

## ZOBOWIĄZANIA MORALNE WOBEC NASZYCH I WOBEC OBCYCH – KOMU MAMY OBOWIĄZEK POMAGAĆ?

- Marta Soniewicka -

Dyskusja wokół wymogów sprawiedliwości globalnej dotyka wielu istotnych problemów etycznych, w tym obowiązku pomocy. W tegorocznym raporcie Programu Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju (UNDP) możemy przeczytać, że jakieś 2/5 ludzkości żyje w ubóstwie, w tym 1,44 miliarda ludzi na świecie żyje poniżej progu skrajnego ubóstwa określonego stawką 1,25 dolara dziennie, a 2,6 miliarda ludzi za mniej niż 2 dolary dziennie<sup>1</sup>. Te ustalone przez Bank Światowy progi ubóstwa są bardzo niskie, poziom 2 dolarów dziennie stanowi zaledwie jedną dziesiątą oficjalnego progu ubóstwa definiowanego przez rząd amerykański dla obywateli USA. W raporcie ONZ z 2005 roku czytamy, że z powodów związanych z ubóstwem (na choroby, które w większości przypadków są całkowicie uleczalne w zamożnych państwach) co trzy sekundy umiera na świecie jedno dziecko, co daje liczbę 1200 dzieci umierających co godzinę<sup>2</sup>. Bieda zabija więcej osób niż jakiegokolwiek katastrofy naturalne. Poziom śmiertelności noworodków z powodu biedy na świecie można porównać do liczby ofiar, z jaką mielibyśmy do czynienia w wypadku trzech tsunami miesięcznie, tyle że w przeciwieństwie do tsunami bieda jest czymś, co da się przewidzieć i czemu można zapobiec. Globalnie rzecz ujmując, osoby żyjące w biedzie stanowią 40% populacji świata i czerpią 5% dochodu globalnego. Najbogatsze 10% populacji czerpie 54% dochodu globalnego. Szacuje się, że wystarczyłoby 300 miliardów dolarów, by podnieść standard życia miliarda ludzi znajdujących się w skrajnej nędzy. Jakkolwiek duża wydaje się ta kwota, stanowi ona zaledwie 1,6% dochodu najbogatszych 10% populacji świata. Aby zapewnić dla 2,6 miliarda ludzi dostęp do czystej wody potrzebne jest 7 miliardów dolarów rocznie – mniej niż Europejczycy wydają na perfumy czy Amerykanie na chirurgię plastyczną – a inwestycja ta mogłaby uratować

---

<sup>1</sup> Stawki te są mierzone według parytetu siły nabywczej pieniądza w danym kraju. Dane pochodzą z raportu Biura Programu Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju (UNDP) z 2010 roku (HDR [2010] s. 96 i nast.). Patrz także Mandle [2006] s. 103 i nast.

<sup>2</sup> Dane te, jak i zawarte w kolejnych zdaniach akapitu, pochodzą z raportu Biura Programu Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju (UNDP) z 2005 roku (HDR [2005] s. 3-37).

życie około 4000 ludzi dziennie. Zgodnie z tegorocznym raportem ONZ, Polska należy do elitarnego grona państw najwyżej rozwiniętych (zajmujemy przedostatnie, 41 miejsce, w rankingu, utworzonym w oparciu o współczynnik rozwoju społecznego – *Human Development Index*). Rodzi się więc pytanie, czy kraje wysoko rozwinięte, w tym Polska, mają obowiązek pomocy najbiedniejszym krajom w zwalczaniu skrajnego ubóstwa.

Zobowiązania naszego kraju do pomocy w zwalczaniu ubóstwa na świecie zostały określone w podpisanej przez Polskę Deklaracji Milenijnej ONZ z 2000 roku, w której sformułowano tzw. Milenijne Cele Rozwoju<sup>3</sup>. Pierwszym i podstawowym celem jest likwidacja skrajnego ubóstwa i głodu na świecie, a aby zrealizować ten cel, państwa zamożne powinny do 2015 roku zwiększyć środki na pomoc rozwojową (*Official Development Assistance*) do poziomu 0,7% PKB kraju. Cel ten nie wydaje się nader wygórowany, gdy weźmiemy pod uwagę, że w latach 1948-1951 Stany Zjednoczone przekazały na mocy planu Marshalla 13 miliardów dolarów pomocy dla odbudowy Europy po wojnie, co wynosiło wówczas ok. 1,52% PKB USA rocznie<sup>4</sup>. Dziś pomoc, jakiej Stany Zjednoczone udzielają krajom biednym, stanowi zaledwie 0,14% PKB USA (w 2003 roku). Obecnie USA jest najmniej hojnym darczyńcą spośród państw OECD, jeśli mierzyć wysokość udzielanej pomocy finansowej w stosunku do PKB kraju, i zarazem największym darczyńcą, jeśli mierzyć pomoc finansową w liczbach absolutnych. W ostatnich latach tylko takie kraje jak Norwegia, Dania, Luxemburg, Holandia i Szwecja sprostały, a nawet przewyższyły ów próg rocznej pomocy w wysokości 0,7% PKB. Unia Europejska ustaliła minimalny próg pomocy rozwojowej na 0,33% PKB kraju członkowskiego, który do 2010 roku miał być podniesiony do 0,56%, a w 2015 osiągnąć zamierzony przez ONZ cel 0,7% PKB. Kraje, które jako ostatnie dołączyły do UE, w tym Polska, zostały zobowiązane do pomocy w mniejszym stopniu, przy założeniu stopniowego zwiększania środków na pomoc rozwojową. Polska miała przeznaczać na pomoc rozwojową 0,17% PKB do roku 2010 i 0,33% do roku 2015. Jak dotąd nie udało się Polsce sprostać tym wymogom. W 2008 roku Polska przeznaczyła ok. 900 milionów złotych na rzecz pomocy rozwojowej, co stanowi 0,08% PKB<sup>5</sup>. Oprócz problemu wysokości pomocy, pojawiają się także trudne problemy związane z jej jakością, efektywnością, a także z określeniem celów pomocy. Alokacja środków pomocy odbywa się bowiem najczęściej na podstawie strategii

---

<sup>3</sup> Dostępne na: <http://www.unic.un.org/pl/cele.php>.

<sup>4</sup> Mandle [2006] s. 122-123.

<sup>5</sup> *Polska Współpraca na rzecz rozwoju. Raport roczny 2008*, s. 10 i nast.; dostępne na: [www.polskapomoc.gov.pl](http://www.polskapomoc.gov.pl).

i celów politycznych, a nie według tego, gdzie rzeczywiście środki te są najbardziej potrzebne i najlepiej mogą zostać spożytkowane. Przykładowo, 1/3 bezpośredniej pomocy zagranicznej USA idzie do dwóch krajów: Izraela i Egiptu. Kraje takie jak Wielka Brytania, Francja, Hiszpania, pomagają przede wszystkim krajom, z którymi mają związki historyczne (swoim byłym koloniom). Polska również stosuje klucz polityczny w doborze celów pomocy, koncentrując się m.in. na takich krajach jak Białoruś, Ukraina, Gruzja, Mołdawia.

Dziś, jak wynika z przeprowadzanych badań, większość Polaków zgodzi się z tym, że Polska powinna pomagać biedniejszym krajom. Na pytanie, dlaczego mamy pomagać, w dokumentach strategii polskiej pomocy zagranicznej spotkamy się najczęściej z dwoma argumentami: po pierwsze, zaangażowanie krajów wyżej rozwiniętych w zwalczanie biedy na świecie jest jedynym sposobem na dążenie do zrównoważonego rozwoju wszystkich krajów, który leży w naszym wspólnym interesie, gdyż ma on gwarantować bezpieczeństwo i globalny wzrost gospodarczy. Po drugie, Polska sama była beneficjentem programów rozwojowych (np. Plan Marshalla po II wojnie światowej, pomoc unijna itp.), dzięki którym poziom życia w naszym kraju znacznie się poprawił, więc i my, osiągnąwszy odpowiedni poziom, powinniśmy tytułem wzajemności i solidarności pomagać krajom biedniejszym.

W niniejszym artykule przyjrę się bliżej argumentom dotyczącym obowiązku pomocy, starając się jednocześnie odpowiedzieć na pytanie, skąd bierze się tak duża opieszałość polityczna w realizowaniu planu zwalczania ubóstwa na świecie. Będę analizować problem ustalenia zobowiązań, jakie mieszkańcy świata mogą mieć względem siebie nawzajem. Rozważania te zogniskuję wokół dwóch ściśle ze sobą związanych pytań: (1) czym jest obowiązek pomocy i skąd wynika? (2) jaki jest jego zakres (kto ma obowiązek pomagać komu)?

## **1. Miłosierny Samarytanin: obowiązki moralne a zasady sprawiedliwości**

W 1972 roku wywiązała się żywa dyskusja nad problemem obowiązku pomocy obcym w związku z publikacją głośnego artykułu Petera Singera pt. „Famine, Affluence, and Morality”<sup>6</sup>. W artykule tym, Singer odnosi się do sprawy 9 milionów bengalskich uchodźców z ówczesnego wschodniego Pakistanu, którzy żyli w niezwykle ciężkich warunkach, uciekając przed prześladowaniami i cierpiąc z braku pożywienia, wody i opieki sanitarnej. W swym artykule Singer stawia tezę o istnieniu moralnego obowiązku pomocy uchodźcom. Obowiązek ów wyprowadza z prostego rozumowania, które przedstawia się następująco: jeśli

---

<sup>6</sup> Singer [1972] s. 229-243.

zgodzimy się, że (a) cierpienie i śmierć są czymś złym, oraz (b) jeśli jest w naszej mocy zapobiec, by coś złego się wydarzyło bez potrzeby poświęcania czegokolwiek o *porównywalnej wartości moralnej*, (c) mamy obowiązek moralny to zrobić<sup>7</sup>. Aby zilustrować swoje rozumowanie, Singer podaje przykład tonącego dziecka, które widzi idąc na wykład<sup>8</sup>. Większość osób się zgodzi, że w takiej sytuacji będzie miał on moralny obowiązek pomóc tonącemu dziecku, nawet jeśli miałby dla ratowania dziecka poświęcić swój garnitur, buty i wykład. Znaczy to, iż odmawiając pomocy robi coś moralnie nagannego. Zdaniem Singera, dokładnie takie samo rozumowanie należy zastosować do problemu pomocy osobom umierającym na świecie w wyniku skrajnego ubóstwa, niedożywienia, uleczalnych chorób, prześladowań itd. Jeśli więc zamiast wpłacić niewielką, mogącą uratować życie dziecka, sumę na konto Funduszu Narodów Zjednoczonych na Rzecz Dzieci (UNICEF), kupimy sobie nowy garnitur i buty, będziemy tak samo odpowiedzialni za śmierć dziecka, jak w przypadku zaniechania pomocy tonącemu w stawie dziecku, które mijamy w drodze na wykład. Zdaniem Singera (a także wielu innych filozofów, w tym m.in. Petera Ungera, autora książki *Living High & Letting Die: Our Illusion of Innocence*), to przesady moralne i nasza nieświadomość powodują, że nie rozpoznajemy swych zobowiązań moralnych względem innych mieszkańców świata.

Opisany przez Singera problem przywodzi na myśl ewangeliczną przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10:30-37), który jako jedyny z wielu przechodzących drogą osób zatrzymał się, by udzielić pomocy leżącemu przy drodze człowiekowi. Miłosierny Samarytanin „wzruszył się głęboko”<sup>9</sup> na widok pobitego i ograbionego przez zbójców podróżnego i przyszedł mu z pomocą. Na gruncie takich etyk jak chrześcijańska, nie ulega wątpliwości, że każdy z nas w takiej sytuacji ma obowiązek moralny udzielenia pomocy potrzebującemu. Wiele jednak osób, niezależnie od przyjętej etyki, nie zgodzi się, że ów obowiązek moralny będąc aktem miłosierdzia powinno się egzekwować prawnie.

Judith Jarvis Thompson w swym najbardziej znanym i najczęściej dyskutowanym eseju *In Defence of Abortion*,<sup>10</sup> proponuje czytelnikom, by wyobrazili sobie, iż jest śmiertelnie chora, a jedyne co może ją uleczyć to dotknięcie jej czoła przez Henry’ego Fondę<sup>11</sup>. Zdaniem Thompson, byłoby „straszliwie miło” ze strony Fon-

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, zwłaszcza s. 233; Singer [2007] s. 220 i nast.

<sup>8</sup> Singer [1972] s. 231.

<sup>9</sup> Wg tłumaczenia z Biblii Tysiąclecia [1990] s. 1195.

<sup>10</sup> Thompson [1971] s. 47-66.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 55.

dy, gdyby przyleciał do niej z drugiego krańca kraju i dotknął jej czoła. Byłoby jednak znacznie mniej miło, gdyby znajomi autorki porwali Fondę, by zmusić go do dotknięcia czoła chorej. Nie możemy więc, jak konkluduje autorka, domagać się na drodze prawnej, by ludzie postępowali w sposób miłosierny. Autorka przytacza tragiczną historię Kitty Genovese, która została zamordowana pod swoim domem w Nowym Yorku w 1964 roku, a wydarzyło się to na oczach 38 świadków, z których nikt nie wezwał pomocy. Mimo iż zachowanie świadków ocenimy jako moralnie naganne, w prawie anglosaskim zaniechanie wezwania czy udzielenia pomocy z reguły nie generuje skutków prawnych. Nie ma prawnego obowiązku udzielenia pomocy, chyba że wynika on z pełnionych funkcji zawodowych czy ról społecznych (np. powinności rodzicielskich). Na gruncie prawa amerykańskiego mamy za to do czynienia z tzw. prawem dobrego samarytanina (*Good Samaritan Law*), które w większości stanów reguluje sytuację prawną osób dobrowolnie udzielających pomocy osobie obcej. Jeśli osoba, której udziela się pomocy, nie może wyrazić zgody, gdyż jest np. nieprzytomna, taką zgodę się domniemuje. Jeśli ktoś zdecyduje się na udzielenie pomocy, a robi to z należytą starannością, w sytuacji krytycznej i bez dodatkowych motywów (typu chęć uzyskania zapłaty), to będzie zwolniony z odpowiedzialności odszkodowawczej za ewentualne błędy, które przy udzielaniu pomocy popełni. Sytuacja prawna osób mogących udzielić pomocy wygląda nieco inaczej w systemie prawa kontynentalnego, gdzie w wielu krajach obowiązek udzielenia pomocy, jak również obowiązek powiadomienia o przestępstwie są egzekwowane prawnie. Przykładowo, w polskim prawie karnym niezawiadomienie organów ścigania o popełnionym przestępstwie jest zagrożone bardzo wysoką karą pozbawienia wolności do lat 3 (art. 240 § 1 k.k.). Z kolei w artykule 162 k.k. czytamy:

§ 1. Kto człowiekowi znajdującemu się w położeniu grożącym bezpośrednim niebezpieczeństwem utraty życia albo ciężkiego uszczerbku na zdrowiu nie udziela pomocy, mogąc jej udzielić bez narażenia siebie lub innej osoby na niebezpieczeństwo utraty życia albo ciężkiego uszczerbku na zdrowiu, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3.

§ 2. Nie popełnia przestępstwa, kto nie udziela pomocy, do której jest konieczne poddanie się zabiegowi lekarskiemu albo w warunkach, w których możliwa jest niezwłoczna pomoc ze strony instytucji lub osoby do tego powołanej.

Niezależnie jednak od tego, które z rozwiązań prawnych dotyczących naszego indywidualnego obowiązku pomocy jest bliższe naszym intuicjom i oczekiwaniom względem prawa, większość osób zgodzi się, że państwo jest zobowiązane do udzielania pomocy swym obywatelom. Tego typu zobowiązania wyrażo-

ne są w szeregu praw regulujących kwestie bezpieczeństwa narodowego, opieki konsularnej, likwidacji zagrożeń naturalnych oraz zagrożeń wywołanych czymś działaniem (np. pożar, przestępczość) itd. W większości systemów prawnych mamy też prawa regulujące kwestie opieki nad sierotami, pomocy osobom niepełnosprawnym, osobom pozbawionym środków do życia i dachu nad głową, osobom potrzebującym opieki medycznej itd. Wszystkie te zobowiązania, jak się często argumentuje, wynikają z pewnych zasad sprawiedliwości, które regulują współżycie ludzi w ramach jednego suwerennego państwa będącego wspólnotą nie tylko korzyści, ale również pewnych instytucji, praktyk, czy wreszcie wartości.

W tym momencie można by zakończyć dalszą dyskusję nad sprowokowanym przez Singera problemem pomocy obcym stwierdzając, iż pomoc indywidualna należy jedynie do zakresu obowiązków moralnych. A skoro nie istnieje państwo globalne, również pomoc obcym udzielana przez nasze państwa czy inne instytucje jest kwestią humanitarną (kwestią miłosierdzia), a nie kwestią sprawiedliwości<sup>12</sup>. Znaczyłoby to wówczas, iż dobrze jest pomagać obcym, ale nikt nie może narzucić nam takiego obowiązku, ani mieć do naszej pomocy roszczeń. Sprawa nie jest jednak tak prosta i oczywista. Abstrahując bowiem od indywidualnego obowiązku pomocy (typu wpłata na konto UNICEF), należy rozważyć, czy nie dałoby się zastosować zasad sprawiedliwości do struktur społecznych innych niż państwo, co mogłoby uzasadnić obowiązek pomocy na płaszczyźnie międzynarodowej i ponadnarodowej.

## **2. Solidarność wewnątrzpaństwowa i narodowa**

Przyjmując, iż zasady sprawiedliwości mogą być zastosowane jedynie do pewnej instytucjonalnej struktury społecznej, jak pisze John Rawls, należałoby się zastanowić, (1) czy podobna struktura nie istnieje również na świecie oraz (2) czy rzeczywiście tylko współuczestnictwo w owych wspólnych instytucjach generuje nasze zobowiązania wyrażone w zasadach sprawiedliwości.

Pierwsza droga argumentacji została obrana przez przedstawicieli kosmopolityzmu, takich jak Thomas Pogge czy Allen Buchanan, którzy starają się wykazać, iż wzajemne powiązania ekonomiczno-polityczne na świecie stanowią analogiczną do państwowej podstawową strukturę determinującą rozdział dóbr wśród mieszkańców świata<sup>13</sup>. Póki zaś ta struktura globalna nie będzie kierowana uczciwymi zasadami sprawiedliwości, póty ci wszyscy, którzy korzystają z odbywającej się w jej ramach dystrybucji dóbr będą przyczyniali się do ubóstwa tych

---

<sup>12</sup> Patrz Nagel [2005] s. 119 i nast.; Walzer [2007] s. 64 i nast.

<sup>13</sup> Buchanan [2004] s. 132 i nast.; Pogge [1989] s. 236 i nast.

wszystkich, którzy z udziału w korzyściach są wyłączeni<sup>14</sup>. Tej linii argumentacji często zarzucano, iż sama współzależność i współpraca nie generuje zasad sprawiedliwości, gdyż one dotyczą współzależności i współpracy w ramach jednego schematu instytucjonalnego, jakim jest państwo, a jakiego nie tworzy zbiór umów i praktyk międzynarodowych<sup>15</sup>.

Druga linia argumentacji dotyczy pytania, czy w ogóle sama współzależność i współpraca w ramach jednego schematu instytucjonalnego wystarcza nam do przyjęcia zasad sprawiedliwości gwarantujących redystrybucję dóbr. Jest to argumentacja liberałów narodowych, takich jak David Miller, a także takich myślicieli jak Will Kymlicka, Samuel Scheffler czy Ronald Dworkin. Twierdzą oni, że sama przynależność państwowa oraz wspólne instytucje, a także wizja społeczeństwa jako przedsięwzięcia wzajemnej współpracy nie są wystarczające dla przyjęcia zasad sprawiedliwości jako bezstronności<sup>16</sup>. Oparcie więzi społecznej na tak cienkich założeniach będzie bowiem skutkowało możliwością przyjęcia jedynie zasad sprawiedliwości odpowiadających państwu minimalnemu, które gwarantuje podstawowe bezpieczeństwo swym członkom. Pomocniczość jest zaś ugruntowana w idei dobra wspólnego, gdyż redystrybucja wychodzi poza to, co racjonalny interes własny każdego uczestnika tego przedsięwzięcia mógłby dyktować, jak pisze Miller<sup>17</sup>. Gdy więc zastanowimy się nad tym, dlaczego państwo jest zobowiązane pomagać osobie od urodzenia niepełnosprawnej, która nie może pracować i nie ma rodziny, trudno będzie nam przyjąć, iż wynika to z udziału tej osoby w tych samych instytucjach i jej współpracy w wytwarzaniu wspólnych korzyści. Wydaje się raczej, iż pomoc i opieka, jakiej udziela jej w naszym imieniu państwo, wynika z poczucia solidarności, na której opierają się nasze społeczeństwa. Prowadzi to do pytania o źródło owej solidarności. Według Rawlsa solidarność wewnątrzpaństwowa opiera się na kolektywnym poczuciu sprawiedliwości. Wspólnota etyczna obywateli danego państwa integruje się wokół wspólnych zasad sprawiedliwości, które stosujemy do naszych społecznych instytucji i praktyk. Jednakże trudno jest uzasadnić istnienie granic poprzez odwołanie do wspólnych zasad sprawiedliwości dzielonych przez mieszkańców danego terytorium, gdyż nie tłumaczyłoby to istnienia granic między większością europejskich państw zachodnich, które uznają podobne zasady sprawiedliwości, jak słusznie zauważa

---

<sup>14</sup> Pogge [2008] s. 220; Pogge [1989] s. 238 i nast.

<sup>15</sup> Barry [1982] s. 233; Føllesdal [2000] s. 150-166.

<sup>16</sup> Miller [2005] s. 71 i nast. Patrz także na ten temat Kymlicka [2009] s. 309-319.

<sup>17</sup> Miller [2005] s. 73.

Kymlicka<sup>18</sup>. Na to samo zwracają uwagę Scheffler i Dworkin pisząc, iż obowiązek bycia sprawiedliwym i wspierania instytucji, które przechodzą test sprawiedliwości, nie tłumaczy, dlaczego mają to być akurat te instytucje a nie inne (dlaczego Polacy mieliby mieć szczególny obowiązek wspierania akurat polskich instytucji a nie np. instytucji niemieckich, jeśli te przechodziłyby ten sam test sprawiedliwości)<sup>19</sup>. Rawls przyjmuje, że istnienie państw i granic państwowych jest czymś po prostu danym, tym samym, jak zauważa Thomas Nagel, przynależność państwa stanowi arbitralną przesłankę zakresu zastosowania przesłanki o niearbitralności zasad sprawiedliwości<sup>20</sup>.

Na tego typu arbitralność nie godzą się przedstawiciele kosmopolityzmu, którzy domagają się wyciągnięcia wszystkich konsekwencji ze sprawiedliwości jako bezstronności i zastosowania jej również do świata jako całości. Uznają oni, iż arbitralna przynależność państwowa nie może być czynnikiem ograniczającym działanie zasad sprawiedliwości, a samo istnienie państw i granic państwowych ma być przedmiotem oceny z punktu widzenia sprawiedliwości, tak jak ocenie tej podlegają instytucje wewnątrzpaństwowe.

Z drugiej strony przedstawiciele narodowego liberalizmu będą twierdzili, że solidarność wewnątrzpaństwowa konsolidująca grupę ludzi wokół instytucji danego państwa opiera się na pewnych wspólnych wartościach, wspólnocie losów i tym wszystkim, co składa się na pojęcie narodowości odróżniając Polaków od Niemców, a Chińczyków od Japończyków. Nie jesteśmy przypadkowymi pasażerami łodzi ratunkowej (jak proponuje Garrett Hardin w swej koncepcji „etyki łodzi ratunkowej”, w której opowiada się przeciwko obowiązkowi pomocy obcym)<sup>21</sup>, ani zbieraniną bogatych szczęściarzy, którzy przezornie wykupili miejsca w schronie przeciwatomowym (słynny przykład, którym posługuje się Singer)<sup>22</sup>. Jesteśmy osobami, których wspólne wartości, wspólny język, terytorium i losy połączyły węzłem wzajemnej solidarności. Więzy te są o tyle silne, że wspólne narodowe wartości wpływają na ukształtowanie naszej własnej tożsamości, a wspólnota narodowa umożliwia nam realizację naszych celów i gwarantuje nam nasze dobro. Wydaje się więc dość zrozumiałe, że nam samym powinno specjalnie zależeć na dobru naszej wspólnoty (w tym jej mieszkańców). Z tego rozumowania

---

<sup>18</sup> Kymlicka [2009] s. 313.

<sup>19</sup> Scheffler [2008] s. 71; Dworkin [2006] s. 195.

<sup>20</sup> Nagel [2005] s. 128. Wewnątrz państwa, zasady sprawiedliwości, zdaniem Rawlsa, nie mogą być oparte o arbitralne kryteria.

<sup>21</sup> Hardin [1974] s. 561-568.

<sup>22</sup> Singer [2007] s. 235-237.



narodowi liberałowie wyciągają wniosek o istnieniu *specjalnych zobowiązań* wynikających z więzi jaką stanowi wspólna narodowość. Z kolei Dworkin proponuje uzasadnienie specjalnych zobowiązań wewnątrzpaństwowych odwołując się do pojęcia integralności wspólnoty, która daje legitymację prawu i władzy<sup>23</sup>. Integralność ta opiera się na zasadach, które w rozumieniu Dworkina są pewnymi szczególnymi wartościami moralnymi danej społeczności. Dworkin posługuje się tu rozróżnieniem 3 modeli wspólnot:

- a) model faktyczny: wspólnota z okoliczności jako zjawisko czysto faktyczne, z przypadku (pasażerowie łodzi ratunkowej – Hardin) – reguły wzajemnej korzyści;
- b) model regulaminowy: wspólnota jako rzecz reguł (Rawls) – reguły *fair play*;
- c) model integralny: wspólnota jako rzecz zasad regulujących wspólne życie, wspólnota losów, akceptacja ideału politycznego wspólnoty, a nie tylko reguł wynikających z kompromisu (Dworkin) – zasady i reguły<sup>24</sup>.

### 3. Zobowiązania specjalne i argument woluntaryzmu

Zarówno rawliści, jak i kosmopolici, odrzucają stanowisko narodowych liberałów, zarzucając mu między innymi, iż opiera się na arbitralnym kryterium dystrybucji dóbr, jakim jest narodowość. Można to rozumieć jako zarzut przeciwko uzasadnieniu zobowiązań specjalnych, który formułowany przez zwolenników woluntaryzmu moralnego będzie brzmiał następująco: zobowiązania (moralne, jak i te wyprowadzane z zasad sprawiedliwości) mogą być jedynie wynikiem dobrowolnej zgody na ich przyjęcie<sup>25</sup>. Skoro więc większość ludzi rodzi się z daną narodowością, a nie wybiera jej, z *samego* faktu posiadania określonej narodowości nie należy wyprowadzać żadnych specjalnych zobowiązań moralnych.

Zarzut woluntaryzmu można stosunkowo łatwo odeprzeć. Istnieje wiele przykładów niedobrowolnych relacji, które generują zobowiązania moralne, np. relacja rodzicielska (nikt nie wybiera sobie rodziców, ale ma wobec nich zobowiązania moralne, również egzekwowane prawnie). Poza tym, jak argumentuje Dworkin, większość naszych relacji zawiera w sobie elementy niedobrowolne, niezależne od naszej woli. Nawet relacja przyjaźni nie jest czymś w rodzaju transakcji opartej na zgodzie, ale raczej wynikiem pewnego procesu i wzajemnego uznawania się za przyjaciół. Podobnie będzie zdaniem Millera z narodowością,

---

<sup>23</sup> Dworkin [2006] s. 177-225.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 210-216.

<sup>25</sup> Por. Scheffler [2008] s. 48-65, 82-96.

która jest pewną relacją ludzi rozpoznających się i uznających wzajemnie za członków jednego narodu. Jest więc kwestią poczucia przynależności, a nie jedynie kwestią zapisu w paszporcie. Poza tym, jak argumentują narodowi liberałowie, choć przynależność narodowa jest niedobrowolna, mamy wpływ na naszą wspólnotę narodową i nasze zobowiązania poprzez instytucje demokratycznego państwa, które gwarantują nam możliwość współuczestnictwa w tworzeniu wartości społecznych.

Przeciwnicy podejścia narodowego, o ile zgodzą się na przyjęcie pewnych zobowiązań specjalnych wynikających z naszych mniej lub bardziej dobrowolnych relacji, będą argumentowali, iż więzi te nie mogą być *samoistnym* źródłem zobowiązań moralnych. Mogą być źródłem zobowiązań tylko wtedy, gdy mają uzasadnienie uniwersalne, tj. gdy służą interesom wszystkich ludzi jako równych moralnie<sup>26</sup>. Tak też rozpatrując kwestię obowiązku pomocy powinniśmy kierować się uniwersalną zasadą, np. zasadą „najniższych kosztów”, jak proponuje Leif Wenar<sup>27</sup>. Zdaniem Wenara zgodnie z tą zasadą funkcjonują instytucje społeczne, takie jak straż pożarna (mniej kosztowne jest, gdy pożar gaszą wykwalifikowani pracownicy niż, gdyby gasił każdy), opieka społeczna czy nawet rodzina (rodzice biologiczni są w pierwszej kolejności zobowiązani do opieki nad dzieckiem, gdyż najlepiej zadbają o interesy swego dziecka z racji pokrewieństwa, łączących ich uczuć itd.)<sup>28</sup>. Podobną argumentację znajdziemy u Roberta Goodina, który odwołuje się do zasady efektywności twierdząc, że zobowiązanie do pomocy spoczywa w pierwszej kolejności na państwie, do którego dana osoba należy. Autor przedstawia dość obrazowo ten argument na przykładzie szpitala. Jeśli osoba X jest w szpitalu, to efektywniej będzie, jeśli będzie miała konkretnego lekarza, niż gdyby każdym pacjentem zajmował się każdy lekarz. Dość oczywiste jest bowiem, że pacjenci będą efektywniej leczeni, gdy lekarz będzie dzielił swój czas pomiędzy kilku konkretnych pacjentów, niż gdyby wszyscy n-lekarze w szpitalu dzielili cały swój czas pomiędzy wszystkich n-pacjentów szpitala<sup>29</sup>. Dla Goodina, podobnie jak dla Wenara, przypisanie do konkretnych państw służy po prostu umożliwieniu efektywnego zadbania o interesy, prawa i potrzeby każdego człowieka, które należy rozumieć uniwersalistycznie. Stanowisko uniwersalistyczne umożliwia zda-

---

<sup>26</sup> Por. Nussbaum [2001] s. 37; Pogge [2008] s. 98-100.

<sup>27</sup> Wenar [2007] s. 257. i nast.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 261.

<sup>29</sup> Goodin [1988] s. 681. Patrz na temat tej argumentacji: Mandle [2006] s. 40. Jon Mandle również argumentuje za uzasadnieniem granic poprzez odwołanie do uniwersalistycznych kryteriów takich jak efektywność.

niem jego przedstawiciele rozwiązywanie konfliktów pomiędzy różnymi zobowiązaniami moralnymi.

Aby zilustrować problem konfliktu różnych zobowiązań moralnych, w tym zobowiązań wynikających z naszych relacji ze zobowiązaniami uniwersalnymi, posłużę się przykładem dwóch par braci, omawianym przez Michaela Sandela, w którym relacja braterstwa odegrała odmienną rolę<sup>30</sup>. W przypadku braci Bulger, z których jeden, William, był senatorem, a drugi, James, członkiem mafii, brat senator odmówił udzielenia policji informacji o prawdopodobnym miejscu przebywania brata, kierując się poczuciem większej solidarności rodzinnej niż społecznej i tracąc przez to zajmowane stanowisko. W przypadku braci Teda i Davida Kaczynskich, sytuacja wyglądała zgoła odmiennie. Ted Kaczynski skonstruował bombę, której użył w zamachu terrorystycznym, co spowodowało śmierć wielu osób. Policja szukała sprawcy po całych Stanach Zjednoczonych publikując w gazetach ogłoszenia oferujące nagrodę miliona dolarów za pomoc w schwytaniu sprawcy. David Kaczynski nie utrzymywał kontaktu z bratem od lat. Jednakże w zamieszczonym w gazecie fragmencie listu, który Ted zostawił na miejscu zamachu, rozpoznał charakter pisma brata i postanowił na niego donieść policji, kierując się motywem nie tyle finansowym (nagrodę oddał na rzecz ofiar zamachu), co dobrem społecznym.

Również na gruncie międzynarodowym możemy znaleźć wiele przykładów tego typu dylematów związanych z realizacją zobowiązań wynikających z relacji. Niewątpliwie przynależność państwowa jest istotnym kryterium rozróżnienia zobowiązań wynikających ze sprawiedliwości. Ciekawym przykładem stosowania tego kryterium może być spór jaki wybuchł w Unii Europejskiej wokół prawa dostępu do edukacji dla obcokrajowców. W 2006 roku, w wyniku różnic w organizacji systemów edukacji w poszczególnych krajach członkowskich, Austria i Belgia stanęły przed problemem niespodziewanego wzrostu studentów zagranicznych z krajów sąsiednich, Niemiec i Francji, które były bardziej restrykcyjne w przyjmowaniu na studia. W efekcie Austria i Belgia przyjęły zasady *numerus clausus* ograniczając liczbę miejsc dla obcokrajowców do 30%. Strajkujący studenci domagali się zgodnie z zasadą równego traktowania obywateli UE, by Austria i Belgia wycofały się z tej dyskryminującej obcokrajowców polityki. Rządy austriacki i belgijski broniły się argumentami, iż z pieniędzy własnych podatników nie zamierzają fundować wykształcenia obcokrajowcom, gdyż pierwszeństwo w dostępie do edukacji należy się własnym obywatelom. Poza tym inwestycja w obcokrajowców, którzy po zakończeniu edukacji powrócą do swoich własnych krajów, nie

---

<sup>30</sup> Sandel [2009] s. 238-240.

przyniesie żadnych korzyści krajom finansującym wykształcenie. Tymczasem zdaniem Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości (ETS) odmienne traktowanie obywateli UE można zaakceptować, tylko jeśli jest oparte na *obiektywnych przesłankach*, które są niezależne od obywatelstwa osób, których dotyczy i proporcjonalne do zamierzonego celu. Można byłoby więc na przykład próbować wykazać, iż większa ilość obcokrajowców obniża poziom nauki. Jednakże ETS uznał również w swym orzecznictwie, iż można stosować ograniczenia równości, gdy są uzasadnione ze względu na *ważny interes publiczny*, choć interpretacja tego pojęcia może budzić kontrowersje, zwłaszcza jeśli interpretuje się je w odwołaniu do kategorii narodowych.

Innym przykładem, gdzie argument dotyczący interesu publicznego, tym razem mieszkańców miasta, był dyskutowany w kontekście regulacji prawnych, jest słynna rezolucja rady miejskiej Vancouver o „selektywnym handlu”. Zgodnie z tą rezolucją, wprowadzono zakaz kupowania paliwa na cele publiczne od firmy Shell. Przyczyną owego zakazu był skandal wokół firmy Shell, zamieszanej we wspieranie dyktatorskiego rządu Nigerii, który wykorzystywał niewolniczą pracę obywateli swego kraju. Konstytucja Vancouver upoważniała radę do przyjmowania aktów prawnych „dla osiągnięcia korzyści i dobrobytu mieszkańców miasta”. Problemem, który pojawił się w zaskarżeniu rezolucji do Sądu Najwyższego, było m.in. to, czy przyjmując ową rezolucję, radni rzeczywiście kierowali się dobrem mieszkańców Vancouver czy też działali dla dobra mieszkańców Nigerii, przekraczając swe kompetencje<sup>31</sup>?

Można też znaleźć wiele interesujących przykładów, gdzie uniwersalistyczny (bezzstronny) argument z równości jest w rzeczywistości stosowany w partykularnym (stronniczym) celu preferowania swoich. Dobrze to ilustruje konflikt łotewskiej firmy Laval ze szwedzkimi związkami zawodowymi, jaki miał miejsce w 2004 roku. Firma Laval, prowadząca prace budowlane na terenie Szwecji zatrudniała łotewskich robotników za stawki dużo niższe niż stawki robotników szwedzkich, ale wyższe niż stawki robotników na Łotwie. Szwedzcy związkowcy z branży budowlanej domagali się od firmy, by pracodawcy podpisali ze związkami zawodowymi umowę zbiorową, gwarantującą pracownikom wyższe stawki. Interwencja ta, rzekomo w interesie wykorzystywanych robotników łotewskich, doprowadziła nie mogącą sprostać tym wymogom firmę do bankructwa. W ten sposób łotewscy robotnicy zostali pozbawieni pracy i zmuszeni do powrotu do

---

<sup>31</sup> *Shell Canada Products Ltd. v. Vancouver (City)* [1994] 1 S.C.R. 231, 110 D.L.R. (4) 1, 163 N.R. 81. Rezolucja rady miejskiej Vancouver o selektywnym handlu została w efekcie uchylona, gdyż SN uznał ją za naruszającą zasadę konkurencyjności na wolnym rynku.

kraju. W 2007 roku ETS wydał w tej sprawie wyrok orzekając, iż interweniowanie szwedzkich związków zawodowych, uniemożliwiająca działalność firm niemających siedziby w Szwecji, a wysyłających na jej teren pracowników, narusza zasadę swobodnego przepływu usług, gwarantowaną w prawie unijnym<sup>32</sup>.

Stojąc na stanowisku, które określa się mianem uniwersalizmu etycznego, niedobrowolne więzi i relacje mogą stanowić jedynie dodatkową motywację do działania zgodnego z uniwersalnymi zasadami moralnymi. Gdy zaś wchodzi z nimi w konflikt, należy je uznać za przesady moralne. A zatem w przypadku braci Bulger relacja braterstwa okazała się przesądem moralnym, który utrudnił zachowanie zgodne z uniwersalnymi zasadami moralnymi. W podobnie negatywny sposób należałoby ocenić konstytucję miasta Vancouver. Problematyczne jednak byłoby jednoznaczne ocenienie limitu przyjęć na studia dla obcokrajowców czy kwestii szwedzkich związków zawodowych, domagających się wyrównania stawek zagranicznych robotników z robotnikami krajowymi. Rozpatrując tego typu problemy, trudno nie zgodzić się z Dworkinem czy Schefflerem, że więzi (w tym rozmaite przynależności) stanowią istotny element krajobrazu moralnego, kreują zobowiązania najistotniejsze i najbogatsze w konsekwencje. Jeśli się z tym twierdzeniem zgodzimy, pozostaje pytanie, jak rozwiązać problem zakresu i pierwszeństwa zobowiązań moralnych. Odpowiedź na to pytanie wiąże się z drugim następującym wiele trudności zarzutem asymetrii moralnej.

#### **4. Specjalne zobowiązania moralne i zarzut asymetrii moralnej**

Kolejny istotny zarzut przeciwko proponowanemu przez narodowych liberałów uzasadnieniu specjalnych zobowiązań moralnych dotyczy arbitralnego wyłączenia wszystkich, którzy nie dzielą przynależności narodowej z kręgu danych zobowiązań, co prowadzi do powstania asymetrii moralnej:

Jeśli założymy, że A, B i C mają takie same zobowiązania moralne względem siebie nawzajem, a następnie uznamy, że A i B weszły we wzajemną relację tworząc własny związek, z którego wynikają zobowiązania moralne, to wówczas mamy problem asymetrii moralnej. A i B będą winni sobie nawzajem więcej niż są winni C. Natomiast C będzie winne tyle samo A i B, ile winni byli sobie A, B i C w sytuacji sprzed stworzenia relacji. Problem polega na tym, że uznanie specjalnych zobowiązań moralnych wynikających z relacji A i B, pozwala im dawać pierwszeństwo w swych moralnych zobowiązaniach pozytywnych, jak i negatywnych

---

<sup>32</sup> Wyrok w sprawie C-341/05 *Laval un Partneri* ogłosił Trybunał Sprawiedliwości WE dniu 18 grudnia 2007 r.

względem siebie, kosztem osoby trzeciej. Jeśli osoba trzecia pozbawiona jest dodatkowych relacji, będzie ona podwójnie poszkodowana – z racji braku relacji oraz z racji większych zobowiązań względem innych niż inni (będący w relacji) mają względem niej. Ilustrując to przykładem, jeśli C i B będą potrzebowały pomocy, A będąca w specjalnej relacji z B, będzie zobowiązana udzielić pomocy najpierw B, a także udzielić jej większej pomocy niż C (kosztem większego poświęcenia). Ponadto jeśli B będzie w dużym zagrożeniu, A może mieć obowiązek ratować B nawet kosztem szkody wyrządzonej C, jeśli tylko zagrożenie B jest od tej szkody większe. Tym czasem C, ma taki sam obowiązek moralny by ratować B jak kogośkolwiek innego i nie może robić tego kosztem kogokolwiek innego. Innymi słowy, istnieje pewna asymetria moralna w dystrybucji praw i obowiązków pomiędzy stronami<sup>33</sup>.

Ten zarzut można zilustrować wieloma przykładami rozmaitych dylematów, z jakimi spotykamy na płaszczyźnie stosunków międzynarodowych. Możemy więc pytać, czy państwo Izrael, które podczas suszy w Etiopii udzielało selektywnej pomocy, ratując jedynie etiopskich Żydów, działało w sposób usprawiedliwiony? Czy dopłaty dla rolników, wizy dla Ukraińców, zróżnicowane opłaty za studia dla obcokrajowców itp. są usprawiedliwione? Innymi słowy, czy stosowanie podwójnych standardów względem swoich i obcych daje się uzasadnić?

Aby rozważyć problem zakresu zobowiązania do pomocy i zmierzyć się z zarzutem asymetrii moralnej, zacznę od podziału zobowiązań moralnych, jakie proponuje Sandel, wyróżniając:

- a) naturalne obowiązki (uniwersalne);
- b) dobrowolne zobowiązania (partykularne, ale wymagające przyjęcia, zgody);
- c) zobowiązania specjalne (partykularne, ale niewymagające przyjęcia, niezależne od nas, wynikające z pewnych relacji)<sup>34</sup>.

Wśród tzw. naturalnych obowiązków, które mają charakter uniwersalny, znajdziemy rozmaite zakazy związane z ogólnym obowiązkiem niewyrządzenia krzywdy innym. Przykładem może być przykazanie „nie zabijaj”, które nakłada obowiązek na każdego i względem każdego. Do dobrowolnych zobowiązań o charakterze partykularnym zaliczymy wszystkie zobowiązania wynikające z zawieranych przez nas umów, składanych obietnic itp. Przykładowo, jeśli pożyczylismy pieniądze od określonej osoby, to właśnie w stosunku do tej, a nie jakiegokolwiek

---

<sup>33</sup> Odtwarzam tę argumentację na podstawie: Scheffler [2008] s. 83-86.

<sup>34</sup> Sandel [2009] s. 225.

innej osoby mamy zobowiązanie zwrotu pieniędzy. Wreszcie istnieją zobowiązania partykularne (względem określonych osób, a nie względem każdego), które nie wynikają z naszej zgody, ale z naszych relacji, i które nie są dobrowolne. Przykładem takich zobowiązań są obowiązki rodzicielskie (np. obowiązek alimentacyjny, obowiązek opieki itd.), jak również obowiązki wynikające z przynależności państwowej (np. obowiązek służby wojskowej, obowiązek płacenia podatków itp.). Zwolenników uznania tego typu zobowiązań, można określić mianem partykularystów etycznych. Uniwersaliści będą zaś również od tego typu zobowiązań domagać się, by przeszły test uniwersalności i dały się zaakceptować przez każdego.

Problem, który mamy rozstrzygnąć, dotyczy tego, do jakiego typu zobowiązań moralnych zaliczymy udzielenie pomocy obcym. Jeśli chodzi o wspomniany na początku kazus tonącego dziecka, nie ulega wątpliwości, że jeśli uznamy moralny obowiązek pomocy, będzie on miał charakter uniwersalny. Niezależnie od tego, czy tonąc będzie dziecko moje, moich sąsiadów, czy całkiem obce mi dziecko, mój obowiązek udzielenia mu pomocy będzie taki sam. Z dylematem moralnym będziemy mieli do czynienia wówczas, gdy dojdzie do konfliktu naszych obowiązków uniwersalnych ze zobowiązaniami specjalnymi wynikającymi z naszych relacji. Jeśli tonąc będzie jednocześnie moje dziecko i obce mi dziecko, instynktownie rzucę się, by ratować własne, i przez to mogę nie zdążyć udzielić pomocy obcemu. Trudno tego typu decyzję w ogóle oceniać w kategoriach moralnych. Gdybyśmy jednak musieli pozbawić życia inną osobę, by uratować własne dziecko, naszego działania, jakkolwiek dającego się zrozumieć, nie dałoby się moralnie usprawiedliwić. A zatem asymetrii moralnej na gruncie partykularyzmu etycznego uniknąć się nie da, można ją jednak w istotny sposób ograniczyć.

Przenosząc te rozważania na arenę międzynarodową, możemy w analogiczny sposób rozważyć kwestię izraelskich akcji repatriacyjnych w czasie suszy w Etiopii. Jeśli w takiej sytuacji można udzielić pomocy tylko części ofiar suszy, moglibyśmy zrozumieć, że państwo izraelskie udziela jej w pierwszej kolejności osobom pochodzenia żydowskiego, gdyż może uznawać, iż wobec własnych „ziomków” ma większe zobowiązania z racji owego „ziomkostwa”. Jeśli pozostałych osób uratować się nie da, będzie to sytuacja tragiczna, ale trudno oceniać ją z punktu widzenia moralności czy sprawiedliwości. Jeśli jednak w sytuacji suszy można było uratować wszystkich, ale pomocy udziela się tylko swoim, z pewnością takie wybiórcze zachowanie uznamy za moralnie naganne. Pytanie tylko, czy możemy je uznać także za niesprawiedliwe?

Uniwersaliści będą argumentować, że nieudzielenie pomocy obcym, gdy mogliśmy jej udzielić, jest niesprawiedliwe, tylko jeśli przyjmiemy, iż sam fakt pewnej współzależności wszystkich mieszkańców ziemi stwarza wystarczające warunki, by zastosować zasady sprawiedliwości do świata jako całości. Partykularyści mogą zaś argumentować, iż nieudzielenie pomocy obcym, gdy mogliśmy jej udzielić, jest niesprawiedliwe, tylko jeśli przyjmiemy, że ludzie zamieszkując wspólnie ziemię i należąc do tego samego gatunku wytworzyli pewien rodzaj wspólnoty i solidarności, która pozwala nam wczuwać się w sytuację innych i nakazuje nam pomagać, gdy innym dzieje się krzywda. Te obie pozytywne, jakkolwiek nie wolne od kontrowersji, odpowiedzi nie rozwiązują jeszcze problemu hierarchii naszych zobowiązań względem innych – nie udzielają odpowiedzi na pytanie, kto i w jakiej kolejności powinien pomagać, a także w jakim zakresie.

Ofiary nagłych katastrof naturalnych, wojen i prześladowań spotykały się najczęściej z dość powszechną pomocą udzielaną przez inne państwa bądź organizacje międzynarodowe. Przykładem regulacji prawnych istniejących w większości krajów i regulujących problem pomocy ofiarom prześladowań jest prawo azylowe. Najczęściej jednak ofiary pozostają poza granicami państw mogących udzielić pomocy. Wówczas pomoc ta ma zazwyczaj charakter humanitarny, jest aktem miłosierdzia, a nie zobowiązaniem prawnym (wynikającym z zasad sprawiedliwości). Jednakże takie przykłady jak międzynarodowa pomoc udzielana w związku z konsekwencjami trzęsienia ziemi na Haiti pokazują, iż prawne uregulowanie zasad pomocy może być czymś pożądanym. Stworzenie odpowiednich instytucji międzynarodowych, które w takich wypadkach koordynowałyby pomoc, pomagałyby w odpowiednim zarządzaniu i lokowaniu środków pomocy, mogłoby znacznie zwiększyć efektywność owej pomocy. Z kolei problem usuwania skutków katastrof ekologicznych (jak np. wybuch elektrowni w Czarnobylu, wyciek ropy w zatoce meksykańskiej itp.), wyraźnie pokazuje, iż pomoc międzynarodowa może być w tego typu sytuacjach w interesie wszystkich mieszkańców świata.

Problem postawiony na samym początku tego artykułu dotyczy jednak nie tyle doraźnej pomocy w sytuacji klęsk żywiołowych, katastrof ekologicznych, wojen i prześladowań, co pomocy rozwojowej mającej na celu zwalczanie ubóstwa na świecie. Ubóstwo nie jest nieszczęśliwym wypadkiem czy zbrodnią, ale pewnym stanem (patologicznym), w którym znajdują się ludzie. Jednocześnie jest to stan ściśle związany z pewnymi aspektami życia społecznego. Wydaje się więc, że pomoc w zwalczaniu ubóstwa najbardziej odpowiada charakterowi zobowiązań specjalnych. Jeżeli uznamy istnienie tego typu zobowiązania do pomocy stosując wspomniane wyżej sposoby argumentacji (argument z instytucji bądź argument



z solidarności wspólnotowej), musimy rozważyć, czy kwestia naszej przynależności państwowej i interesów naszego państwa nie determinuje w znacznym stopniu tego zobowiązania. Czy zatem będzie uzasadniona pomoc: w pierwszej kolejności własnym mieszkańcom, w drugiej kolejności swoim mniejszościom narodowym (akcje repatriacyjne itp.), a następnie swoim sąsiadom, bądź tym, z którymi łączą nas losy historyczne czy interesy polityczno-ekonomiczne, a dopiero na samym końcu (lub w ogóle) mieszkańcom odległych (pod każdym względem) państw?

## **5. Problem hierarchii i przypisania odpowiedzialności – kto i komu powinien pomagać?**

Zdroworozsądkowe pojęcie odpowiedzialności każe nam, wbrew twierdzeniom takich utylitarystów jak Singer, rozróżniać działanie od zaniechania, bliższych od dalekich<sup>35</sup>. Stopniowanie odpowiedzialności jest wynikiem naturalnej potrzeby porządkowania naszego świata moralnego i konieczności definiowania naszych w nim ról. Moralność, jak zauważa Nagel, ma charakter wielowarstwowy<sup>36</sup> i tę specyfikę warstw musimy w naszych rozważaniach dotyczących pomocy uwzględnić, by uczynić tę pomoc możliwą. Pojęcie odpowiedzialności w rozważaniach na temat prawa i sprawiedliwości ma nieco inny charakter niż w egzystencjalnych rozważaniach bohaterów Dostojewskiego, gdzie brat Zosima wygłasza słynne słowa, iż każdy jest odpowiedzialny za wszystko i przed wszystkimi, a on najbardziej ze wszystkich. Gdy mówimy o odpowiedzialności w prawie, musimy zacząć od przypisania określonych obowiązków określonym podmiotom. Następnie przypisujemy odpowiedzialność podmiotom w związku z ich obowiązkami bądź w związku z niedochowaniem owych obowiązków. Jeżeli więc przyjmujemy, że istnieje zobowiązanie do udzielania pomocy, zarówno doraźnej, jak i długotrwałej pomocy rozwojowej związanej ze zwalczaniem skrajnego ubóstwa na świecie, musimy ustalić, jakim podmiotom i w jakim stopniu można przypisać określone obowiązki. Niektórzy, jak Wenar, będą twierdzić, że odpowiedzialność za pomoc w takich sytuacjach (a dotyczą one ratowania życia i gwarancji najbardziej podstawowych potrzeb ludzkich) jest nieograniczona – będzie przechodzić z jednych podmiotów na drugie do momentu, aż zostanie wypełniona<sup>37</sup>. Inni, jak Miller, będą twierdzili, że odpowiedzialność za pomoc w takich sytuacjach musi spełnić pewne warunki i jest ograniczona do podmiotów, które te

---

<sup>35</sup> Por. Scheffler [2008] s. 36 i nast.

<sup>36</sup> Nagel [2005] s. 132.

<sup>37</sup> Wenar [2007] s. 266.

warunki (dotyczące pewnych relacji powiązań z potrzebującymi) spełniają<sup>38</sup>. Nie referując tych dwóch propozycji, przedstawię tu kilka najważniejszych argumentów, których używa się w stopniowaniu odpowiedzialności i rozdzielaniu obowiązków.

Należy rozpocząć od argumentu, który najczęściej wiąże się z przypisaniem pierwszeństwa obowiązku pomocy – odpowiedzialność za wyrządzone zło. Ten, kto przyczynił się do cudzego nieszczęścia bądź czerpał z niego korzyści, jest najsilniej zobowiązany, by udzielić pomocy. Mamy jednak do czynienia tutaj nie tyle z obowiązkiem pomocy, co raczej z obowiązkiem zadośćuczynienia, który należy do nieco innej kategorii. Pomijając kwestię tych różnic, należy zwrócić uwagę, iż również w tym tak silnie uzasadnionym przypadku obowiązek pomocy będącej rekompensatą może budzić wątpliwości, jeśli rozpatrujemy go jako obowiązek podmiotów zbiorowych, takich jak państwa czy korporacje międzynarodowe. W Stanach Zjednoczonych przedmiotem burzliwych debat był problem, czy rząd amerykański ma obowiązek wypłaty odszkodowań potomkom niewolników z pieniędzy dzisiejszych podatników. Podobne dyskusje dotyczyły odszkodowań rządu australijskiego za porwania aborygeńskich dzieci. Te same dylematy powstają w relacjach międzynarodowych, gdy rozpatrujemy kwestie reparacji i odszkodowań wojennych albo problem rozliczeń za okres kolonializmu. Na gruncie etyki partykularystycznej, odpowiedzialność narodowa jest uzasadniona poprzez przynależność do narodu, który jest pewną ciągłością losów, dziedzictwem zarówno aktywów jak i pasywów. Na gruncie etyki uniwersalistycznej odpowiedzialność narodowa może być uzasadniona tylko poprzez odwołanie do pewnych wspólnych korzyści, które czerpiemy z przynależności do państwa, które przyczyniło się do cudzego nieszczęścia lub na tym nieszczęściu było budowane. Podobny argument, odwołujący się do wspólnych korzyści, stosuje się również by uzasadnić odpowiedzialność podmiotów zbiorowych takich jak korporacje. Jako przykład może tu posłużyć sprawa firmy Exxon, której tankowiec miał wypadek w zatoce u wybrzeży Alaski w 1989 roku, co spowodowało znaczny wyciek ropy i ogromne, częściowo nieodwracalne straty środowiskowe. Wówczas duże kontrowersje wzbudził wyrok sądu amerykańskiego, który nałożył na firmę niezwykle wysokie kary (287 milionów dolarów za straty rzeczywiste i 5 miliardów, co było wówczas równe rocznemu dochodowi firmy, za straty moralne)<sup>39</sup>. Tym samym do odpowiedzialności za ów wypadek pociągnięci zostali wszyscy udzia-

---

<sup>38</sup> Miller [2007] s. 81-109.

<sup>39</sup> Przedstawiciele firmy Exxon odwoływali się od tego wyroku i w konsekwencji, amerykański Sąd Najwyższy w wyroku z 2008 roku zmniejszył wymiar kary do 507,5 milionów dolarów.

łowcy firmy, a nie tylko jej zarząd czy też pracownik, będący kapitanem statku, który spowodował wypadek w stanie nietrzeźwości.

Pomijając powyższe kontrowersje należy zauważyć, że w przypadku skrajnego ubóstwa na świecie szukanie podmiotów, które przyczyniły się do jego powstania, jest dość trudne z uwagi na złożoność zjawiska biedy. Poza tym, nawet gdy znajdziemy podmiot odpowiedzialny za pojawienie się skrajnego ubóstwa (np. dyktatorski rząd defraudujący pieniądze obywateli), może się okazać, iż podmiot ten nie może lub nie chce udzielić pomocy (odszkodowania) swym ofiarom. Wówczas, niezależnie od prezentowanych stanowisk, większość osób zgodzi się z tym, że pierwszeństwo obowiązku pomocy przypada wspólnocie, do której potrzebujący należą. Założenie wyjściowe jest takie, że każdy dorosły człowiek odpowiada sam za siebie, jednakże gdy z różnych względów sam nie może zaspokoić swych podstawowych potrzeb życiowych, pomocy powinna udzielić najbliższa mu wspólnota, np. rodzina. Gdy wspólnota ta nie może lub nie chce udzielić pomocy, obowiązek ten przechodzi na wspólnotę dalszą (np. lokalną), gdy ta zawiedzie, przechodzi na jeszcze dalszą (np. państwową). Uzasadnienie tego obowiązku może być różne, jak była mowa wyżej. Można, tak jak czyni to Wenar, odwołać się do zasady najmniejszych kosztów i uznać, iż pomocy powinny udzielać te podmioty (w tym instytucje), którym najłatwiej jest to uczynić. W przypadku takich problemów jak pomoc w zwalczaniu skrajnego ubóstwa, udział instytucji wydaje się wręcz konieczny, by pomoc ta była efektywna i sensowna (chodzi tu o posiadanie odpowiednich informacji, wiedzy specjalistycznej i mechanizmów). Wiąże się z tym zasada subsydiarności stosowanej pomocy. W sytuacji, gdy wspólnota państwowa nie może lub nie chce udzielić pomocy swym obywatelom, obowiązek ten, zgodnie z argumentem najmniejszych kosztów, przejdzie na kolejne podmioty, w tym inne wspólnoty państwowe (np. sąsiadujące, najbogatsze, ekonomicznie związane) i organizacje międzynarodowe. Argument najmniejszych kosztów można wzmocnić lub zastąpić argumentem solidarności wspólnotowej i wartościowości pewnych relacji i więzów, o które dbamy udzielając pomocy. Wówczas, aby obowiązek ten przeszedł na inne wspólnoty narodowe czy organizacje międzynarodowe, musimy przyjąć istnienie wspólnoty międzynarodowej choćby w minimalnym zakresie (jako ogólnoludzkiej wspólnoty pewnych podstawowych wartości). W takim przypadku możliwa i zarazem pożądana będzie hierarchizacja odpowiedzialności zgodnie z pewnymi kryteriami silniejszych i słabszych więzów (np. pomoc regionalna czy pomoc między krajami, które łączą więzi historyczne, polityczne itp.).

Na koniec warto jeszcze zwrócić uwagę na argumenty dość często używane do przypisania obowiązku pomocy, ale budzące silne wątpliwości: (1) uprzywile-

jowana pozycja i czerpanie korzyści; (2) maksymalizacja szczęścia czy minimalizacji cierpienia na świecie; (3) zasada efektywności.

Po pierwsze trudno zgodzić się z tym, że sam fakt, iż jestem uprzywilejowana w wyniku tego, że urodziłam się w tej części świata a nie innej, oraz że na skutek wielu rozmaitych sieci powiązań, umów i wpływów bardziej korzystam z zasobów świata niż osoba urodzona w ubogiej części świata, miałby mnie czynić odpowiedzialną za ten stan rzeczy. Wydaje się, że otrzymana korzyść sama w sobie nie może zobowiązywać wobec tych, którzy jej nie otrzymali, ani nawet wobec tych, którym ją zawdzięczam. By zilustrować ten problem, można się odwołać do użytej w nieco innym kontekście analogii Dworkina. Jeśli wygłosi on wykład na ciężarówce jadącej przez miasto, który usłyszy wiele osób i z niego skorzysta, to żadna z tych osób nie będzie miała obowiązku mu za ten wykład zapłacić<sup>40</sup>.

Po drugie, wątpliwości może budzić odwoływanie się do utylitarystycznego argumentu, że pomoc może maksymalizować szczęście na świecie. Użycie wspólnej waluty moralnej (kalkulacji zysków i strat), by ocenić, czy pomoc się opłaca i kiedy, może prowadzić do wniosków całkowicie sprzecznych z intuicją. Trudność ta wynika stąd, iż wartość pewnych dóbr nie daje się skalkulować, ani porównać (pewne wartości nie mają charakteru utylitarnego, jak np. wartość wolności czy życia).

Po trzecie, nie można oprzeć obowiązku udzielania pomocy na samym kryterium efektywności. Wszyscy się zgodzimy, że pomoc powinna być udzielana w sposób efektywny, że środki pomocy nie powinny być defraudowane przez skorumpowanych urzędników itp. Mimo to, należy raczej przyjąć, iż efektywność jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym dla ustalenia dystrybucji pomocy, gdyż efektywny rozdział nie zawsze będzie zgadzał się z naszymi intuicjami etycznymi. Najlepiej to widać, gdy rozpatrzemy propozycję Toma Beauchampa, by pomoc potrzebującym oprzeć na zasadach polityki *triage* (segregacji medycznej)<sup>41</sup>. *Triage* to termin zaczerpnięty z praktyk stosowanych przez szpitale w czasie wojny. Dzielono rannych na trzy grupy: tych, których obrażenia są tak ciężkie, że z dużym prawdopodobieństwem nie przeżyją mimo pomocy medycznej; tych, których obrażenia są tak niewielkie, że przeżyją nawet bez opieki medycznej; oraz wszystkich pozostałych, czyli tych, którzy przeżyją, ale tylko dzięki opiece medycznej. Zastosowanie polityki tego typu selekcji przy udzielaniu pomocy potrzebującym na świecie, co sugerują niektórzy z filozofów, polegałoby na

---

<sup>40</sup> Dworkin [2006] s. 196, jest to nawiązanie do argumentacji Roberta Nozicka przeciwko zasadom *fair play* jako podstawie autorytetu politycznego.

<sup>41</sup> Beauchamp [1981] s. 185 i nast. Krytycznie na ten temat pisze m.in. Aiken [1981] s. 189-201; Singer [2007] s. 224-230.

pomocy tylko tym, którzy dzięki niej będą mogli stanąć na własnych nogach, odmawiając pomocy wszystkim, których sytuacja jest beznadziejna, jak również tym, którzy mogą jakoś bez niej przetrwać. Gdyby na takiej polityce oprzeć opiekę społeczną w naszych społeczeństwach, większość osób upośledzonych, śmiertelnie chorych, w mocno podeszłym wieku, jak również skrajnie ubogich zostałaby pozostawiona na śmierć. Trudno więc się zgodzić, że tak brutalna polityka powinna mieć zastosowanie do rozwiązania problemu pomocy w zwalczaniu skrajnego ubóstwa na świecie.

## 6. Podsumowanie

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że aby przyjąć istnienie obowiązku pomocy obcym na świecie jako zobowiązania wynikającego ze sprawiedliwości, musimy przyjąć również pewne dodatkowe przesłanki dotyczące świata. Skoncentrowałam się w niniejszym artykule na najczęściej dyskutowanych przesłankach dwojakiego rodzaju: (a) o charakterze instytucjonalnym i uniwersalnym; (b) o charakterze aksjologicznym (wspólne wartości, solidarność) i partykularnym. Na gruncie obu tak wyróżnionych przez mnie stanowisk można znaleźć przekonujące argumenty na rzecz stopniowości odpowiedzialności i hierarchizacji naszych zobowiązań. Oba te stanowiska mogą się do pewnego stopnia uzupełniać. Wydaje mi się jednak, iż argumentacja odwołująca się do więzi, wspólnych wartości i opartego na nich poczucia solidarności w głębszy i bardziej przekonujący sposób uzasadnia obowiązek pomocy, a także lepiej pomaga zrozumieć wielowarstwowość moralności (w tym wielopoziomowość sprawiedliwości i stopniowość odpowiedzialności).

## Bibliografia

- Aiken [1981] – W. Aiken, *World Hunger and Foreign Aid: The Morality of Mass Starvation*, [w:] *Values in Conflict. Life, Liberty and the Rule of Law*, B.M. Leiser (red.), New York 1981: 189–201.
- Barry [1982] – B.M. Barry, *Humanity and Justice in Global Perspective*, [w:] *Ethics, Economics and the Law*, J. Pennock / J. Chapman (red.), NOMOS XXIV, Harvester Wheatsheaf, New York 1982.
- Beauchamp [1981] – T. Beauchamp, *The Right to Food*, [w:] *Values in Conflict. Life, Liberty and the Rule of Law*, B.M. Leiser (red.), New York 1981.
- Biblia Tysiąclecia [1990] – Biblia Tysiąclecia, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań-Warszawa 1990, s. 1195.

- Buchanan [2004] – A. Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, Oxford Univ. Press 2004.
- Dworkin [2006] – R. Dworkin, *Imperium prawa*, przeł. J. Winczorek, Wolters Kluwer, Warszawa 2006.
- Føllesdal [2000] – A. Føllesdal, *Global Justice as Impartiality: Whither claims to equal shares?*, [w:] *International Justice*, T. Coates (red.), Ashgate, Aldershot 2000.
- Goodin [1988] – R. Goodwin, *What is so Special about Our Fellow Countrymen*, “Ethics” 98 (4) 1988.
- Hardin [1974] – G. Hardin, *Living on a Lifeboat*, “BioScience” 24 (10) 1974: 561-568.
- HDR [2010] – Human Development Report 2010, New York, dostępne na: [http://hdr.undp.org/en/media/HDR\\_2010\\_EN\\_Complete.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_EN_Complete.pdf).
- HDR [2005] – Human Development Report 2005, New York, dostępne na: <http://hdr.undp.org/reports/global/2005/>, s. 3-37.
- Kymlicka [2009] – W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2009.
- Mandle [2006] – J. Mandle, *Global Justice*, Polity Press, Cambridge 2006.
- Miller [2005] – D. Miller, *On Nationality*, Oxford Univ. Press 2005.
- Miller [2007] – D. Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford 2007.
- Nagel [2005] – T. Nagel, *The Problem of Global Justice*, “Philosophy and Public Affairs” (33) 2005.
- Nussbaum [2001] – M. Nussbaum, *Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero’s Problematic Legacy*, [w:] *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy*, A. Kallhoff (red.), Münster, Hamburg, London 2001.
- Pogge [1989] – T. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press 1989.
- Pogge [2008] – T. Pogge, *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press 2008.
- Sandel [2009] – M. Sandel, *Justice. What’s the Right Thing to Do?*, Allen Lane 2009.
- Scheffler [2008] – S. Scheffler, *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford 2008.
- Singer [1972] – P. Singer, *Famine, Affluence and Morality*, “Philosophy and Public Affairs” (1) 1972: 229-243.
- Singer [2007] – P. Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Warszawa 2007: 220 i nast.
- Thompson [1971] – J. Thompson, *A Defense of Abortion*, “Philosophy and Public Affairs” 1 (1) 1971.
- Walzer [2007] – M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, przeł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
- Wenar [2007] – L. Wenar, *Responsibility and Severe Poverty*, [w:] *Freedom from Poverty as a Human Right*, T. Pogge (red.), UNESCO and OXFORD University Press 2007.