaizduotės stoka, o ne panaudojimas yra šališkumo ir subjektyvumo priežastis.

Taigi argumentai, dėstomi prieš vaizduotės ir emocijos išsileidimą į moralinį mąstymą, remiasi klaidingu emocijos ir vaizduotės prigimties supratimu. Toliau straipsnyje bus aiškinama, kodėl vaizduotė yra vienas iš moraliniam sprendimui būtinų gebėjimų.

Vaizduotės samprata

Vaizduotė yra gebėjimas sukurti tiesiogiai nepatiriamo objekto, kitaip sakant, nesančio objekto, atvaizdą¹⁸. Vaizduotė apima įvairias veiklas,

kai kurios jų neturi nieko bendra su moraliniu mąstymu. Pavyzdžiui, ji leidžia atsiminti (atsiminimai yra jau nebesančių dalykų pavaizdavimas) arba nuspėti ir burti (spėjimai yra dar nesančių dalykų pavaizdavimas)¹⁹. J. Kekes išskiria keturias veiklas, kurios būdingos žmogaus vaizduotei: 1) atvaizdų formavimas, pavyzdžiui, kai įsivaizduoji nesančio draugo veidą; 2) kūrybingas problemos sprendimas, kurio pavyzdys būtų nelinijinis mąstymas; 3) realybės aspektų falsifikavimas, kai faktai vaizduojami kitokie nei yra (fantazija); 4) mentalinis tyrinėjimas, kas būtų, jei realizuotume įvairias gyvenimo galimybes²⁰. Ketvirtąją vaizduotės rūšį J. Kekes vadina moraline vaizduote, nes pagrindinis įsivaizduojančiųjų rūpestis yra įvertinti apmaštomas galimybes gėrio ir blogio terminais.

Moralinio mąstymo ir sprendimo požiūriu vaizduotė pasireiškia trimis intelektualinėmis veiklomis. Pirma, vaizduotės galia leidžia išskirti reikšmingus ir moralės požiūriu svarbius konkretaus konteksto aspektus. Tai – „situacijų aprėpimo strategija“ (angl. *strategy for encompassing situation*), sukurianti konkretybės atvaizdą, kuris leidžia mums orientuotis konkretybėje kaip moraliniams veikėjams²¹. Pasaulio įvardijimas nėra neutralus – jis suponuoja konkrečią daiktų vertę, nurodo, kaip tuos daiktus vertinti ir kaip jų atžvilgiu elgtis. Sakdami, kad „Jonas negražino Petruį skolos“, ne tik aprašome faktą, bet ir įvertiname, tai yra šiuo konkrečiu atveju pasmerkiame Joną. Toks tikrovės aprašymų funkcionavimas itin ryškus viešuosiuose diskursuose, kurie, teigdami faktą, tuo pat metu nukreipia moralinį sprendimą. Pavyzdžiui, perskaitę straipsnio, komentuojančio siūlomą naują mokesčio už nekilnojamąjį turtą tvarką, paantraštę: „Nukentės neturtingi žmonės“, suvokiame ir neigiamą to straipsnio nuostatą naujosios tvarkos atžvilgiu. Aprašymai suponuoja vertinimą, ir šis kasdienės kalbos funkcionavimo ypatumas yra gerai žinomas socialinės tikrovės tyrinėtojams, kurie, pasitelkdami kasdienę kalbą moksliniam tikrovės aprašymui, yra priversti nuolat kautis su jos sąlygojamu vertybiniu šališkumu. Ši vaizduotės galia, pasireiškianti moraliai reikšmingų konkretybės atvaizdų konstravimu, yra vadinama „moraline vaizduote“²² arba „moraliniu suvokimu“ (angl. *moral perception*)²³.

Antra, vaizduotė būtina empatijai, tai yra gebėjimui įsivaizduoti kito žmogaus emocijas. Anot A. Smitho, kito asmens jausmai mums nėra prieinami tiesiogiai, tačiau galime susiformuoti idėją apie tai, ką jis jaučia, įsivaizduodami, kaip mes patys jaustumės būdami jo situacijoje. Tai nereiškia, kad mes pradėdame išgyventi kitų išgyvenimus, tačiau, pasitelkę savo jausmų „kopijas“, galime įsivaizduoti, ką jaustumė, jei būtume jų vietoje (labai dažnai empatija yra spontaniška ir nereikalauja specialaus susikaupimo, pvz., matydami lynu vaikštantį akrobatą, automatiškai įtempdame raumenis)²⁴. Moderniajame diskurse cirkuliuojančius empatijos apibrėžimus galima suskirstyti į dvi grupes: vieni jų pabrėžia kognityvinį aspektą (gebėjimą įsivaizduoti pasaulį iš kitokių perspektyvų), kiti – afektinį, arba emocinį aspektą (gebėjimą jausti kartu, gebėjimą jausti tuos pačius jausmus)²⁵.

Trečia, gebėjimas įsivaizduoti yra būtina užuojautos sąlyga. Nors užuojauta negalima be empatijos (gebėjimo įsivaizduoti save kito vietoje ir išgyvenamų emocijų pagrindu daryti išvadas apie kito emocijas), sutapatinti empatiją ir užuojautą nebūtų visiškai tikslu. Užuojauta ar gailestis yra specifinis mums įgimtas polinkis siekti palengvinti kito kančią ir pagerinti sunkią jo padėtį. Užuojauta yra natūralus polinkis linkėti kitam laimės ir sėkmės, nesiekiant sau iš to jokios naudos. „Kad ir koki savanaudį manytume esant žmogų, jo prigimtyje neabejotinai yra tokių principų, kurie verčia jį domėtis (*interest him*) kitų sėkme, ir dėl kurių jam yra reikalinga kitų laimė, nors iš to jis negauna nieko, išskyrus malonumą tai matyti.“²⁶ Empatija nuo užuojautos skiriasi panašiai, kaip nuostata ar motyvas skiriasi nuo gebėjimo. Taigi polinkis užjausti teikia praktinius moralaus elgesio motyvus, o gebėjimas įsivaizduoti kito emocijas yra moraliam elgesiui būtinas pažintinis gebėjimas²⁷.

Moralinė vaizduotė

Pabrėždami moralinės vaizduotės svarbą sprendžiant etikos klausimus, autoriai oponuoja tai moralės sampratai, kuri teigia, kad protas gali *a priori* suformuluoti taisykles, garantuojančias moralumą visais

gyvenimo atvejais. Anot jų, pretenzija pateikti galutinius ir tikslus atsakymus į klausimą „kaip turėtume gyventi?“ kyla iš žmogiškiems reikalams būdingos įvairovės ir permainingumo nesuvokimo. Dalykuose, kurie nėra amžini, bet nuolat kinta (o tokia yra žmogaus reikalų sritis), nereikia siekti jokio tikslumo – „patys veikiantys žmonės turi derintis prie atitinkamų aplinkybių“²⁸. Teisingumas, anot Aristotelio, negali būti sutapatintas su įstatymų, nustatančių bendras taisykles, laikymusi – teisingumo prigimtis yra „įstatymo pataisymas ten, kur įstatymas dėl savo bendrumo palieka spragų“²⁹. Tiems paskiriems atvejams, kurių negali apimti įstatymas, reikia specialaus nutarimo, kuris prisitaiko prie faktų. Teisingumui ir dorybei būdingo vidurio tarp kraštutinumų teoriškai negalima tiksliai nustatyti, tai „protas jį nustato pagal atskiram atvejui būdingas aplinkybes“³⁰. Skrupulingas įstatymo laikymasis, užuot garantavęs teisingumą, yra tiesus kelias į neteisingumą. Teisingumo neįmanoma materializuoti įstatymu ar užfiksuoti bendroje taisyklėje – teisingumas yra veikiau galimybė, nei realybė, impulsas, kuris stumia taisyti įstatymą³¹.

Kadangi žmogiškųjų reikalų tikrovė yra permaininga ir nuolat kinta, moralus žmogus negali pasikliauti jokių nekintančių taisyklių kodeksu. Jam nepakanka žinoti taisyklę, jis taip pat turi išmanyti, kada ją taikyti ir kada – ne³². Tikėjimai, kurie sudaro „daugiabalsę“ elgesio tradiciją, „nėra nuoseklūs; jie dažnai stumia mus skirtingomis kryptimis, konkuruoja vienas su kitu ir visi negali būti patenkinti pagal kuri nors vieną principą, todėl apie juos netinka galvoti kaip apie normą ar nuoseklų normų ar principų rinkinį, galintį mums perduoti viena-reikšmišką žinią apie tai, ką turėtume daryti“³³. Atsakymo į tai, kaip turėtume gyventi, turime ieškoti ne tik filosofiniuose tyrinėjimuose, bet ir literatūros kūrinuose. Racionalus filosofinis diskursas yra paremtas vertikaliu mąstymu, tai yra jis remiasi iš anksto apibrėžtais principais bei prielaida, kad visos moralinės dilemos ir problemos yra išsprendžiamos surikiavus įvairias vertybes į eilę, įvertinus jas viena skale ir nustatčius jų hierarchiją. Tragedija, priešingai, atstovauja „horizontaliajam“ mąstymui, ji išlaiko įtampą tarp atskirų vertybių, kurių neįmanoma įvertinti viena skale ir sutvarkyti pagal vie-

ną bendrą principą. Anot M. Nussbaum, literatūra, išreikšdama mūsų gyvenimo jausmą ir patirtį, yra tinkamesnė moralinio mąstymo forma nei „mokslas“, nes mokslas nepripažįsta emocijų, todėl neleidžia mąstyti pasaulio kaip vertingo bei reikalaujančio išsipareigojimo ir atsakomybės³⁴.

Kiekvienas abstraktus principas, kuriuo remiasi žmogaus veiksmai, atsietas nuo konteksto, yra tik metafizinė abstrakcija, savaime neverta nei pagyrimo, nei pasmerkimo, nes tik aplinkybės suteikia politiniam principui išskirtinę vertę, leidžia spręsti apie jo naudingumą arba žalą žmonijai³⁵. Abstrakčiai kalbant, laisvė iš tiesų gali pasirodyti aukščiausias teisingumo principas, tačiau vargu ar siūlytume jį nuosekliai įgyvendinti – išlaisvinti visus serijinius žmogžudžius ar recidyvistus.

Spręsdami apie veiksmus, panašiai kaip spręsdami apie meno kūrinius, atsižvelgiame į situacijos detales, dėl kurių tas veiksmas keičia savo reikšmę, ir kurios veikia mūsų sprendimą dėl veiksmo tinkamumo, moralumo ar teisingumo³⁶. Tai, kas iš pirmo žvilgsnio mums pasirodo garbinga, apmąstant veiksmo kontekstą, atsižvelgiant į aspektus, kurių galbūt nepastebėjome iš karto, gali pasirodyti žema ir savanaudiška. Konkretaus konteksto detalių išryškėjimas yra labai svarbi moralinio vertinimo „strategija“, su kuria nuolat susiduriame viešajame diskurse. Politinių lyderių siūlomi jų veiksmus pateisinantys aiškinimai yra ginčijami ir tikrinami išryškinant nutylėtus faktus ir detales, į kuriuos atsižvelgiant lyderių veiksmai įgyja visiškai kitą vertę. Pavyzdžiui, faktas, kad Seimo nario vaikas įdarbinamas Seimo nario padėjėju atrodo nedovanotinas piktnaudžiavimas tarnybine padėtimi, tačiau gali būti pateisinamas nurodžius kai kuriuos papildomus „faktus“ – profesinę padėjėjo kompetenciją ar tai, kad jį įdarbino ne jo tėvas, bet kitas Seimo narys.

Moralinis sprendimas yra tam tikras situacijos kaip visumos suvokimo būdas, išskiriant moraliai reikšmingus situacijos bruožus – emocija ir vaizduotė yra kertinės tokio suvokimo prielaidos, be kurių praktinė išmintis būtų nepakankama³⁷. Detalės yra svarbios, todėl moraliniai sprendiniai reikalauja skonio ir estetinio jautrumo tam,

kas konkrečiu ir unikalumu. Dėl estetinio jautrumo stokos net apsišvietę ir laisvi žmonės gali likti barbarai, kadangi etika remiasi ne tik kodeksu (taisyklių rinkiniu), bet ir išugdytu sugebėjimu jautriai reaguoti ir suvokti pasaulį, žmones ir įvykius³⁸. Todėl rūpinimasis iš tiesų etiško žmogaus ugdytu turi apimti jo estetinių galių kultivavimą. Šiandienės lietuvių televizijos repertuaro kritikai yra teisūs teigdami, kad lėkštų laidų ir Holivudo produkcijos transliavimas neprisideda prie moralinio tobulėjimo ar net jį stabdo, nors paprastai jie apeliuoja į demoralizuojantį smurto ir sekso scenų poveikį.

Konkretybė nėra išmaštoma, ji yra pajaučiama. Detalių ir jų visumos pajautimas yra intuityvus, reikalaujantis estetinio jautrumo arba moralinio suvokimo (angl. *moral perception*), kuris leidžia mums išskirti, kas yra svarbu konkrečioje situacijoje. Vertindami tai, kad koks nors aukštas valstybės pareigūnas buvo įtrauktas į KGB rezervo sąrašus skiriame, kad ne mažiau svarbios detalės yra, kada jis buvo įtrauktas (iki ar po nepriklausomybės atgavimo), ar jis apie šį faktą yra pranešęs atsakingiems asmenims ir panašiai. Intuityvūs, emocija ir jausmu paremti visumos vaizdai yra moralinės vaizduotės produktas. Tai moralinė vaizduotė aprūpina mus idėjomis, pridengiančiomis tą šiurkščią realybę, kurią apnuogina proto šviesa ir kurioje karalius yra tik žmogus, ir kaip žmogus – tik gyvulys, o tėvažudystė ar šventvagystė – paprasti nusikaltimai. Revoliucinė moralinė vaizduotė, anot E. Burke'o, žmogui nepasiūlo nieko, kas jį patrauktų, ką jis galėtų mylėti, garbinti ar žavėtis – nes protas be aistros yra tarsi žmogus be kompasu, nežinantis, į kurį uostą jam keliauti³⁹. Moralinė vaizduotė yra pasaulio suvokimo būdas, būdingas intuicijai ir menui, o ne protui. Kaip kiekvienam žmogui įgimta galia išskirti, kas yra gera ir teisinga, ji yra būtinas jo vadovas sprendžiant, kaip jis turėtų elgtis.

Moralinė vaizduotė nenurodo jokio konkretaus ir apibrėžto turinio. Gebėjimas atpažinti moraliai reikšmingus gyvenimo įvykius remiasi moralines žinias organizuojančiais ištekliais: prototipais, metaforomis ir naratyvais⁴⁰. Žmonės gali skirtingai įsivaizduoti situaciją, ir tai priklauso nuo tų moralinės vaizduotės išteklių, kuriais konkrečiu metu disponuoja visuomenės ir jų nariai. Kitaip sakant, moralinė

vaizduotė priklauso nuo tų reikšmių išteklių, saugomų kalboje ir kituose ženkluose, kuriais žmogus mąsto save ir pasaulį. Įvairių ideologinių pozicijų skirtumai gali būti paaiškinami nagrinėjant skirtumus tarp aprašymų, kuriuos jos pasitelkia mąstyti žmogų, visuomenę ir konkrečias teisingumo sprendimų reikalaujančias situacijas. Pavyzdžiui, anot G. Lakoffo, liberalai negali suprasti konservatorių, nes pastarųjų pasaulio ir moralės sampratą organizuoja kitokios metaforos, tai yra kitokie reikšmių ištekliai⁴¹.

Diskursų analizė, išryškindama situacijų suvokimą organizuojančias prielaidas, yra viena iš galimų metodologinių tiek moralinių sprendimų apskritai, tiek teisingumo sprendimų konkrečiai nagrinėjimo priemonių. Galima išskirti dvi tokios analizės kryptis: moralės žodynų analizė ir metaforų analizė.

Moralės žodynas yra konkretus moralinio argumentavimo ir gyvenimo būdo modusas, kuris apima ne tik konkrečias moralinio argumento formas, bet ir konkrečius simbolius, ženklus, kodinius žodžius bei kitus moralinius išteklius⁴². Siūlydamas įvairias istorijas, naratyvus ir moralinius išteklius, moralės žodynas „filtruoja“ žvilgsnį, kuriuo žiūrima į konkrečią situaciją⁴³. Moralės žodyno studijos galėtų paaiškinti, iš kur kyla prieštaringi ir nesuderinami reikalavimai ir konfliktai tarp, pavyzdžiui, gyvūnų teisių gynimo aktyvistų ir mokslininkų, naudojančių gyvūnus moksliniams eksperimentams, tarp tų, kurie pasisako už abortą, ir tų, kurie nepateisina šios priemonės. Anot B. Lowe, net sutarimos dėl moralinio argumento principų, besiginčijančios šalys nepasiekia sutarimo būtent todėl, kad situacijos aprašymams pasitelkia skirtingas emocijas keliančius simbolius. Gyvūnų teisių aktyvistams laboratorijose naudojami gyvūnai yra tarsi draugų išdavystės ir nesugebėjimo užjausti kitas jaučiančias būtybes simbolis. Mokslininkams šie gyvūnai reiškia mokslo galimybę skatinti žmonių gerovę⁴⁴.

Ne mažiau svarbų vaidmenį organizuojant moralinę vaizduotę, tai yra gebėjimą išskirti, kas yra svarbu konkrečioje situacijoje, vaidina metaforos. Metafora nėra tik retorinė kalbos puošmena. Ji suteikia žmogui kognityvinių išteklių, leisdama jam mąstyti abstrakčius ir tolimus dalykus remiantis modeliais, atpažįstamais iš betarpiškesnės

patirties. G. Lakoffas teigia, kad visą moralės kalbą organizuoja „moralinės sąskaitybos“ metafora, besiremianti gero gyvenimo kaip turto supratimu (angl. *well-being as wealth*). Moralumas yra aprašomas kaip kokio nors turto, pavyzdžiui, stiprybės turėjimas, o nemoralumas – kaip jos neturėjimas. Todėl kalbama apie moraliai stiprius ir moraliai silpnus žmones. Santykiai tarp žmonių yra įsivaizduojami kaip santykiai tarp įgyjančiojo ir prarandančiojo, duodančiojo ir gaunančiojo – iš esmės kaip finansinė transakcija. Tos pačios nuostatos, kurios galioja finansinėms transakcijoms, galioja ir moralinėms transakcijoms: taip pat kaip yra privalu gražinti finansines skolas, būtina gražinti ir moralines skolas⁴⁵. Kitaip sakant, metaforiška moralė remiasi netaforiška morale.

Bendra moralinės sąskaitybos metafora yra realizuojama keletu bazinių moralinių schemų, tokių kaip abipusiškumo ar keršto. Abipusiškumas reiškia, kad jei tu man padarei kažką gero, aš esu tau kažką skolingas. Jei aš savo ruožtu padariau tau kažką gero, aš tau atsimokėjau, gražinau skolą. Šiuo atveju moralus veiksmas remiasi dviem principais: 1) moralu yra duoti kitam kažką gero, nemoralu – kažką blogo, ir 2) sumokėti moralines skolas yra privalu, nesumokėti jų yra nemoralu. Todėl gerų darbų darymas yra moraliai pagirtinas, nes gali būti suprantamas tiek kaip kažko gero, turinčio teigiamą vertę davimas, tiek kaip skolos gražinimas⁴⁶.

Kad metaforos gali paaiškinti, kodėl skiriasi teisingumo sprendimai, galima iliustruoti tokiu lietuviško politinio diskurso pavyzdžiu. Sprendžiant, kaip turėtų būti finansuojamos studijos aukštosiose mokyklose, kas turi mokėti už aukštąjį mokslą ir kas – ne, Seimo narių nuomonės išsiskyrė. Šio išsiskyrimo pagrindas buvo skirtingas santykio tarp valstybės ir studento konceptualizavimas. Viena pozicija mokantį už mokslą ir apskritai aukštojoje mokykloje besimokantį studentą traktavo kaip perkantį ar įsigyjantį aukštąjį išsilavinimą sau, kita tikslino, kad nauda iš išsilavinusio žmogaus galiausiai ateina valstybei, taigi valstybė yra skolinga studentui. Kadangi įgyti aukštąjį išsilavinimą reiškia padaryti kažką gero valstybei, natūrali valstybės pareiga yra atsilyginti išsilavinusiems žmonėms – sumokėti už jų mokslus,

tai yra užtikrinti nemokamą mokymąsi (valstybė lygu skolininkė, todėl garantuoti nemokamą mokslą yra jos pareiga). Ir atvirkščiai – jei nauda iš aukštojo išsilavinimo galiausiai tenka pačiam išsilavinusiam žmogui, tai bet koks valstybės mokėjimas už jo studijas yra valstybės paskola, kurią studijuojantysis privalo gražinti, nemokamai (tai yra nereikalaujamas privačiai mokėti už savo paslaugas) dirbdamas sveikatos apsaugos ar švietimo srityje, apskritai valstybės, o ne užsienio valstybių naudai (todėl išsilavinusių žmonių, už kurių studijas sumokėjo valstybė, emigracija yra nemoralinė, nes studentas negražina savo skolos valstybei) (studentas lygu skolininkas, todėl valstybė neprivalo mokėti už studijas, o jei moka – turi teisę reikalauti už šią skolą atsilyginti pagal nustatytus reikalavimus).

Apibendrinant – teisingumo sprendimai remiasi sugebėjimu išskirti moraliai reikšmingas konkrečios situacijos bruožus, tai yra moraline vaizduote. Moralinė vaizduotė priklauso nuo moralinių išteklių – žodinių ir metaforų, kurių analizė gali praturtinti mūsų supratimą apie tai, kodėl buvo priimti konkretūs sprendimai dėl paskirstomojo teisingumo.

Empatija

Kita iš vaizduotės kylančių ir teisingumo požiūriu svarbių veiklų yra empatija – gebėjimas įsivaizduoti kito žmogaus emocijas. Šis gebėjimas sulaukia vis daugiau dėmesio pastarojo meto moralės filosofijoje, taip pat aiškinant atskirą moralinio gyvenimo sritį – teisingumo sprendimus. Ši pakraipa, vadinama sentimentalizmu, remiasi XVIII amžiaus „moralinio jausmo“ teorija ir plėtoja F. Hutchesono, D. Hume'o ir A. Smitho išvalgas apie moralinio veiksmo ir moralinio sprendimo prigimtį.

Knygoje „Moralinio jausmo teorija“ A. Smithas teigia, jog norėdami suprasti ir įvertinti kito veiksmų tinkamumą (angl. *propriety*) (o tai ir yra moralinio sprendimo esmė), turime žinoti, ar jo veiksmus sukėlę jausmai ir emocijos yra adekvatūs situacijai. Jausmas, iš kurio kyla bet kuris veiksmas ir nuo kurio galiausiai priklauso pastarojo dera-

mumas ar nederamumas, gali būti vertinamas iš dviejų perspektyvų: atsižvelgiant į jį sukėlusią priežastį ir į jo tikslą ar padarinį⁴⁷. Ne veiksmo padarinys, bet jį paskatinusio jausmo adekvatumas yra to veiksmo tinkamumo kriterijus. Jei veiksmą paskatinusi, tarkime, pykčio emocija yra neadekvati (žmogus supyko dėl kokio nors menkniekio), tai tas veiksmas yra netinkamas. Panašiai ir teisingumo klausimus sprendžiamie vadovaudamiesi įsivaizduojamomis emocijomis. Neteisingu vadinsime tokį veiksmą, kuris patyrusiam jo poveikį sukelia pasipiktinimą, o teisingu tokį, kuris sužadina dėkingumą⁴⁸.

Vaizduotė negarantuoja, kad sugebėsime patirti būtent tuos jausmus, kaip ir mūsų stebimas žmogus. Pavyzdžiui, žiūrėdami į beproti, bejėgį verkiantį kūdikį ar net mirusį žmogų priskiriame jiems emocijas, kurių jie greičiausiai negali išgyventi⁴⁹. Taigi empatija nereiškia emocijų pakartojimo. Kito situaciją išgyvename kaip konkrečiai sąlygotos būtybės, turinčios savo įprotį reaguoti į pasaulį. Tai, kad įsivaizduojamos emocijos remiasi subjektyviu matu, gali paaiškinti, kodėl kai kurie visuomenės kritikai, smerkiantys visuomenę, kad dėl saugumo ir patogumo ji linkusi aukoti aukštus laisvės idealus, nesusigraudina girdėdami šios visuomenės pasiteisinimus, kuriais ji apeliuoja į norą gyventi geriau. Nesugebėjimas pamatyti pasaulį „paprasto žmogaus“ akimis yra priežastis, dėl kurios graikai laikė filosofus netinkamais valdyti valstybę. Susirūpinęs amžinomis tiesomis, o ne tuo, kas yra gera žmonėms, filosofas stokoja politinės išminties, kurios pagrindinė sąlyga yra išmanyti, kas žmogui teikia laimę⁵⁰. Kitaip sakant, filosofas nepasižymi svarbia praktine dorybe – supratingumu. Supratingumas, anot Aristotelio, yra protaujančios sielos dalies nuostata (arba dorybė), labiausiai padedanti pažinti tiesą (apie veiklos tikslus), arba įžvelgti, kas yra gera ir pačiam, ir kitiems žmonėms. Supratingumui reikia išmanyti paskirybes arba turėti patirties, o išminčius orientuojasi į bendrybes. Iš čia išplaukia, kad išminčius neturi gebėjimo pamatyti, kas yra gera ir naudinga paskiram žmogui⁵¹. Kitaip sakant, filosofas nesugeba matyti kaip paprastas žmogus. Nors šio darbo tikslas nėra svarstyti filosofo tinkamumą ar netinkamumą valdyti valstybę, pastarieji svarstymai galėtų paaiškinti, kodėl filosofų svarstymai ir

sprendimai atrodo moraliai „sadistiški“ – pavyzdžiui, mūsų visuomenę kritikuojantys filosofai peikia žmonių norą gerai, saugiai ir socialiai gyventi, jeigu tas noras prieštarauja laisvės ar nepriklausomybės idealams, skatina juos pasirinkti populistinius lyderius. Paprasto žmogaus aimana, kad laisvė galbūt jam per brangiai kainuoja, yra vertinama kaip žmogui nepriderantis dvasios glebumas.

Apibendrinant – kitų žmonių jausmų tinkamumas arba netinkamumas yra vertinamas pagal tai, kaip jie dera arba nederą su mūsų jausmais. Vertindami kito jausmą, mes vargiai naudojame kokią kitą taisyklę ar kanoną, o tik savo ir kito emocijos atitikimą. Toks yra vienintelis žmogui prieinamas būdas spręsti apie kitą žmogų ir jį vertinti. Bet tai nereiškia, kad moraliniai sprendimai yra išimtinai subjektyvūs, nes toji pati vaizduotės galia, kuri leidžia įsivaizduoti kito jausmus, leidžia patikrinti ir savo veiksmų adekvatumą. Tikrinama įsivaizduojant, kokias emocijas patirtų nešališkas stebėtojas būdamas mūsų pačių situacijoje. Nešališkas stebėtojas atsiriboja nuo tų sprendimo požiūriu nereikšmingų mūsų situacijos ypatybių, kurios gali iškreipti mūsų pačių sprendimą (kaip būna, kai atsisakome pripažinti kito žmogaus talentus, jei tas žmogus yra mūsų priešas). Taigi galiausiai moralinio pagyrimo ir pritarimo kriterijus yra veiksmų adekvatumas toms emocijoms, kurias įsivaizduotų nešališkas ir nesuinteresuotas stebėtojas. Vaizduotės gebėjimas paaiškina, kaip žmogus nustato, koks elgesys yra tinkamas, tačiau nepaaiškina, kodėl žmogus yra linkęs elgtis pagal atitinkamas elgesio taisykles. Tam A. Smithas pasitelkia žmogaus socialumą, kuris reiškiasi kaip noras sulaukti kitų pritarimo ir palaikymo. Siekdamas kitų pritarimo, žmogus derina savo emocijas ir veiksmus tiek su kitų žmonių, tiek pirmiausia su nešališko stebėtojo jausmais ir emocijomis.

Nors kritikai teigia, kad A. Smithui nepavyko sukurti įtikinamos metaetinės teorijos, nes jo projektas galiausiai remiasi kultūriškai apribota tinkamų ir netinkamų veiksmų samprata⁵², jo dėstoma moralinio jausmo teorija šiandien įkvepia ne vieną moralės ir etinio gyvenimo tyrinėtoją⁵³. Remdamiesi vaizduotės kaip empatijos galia ir procesais, galime kur kas įtikinamiau paaiškinti kai kuriuos intuity-

vius moralinius skirtumus, kurie yra neapginami pasitelkus nešališko argumentavimo procedūras. Empatijos, tai yra gebėjimo įsijausti, stiprumas priklauso nuo to, kiek artimas mums yra objektas, su kuriuo tapatinamės⁵⁴. Pavyzdžiui, jaučiame, kad įvykus katastrofai šachtoje yra privalu gelbėti šachtininkus, o ne išleisti tą pačią pinigų sumą kitų nelaimių prevencijai. Natūraliai esame linkę stipriau ir aiškiau reaguoti į dabartinį realų pavojų, o ne į būsimą ir numatomą, taip pat į tą grėsmę, kurią galime suvokti (angl. *perceive*), nei į tą, apie kurią paprasčiausiai žinome (sutinkame, kad privalu išgelbėti mūsų akivaizdoje skęstantį vaiką, tačiau neturime tiek pat stipraus pareigos jausmo išgelbėti toli esančio vaiko gyvybę paaukodami pinigų humanitarinėms organizacijoms)⁵⁵.

Analizuojant paskirstomojo, ar socialinio, teisingumo sampratas bei principus vis dažniau kalbama apie empatiją, kaip vieną iš tų psichologinių faktų, į kuriuos privalu atsižvelgti tiek aiškinant realius paskirstomojo teisingumo sprendimus, tiek konstruojant normatyvines paskirstomojo teisingumo teorijas. Liberalusis teisingumas kaip nešališkumas yra „minimalistinis“ principas – jo laikymasis užtikrina nešališkumą, pareigingumą, principingumą ir sąžiningumą, tačiau negali užtikrinti gailėstingumo, gerumo, geranoriškumo ir dosnumo, tai yra visų tų savybių, kurias priskiriame „idealiai“ piliečiui⁵⁶. Kita vertus, net jei liberalusis teisingumas mums pasiūlo tokius principus, kuriems mes, atrodo, galime pritarti, paaiškėja, kad šių principų negalima kildinti iš nešališko mąstymo pozicijų – tam privalome apeliuoti į žmogaus gebėjimą įsijausti ir atjausti⁵⁷. Tiek gerovės valstybės institucijos ir socialinės paramos programos, tiek „lygaus starto“ idėjos būtų nepaaiškinamos, jeigu nekildintume jų iš empatijos gebėjimo.

Vienas iš būdingiausių empatijos mechanizmų yra tai, kad gebėjimas įsijausti priklauso tiek nuo objekto, su kuriuo tapatinamės, panašumo, tiek nuo to, ar jis laikomas kalto dėl savo sunkios padėties. Skirtingi terminai didina ar mažina žmogaus galią įsivaizduoti ir jausti kito skausmą, todėl yra susiję su nevienodo intensyvumo emocijomis⁵⁸, ir atitinkamai tampa priešingų moralinių sprendimų priežastimi. Juo kitas žmogus ir objektas panašesnis į mus, tuo lengviau galime

įsijausti į jo padėtį. Bene ryškiausiai empatijos, taigi ir moralinių sprendimų priklausomybė nuo vartojamų simbolių yra pastebima diskusijose dėl abortų legalizavimo ar uždraudimo. Nesutaikomas skirtumas tarp šių dviejų pozicijų kyla dėl to, kad vieni (abortų priešinininkai) negimusį kūdikį aprašo kaip „jau žmogų“, o kiti (abortų šalininkai) jį vadina tik „gemalu“, tai yra kažkokia mums svetima ir tolima būtybe, neturinčia jausmų ir negalinčia jausti skausmo⁵⁹. Jei kitą asmenį laikome kaltu dėl jo padėties, nesame linkę į ją įsijausti ir atsižvelgti į jo išgyvenamus jausmus. Pavyzdžiui, politikos, orientuotos į kalėjimų sąlygų pagerinimą, retai sulaukia plataus visuomenės palaikymo, nes pasakojimai apie sunkią kalinių padėtį negali sukelti tam reikalingų emocijų. Kadangi kalinys yra pats kaltas dėl savo situacijos, niekas nejaučia pareigos ją palengvinti. Empatijos veikimo mechanizmai gali paaiškinti, kas lemia, kad paskiri visuomenės nariai skirtingai vertina nelygybę. Tie, kurie mano, kad dėl savo neturto yra kaltas pats asmuo (yra girtuoklis, jam trūksta iniciatyvos ir panašiai), yra kur kas labiau linkę pateisinti nelygybę, nei tie, kurie mano, kad dėl kieno nors neturto yra kaltos objektyvios aplinkybės (gimė ne toje šeimoje, buvo blogai auklėjamas, visa visuomenės struktūra organizuota taip, kad nukentčia tinkamų ryšių neturintys asmenys ir panašiai)⁶⁰. Iš čia išplaukia, kad tyrinėdami diskursus ir juose konstruojamus bendrapiliečių įvaizdžius bei tai, į kokias emocijas jie apeliuoja, turime galimybę išryškinti teisingumo sprendimams darančius įtaką veiksnius.

Užuojauta

Nors užuojauta (angl. *compassion*) ir gailėstis (angl. *pity*) dažnai tapatinami su empatija, tarp šių reiškinių esama esminio skirtumo. Užuojauta ir gailėstis yra mums įgimtas polinkis siekti palengvinti kito kančią ir pagerinti jo sunkią padėtį. Empatija yra vaizduotės mechanizmas, „tarpininkaujantis“ tarp užuojautos verto objekto ir jį užjaučiančio stebėtojo. Išskirtinis užuojautos elementas yra susitapatinimas, tai yra užjaučiantysis ne tik įsivaizduoja kito skausmą, bet ir

susitapatindamas su kenčiančiuoju, suvokia savo paties trapumą ir kaip žmogiškai būtybei būdingą pažeidžiamumą. Kito kančia veikia kaip nuolatinis mirtingumo priminimas.

Empatija yra vaizduotės veikla, o užuojauta yra veiksmo motyvas. Kai kurie autoriai yra įsitikinę, kad užuojauta gali gerai paaiškinti modernios gerovės valstybės, turinčios išplėtotą socialinę rūpybą, iškilimą. Teisingumo principas, reikalaujantis teikti prioritetą blogiausioje padėtyje esantiems, yra siejamas su užuojautos, o ne egalitarizmo principais⁶¹.

Tačiau užuojautos galimybės tapti patikimu teisingos socialinės tvarkos ir globos motyvu kelia abejonių. Remdamasis J. J. Rousseau veikalų analize R. Boydas teigia, kad užuojauta ir gailestis yra abejotinos ir nepatikimos emocijos⁶². Gailestis yra emocija, kuri tuo pat metu ir reikalauja lygybės, būtinos tam, kad galėtum susitapatinti su tuo, kurį užjauti, ir įtvirtina nelygybę, nes užjausdami „sudaiktiname“ skirtumą tarp savęs – stipresnio, turtingesnio, protingesnio bei laimingesnio, ir to, kuris nepasižymi šiomis savybėmis, todėl jo gailimės⁶³. Tapatintis reiškia už skirtumų matyti panašumą ir suvokti pamatinę lygybę⁶⁴. Tačiau juo didesnė nelygybė, juo labiau išsivysčiusi ir diferencijuota visuomenė, tuo sunkiau žmogui yra susitapatinti su tais, kurie skiriasi nuo jo. Civilizuotas žmogus nebejaučia gailesčio, tačiau sugeba užjausti dėl išsivysčiusio gebėjimo įsivaizduoti save kito pozicijoje⁶⁵. Tas susiejantis panašumas, kurį atskleidžia vaizduotė, yra žmogiškajai prigimčiai bendras žmogaus pažeidžiamumas ir trapumas, tačiau jeigu tarpusavio ryšys priklausytų tik nuo mūsų bendro vargo, ir visuomenė išliktų tik tol, kol būtų kenčiančių.

Užuojauta kyla iš įgimto polinkio pasipriešinti matant, kad kažkas kenčia, tačiau dėl savo prigimties gailestis nėra pakankamas, kad determinuotų žmogaus valią veiklai, kuria būtų siekiama palengvinti kito kančią. Taip yra dėl dviejų priežasčių. Viena vertus, gailesčio emocija remiasi tuo malonumu, kurį patiriame įsivaizduodami save kenčiančiojo pozicijoje, tačiau taip pat suvokdami, kad mums nereikia kentėti taip, kaip kenčia kitas. Prisiminkime, kad „krvinosios bangos“ ir panašios laidos, vizualiai patraukliai ir maloniai dirginan-

čiai rodančios kitų kančią, šiuo metu yra viena iš populiariausių visuomenės pramogų. Dėl savo estetiškos prigimties užuojauta yra kur kas lengviau išgyvenama tuo atveju, kai kančios vaizdai yra teatralizuoti ir vizualiai patrauklūs. Tačiau jei užuojauta yra „saldus malonumas“, tai gailestis – vienas iš nemaloniausių jausmų, primenančių mums, kad mes taip pat galime kentėti⁶⁶. Įpratę matyti gražią kančią, mes tuo greičiau su pasibjaurėjimu nosisukame nuo kasdienės kančios, kuris mus veikiau atstumia, sutrukdydama bet kokią įsijautimą. Todėl antroji gailesčio pusė yra pasibjaurėjimas ir vengimas. Šis skirtumas tarp užuojautos, kuri, atrodo, yra tokia spontaniška emocija, ir gailesčio, galiausiai verčiančio mus nisisukti nuo kenčiančiojo, paaiškina, kodėl šiuolaikinė visuomenė, nepaisant plačiai cirkuliuojančių vargo ir nelaimės diskursų, realiai nėra tokia jautri, kaip būtų galima spėti. Galime apsiverkti kino teatre, matydami filmo herojų kančias, o išėję iš kino teatro ne tik atsisakyti duoti keletą centų elgetaujančiam benamiui, bet dar ir jį iškoneveikti. Kur kas lengviau yra apsimesti, kad myli visą žmoniją, nei realiai atjausti konkretų kenčiantį žmogų.

Trumpai tariant, užuojauta nebūtinai yra tas veiksmo motyvas, kuris veikia teisingumo sprendimus. Todėl nagrinėti užuojautos kaip atskiro empatijos atvejo nereikia – empatija, leidžianti įsivaizduoti įvairias perspektyvas ir atsižvelgti į jas priimant sprendimus, yra pakankamas teisingumo sprendimams aiškinti mechanizmas.

PASTABOS IR NUORODOS

¹ Judith Howard. Tensions of Social Justice: 2002 Presidential Address to the Pacific Sociological Association // Sociological Perspectives. 2003, vol. 46 (1), p. 7.

² Ten pat, p. 7–8.

³ Žr.: Clara Sabbagh, Erik H. Cohen, and Shlomit Levy. Styles of Social Justice Judgments as Portrayed by Partial-Order Scalogram Analysis: A Cross-Cultural Example // Acta Sociologica. 2003, vol. 46 (4), p. 323–338; Helen E. Linkey and Alexander Sheldon. Need Norm, Demographic Influence, Social Role, and Justice Judgement // Current Psychology. 1998, vol. 17 (2/3), p. 150–160.

⁴ 1970-ieji metai yra laikomi empirinių paskirstomojo teisingumo tyrinėjimų pradžia. Žr.: Barry Markovski and C. Wesley Younts. Prospects for Distributive Justice Theory // *Social Justice Research*. 2001, vol. 14(1), p. 45–59.

⁵ Jesse Kalin. Knowing Novels: Nussbaum on Fiction and Moral Theory // *Ethics*. 1992, vol. 103, p. 136.

⁶ Michael Davis. The Moral Legislature: Contractualism without an Archimedean Point. *Ethics*. 1992, vol. 102, p. 305.

⁷ Аласдер Макингаир. После добродетели. Москва: Академический проект, 2000.

⁸ David Pizarro. Nothing More than Feelings? The Role of Emotions in Moral Judgment // *Journal for the Theory of Social Behaviour*. 2000, vol. 30 (4), p. 356–358.

⁹ Etikos teorijoje nėra vieningo sutarimo, ar nešališkumas yra būtina moralinio sprendimo sąlyga. Kai kuriais atvejais, anot J. Cottinngamo, būtent šališkumas, tai yra prioriteto teikimas tam, kas yra sava, užtikrina tinkamą ir moraliai pateisinamą elgesį. Tačiau jis sutinka, kad tam tikrose situacijose, pavyzdžiui, sprendžiant apie teisingumą, tai yra viešąjį gyvenimą organizuojančius principus, nešališkumas yra privalomas. Žr. John Cottinngam. Partialy, Favouritism and Morality // *Philosophical Quarterly*. 1986, vol. 36, no 144, p. 358.

¹⁰ Давид Юм. Трактат о человеческой природе. Москва: Канон, 1995, Т. 2. P. 238–239.

¹¹ Ten pat, p. 245.

¹² John Rawls. Pamatinės laisvės ir jų prioritetas // Janos Kis, sud. Šiuolaikinė politinė filosofija: antologija. Vilnius: Pradai, 1998. P. 191–192.

¹³ Pizzaro. Nothing More than Feelings?.., p. 357.

¹⁴ Ten pat, p. 358.

¹⁵ Žr.: Jane Bennett. “How Is It Then, That We Still Remain Barbarians?” Foucault, Schiller, and the Aestheticization of Ethics // *Political Theory*. 1996, vol. 24 (4), p. 653–672.

¹⁶ Hannah Arendt. Lectures on Kant’s Political Philosophy. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. P. 67.

¹⁷ Hannah Arendt. Istorijos samprata // Tarp praeities ir ateities. Vilnius: Aidai, 1995. P. 60.

¹⁸ Hannah Arendt. Lectures on Kant’s Political Philosophy, p. 79.

¹⁹ Ten pat, p. 80.

²⁰ John Kekes. The Morality of Pluralism. Princeton: Princeton University Press, 1993. P. 100–101.

²¹ Giles Gunn. The Semiotics of Culture and the Interpretation of Literature: Clifford Geertz and the Moral Imagination // *Studies in the Literary Imagination*. 1979, vol. 12 (1), p. 116–117.

²² Gerald Magill. Moral Imagination in the Theological Method and Church Tradition: John Henry Newman // *Theological Studies*. 1992, vol. 53 (3), p. 451.

²³ Michael J. Pardales. “So, How Did You Arrive at that Decision?” Connecting Moral Imagination and Moral Judgement // *Journal of Moral Education*. 2002, vol. 31(4), p. 427–431.

²⁴ Adam Smith. The Theory of the Moral Sentiment. Adam Smith Institute, 2001. Adresas internete: <http://www.adamsmith.org/smith/tms/tms-index.htm>

- ²⁵ Pizzaro. Nothing More than Feelings?..., p. 359.
- ²⁶ Smith. The Theory of the Moral Sentiment.
- ²⁷ Nancy Sherman. Empathy and Imagination // *Midwest Studies in Philosophy*. 1998, vol. 22, p. 83.
- ²⁸ Aristotelis. *Nikomacho etika*. Vilnius: Mintis. 1990. P. 86
- ²⁹ Ten pat, p. 166–167.
- ³⁰ Carnes Lord. *Aristotelis* // *Aristotelis, Politika*. Vilnius: Pradai, 1997. P. 17.
- ³¹ Bruce Arrigo and Christopher R. Williams. The (Im)Possibility of Democratic Justice and the „Gift“ of the Majority // *Journal of Contemporary Criminal Justice*. 2000, vol. 16 (3), p. 323.
- ³² Michael Oakeshott. *Rationalism in Politics* // *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis: Liberty Press, 1991. P. 11–16.
- ³³ Paul Franco. Oakeshott, Berlin, and Liberalism // *Political Theory*. 2003, vol. 31, no 4, p. 493.
- ³⁴ Martha Nussbaum. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press, 1990.
- ³⁵ Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France* // http://www.4literature.net/Edmund_Burke/Reflections_on_the_Revolution_in_Franc/2.html
- ³⁶ Marcia Cavell. Taste and Moral Sense // *Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 1975, vol. 34 (1), p. 30.
- ³⁷ Nussbaum. *Love's Knowledge*, p. 40.
- ³⁸ Jane Bennett. “How Is It Then, That We Still Remain Barbarians?” Foucault, Schiller, and the Aestheticization of Ethics // *Political Theory*. 1996, vol. 24 (4), p. 653–672.
- ³⁹ Edmund Burke. *Reflections*.
- ⁴⁰ Michael J. Pardales. “So, How Did You Arrive at that Decision?” Connecting Moral Imagination and Moral Judgement // *Journal of Moral Education*. 2002, vol. 31 (4), p. 427–431.
- ⁴¹ George Lakoff. *Metaphor, Morality, and Politics, Or, Why Conservatives Have Left Liberals in the Dust*. 1995. Adresas internete: <http://uchcom.botik.ru/IHPCS/MET/WebLibrary/Lakoff/Metaphor-Morality-and-Politics.html>
- ⁴² Brian M. Lowe. Hearts and Minds and Morality: Analyzing Moral Vocabularies in Qualitative Studies // *Qualitative Sociology*. 2002, vol. 25 (1), p. 108.
- ⁴³ Ten pat, p. 115.
- ⁴⁴ Ten pat, p. 106.
- ⁴⁵ Lakoff. *Metaphor, Morality, and Politics*.
- ⁴⁶ Ten pat.
- ⁴⁷ Adam Smith. *The Theory of the Moral Sentiment*.
- ⁴⁸ Ten pat.
- ⁴⁹ Ten pat.
- ⁵⁰ Hannah Arendt. *Philosophy and Politics* // *Social Research*. 1990, vol. 57 (1).
- ⁵¹ Aristotelis. *Nikomacho etika*.
- ⁵² Arthur M. Melzer. Anti-foundationalism: Is a Theory of Moral Sentiment Possible? // *Perspectives on Political Science*. 2001, vol. 30 (3), p. 151–155.
- ⁵³ Žr.: Andrew Sayer. *Restoring the Moral Dimension in Social Scientific Accounts: A Qualified Ethical Naturalist Approach*: Paper presented to the Inter-

national Association for Critical Realism Annual Conference. Amsterdam. 15–17.8.2003.

⁵⁴ Michael Slote. Sentimentalist Virtue and Moral Judgment. Outline of a Project // *Metaphilosophy*. 2003, vol. 34 (1/2), p. 131–143.

⁵⁵ Ten pat.

⁵⁶ Kenneth A. Strike. Liberalism, Communitarianism, and the Space Between: in Praise of Kindness // *Journal of Moral Education*. 2000, vol. 29 (2), p. 138–139.

⁵⁷ Diana Tietjens Meyers. Moral Reflection: Beyond Impartial Reason // *Hypatia*. 1993, vol. 8 (3), p. 21–47.

⁵⁸ Pizarro. Nothing More than Feelings?.., p. 363.

⁵⁹ Slote. Sentimentalist Virtue, p. 131–143.

⁶⁰ Martin Kreide. Perceptions of Poverty and Wealth in Western and Post-communist Countries // *Social Justice Research*. 2000, vol. 13, no 2, p. 151–176.

⁶¹ Roger Crisp. Equality, Priority and Compassion // *Ethics*. 2003, vol. 113, p. 745–763; Roger Crisp. Egalitarianism and Compassion // *Ethics*. 2003, vol. 114, p. 119–126.

⁶² Richard Boyd. Pity's Pathologies Portrayed: Rousseau and the Limits of Democratic Compassion // *Political Theory*. 2004, vol. 32 (4), p. 521.

⁶³ Ten pat, p. 535.

⁶⁴ Ten pat, p. 524.

⁶⁵ Ten pat, p. 523.

⁶⁶ Ten pat, p. 526–528.

SUMMARY

IMMAGINATION AND JUSTICE JUDGMENTS

The purpose of this article is to research the role imagination plays in making of justice judgments. It is argued that by taking into account the activities, enabled by imagination, we are in a better position to explain the factors influencing judgments of distributive justice. The empirical research of distributive justice has shown that context is important in deciding which norm of distribution has to be applied. Still, to explain what it means to understand the context of distribution we need to study imagination.

Imagination is an innate mental capacity of making the images of absent, not directly perceived images. Three activities enabled by imagination are discussed in connection with the justice judgments, namely, moral imagination, empathy and compassion. Moral imagination is understood as a capacity to perceive the situation in terms of what is morally relevant and irrelevant. It relies on the symbolic resources such as moral vocabulary and metaphor, among others. Analysis of which particular resources are employed in perceiving particular situation may shed a light on the process of justice judgment.

Another activity, discussed in this paper, is empathy. Empathy is the capacity to imagine the feelings and emotions of the other, by imagining self in the situation of the other. The role of empathy is significant, as it is the main activity by which people can know at all of what the perspectives of others are, and thereby to encompass these in their own understanding of the context. The strength of empathy depends upon the similarity and blame attribution of the person with whom we empathise. These, in turn, are encoded in the signs and narratives we use to describe who the other is.

Finally, some theorists argue that in order to understand judgments of distributive justice we need to take into account the play of compassion. Compassion is a disposition to seek well-being for those who suffer. Still, compassion is an ambiguous disposition, as it is very close to the aversion. For that reason, compassion, far from motivating as to take care of those in the worst condition, makes us to turn away from them.