

TARTU ÜLIKOOL
FILOSOFIA JA SEMIOOTIKA INSTITUUT

Triinu Nõmme

Globaalne õigus ja indiviidi vastutuse küsimus

Bakalaureusetöö

Juhendaja: dotsent Kadri Simm (PhD)

Tartu 2013

Sisukord

Sissejuhatus	3
1. Kosmopolitismi vastused globaalse õigluse probleemile	7
1.1. Tagajärje kosmopolitism.....	7
1.2. Rawlsilik kosmopolitism.....	12
2. Rahvaste ühenduse või rahvuse suhtes erapoolikud vastused globaalse õigluse probleemile	20
2.1. Rawlsi <i>rahvaste seadus</i>	20
2.2. Rahvuslus	26
3. Kas, miks ja kuidas individ vastutab?	34
Kokkuvõte.....	38
Kasutatud allikad.....	40
Summary.....	42

Sissejuhatus

Bakalaureusetöö eesmärk on analüüsida indiviidi rolli globaalse õigluse probleemis. Nimetatud probleemi aluseks on maailmas valitsev suur ebavõrdsus ja küsimus, kas peaksime selle vähendamiseks midagi ette võtma. Kas tegeleda tuleks ainult koduühiskonna kõige nõrgemate aitamisega või on meil kohustused terve maailma kõige nõrgemate ees? Indiviidi seisukohast kerkib lisaks küsimus, kas tema isiklikult peaks midagi ette võtma (kui peaks) või lasub kogu vastutus näiteks hoopis riiklikel ja/või rahvusvahelistel institutsioonidel.

Töö uurimisküsimus on "Kas individid vastutab globaalse õigluse/ebaõigluse eest ja kuidas seda põhjendada?". Vastamiseks analüüsin töös nelja peamist vastust globaalse õigluse probleemile. Need on tagajärje kosmopolitism, rawlsilik kosmopolitism, *rahvaste seadus* [*law of peoples*] ja rahvuslus. Iseloomustan iga lähenemist argumendiga, mis selgitab, kuidas individid on seotud globaalse õigluse küsimusega. Selleks toetun peamiselt Peter Singeri, Thomas Pogge, John Rawlsi ja David Milleri tekstidele.

Nagu mainitud, on globaalse õigluse probleemi aluseks maailmas valitsev suur ebavõrdsus ning küsimus, kas me peaksime selle suhtes midagi ette võtma. Praegu, 21. sajandil on globaalse õigluse probleem muutunud eriti oluliseks ja aktuaalseks kahel põhjusel. Esiteks näitavad faktid uskumatuid tõsiasju, millistes tingimustes elavad inimesed teises maailma otsas. 2008. aasta Maailmapanga arenguindikaatorid [*World Bank Development Indicators*] näitavad, et peaaegu pool maailmast – üle 3 miljardi inimese – elab vähemaga kui 2,50\$ päevas; vähemalt 80% inimkonnast elab vähemaga kui 10\$ päevas; vaeseimad 40% maailma elanikkonnast saavad 5% globaalsest sissetulekust ja rikkaimad 20% saavad sellest 75%; maailma rikkaimad 20% tarbivad 77% kogutarbimisest, maailma vaeseimad 20% tarbivad 1,5%; pea iga teine laps maailmas elab vaesuses (Shah 2013). Sarnaseid fakte, mis iseloomustavad maailmas eksisteerivat ebavõrdu, on veel. Teiseks leiab aset kiire globaliseerumine, mille tõttu oleme vältimatult kogu maailmaga üha rohkem seotud.

Viimased 15 aastat on globaalse õigluse probleem eriti päevakorral: uue aastatuhande esimestel aastatel kirjutati globaalsest õiglusest rohkem esseesid ja raamatuid kui eelmisel aastatuhandel kokku (Pogge 2010: 10). Varem on küll väideldud rahvusvahelise poliitika ja

rahvusvaheliste suhete moraaliaspektide ning sõjapidamise moraalsuse üle, aga rahvusvahelise poliitika eetilise analüüsi kodumaise õigluse traditsiooniliste murede põhjal on tekkinud alles viimastel aastakümnetel (Blake 2008). Täpsemalt – liberaalse poliitfilosoofia laiendamine rahvusvahelisse sfääri on viinud põhimõttelise vastuoluni: ühelt poolt algab liberaalne poliitfilosoofia moraalse egalitaarsuse eeldusega, mis ütleb, et kõikidel inimestel on õigus võrdseks moraalseks kohtlemiseks, aga teiselt poolt on liberaalne poliitfilosoofia rakendanud võrdsuse garantiid traditsiooniliselt ainult riigisiselt.

Globaalse õigluse probleemi aluseks olev suur ebavõrdsus viitab omakorda vajadusele ressursid ümber jagada või leida teistsugune olukorda parandav lahendus. Samas puudub ühine arusaam, millistel alustel, millisel moel ja millisel määral vaeseid aidata. Probleemi aktuaalsus kasvab, sest tehnika arengust tingituna on (tajutavad) vahemaad lühenenud: meil on võimalik saata sõnum teisele poole maakera paari sekundiga, reisida teise maailma otsa paari päevaga ning meid igapäevaselt ümbritsev pärineb kogu maailmast. Niisiis ei saa usutavalt väita, et teisel pool maakera toimuv meisse mitte kuidagi ei puutuks või meil oleks võimatu sellega kontaktis olla. Globaalse õigluse probleemi ei saa seega käsitleda kui kauget ähmast muret, vaid see puudutab igäüht, kuivõrd igäüks on otseselt või kaudselt terve maailmaga seotud.

Blake (2008) on jaganud vastused globaalse õigluse küsimusele kokkuvõtlikult kolmeks: (1) kosmopoliitse liberalismi lähenemised; (2) Rawlsi *rahvaste seadus* ja (3) rahvuslus. Kõik need vaated on tugevate egalitaarsete põhimõtetega, aga erinevad selle poolest, kellele nende järgi võrdsus rakenduma peaks.

Kosmopoliitide järgi peaks maailmas eksisteerima suurem globaalne võrdsus, sest sünnipaigast lähtuv ebavõrdsus eluootustes ei ole õiglane. Lisaks rõhutavad kosmopoliidid, et vaeste riikide olukord on suures osas põhjustatud rikaste riikide manipuleerivast ja omakasupüüdlisest tegevusest (Landesman 2011: 424). Kosmopoliidid on seega need, kes tõesti usuvad, et kõikidel inimestel on õigus võrdseks moraalseks kohtlemiseks ja seda ei saa riigipiiriga kitsendada. Kosmopoliidid tahavad seada meid väga raske ülesande ette – kaotada maailmast vaesus, seejuures ei arva nad ise, et ülesande raskus oleks põhjus sellest loobuda.

Töö esimene peatükk vaatlebki kosmopoliitse liberalismi argumente globaalse õigluse küsimuses. Esiteks, Peter Singeri tagajärje kosmopolitismi, mille järgi on igal

inimesel moraalne kohustus kannatuste leevendamisele kaasa aidata, kuni seda tehes ei ohverdata midagi moraalselt võrdväärset. Käsitletud autoritest nõuab Singer individilt globaalse õigluse küsimuses kõige rohkem. Teiseks vaatlen Thomas Pogge rawlsilikku kosmopolitismi, mille kohaselt ei ole riigipiir oluline ja tuleks tegeleda maailma kõige kehvemas seisus olevate indiviidide heaolu tõstmisega. Pogge soovib Rawlsi õiglusteooria piire laiendada: kui Rawls räägib koduühiskonna kõige kehvemas seisus olevate indiviidide heaolu tõstmisest, siis Pogge soovib printsiipi globaalselt rakendada.

Järgmised kaks käsitletavat vastust globaalse õigluse probleemile, Rawlsi *rahvaste seadus* [*law of peoples*] ja rahvuslus, leiavad, et ühiskonna liikmeks olemises on midagi erilist ning sellest tulenevad erilised kohustused kaaskodanike ees, mis võõrriikide kodanikele ei kohaldu (Landesman 2011: 424). Rawlsi *rahvaste seaduse* ja rahvusluse järgi tuleks liberaalset poliitfilosoofiat rakendada ainult riikide ühenduse piires või riigisisesele ning globaalne võrdsus ei ole neile lähenemistele moraalselt oluline. Landesman (2011: 424) sedastab, et kaasmaalaste eelistamise aluseks võib olla vastastikuse nõue – ühe riigi kodanikud on ühe koostööskeemi liikmed, mis sisaldab hüvesid ja koormiseid. Kuna kodanike hüved sõltuvad kaaskodanikest, siis on neil teineteise ees vastastikused kohustused. Eristuse aluseks võib olla ka identiteeditunne, mis seob inimest tema riigiga. Kolmandaks argumenteeritakse, et ainult riigil on võim ja võimalus viia ellu õiglust ning ta saab seda teha vaid oma võimufääris ehk oma ühiskonna piirides. Globaalse õigluse printsiip oleks viimase argumendi järgi saavutatav ainult maailmavalitsuse või millegi sarnase abil.

Teine peatükk käsitlebki mittekosmopoliitseid ja oma kuuluvuse alusel erapoolikust lubavaid vastuseid globaalse õigluse probleemile. Esiteks, John Rawlsi *rahvaste seadust*, mis eristab kohustust tuua maailma sotsiaalmajanduslik õigus ja kohustust aidata ebasoodsate majanduslike ja poliitiliste tingimustega koormatud riikidel end n-ö rehabiliteerida. Viimase all on mõeldud, et riigi toimimise aluseks peaksid olema õigluse ideed, mis võimaldaksid osaleda rahvusvahelistes institutsioonides, kaubandussuhetes ning tagaksid ühiskonnaliikmetele inimõigused. Rawls keskendub seega ühiskonna baasideede ja institutsioonide korrastamise abile. Teiseks vaatlen David Milleri rahvuslust, mis eristab ühelt poolt vastutust enda või esivanemate tegude eest ja teiselt poolt vastutust olukorda parandada. Miller rõhutab, et vastutuse omistamiseks tuleb alati konkreetset olukorda analüüsida ja leida põhjused, miks mingid inimesed kannatavad ning alles seejärel on

võimalik otsustada, millised on kellegi kohustused aidata. Kuigi Miller on rahvuslane, siis on tema lähenemises ka palju kosmopoliitset.

Globaalse õigluse probleemi peamine küsimus ongi selles, kas moraalselt on lubatud olla erapoolik määratletud ühiskonna osa suhtes ja piirduda ainult sinna kuuluvate inimeste aitamisega **või** erapoolikus ei ole moraalsetest kaalutlustest lähtuvalt lubatud ja meil on kohustus aidata hädas olevaid inimesi kogu maailmas. Millised kohustused on meil kõigi maailma inimeste ja millised ainult koduühiskonna inimeste vastu? Antud töös üritan täpsemalt välja tuua ka iga lähenemise seisukoha indiviidi vastutuse kohta globaalse õigluse eest. Kolmandas peatükis võetakse erinevad lähenemised kokku ja antakse uurimisküsimusele vastus "jah, indiviidil on vastutus globaalse õigluse eest". Loobun indiviidi kohustuste ulatuse määratlemisest, kuna moraalselt õigustatavat printsiipi, mis võiks ühtlasi olla ka praktiliseks juhiseks indiviidile, ei ole võimalik luua.

1. Kosmopolitismi vastused globaalse õigluse probleemile

Kosmopoliitse liberalismi vaated on esimesed neljast globaalse õigluse lähenemisest, mida töös analüüsin. Neist esimene suund on tagajärje kosmopolitism, mille järgi tegude moraalsuse hindamise aluseks peaks olema nende tagajärjed. Selle esindajana käsitlen Peter Singerit. Teine suund on rawlsilik kosmopolitism, mis hoolimata nimest ei ole Rawlsi enda seisukoht, küll aga põhineb Rawlsi õiglusteoorial. Selle esindajana käsitlen Thomas Pogget. Peter Singeri radikaalne vaatenurk rõhub indiviidi südametunnistusele. Pogge vähem radikaalne vaatenurk enam institutsioonide omale, aga näeb vastutust ka indiviidil.

1.1. Tagajärje kosmopolitism

Peter Singeri peamine sõnum on, et meie tegevusetus ei ole õiglane. Singeri (1972: 231, 238) põhiargumendi saab esitada järgmisel kujul:

Eeldus 1: Kannatamine ja surm selle tõttu, et puudub toit, varjupaik ja/või meditsiiniline hool, on halb.

Eeldus 2: Kui meie võimuses on hoida ära millegi halva juhtumine, ilma et seejuures ohverdaksime midagi võrdväärilise moraalse tähtsusega, siis lähtuvalt moraalsest kohusest peaksime seda tegema.

Eeldus 3: Maailmas esineb kannatamist ja surma selle tõttu, et puudub toit, varjupaik ja/või meditsiiniline hool.

Järeldus: Lähtuvalt moraalsest kohusest peaksime töötama kogu aeg selle nimel, et vähendada suuri kannatusi, mis ilmnevad nälja ja teiste katastroofide tulemusel.

Enamik inimesi nõustub Singeri esimese eeldusega. Humaansuse vaatepunktist on midagi iseenesest mõistetavat, et me ei soovi teistele inimestele kannatusi. Eriti ebainimlik tundub see, kui keegi peab kannatama, kuna puuduvad minimaalsed elamisväärsed tingimused. Minimaalsete elamisväärsuste tingimuste ebainimlikkuse tajumiseks ei pea neid ise kogema. See on kannatus, mille suurus on tajutav sõltumata sellest, kas ollakse ise selles olukorras või nähakse seda kõrvalt.

Ka Singeri teine eeldus tundub enamikule inimestest intuiitiivselt õige. Me ei soovi halba ja kui saame seda võrdväärset ohverdada ära hoida, siis me peaksime seda tegema. Singer (2009) ilmestab teist eeldust näitega sellest, kuidas Bob on investeerinud suurema osa

oma säästudest uhkesse autosse ning läheb sellega sõitma. Bob teeb pausi ja pargib auto raudteerööbaste lõppu. Äkitselt näeb ta juhita rongi suurel kiirusel lähenemas ning kaugemal rööbastel väikest tüdrukut. Ta ei suuda rongi peatada ega tüdrukut hoiatada, kuid tal on võimalik rööpad ümber suunata nii, et tüdruk jääks ellu, aga sellisel juhul tema auto häviks. Bob ei tee midagi ja tüdruk sureb. See näide on enamiku inimeste jaoks väga selgelt hukkamõistu vääriv: Bobil oli võimalus halba (inimelu katkemine) ära hoida ohverdamata midagi võrdväärset (auto). Singeri kolmandat eeldust tõendavad sissejuhatuses väljatoodud faktid.

Hoolimata sellest, et nõustatakse Singeri eeldustega, ei ole nii kerge omaks võtta tema järeldust, et peaksime kogu aeg töötama selle nimel, et vähendada suuri kannatusi, mis ilmnevad nälja ja teiste katastroofide tulemusel. Intuitiivselt ei ole selge, et saaksime Singeri eeldustest, mis tunduvad küllalt iseenesestmõistetavad, luua järelduse, mis enam iseenesestmõistetav ei tundu.

Miks see nii on? Singeri näide Bobist on üsna üheti mõistetavalt hukkamõistu vääriv ja üldiselt inimesed usuvad või vähemalt tahavad uskuda, et nad ise samas olukorras valiks tüdruku päästmise. Singer (2009) märgibki, et suudame küll kohe Bobi valiku – tüdrukut mitte päästa – hukka mõista, kuid me ei taju, et mingis mõttes teeme ise iga päev sarnase valiku, kui otsustame kulutada oma raha järjekordsele mugavusele-luksusele selle asemel, et aidata nälgivaid lapsi Aafrikas.

Levinud vastuväide Singeri argumendile on, et väikese tüdruku rongi eest päästmist ja nälgivate laste aitamist Aafrikas ei saa võrrelda (ning seetõttu ei saa ka Singeri eeldustest tuletada tema järeldust), kuna üks toimub siinsamas ja teine teises maailma otsas. Singer (1972: 231-234) aga vastab, et tema printsiip kehtib sõltumata lähedusest või kaugusest. Samuti ei erista printsiip juhtumeid, kus mina olen ainus inimene, kes võiks midagi teha ja juhtumeid, kus mina olen üks paljudest samas positsioonis. Seega, kui usume, et meie võimuses on ära hoida millegi halva juhtumine, seejuures ohverdamata midagi võrdväärse moraalse tähtsusega, siis Singeri järgi peaksime alati tegutsema, et halba ära hoida. Ainus arvestatav vabandus, miks mitte halva ärahoidmise nimel tegutseda, saab olla midagi moraalselt võrdset. Arvestatav vabandus ei ole vahemaa või see, et teised oleksid ka võinud midagi teha.

John Kekes on esitanud Singeri seisukohale lisaks järgmised vastuargumendid. Esiteks, oleks rumal takistada halba iga hinna eest, küsimata, mis on takistamise tagajärjed neile, keda aidata üritatakse (Kekes 2002: 506). Ta toob näite, kus ühel kaalukaasil on surm ja teisel elu masinate külge aheldatuna ning ütleb, et takistada sellises olukorras surma kui halba asja, arvestamata tagajärgedega (elu masinate küljes), ei saa olla kohustus. Teiseks peaksime Kekesi (2002: 507) järgi arvestama sellega, miks halb juhtub just selle inimesega – küsima, kas ta kutsus selle ise esile. Samuti peaksime mõtlema, kas kohustus aidata kehtib ka siis, kui abivajaja on väga uhke ja keelduks abist. Kekes küsib, kas enne halva takistamist ei oleks mõistlik analüüsida, millised üldse on šansid, et see õnnestub, et mitte ebamõistlikult ressursse raisata? Olulisim on aga küsimus "Miks peaks inimeste huvisid võrdselt kohtlema?". Kui Singer vastab, et see on eetika loomuses, siis ei ole see õige, sest eetika ei nõua, et halbu ja häid inimesi koheldakse võrdselt (Kekes 2002: 509-510). Nimetatud vastuargumendid viitavad kõik sellele, et Singeri argument on liiga üldine ja ei arvesta piisavalt konkreetsete asjaoludega, mis olukorra tähendust muudavad.

Singer (1972: 234) põhjendab oma printsiipi kasulikkuse maksimeerimisega: kui kõik teevad, mida nad tegelikult peaksid, siis ei saa tulemus olla hullem kui juhul, mil kõik teevad vähem kui nad peaksid. Aga selle tulemus, et igäüks teeb, mis ta subjektiivselt arvab, et peaks mõistlikkuse piires tegema, võib olla hullem. Eelnevaga viitaks Singer justkui, et tema argument on indiviidide suhtes nõudlik ka selleks, et muuta nende arusaama mõistlikkuse piiri kohta. Singer nõuab rohkem selleks, et saavutada üldse mingi muutus, et aidataks rohkem kui varem. Kui inimesed ei pane oma valikuid sellisesse konteksti nagu Singeri printsiip eeldaks – valik veel ühed kingad soetada tähendab samal ajal ka valikut mitte aidata kannatavaid inimesi –, siis nende valikud lähtuvadki sellest, mis subjektiivselt mõistlik tundub: nad aitavad ainult seda kannatajat, kes on neile lähedal, kelle elu puutub kuidagi nende omasse.

Samuti on oluline välja tuua, et teatavas mõttes manipuleerib Singer inimestega – tema argumenti ilmestab näide lapse päästmisest, aga kõik maailma vaesed ei ole lapsed. Kekes (2002: 506) ütleb, et mõtelda vaesuses elavatest inimestest kui lastest on jäme paternalistlik solvang ning sellest tulenevalt on Singeri näide eksitav ja manipuleeriv. Sama on välja toonud ka Miller (2007: 236). Näites lapse kasutamisega juhib Singer tähelepanu kõrvale küsimusest, milline on kannataja vastutus oma kannatuste eest. Sellega arvestamine

aga kitsendaks oluliselt Singeri argumendi rakendusvaldkonda. Miller (2007: 235-236) on välja toonud, et vaesusest päästmine ei ole ühekordne tegevus – täna päästetud inimene võib homme teistel põhjustel hukkuda ja sellest tulenevalt ei saa vaeste aitamine kunagi olla tegevus, mille tagajärgedes saab kindel olla. Seega on Singeri näide ka sellest vaatepunktist eksitav – ta võrdleb ühekordset päästmist oma elu pühendamisega vaeste aitamisele.

Singeri argument on minu arvates läbinisti loogiline ja seetõttu kaasneb sellega ka n-ö ahhaa-efekt. Intuitiivselt on iseenesest mõistetav, et me ei soovi teistele inimestele kannatusi nagu nälg, meditsiiniabi või varjupaiga puudumine. Üllatus aga seisneb selles, et Singeri argumendi järgi saaks, võiks ja peaks tegelikult igäüks meist midagi tegema, et neid kannatusi ära hoida ning seda kohustust saab ka loogiliselt tõestada.

Teiselt poolt on Singeri argument minu arvates küllalt ebapraktiline, sest kui nõuda inimestelt nii palju – et nad tõesti keskenduksid pidevalt teiste inimeste kannatuste ärahoidmisele sõltumata, kas nad neid inimesi tunnevad; sõltumata, kui kaugel need inimesed on; sõltumata, kas neid seob nende inimestega midagi rohkem kui see, et me kõik oleme inimesed – , siis on suur oht, et nad ei tee ega anna mitte midagi, kuna on asetatud liiga suure ülesande ette, millest on lihtsam üldse mitte mõelda. Singer (2011: 214-215) on sellele vastanud, et tõendeid selle kohta, et liiga kõrge standard töötaks iseendale vastu, küll pole, aga seda ei saa siiski välistada. Samas toob ta ka välja, et kui kõik annaksid oma panuse, siis peaks igäüks andma üsna tagasihoidliku summa ning praegu tundub tema argument nõudlik vaid seepärast, et hetkel aitavad vaid vähesed.

Singeri (1972: 241) argumendil on kaks versiooni – tugev ja mõõdukas. Tugeva versiooni järgi peaksime panustama hädasolijate aitamisse (Singer räägib siin ennekõike annetamisest) seni, kuni saavutame piirkasulikkuse. See on tase, kus rohkem andes põhjustaksime endale või oma lähedastele sama palju kahju, kui vähendaksime oma andmistega. Mõõduka versiooni järgi peaksime hädasolijate aitamisse panustama seni, kuni me ei ohverda selle arvelt midagi moraalselt võrdväärset. See jätab inimestele üsna palju ruumi ise valida ja otsustada millisel määral aidata – jääb võimalus öelda, et piirkasulikkuseni aitamine tähendaks ohverdada midagi moraalselt võrdväärset, näiteks oma pere heaolu, ja sellega põhjendades mitte aidata. Singer (1972: 241) pooldab tugevat versiooni, aga ei alahinda ka mõõdukat. Tema arvates tähendaks viimane piisavalt suurt muutust, mille

abil kaoks praegune tarbimisühiskond, kuna selline ühiskond toimib olukorras, kus inimesed kulutavad raha ebaolulisele, mitte ei anna seda hädasolijate aitamiseks. Mõõduka versiooni rakendamisel tarbimisühiskond aeglustuks ja võibolla kaoks täielikult.

Tugev versioon on probleemne mitmetel põhjustel. Mis peaks motiveerima inimesi nii palju ära andma? Millised kõrvalnähtud selle elluviimisel oleks? Näiteks, kas siis oleks enam üldse midagi ära anda, kui inimesed teaksid, et kogu vaev, mis nad näevad, on teiste heaks? Kas inimestel oleks motivatsiooni üldse veel pingutada? Nagu eelnevalt kirjeldatud, siis tundub tugev versioon küllalt utoopiline – kui nõuda inimestelt liiga palju, siis ei pruugi nad anda mitte midagi. Olles pandud ülesande ette, mis nõuab kategoorilist muutumist, võib see tunduda ülejõu käiv ja selle asemel, et üritada seda täita, loobutakse sellest täielikult ning tulemus võib olla loodetust vastupidine. Näiteks, kui teha piirkasulikkuse tasemeni andmine kohustuslikuks, võib tagajärg olla hoopis, et süsteemi hakatakse üle kavaldama, kuna see tekitab inimestes trotsi. Kui Singer soovib võimalikult head praktilist tulemust, siis ei pruugi tugev versioon selleks sobida.

Pärast mõlema suuna analüüsimist usun pigem mõõduka versiooni toimimise võimalikkusesse. Singer (2011: 200) ongi oma argumendi hiljem mõnevõrra pehmemalt ümber sõnastanud ning asendanud kolmanda eelduse väitega, et "Maailmas on teatav hulk [*some*] ränka vaesust, mida me saame takistada ohverdamata midagi moraalselt võrdväärset" ja järelduse väitega, et "Me peaksime mingi hulga [*some*] ränka vaesust ära hoidma". Singer (2011: 201) ütleb, et ta tõi sisse mõiste teatav hulk [*some*] just selleks, et ennetada vastuargumenti, et minu antav abi ei mõjuta maailma vaesust tervikuna ning rõhutada seda, et abi on ka ühe pere aitamine. Seda saab enamik meist teha ohverdamata midagi moraalselt võrdväärset. Mõõduka versiooni suureks probleemiks on siiski ähmasus. Kui palju peaks igäüks ära andma, et aidata võimalikult palju hädasolijat ja sealjuures ise mitte midagi moraalselt võrdväärset ohverdada? Kuidas individ neid valikuid realselt langetama peaks?

Kui rääkida sellest, mis on moraalselt õige, mitte praktiliselt teostatav või motiveeriv, jääb siiski üles küsimus, kas on õiglane nõuda inimestelt sellist pühendumist teiste kannatustele. Siin tuleb toetuda eelnevalt väljatoodud vastuargumentidele Singeri väidete kohta ja tõdeda, et ei saa pidada moraalireegliks oma elu tingimusteta pühendamist teiste kannatustele, arvestamata konkreetsete asjaoludega. Kas indiviidil on vastutus globaalse

õigluse eest? Singeri järgi on vastus kindlasti "jah, indiviid vastutab". Usun, et pärast seda, kui inimene tõesti Singeri argumendi läbi mõtleb, toimub tema arusaamistes kasvõi väike muutus ning kannatused teiselpool maakera ei tundu enam nii kaugena, aga muutusest veendumustes ei tulene veel moraalikohustust Singeri argumendi järgi tegutseda.

1.2. Rawlsilik kosmopolitism

Rawlsilik kosmopolitism põhineb küll John Rawlsi õigluseteoorial [*theory of justice*], kuid ei ole Rawlsi enda lähenemine. Õigluseteooria käsitleb ühiskonna alusinstituutsioone, mille valiksid ratsionaalsed inimesed erapooletust tagavates tingimustes: algseisundis, kus keegi ei tea, millisesse ühiskonna osasse ta kuulub. Sellistes tingimustes valitud ühiskonda iseloomustab nii vabaduste alusraamistus kui ka hoolitsus kõige viletsamate eest (Blackburn 2002: 376). Taolise ühiskonna alusideed on kaks õigluse printsiipi: (1) igal isikul on võrdne õigus kõige ulatuslikumale vabadusele, mis sobib kokku sama vabadusega kõigi teiste jaoks; (2) sotsiaalne ja majanduslik ebavõrdsus peavad vastama kahele tingimusele – esiteks, nendega seotud positsioonid ja ametikohad peavad olema kõigile avatud ja teiseks, nad peavad muutma ühiskonna kõige viletsamate seisundi võimalikult heaks (Rawls 2001: 42-43). Rawlsilik kosmopolitism ongi Rawlsi õigluseteooria rakendamine globaalselt: erinevalt Rawlsist tahavad kosmopolitismi esindajad loobuda piirangust, mille järgi õigluse printsiibid kehtivad ainult koduühiskonnas ja rakendada neid globaalsel tasemel, et tegeletaks globaalse ühiskonna, mitte pelgalt koduühiskonna kõige kehvemal järjel olevate indiviidide heaoluga (Blake 2008).

Töös käsitlen rawsiliku kosmopolitismi esindaja Thomas Pogge argumente tema teose "Politics as Usual: What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric" peatükist "What Is Global Justice?". Toon Poggelt välja kolm argumenti, mille põhjal liigun järk-järgult indiviidi rollini globaalse õigluse küsimuses.

Pogge (2010: 12) esimene argument tõstab esile olukorra, milles on need inimesed, kes on sündinud vaesesse ühiskonda või vaesesse ühiskonnakihti:

Eeldus 1: Enamasti on valitsejatel motivatsiooni tegeleda selliste osapoolte huvidega, kellel on neile midagi vastu anda. Need on jõukad kaas- ja välismaalased, kodumaised ja rahvusvahelised korporatsioonid, teiste riikide valitsused.

Eeldus 2: Väga vaesed inimesed saavad üldjuhul poliitikuid ja valitsevaid ametnikke vähe kahjustada ja mõjutada.

Järeldus: Valitsejatel ei ole üldjuhul motivatsiooni tegeleda väga vaeste inimestega.

Pogge esimest ja teist eeldust võib pidada mingis mõttes paratamatuteks – võim ja jõukus käivad käsikäes ning inimesed või ka organisatsioonid saavad võimule ja püsivad seal tänu sellele, et keskendutakse nende huvidele, kellel on samuti võimu ja/või jõukust. Inimesed ei saa võimule tänu sellele, et tegeleksid nende huvidega, kes on kõige raskemas olukorras ja vajaksid kõige rohkem abi. Isegi kui abivajajad on arvulises enamuses, siis tulenevalt nende olukorrast – jõukuse puudumine – ei ole neil võimu ega muid vahendeid, millega valitsevaid mõjutada. Sellest tulenevalt puudub valitsejatel üldjuhul motivatsioon tegeleda kõige kehvemal järjel indiviidide aitamiseks, sest see, et nad vajavad abi, ei pane asju liikuma. Valitsejate valikuid motiveerivad hoopis need ühiskonnad ja ühiskonnakihid, kes saavad neile midagi vastu anda, seega saavad määravaks nende soovid ja vajadused. Lühidalt: kellegi huvidega tegelemise aluseks ei ole nende vajadused, vaid nende võimalused midagi vastu anda. Siit tuleneb järeldusele ka teine pool – väga vaesed inimesed ei saa motiveerida institutsioone nende probleemidega tegelema, seda saavad teha teised, jõukamad ühiskonnakihid. Jätkan selle järeldusega kolmanda Pogge argumenti (lk 15) juures.

Esitan järgmise Pogge (2010: 13) argumenti, mis lisab rahvusvahelised lepingud-konventsioonid:

Eeldus 1: Elutingimused terves maailmas on sügavalt mõjutatud erinevatest rahvusvahelistest vastasmõjudest.

Eeldus 2: Eelmisest tulenevalt on elutingimused mõjutatud riikidevahelistest lepingutest ja konventsioonidest, mis neid vastasmõjusid kujundavad.

(Eeldus 3: On mingid osapooled, kes neid lepinguid kujundavad ja kohustavad.)

Järeldus: Ebaõiglaste (globaalset majanduslikku ebavõrdsust suurendavate) lepingute-konventsioonide kujundamises ja kohustuslikuks muutmises osalejad on moraalselt kaasatud vaesuse jätkuvusse.

Esimene aspekt, millele see argument keskendub, on minu arvates seletus, miks üldse puutub vaesus teisel pool maakera ka meisse. Tänapäeval ei pääse rahvusvahelisusest keegi – toit, mida me ostame, pärineb mitmest erinevast maailmajaost; teenused, mida me tarbime,

on loodud üle maailma; inimesed, kellega me igapäevaselt suhtleme – kolleegid, kaastudengid, õppejõud, sõbrad, sugulased –, asuvad teistes riikides või pärinevad teistest maadest. Inimesed üle terve maailma on ühenduses läbi kõikvõimalike igapäevaste asjade ja suhete. Riigipiir ei ole ammu enam piir, millest teiselpool toimuv meisse ei puutuks.

See aspekt Pogge argumentatsioonis on analoogne tagajärjekosmopolitismiga. Singeri printsip – me peame alati kahju ära hoidma, kui me saame seda teha, ohverdama midagi moraalselt võrdväärset – kehtib sõltumata vahemaast. Singer (1972: 232) toob välja, et silmapilguga toimuv kommunikatsioon ja kiire transport on olukorda nii muutnud, et oma moraalsel vastutust ei saa piirata lähedal asuvale.

Rahvusvahelised suhted mõjutavad meie igapäevaelu ja rahvusvahelisi suhteid omakorda mõjutavad enim erinevad rahvusvahelised lepingud. Nagu juba välja toodud, siis ühelt poolt on need rahvusvahelised lepingud põhjuseks, miks üldse see, mis toimub ühes riigis selle riigi kodanikega, peaks puutuma teise riiki ja tema kodanikesse. Teiseks on lepingud tihti ka üheks põhjuseks, miks ühe riigi kodanikud elavad ühesugust elu ja teise riigi kodanikud teistsugust. Tuues äärmusliku näite erinevatest eludest: miks Aafrikas muretsetakse selle pärast, et üldse süüa saada; läänemaailmas selle pärast, kas sellel kevadel saab endale uue moe järgi mantli osta.

Riikide ja korporatsioonide vahelised lepingud mõjutavad inimeste elusid otseselt, kuna neis määratletakse tihti, mida üks riik teisele ekspordib ja mis hinnaga. Tavainimeseni jõuab lepingu mõju näiteks, kui see sätestab, et riik A müüb riigile B mingit teenust või vara väga madala hinnaga ja sellest tulenevalt ei saa ka elu riigis A paraneda – madalast hinnast piisab vaid olemasoleva elutaseme säilitamiseks. Samal ajal riigis B kellegi (kas korporatsiooni omanike-juhtide või isegi tavainimese) elu paraneb tänu sellele, et nad saavad midagi soodsamalt sisse osta kui varem. Kui antud näites riik A oleks see, kus elutase on juba hea ja riik B see, mis vajab abi, siis oleks tegemist positiivse näitega. Paraku on seis tihti vastupidine – riigis A vajatakse abi ning riigis B on inimestel juba niigi võimalus kulutada asjadele, mis ei ole eluks vajalikud *à la* uue moe järgi mantel.

Kolmas oluline aspekt selles argumendis on, et lepinguid teevad inimesed ise. Osapooled, kellele on antud selleks võim ja volitus. Seega on inimestel, kes lepingute loomises osalevad, võim nende sisu mõjutada ja seega ka vastutus nii nende sisu kui ka selle

eest, kuidas nad inimeste elusid mõjutavad. Pogge (2010: 21-22) järgmine argument täpsustab seda aspekti ja kaasab ka tavainimese:

Eeldus 1a: Enam võimu omavate arenenud riikide valitsused on mänginud domineerivat rolli Külma sõja järgse globaalse institutsionaalse korra kujundamises.

Eeldus 1b: Selle korra kujundamisel on nad arvestanud rohkem enda koduärde ja finantseliidi huvidega kui vaeste ja haavatavate vähem arenenud riikides elavate huvidega.

Eeldus 2: Globaalset institutsionaalset korda tuleks pidada ebaõiglaseks, kui selle all esineb rohkem vägivalda ja vaesust võrreldes võimaliku alternatiivse korraga.

Eeldus 3: Alternatiivne kord oleks võimalik, kui enam võimu omavad arenenud riigid oleksid arvestanud rohkem vaeste ja haavatavate vähem arenenud riikidega.

Järeldus 1: Praegune globaalne institutsionaalne kord on ebaõiglane.

Eeldus 4: Enam võimu omavad arenenud riigid, kellele eelpool viidati, on tunnustatud demokraatlikena.

Eeldus 5: Demokraatlikes riikides on kodanikel osalusvastutus globaalse korra eest, mille nende valitsused on loonud, ja ka sellest korrast tuleneva ebaõigluse eest.

Järeldus 2: Arenenud riikide kodanikud vastutavad olemasoleva globaalse institutsionaalse korra ja sellest tuleneva ebaõigluse eest.

Argumendi esimene pool toob välja, et praegune globaalne institutsionaalne kord on ebaõiglane, kuna on võimalik alternatiivne kord, mille all esineks vähem vägivalda ja vaesust. Argumendi teine pool jõuab välja indiviidini. Globaalset korda kujundavad enim teatud riigid. Neid riike tunnustatakse demokraatlikena ja sellest tulenevalt kujundavad globaalset korda ka nende riikide kodanikud. Seega, kuigi Pogge põhirõhk on institutsioonidel ning sellel, et institutsioonid peaksid tegelema maailma kõige kehvemal järjel olevate indiviidide aitamisega, ei jää tema lähenemisest välja ka indiviid.

Kui nüüd jällegi otsida vastust küsimusele "Kas indiviidil on vastutus globaalse õigluse eest?", siis on vastus jah. Otsene ja esmane vastutus lasub küll institutsioonidel ning inimestel, kes nende eesotsas on, aga kaudne ja mitte vähem tähtis vastutus lasub igal indiviidil, kes elab demokraatlikus riigis ja saab seeläbi mõjutada poliitikat ja otsuseid, mida teda esindavad institutsioonid teevad. Lühidalt on minu arvates indiviidi roll selles, et kui

inimesed ei mõtle kaasa, ei teadvusta probleemi, ei juhi sellele tähelepanu, siis ei ole probleem päevakorras ka nende inimeste esindajate jaoks. Seega, et muutuks institutsioonide tegevus, peab muutus alguse saama igast inimesest.

Mathias Risse (2005: 9-10) argumenteerib Pogge seisukohtade vastu ja märgib, et globaalne kord ei kahjusta vaeseid, vaid sellele võib hoopis omistada viimase 200 aasta jooksul saavutatud arvestatavaid arenguid inimeste heaolus: kaks sajandit tagasi olid peaaegu kõik vaesed, aga täna enam pole. Sellele saab vastu vaielda: olukord võib olla parem kui varem, aga kui maailmas on endiselt nii palju kannatusi nagu praegu, siis globaalne kord kahjustab endiselt vaeseid, vaatamata sellele, et vähem kui varem.

Pogge argumendi ümberlukkamiseks võib veel märkida, et kui ta räägib võimalikust alternatiivsest korrast, siis tegeleb ta utopiaga: võimatu on öelda, kuidas oleksid asjad maailmas olnud, kui Euroopa ülemad riigid ei oleks ülejäänud maailma vallutanud (Risse 2005: 12). Alan Patten (2005: 21-22) kirjutab, et Pogge räägib tingival: näiteks see, kas WTO on põhjustanud vaesust, sõltub sellest, kas (samavõrd) vaesust oleks olnud alternatiivsete (minimaalselt) õiglase rahvusvaheliste kaubandusreeglite korral. Minimaalse õigluse algtaseme määratlemisel tekib dilemma – kas see on määratletud protseduuriliselt (õiglased institutsioonid, õiglane rahvusvaheline seadus, kaubandus jne) või substantiivselt (teatud jaotusliku tulemuse, kus keegi ei ela allpool minimaalset taset, teostumine).

Protseduuriline strateegia on veetlev, sest töötab suhteliselt nõrga ja usutava kahju mõistega, mida isegi libertaaril oleks raske kõrvale jätta. Patteni (2005: 23-24) arvates on aga probleemiks, et Pogge paneb liiga palju rõhku rahvusvahelistele faktoritele ja liiga vähe kodumaistele. On põhjust arvata, et isegi ideaalsetes tingimustes oleks maailmas märkimisväärne arv väga vaeseid inimesi ning protseduurilise lähenemise järgi ei oleks rikkad riigid neile kahju teinud. Seega jääks ikka üles küsimus, kas sellisel juhul oleks rikkastel riikidel vaeste vastu kohustused. Risse (2005: 16) on samuti välja toonud, et vastu võetamatud on nii lähenemised, mille järgi ühiskonna majanduslikku olukorda saab täielikult selgitada rahvuslike faktoritega kui ka lähenemised, mille järgi ühiskonna majanduslikku olukorda saab täielikult selgitada globaalsete faktoritega – selgitav rahvuslus [*explanatory nationalism*] versus selgitav kosmopolitism [*explanatory cosmopolitanism*]. Miller (2007: 240; 247) toob Pogge argumendile vastunäite autost, mis ringteel hooletult sõites õnnetusse

satub – ühelt poolt võib öelda, et kui ringtee asemel olnuks foor, ei oleks õnnetust juhtunud, teiselt poolt oli tegemist hooletu sõitmisega, seega tuleks vastutus vähemalt jagada teeplaneerijate ja autojuhi vahel. Nii Patten, Risse kui Miller süüdistavad rawlsilikku kosmopolitismi liigeses keskendumises rahvusvahelistele faktoritele, millest omakorda tuleneb ühekülgne analüüs.

Patten (2005: 25-27) kirjeldab, et mitmed lõigud Pogge raamatus viitavad ka substantiivsele õiglusemääratlusele, mis kahju mõistet laiendab. Selle korral vastutavad jõukad riigid ka siis, kui taustatingimused on õiglased, aga osa inimesi elab allpool miinimumtingimusi ning oleks võimalik alternatiivne institutsionaalne kord, kus keegi ei elaks allpool miinimumtingimusi. Patteni arvates ignoreerib Pogge substantiivse õiglusemääratlusega jõukates riikides elavate inimeste nõudeid, sest kui vaadata n-ö suurt pilti, ei saa enam üheselt väita, et vaeseid kahjustaks just jõukate riikide kodanikud. Vastutus kahjustamise eest võib lasuda ka vaeste riikide jõukatel kodanikel. Substantiivne kontseptsioon ei ole usutav, sest see ei arvesta, kuidas kohustused on jaotatud. Samuti ei ole tegemist minimaalse normatiivse printsüübiga nagu protseduurilise strateegia korral. Pogge jõuab käsust "mitte teha kahju" tugeva järelduseni, aga see ei ole minimaalne käsk, mida libertaarid tunnustaksid. Tegemist on käsuga, mis on sisse ehitatud moraaliimperatiivi aidata kannatavaid inimesi. Patten ei eita, et me peaksime aitama kannatavaid inimesi, aga ta peab valeks seda, kuidas Pogge üritab käsku "mitte teha kahju" niimoodi laiendada, et sellega kaasneks aitamise kohustus.

Pogge (2005: 60-61) on Patteni kriitikale vastanud, et tema sotsiaalse õigluse standardi keskmes on inimõiguste ebapiisav täitmine tingimustes, kus (1) jõukate inimeste koostöö on loonud ja kohustuslikuks teinud institutsionaalse korra neile, kelle inimõigused ei ole täidetud; (2) see institutsionaalne kord põhjustab ettenähtavalt inimõiguste ebapiisavat täitmist; (3) inimõiguste rikkumist saaks mõistlikult vältida, kui olemasolev institutsionaalne kord ümber korraldada alternatiivseks paremaks institutsionaalseks korraks, mille all ei esineks võrdväärseid kahjusid; (4) alternatiivse korra võimalikkus oleks ettenähtav. Ta lisab, et vastutame vaid selle kahju eest, mis tekib ebaõiglase institutsionaalse korra loomisest ning tegemist ei ole lõputu kohustusega kannatajaid aidata. Seega keskendub Pogge siiski protseduurilisele strateegiale ning jaotusliku tulemuse küsimusele vaid niivõrd, kui protseduurilise õigluse algtaseme mittetäitmine tekitab jaotusliku õigluse mittetäitmist.

Teiseks toob Pogge (2005: 63-65) Patteni kriitika vastu välja, miks ei saa piirduda väitega, et hoopis vaeste riikide jõukad kodanikud kahjustavad vaeseid. Ta ütleb, et igauks võib väita, et tema ei põhjusta vaesust, sest tema tegevus üksinda ei oleks selle põhjustamiseks piisav. Jõukad riigid saavad süüdistada kohalikku eliiti ja kohalik eliit rahvusvahelist korda. Võib-olla ongi tõsi, et rahvusvaheline kord üksinda ei kahjustaks vaeseid, kuid kui on teada, et rahvusvaheline kord koosmõjus kodumaise korraga kahjustab vaeseid, siis ei saa süüid eitada ning globaalsel tasemel tuleks tegeleda reformidega, mis piiraksid kahju tekitamisel nii meid kui ka kohalikku eliiti. Analoogne oli eelmises alapeatükis Peter Singeri märkus, et aitamist ei peaks loobuma, kuna mina üksi ei suuda kõiki kannatusi lõpetada. Selleks, et õiglasem globaalne kord täidaks eesmärgi, ei pea see likvideerima kõiki kannatusi, piisab sellest, kui see vähendab kannatusi.

Pogge on oma teoses "World poverty and human rights: cosmopolitan responsibilities and reforms" välja toonud neli lihtsat põhjust, millele inimesed tavaliselt apelleerivad, et globaalse õigluse probleemi ignoreerida. Tutvustan lühidalt neid põhjuseid ning Pogge vastulauseid, et iseloomustada, miks inimeste hoiakud peaksid muutuma. Põhjustest esimesed kolm on pessimistlikud ja viimane optimistlik: (1) raha andmine ei aita, nagu näitavad nurjunud arenguabi katsed; (2) vaesus on nii hiiglaslik probleem, et rikkad ühiskonnad ei suuda kanda selle väljajuurimise kulu; (3) vaesuse kõrvaldamisega tegelemine on väärastunud, sest viib rahvastiku arvu ja ka vaeste arvu jätkuvale kasvule; (4) kõik laheneb iseenesest ja ei ole vaja midagi eraldi ette võtta (Pogge 2008: 7-13).

Neist põhjustest esimene kõlab kõige praktilisema põhjusena mitte abi anda – on väga palju näiteid sellest, kuidas abiraha jõuab korrumpeerunud kohaliku valitsuseni, mitte abivajajateni. Pogge (2008: 8) täpsustab, et see ei ole põhjus loobuda, vaid hoopis lisapõhjus, miks mõelda vaesuse vähendamisele ja sellega tegeleda. Eelnev näitab, et me ei peagi tegelema ilmtingimata raha andmisega, vaid me peame aitama aktiivne olemisega: hoidma avalikkuse tähelepanu sellel, et on lahendamist vajavad probleemid ning abivajajate aitamiseks tuleb leida paremad viisid.

Teise põhjuse lükkab Pogge (2008: 10) ümber empiiriliste andmetega: ränga vaesuse likvideerimiseks on vaja 300 miljardit dollarit aastas, mis on alla 1% rikaste riikide SKP-de summast. Seega on väär väita, et rikkad ühiskonnad ei suuda kanda vaesuse väljajuurimise

kulu. Nii esimesele kui ka teisele põhjusele võib veel vastu väita, et globaalse õigluse kontekstis ei ole tegutsemine mõttetu, kui see 100% abivajajateni ei jõua või abivajadust 100% ei kata: kuna tegemist on inimestega, siis on oluline iga elu, mis päästa õnnestub.

Kolmanda põhjuse vastu kirjutab Pogge (2008: 10) samuti, et faktid ei kinnita seda: sündivus võib elatustaseme kasvades hoopis kahaneda. Neljanda – optimismi – põhjuse saab tagasi lükata, sest nii tõsise probleemi lahendamist ei saa lihtsalt ootama jätta (Pogge 2010: 10-11). Me ise ka ei tahaks, et ootama jäädaks, kui meie samas olukorras oleksime nagu kolmanda maailma riigid praegu.

Kokkuvõttes toob Pogge (2010: 13) välja, et need neli põhjust on pealiskaudsed ning lähemal uurimisel ei kannata kriitikat – inimesed peaksid oma moraalihoiakuid vaesuse suhtes põhjalikult revideerima.

Minu arvates on Pogge lähenemisel võlu. Võrreldes Singeri lähenemisega on seda lihtsam omaks võtta, kuna see ei ole indiviidi suhtes nii nõudlik. Samuti on Pogge lähenemine usaldusväärsem, sest selle aluseks juba oluliselt põhjalikumad põhjendused, miks me peaksime aitama. Kui mõelda, mida nõuab Pogge indiviidilt, siis minu arvates on see esiteks kaasamõtlemine ja vastutuse teadvustamine – eduka lääneriigi kodanik on seotud nälgiva inimesega teisepool maakera läbi rahvusvahelise korra, mis mõjutab mõlemaid pooli. Seega taandub ka siin argument suures osas sellele, et (tajutavad) vahemaad on n-ö lühenenud: kui me saame mõjutada vaeste aafriklaste elu, siis on meil selle eest ka mingisugune vastutus. End vastuargumentide eest kaitstes rõhutab Pogge, et tema argument räägib vastutusest kahju eest, mis tekib ebaõiglase institutsionaalse korra loomise tõttu ning tegemist ei ole lõputu kohustusega kannatajaid aidata. Sellest lähtudes on Pogge argument ja nõudmised indiviidi suhtes õiglased.

2. Rahvaste ühenduse või rahvuse suhtes erapoolikud vastused globaalse õigluse probleemile

Järgmised kaks lähenemist erinevad kosmopolitismist ennekõike selle poolest, kuidas nad piiravad kohustuste ulatust. Kui kosmopolitismi järgi peaksime tegelema globaalses kontekstis kõige kehvemal järjel olevate indiviidide aitamisega, siis järgmiste lähenemiste järgi sõltub meie kohustuste olemasolu oluliselt sellest, millised sidemed meil abivajajaga on. Esiteks käsitlem John Rawlsi *rahvaste seadust*, mille järgi piirduvad aitamiskohustused globaalsel tasemel ainult parema institutsionaalse korra loomise abiga. Rawlsi järgi ei ole meil kohustust tegeleda nende indiviidide, kes ei kuulu meiega ühisesse rahvaste ühendusse, majandusliku aitamisega. Teiseks vaatlen David Milleri rahvuslust, mille järgi rahvus on aluseks erilistele suhetele ja identiteeditundele ning annab sellega põhjuse olla erapoolik oma kaasmaalaste suhtes. Samas tuleb Milleri detailsest analüüsist välja, et on mitmeid juhtusid, kui meil on põhjust tegeleda ka globaalse õiglusega.

2.1. Rawlsi *rahvaste seadus*

John Rawlsi lähenemine globaalsele õiglusele pärineb tema teosest "Law of Peoples", kus ta rakendab sarnast lepingulist ja konstruktivistlikku meetodit nagu teoses "Theory of Justice"¹. Rahvusvaheline algpositsioon on analoogne kodumaisele: osapooled ei tea, millist rahvast nad esindavad ning vastavad küsimusele "Millised koostöötingimused valiksid vabad ja võrdsed rahvad (liberaalsed ja korralikud [*decent*]) ausate tingimuste korral?". *Rahvaste seaduse* [*law of peoples*] all peab Rawls (2000: 3) silmas teatud poliitilist õige ja õiglase kontseptsiooni, mis kehtiks rahvusvahelise seaduse ja praktika printsiipidele ning normidele.

Rahvaste seaduse oluliseks eripäraks on, et käsitluse ühikuks ei ole indiviidid, vaid rahvad [*peoples*]. Rahvas on rühm indiviide, keda valitseb ühine valitsus, keda seovad ühised sümpaatiad ning kes on kindlalt seotud ühise õige ja õiglase kontseptsiooniga (Wenar 2012). Rawls (2000: 27) ütleb, et termin "rahvad" peab rõhutama seda, et tegemist ei ole samaga, mis riik, ning välja tooma, et rahvastel on moraalne karakter.

¹ Rawlsi õiglusteoorial teosest "Theory of Justice" põhines eelmisena käsitletud Thomas Pogge teooria.

Rawls (2000: 37) toob välja tuttavad ja traditsioonilised õigluse printsiibid, mis kehtivad vabade ja demokraatlike rahvaste [*peoples*] vahel. Need moodustavadki *rahvaste seaduse* põhijooned, milles osapooled teadmatuse loori taga kokku lepiksid:

1. Rahvad [*peoples*] on vabad ja iseseisvad ning teised rahvad peavad nende vabadust ja iseseisvust austama.
2. Rahvad peavad lepingutest ja kohustustest kinni pidama.
3. Rahvad on võrdsed ning neid siduvate kokkulepete osapooled.
4. Rahvad peavad mittesekkumise kohustusest kinni pidama.
5. Rahvastel on õigus enesekaitsele, aga neil ei ole õigust õhutada sõda muudel põhjustel kui enesekaitse.
6. Rahvad peavad austama inimõiguseid.
7. Rahvad peavad alluma teatud piirangutele sõjapidamisel.
8. Rahvastel on kohustus aidata teisi inimesi, kes elavad mittesoosivates (kehvades) elutingimustes, mis takistavad neil omada õiglast või kõlbelist poliitilist sotsiaalset režiimi.

Printsiibid peavad vastama vastastikuse kriteeriumile ning vastastikkus peab kehtima mõlemal tasemel, nii kodanike kui ka rahvaste [*peoples*] vahel (Rawls 2000: 41). Lisaks nimetatud printsiipidele peavad osapooled – rahvad – formuleerima juhised, mille alusel luuakse koostööorganisatsioonid ning lepitakse kokku õiglase kaubanduse standardites ja ka teatavates vastastikuse abistamise tingimustes (Rawls 2000: 42). Seega juhiks leppega ühinenud rahvaste elu kaheksa vastastikku kehtivat printsiipi ning koostööorganisatsioonid, mis oleks analoogsed Maailma Kaubandusorganisatsioonile, Maailmapangale ja Ühendatud Rahvaste Organisatsioonile.

Rahvaste seadus kehtiks lisaks liberaalsetele rahvastele ka teatavale osale mitte-liberaalsetest rahvastest, keda Rawls nimetab korralikeks rahvasteks [*decent peoples*]. Korraliku rahva õigluse ideed on hästi korrastatud ning nad vastavad kahele kriteeriumile: (1) korralikel rahvastel ei tohi olla agressiivseid eesmärke ning nad peavad tunnustama eesmärkide saavutamist läbi diplomaatia, kaubanduse ja teiste rahu meetodite; (2) (a) korraliku rahva seadus peab kindlustama kõigile liikmetele inimõigused, (b) korraliku rahva

seadus peab kohustama kõiki territooriumi inimesi täitma *bona fide*² moraalikohustusi, (c) kohtunikud ja teised ametnikud, kes õigussüsteemi administreerivad, peavad siiralt ja mõistlikkusega uskuma, et nende seaduse aluseks on üldine õigluse idee (Rawls 2000: 64-66). Liberaalne inimene peab sallima ja aktsepteerima selliseid mitteliberaalseid ühiskondi, mida saab klassifitseerida korralikeks [*decent*], ning sallima tähendab siin lisaks poliitiliste sanktsioonide rakendamisest hoidumisele ka mitteliberaalse ühiskonna tunnustamist võrdse liikmena rahvaste ühiskonnas (Rawls 2000: 59-60).

Nüüd, kui *rahvaste seaduse* põhijooned on kirjeldatud, saab tagasi minna töö põhiküsimuse juurde indiviidi vastutuse kohta globaalse õigluse eest. Rawlsi käsitluse ühikuks on rahvad [*peoples*], seega räägib ta indiviidist vaid kaudselt. Nagu eelnevalt välja toodud, siis ütleb Rawls, et *rahvaste seaduse* printsiibid peavad kehtima vastastikku rahvaste ja kodanike vahel. Küsimus vastutusest tekib kahes kontekstis: (1) vastutus nende rahvaste ees, kes kuuluvad samuti rahvaste ühiskonda [*society of peoples*] ja (2) vastutus nende rahvaste ees, kes rahvaste ühiskonda ei kuulu. Vastuse leidmiseks vaatlen lähemalt Rawlsi kolmandat printsiipi ja esitan selle põhjal argumendi:

Eeldus 1 : Rahvad [*peoples*] on neid siduvate kokkulepete osapooled (printsiip 3).

Eeldus 2: Printsiibid kehtivad vastastikku nii kodanike kui rahvaste vahel (Rawls 2000: 41).

Järeldus 1: Ka kodanikud on rahvaid siduvate kokkulepete osapooled.

Eeldus 3: Kokkuleppe osapooltel on mingid kohustused ja mingid hüved, mida teistel ei ole.

Järeldus 2: Rahvad ja nende kodanikud saavad osa mingitest hüvedest, millele ülejäänud rahvastel ja kodanikel õigusi ei ole.

Esiteks sätestab argument, et kui keegi üldse kedagi aitab, siis rahvaste [*peoples*] piires. Teiseks ütleb argument, et igasugune abistamine (kui räägime *rahvaste seaduse* alla kuuluvast abistamisest, mitte näiteks iga indiviidi isiklikust valikust kedagi humaansuse kaalutlustest lähtuvalt aidata) peaks olema sätestatud kokkulepetega. Kokkulepete alla võiksid kuuluda eelnevalt nimetatud koostööorganisatsioonide kokkulepped. Päevapoliitikast võib paralleeliks tuua Euroopa Liidu, kus liikmesriigid aitavad Küprost, kuna neil on raske

² *bona fide* – heas tahtes

majanduslik seis, aga ei aita mõnda vaest riiki Aafrikas, kus elamistingimused on oluliselt kehvemad kui Kuproset. Seega võib öelda, et indiviidi vastutus globaalse õigluse eest piirneb rahvaste ühiskonnaga ning tõeliselt ülemaailmses tähenduses ei olegi globaalne õiglus probleem. Ülejäänud ühiskonnad, mis ei ole liberaalsed ega korralikud [*decent*], on väljaspool rahvaste ühiskonda ja seega ka sisuliselt väljaspool huvi. Oluline ei ole mitte abivajamine, vaid rahvaste ühiskonda kuulumine.

Thomas Nagel (2005:120-121), kes on käsitlenud Rawlsil põhinevat globaalse õigluse poliitilist kontseptsiooni, toob välja, et suveräänsed riigid ei ole pelgalt instrumendid õigluse realiseerimiseks, vaid nende olemasolu annab õiglusele väärtuse. Seega, tõlgendades Rawlsi teooriat, ütleb Nagel, et õigluse kohustus tekib läbi eriliste suhete ning meil ei ole kohustust astuda suhetesse nendega, kellega meil suhteid veel ei ole, me võime seda isegi vältida. Selle vaate korral ei tekita globaalse õigluse puudumine stressi ning õigluse kohustus teiste maailma riikide ja nende elanike vastu tekiks alles siis, kui maailma hakkaks valitsema ühtne suveräänne võim.

Seega, kui üritada vastata küsimusele "Kas individid vastutab globaalse õigluse eest?", on Rawlsi järgi vastuseks, et ülemaailmses kõike riike hõlmavas tähenduses kindlasti mitte ning rahvad [*peoples*] ja nendesse kuuluvad individid vastutavad vaid printsiipide ja kokkulepete täitmise eest ning seda suhetes nende riikidega, kes kuuluvad rahvaste ühiskonda. Globaalne õiglus ei ole Rawlsi jaoks samasuguse moraalse kaaluga nagu Singeril või Poggel. Rawlsi teooria kohaselt ei ole näiteks probleem, et kellegi näljasurmast päästmise asemel ostetakse mittevajalikke tarbekaupu. Rawlsi kaheksas *rahvaste seaduse* printsiip ütleb siiski, et rahvastel on kohustus aidata teisi inimesi, kes elavad mittesoosivates (kehvades) elutingimustes, mis takistavad neid omamast õiglast poliitilist režiimi. Seega on Rawlsi järgi rahvastel mingi vastutus, mingid kohustused ka nende rahvaste ees, kes ei kuulu rahvaste ühiskonda.

Rawls (2000: 105) ütleb, et hästi korraldatud ühiskondade, kuhu kuuluvad liberaalsed ja korralikud rahvad [*decent peoples*], pikaajaline eesmärk on tuua koormatud riigid hästi korraldatud rahvaste ühiskonda. See tähendab aidata neil saada vastavaks vähemalt korralike rahvaste kriteeriumitele (vt lk 21-22). Koormatud ühiskondadel ei ole poliitilist ega kultuurilist traditsiooni, inimkapitali ega teadmisi, materiaalseid ega tehnoloogilisi ressursse,

et olla hästi korraldatud. Hästi korraldatud ühiskondadel on kohustus aidata koormatud ühiskondi, aga see abi ei tähenda jaotava õigluse printsiibi, mis reguleeriks ühiskondade vahelisi majanduslikke ja sotsiaalseid ebaõigluseid, järgimist (Rawls 2000: 106). Rawls eristab kindlalt kohustust tuua maailma sotsiaalmajanduslik õiglus kohustusest aidata koormatud riikidel saada korralikeks [*decent*] riikideks. Blake (2008) on välja toonud, et Rawlsi poliitkontseptsiooni järgi ei ole moraalselt olulised ei jõukate ja vaesunud riikide vahelised lõhed ega ka võõrriikide sisesed rikaste ja vaeste vahelised lõhed.

Rawls (2000: 106) põhjendab eristust sellega, et kõik koormatud ühiskonnad ei ole vaesed ega kõik hästi korraldatud ühiskonnad jõukad. Ühelt poolt ei saa me automaatselt eeldada, et kõik hästi korraldatud ühiskonnad peaksid üldse olema suutelised teisi aitama ja teiselt poolt ei pruugi see abi, mida koormatud ühiskonnad vajavad, üldse olla majanduslik. Rawlsi (2000: 107) järgi on õiglase päästmise idee viia ellu ja säilitada õiglaseid (või korralikke [*decent*]) institutsioone ning mitte lihtsalt suurendada keskmist jõukuse taset või mingi ühiskonna/ühiskonnaklassi jõukust. Seega on tema seisukoht keskendunud ühiskonna baasstruktuurile ja selle institutsioonidele, mitte majanduslikule seisule. Võrreldes Poggega on Rawlsi seisukoht kitsam – Pogge keskendub nii sotsiaalmajanduslikule õiglusele kui ka baasinstitutsioonidele.

Niisiis ei vastuta Rawlsi järgi indiviid globaalse õigluse eest samamoodi nagu Singeril ja Poggel. Rawls (2000: 116-117) on teoses "Law of Peoples" andnud vastuargumendi Charles Beitzile (Beitz) globaalse õigluse jaotavale printsiibile. Beitzil argument on paljuski sarnane Poggele, ka tema on rawlsiliku kosmopolitismi esindaja. Beitzil printsiibi järgi tuleks ressursirikkamate ühiskondade tulud maksusüsteemi abil ümber jagada ressursivaesematele riikidele. Rawls vaidleb sellele vastu: (1) otsustav koostisosa riigi käekäigu juures on tema poliitiline kultuur, mitte ressursirikkus ja (2) printsiibi jätkuval rakendamisel kaotaks see oma meeldivuse, kuna sellega kaasneksid aktsepteerimatud tagajärjed.

Rawls (2000: 117-118) toob esimese väite illustreerimiseks näite kahest riigist, kus on üsna kõrge sündivuse kasv. Mõlemas riigis on naistel meestega võrdsed õigused ja mõlemad on hästi korraldatud riigid, st liberaalsed või korralikud [*decent*]. Esimeses riigis rõhutatakse naiste võrdõiguslikkust ning tänu sellele on naised poliitikas ja ärimaailmas

edukad. Sellest tulenevalt jõuab iive nulli (rahvaarv ei kasva) ja ka rahva suhteline jõukus kasvab. Teises riigis prevaleerivad naiste võrdõiguslikkuse üle religioossed ja sotsiaalsed väärtused ning iive on jätkuvalt positiivne. Sellest tulenevalt on teine riik esimesest oluliselt vaesem. Minu arvates ei vaidle Rawls poliitilise kultuuri rõhutamisega kosmopolitismile vastu, sest ka Pogge seisukohtade järgi on oluline, et looksime vaestele riikidele baasstruktuuri, mis võimaldaks neil pärast n-ö jalule aitamist hakkama saada. Üldistavalt võib öelda, et mitte ükski globaalse sotsiaalmajandusliku võrdsuse toetaja ei eita poliitilise kultuuri tähtsust, nad lihtsalt ei piirdu ainult selle tähtsuse rõhutamisega nagu seda teeb Rawls.

Teise väite – printsiibi jätkuval rakendamisel kaotaks see oma meeldivuse, kuna sellega kaasneksid aktsepteerimatud tagajärjed – illustreerimiseks toob Rawls (2000: 117) näite, kuidas riik näeb vaeva edu saavutamiseks, näiteks investeerib tööstuse arendamisse, aga peab globaalse õigluse jaotava printsiibi järgi investeringutest saadava tulu ära andma. See tundub vastuvõetamatu, kuna viiks olukorrani, kus need, kes näevad vaeva, ei saa sellest mingit tulu. Samas võib öelda, et tegemist on väga äärmusliku näitega, mille aluseks on eeldus, et tulude ümberjagamine peaks toimuma seni, kuni kõik maailma riigid ja rahvused on võrdses seisus. Rawlsilik kosmopolitism aga ei räägi üldse sellisest võrdsuse taotlemisest, vaid maailma kõige kehvemas seisus olevate indiviidide heaoluga tegelemisest. See tähendaks vaid väikese osa tuludest ümberjagamist, millega ei kaasneks absurdne olukord, kus inimesed peaksid kogu tulu ära andma.

Thomas Nageli (2005: 126) arvates on rawlsilikul kosmopolitismil olulist moraalset tõmmet, sest tundub ju väga kunstlik, et keskmine indiviid, kes sünnib vaesesse ühiskonda, peaks omama radikaalselt madalamaid eluootusi võrreldes keskmise indiviidiga, kes sünnib rikkasse ühiskonda. Siiski jääb Nagel Rawlsile kindlaks ja ütleb, et on selge piir sotsio-ökonomilise õigluse ja minimaalsete humaansete tingimuste tagamise vahel (Nagel 2005: 132). Samas toob Nagel (2005: 129) siiski välja, et ühiskond paneb meid vastutama oma tegude eest, mida tehakse meie nimel ja mille üle meil demokraatias isegi sõnaõigust võib olla. Ühiskond paneb meid vastutama seaduste täitmise ja normidele vastamise eest – me toetame sellega institutsioone, millega kasud ja kahjud luuakse ning jaotatakse. Seega, kuni ühiskonna institutsioonid lubavad kunstlikke ebavõrdsusi, vastutame ka meie nende eest ja sellest tulenevalt on meil ka alus küsida, miks me peaksime neid aktsepteerima.

Nagel lisab minu arvates Rawlsi poliitkontseptsioonile olulise täienduse: inividid mõjutavad väga palju seda, millises maailmas me elame ning kuni tajume, et maailmas on talumatuid ebavõrdsusi, ei saa neid tähelepanuta jätta. Ei ole usutav argumenteerida, et me pole nende inimestega seotud, kuna me ei kuulu nendega ühte ühendusse. Tänapäeval on inimesed üle maailma seotud läbi paljude teiste aspektide. Samuti ei ole õige argumenteerida, et majanduslikku abi ei peaks andma, kuna sellega võib kaasneda oht, et majanduslik abi jõuab välja absurdsete tasemeteni ja selleni, et mitte keegi, ka jõukad riigid, ei saa enam edukad olla, kuna pidevalt tegeletakse globaalse võrdsustamisega. Lisaks ei sobi Rawlsi poliitkontseptsioon sellisel kujul indiviidi vastutuse määratlemiseks globaalse õigluse eest, kuna keskendub liigselt formaalsetele asjaoludele ja jääb sellega individikaueks.

2.2. Rahvuslus

Neljas vaatenurk globaalsele õiglusele, mida töös käsitlen, on rahvuslus [*nationality*]. Rahvusluse aluseks ei ole ainult kodakondsus või pärinemine, vaid selle oluline osa on kultuuriline liikmelisus (Miscovic 2010). Eesti keeleruumis tähistab rahvuslus üldiselt aktsepteeritavat (pigem positiivset) ideoloogilis-moraalset hoiakut, mis väärtustab oma rahvust ja õhutab sellega seotud väärtustele truu olema, samas natsionalism võib viidata ka negatiivsele monotsentrilisele poliitilisele ideoloogiale (Piirimäe 2009: 20-21). Globaalse õigluse kontekstist lähtudes on rahvusluse olulisimaks jooneks, et see seadustab või lausa nõuab erapoolikust oma rahvuse suhtes. Rahvuslust ja kosmopolitismi võrreldes võib nende erinevust iseloomustada nii: rahvuslus näeb kahe kaasmaalase suhet sarnasena kahe perekonnaliikme suhtega, kosmopolitism aga peab rahvust sarnaseks klassifikatsiooniks nagu rass (Blake 2008). Sellest tulenevad ka erinevad hoiakud: rahvusluse taustal on kaasmaalase eelistamine moraalselt legitiimne, kosmopolitismi taustal on rahvus vale alus kellegi eelistamiseks.

Miller (2003: 202-203) on rahvuslust defineerinud läbi kolme teineteisega tihedalt seotud väite: (1) rahvusgruppi kuulumine on inimese isikliku identiteedi osa; (2) rahvused on eetilised kogukonnad – kohustused kaasmaalaste ees on teistsugused ja ulatuslikumad kui kohustused, mis meil on kõigi inimeste ees; (3) inimestel, kes moodustavad poliitilise kogukonna, on õigus nõuda poliitilist enesemääramisõigust. Teine väide on globaalse õigluse jaoks tähtsaim, sest ütleb, et rahvusluse järgi on meil kaasmaalaste vastu ulatuslikumad

kohustused kui kõigi ülejäänud inimeste vastu. Vaatlen nüüd lähemalt rahvuslase David Milleri argumente globaalsest õiglusest.

David Miller (2008b: 383-384) arutleb rahvusliku vastutuse ja globaalse õigluse konflikti üle. Ta toob välja, et meid kõiki vapustab suur erinevus läänemaailma ja kolmanda maailma riikide elustandardite vahel. See erinevus hõlmab keskmist sissetulekut, eluootust, terviseseisundit ning ka tsiviilvabadusi ja poliitilisi õiguseid. Meie loomulik reaktsioon on, et need erinevused on ebaõiglased. Samas, mõeldes sellele, et me oleme mingi rahvusliku kogukonna liikmed, on meil ennekõike kohustused nende vastu, kellega oleme seotud läbi ühise ajaloo, kultuuri, keele jne. Miller (2008b: 385) märgibki, et inimestel on kaks vastuolulist intuitsiooni: (1) globaalse õigluse vaatepunktist on erinevates riikides elavate inimeste vahelised ebavõrdsused radikaalselt ebaõiglased ja vara tuleks ümber jagada; (2) rahvusliku vastutuse seisukohast on need ebavõrdsused vältimatud ja ausad, sest iga rahvus vastutab oma olukorra eest ning sellest tulenevalt ei oleks ka vara ümberjagamine õiglane.

Miller (2007: 231-232) püstitab teoses "National Responsibility and Global Justice" otsese küsimuse vastutuse kohta globaalse vaesuse eest ning toob selleks välja kolm erinevat vastutuse mõistet: (1) *parandamise vastutus* [*remedial responsibility*] – vastutus leevendada kahju ja kannatusi, kui me saame; (2) *tulemuse vastutus* [*outcome responsibility*] – vastutus võitude ja kaotuste eest, mis tulenevad meie enda tegudest ja (3) *kollektiivne rahvuslik vastutus* [*collective national responsibility*] – see tähendab, et teatavatel tingimustel on mõistlik pidada rahvusliku kogukonna liikmeid vastutavaks võitude ja kaotuste eest, mida nad loovad endale ja teistele ning rahvuslik vastutus on päritav (liigub edasi üle põlvkondade). Milleri käsitle aluseks ongi erinevate vastutuste ja vastutajate analüüsimine.

Miller eristab järgnevas analüüsis kahte sorti kohustusi: õigluse kohustus [*duty of justice*] ja humaansuse kohustus [*humanitarian duty*]. Neist esimene nõuab ranget täitmist, teisele kohustusele see nõue ei laiene, kuigi nagu Miller välja toob, on meil siiski mitmeid põhjuseid, miks seda täita. Siinkohal on oluline rõhutada, et Miller räägib otseselt indiviidide vastutusest. Kuna rahvusluse iseloomulikud osad on identiteedi seotus rahvusgruppi kuulumisega ja poliitiline enesemääramisõigus, mis tähendab indiviidi osalemist kollektiivses otsustamisprotsessis, siis on indiviid ja riik tihedalt seotud. Seega tuleneb

küsimusest "Kas üks riik peaks aitama teist riiki?" ühtlasi ka küsimus "Kas ühe riigi kodanik peaks aitama teise riigi kodanikku?".

Miller (2007: 237) kritiseerib Singeri ja Pogge lähenemisi ning argumenteerib Singeri seisukohtade vastu väitega, et ei ole mõistlik omistada *parandamise vastutust* rikaste riikide kodanikele, ilma et oleks enne kaalutud *tulemuse vastutuse* küsimusi (kuidas ja miks vaesus tekkis). Pogge lähenemise kohta ütleb Miller (2007: 240-241), et tema katse omistada vaesuse *tulemuse vastutust* rahvusvahelisele korrale ning läbi selle rikaste riikide kodanikele ja nende valitsustele ei ole usutav. Miller täpsustab, et *tulemuse vastutus* peaks olema vähemalt jagatud nende vahel, kes loovad tingimused (rikkad riigid) ja nende vahel, kes nendes tingimustes tegutsevad (inimesed vaestes riikides).

Vaatamata Singeri ja Pogge väidete ümberlukkamisele, jääb Milleri arvates siiski küsimus, kellel on *parandamise vastutus*, sest oleks absurdne eeldada, et vaesed inimesed üksi peavad suutma oma vaesuse kaotada. Seega räägib Miller vähemalt esialgu mitte sellest, kas me peaksime või ei peaks maailma vaeseid aitama, vaid sellest, et Pogge ja Singeri argumendid on tema arvates valel alustel konstrueeritud ja pealiskaudsed. Milleri (2007: 249) lähenemise järgi võib rikaste riikide kodanikel olla *parandamise vastutus* kolmel erineval põhjusel: (1) minevikus tehtud ebaõiglus, mis on jätnud selle ohvrid jätkuvasse vaesusesse; (2) läbikukkumine ausate rahvusvahelise koostööprintsipiide kehtestamisel; (3) eelnevate vastasmõjudeta vaesuse fakt iseenesest. Vaatlen nüüd kõiki neid põhjuseid lähemalt.

Parandamise vastutus, mis tuleneb minevikus tehtud ebaõiglusest, on tihedalt seotud *kollektiivse rahvusliku vastutuse* mõistega, kuna viimane seob iga kodanikku riigi nimel tehtuga. Ka sellega, mis on tehtud ammu enne tema sündi. Miller (2007: 249-250) jagab mineviku ebaõiglusest tuleneva vastutuse kaheks. Esimesel juhul, kui ühe ühiskonna teod ja poliitikad on minevikus otseselt mõjutanud seda, et teine ühiskond on praegu kehvast olukorras, on tegemist õigluse kohustusega. Oluline on vaadelda ka kannatava ühiskonna inimeste *kollektiivset rahvuslikku vastutust*, et otsustada kompensatsiooni suurus, kuna kahju teinud ühiskond ei pea hüvitama neid tagajärgi, mida kannatav ühiskond oleks saanud mõistlike sammudega vältida. Teisel juhul, kui üks ühiskond on teisega seotud läbi vastastikuste mõjude minevikus, aga tegemist pole olnud otsese kahjutegemisega, on

tegemist lihtsalt erilise põhjusega reageerida teise raskele olukorrale ning humaansuse kohustusega. Miller (2007: 251) rõhutab, et tänapäeva vaesuse sidumine ajaloolise ebaõiglusega nõuab spetsiifiliste juhtumite analüüsi ja põhjuslikkuse mehhanismide eristamist. Seejuures on oluline välja tuua ka kannatava ühiskonna enda *tulemuse vastutus*.

Teiseks võib rikastel riikidel olla *parandamise vastutus*, sest ei ole kehtestatud ausaid rahvusvahelisi koostööprintsiipe. Majanduse globaliseerumise tõttu mõjutavad erinevad ühiskonnad suuresti teineteise majanduslikke väljavaateid ja seetõttu peavad koostööd juhtivad reeglid olema õiglased kõigi osapoolte suhtes. Praegu on mitmed ühiskonnad suurte riikide ja korporatsioonide ärakasutamise vastu kaitsetud. Kuna rahvusvahelises majanduses osalemine on oluline eeldus majanduskasvuks, on eriti tähtis, et ka vaestel riikidel võimaldataks osaleda. Rahvusvahelised reeglid peaksid andma vaestele riikidele mõistliku võimaluse vaesusest väljuda (Miller 2007: 252-253). Miller ei täpsusta, kas siin on tegemist õigluse või humaansuse kohustusega. Minu seisukoht on, et ausate rahvusvaheliste koostööprintsiipide kehtestamine peaks olema õigluse kohustus, kuna need printsiibid mängivad väga suurt rolli selles, millised on kellegi võimalused oma elujärge parandada. Ebaõiglased rahvusvahelised koostööreeglid võtavad vaestelt riikidelt suure osas võimaluse ise hakkama saada. Teiseks, tavaliselt kategoriseeritakse humaansuse kohustuseks teod, mille kohustuslikkuse üle saab kaalutleda, aga ausad rahvusvahelised koostööprintsiibid peaksid sellisest kaalutlemisest ülemad olema.

Kolmandaks analüüsib Miller olukorda, kus vaese riigi sisekultuur ja institutsioonid takistavad seda vaesusest väljumast. Seega ei ole vaesus põhjustatud ajaloolisest ebaõiglusest ega rahvusvahelisest olukorrast. See ei ole teiste riikidega seotud rohkem, kui teadmine, et on riike, mis vajavad abi. Miller toob esile kolm erinevat juhtumit: (1) mitte keegi ühiskonnas ei vastuta vaesuse eest; (2) mõned vastutavad; (3) kõik vastutavad ning küsib, millistes neist olukordadest on rikastel riikidel *parandamise vastutus*.

Esimese juhtumi – mitte keegi ühiskonnas ei vastuta vaesuse eest – näiteks võib tuua olukorra, kus riigi vaesuse põhjuseks on looduskatastroof. Miller (2007: 254-255) ütleb, et sellisel juhul on teistel riikidel *parandamise vastutus* õigluse kohustusena eeldusel, et aidata saab koduühiskonna suuremaid õigluse kohustusi rikkumata. Miller põhjendab *parandamise vastutust* sellega, et ühel pool on inimesed, kelle elu langes allapoole teatud absoluutset

standardit ja kes ei vastuta selles olukorras olemise eest ning ei saa ennast aidata; teisel pool on rikkaste riikide kodanikud, kes saaksid pakkuda vajalikku abi. Nad ei ole küll rikkunud hädas olevate inimeste õiguseid, aga rikuksid, kui ei aitaks hädasolijaid. Siinkohal võib vastu vaielda, et pigem peaks tegemist olema pehmema humaansuse kohustusega, sest õigluse kohustusest saab rääkida ainult siis, kui tehakse teist osapoolt mõjutavaid positiivseid tegusid. Miller (2007: 256) vastab sellele, et me ju ei mõtle sotsiaalsest õiglusest nii. Kui riik jätab oma kodanikud tervishoiu või pensionita, siis peetakse seda ebaõiglaseks. Seega ei saa olla kontseptuaalne tõde, et õiglus tuleb mängu ainult positiivsete tegude korral.

Järgmise juhtumi – ühiskonna vaesuse eest vastutab mingi alamgrupp ühiskonna sees – näiteks sobib diktaatori ja tema käsilaste valitsus, mis koondab kogu sissetuleku enda kätte ja jätab sellega kaasmaalaste enamuse elama allapoole vaesuse piiri (Miller 2007: 257-258). Sellisel juhul kuulub *parandamise vastutus* ilmselgelt alamgrupile, sest neil lasub *tulemuse vastutus*. Samas on ka selge, et selline grupp ei kannu oma vastutust. Viimasest tulenevalt tekib rikkastel riikidel siiski *parandamise vastutus*, kuna režiimi all kannatajad ei vastuta olukorra eest ja need, kes peaksid vastutama, ei tee midagi. Siin on tegemist rikkaste riikide humaansuse kohustusega: neilt ei saa nõuda, et nad aitaksid, sest peamine vastutus on alamgrupil, aga samas on neil põhjust aidata. Miller täiendab selle juhtumiga Pogge põhjendust, miks me ei saa loobuda aitamisest, kui vaesust põhjustab vaese riigi enda n-ö eliit. Pogge tõi välja, et me peaks selliste juhtumite korral aitama õiglasema globaalse korra loomisega, sest oluline on ka osaline abi. Eesmärgiks ei tohiks olla ainult vaesuse täielik väljajuurimine ning kui viimane pole võimalik, siis üldse abiandmisest loobumine. Miller täiendab Pogge põhjendust humaansuse kohustusega aidata.

Kolmandas olukorras, kus (peaaegu) kõigil ühiskonna täiskasvanud liikmetel on *kollektiivne rahvuslik vastutus* vaesuse eest –põhjustatud näiteks usulistest tõekspidamistest, mis ei lase vaesusest väljuda – , tekib dilemma: kas see ühiskond tuleks rahule jätta, austada nende kultuuri ja sellega seotud praktikaid või tuleks inimõiguste kaitseks sekkuda. Milleri (2007: 258-259) arvates on siin humaansuse kohustus sekkuda ja seda ühiskonda aidata ning veenda ka kultuurilises nihkes. Viimane aitaks neil elu piisavalt muuta, et edaspidi ise hakkama saada. Samas toob Miller välja, et sellises olukorras oleks mõistlik määratleda piir, millest alates rohkem abi ei anta, kui muutust ei toimu. Seega on Milleri järgi humaansuse kohustus anda võimalus edaspidi ise hakkama saamiseks, aga kindlasti mitte lõputult aidata.

Miller (2008b: 388) usub, et inimesed saavad tänapäeval mõjutada oma riigi edu ning me peame käsitlema *kollektiivset rahvuslikku vastutust* järjepidevalt – inimesed peavad vastutama nii õnne kui ebaõnne eest. Ta märgib, et Pogge nõuab, et rikaste riikide kodanikud vastutaksid olemasolevate poliitikate eest, aga sealjuures ei nõua ta, et vaesed riigid vastutaksid oma olukorra eest. Üldiselt seostub rahvuslusega vaid aspekt, et rahvuslased tahavad oma kaasmaalasi eriliselt hoida, aga Milleri rahvuslusest tuleb välja enamasti: ta tahab globaalse õigluse küsimusele läheneda järjepideva *kollektiivse rahvusliku vastutuse* suhtumisega. Formuleerin tema argumendi eelnevatest näidetest lähtudes järgmiselt:

Eeldus 1: Inimesed on oma riigiga tihedalt seotud ning vastutavad nii oma riigi edu kui ebaedu eest, see on *kollektiivne rahvuslik tulemuse vastutus* (rahvusluse eeldus).

Eeldus 2: Kohustused teisi aidata jagunevad rangeteks (peab täitma) õigluse kohustusteks ja mitterangeteks (võib täita) humaansuse kohustusteks.

Eeldus 3: Õigluse kohustuse aidata saab määrata *tulemuse vastutuse* eest.

Eeldus 4: Inimestel on *tulemuse vastutus* positiivsete tegude eest ja õigustamatute tegematajätmistest eest (Miller).

Järeldus: Inimestel on õigluse kohustus aidata alati, kui nemad või nende rahvas on põhjustanud hädasolija olukorra ja alati, kui nemad või nende rahvas saavad aidata olukorras, kus mitte keegi ei vastuta.

Milleri vastus küsimusele "Kas indiviid vastutab globaalse õigluse eest?" oleks, et see sõltub konkreetsetest riikidest, kelle indiviididest me räägime ja konkreetsetest oludest. Indiviidi kohustus teise riigi indiviide aidata võib olla range nõue, kui tema või tema rahvas on põhjustanud teisele rahvale kannatusi või kui tal on võimalus aidata ja mitte keegi ei vastuta teise rahva kannatuste eest. Muudel juhtudel, kus teise rahva kannatuste eest keegi konkreetsetelt vastutab, on indiviidi kohustus pehmema loomuga, humaanne. Inimlikkuse kaalutlustest lähtuvalt tuleks siiski alati aidata, kui seda on võimalik teha, ilma et selle arvelt jääks täitmata mõni suurema kaaluga kohustus koduühiskonnas.

Millerit on kritiseerinud Leif Wenar (2008: 401-402; 405), kes ütleb, et Milleri positsiooni, mille järgi peaksime aitama vaestel riikidel saavutada piisavalt head (inimõigustele vastavad) tingimused, aga mitte rikaste riikidega võrdsed tingimused, ei saa kaitsta: niipea kui kaitstakse piisavust, viib see automaatselt edasi võrdsuse kaitsmiseni, sest

mõlema aluseks on apelleerimine inimeste moraalsele võrdsusele. Wenari arvates põhjendab Miller küll, miks ei peaks olema globaalset võrdsust, aga ta ei suuda põhjendada, miks piirduda piisavusega. Minu arvates põhjendab Miller piisavusega piirdumist rahvusliku vastutusega – meil on piiratud ressursid ja tahes-tahtmata ei ole võimalik nende ressursidega aidata nii kaasmaalasi kui globaalseid vaeseid võrdsuse tasemeni. Rahvuslikust vastutusest tulenevalt peame eelistama kaasmaalaste heaolu. See aga tähendabki piiratud ressurside tingimustes, et globaalse õigluse küsimustes saab aidata vaid piisavuse tasemeni.

Nagu eelnevalt märgitud, siis käsitleb Miller *kollektiivset rahvuslikku vastutust* järjepidevalt – vastutus nii õnne kui ebaõnne eest – ning ta põhjendab sellega õigust eelistada oma kaasmaalasi teistele. Wenari (2008: 407) järgi on peamine komistuskivi *kollektiivsele rahvuslikule vastutusele* apelleerimisel süütute järglaste probleem. Minu arvates vastab Miller sellele ennetavalt põhjalikus analüüsis *tulemuse ja parandamise vastutusest*, kus ta selgitab, et me peaksime alati aitama vähemalt võimaluse andmise võrra. Kindlasti on praktikas probleemne, kuidas aidata just süütuid järglasi, mitte teisi ühiskonnaliikmeid, aga kuna Miller ei tahagi jätta süütuid järglasi abita, siis ei saa seda pidada tema teooria probleemiks. Pigem ongi tema teooria tugevus detailne juhtumi haaval analüüs, tänu millele ei jäta tema teooria kedagi ebaõiglaselt abist ilma.

Miller (2008a: 565-566) on kriitikatele vastanud, et tema argumendi fundamentaalseks aluseks on intuitsioon, et olukorras, kus ma saan aidata, ma ka pean aitama. Analoogselt Singeriga rõhub Miller intuitsioonile, aga kaasates oma argumentidesse ka vastutuse analüüsi, jõuab teistsuguste ja usutavamate tulemusteni.

Millerit on kritiseeritud ka ideelise ületähtsustamise pärast. Kamminga (2003: 20-21) märgib, et rahvuslikule kogukonnale kui eriliste moraalikohustuste alusele apelleerimine on keskendumine väljamõeldule: miks peaks indiviid hoolima kogukonnast, mida ta ei ole valinud, vaid mis on talle sünniga antud. Kamminga arvates ei saa rahvust pidada identiteedi oluliseks osaks ja veel vähem saab rahvus olla olulisem globaalsest õiglusest. Isegi kui väita, et enamik inimesi väärtustab kogukonda kuulumist, ei ole see tema arvates filosoofiliselt piisav vastus. Samuti argumenteerib Kamminga (2003: 23), et inimesed ei ela tänapäeval terve elu ühes kitsas kogukonnas ja see vähendab rahvuse olulisust. Tema arvates võivad erilised kohustused kaasmaalastele olla kaitstavad, aga ainult isiklikel kaalutlustel, mitte

rahvuslikel alustel. Leian, et rahvusele apelleerimine on suures osas isiklik küsimus – üks inimene tunneb seda, et rahvus on osa tema identiteedist (olgu see siis rahvus, kuhu ta on sündinud või rahvus, mille keskel ta parajasti elab), teine mitte. Rahvus kui kultuuriline liikmelisus ja kogukonda kuulumine aga omavad kindlasti teistsugust tähendust kui kodanik olemine, see on rohkem kui ametlik kuuluvus ja seotud tunnetega. Sellest tulenevalt võib siiski rahvusel olla eriline tähendus, mis teeb ta aluseks moraalikohustustele apelleerimisel.

Kamminga (2003: 23-25) arvates üritab Miller ühendada liberalismi ja kommunitaarlust ning selle tulemuseks on järjekindlusetu lähenemine, milles prevaleerivad hoopis kosmopolitismi väärtused. Samas annab Milleri püüd liberalismi ja kommunitaarlust ühendada tema lähenemisele inimliku mõõtme. Inimeste kaks vastuolulist intuitsiooni – (1) erinevates riikides elavate inimeste vahelised ebavõrdsused on radikaalselt ebaõiglased; (2) meil on kaasmaalaste suhtes ulatuslikumad kohustused – on reaalsed, paljud inimesed tunnevad nii. See, et Milleri lähenemine võtab arvesse nii põhiintuitsioonid kui ka vastutuse jagunemise konkreetses olukorras, teeb tema lähenemise moraalselt usutavaks. Siiski jääb küsitavaks, mida tähendab Milleri lähenemine indiviidi jaoks – tema detailset analüüsi vastutustest ei ole võimalik igapäevastes valikutes kasutada. Sellest tulenevalt on ka Milleri lähenemisel oht jääda indiviidikaugeks.

3. Kas, miks ja kuidas indiviid vastutab?

Otseselt indiviidi vastutusest globaalse õigluse eest räägib eelnevatest ainult Peter Singeri lähenemine, mis rõhub otse indiviidi südametunnistusele. Ülejäänud lähenemised keskenduvad pigem analüüsile, milline on olukord praegu ja milline see olema peaks. Seejuures ei räägita otseselt sellest, kes ja mida soovitud olukorra saavutamiseks tegema peaks. Sellest tuleneb ka olukord, kus Pogge, Rawlsi ja Milleri lähenemised, mis ei jää küll teiste aitamise suhtes ükskõikseks, jäävad siiski indiviidist kaugeks. Landesman (2011: 424) on kirjutanud, et suurim takistus globaalse vaesuse lõpetamise ees on rikaste riikide kodanike ükskõiksus. Osaliselt ebaõnnestuvad kõik praegused globaalse õigluse vaidlused kontakti saavutamises tegeliku olukorra ja ideoloogiatega ning seetõttu eksisteerivad edasi rikkad riigid, kus elavatel indiviididel puudub motivatsioon luua õiglasem maailm.

Lähtudes eelnevalt käsitletud neljast vastusest globaalse õigluse probleemile, toon järgnevalt välja nende olulisemad aspektid, mis peaksid minu arvates olema baasiks globaalse õigluse alusprintsibile indiviidi jaoks.

Esiteks, miks teiste inimeste kannatused meid puudutavad? Enamikul meist on põhiintuitsioon, et süütute inimeste kannatamine ja surm on halb. Humaansuse kaalutlus läbib kõiki käsitletud lähenemisi – kõigis neis on viidatud humaansusele ja sellele, et me ei saa olla lõpuni ükskõiksed teiste inimeste kannatuse suhtes (Singer, Pogge, Rawls, Miller). Leian, et kõigil inimestel, kellel pole psühholoogilisi häireid, millest tuleneks empaatiavõime puudumine, on põhiintuitsioon, et süütute inimeste kannatamine ja surm on halb ning sellest tuleneb ka kaastunne ja soov seda muuta. Eraldi küsimus on, kui tihti inimesed teadvustavad, et maailmas on palju süütuid inimesi, kes kannatavad.

Teiseks, kas globaalse õigluse probleemid puutuvad üksikindiviidi? Minu arvates laienevad meie kohustused teisi inimesi aidata ka neile inimestele, kes asuvad n-ö teisepool maakera. See tuleneb sellest, et tahes-tahmata oleme seotud inimestega kogu maailmas läbi globaalse korra, rahvusvaheliste lepingute ja koostööorganisatsioonide, rahvusvahelise kaubanduse ning võimaluse olla silmapilkselt kontaktis inimestega teisel pool maakera (Pogge, Singer). Enim seob eelnevalt väljatoodust indiviidi globaalse õigluse probleemiga globaalne kord ning sellest tulenev võimujaotus. Ühiskond paneb meid vastutama tegude eest, mida tehakse meie nimel ja mille üle meil demokraatias ka tihti sõnaõigus on (Nagel).

Sellest tulenevalt võib öelda, et kuni ühiskonna institutsioonid lasevad maailmas eksisteerida kunstlikel ebavõrdsustel, vastutavad nende eest ka demokraatlike riikide invidiidid. Vastutust ei saa läbi lõigata näiteks Euroopa Liidu piiril, mis võiks olla analoog Rawlsi rahvaste ühiskonnale, sest me oleme seotud ka teiste riikide ja nende elanikega. Need seosed ei ole küll nii formaalselt määratletud, kuid on olemas läbi kaubandus- ja inimsuhete. Seega on meil kohustused ka nende ees, kes ei ole meie kaasmaalased ega kuulu meiega samadesse ühendustesse.

Kolmandaks, meil on kohustus halba ära hoida alati, kui abivajaja ise ei saa ennast aidata, aga meie saame aidata. Oleks ebamoraalne jätta hädasolija kannatama põhjendusega, et mina pole tema kannatusi põhjustanud, seega need ei puutu minusse. Pogge tõi välja, et vaesed on tihti väljapääsmatus olukorras, kus neil pole oma olukorra muutmiseks vajalikku võimu ning ainus lootus nende olukorra paranemisele on, kui jõukamad inimesed neid aitavad ja nende õiguste eest seisavad. Miller ütleb, et meil on moraalne kohustus aidata, sest vaesed ei saa üksinda hakkama. Samuti tekib Milleri järgi meil otsene vastutus kannatuste eest, mis tekivad, kui me ei anna abi olukorras, kus me oleks saanud seda teha (looduskatastroofi näide). Indiviid ei saa moraalselt õigustada kannataja mitteaitamist sellega, et tema pole kannatusi põhjustanud.

Neljandaks, abi andmist ei saa pidada moraalikohustuseks sõltumata konkreetsetest asjaoludest nagu kannataja süütus, kannataja vastutus kannatuste eest, šansid abiandmisega edu saavutada *versus* abiandmise moraalsed ja materiaalsed kulud (Kekes, Miller). Vaadeldes vastuargumente Singerile ja Poggele, süüdistatakse neid peamiselt liigsetes üldistustes ja selles, et nad pole arvestanud inimeste enda vastutusega oma kannatuste eest, aga nõuavad sellest hoolimata, et teised abi annaksid. Aitamist ei saagi pidada moraalikohuseks, kui inimene on abivajaja olukorras, sest ta ise on halba teinud.

Kuidas määratleda indiviidi kohustuste ulatust? Leian, et igal indiviidil on moraalne kohustus panustada sellesse, et eksisteeriks õiglasem globaalne kord, et maailmas oleks vähem ebaõiglust. See kohustus tuleneb otseselt kolmest esimesest eelnevalt väljatoodud aspektist. Samas ei usu ma sellesse, et invidiidid saaksid igal eluhetkel kalkuleerida *à la* Singer, kas nad peaksid tegema, mida hing parasjagu ihaldab või tegelema hoopis vaeste aitamisega, kui nad saaksid seda teha ohverdamata midagi moraalselt võrdväärset. Printsip,

mis määratleb indiviidi kohustuste ulatuse ja on indiviidile tegutsemisaluseks, peaks olema piisavalt lihtne, et sellest oleks võimalik igapäevaselt lähtuda. Vastasel juhul ei ole tegemist printsiibiga indiviidile, vaid pelga teoretiseerimisega. Seetõttu loobun ka katsest moodustada eelnevalt väljatoodud aspektidest üks printsiip, sest nagu võib näha eelnevast analüüsist, peaks moraalselt õige printsiip olema väga detailiderohke ja põhjalikku analüüsi eeldav ning kaotaks sellega igasuguse praktilise väärtuse.

Järgnevalt tahan tuua paralleeli taaskasutuse ja globaalse ebaõigluse vähendamise vahele. Taaskasutuse tähtsusest keskkonnale, ja seega ka iga indiviidi elule, on räägitud aastakümneid, samamoodi ka globaalsest ebaõiglusest. Singeri argumendi viide pärineb aastast 1972 ja leidub vaid natuke muudetud kujul ka tema 2011. aastal ilmunud teoses. Hoolimata sellest, et taaskasutust on peetud oluliseks juba ammu, alustati Eestis prügi sorteerimisega, mis on eelduseks rutiinsele taaskasutusele, alles 2008. aastal. Siinkohal on olulised kaks aspekti. Ühelt poolt oli enne prügi sorteerimise riiklikult reglementeerimist indiviididel pea võimatu seda iseseisvalt teha, kuna puudusid vajalikud süsteemid. Teiselt poolt pidi miski motiveerima riiki need vajalikud süsteemid looma. Võib ju öelda, et konkreetsel juhul tuli see motivatsioon Euroopa Liidu nõuetest, aga samas pidi Euroopa Liidu otsuse aluseks olema vähemalt mingis osas inimeste huvi taaskasutuse vastu, selle probleemi päevakorras hoidmine.

Analoogselt võib rääkida indiviidi suhtest globaalse õigluse probleemiga. Selleks, et indiviid täidaks oma moraalselt kohust aidata vaeseid teisel pool maakera, peavad tal selle jaoks olema võimalused, aga neid võimalusi ei looda enne, kui indiviidid ise teema piisavalt aktuaalseks muudavad ja nõuavad, et neile need võimalused loodaks. Näiteks võimalus/kohustus anda 0,5% sissetulekust ränga vaesuse likvideerimiseks läbi turvaliste kanalite. Eraldi küsimus on aga, kas inimesed nõuaksid seda võimalust/kohustust endale juba praegu lähtuvalt oma moraalikohustustest või teeksid nad seda alles siis, kui ränga vaesuse likvideerimisest hakatakse rääkima, kui millestki hädavajalikust selleks, et meil oleks maailm, kus elada ka 10 000 aasta pärast, kuna ränk vaesus koormab oma olemasoluga ülejäänud maailma. Kas inimesi motiveerib moraalikohus või mõte sellest, et aitamine on neile endale kuidagi kasulik?

Vaadeldes kriitikaid erinevatele globaalse õigluse probleemi vastustele, on näha, et ei kritiseerita kohustust teisi inimesi inimlikkuse kaalutlustest lähtuvalt aidata, vaid põhjendusi, miks seda tegema peab ja vaatenurki, mille alt lähenetakse. Inimestele ei meeldi Singeri n-ö määratsev moraalitsemine ega see, kui Pogge keskendub ainult rahvusvahelistele teguritele, samuti Milleri kollektiivne vastutus. Minu arvates keskenduvad kõik need kriitikad asjaoludele, mis ei muuda vastust küsimusele "Kas indiviidil on vastutus globaalse õigluse eest?". Esmane kohustus globaalse õigluse probleemiga kaasa mõtelda, et institutsioonide tasemel hakataks selle peale rohkem mõtlema ja ka tegutsema, on indiviididel sõltumata kriitikatest.

Indiviidi kohustuste ulatust printsiibiga määratleda on keerulisem ja võib-olla, et tugitoolifilosoofia raames isegi võimatu. Minu seisukohalt on ulatuse määratlemisest olulisem, et teadvustataks, et maailmas on kannatusi, mille vähendamiseks mina saaksin midagi teha. Ja see teadvustamine oleks esimene samm, millest saaks välja kasvada konkreetsed võimalused/kohustused aidata. Aitamine ei tähenda ilmtingimata elu pühendamist kannatuste leevendamisele, kuigi võib seda tähendada inimesele, kes ise tunneb, et ta tahab oma elu sellele pühendada. Keegi teine saab osaleda kannatuste vähendamises väiksema panusega – mõtelda aktiivselt kaasa ja seda välja näidata. Kui indiviidid ei tegele globaalse õigluse probleemiga, siis ei tegele sellega ka nende esindajad ja ennekõike sellest tulenebki indiviidi vastutus globaalse õigluse eest. Ei saa oodata, et probleemid laheneksid iseenesest või riikide valitsused ja organisatsioonide juhtkonnad nendega tegeleksid, kui indiviid seda neilt ei nõua. Seega on indiviidi vastutus ennekõike välja näidata, et globaalse õigluse probleem on aktuaalne ja sellega tuleb tegeleda.

Kokkuvõte

Käesoleva töö eesmärgiks oli uurida indiviidi vastutust globaalse õigluse probleemis. Probleemi aluseks on maailmas valitsev suur ebavõrdsus ning küsimus, kas me peaksime selle suhtes midagi ette võtma. Globaalse õigluse probleemi aktuaalsus kasvab, kuna tajutavad vahemaad järjest lühenevad – kiire transport, kohene kommunikatsioon – ja seetõttu pole inimesed teiselpool maakera enam nii kaugel. Samal ajal ei kahane aga inimestevaheline ebavõrdsus. Indiviidi vastutuse selgitamiseks analüüsisin nelja peamist vastust globaalse õigluse probleemile.

Peter Singeri tagajärje kosmopolitismil on kaks versiooni – tugev ja mõõdukas. Esimese järgi peaksid inimesed panustama vaesuse leevendamisse piirkasulikkuse tasemeni: kuni rohkem panustamine tähendaks endale suuremate kannatuste tekitamist, kui suudetaks ära hoida. Mõõduka versiooni järgi tuleks panustada, kuni sellega ei kaasne millegi moraalselt võrdväärse ohverdamine. Mõlemad versioonid on probleemsed, kuna Singeri argument on üldistav ega arvesta konkreetsete asjaoludega. Sellest tulenevalt on Singer saanud ka tugeva kriitika osaliseks. Siiski on Singeri oluline panus inimeste tähelepanu äratamine: tema näide, milles ta kõrvutab valiku päästa väikese tüdruku elu või luksusauto valikuga aidata vaeseid või vastutustundetult tarbida, on küll manipuleeriv, kuid suudab globaalse õigluse probleemile tähelepanu tõmmata.

Thomas Pogge rawlsilik kosmopolitism juhib tähelepanu maailmas valitseva korra ebaõiglusele, kuna see võimaldab rikkuste kumuleerumist ühtede inimeste kätte ja teiste kannatuste jätkumist. Pogge juhib tähelepanu, et rikaste riikide kodanikud vastutavad globaalse ebaõigluse eest, kuna riigid, mille kodanikud nad on, loovad lepinguid, mis on aluseks globaalsele korrale. Pogge arvates on rahvus kunstlik alus kellegi eelistamiseks ning kõik inimesed on moraalselt võrdsed. Sellest tulenevalt peaksid jõukad riigid loobuma praegustest omakasupüüdlikest praktikatest ja rahvusvaheline kord tuleks ümber teha nii, et tegeletaks maailma, mitte koduühiskonna, kõige vaesemate indiviidide heaolu tõstmisega.

John Rawlsi *rahvaste seaduse* järgi on meil kohustused vaid nende indiviidide ees, kes kuuluvad koos meiega rahvaste ühiskonda ning need kohustused on piiratud konkreetsete lepingute ja kokkulepetega. Ta eristab kindlapiirilisel kohustust tuua maailma sotsiaal-majanduslik õigus kohustusest aidata koormatud riikidel saada hästi korraldatud riikideks,

mis võimaldaks neil saada osaks rahvaste ühiskonnast. Rawlsi järgi ei ole indiviidil kohustust tegeleda globaalse õigluse probleemiga, tema kohustused piirnevad rahvaste ühiskonnaga.

David Milleri rahvuslus on käsitletud lähenemistest kõige detailsem. Miller juhib tähelepanu, et enne kohustuste omistamist tuleks analüüsida, kellel lasub vastutus antud olukorra eest. Ta eristab *tulemuse* ja *paranduse vastutust* ning ranget õigluse ja leebemat humaansuse kohustust. Range kohustus tegeleda globaalse õigluse probleemiga on indiviididel juhul, kui nemad või nende esivanemad vastutavad probleemi eest ja juhul, kus mitte keegi ei vastuta probleemi eest, aga on võimalus aidata. Muudel juhtudel on indiviididel vaid humaansuse kohustus globaalse õigluse probleemiga tegeleda ja see jätab neile valikuvõimaluse. Samas rõhutab Miller, et inimestel on mitmeid põhjuseid humaansuse kohustusi täita.

Lähtudes erinevatest vastustest globaalse õigluse probleemile, leian, et indiviidil on vastutus globaalse õigluse probleemi eest, aga universaalset printsiipi, mille alusel inimene saaks määrata oma kohustuste ulatuse, ei ole võimalik määratleda. Kõige õiglasemalt saab minu arvates kohustuste ulatuse määratlemisega hakkama David Miller, aga kuna tema printsiip eeldab väga detailset analüüsi, siis kaotaks see indiviidile rakendades praktilise väärtuse. Sellest tulenevalt arvan, et indiviidi esmane kohustus on välja näidata, et globaalse õigluse probleem on tema jaoks aktuaalne ja sellega tuleb tegeleda ning riik peaks looma indiviidile võimalused/kohustused aidata.

Kasutatud allikad

- Blackburn, Simon (2002). *Oxfordi filosoofialeksikon*. Tallinn: Vagabund.
- Blake, Michael (2008). "International Justice". – *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2008 Edition.
[<http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/international-justice>] 10.03.2013
- Kamminga, Menno (2003). "On Global Justice". – *The CDS Research Report series*.
[<http://irs.ub.rug.nl/ppn/244459991>] 13.04.2013
- Kekes, John (2002). "On the Supposed Obligation to Relieve Famine". – *Philosophy*, 77: 4, 503-517.
- Landesman, Bruce M. (2011). "Global Justice". – *Encyclopedia of Global Justice*. Ed. Deen K. Chatterjee. Springer Netherlands. 2011, 421-425.
- Miller, David (2003). "Rahvusluse kaitseks". – *Rahvuslus ja patriotism. Valik kaasaegseid filosoofilisi võtmetekste*. Koost. Eva Piirimäe. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus. 2009, 197-224.
- Miller, David (2007). *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, David (2008a). "A response". – *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 11:4, 553-567.
- Miller, David (2008b). "National responsibility and global justice". – *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 11:4, 383-399.
- Miscevic, Nenad (2010). "Nationalism". – *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2010 Edition.
[<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/nationalism/>] 30.03.2013
- Nagel, Thomas (2005). "The Problem of Global Justice". – *Philosophy & Public Affairs*, 33:2, 113-147.
- Patten, Alan (2005). "Should We Stop Thinking about Poverty in Terms of Helping the Poor?". – *Ethics & International Affairs*, 19:1, 19–27.
- Piirimäe, Eva (2009). "Patriotism, rahvuslus, liberalism. Sissejuhatus." – *Rahvuslus ja patriotism. Valik kaasaegseid filosoofilisi võtmetekste*. Koostaja Eva Piirimäe. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus. 2009, 9-56.
- Pogge, Thomas Winfried Menko (2005). "Severe Poverty as a Violation of Negative Duties". – *Ethics & International Affairs*, 19:1, 55-83.
- Pogge, Thomas Winfried Menko (2008). *World poverty and human rights: cosmopolitan responsibilities and reforms*. Cambridge: Polity.

- Pogge, Thomas Winfried Menko (2010). *Politics as Usual: What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric*. Cambridge: Polity Press.
- Rawls, John (2000). *The Law of Peoples with The Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John (2001). *Justice As Fairness: A Restatement*. London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Risse, Mathias (2005). "Do We Owe the Global Poor Assistance or Rectification?". – *Ethics & International Affairs*, **19**:1, 9-18.
- Shah, Anup (2013). "Poverty Facts and Stats". – *Global Issues*, 07 Jan. 2013.
[<http://www.globalissues.org/article/26/poverty-facts-and-stats>] 01.04.2013
- Singer, Peter (1972). "Famine, Affluence, and Morality". – *Philosophy and Public Affairs*, **1**:3, 229-243.
- Singer, Peter (2009). "The Singer Solution to World Poverty". – *New York Times*.
[<http://www.nytimes.com/library/magazine/home/19990905mag-poverty-singer.html>] 10.03.2013
- Singer, Peter (2011). *Practical Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- Wenar, Leif (2008). "Human rights and equality in the work of David Miller". – *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, **11**:4, 401-411.
- Wenar, Leif (2012). "John Rawls". – *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2012 Edition. [<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/rawls/>] 25.03.2013

Summary

GLOBAL JUSTICE AND THE QUESTION OF INDIVIDUAL'S RESPONSIBILITY

The thesis explores the role of the individual in the question of global justice. The problem of global justice has arisen firstly due to big inequalities in the world and secondly due to the speed and comprehensiveness of globalization. World Bank Development Indicators from 2008 show that almost half of the world – over three billion people – lives on less than \$2.50 a day; more than 80% of the world's population lives on less than \$10 a day; the poorest 40% of the world's population accounts for 5% of global income; the richest 20% accounts for 75% of world income; almost every second child in the world lives in poverty (Shah 2013). At the same time we become more and more connected to the entire world: instant communication with the entire world, swift transportation to everywhere in the world and everything surrounding us daily originating from all around the world.

Liberal political philosophy begins with the premise of moral egalitarianism saying that all human individuals are entitled to equal moral consideration. At the same time liberal political philosophy has traditionally applied the egalitarian premise only to apply within state. Therefore the question arises – should we do something about global inequalities? Do we have duties only towards fellow citizens or towards the weakest on a world scale? For the individual it is also a question should one do something or is all the responsibility on national or international institutions. To analyze the question of individual's responsibility I have reviewed four main answers to the problem of global justice: Peter Singer's consequentialist cosmopolitanism, Thomas Pogge's Rawlsian cosmopolitanism, John Rawls's law of peoples and David Miller's nationality.

Peter Singer's consequentialist cosmopolitanism has two versions – strong and moderate. According to the first, people should give help until they reach the level of marginal utility – that is, the level at which, by giving more, they would cause as much suffering to themselves or their dependents as they would relieve by their giving. According to the moderate version people should give until doing so would mean sacrificing something morally significant. Both versions are problematic because Singer's argument is too generalizing and does not take into account specific circumstances. This has caused Singer's approach to be heavily criticized. Nevertheless the approach has an important role in drawing

attention to the problem of global justice: his example of side by side choices – saving a little girl or an expensive sports car – might be manipulating but has the power of drawing the needed attention to the problem of global justice.

Thomas Pogge's Rawlsian cosmopolitanism concentrates on injustice of global institutional order as it makes possible the accumulation of wealth to only a small part of humankind. Pogge draws attention to the fact that also citizens of affluent countries have responsibility for global justice because in a democratic society people have rights and they can influence the acts of the society. Therefore, if countries are making contracts that are the basis for continuance of global injustice, then also people living in these countries have responsibility and therewith reason to ask why to accept them. Pogge would like to expand Rawls's theory of justice so that its liberal principles would apply globally and with that the well-being of the worst-off representative member of the global society, rather than the domestic, would be the center of discussions and actions.

According to John Rawls's law of peoples we have duties only towards people that belong to the society of peoples and these duties are limited with treaties and undertakings. Rawls draws a firm line between socioeconomic justice and the duty to assist other people living under unfavorable conditions that prevent them having a just or decent political and social regime. Rawls's approach does not lay on the individual responsibility for global justice. Duties of individuals are limited with the society of peoples.

David Miller's nationality is the most detailed of reviewed accounts. He begins with outlining different responsibilities and duties – he differentiates outcome responsibility and remedial responsibility, humanitarian duties and duties of justice. According to Miller's account the individual has the duty of justice to do something about the problem of global justice only if he/she or his/her ancestors bear the outcome responsibility or if no one bears the outcome responsibility for the situation and he/she is able to help. In other circumstances people have the lighter humanitarian duty to help which leaves them with possibility to choose. Miller stresses that people still have many good reasons to fulfill also humanitarian duties.

In conclusion, after reviewing different approaches to the problem of global justice, I regard that the individual has responsibility for global justice, but a universal principle that

could be the basis for individual's daily actions regarding global justice cannot be created. In my opinion David Miller does the best job with determining the scope of our duties in global justice, but as his approach presumes very detailed case by case analysis, it cannot be used as a practical daily principle for the individual. Therefore I suggest that individual's first and main duty is to express the opinion that *the problem of global justice is relevant and needs to be dealt with*, that state should create possibilities/obligations for the individual to help in the problem of global justice.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, Triinu Nõmme (sünnikuupäev: 29.09.1985)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose "Gloaalne õigus ja indiviidi vastutuse küsimus", mille juhendaja on dotsent Kadri Simm (PhD),

1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;

1.2.üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.

2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.

3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 02.05.2013