

Prethodno priopćenje UDK 17:32(045)

doi: 10.21464/fi37112

Primljeno 24. 2. 2017.

Michal Sládeček

Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Kraljice Natalije 45, RS-11000 Beograd
sladecek@instifdt.bg.ac.rs

Imaju li bliske osobe prednost?

Etičke i političke dužnosti uzajamne pomoći

Sažetak

U prvom dijelu članka ispituju se Humeovi i Smithovi razlozi zbog kojih je uzajamna briga ograničena na osobe koje su bliske jedna drugoj, pri čemu ovi autori naglašavaju utjecaj kako emocionalne, tako i fizičke bliskosti. Nasuprot tome, Singerova koncepcija univerzalnih dužnosti podrazumijeva da je posebnost odnosa između moralnih subjekata irelevantna sa stanovišta morala i da se etičko djelovanje treba rukovoditi sadržajem, odnosno značenjem, hitnošću i relevantnošću potreba. U ovom se tekstu tvrdi da je zasnivanje dužnosti isključivo na potrebama osobe kojoj je pomoć neophodna nedovoljno i da su dužnosti kao konkretizirani etički imperativi neodvojivi od ovlasti koje subjekti kao nositelji dužnosti imaju. U članku se analizira na koji način susret ili fizička bliskost može konstituirati posebne odnose, kao i zajednička povijest, biološke veze, zajedničko građanstvo itd. Također, u tekstu se analizira može li i na koji način prebivanje na istom teritoriju, odnosno unutar granica jedne države, biti prihvaćeno kao argument u prilog posebnih dužnosti. Argumentacija koja brani posebnost dužnosti nastalu iz bliskosti podrazumijevala bi da ne-državljanima, koji se nađu u našoj zemlji uslijed ekstremno lošeg stanja u njihovoj matičnoj državi, treba pružiti pomoć kao i sugrađanima.

Ključne riječi

dužnosti, moralni univerzalizam, posebni odnosi, političke dužnosti, David Hume, Adam Smith, Peter Singer

Pojam *bliskost* je dvoznačan: u jednom smislu, on već ima određeni etički potencijal jer označava emotivni odnos koji osobe smatraju vrijednim, dok u drugom smislu označava puku prostornu povezanost. U ovom nas tekstu većim dijelom interesira ovo drugo značenje, odnosno pitanje može li fizička bliskost generirati moralne obveze, kao što poseban i vrijedan odnos s određenim osobama stvara uzajamne dužnosti. Za razliku od općih dužnosti, koje postoje prema svim ljudskim bićima, posebne ili asocijativne dužnosti proistječu iz specifičnih odnosa ili povezanosti između subjekata. Ova podjela dužnosti i njihov odnos predstavlja jednu od dominantnih tema u suvremenim etičkim raspravama: ona se dotiče i drugih dihotomija u etici i političkoj filozofiji, kao što su razlike između moralnog univerzalizma i partikularizma, pristranosti i nepristranosti, komunalnih dužnosti i individualnih prava, patriotizma i kozmopolitizma. Također, ona se tiče uloge subjektivnih motiva, poput sentimentata, naklonosti i osjećaja za pravdu u etici i politici, odnosno pitanja daju li oni moralni razlog za postupanje.

Autori koji brane moralni univerzalizam i etičari koji ističu važnost asocijativnih dužnosti različito odgovaraju na pitanje zaslužuju li sve osobe jed-

nak tretman ili pak imamo prava, pa čak i obveze da dajemo prednost našim najbližima, kao što su prijatelji ili roditelji, kao i osobama s kojima dijelimo iste vrijednosti, principe, kulturu ili pripadnost institucionalnom uređenju. Također, u ovoj se raspravi između univerzalista i partikularista nerijetko postavlja pitanje treba li pri preuzimanju, pripisivanju i izvršavanju obveza, recimo pri pružanju neophodne pomoći, uzeti u obzir vrijeme, napor i materijalna sredstva, kao i naš položaj, ili smo dužni pomagati bezuvjetno. Zastupnici moralna univerzalizma naglašavaju postojanje osnovnih i općih dužnosti koje imamo jednako prema svim ljudskim bićima, bez obzira na osobne sentimente i afinitete. Moralni sadržaj, relevantnost i neophodnost pomoći, a ne osobne povezanosti, moraju rukovoditi našim međusobnim odnosima i one opravdavaju žrtvovanje vremena, napora, sredstava i osobnih projekata utoliko ukoliko značaj pružanja pomoći nadilazi osobne ili zajedničke ciljeve onih koji su u povoljnom položaju. S druge strane, zastupnici posebnih ili asocijativnih dužnosti, odnosno takvih koje proističu iz posebnog odnosa između moralnih subjekata, smatraju da se u osnovi konkretna moralna djelovanja nalaze odnosi s drugima – odnosi roditeljstva, prijateljstva, susjedstva, sugrađanstva, kolegijalnosti itd. – koji određuju, usmjeravaju i specificiraju naše dužnosti. Oni naglašavaju značaj motivacijske snage i neizbježne ograničenosti dometa moralnih činova, tvrdeći da dužnosti prema svim osobama predstavljaju nedostižni zadatak, vode manjoj motiviranosti za moralno djelovanje, zanemarivanju ostvarivih obveza prema bližnjima, žrtvovanju drugih bitnih vrijednosti i, prema tome, k manjoj ukupnoj dobrobiti od one koja nastaje iz posebnih dužnosti. Imati obvezu da se pomogne svima znači ne pomoći nikome. S obzirom na vlastite ograničene resurse, vrijeme, sposobnosti i prilike, pojedinci su manje odgovorni pružiti pomoć udaljenoj i nepoznatoj osobi, tako da je inzistiranje na općim obvezama prema svim ljudima nerealistično.

Objekte ove spomenute pozicije pokušavaju odgovoriti na etički problem konflikta parcijalnih dužnosti sa zahtjevima nepristranog postupanja. Sa stajališta etičkih koncepcija općih dužnosti, moralnost zasnovana na posebnim odnosima vodi k arbitrarnosti i sebičnom procjenjivanju u korist nas i naših bližnjih (dajemo prednost obvezama prema djeci, prijateljima ili sugrađanima samo zbog toga jer su to *naša* djeca, prijatelji ili sugrađani). Krajnja konsekvenca univerzalizma podrazumijeva da nas, ako smo u prilici da pružimo pomoć i bliskoj i nepoznatoj osobi, iz aspekta morala ništa ne obvezuje da pomognemo prije prvoj negoli drugoj osobi. S druge strane, etičke koncepcije koje polaze od posebnih dužnosti također se mogu zaoštriti kada se smatra da su opće moralne dužnosti drugostupanjske jer zadobivaju svoju motivacijsku snagu i validnost tek preko priznavanja parcijalnih obzira koje pojedinci imaju jedni prema drugima (Mendus 2002: 130–131).¹

U sporu univerzalizma i partikularizma, osim pitanja motivacije, također se postavlja pitanje prioriteta: ima li odgovornost prema osobi koja nam je bliska prvenstvo u odnosu na dužnost prema strancu u nepovoljnom položaju ili briga o njoj može biti prevladana urgentnošću, značajnošću ili težinom moralna slučaja? Prema etičkom univerzalizmu, moralno je irelevantno pomazemo li našem bližnjem ili strancu sve dok su oni u istoj poziciji. Zastupnici dužnosti iz posebnog odnosa trebaju pružiti razlog za davanje prioriteta bliskim osobama, što znači da na valjan način koncipiraju opravdanje pristranosti i odgovore na pitanje kako možemo opravdati slijeđenje naših vlastitih životnih projekata zanemarujući projekte drugih, kao i kako opravdati favoriziranje nama bliskih pojedinaca u odnosu na druge imajući u vidu jednakost svih ljudskih bića.

Ukoliko zanemarimo stoicizam i srodne kozmopolitske teorije, utoliko u filozofiji tradicionalno postoji nastojanje obrazlaganja o tome zašto je opravdano i zbog čega je uobičajeno da se daje prednost potrebama i interesima određenih osoba s kojima nas vežu emotivni odnosi, kao i fizička bliskost, odnosno zbog čega se ne ispoljava ista briga prema bližnjemu i prema strancu. Hume i Smith jesu teoretičari koji ukazuju na naturalističku zasnovanost brige za blisku osobu, ali i na etička ograničenja ovakve brige s obzirom na nužnost interakcije između pojedinaca koji ne dijele zajedničke sentimente i prisne odnose.

Hume smatra da na naš teorijski i praktički stav utječe razdaljina u odnosu na objekte, pri čemu fizički bliske objekte možemo percipirati u cijeloj svojoj živosti i detaljnosti, dok udaljene možemo samo zamišljati. Oni objekti s kojima imamo više kontakta predstavljaju se jasnije u našoj imaginaciji i našem sjećanju, tako da imaju veći utjecaj i pobuđuju jaču motivaciju od nekog objekta koji nije predmet naše neposredne percepcije ili žive imaginacije. Susjedni objekt ima veći utjecaj na nas od udaljena i teško pristupačna. I s praktičke strane, osobe mnogo više brinu o onim objektima koji nisu udaljeni prostorno i vremenski, ostavljajući udaljene stvari »slučajnosti i sreći«, tako da »nas se više tiče kada se slomi ogledalo kod kuće no kada izgori kuća u inozemstvu, negdje tisuću morskih milja daleko« (Hume 1739/1978: knjiga 2., dio 3., odjeljak 79.).

Objekti pored nas pobuđuju naše strasti, a time i volju za djelovanjem, koje ne mora nužno biti sebično, pa ipak smo manje skloni potpomagati nešto što se ne tiče nas ili naših bližnjih. No Hume smatra da nismo uvijek vođeni ili motivirani našim osjećajima i da smo, kao dio društva, vođeni i zahtjevima pravednosti koja je neovisna od razdaljine. Kao što objekt mijenja svoju pojavu ovisno o subjektovoj perspektivi i neophodno je da ga sagledava više subjekata s različitih točki promatranja, tako se i odnos prema drugima može etički objektivno sagledati tek uzimajući u obzir preferencije i interese više osoba. Iz ovog razloga nesuglasnosti i uskogrudnosti interesa društvo je ustanovljeno na pravednosti koja kompenzira našu prirodnu sklonost brige o lokalnim osobama, stvarima i događajima, a zanemarujemo one koje su udaljene.

Slično Humeu, Smith govori o prostornoj ograničenosti brige koja se poklapa s emocionalnom vezanošću. Naša mala dobit izaziva veće žudnje, kao što mali gubitak izaziva veće samosažaljenje, od dobiti ili znatno veće nesreće koju trpi nepoznata osoba. Ovo, međutim, ne znači da je sebičnost i slijeđenje vlastitog interesa ili interesa bližnjih jedini oblik interakcije: odnosi između osoba koje nisu bliske su određeni pravednošću i pristupom koji nije osobni, tako da pravičan odnos zahtjeva pogled nepristrana promatrača. Bez obzira na sentimentalnu vezanost, osobe su u stanju sagledati međusobne odnose sa stanovišta vanjska nepristrana prosuđivača, odnosno pozicije treće osobe, koja nismo ni mi kao moralni djelatnici, ni osoba na koju djelovanje utječe. Štoviše, nepristrano promatranje dolazi spontano, kao dio naše iskustvene pozadine, tako da se čak i kritička aktivnost kojom sagledavamo stanje i ponašanje druge osobe javlja potpuno »prirodno«, kao dio naučene reakcije. No i ova refleksija nas jedino može dovesti do uvida

1

Ipak, gotovo svi etički parcijalisti priznaju važenje određenih univerzalnih dužnosti, poput nepovređivanja ili uvažavanja jednakog dostojanstva. S druge strane, univerzalističke etike, poput pojedinih utilitarističkih (kao što je Godwinova) i deontoloških teorija (poput

Kantove), jesu najčešće istančanije no što ih njihovi kritičari prikazuju i ne zastupaju beskompromisnu nepristranost kakva im se, radi shematiziranog predstavljanja, pripisuje. Vidi o tome u Barry 1995, dio 3., odjeljak 9.

»... koliko malo interesa trebamo ispoljiti prema najvećim brigama našeg susjeda, koliko malo trebamo biti pogodeni bilo čime što je u vezi s njim, ukoliko osjećaj prikladnosti i pravde ne ispravi inače prirodnu nejednakost naših sentimentata.« (Smith 1759/2002: 156)

Bez obzira na to što naša prirodna sklonost sebičnosti može voditi k tome da nas povreda našeg malog prsta više emocionalno pogađa od smrti milijuna ljudi utoliko ukoliko ih nikad nismo vidjeli – ili propasti cijelog svijeta, kako je to prije Smitha formulirao Hume (Hume 1739/1978, knjiga 2., dio 3., odjeljak 3.) – svijet, ma koliko iskvaren, nije stvorio toliko zlu osobu koja bi se tome radovala.² Minimum moralnog sentimenta je nužan, ali razum, svijest i principi su ključni arbitri u moralnom odlučivanju, a ne benevolentnost i suosjećajnost jer je krajnje suosjećanje s nesretnom osobom o kojoj ništa ne znamo besmisleno, nedostižno i beskorisno: besmisleno jer ne postoji razlog zbog kojeg ne bismo izabrali da se, umjesto sažaljenja, osjećajno poistovjećujemo s osobom koja je sretna; nedostižno jer je naša prirodna sklonost okrenuta prema osobnim postignućima i vlastitim obzirima; konačno, ono je beskorisno jer ništa ne proistječe iz toga što smo se poistovjetili s osobom koju ne poznajemo i nemamo nikakvog kontakta s njom.

»Za koju svrhu bismo sebe trebali uznemiravati što se tiče svijeta na mjesecu?«³ (Smith 1759/2002: 161)

Osobe na drugom kraju svijeta mogu primiti naše suosjećanje i lijepe želje, no ništa nas ne potiče na dužnost prema njima i ovo odsustvo osjećaja dužnosti izgleda kao da je »mudro određeno prirodom« jer ona ne može promijeniti stanje unesrećenih (Smith 1759/2002: 161).

Hume i Smith smatraju da pozitivna moralnost ima naturalističku osnovu, no ova je moralnost omeđena na odnose unutar manjih skupina poput obitelji ili susjedstva, za razliku od regulacije zasnovane na konvencijama pravde koja se odnosi na cjelokupno društvo. Oni se slažu da je pravednost kao umjetna ili »druga priroda« nastala spontano, uslijed potrebe osoba, koje su međusobno stranci, da reguliraju slijeđenje vlastitih interesa tako da bi se izbjeglo narušavanje prava vlasništva, nanošenje ozljeda i upotreba prisile, a koje mogu proizaći iz interakcije. Ipak, radijus je djelovanja u nečiju korist, za nečije potrebe i za ublažavanje nesreća krajnje skučen i ne proteže se dalje od onih osoba s kojima smo osobno povezani. Za pomoć strancu ili udaljenom drugom u nevolji obično nismo ni motivirani, niti nas ova nevolja obvezuje na izuzetno pregnuće. Štoviše, bilo bi neobično da nas ovo uskraćivanje pomoći uopće uznemirava.

Razdaljina je moralno irelevantna

Sa Singerovim su se člankom »Glad, izobilje i moralnost« (»Famine, Affluence and Morality«) iz 1972. u suvremenoj filozofiji otvorile polemike oko problema suočavanja s glađu i siromaštvom u svijetu (i načina njihova nadilaženja), problema redistribucije svjetskog bogatstva (a ne samo redistribucije unutar granica jedne države, primjerice putem oporezivanja ili osiguravanja veće zaposlenosti), kao i pitanja odgovornosti i moralnih obveza koje se nameću kako dobrostojećim osobama, tako i bogatim državama. Intrigantno je bilo Singerovo beskompromisno rješenje, koje pitanje motivacije potpuno izostavlja kao moralno irelevantno. Prema ovom stajalištu, »osoba treba učiniti x (pružiti pomoć drugoj osobi)« je validno bez obzira ima li osoba motiv, želju, poticaj, interes ili potrebu da učini x, odnosno pruži pomoć. Također, Singerovo rješenje ide nasuprot intuicijama koje nam govore da je naš prven-

stveni zadatak da se pomogne bliskim osobama. Nebitno je u kakvom smo odnosu s osobama, kao i koliko smo udaljeni od njih: sve osobe u nevolji podjednako zaslužuju pomoć.

Prema poznatom primjeru iz Singerova članka, postoji jednaka dužnost da se spasi dijete koje se davi u obližnjem jezeru i dijete koje umire od gladi u Africi. Pri tome, pretpostavljeni visoki osobni troškovi koje iziskuje ovo drugo spašavanje (trebalo bi se izdvajati sve dok se ne izjednači materijalno stanje imućnih s onim kojima je materijalna pomoć neophodna) ne mogu biti opravdanje za izostanak pomoći s obzirom na to da život ima prioritet nad bilo kakvim dobrima. Ovo se naročito odnosi na građane razvijenih zemalja, koji su u dovoljno dobrom položaju da bi mogli spasiti ili ublažiti patnje brojne djece u svijetu, odnosno da iskorijene glad i smrtonosne zaraze. Razlog uskraćivanja pomoći ne može biti oskudica sredstava (građani su dovoljno imućni da bi bili benevolentni samo prema bližnjima), ni dostižnost pomoći i fizička udaljenost unesrećene osobe (mogućnost da pomognemo nam je dostupna više nego ikad ranije; također, imamo više saznanja o patnjama drugih, kao i o konkretnim mjerama kojima se one mogu ublažiti).

Singer smatra da »ukoliko prihvatimo bilo koji od principa nepristranosti, univerzalnosti, moralnosti, utoliko ne smijemo diskriminirati na štetu bilo koga samo zato jer je osoba daleko od nas« (Singer 1972: 232). Fizička blizina, ali i emocionalna veza s osobom kojoj je pomoć potrebna će najvjerojatnije utjecati na naše pružanje pomoći, ali ne određuje da mi *trebamo* pomoći toj, a ne nekoj drugoj osobi. Činjenica da većina ljudi neće pomoći nekoj drugoj osobi, ili će to učiniti u nedovoljnoj mjeri, ne znači da ne postoji moralna dužnost da se to učini (Singer 1972: 232). U oba ova slučaja spašavanja djeteta spriječava se drastična nesreća i gubitak resursa ne može opravdati izostanak pomoći, kao što se taj izostanak ne može opravdati ni postojanjem ili nepostojanjem posebnog odnosa s djetetom. Kao ljudsko biće, svaki pojedinac ima jednaku moralnu vrijednost, zaslužuje da mu život bude zaštićen, da ne trpi patnju, ili da mu se bar ona olakša. Kao moralno biće, on ima i dužnost da pridaje jednaku vrijednost i dostojanstvo drugim osobama, da – kada ima tu mogućnost – zaštititi tuđi život i utječe na odstranjenje ili smanjenje nesreća koje drugi podnose.

S druge strane, razlika između ova dva slučaja ne može se nivelirati pozivanjem na jednaki vrhovni prioritet moralne obveze. U Singerovom primjeru spasioca ne razlikuje se samo razdaljina, nego je i sama vrsta nevolje različita: u prvom je slučaju riječ o konkretnoj ovdje-i-sada nesreći djeteta koje je upalo u jezero, dok je druga nesretna situacija prozrokovana socioekonomskim uvjetima na koje nositelj dužnosti ne može izravno utjecati (usp. Kamm 2004: 61–62). Ova druga situacija znatno je složenija i donacijom se patnja djeteta može ublažiti, ali često ne i sasvim eliminirati, osim promjenom socijalnih, ekonomskih i političkih okolnosti čija je ona posljedica. Imam opću moralnu dužnost da spašavam stranca kada mu je u istoj mjeri neophodna pomoć kao

2

Očigledno, može se demantirati Smithov optimizam, no on se poziva na ljudsku prirodu u prosječnoj osobi koja nikada ne može u tolikoj mjeri biti lišena osjećaja za pravdu.

3

Zajedno s benevolentnošću prema udaljenoj osobi, Smith odbacuje i stoičku moralnost koja vodi »neprirodnoj ravnodušnosti« prema

vlastitim životima i uspjesima ili nesrećama svojih bližnjih. Štoviše, stoička moralnost ima za posljedicu odustajanje od dužnosti kakvu nema »umjerena senzibilnost za nesreće drugih« (Smith 1759/2002: 163, 165). Moja se interpretacija Smitha razlikuje od one koju je dao Sen, koji ga svrstava u pristalice stoicizma. Usp. Sen 1999.

i članu moje zajednice (naročito je ta dužnost ista prema djeci jer je etički neprikladno njihovo svrstavanje prema komunalnoj ili nacionalnoj pripadnosti), ali ova razlika članstva i ne-članstva doprinosi tome da se, u pojedinim kontekstima, drugačije sagledava pomoć djetetu koje nije obuhvaćeno mojim pravnim i socioekonomskim okvirom, bez obzira što sa stanovišta općih moralnih dužnosti imam obvezu zanemariti status osobe kao moralno irelevantan. Bez sumnje ćemo drugačije reagirati kada trpi glad od nas udaljeno dijete koje se nalazi na teritoriju naše države i pripadnik je našeg društva na čije uređenje možemo utjecati, i kada neko dijete gladuje u dalekoj Africi. Mi imamo dodatnu dužnost da promijenimo socioekonomske okolnosti u kojima je moguće da netko dijete gladuje, no u sadašnjim uvjetima se domena ove dužnosti uglavnom ne proteže izvan granica naše zemlje.

Također, vrsta obvezivanja subjekta koji treba ispuniti dužnost nije identična u oba konteksta. Razliku povlači činjenica da sam *ja* i *samo ja* osoba koja je u stanju spasiti dijete u prvom slučaju, dok se u slučaju donacije za pomoć djetetu ne izdvaja moja odgovornost. U prvom se slučaju može istaknuti posebnost okolnosti koje čine moj položaj specifičnim, dok u drugom slučaju, osim mene, djetetu mogu pomoći i druge osobe, tako da situacija ne određuje tko bi posebno trebao priteći u pomoć.⁴ Razlika u odnosu na prvi slučaj leži u tome da ne postoji zaduženje koje bi markiralo mene kao obavezanog ili odgovornog za pomoć pri danome stanju s gladnim djetetom. Sa stanovišta moralnog univerzalizma moglo bi se prigovoriti da ovaj argument pretpostavlja transfer odgovornosti koji eliminira moju vlastitu – on bi opravdao krajnje loše posljedice situacije kada se na obali nađe više ljudi kao potencijalni spasioci, ali nitko ne spašava dijete jer je svatko odgovoran kao i svi ostali. Ipak, osobe se mogu dogovoriti tko će spašavati, da pitaju jedni druge tko je vrstan plivač, i ta će osoba preuzeti zaduženje. Čak i kada netko impulzivno skoči u vodu, on je prenio na sebe odgovornost spašavanja i umanjio odgovornosti ostalih, utoliko ukoliko se pretpostavi da je najbolje da jedna osoba spašava davljenika. Analogno tome, postoje dogovori tko i kako treba organizirati prikupljanje pomoći za gladne i ova raspodjela odgovornosti i zaduženja prethodi samim donacijama i odgovornostima drugih osoba. Ni pokret »Efektivni altruizam«, koji Singer s odobravanjem spominje i na koji je utjecao, ne bi bio efektivan bez podjele priпадležnosti, a time i različitih odgovornosti.

Priroda ublažavanja nesreće ovisi od dubine, kompleksnosti i dužine trajanja krize, tako da sama kriza može biti akutna i kronična. Ovu prvu izaziva trenutna situacija i nestaje zajedno s njom ili s otklanjanjem njenih posljedica; kroničnu krizu nije moguće eliminirati jednim potezom. Očito, akutna je kriza situacija u kojoj se dijete davi; kronična je situacija s djetetom koje gladuje u udaljenoj zemlji. Može nas ganuti akutna kriza kao što je potres u Haitiju, kao i kronični problem siromaštva u toj zemlji, pa ipak smo više spremni reagirati na neposrednu nesreću jer je ona neovisna od društvenih, kulturnih, gospodarskih ili političkih okolnosti i pogođene osobe ne snose odgovornost za situaciju u kojoj su se našli. Također, naša donacija za nastradale u potresu može doprinijeti tome da se posljedice ublaže i da se način života vrati u normalan tijek. Nasuprot tome, često se s pravom može pretpostaviti da će se glad vratiti možda već naredne godine i pored toga što smo donirali znatnu sumu novca ne bi li je smanjili. Učinkovitost pomoći može biti snažan motiv za moralno djelovanje, ali čak i ako se zanemari motivacija kao moralno irelevantna, opcije za rješavanje akutne i kronične krize će biti drugačije, odnosno u slučaju sprečavanja gladi i siromaštva zavisit će od mnogobrojnih čimbenika koji nisu neposredno vezani za nesreću.

Ovo, ipak, ne znači da ćemo odmah abolirati sebe od odgovornosti i prebaciti krivnju na vlast i građane zemalja u kojima vlada glad. Kako Pogge objašnjava u svojim brojnim tekstovima (Pogge 2004; Pogge 2008; Pogge 2010), razvijene zemlje snose odgovornost utoliko što imaju mogućnost diktirati ekonomska i politička pravila manjim ili manje bogatim zemljama. Primjerice, subvencije poljoprivredi u najrazvijenijim zemljama, koje nerazvijeni sebi ne mogu priuštiti, utječu na konkurentnost poljoprivrednih proizvoda nerazvijenih i time pridonose perpetuiranju njihova siromaštva, tako da bi, prema Poggeu, ukidanje ili reduciranje ovih subvencija više utjecalo na smanjenje ekstremnog siromaštva od donacija. Singerovska bezuvjetna dužnost da se donira sve dok se ne iskorijeni siromaštvo samo palijativno pomaže udaljenim osobama u nevolji i tek neizravno okrivljuje države za korupciju i autoritarnost koje mogu biti značajan uzrok krize. Prosta redistribucija bogatstva u vidu dobrovoljnog pružanja pomoći, kao i izdvajanje određenog postotka bruto nacionalnog proizvoda u korist ublažavanja siromaštva drugih država, jesu nedovoljne mjere i kao zadatak predstoji predefiniranje i transformacija ekonomskih i međunarodnih institucionalnih odnosa među državama.⁵ No ni partikularistička teza o prvenstvenoj odgovornosti zajednica za dobrobit svojih članova ne odgovara u potpunosti na pitanje opće eliminacije siromaštva. Tako Rawlsovo odobrenje (koje on formulira u knjizi *Pravo naroda*) da se utječe na druge zemlje jedino radi njihova transformiranja u dobro uređene, pristojne ili, u najboljem slučaju, liberalne države ne utječe na neravnopravan položaj samih nacija koji izvire iz nametnutih pravila. Rawls i brojni drugi teoretičari su pretpostavljali da su države primarno odgovorne za siromaštvo vlastitog naroda, ne uzimajući u obzir one uzroke koji leže izvan njih i amnestirajući dobrostojeća društva od odgovornosti za dano stanje. Mada neliberalnost režima može znatno utjecati na siromaštvo (često se navodi da u razvijenim demokracijama ne postoji stanje kronične gladi), njegovi uzroci jesu i u nepovoljnim ekonomskim i trgovinskim aranžmanima, koje diktiraju privredno razvijene države i time koriste svoj povoljan položaj radi nametanja pravila ekonomskih odnosa na globalnoj razini.

Konačno, transfer pomoći udaljenim osobama i prioritet ovog transfera uvjetovan je i moralnim obvezama prema sugrađanima u najgorem položaju. U okviru političke moralnosti postavlja se pitanje koje dužnosti osoba kao građanin (konkretno, kao pripadnik određene zemlje ili političkog i pravnog institucionalnog sustava) ima prema sugrađanima koji su bez vlastitog izbora ili odgovornosti u kronično vrlo lošem položaju, a koje prema ne-sugrađanima koji su također u kronično izuzetno lošem položaju za koji nisu odgovorni i na koji oni ne mogu utjecati. Odgovor obuhvaća probleme institucionalne strukture društva kojemu ne-sugrađani pripadaju (odnosno razloge zbog kojih njihova država permanentno ne može osigurati adekvatnu sigurnosnu i zdravstvenu zaštitu građanima, da se izbori s nestašicama hrane, ekološkim problemima itd.), društva u kojemu živi građanin (naročito pitanja siromaštva

4

Usp. Kamm 2004: 68–69. Singerov primjer individualizacije davatelja i primatelja pomoći, kada se postulira da jedino donacija pojedinca može spasiti konkretnu osobu, hipotetičan je i problematična je njegova usporedivost sa stvarnim slučajevima s jasnim i podrazumijevanim ovlaštenjima i dužnostima, kao u slučaju u kojem samo jedna osoba može u danom trenutku i na određenom mjestu spasiti utopljenika.

5

O tome usp. Pogge 2004: 272. Kako to formulira Caney, »djelatnici imaju dužnost iskorijeniti globalno siromaštvo ne zbog toga što imaju pozitivnu dužnost da pomažu onima kojima je to potrebno, nego zato što postoji negativna dužnost pravde da se ne nameću nepravedna pravila ostalom svijetu« (Caney 2009: 393).

građana u najgorem položaju, »džepova« društva u kojima se generacijski perpetuira siromaštvo ili »trećeg svijeta unutar prvog svijeta« za koji snosimo odgovornost kao pripadnici društva više no za loše stanje u svijetu uopće), kao i već spomenutog odnosa među državama, odnosno pitanja na koji način su oni regulirani, favoriziraju li pravila trgovine jedne ili druge, je li jedna zemlja u polukolonijalnom statusu u odnosu na drugu itd.

Razdaljina može konstituirati moralne dužnosti

Jedna od glavnih zamjerki bliskosti kao izvoru moralnih dužnosti potječe iz uvida da je bliskost povezana s parohijalizmom i da nas univerzalni moralni pristup oslobađa od intuicija koje nas inače vode k neopravdanoj pristranosti prema osobama iz okruženja ili s kojima smo bliski. Kritičari smatraju da je neophodno odbaciti ove intuicije jer su temeljene na sebičnosti, interesu i predrasudama. S druge strane, poziciji univerzalne moralne nepristranosti zamjerali su nerazlikovanje jednake brige i jednaka poštovanja: roditeljske dužnosti ne znače nepoštivanje tuđe djece i davanje prednosti vlastitoj djeci u svakom kontekstu, dok bi jednaka briga roditelja prema svojoj i tuđoj djeci imala za posljedicu zapostavljanje potreba vlastite djece, tako da pažnja koju pridajemo drugim osobama može značiti smanjenu brigu koju smo inače dužni bližnjima. Sami odnosi pristranosti mogu se opravdavati utoliko ukoliko dovode do dobrobiti i zaštite ugroženih i ranjivih osoba koje bi bez naše brige bile uskraćene za pomoć. To što istu pozornost traže i naši ostarjeli roditelji i onemoćale osobe u udaljenom susjedstvu povlači iste dužnosti brige sa stanovišta nepristranog promatrača, ali ne i s našeg stanovišta jer naše dužnosti prema roditeljima proistječu iz odnosa koji je konstituirao zaduženost ili odgovornost za određene osobe s kojima dijelimo ne samo biološku prirodu nego i povijest odnosa, odnosno prošlu pažnju koju smo jedni prema drugima pokazivali. Iste moralne neophodne potrebe nisu prepreka da se postupa pristrano na opravdan način. Čak i kada prihvatimo da veće neophodne potrebe nepoznatih osoba traže žrtvovanje naših projekata i manje bitnih potreba bližnjih, izvršenja dužnosti ovise kako o intenzitetu potreba i urgentnosti pružanja pomoći, tako i o ovlasti da se pomoć pruži: spašavanje djeteta koje se davi u našoj blizini ima prevagu pred našim odlaskom na sastanak bez obzira što nas izostajanje može koštati znatne sume novca, dok davljenje djeteta na mjestu udaljenom od nas o kojem mi je telefonom javio prijatelj-neplivač ne nosi obvezu da spašavam upravo ja utoliko ukoliko se isto tako može angažirati spasilac ili bilo koja druga osoba koja zna plivati i koja je bliža mjestu opasnosti. U ovom se slučaju ne može vidjeti na koji način bismo bili ovlašteni ili zaduženi da pomognemo.⁶

Ovaj primjer govori o tome da se fizička blizina može uzeti kao vrsta posebnog odnosa, kao što su to i biološke veze (obitelj), povijest (nacija i etnokulturna zajednica), zajedničke prakse (kod vjerskih rituala ili kod kolega s posla). Poseban odnos može proisteći iz preplitanja više različitih povezanosti, tako da bi povijest, potpadanje pod autoritet istih institucija, zajednički prostor i praksa mogli određivati privrženosti među građanima, dok bi emocionalna bliskost, zajednička praksa i povijest odnosa na jedan sasvim drugi način mogli određivati prijateljstvo. Također, bliskost se može uzeti kao konstitutivna po obveze, odnosno prisutnost može formirati jedan novi tip odnosa zajedno s pratećim dužnostima. U određenim kontekstima sam susret povlači određene dužnosti (Reader 2003: 371).⁷ Kada se nepoznato dijete davi u jezeru i kada u danoj situaciji može očekivati jedino moju pomoć, dužnost diktirana situacijom je posebno *moja* dužnost, odnosno ja sam je stekao samim svojim

položajem. Dužni smo pridržati čovjeka koji se spotakne ispred nas i prethodno ne postavljamo pitanje imamo li s njim nekakve ranije etablirane odnose, kao i je li ovo pružanje pomoći sukladno nepristranim načelima i dovodi li do generalno dobrih konzekvenci (usp. Miller 2004: 116; Williams 1981).

Pojedini zastupnici posebnih dužnosti ipak smatraju neophodnim da bude uspostavljen moralno vrijedan odnos između subjekata kakav je konstituiran tijekom vremena kroz njihovu dugotrajnu i višestruku interakciju. Puki susret sa strancima ne povlači ovako formiran vrijedan odnos i, prema tome, naše obveze prema njima, ukoliko postoje, utoliko su znatno ograničenije od onih koje dugujemo osobama s kojima smo povezani na značajan način. No ukoliko se uzme u obzir primjer pružanja pomoći ovdje i sada, utoliko trenutni susret može obrazovati stvarne obveze. Tako prisutnost, saznanje i neposredna percepcija o stanju druge osobe, iznenađan kontakt s njom, povezuju osobe i potencijalno formiraju moralne dužnosti koje mogu biti još više obvezujuće no one prema bližnjima s kojima imamo dugu povijest značajnih odnosa.⁸ Dužnosti, prema tome, mogu ovisiti od situacije i samog susreta, bez obzira imamo li sa strancem određene zajedničke karakteristike, dijelimo li pripadnost istoj naciji ili mjesto prebivališta. Dok pojedine teorije pristranosti pretpostavljaju da, od ovisnosti o vrsti povezanosti (bioloških, prijateljskih, susjedskih, kolegijalnih itd.) moralne obveze utoliko gube na snazi ukoliko su veze slabije,⁹ zajedno s pristašama koncepcije nepristranosti može se tvrditi da nas i stranci moralno obvezuju, tako da su dužnosti nediskriminirajuće i zahtijevaju jednako postupanje bez obzira na naše povezanosti i naklonosti. No isto tako, nasuprot tvrdnjama zastupnika nepristranosti kao što je Singer, naše obveze mogu nastati, smanjiti se ili povećavati ovisno o situaciji, odnosno vrsti kontakta ili susreta s osobama.

6

Singer daje sličan primjer, s tom razlikom da nam prijatelj telefonom priopćava da bi moja donacija, koja bi išla preko bankovnog računa trenutno, mogla spasiti život određenog djeteta. Usp. Singer 2016: xxiii–xxiv. Singer tvrdi da osoba ima dužnost pomoći, ali razlog za to ne mora ležati u općoj benevolentnosti ili obvezi da se pomogne svima, kao što to Singer smatra. Svojim nas je pozivom naš prijatelj zadužio pomoći na isti način kao kada bi nam sa svoga prozora skrenuo pozornost na davljenika u slučaju kada zamišljeno šetamo obalom. Kada nas je prijatelj pozvao, pretpostavlja se da smo u danoj situaciji u boljem položaju da pomognemo od njega ili neke druge osobe.

7

Ipak, ovaj autor pojam dužnosti iz prisutnosti proširuje do neograničenih razmjera. Za razliku od onih zastupnika moraliteta dužnosti iz posebne povezanosti koji ograničavaju odnose na društveno značajne veze između osoba, Reader dužnosti iz bliskosti određuje znatno šire i u njih ubraja veze koje ne moraju biti društveno i etički vrijedne, pa tako nastanak dužnosti pripisuje i odnosima prema bićima koja nisu ljudska, kao i prema lošim ljudima. Dok zastupnici moraliteta pristranosti smatraju da odnos mora biti »društveno priznat« i pozitivno vrednovan da bi nosio moralne obveze, Reader smatra da je odnos robovlasnika i roba,

iako socijalno nepriznat kao vrijedan, etički obavezujući »stvarni odnos« iz isprepletanosti ljudskih života (Reader 2003: 372–373). Mada primjer spašavanja nepoznatog djeteta koje se pred nama davi u jezeru govori da je u ovom slučaju neposredna prostorna veza, a ne društveno priznanje, neophodna radi formiranja dužnosti, ne vidi se na koji bi se način generirale moralne obveze u odnosu gospodara i roba. Reader govori o dužnosti da se nađe hrana na tanjuru, no ovo nije moralna dužnost. Zašto bi rob pomogao robovlasnika kada se ovaj spotakne? Osim bliskosti, postoje i drugi načini uspostavljanja odnosa i dužnosti, koji mogu biti i kompatibilni i međusobno konfliktni.

8

U ovom smislu, prisutnost kao takva generira dužnosti, tako da »ne postoje stranci«, kako to govori Reader. Konzekventno, to povlači za sobom da nacionalna pripadnost i zajedničko prebivalište ne podrazumijevaju nikakve dužnosti jer ne povezuju osobe na stvaran način. Nacionalna pripadnost bila bi neobvezujuća u istoj mjeri kao i rasna. Usp. Reader 2003: 373, 376.

9

O moralnim krugovima privrženosti i odgovornosti usp. Valzer [Walzer] 1999.

Opravljanje političkih dužnosti na osnovu bliskosti

Distingviranje i podjela dužnosti na temelju nacionalne pripadnosti može se kritizirati kao diskriminacijska i moralno arbitrarna jer su »nacionalne granice (...) u potpunosti nebitne za određenje kome treba pomoći« (Arneson, 2005: 140–141), odnosno, kako slijedi iz Singerovih tvrdnji, isključivi moralni kriterij su stringentnost, relevantnost i urgentnost moralnog slučaja. Na kraju krajeva, osobe bi stjecale pravo biti povoljnije tretirane ne zbog svojih vrлина ili zasluga, nego jedino zbog kontingentne činjenice rođenja ili boravka na određenom teritoriju. Ipak, puko zajedničko prebivanje u jednoj zemlji ili na određenom teritoriju ne bi bilo dovoljno za uspostavu legitimne veze pristranosti s pratećim posebnim dužnostima. Ukoliko osoba A pripada naciji x, utoliko sama činjenica pripadnosti osobe B istoj naciji ne bi mogla osigurati osnovu za pripisivanje posebnih dužnosti između A i B i ignoriranje interesa i zahtjeva osobe C zbog njene pripadnosti naciji y. Ovo je slučaj kontingentnih osobina koje su zajedničke za A i B i davanje prednosti na temelju puke zajedničke pripadnosti određenoj naciji, primjerice zbog toga što je netko rođen na određenom teritoriju, je isto tako neopravdano kao i favoriziranje na temelju toga što osobe imaju istu boju očiju.¹⁰

Univerzalna moralnost kozmopolitska je u zahtjevu da se ljudska bića tretiraju jednako bez obzira na državnu pripadnost i neovisno od institucionalnih i kulturalnih povezanosti koje konstituiraju poseban kolektivitet. Načela na kojima bi se baziralo postupanje prema osobama bila bi jednaka i prema sugrađanima koji su s nama povezani na poseban način i prema osobama uopće: distribucija prava, dužnosti i dobara koja bi davala prednosti pripadnicima iste države, plemena ili obitelji u odnosu na ne-pripadnike, isto kao i različito tretiranje osoba ovisno od njihove kulture, etniciteta ili vjeroispovijesti, s moralnog bi stajališta bila arbitrarna i ne bi zasluživala odobrenje. Pri tome se ne mora tvrditi da udruženja, socijalne prakse i institucionalne povezanosti nemaju nikakvu pozitivnu funkciju po članove kolektiva, nego se jedino tvrdi da asocijacije ne daju moralno opravdanje za posebne odnose brige između osoba. Sa stanovišta globalne pravde nije problematično jesu li dužnosti prema državi opravdane, nego je problematično mogu li ove dužnosti određivati i ograničavati zahtjeve općih dužnosti (Tan 2003: 436).

Prema tome, komunitarizam i patriotizam, kao karakteristične koncepcije moralnog partikularizma, moraju objasniti kako se davanje prednosti jednoj skupini osoba (odnosno naciji) nad drugom može opravdati imajući u vidu jednaku vrijednost osoba sa stanovišta morala, kao i irelevantnost značaja kolektivne i nacionalne pripadnosti sa stanovišta humaniteta. U istom smislu, pitanje je mogu li se i kako opravdati posebne dužnosti prema sugrađanima, kao što je distributivna pravda i jednakost mogućnosti, ne uzimajući u obzir interese i vitalne potrebe članova drugih nacija koji su u lošijem položaju od sugrađana.

Pretpostavimo, ipak, da su ove posebne dužnosti konstituirane tako da se vodi računa o posljedicama po ne-građane. Ukoliko bi se izdvojile političke, odnosno građanske dužnosti, utoliko bi najosnovnija bila dužnost uzajamne nepristranosti: građani imaju dužnost da ne diskriminiraju sugrađane na temelju njihovih kontingentnih karakteristika, kao što su spol ili rasa, pri čemu oni pretpostavljaju da sugrađani isto tako imaju dužnost nediskriminacije i angažirani su na istom zajedničkom projektu podržavanja i unapređivanja pravednih i nepristranih institucija. Institucije države su, prema tome, pod obvezom da postupaju nepristrano prema građanima koji podliježu njihovoj jurisdikciji. Pri tome se pretpostavlja da je domena ove obveze omeđena na

sferu posebnog društva, odnosno na, izraženo Rawlsovom terminologijom, osnovnu strukturu unutar koje se formuliraju načela pravde i unutar koje ova načela imaju važenje. Građanske dužnosti se uspostavljaju kada se politička aktivnost odvija pod uvjetima kooperativne sheme ili institucionalne prakse reciprociteta, pri čemu se pretpostavlja prihvaćanje nepristranosti, načela pravednosti i njihove validacije od strane građana. Ove dužnosti, prema tome, ne bi obuhvaćale ne-sugrađane kao osobe koje ne sudjeluju u kooperativnim aktivnostima u kojima se valoriziraju, podržavaju, kritiziraju, transformiraju i unapređuju date institucije i načela na kojima su utemeljene, odnosno ne obuhvaćaju osobe koje se nalaze izvan dosega posebnog političkog aranžmana. Ovako koncipirane, institucije nisu odgovorne za distribuciju prava i dobara ne-članovima društva, što vodi k različitom tretmanu građana i ne-građana. No i same institucije (zajedno s kolektivitetom ili skupom građana koji su podložni njihovom autoritetu) ograničene su određenim općim moralnim načelima: bez obzira što nemaju dužnosti jednake brige, one prema ne-građanima imaju opće dužnosti jednakog poštovanja dostojanstva ličnosti, uključujući i opće »negativne« dužnosti kao što je zabrana i sprječavanje ozljeđivanja i narušavanja njihovih temeljnih sloboda.

Ovakva koncepcija odgovara fakticitetu ustavnih uređenja suvremenih država u kojima se, na više ili manje legitiman način, distingviraju prava punopravnih građana u odnosu na strance, osobe sa stalnim boravištem, osobe na privremenom radu, doseljenike i izbjeglice. Također, prethodno izloženi stavovi izražavaju stanovišta liberalističkih teorija građanstva. Zastupnici posebnih dužnosti na temelju pripadnosti državi razvijaju različite strategije opravdanja patriotskih dužnosti, kao što su opravdanje na temelju pravedne distribucije između sugrađana, zajedničkog autorstva institucija i potpadanja pod njihovu prinudu, kao i na temelju značaja kulturalnog i socijalnog miljea koji omogućuje afirmaciju vrijednosti, individualne izbore i razvojni potencijala pojedinaca. Budući da je distribucija i redistribucija dobara prema načelima pravde, kao pripadnost institucijama i kulturno-socijalnom miljeu i ograničena na okvire jedne države, tj. odnosi se na jedan poseban kolektivitet, onda njegovi pripadnici dijele iste recipročne dužnosti međusobno, ali ne i s pripadnicima drugog kolektiviteta.

U ovakvim zasnivanjima dužnosti mogu se prepoznati načela distribucijskog egalitarizma (Rawls, Dworkin), ustavnog patriotizma (Habermas) i »liberalnog nacionalizma« (Kymlicka, Tamir, D. Miller). Na ovom nas mjestu interesira ima li pretpostavljena legitimnost dužnosti prema sugrađanima isti korijen kao i prioritet dužnosti prema osobama koje se nalaze u našoj blizini, kao što su to član naše obitelji ili susjed. Kao što smo vidjeli, sama bliskost može određivati obveze: imamo dužnost spasiti osobu koja se davi u jezeru pred nama, ali ne i udaljenu osobu koja se nalazi u isto tako teškoj situaciji. Analogno tomu, dijeljenje istog teritorija povlači isti doseg naše odgovornosti prema osobama koje ovdje prebivaju, a to su naši sunarodnjaci. Zajednički prostor, uz kulturalne faktore, pridonio je formiranju posebnog osjećaja su-pripadnosti kakav ne postoji s ne-sugrađanima: ovdje je, prema

10

Argumenti usmjereni protiv ekskluziviteta dužnosti prema sugrađanima ne moraju povlačiti neograničenu i apsolutnu nepristranost, nego mogu podrazumijevati legitimnost lokalnih dužnosti, odnosno pretpostavljati da je opravdano da osobe imaju određene posebne dužnosti prema prijateljima, roditeljima i

drugim osobama s kojima stoje u vrijednim odnosima, a koje nemaju prema svim ljudima podjednako. Odnosi su između građana u jednoj državi odnosi interesa, a ne brige, pa se tako ne bi moglo govoriti ni o njihovim međusobnim dužnostima.

tome, riječ o bliskosti u oba smisla spomenuta na početku teksta. Ipak, ovaj argument iz bliskosti ne može opravdati pristranost prema sunarodnjacima koja bi vodila k nejednakom tretmanu stranaca-izbjeglica. Razmotrimo slučaj Dobrog Samaritanca na način kako ga interpretira Waldron. Riječ je o dobro poznatoj novozavjetnoj paraboli o Židovu kojeg su napali i opljačkali na putu od Jeruzalema do Jerihona. Nesretni je Židov bespomoćno ležao na zemlji i dva sunarodnjaka Židova prošla su pored njega, a da mu nisu pomogla jer su mislili da je on nevjernik i da bi, ukoliko bi ga dodirnuli, utoliko postali nečisti. Jedina osoba koja mu je pomogla bila je Samaritanac koji nije imao dužnosti prema običajima lokalne zajednice, a koji se odnose na čistoću i nečistoću. Tako je Dobri Samaritanac postao oličenje nepristrane osobe koja se usuđuje djelovati izvan lokalnih običaja, dužnosti i lojalnosti. S moralne točke gledišta,

»... svaki od ova tri putnika je pod moralnom obvezom prema čovjeku koji je žrtva razbojnika uslijed toga što su se našli u njegovoj neposrednoj blizini – u njegovom ‘susjedstvu’ (u najgrubljem zemljopisnom smislu te riječi) – kada mu je očajno bila potrebna pomoć. Oni su tamo i to ih čini njihovim susjedom.« (Waldron 2003: 347)

No Samaritanac, prema Waldronu, ne postupa ni prema principima apstraktnog kozmopolitizma, nego prema »čistoj posebnosti slučajnog spajanja dva pojedinca u vremenu i prostoru« (Waldron 2003: 342). Poseban odnos može biti konstituiran susretom – ovaj odnos, prema tome, ne bi bio nužno antecedentno uspostavljen, kao što to tvrde pojedini zastupnici dužnosti iz posebnih odnosa, smatrajući da povezanosti prethode dužnostima i da se prije samih dužnosti prema, primjerice, rođacima i sunarodnjacima trebaju etablirati odnosi koje određuju što znači biti rođak ili sunarodnjak.

Waldronova analiza parabole o Dobrom Samaritancu naznačava da novoza-vjetni Samaritanac, po svoj prilici, ne djeluje iz komunitarističkih ili partikularističkih razloga zato što je priskoćio u pomoć ne-sunarodnjaku, no isto tako nije nužno ni da se pretpostavi da se Samaritanac u pružanju pomoći rukovodio kozmopolitskim i univerzalističkim moralnim načelima. U opisanoj situaciji aktualna bliskost uspostavlja posebne odnose između nositelja dužnosti (prolaznika-Samaritanca) i njenog primatelja (unesrećenog Židova). Argument iz posebne povezanosti, ukoliko počiva na načelu da dobročinstvo počinje na kućnom pragu, utoliko bi podrazumijevao tezu bliskosti sukladno s kojom je dužnost da se najprije pomogne osobama bliskim nama, u koje se mogu svrstati i sugrađani u lošem položaju, i da njima treba dati prioritet u odnosu na udaljene osobe, tj. strance – no izbjeglice u posebno lošem položaju u našoj zemlji u tom slučaju ne treba tretirati jednako kao i one udaljene. Parafrazirajući Waldrona, može se reći da su izbjeglice u blizini i ova ih činjenica čini našim susjedima: bez obzira na etnicitet, konfesiju, državljanstvo i sve ono što čini tradicionalnu kategoriju supripadnosti (Waldron 2003: 347–348).

Ovo je sućinska transformacija moralnog statusa izbjeglica koja označava razliku između njih i pukih udaljenih stranaca prema kojima je naša odgovornost najčešće nejasna i posredna. Stoga je pomoć izbjeglicama na našem području »jača« od pomoći strancu uopće, bez obzira na to što singerovski univerzalizam sugerira istovjetnost dužnosti u oba slučaja. Ovo ne znači da posebna povezanost potire opće moralne dužnosti: različite ovlasti prema bliskim osobama – roditeljima, sugrađanima ili fizički bliskim ljudima – ne moraju relativizirati značaj moralnog sadržaja dužnosti, odnosno njihova prioriteta i hitnosti u pružanju pomoći. Ukoliko samo prisustvo konstituiraju posebne obveze, utoliko ovlaštenje proisteklo iz blizine podrazumijeva da treba pomoći osobi koja se spotakne ispred nas. Analogno tome, ono podrazumijeva pomoć

koju treba pružiti u slučaju kada se osobe izvan zaštite konkretne države kao prinudni apatridi zateknu u našoj zemlji.

Literatura

- Arneson, Richard J. (2005) »Do Patriotic Ties Limit Global Justice Duties?«, *The Journal of Ethics* 9 (1–2/2005), str. 127–150. doi: <https://doi.org/10.1007/s10892-004-3323-x>.
- Barry, Brian (1995) *Justice as Impartiality*, Oxford: Oxford University Press.
- Caney, Simon (2009) »Cosmopolitanism and Justice«, u: Christiano, Thomas, Christman, John (ur.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Malden – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, str. 387–407. doi: <https://doi.org/10.1002/9781444310399.ch21>.
- Hume, David (1739/1978) *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press.
- Kamm, Frances M. (2004) »The New Problem of Distance in Morality«, u: Chatterjee, Deen K. (ur.), *The Ethics of Assistance*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 59–74. doi: <https://doi.org/10.1017/cbo9780511817663.005>.
- Mendus, Susan (2002) *Impartiality in Moral and Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Miller, Richard W. (2004) »Moral Closeness and World Community«, u: Chatterjee, Deen K. (ur.) *The Ethics of Assistance*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 101–122. doi: <https://doi.org/10.1017/cbo9780511817663.007>.
- Pogge, Thomas (2010) »Responses to the Critics«, u: Jaggard, Alison M. (ur.), *Thomas Pogge and His Critics*, Cambridge: Polity Press, str. 175–250.
- Pogge, Thomas (2008) *World Poverty and Human Rights*, Cambridge: Polity Press.
- Pogge, Thomas (2004) »‘Assisting’ the Global Poor«, u: Chatterjee, Deen K. (ur.) *The Ethics of Assistance*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 260–288. doi: <https://doi.org/10.1017/cbo9780511817663.014>.
- Reader, Soran (2003) »Distance, Relationship and Moral Obligations«, *The Monist* 86 (3/2003), str. 367–381. doi: <https://doi.org/10.5840/monist200386317>.
- Sen, Amartija [Sen, Amartya] (1999) »Čovečanstvo i građanski status«, u: Nusbaum, Marta K. [Nussbaum, Martha K.], Koen, Džoša [Cohen, Joshua] (ur.), *Za ljubav domovine*, Beograd: Čigoja štampa, str. 137–145.
- Singer, Peter (2016) »Preface«, u: Singer, Peter, *Famine, Affluence and Morality*, New York – Oxford: Oxford University Press, str. ix–xxix.
- Singer, Peter (2004) »Outsiders. Our Obligations to Those Beyond our Borders«, u: Chatterjee, Deen K. (ur.), *The Ethics of Assistance*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 11–32. doi: <https://doi.org/10.1017/cbo9780511817663.003>.
- Singer, Peter (1972) »Famine, Affluence and Morality«, *Philosophy and Public Affairs* 1 (3/1972), str. 229–243.
- Smith, Adam (1759/2002) *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tan, Kok-Chor (2003) »Patriotic Obligations«, *The Monist* 86 (3/2003), str. 434–453. doi: <https://doi.org/10.5840/monist200386319>.
- Valzer, Majkl [Walzer, Michael] (1999) »Sfere naklonosti«, u: *Za ljubav domovine*, Nusbaum, Marta K. [Nussbaum, Martha K.], Koen, Džoša [Cohen, Joshua] (ur.), Beograd: Čigoja štampa, str. 155–157.
- Waldron, Jeremy (2003) »Who Is My Neighbor? Humanity and Proximity«, *The Monist* 86 (3/2003), str. 333–354. doi: <https://doi.org/10.5840/monist200386324>.
- Williams, Bernard (1981) »Persons, Character and Morality«, u: Williams, Bernard, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 1–19. doi: <https://doi.org/10.1017/cbo9781139165860.002>.

Michal Sládeček

Do People Who Are Close Have the Priority?

Ethical and Political Duties of Mutual Assistance

Abstract

The first part of the article explores David Hume's and Adam Smith's reasons due to which mutual care is limited to people close to one another, at which point the authors emphasize the influence of both emotional and physical closeness. Contrary to this, Singer's conception of universal duties implies that from the perspective of morality the particularity of relationships between moral subjects is irrelevant, and that ethical actions should be led by the content, i.e. the significance, urgency, and relevance of needs. This text argues that it is insufficient for duties to be established exclusively on the basis of the needs of person who requires assistance, and that duties as concrete ethical imperatives are inseparable from assignments that belong to subjects as duty-holders. The article analyses in what way the encounter or physical closeness may constitute special relationships. In addition, the text analyses whether, and in what way, residing on the same territory, that is, within the borders of the state, may be accepted as an argument in favour of special duties. The argumentation defending the specificity of duties formed on the basis of closeness would imply that non-citizens in our country, who came here due to extremely bad conditions in their own state, should receive assistance just as our co-citizens.

Key words

duties, moral universalism, special relationships, political duties, David Hume, Adam Smith, Peter Singer