

Utemeljenje neizravnog kozmopolitizma: Imigracija i zatvaranje granica u ime kozmpolitizma

LOVRO GRGIĆ

Filozofski fakultet Sveučilišta u Rijeci, Sveučilišna avenija 4, 51 000 Rijeka, Hrvatska
lovro_grgic@yahoo.com

IZVORNI ZNANSTVENI RAD – PRIMLJEN: 05/05/18 PRIHVAĆEN: 22/11/18

SAŽETAK: Rad počinje skiciranjem pozicije neizravnoga kozmopolitizma, čiji je začetnik Thomas Christiano. Polazeći od moralnoga kozmopolitizma (koji uključuje globalnu distributivnu jednakost i jednakost prilika), tvrdi se da njegove zahtjeve može ispuniti samo politički kozmopolitizam. Jedna od specifičnosti pozicije je njena implikacija da se može smatrati opravdanim ograničiti imigraciju u liberalno-demokratske države, u slučajevima u kojima bi takva imigracija mogla narušiti njihov liberalno-demokratski karakter, i time ih onemogućiti u dugoročnom stvaranju pravedne globalne političke zajednice, za što jedino one imaju potencijal. Problem na koji Christiano ukazuje jest iznalazak općenitijeg moralnog načela na kojemu bi se pozicija temeljila; ono bi trebalo odagnati nelagodu koja proizlazi iz toga da se zatvaranje granica, iz pozicije moralnoga kozmopolitizma, može istovremeno činiti duboko nepravednim, ali ujedno i potencijalno nužnim sredstvom postizanja željenog cilja. Glavni dio rada posvećen je mojem skiciranju i evaluiranju dvaju kandidata za takvo načelo. Prvi nacrt je utilitaristički; njegova jednostavnost i intuitivna privlačnost ozbiljno su narušene problemima koji se u njemu javljaju (Odvratni zaključak; problem moralnih obveza prema budućim generacijama). Drugi nacrt, kojeg smatram privlačnijim, deontološki je. On se osniva na slici države kao moralne osobe, i zabrani njenog samouništenja (tvrdim da, u tom kontekstu, otvaranje granica može biti analogno moralno nedopustivom samoubojstvu iz interesa). U njemu se oslanjam na uvide iz Kantove političke i moralne filozofije, ukazujući na svojevrsni otklon od Christianove pozicije do kojega to dovodi (ali za koju smatram da, u konačnici, nije neprihvatljiva).

KLJUČNE RIJEČI: Imigracija, Immanuel Kant, neizravni kozmopolitizam, samoubojstvo, Thomas Christiano, utemeljenje moralnih načela, zatvaranje granica.

Uvod

Utemeljenje moralnih načela samo je po sebi toliko izazovan zadatak, da se pitanje iznalaska modusa njihove primjene često stavlja u drugi plan. Međutim, svatko tko se okušao u tome, svjestan je da na toj razini često dolazi do izazova koji dovode u pitanje sama temeljna načela, upravo ona koja se želi primijeniti. U ovome radu baviti ću se jednim takvim izazovom, temom *neizravnog kozmopolitizma*. Izazovnost zastupanja te pozicije proizlazi iz neobične okolnosti da ona obuhvaća *moralni kozmopolitizam* i *politički kozmopolitizam*,¹ ali je, za ovaj potonji, prisiljena tražiti svojevrsni moratorij, iako ga, istovremeno, doživljava kao jedini sveobuhvatni modus ispunjavanja svojih zahtjeva. U međuvremenu, između ostalog, neizravni kozmopolitizam podrazumijeva ograničenje imigracije u liberalno-demokratske države, iako se, ponovno, ta imigracija može čini kao najpravednija mjera koja je moralnim kozmopolitima dostupna prije uspostave svjetske političke zajednice.

Započet ću s kratkim prikazom pozicije neizravnoga kozmopolitizma, čiji je autor Thomas Christiano (2008). Nakon toga, koncentrirat ću se na problem iznalaska općenitijeg moralnog načela pomoću kojega bi se pozicija mogla braniti; sam Christiano upozorava da je takvo načelo nužno pronaći, ali ne nudi vlastito rješenje i ostavlja to kao otvoreni problem. Na tragu toga, pokušat ću konstruirati i evaluirati dva potencijalna kandidata za takvo načelo; jedan nacrt će biti utilitaristički, a drugi deontološki. Potonji ću predložiti kao prikladniji za naznačenu zadaću, iako će moj nacrt predloženog rješenja imati određeni otklon od početne Christianove pozicije.

Neizravni kozmopolitizam

Neizravni kozmopolitizam, kako ga u svome članku “Immigration, Political Community and Cosmopolitanism” predstavlja i zagovara Christiano (2008), proizlazi iz moralnog kozmopolitizma. Temeljna tvrdnja zastupnika moralnog kozmopolitizma jest da su naše moralne obaveze jednake prema svim

¹ *Moralni kozmopolitizam* je pozicija čiji zagovornici smatraju da su svi ljudi, neovisno o pripadnosti konkretnoj *političkoj* ili *društvenoj* zajednici, pripadnici iste *moralne* zajednice (ili bi to trebali biti), tj. da važeće moralne norme proizvode neke *moralne obaveze* za pomoć *svim* ljudima. *Moralni kozmopolitizam* može voditi i prema političkom kozmopolitizmu. *Politički kozmopolitizam* je pozicija čiji zagovornici smatraju da bi svi ljudi trebali biti članovi iste *političke* zajednice, koju različiti autori vide na različite načine, od međunarodnih institucija ograničenog fokusa i dosega, preko globalne federacije, sve do centralizirane svjetske države (Kleingeld i Brown 2014).

ljudima.² Naravno, taj skup moralnih obveza može biti različito definiran; netko, na primjer, može biti libertarijanac i moralni kozmopolit. Međutim, za Christiana moralne obveze daleko nadilaze libertarijanski minimalizam. One se ne svode samo na zaštitu života i imovine, već obuhvaćaju i načelo jednakosti prilika te zahtjev za sveobuhvatnom distributivnom pravednošću.³ Motivacija za takvu poziciju proizlazi iz dva temeljna uvida.

Prvi je onaj kojega Christiano izričito spominje, polemizirajući s autorima poput Davida Millera, Michaela Walzera, Michaela Blakea, Stephena Maceda i Thomasa Nagela. Spomenutim autorima Christiano pripisuje tvrdnju da moralne obveze koje nadilaze zaštitu temeljnih ljudskih prava, poput zahtjeva za distributivnom pravednošću, ne obuhvaćaju *a priori* sve ljude, već proizlaze tek iz života u konkretnoj političkoj zajednici, i odnose se samo na pripadnike te zajednice; bez političke zajednice, nema niti zahtjeva za distributivnom pravednošću (autore koji zastupaju takav stav u tom se kontekstu može nazvati statistima,⁴ kako bi ih se kontrastiralo moralnim kozmopolitima). U razlici spram toga, Christiano zastupa tezu da politička zajednica nema nikakvu konstitutivnu ulogu uspostavljanja dodatnih moralnih obveza, već puko funkcionalnu ulogu ostvarivanja temeljnih prava koja svim ljudima pripadaju neovisno o njihovoj pripadnosti nekoj političkoj zajednici.

Drugi temeljni uvid je onaj koji je implicitno sadržan u mnogim raspravama o pravednosti, a to je stav da kontingentni faktori ne smiju imati nikakvu težinu kada se govori o moralu i ljudima kao moralnim objektima. Rasna pripadnost, spol, inteligencija, tjelesne odlike, društveno porijeklo i status roditelja te ostali faktori toga tipa smatraju se potpuno irelevantnima, a to je dijelom upravo zato što su oni kontingentni. Netko se rodio kao zdravo, visoko inteligentno dijete, u imućnoj obitelji uspješnih sveučilišnih profesora; netko drugi kao ispodprosječno inteligentna, boležljiva osoba, u obitelji siromašnih nezaposlenih alkoholičara. Te dvije osobe imaju drastično različite

² Radi jednostavnosti rasprave, ograničit ću temu rada na ljude. Kozmopolitizam, na primjer u slučaju Petera Singera, može podrazumijevati i proširenje moralne zajednice izvan kruga ljudi, tj. uključivati i životinje. Ipak, pitanja poput moralnog statusa životinja ostavio bih po strani. Samo bih iznio očit napomenu da životinje nemaju kapacitet za sudjelovanje u *političkoj zajednici*, samim time niti u *globalnoj političkoj zajednici*.

³ Christiano u svome članku (2008) ne ulazi u složene debate o konkretnom popisu *temeljnih ljudskih prava*, ili u rasprave o njihovom utemeljenju; za potrebe ove rasprave dovoljno je zadržati se na intuitivnoj razini. Jednako tako, on ne ulazi u dublje rasprave o tome što bi točno podrazumijevala *distributivna pravednost*. Važno je samo napomenuti da je ona, za moralne kozmopolite (barem kako ih shvaća Christiano), zahtjev koji obuhvaća sve ljude.

⁴ Termin koji Christiano rabi u izvorniku glasi *liberal nationalist*. S obzirom na to da je termin *nacionalizam* u hrvatskom bremenit raznim značenjima, možda je u prijevodu uputnije rabiti termin *statisti* umjesto (*liberalni*) *nacionalisti*, budući da on odražava ulogu koju, za te autore, svojim postojanjem igra *država*, a ne nužno *nacija* shvaćena kao zajednica "tla i krvi", u srednjoeuropskom i istočnoeuropskom shvaćanju pojma nacije.

polazne točke u životu, iako to ničim nisu zaslužile. Ljudi, koji smatraju da je to duboko nepravedno, drže da bi pravednost, kao društvena vrlina, trebala tu nepravdu na neki način ublažiti. Popisu moralno irelevantnih kontingenција moralni kozmopolitizam dodaje još jednu, a to je mjesto rođenja, i sve ono što iz toga proizlazi. Netko se rodio u skandinavskoj državi blagostanja, na primjer Danskoj, a netko drugi u propaloj državi, na primjer Somaliji. Mogućnosti koje su otvorene prvoj osobi samim mjestom njenog rođenja daleko nadilaze mogućnosti druge osobe, iako, ponovno, niti jedna od njih nije ničim zaslužila svoju dobru, tj. lošu sreću. Za moralne kozmopolite i to je svojevrsna nepravda, koju bi na neki način trebalo ispraviti.

Upravo pitanje ispravljanja nepravdi proizašlih iz kontingentnosti nečijeg mjesta rođenja predstavlja, na neki način, polazišnu točku za Christianovo izlaganje. Kao što sam već napomenuo, moralni kozmopolitizam obuhvaća i zahtjev da se načelo jednakosti prilika primjenjuje na sve ljude. Ako prilike dostupne osobi rođenoj u Danskoj daleko nadmašuju prilike osobe rođene u Somaliji, najjednostavnije rješenje za ispravljanje te nepravde bilo bi omogućiti Somalijcu da se preseli u Dansku. Ili se tako barem može činiti. Tu se onda otvara pitanje imigracije i otvaranja državnih granica. Specifičnost Christianove pozicije sastoji se u tome što ona uključuje moralni kozmopolitizam, ali istovremeno predviđa možebitnu potrebu zatvaranja državnih granica za (masovnu) imigraciju.

Njegov osnovni argument je relativno jednostavan. Zahtjeve moralnog kozmopolitizma u osnovi može ispuniti jedino politički kozmopolitizam. Drugim riječima, temeljna ljudska prava, koja uključuju jednakost prilika i distributivnu pravednost, na globalnoj razini može ostvariti samo globalna politička zajednica. Kako bi se izbjegla (sasvim realna) opasnost da ta globalna zajednica bude globalna tiranija, ona bi morala nastajati postupno, i to na liberalno-demokratskim i federalnim načelima. Jedini međunarodni subjekti koji zastupaju vrijednosti na kojima bi takva zajednica mogla nastati, i koji jedini iniciraju oblike međunarodne suradnje koji imaju potencijal da evoluiraju u tom smjeru, su upravo danas-postojeće liberalno-demokratske države. I sada dolazi ključni moment. Ako bi masovna imigracija u liberalno-demokratske države mogla narušiti njihovo funkcioniranje i njihov temeljni karakter, ona bi na taj način uništila jedinu mogućnost za dugoročno ispunjavanje ciljeva moralnog kozmopolitizma. To nas dovodi do središnjeg problema, kojega je Christiano i te kako svjestan.

Ako se ljudima zabrani (masovna) imigracija u liberalno-demokratske države, njima se time uskraćuju brojne mogućnosti, što iz pozicije moralnoga kozmopolitizma predstavlja eklatantnu nepravdu. S druge strane, ako je početna hipoteza točna, jedini način da se ikada ostvari globalna pravednost uključuje upravo nužnost (djelomičnog) zatvaranja granica. Da bi se

neizravni kozmopolitizam mogao braniti, potrebno je iznaći jedno općenitije moralno načelo, na kojemu bi se on utemeljio. To načelo moralo bi otkloniti nelagodu koju osjećamo po pitanju međugeneracijske pravde (zakidamo neke danas, da bi nekima drugima sutra bilo bolje), i još dublju nelagodu koja proizlazi iz dojma kako je nužno učiniti nešto što izgleda duboko nepravedno (zatvoriti granice), kako bismo imali priliku ostvariti pravedan cilj (globalna distributivna pravednost i jednakost prilika). Christiano eksplicitno izražava potrebu za takvim načelom, ali ga u svome članku ne iznosi. U glavom dijelu ovoga rada pokušat ću konstruirati i evaluirati dva kandidata za takvo načelo. Počet ću s najočitijim.

Utilitarističko načelo

Na prvi pogled, čini se da je neka vrsta utilitarizma prirodni kandidat za načelo na kojem bi se neizravni kozmopolitizam (i zatvaranje granica koje on podrazumijeva) mogao utemeljiti. Da bi se načelo toga tipa branilo, potreban nam je oslonac na barem dvije tvrdnje; obje spadaju u demografske podatke koji djeluju toliko očito da naprosto "prizivaju" da se na njima pokuša izgraditi neka vrsta utilitarističkog rješenja za problem u pitanju. Prva tvrdnja glasi da potencijalni emigranti iz najugroženijih država današnjega svijeta uglavnom spadaju u dio građana koji u samim tim državama *nije* među najugroženijima; za daleka putovanja obično su potrebna stanovita sredstva (financijska, intelektualna, ponekad i pravna), a ljudi koji raspolažu takvim sredstvima, već po definiciji, nisu oni koji su u najgorem položaju. Druga tvrdnja glasi da će broj stanovnika svijeta značajno rasti u bližoj i srednjoročnoj budućnosti, a najveći porast stanovništva dogodit će se upravo u (naj)manje razvijenim državama. Prvu tvrdnju smatram zdravorazumski opravdanom, a drugu barem vrlo izvjesnom.⁵ Uzevši rečeno u obzir, opravdanje koje tražimo moglo bi glasiti: Moralno je opravdano osigurati puno veću pomoć za puno veći broj ljudi kojima je pomoć puno više potrebna, ali u budućnosti, u zamjenu za štetu manjega broja ljudi u sadašnjosti (a to su oni koji su barem u stanju migrirati, dakle oni koji, već po definiciji, nisu u najgorem položaju).

Naravno, ovakvome nacrtu moguće je uputiti niz prigovora. Ja ću se koncentrirati na dva koja mi se čine osobito zanimljivima; prvi, uz etičku,

⁵ Vidi, na primjer, recentne procjene UN-a o globalnim demografskim trendovima (United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division 2015: tablica na str. 7). U skladu s predviđanjima, na svijetu bi 2030. trebalo biti više od 8.5 milijardi stanovnika, 2050. preko 9 milijardi, a 2100. više od 11 milijardi stanovnika. Kontinent s uvjerljivo najvećim rastom stanovništva trebala bi biti Afrika, čije bi se stanovništvo, u skladu s procjenama, do 2100. trebalo gotovo učeterostručiti.

ima i metafizičku dimenziju, dok je drugi čisto etički. Metafizički problem koji se ovdje javlja ima veze s (ne)postojanjem relevantnih moralnih objekata. Pitanje kojim se on otvara je, naizgled, vrlo jednostavno; ono skreće pažnju na problematičnost govora o ljudima kojih *još* nema, a glasi: kako prava nekoga tko (još) ne postoji mogu biti jednaka pravima nekoga tko je živ ovdje i sada? Ovaj problem čini mi se vrlo složenim. Njegova sveobuhvatna obrada daleko bi nadilazila ciljeve ovoga rada, tako da ću se na ovome mjestu zadovoljiti samo ukazivanjem na neke njegove aspekte.

Ovaj etički problem javlja se za svakoga tko zastupa neku verziju prezentizma⁶ – metafizičke pozicije koja tvrdi da samo sadašnji predmeti postoje. Reći da netko *još* ne postoji iz prezentističke pozicije jednako je kao i kazati da taj netko *naprosto* ne postoji. Kako je onda moguće imati ikakve moralne obveze prema njemu? Kako prava nekoga tko ne postoji mogu biti jednaka (ili veća!) od prava nekoga tko postoji? Jedna moguća taktika za pobijanje moralne intuicije koja proizlazi iz prezentizma bila bi okretanje perspektive iz budućnosti u prošlost. Osobe koje su preminule *više* ne postoje; ponovno, iz prezentističke perspektive to naprosto znači da one *ne* postoje. Unatoč tome, uvriježeno je smatrati da prema njima imamo određene moralne obveze. Najočitiiji primjer bio bi poštivanje volje pokojnika koja je izražena u oporukama. Naravno, netko bi mogao odgovoriti da prošle osobe ipak jesu (nekoć) postojale, što ih razlikuje od eventualnih budućih osoba (koje će, u najboljem slučaju, *možda* postojati). Prezentist bi se mogao braniti tvrdnjom da je metafizička kategorija postojanja jednostavna, ali da je kategorija nepostojanja složena, te da stoga dozvoljava različite implikacije i relacije.⁷

Drugi primjer koji bi mogao pokolebati sumnju u mogućnost postojanja moralnih obveza prema budućim osobama je primjer isplate budućih dobitaka, poput dobitka na lutriji ili podizanja novca iz banke (Burnor i Raley 2010: 8). Čini se da u takvim slučajevima postoji moralna obveza isplate sredstava osobi koja će po njih doći, čak i ako se ta osoba još nije ni rodila u trenutku kada su sredstva deponirana u banku. I ovaj primjer mi se čini problematičan. Naime, moglo bi se tvrditi da obveza isplate sredstava ovdje ne proizlazi iz obveza prema *budućoj* osobi, nego iz obveza prema postojećoj osobi, koja je izrazila svoju volju da se u budućnosti nešto dogodi s njezinom imovinom. Ako se primjer razumije na taj način, onda je on u potpunosti

⁶ Prezentizam je striktno *metafizička* pozicija, *ontološka* doktrina (Ingram i Tallant 2018). Međutim, smatram da kao takva može imati i *etičke* implikacije, a nacrt toga dajem dalje u tekstu.

⁷ Uzmimo u obzir jednostavan primjer. Iz prezentističke perspektive, Sokrat ne postoji. Jednak tako, niti zmaj Smaug ne postoji. Ipak, intuitivno se čini da je apsurdno Sokratu i Smaugu pridavati jednaki ontički status.

analogan slučaju oporuke, dakle slučaju u kojemu se zapravo radi o *prošlosti*, a ne o *budućnosti*.

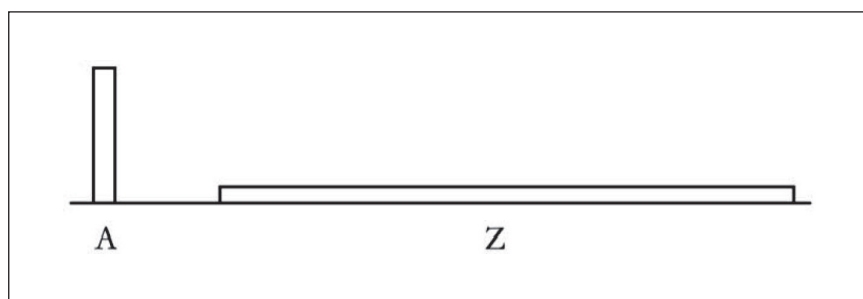
Treći mogući primjer koji bi mogao ukazati na postojanje moralnih obveza prema budućim osobama je primjer moralnih obveza prema fetusu (Saugstad 1994). Pretpostavimo da fetus postaje osoba početkom drugog tromjesečja; znači li to da eventualno oštećenje fetusa prije toga (ali uz pretpostavku da fetus ipak preživi) ne bi moglo povrijediti prava osobe koja će iz tog fetusa nastati? Moglo bi se tvrditi da je osobi koja je nastala iz fetusa nanescena šteta *prije* nego što je ona uopće postala osoba, što bi moglo značiti i da smo imali moralnu obvezu da tu štetu ne nanesimo, iako u trenutku nanošenja štete te osobe još nije bilo. Tu bi se onda očito javljale moralne obveze (nenanošenje štete) prema nekome tko još ne postoji. Naravno, i ovdje postoji jedan upitan moment, a to je da se u ovom primjeru pretpostavlja da će fetus doživjeti to da postane osoba. Čini mi se da ta metafizička klauzula o *nužnosti* buduće egzistencije i ovaj primjer čini problematičnim.

Naravno, ne tvrdim da sam s tri navedena primjera (i vrlo kratkim popratnim komentarima) uspio pobiti mogućnost postojanja moralnih obveza prema budućim osobama. Zadovoljit ću se samo time što sam ukazao na možebitnu problematičnost tvrdnji o postojanju takvih obveza, i na bitnu obvezu svakoga tko želi posegnuti za njima: onaj tko želi ponuditi utilitarističku verziju obrane neizravnog kozmopolitizma morat će ponuditi uvjerljivu teoriju postojanja moralnih obveza prema budućim osobama.⁸

Sada se okrećem drugom mogućem prigovoru utilitarističkoj obrani neizravnog kozmopolitizma. Ovaj prigovor nema metafizičku dimenziju, već je čisto etičke prirode. Posezanje za utilitarizmom kao temeljem neizravnog kozmopolitizma može se poput bumeranga vratiti u obliku tzv. *Odvratnog zaključka*, svojevrsnog utilitarističkog paradoksa, kojega je uočio Derek Parfit (Arrhenius, Ryberg i Tänsjö 2017). Naime, utilitarizam nalaže maksimizira-

⁸ Postoji i još jedan problem vezan uz temporalni faktor i (navodne) obveze prema budućim generacijama, a to je tzv. *problem neidentiteta*; jedan od prvih autora koji se njime bavio bio je Derek Parfit, koji će u gornjem tekstu biti još spominjan. Problem proizlazi iz toga što naša današnja djelovanja utječu na identitet budućih generacija, tj. na to koje od mogućih jedinki zaista hoće ili neće postojati u budućnosti (Roberts 2015). Predložena politika (djelomičnog) zatvaranja granica utjecat će, na primjer, na to *kada* će potencijalni imigranti imati djecu (ako se odluče "čekati" dok ne dobiju azil, dijete rođeno kasnije neće biti identično onome koje bi bilo začeto ranije); još i važnije, to će vjerojatno utjecati i na to *koliko* će potomaka ukupno imati (ako pretpostavimo da ljudi u siromašnim i manje razvijenim zemljama imaju, u prosjeku, veći broje djece, dugoročno će broj potomaka tih potencijalnih imigranata vjerojatno biti manji ako dobiju azil nego što bi bio kada bi ostali u izvornoj postojbini). Tako problem neidentiteta najavljuje i sljedeći problem koji će biti obrađivan u glavnom tekstu ovoga rada, a kojega je također uočio Parfit: Ako bi djeca, koja se zbog (i)migracije njihovih roditelja neće roditi, ipak vodila nešto što bi se moglo karakterizirati kao život vrijedan življenja, dolazimo do potencijalno velikog etičkog problema.

ciju *dobrobiti*.⁹ To može biti shvaćeno dvojako; može se raditi o maksimizaciji *ukupne količine* dobrobiti, ili o maksimizaciji *prosječne* dobrobiti. Ako se uzme varijanta s ukupnom količinom dobrobiti, onda ispada da se povećanje ukupne količine dobrobiti može ostvariti i velikim povećanjem broja stanovnika. Do “odvratnosti” Odvratnoga zaključka dolazi se tako što se čini da vrlo velika populacija u kojoj svi žive vrlo niskom kvalitetom života, ali unatoč tome vode nešto što bi se moglo nazvati “život vrijedan življenja” (i takav život bolji je od nikakvog), predstavlja, s utilitarističkog stajališta, bolju opciju od manje populacije koja živi puno kvalitetnijim životom. Ukupna količina dobrobiti je naprosto veća, jer je prva populacija puno veća – dakle, maksimizirali smo dobrobit.



Slika 1 – *Odvratni zaključak*: populacija A (malobrojna, ali s vrlo visokom kvalitetom života) i populacija Z (vrlo brojna, ali s vrlo niskom, iako još uvijek pozitivnom, tj. življenja vrijednom, kvalitetom života); populacija Z predstavlja maksimizaciju dobrobiti (Arrhenius, Ryberg i Tännsjö 2017)

U našem slučaju, to bi moglo značiti da u budućnosti izrazito prenaseljena Zemlja, u uvjetima koji su daleko od globalne zaštite ljudskih prava i globalne distributivne pravednosti, ali pod uvjetom da većina njenih stanovnika ipak vodi život vrijedan življenja, predstavlja bolji izbor od umjereno populirane Zemlje koja je liberalno ustrojena globalna federacija. Čini se da nam je, iz utilitarističke pozicije, dužnost prvenstveno (pre)napučiti Zemlju. Dapače, ako je nemoguće imati prenapučenu zemlju koja bi ujedno bila liberalno ustrojena globalna federacija, onda nam je upravo dužnost izbjegavati takav globalni ustroj, i optirati za onaj koji može ispuniti takav cilj (što bi, na primjer, moglo obuhvaćati razne scenarije koji se obično nazivaju distopijskima). Naravno da je ovakav zaključak teško spojiv s motivacijom koja stoji

⁹ Na ovome mjestu ne bih želio ulaziti u dublje rasprave o tome što se točno podrazumijeva pod terminom “utility” (je li riječ o *koristi*, *kvaliteti života*, *sreći* ili nečem četvrtom), niti u rasprave o tome kako se to nešto može mjeriti. Koristit ću generički termin “dobrobit” i pretpostaviti da postoji neki način da se ona utvrdi. To mi se čini kao najbolji prijevod s obzirom na razumljivost Parfitova argumenta.

iza neizravnog kozmopolitizma.¹⁰ Nažalost, ako se uteknemo drugom čitanju utilitarizma, onom koje govori o maksimizaciji *prosječne* dobrobiti, ponovno možemo lako doći do zaključka koji se čini neprihvatljivim. Ovaj drugi zaključak nazvao bih *Inverznim odvratnim zaključkom*. Kao što se ukupna količina dobrobiti može povećati velikim povećanjem populacije, tako se prosjek dobrobiti može povećati smanjivanjem populacije. U scenariju koji se ne čini ništa manje odvratnim, globalni prosjek dobrobiti mogao bi se povećati “odstranjivanjem” onoga dijela globalne populacije koji živi lošije.

Slično kao i slučaju prethodnoga prigovora (vezanog uz temporalnost), ne tvrdim da sam ovime pokazao kako je utilitarističko utemeljenje neizravnoga kozmopolitizma nemoguće. Ipak, i ovdje ukazujem na veliki izazov koji se na tom putu treba savladati, a to je davanje zadovoljavajućeg odgovora na Odvratni zaključak i njegovu inverziju. Suočeni s dva tako velika izazova (temporalnost i odvratnost), utemeljenje neizravnoga kozmopolitizma možemo pokušati potražiti a da ne riješimo ta dva problema. Naravno, da bismo to mogli, moramo promijeniti etičku teoriju.

Deontološko načelo

Ako ne prihvaćamo prvi navedeni pokušaj pronalaska načela na kojemu bismo mogli utemeljiti neizravni kozmopolitizam (bilo zato što vidimo probleme u njemu, bilo zato što *načelno* ne prihvaćamo utilitarizam), alternativa bi mogla biti neka vrsta deontološkog načela. Pristup koji, umjesto dobrobiti, stavlja fokus na dužnost, mogao bi zaobići oba problema s kojima se prethodni pokušaj susreo. Temporalni problem uopće se ne javlja ako dužnost formuliramo atemporalno. Zapovijed “ne laži” podrazumijeva da nam je dužnost naprosto ne lagati; ona vrijedi uvijek i svugdje, neovisno o temporalnim i spacijalnim odrednicama djelovanja. Jednako tako, ona vrijedi i neovisno o posljedicama djelovanja.¹¹ Nikakav utilitaristički račun dobrobiti ne ulazi

¹⁰ Netko ciničan mogao bi primijetiti da bi globalni komunizam, ili jedan mogući, radikalno shvaćeni, egalitarizam, koji bi prenapučenoj Zemlji donijeli jednakost u siromaštvu, mogli biti protumačeni kao ostvarenje globalne distributivne pravednosti i jednakosti prilika. Ipak, mislim da je očito kako se liberalni autori poput Christiana ne bi složili s tim da takav scenarij predstavlja ostvarenje njihovih želja.

¹¹ Dovoljno je prisjetiti se Kantova spisa “O tobožnjem pravu da se laže iz ljubavi prema ljudima”. Sam naslov je već vrlo instruktivan i Kant je u spisu vrlo jasan; pitanje eventualnog nanošenja štete nekome govorenjem istine nije relevantno kada govorimo o dužnosti: “[...] Nema svaki čovjek samo pravo, nego čak najstrožu dužnost držati se istine u iskazima koje ne može zaobići; istina pak može štetiti njemu samome, ili drugom. On sam pritom uistinu ne čini štetu onome koji je time pogođen, nego nju *prouzrokuje* slučaji” (1797/2000: 160; kurziv u izvorniku). Kant smatra da bi načelo koje bi od nas tražilo da lažemo za nečiju korist bilo suprotno samom konceptu zakonitosti, i time zapravo ukidalo samu dužnost: “[...] Istinitost je dužnost koja se mora smatrati bazom svih dužnosti koje se osnivaju na ugovoru, i čiji zakon, ako im se dopusti makar i najmanja iznimka, postaje kolebljiv i nekoristan” (Kant 1797/2000: 159).

kao faktor u deontološka načela; samim time, niti Odvratni zaključak nije nešto što bi ozbiljno ugrožavalo (za ovu priliku dobro skrojeno) deontološko načelo.

Kao izvor inspiracije u potrazi za adekvatnim deontološkim načelom mogao bi poslužiti Kantov stav o samoubojstvu; stoga ću ga za početak iznijeti u najkraćim mogućim crtama. Iako nije tome posvetio neku sustavnu raspravu, Kant se na više mjesta u svojim radovima izjasnio protiv dopustivosti samoubojstva. Moguće je pronaći čak tri različita argumenta kojima se služio da bi branio svoju poziciju. Prvi argument glasi da je samoubojstvo nedopustivo jer se ono protivi božanskoj volji; samo bog ima pravo odlučivati koliko će trajati nečiji život. Drugi argument glasi da maksima koja dopušta samoubojstvo ne može koherentno biti željena kao univerzalan praktični princip. Treći argument glasi da samoubojstvo ne može biti moralno dopustivo zato što ono namjerno odstranjuje izvor svake moralnosti, tj. um (Cholbi 2000: 159–160).

Za naše potrebe, upravo bi treći Kantov argument¹² mogao poslužiti kao inspiracija za traženo načelo. Ako bismo na liberalno-demokratske države gledali kao na svojevrstne “moralne subjekte”, “izvore moralnosti” (u smislu u kojem je i fizički pojedinac, obdaren umom, “izvor moralnosti”), aktere međunarodnih odnosa, subjekte koji jedini zagovaraju univerzalne vrijednosti na globalnoj razini i jedini imaju potencijal da ih ostvare, onda bi dužnost nalagala da se te subjekte ne uništi; svjesno djelovanje građana i njihovih političkih predstavnika koje bi dovelo do uništenja takvih država (otvaranje granica za masovnu imigraciju) bilo bi analogno samoubojstvu. Samim time, dužnost bi nalagala da se to *ne* učini. Na prvi pogled, ovakav nacrt traženoga opravdanja neizravnog kozmopolitizma može se činiti primamljivim. Međutim, da bi takav nacrt imao priliku da stekne uvjerljivost, potrebno je u startu učiniti dvije stvari. Prva je pojašnjenje karaktera i uloge države kao moralnoga subjekta. Druga je jasno definiranje toga što se (u ovom kontekstu) treba smatrati samoubojstvom. Započet ću s državom.

Da bi se tvrdilo kako je nedozvoljeno da neka država počini analogon samoubojstvu, moralo bi se prethodno smatrati da država ne neki način jest moralni subjekt, dakle entitet koji ima neku intrinzičnu vrijednost. Takvo shvaćanje države možemo, ponovno, pronaći upravo u Kanta. U spisu “Prema vječnom miru” (1795/2000) Kant izričito govori o državama kao o moralnim subjektima.¹³ Takav njihov karakter proizlazi iz činjenice da je država *auto-*

¹² Prvi argument, osim što nije koristan u ovom kontekstu, očito nije ni u skladu s Kantovom kasnijom, kritičkom filozofijom.

¹³ Na primjer: “Država nije imovina. [...] Nju [državu] nakalemiti drugoj državi značilo bi uništiti joj opstanak kao *moralnoj ličnosti* i pretvoriti je u stvar...” (Kant 1795/2000: 116; kurziv dodan)

nomna zajednica (1795/2000: 116), u tom smislu *subjekt autonomije* (kao što je i pojedinac, obdaren umom, subjekt autonomije); na to se izravno nadozvezuje osobitost da država ima različita *prava i obveze*, npr. u međunarodnoj areni, tj. da je subjekt morala u smislu da ima određene *dužnosti*, o čemu Kant opsežno govori u cijelom spomenutom spisu.

Problem s ovakvim shvaćanjem države u kontekstu rasprave o neizravnom kozmopolitizmu proizlazi iz okolnosti da primjerice, upravo Christiano *ne* doživljava državu na taj način. Država je za njega puki instrument ostvarivanja određenih ciljeva, sredstvo, a ne entitet koji ima intrinzičnu vrijednost. U uvodnom prikazu neizravnoga kozmopolitizma navedeno je kako Christiano smatra da država nema nikakvu konstitutivnu ulogu uspostavljanja dodatnih moralnih obveza, već puko funkcionalnu ulogu ostvarivanja temeljnih prava, koja svim ljudima pripadaju neovisno o njihovoj pripadnosti nekoj političkoj zajednici. Takav Christianov stav predstavlja veliki izazov za moj prijedlog deontološkog načela na kojemu bi se neizravni kozmopolitizam mogao utemeljiti. Pa ipak, vrijedi pokušati pokazati da problem ne mora biti toliko velik kao što se na prvi pogled čini.

Christianu je stalo do tvrdnje da postojanje države ne generira *dodatne* moralne obveze; to je upravo ono što zamjera statistima (osiguravanje distributivne pravednosti i jednakosti prilika su obveze koje nastaju samo među građanima jedne države). U tom pogledu definitivno mu ne odgovara da država bude shvaćena kao *moralni subjekt* u smislu *izvora moralnosti* iz kojega proistječu neke obveze kojih bez postojanja države navodno ne bi bilo. Ali, ovaj dio Christianove brige moguće je otkloniti, a da se istovremeno zadrži govor o državama kao moralnim subjektima. Može se naprosto tvrditi da su države moralni subjekti za koje vrijedi isti univerzalni moral kao i za fizičke subjekte (a koji nalaže distributivnu pravednost i jednakost prilika za sve). Jedine *dodatne moralne obveze* koje generira postojanje države nisu obveze prema fizičkim pojedincima (viši moralni standard prema sugrađanima), već *obveze prema samoj državi* (na primjer *zabrana samoubojstva*). Ovakvim stavom otklanja se dio problema (temeljna Christianova briga), iako ostaje problem gledanja na državu kao na puko sredstvo, što će postati jasnije iz rasprave o samoubojstvu.

Kant inzistira na nedopustivosti samoubojstva, ali to ne mora implicirati apsolutnu moralnu zabranu djelovanja koje može dovesti do tog čina. On zabranjuje izabiranje smrti kao *cilja samoga po sebi*, ili kao *instrumenta za pribavljanje dobrobiti* (u slučaju pojedinca, motiv dobrobiti bi, na primjer, mogao biti želja za ublažavanjem vlastite boli). Te dvije situacije su one koje zaslužuju kvalifikaciju samoubojstva. Međutim, iz Kantove pozicije može proizaći da nam, barem ponekad, dužnost može i nalagati da učinimo nešto što može dovesti do naše smrti. Primjer bi ponovno bila dužnost govorenja istine; sjetimo se da deontološka etika, čiji je Kant znameniti predstavnik,

ne uzima u obzir posljedice kao ono što je odlučujuće u definiranju moralne vrijednosti čina. Ako se pristupa dosljedno, onda bi dužnost mogla nalagati upravo da pomognemo nevoljnicima s kojima smo u kontaktu (na primjer, onima koji stoje na granici naše države i mole za ulaz), neovisno o posljedicama. Ako bi to dovelo do propasti države, to je posljedica koja nije moralno relevantna. Dakle, za potrebe iznalaska temeljnog načela neizravnoga kozmopolitizma morat ćemo se poslužiti inspiracijom iz Kanta, interpretiranog na način koji je, za tu prigodu, najprikladniji.

Centralni motiv trebao bi, u svakom slučaju, biti postavljen kao dužnost očuvanja izvora moralnosti. Pokušaj izrade nacrtu traženoga rješenja mogli bismo započeti pogledom na jedan mogući popis dužnosti:

- 1) očuvanje izvora moralnosti
- 2) zaštita života i zdravlja
- 3) globalna distributivna pravednost i jednakost prilika.

Zamislimo da je ovaj popis hijerarhijski organiziran, tj. da se radi o algoritmu. Dužnosti pod manjim brojem izvršavaju se prije od onih pod većim. Ako (odviše nagli) pokušaj ispunjavanja dužnosti pod brojem 3 (ugrožava ili potpuno) onemogućuje ispunjavanje dužnosti pod brojem 1, to znači da se nužno vraćamo na početak i nastojimo ispuniti dužnost pod nižim brojem. Ovakav nacrt omogućio bi nam opravdanje neizravnoga kozmopolitizma; istovremeno, omogućio bi nam i zadržavanje moralne intuicije koju mnogi imaju, a to je da je zaštita života, zdravlja i sigurnosti nešto što je dužnost koju imamo i prema onima kojima ne dozvoljavamo da postanu državljani određene “razvijene” države.¹⁴

Naravno, odmah se uočava i problem koji s ovakvim nacrtom može nastati. On ostavlja mjesta za prigovor da se algoritmizacijom ovoga tipa zapravo priznaje kako globalna jednakost prilika i (egalitarno shvaćena) distributivna pravednost nisu temeljna ljudska prava. U najboljem slučaju, bilo bi riječ o nekoj vrsti “moralnoga luksuza”, koji si možemo dopustiti samo ako smo osigurali ono što je zaista temeljno, a to su dužnosti pod nižim brojevima. Da bismo zaobišli takav prigovor, možemo kazati kako ovaj algoritam predstavlja prije svega opis mogućnosti logičkog *iskazivanja* i (istovremenog) praktičnog *ispunjavanja* zahtjeva dužnosti.¹⁵ Da bismo to bolje objasnili, pogledajmo nešto razrađeniji (raslojeniji) prikaz dužnosti:

¹⁴ Naravno, postoje dva različita načina da se nekomе pomogne u zaštiti njegovih temeljnih ljudskih prava. Jedan je da mu se omogući privremeni boravak u nekoj “razvijenoj” državi, a drugi je da mu se pomogne “na terenu”, tj. u njegovoj domovini.

¹⁵ Može se činiti da klauzula o mogućnosti praktičnog ispunjavanja dužnosti na neki način “nagrizava čistoću” deontoloških zahtjeva. Međutim, sasvim je jasno da niti s logičke (a onda) niti s praktične strane ne može postojati dužnost da se štiti zdravlje mrtve osobe.

- 1) očuvanje izvora moralnosti
- 2) zaštita života
- 3) zaštita zdravlja
- 4) distributivna pravednost
- 5) jednakost prilika.

Očito je kako ne možemo štiti nečiji život ako sami ne postojimo kao moralni subjekt, niti možemo štiti zdravlje nekoga tko je mrtav. Dakle, da bismo ispunili dužnost 3, prethodno je nužno ispuniti dužnost 2; preskakanje nije moguće, niti u logičkom niti u praktičnom smislu (zamislimo slučaj doktora koji izliječi pacijentovu bolest ali pri tome ubije samoga pacijenta). Jednako tako, čini se da istinska jednakost prilika ne može postojati bez neke verzije distributivne pravednosti, koja je prethodno već ostvarena. Međutim, da bi ovaj algoritam mogao ispuniti zahtjeve koje pred njega stavlja utemeljenje neizravnoga kozmopolitizma, nužno je u njega ugraditi još neke uvjete/pravila. Prije svega, nužno je da ispunjavanje dužnosti pod nižim brojem *automatski generira* dužnost ispunjavanja moralne obveze pod prvim sljedećim višim brojem. Jedini slučaj u kojem se to *ne* događa jest onaj u kojemu bi pokušaj ispunjavanja dužnosti pod višim brojem automatski onemogućio ispunjavanje dužnosti pod nižim brojem (jer bi to onda onemogućilo da se zahtjev pod višim brojem uopće iskaže – imali bismo svojevrsan paradoks). Dakle, pravilo za napredovanje izgledalo bi ovako:

dužnost $d \rightarrow$ dužnost d_{+1} , osim ako $d_{+1} \rightarrow \neg (d \wedge d_1 \wedge d_2 \wedge \dots d_n)$.

Naravno, popis dužnosti morao bi imati konačno mnogo elemenata, počinjati s temeljnim (očuvanje samog izvora moralnosti), i imati unaprijed zadanu arhitektoniku. Možda bi čak pravilnije bilo kazati da tek totalitet predloženog algoritma zaslužuje ime dužnosti (u singularu); svi njegovi elementi su samo dijelovi jedne te iste dužnosti, koju nam diktira izvor moralnosti, a čija se čije se objašnjenje logički razvija u skladu s unaprijed zadanom arhitektonikom.

Na ovome mjestu dobro je još jednom adresirati pitanje dužnosti očuvanja izvora moralnosti. Preuzevši inspiraciju od Kanta, pokušao sam pokazati kako taj izvor generira sve daljnje moralne obveze. Međutim, naglasio sam i to, da ta ista inspiracija može dovesti do stava kako dužnost, ponekad, može nalagati i djelovanje koje može uroditi uništenjem tog istog izvora moralnosti. Na primjer, dužnost nam je govoriti istinu, neovisno o posljedicama. Kako onda otkloniti onu intuiciju koja nam govori da dužnost od nas traži da pomognemo svima kojima možemo pomoći (otvorimo granice za sve one koji stoje na njima), bez obzira na možebitne posljedice (uništenje liberalno-demokratskog poretka u državi)?

Čini mi se da je za otklanjanje te intuicije ponovno instruktivno inspiraciju potražiti u Kanta. Moralno nedopustivi čin samoubojstva ranije smo definirali kao izabiranje smrti kao *cilja samoga po sebi*, ili kao *instrumenta za pribavljanje dobrobiti*. Koncentrirajmo se na posljednji dio. Čovjek, koji prekine vlastiti život, kako bi njegova obitelj financijski profitirala od njegova životnog osiguranja, poslužio se vlastitom osobom kao *sredstvom* za pribavljanje dobrobiti. Iako bi mnogi njegov čin okarakterizirali kao nesebičan (jer se ovdje radilo o *tuđoj dobrobiti*), on time ništa manje ne krši zabranu o kojoj Kant govori. Jednako tako, *dobrobit*, koju bi neki broj imigranata imao od useljavanja, ne može opravdati samouništenje liberalno-demokratske države.¹⁶ Ona se ne smije poslužiti sobom kao *pukim sredstvom/instrumentom* maksimizacije nečije dobrobiti (u ovome slučaju dobrobiti određenog broja imigranata), već ima dužnost sačuvati sebe kao izvor moralnosti.¹⁷

¹⁶ Pretpostavimo da bi veliki broj imigranata utjecao na to da neka država promjeni svoj karakter, ali bi ona i dalje nastavila postojati. U tom scenariju, zamislivo je da se dobrobit imigranata ipak poveća, iako država više neće biti liberalno-demokratska (jer će i dalje biti takva da im pruža puno bolje uvjete – pa bilo to samo i materijalne – od onih u njihovim matičnim zemljama).

¹⁷ Moglo bi se prigovoriti da moja interpretacija Kantova stava o samoubojstvu ide predaleko, odnosno da izlazi iz okvira Kantove etike. To ne mora nužno biti problem za moju poziciju, jer ona prvenstveno crpi *inspiraciju* od Kanta (nije nužno obvezana na ortodoksno tumačenje). Ipak, nije naodmet adresirati taj prigovor. Kant je smatrao da je izabiranje smrti kao sredstva za maksimizaciju dobrobiti moralno nedopustivo. Moglo bi se činiti da to znači kako nam dužnost ne dopušta neke herojske činove, poput bacanja na bombu vlastitim tijelom kako bi spasili suborce. Dapače, moglo bi se činiti kako nam dužnost upravo *brani* da tako djelujemo.

Jedan mogući odgovor glasilo bi da bacanje tijelom na bombu ne spašava suborce vlastitom smrću. Smrt je tu akcidentalna posljedica, kao što to može biti i gubitak vlastitog života zbog govorenja istine. Ona nije *nužna* da bi se spasilo suborce (ona nije *sredstvo* njihovog spašavanja); takav čin ne mora uključivati želju heroja za vlastitom smrću, a smrt se može sretnim slučajem i izbjeći (moguće je da svi prežive). U razlici spram toga, da bi gore spomenuta obitelj ostvarila financijsku dobit od police životnog osiguranja, smrt je *nužna*, ona je nužan izbor i nužno *sredstvo* i zato je takvo djelovanje nedopustivo. Jednako tako, moglo bi mi se prigovoriti kako je otvaranje granica masovnoj imigraciji nešto što samo akcidentalno može završiti umiranjem države, tj. kako u tom slučaju nije nužno da država umre kako bi imigrantima bilo bolje (država ne odabire *smrt kao nužni instrument pomoći* drugima).

Priznajem da ovo može biti ozbiljan izazov. Na ovome mjestu mogu ponuditi samo provizoran odgovor. Alternativni oblik pitanja glasilo bi: Imamo li dužnost dovesti vlastiti život u opasnost ako bismo time (značajno) povećali tuđu *dobrobit*? Prvo što treba naglasiti je sljedeće – u ovakvoj formulaciji se kao moment za moralnu evaluaciju radnje primarno navode *posljedice*, što je nespojivo s deontološkim polazištem (Kant ne tvrdi da imamo dužnost govoriti istinu zato što će to *koristiti* nama ili drugima). Drugo, sam Kant, u *Kritici praktičkog uma*, o tom pitanju iznosi stav, iz kojega se može pokušati iščitati da je *dužnost očuvanja izvora moralnosti* dužnost koja se u takvim slučajevima (dapače, u još težim slučajevima, jer se radi o tuđim životima) isto treba uzeti u obzir:

Radnja, kad tko prilikom brodoloma uz najveću životnu opasnost nastoji spasiti ljude, gubeći najzad pri tome sam svoj život, uračunava se doduše s jedne strane u dužnost [...]. No naše visoko cijenjenje te radnje se oslabljuje pojmom *dužnosti prema samome sebi*, koja je ovdje na gubitku. Važnije je velikodušno žrtvovanje njegova života za održanje njegove domovine, ali da li je to baš

U opisu neizravnoga kozmopolitizma sam Christiano priznaje kako ta pozicija polazi od *hipoteze* da bi vrlo snažna i nagla emigracija iz država koje nisu liberalno-demokratske mogla narušiti liberalno-demokratski karakter države koja primi te ljude kao imigrante. *Ako* se ta hipoteza prihvaća kao ispravna, smatram da je čin svjesnog i dobrovoljnog prihvaćanja takvog imigrantskog vala uistinu analogan samouništenju radi maksimizacije dobrobiti. Dakle, predloženi nacrt deontološkog utemeljenja neizravnoga kozmopolitizma ovisi prvenstveno o prihvaćanju te hipoteze. Pitanje ispravnosti same te hipoteze je već zasebno pitanje; odgovor na njega trebalo bi potražiti složenom metodologijom, koja bi vjerojatno trebala uključivati i neku vrstu empirijskog istraživanja. Ako bi se željelo osporiti predloženi nacrt deontološkog utemeljenja neizravnoga kozmopolitizma, trebalo bi početi upravo od obaranja te hipoteze. Ako tu hipotezu ipak prihvaćamo, čini mi se da je upravo ovakav deontološki nacrt najbolji pokušaj da se traženo utemeljenje zaista i pronađe.

Zaključak

U pokušaju iznalaska moralnoga načela na kojemu bi se utemeljila specifična pozicija *neizravnoga kozmopolitizma* (moralni i politički kozmopolitizam, uz svojevrsni moratorij na ovaj potonji, te uz (djelomično) zatvaranje granica liberalno-demokratskih država u određenim situacijama), kao prvi kandidat nametnuo se *utilitaristički nacrt* (zakidanje manjega broja sadašnjih ljudi, u zamjenu za puno veću dobrobit puno većega broja budućih ljudi). Unatoč njegovoj inicijalnoj primamljivosti i jednostavnosti, problemi koje otvara utilitaristički nacrt (moralne obveze prema budućim ljudima, *Odvrtni zaključak*) značajno umanjuju njegovu privlačnost kao kandidata za traženo rješenje.

Kao alternativu sam ponudio *deontološki nacrt*, zasnovan na dužnosti očuvanja države kao izvora moralnosti. Ako prihvaćamo izvornu hipotezu na kojoj Christiano temelji svoj neizravni kozmopolitizam (snažna i nagla emigracija iz država koje nisu liberalno-demokratske može narušiti liberalno-demokratski karakter država-primateljica, i time ugroziti put prema političkom kozmopolitizmu), smatram da je upravo deontološki pristup onaj koji nudi najbolju perspektivu. Najveći problem koji on otvara proizlazi iz njegovog otklona od izvornog Christianova stava, koji je funkcionalistički, a prema kojemu je država puko sredstvo ostvarivanja temeljnih prava. Da bi moj prijed-

tako potpuno dužnost, da se čovjek samo od sebe i nezapovjedeno posveti tome cilju, to je donekle još sumnjivo [...]. No ako je to neminovna dužnost, čiji prekršaj moralni zakon povređuje po sebi i *bez obzira na ljudsko dobro* [kurziv dodan] [...] onda mi slušanju toga zakona posvećujemo najpotpunije štovanje, uz žrtvovanje svega onoga, što god za najdublje od svih naših nagnuća može da ima neku vrijednost. (1788/1974: 208–209)

log zabrane državnoga samoubojstva mogao funkcionirati, državu, upravo, ne smijemo doživljavati kao puko sredstvo, već i kao cilj, tj. moralni subjekt koji ima intrinzičnu vrijednost.

Dio problema može se otkloniti inzistiranjem na tome da postojanje države kao izvora moralnosti ne generira *dodatne* moralne obveze prema pojedincima (što bi bilo protivno moralnom kozmopolitizmu, a u skladu sa statistima), već da je ona i dalje subjekt jednoga jedinog, univerzalnog morala. Ipak, stav o državi kao pukom sredstvu u konačnici nije moguće pomiriti sa shvaćanjem države kao moralne osobe. Neizravni kozmopolitizam, koji bi se branio predloženim deontološkim načelom, razlikovao bi se od Christianova, iako smatram da bi im temeljna ideja zapravo bila ista (dužnost *postupnog* uspostavljanja globalne federacije, na liberalno-demokratskim načelima, koja treba osigurati distributivnu pravednost i jednakost prilika za sve). Razlika je, između ostaloga, u tome što nacrt mog rješenja nudi općenitije moralno načelo kojim se može braniti (djelomično) zatvaranje granica kao (nužnu) međumjeru, dok u Christianovom pukom funkcionalističkom shvaćanju države taj problem i dalje ostaje otvoren.¹⁸

Bibliografija

Arrhenius, G., Ryberg, J. i Tännsjö, T. 2017. "The Repugnant Conclusion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ur.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/repugnant-conclusion/> [pristupljeno 14. 07. 2017.].

Burnor, R. i Raley, Y. 2010. "Moral Obligations toward the Future Generations", u R. Burnor i Y. Raley, *Ethical Choices; An Introduction to Moral Philosophy with Cases* (Oxford University Press), http://global.oup.com/us/companion.websites/9780195332957/student/adtlchapter/pdf/Future_Chapter.pdf [pristupljeno 2. 07. 2017.].

Cholbi, M. 2000. "Kant and the Irrationality of Suicide", *History of Philosophy Quarterly* 17(2), 159–176.

Christiano, T. 2008. "Immigration, Political Community and Cosmopolitanism", *San Diego Law Review* 45, 933–961.

Ingram, D. i Tallant, J. 2018. "Presentism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ur.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/presentism/> [pristupljeno 01. 05. 2018.].

¹⁸ Inicijalna verzija rada, nastala je za potrebe kolegija *Teorije međunarodne pravednosti* na poslijediplomskom doktorskom studiju filozofije Hrvatskih studija Sveučilišta u Zagrebu, akademske godine 2016./2017., kojega je nositelj bio doc. dr. sc. Tvrtko Jolić.

Kant, I. 1788./1974. *Kritika praktičkog uma*, prev. V. D. Sonnenfeld (Zagreb: Naprijed).

Kant, I. 1795./2000. “Prema vječnom miru”, prev. Z. Posavec, u I. Kant, *Pravno-politički spisi* (Zagreb: Politička kultura), 113–154.

Kant, I. 1797./2000. “O tobožnjem pravu da se laže iz ljubavi prema ljudima”, prev. Z. Posavec, u I. Kant, *Pravno-politički spisi* (Zagreb: Politička kultura), 155–161.

Kleingeld, P. i Brown, E. 2014. “Cosmopolitanism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ur.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism/> [pristupljeno 01. 05. 2018.].

Roberts, M. A. 2015. “The Nonidentity Problem”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ur.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/nonidentity-problem/> [pristupljeno 01. 05. 2018.].

Saugstad, J. 1994. “Moral Responsibility towards Future Generations of People; Utilitarian and Kantian Ethics compared”, bilješke s predavanja u sklopu poslijediplomskog studija filozofije, University of Oslo, predavanje održano 17. lipnja 1994., http://folk.uio.no/jenssa/Future%20Generations.htm#_ftn1 [pristupljeno 2. 07. 2017.].

United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division 2015. “World Population Prospects: The 2015 Revision, Key Findings and Advance Tables”, Working Paper No. ESA/P/WP.241., https://esa.un.org/unpd/wpp/publications/files/key_findings_wpp_2015.pdf [pristupljeno 13. 07. 2017.].