ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 16, številka 1-2, avgust 2012 · ISSN 1408-2969

PROBLEM MIGRACIJ

David Miller

Imigracija: primer za omejevanje

prevedel Božidar Kante

Citiranje: David Miller, »Imigracija: primer za omejevanje«, *Analiza: časopis za kritično misel* 16, št. 1-2 (2012): 111–125.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz skena tiskane izdaje (OCR, ročno pregledano) in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

David Miller
Prevedel Božidar Kante

IMIGRACIJA: PRIMER ZA OMEJEVANJE*

Ni lahko pisati o imigraciji s filozofske perspektive – ni lahko, vsaj *če* pišete v družbi (in to zdaj vključuje večino družb v zahodnem svetu), v kateri je imigracija postala zelo obremenjeno politično vprašanje. Za tiste, ki o imigraciji govorijo svobodno in odprto, je verjetno, da prihajajo iz skrajne desnice: so fašisti ali rasisti, ki verjamejo, da je načelno napačno, da njihove politične skupnosti dopuščajo imigrante, ki se ne prilegajo potrjenemu kulturnemu ali rasnemu stereotipu. Večina liberalnih, konservativnih in socialnodemokratskih politikov podpira dokaj strog imigracijski nadzor v praksi, vendar se vzdržijo, da bi ubesedili upravičenje za tak nadzor in namesto tega dajejo prednost temu, da poudarjajo praktične težave pri preseljevanju imigrantov in širijo pahljačo desnih antagonističnih odzivov, če je dopuščenih preveč imigrantov. Zakaj so tako zadržani? En razlog je, da ni lahko oblikovati argumentov za omejevanje imigracije, ne da bi hkrati projicirali negativno podobo tistih, ki jim je bil že dovoljen vstop, in s tem neposredno koristiti ideologom skrajne desnice, ki bi radi videti, da bi bili taki imigranti oropani svojih polnih pravic državljanstva in/ali repatriirani v svoje prejšnje dežele. Ali je mogoče *tako* dokazovati, *da je* treba vsakega člana politične skupnosti, domorodca ali imigranta, obravnavati kot pol nega državljana, ki uživa enak status in enako spoštovanje njenih ali njegovi tovarišev, *kot* dokazovati, da obstajajo dobre osnove za postavitev tako stopnje kot celotnega števila imigrantov, ki jim je dovoljen vstop? Da, je mogoče, vendar to zahteva spretnost in vselej nosi s sabo tveganje, da smo napačno razumljeni.

V tem poglavju bom razložil, zakaj utegnejo biti nacionalne države upravičene pri nalaganju omejevalnih imigracijskih politik, *če* se tako odločijo. Argument je razprostrt v treh stopnjah. Prvič, orišem tri argumente, ki naj bi upravičevali neomejeno pravico migracije med državami, in pokažem, zakaj je vsak od njih neuspešen. Drugič, dajem dva razloga, enega, ki ima opraviti s kulturo, drugega, ki ima opraviti s prebivalstvom, ki lahko države upravičita pri omejevanju imigracije. Tretjič, preučujem, ali imajo države kljub temu dolžnost, da dopustijo poseben razred možnih imigrantov – namreč beguncev – in tudi, kako daleč jim je dopuščeno, da prebirajo in izbirajo imigrante, ki jim dovolijo vstop. Z drugimi besedami, tretji razdelek postavlja nekatere pogoje, ki jim mora zadostiti etična imigracija. Vendar začenjam s pokazom, zakaj ne obstaja splošno pravilo za izbiro naše države prebivanja ali državljanstva.

* Prevedeno po Andrew I. Cohen in Christopher Heath Wellman (ur.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*. Oxford: Blackwell, 2005, str. 193–205.

Ali lahko obstaja neomejena pravica migracije med državami?

Liberalni politični filozofi, ki pišejo o migraciji, običajno začenjajo s premiso, da bi moralo biti ljudem dopuščeno izbirati, kam se v svetu umestiti, razen če ni mogoče pokazati, da bi dopuščanje neomejene pravice do migracije imelo škodljive posledice, ki prevladajo vrednost svobodne izbire (glej, na primer, Carens, 1987; Hampton, 1995). Z drugimi besedami, osrednja vrednost, na katero se sklicujejo, je preprosto sama svoboda. Tako kot bi moral biti svoboden pri izbiri, koga bom poročil, katero službo bom vzel, katero religijo (če sploh katero) izpovedovati, bi moral biti svoboden tudi pri izbiri, ali bom živel v Nigeriji ali Franciji ali ZDA. Nato ti filozofi običajno dopuščajo, da je v praksi mogoče treba to svobodo nekoliko omejiti – na primer, če bi velika stopnja migracije imela za posledico družbeni kaos ali zlom liberalnih držav, ki se ne bi mogle prilagoditi tako številnim migrantom, ne da bi izgubile svoj liberalni značaj. V teh primerih bi uveljavljanje svobodne izbire porazilo samo sebe. Toda domneva je, da bi ljudje morali biti svobodni pri izbiri, kje živeti, razen če ne obstajajo močni razlogi za omejevanje njihove izbire.

To domnevo želim izzvati. Seveda je vselej *neka* vrednost v tem, da imajo ljudje več možnosti, med katerimi izbirajo, v tem primera možnosti, kje živeti. Vendar običajno potegnemo črto med *temeljnimi* svoboščinami, ki bi jih ljudje morali imeti kot zadeve pravičnosti, in tistimi, ki bi jih lahko imenovali *preproste* svoboščine, ki ne jamčijo te vrste zaščite. Z mojega stališča bi bilo dobro, če bi bil svoboden, da jutri kupim Astona Martina, vendar to ne bo štelo za moralno pomembno svoboščino – moja želja ni želja, ki bi drugim nalagala kakršnokoli dolžnost, da jo zadovoljijo. Da bi argumentirali proti omejitvam imigracije, morajo liberalni filozofi torej narediti več, kot pokazati, da ima ta svoboda tisto vrsto teže ali pomembnosti, ki jo lahko spremeni v pravico in ki bi zato morala državam prepovedovati zasledovanje imigracijskih politik, ki omejijo svobodo gibanja.

Preučil bom tri argumente, ki so bili ponujeni v bran pravice do migracije. Prvi se začne s splošno pravico do svobode gibanja in trdi, da mora ta vsebovati svobodo preselitve in prebivanja v državah, ki niso naše lastne države. Draga se začne s pravico osebe, da *gre* iz svoje sedanje države – pravico, ki je široko priznana v mednarodnem zakonu – in trdi, da je pravica do odhoda nesmiselna, razen če ji ne ustreza pravica do vstopa v druge države. Tretji se sklicuje na mednarodno distributivno pravičnost Glede na velikanske neenakosti v življenjskih standardih, ki trenutno obstajajo med bogatimi in revnimi državami, je rečeno, imajo ljudje, ki živijo v revnih državah, zahtevo po pravičnosti, ki jo je mogoče zadostiti zgolj s tem, da jim dovolimo migrirati in izkoristiti priložnosti, ki jih ponujajo bogate države.

Ideji pravice do gibanja sami na sebi ni mogoče ugovarjati. Tu govorimo o tistem, kar se običajno imenujejo temeljne pravice ali človekove pravice in domneval bom (ker ni prostora za zagovor te poante), da so te pravice upravičene s kazanjem na življenjske interese, ki jih ščitijo (Griffin, 2011; Nickel, 1987; Shue, 1980). Ustrezajo okoliščinam, v odsotnosti katerih človeška

bitja ne morejo živeti dostojnih življenj, ne glede na to, kakšne posebne vrednote in načrte življenja izberejo, da bi jim sledili. Biti zmožen gibati se svobodno v fizičnem prostoru pa je ravno taka okoliščina, kot vidimo, če razmišljamo o ljudeh, katerih noge so v okovih ali ki so ujeti na majhnih prostorih. Širšo svobodo gibanja je mogoče upravičiti tudi z razmišljanjem o interesih, ki jim instrumentalno rabi: če se ne morem gibati preko dokaj širokega področja, utegne zame biti nemogoče najti delo, prakticirati mojo religijo ali najti ustreznega poročnega partnerja. Ker so vse to življenjski interesi, je dokaj jasno, da svoboda gibanja šteje za temeljno človekovo pravico.

Kar je manj jasno, je kajpada fizični obseg te pravice v smislu, koliko zemljine površine sem zmožen preiti, da bi rekel, da sem jo užil. Celo v liberalnih družbah, ki ne poskušajo omejiti ljudi znotraj posebnih geografskih področij, je svoboda gibanja resno omejena na številne načine. Ne morem se, na splošno, preseliti na mesta, ki jih zdaj zasedajo telesa drugih ljudi (ne morem jih poriniti stran). Ne morem se preseliti na zasebno lastnino brez privolitve njenega lastnika, razen morda v nujnih primerih ali tam, kjer obstaja posebna pravica dostopa – ker pa je večina zemlje v zasebni lastnini, to pomeni, da velik del fizičnega prostora ne sodi v meje *pravice* do svobode gibanja. Celo dostop do javnega prostora je močno reguliran: obstajajo prometni zakoni, ki mi povedo, kje in s kakšno hitrostjo lahko vozim svoj avto, parki imajo ure odpiranja in zapiranja, policija lahko nadzira moje gibanje dol in gor po ulicah itn. To so zelo običajne pripombe, vendar jih velja narediti preprosto za to, da bi poudarili, kako ograjena je v resnici z omejitvami obstajajoča pravica do svobode gibanja V liberalnih družbah. Vendar pa bi le malokateri dokazoval, da so ljudje v tel družbah – zaradi teh omejitev – oropani za eno od svojih človekovih pravic Nekateri liberalci bi utegnili argumentirati v prid razširitve te pravice – na pri mer, v Britaniji je obstajala dolgotrajna kampanja za vzpostavitev legalne pravice do pohajkovanja po neobdelani zemlji v zasebni lastnini, kakršna so močvirja in planine, do pravice, ki bo dokončno stopila v veljavo leta 2005. Toda celo zagovorniki take pravice bodo pod močnim pritiskom, da bi pokazali, da je bil z bolj omejujočimi zakoni, ki so obstajali do zdaj, prizadet nek življenjski interes.

Tu je poanta, da liberalne družbe na splošno ponujajo svojim članom *zadostno* svobodo gibanja, da bi zavarovali interese, ki naj bi jih človekova pravica do svobode gibanja varovala, čeprav je obseg svobode gibanja zelo daleč od tega, da bi bil absoluten. Kako bi torej lahko poskušali pokazati, da zadevna pravica mora vključevati pravico, da se preselimo v neko drugo državo in da se tam nastanimo? Kateri so tisti življenjski interesi, ki zahtevajo, da se ta pravica razume na tako obsežen način? Kontingentno kajpada utegne biti res, da je preselitev v drugo državo edini način, da se posameznik izogne preganjanju, da najde delo, da pride do nujne medicinske oskrbe itn. V teh okoliščinah zadevna oseba lahko ima pravico do preselitve – ne v katerokoli državo, ki si jo izbere – temveč v *neko* državo, kjer je te interese mogoče zavarovati. Vendar tu pravica do gibanja rabi zgolj kot pravica do izboljšanja: njena eksistenca je odvisna od dejstva, da življenjski interesi osebe ne morejo biti zagotovljeni v državi, kjer

trenutno živi. V svetu dostojnih držav – držav, ki bi bile zmožne zagotoviti temeljne pravice svojih državljanov do varnosti, hrane, dela, zdravniške oskrbe itn. – pravica do preselitve preko meja na ta način ne bi bila upravičena.

Naš sedanji svet seveda ni svet dostojnih držav, to pa je vzrok za sporno vprašanje beguncev, o čemer bom razpravljal v zadnjem razdelku tega poglavja. Toda če za zdaj pustimo ob strani primere, kjer je pravica do svobode gibanja preko meja odvisna od pravice, da se izognemo preganjanju, lakoti ali drugim grožnjam osnovnim interesom, kako bi ji potem lahko poskušali dati splošnejšo utemeljitev? En razlog, zakaj si neka oseba lahko želi preseliti, je, da bi bila udeležena v kulturi, ki ne obstaja v njeni domorodni deželi – na primer, želi si delati na mestu, za katerega ni nobenega povpraševanja doma, ali da bi se pridružila religiozni skupnosti, ki – spet – nima svojega predstavništva v državi, iz katere prihaja. Te stvari utegnejo biti osrednje sestavine njenega načrta življenja, tako da bi se ji lahko zdelo zelo preprečujoče, če se ni bi bila zmožna preseliti. Toda ali to utemeljuje pravico do svobode gibanje preko meja? Meni se zdi, da ne. Tisto, za kar oseba lahko legitimno zahteva, da ji je dostopno, je *ustrezen* obseg opcij, med katerimi izbira – razumna izbira poklica, religije, kulturnih dejavnosti, partnerjev za poroko itn. Ustreznostjo tu definirana v okviru splošnih človekovih interesov, ne pa v okviru interesov katerekoli osebe posebej – tako lahko ima, na primer, domnevni operni pevec, ki živi v družbi, ki ponuja razne oblike glasbenega izraza, vendar ne za opero, ustrezen obseg opcij na tem področju, čeprav opcija, ki mu je najbolj pri srcu, ni na voljo. Dokler se držijo zgoraj orisanih standardov dostojnosti, so vse sodobne države zmožne preskrbeti tak ustrezen obseg interno. Torej četudi ljudje gotovo imajo *interes* za to, da so se zmožni mednarodno preseljevati, pa nimajo osnovnega interesa take vrste, ki bi se zahteval za utemeljitev človekove pravice. Ta interes je bolj podoben mojemu interesu za to, da imam Astona Martina, kot pa mojemu interesu za to, da imam dostop do *nekaterih* sredstev fizične gibljivosti.

Naslednji, ki se ga lotevam, je argument, da zato, ker imajo ljudje pravico, da zapustijo družbo, ki ji trenutno pripadajo, morajo imeti tudi pravico, da stopijo v druge družbe, saj je prva pravica praktično brez pomena, razen če ne obstaja tudi druga – ni nobenega nezasedenega prostora na svetu, *kamor* bi lahko odšli, tako da če pravice, da zapustimo družbo A, ne spremlja pravica, da stopimo v družbe B, C, D itn., ta pravica nima nobene realne moči (Cole, 2000; Dummett, 1992).

Pravica do odhoda je gotovo pomembna človekova pravica, vendar je spet vredno preučiti, zakaj ima tak pomen, kakršnega ima. Njena pomembnost je delno instrumentalna: ker vedo, da imajo njihovi državljani pravico do odhoda, to državam preprečuje, da bi jih na razne načine zlorabljali, tako da to pomaga ohraniti okoliščine tistega, kar sem prej imenoval »dostojanstvo«. Celo v primeru dostojnih držav pravica do odhoda kajpada ostaja pomembna, to pa zato, ker so posamezniki, oropani pravice do odhoda, prisiljeni ostati v povezavi z drugimi, za katere lahko mislijo, da so duhovno nesorodni – zamislite si bojujočega se ateista v družbi, v kateri domala vsakdo goreče uveljavlja isto religijo ali religioznega puritanca v družbi, v kateri se večina ljudi obnaša kot libertini. Po drugi strani pa se za pravico do odhoda iz države A ne zdi, da iz nje

izhaja neomejena pravica do vstopa v katerokoli družbo, ki si jo je izbral imigrant – res, zdi se, da jo je mogoče uveljavljati ob predpostavki, da ga je vsaj ena druga družba, recimo družba B, pripravljena sprejeti. Utegnilo bi se zdeti, da lahko ustvarimo splošno pravico do preselitve s ponavljanjem: oseba, ki zapusti A za B, ima potem pravico, da zapusti B, iz česar izhaja, da mu mora C, najmanj, dopustiti pravico do vstopa itn. Vendar je ta korak zgrešen, ker je bila pravica naše osebe do odhoda iz A odvisna od trditve, da se ji je nadaljnja povezava z drugimi državljani A-ja utegnila zdeti nevzdržna in sama ne more več sprejemljivo še naprej enako trditi v primeru vsake družbe, ki jo je voljna sprejeti. Glede na politično in kulturno različnost družb v realnem svetu preprosto ni prepričljivo dokazovati, da bo le neomejena izbira, kateri družbi se pridružiti, ljudem preprečila, da so prisiljeni v povezave, ki jih zavračajo.

Pomembno je tudi poudariti, da obstajajo mnoge pravice, katerih uveljavljanje je odvisno od tega, da najdemo partnerje, ki so voljni sodelovati pri uveljavljanju, in utegne se zgoditi, da pravica do odhoda sodi v to kategorijo. Vzemite za primer pravico do poroke. To je pravica, ki se uveljavlja proti državi, da dopušča ljudem poročiti partnerje po njihovi izbiri (in morda ponuditi legalni okvir, znotraj katerega je mogoče skleniti poroke). To očitno ni pravica, da imamo zagotovljenega poročnega partnerja – to, ali katerakoli oseba lahko uveljavlja to pravico, je popolnoma odvisno od tega, ali je zmožen najti nekoga, ki ga je voljan poročiti, in mnogi ljudje nimajo te sreče. Pravica do odhoda je pravica, ki se uveljavlja proti sedanjemu stanju prebivanja osebe, da ji ne bi preprečevala, da odide iz države (in ji morda pri tem prizadevanju pomaga tako, da, recimo, ponudi potni list). Toda iz te pravice ne izhaja dolžnost katerekoli druge države, da dovoli tej osebi vstop. Očitno, če nobena država ne bi nikoli dovolil vstopne pravice ljudem, ki niso že bili njeni državljani, potem pravica do odhoda ne bi imela nikakršne vrednosti. Vendar predpostavimo, da so države splošno voljne premisliti o vstopnih prošnjah ljudi, ki se želijo preseliti, in ‘ bo večina ljudi dobila ponudb od vsaj ene take države: potem je stanje, kar zadeva pravico do odhoda, dokaj enako kot *pri* pravici do poroke, kjer nikakor ni vsakdo zmožen poročiti partnerja, ki bi ga idealno hotel imeti, vendar pa ima večina priložnost, da poroči *nekoga*.

Ko je torej pravica do odhoda enkrat prav razumljena, iz nje ne izhaja neomejena pravica do preselitve v družbo, ki si jo *je* nekdo izbral. Zdaj pa končno želim v tem delu poglavja obravnavati argument za pravice do preselitve, ki se sklicuje na distributivno pravičnost. Začenja se z domnevo o osnovni moralni enakosti človeških bitij. Potem pokaže, da so v svetu, v katerem živimo, obeti življenja neke osebe močno odvisni od družbe, v katero se je zgodilo, da se je rodila, tako da je edini način, kako doseči enake priložnosti, da ljudem dopustimo, da se preselijo na mesta, kjer lahko razvijejo in uveljavijo svoje talente skozi zaposlitev in na druge načine. Z drugimi besedami, je nekaj v osnovi nepravičnega o svetu, v katerem so ljudje obsojeni na sorazmerno revščino, ne da bi bili sami kakorkoli krivi za to, ko imajo drugi veliko večje priložnosti, medtem ko če bi bili ljudje svobodni, da živijo in delajo, kjerkoli si želijo, potem

bi lahko vsaka oseba izbirala, ali ostati v skupnosti, ki jih je vzgojila, ali pa poiskati boljše življenje drugje.

Vprašanje, ki si ga moramo tu zastaviti, je, ali pravičnost zahteva enakost priložnosti na globalni ravni, kot argument, ki sem ga pravkar očrtal, domneva, ali pa se to načelo nanaša *znotraj* družb, na tiste, ki so že državljani iste politične skupnosti (glej, na primer, Caney, 2001). Na začetku bodite pozorni na to, da če sprejmemo moralno enakost vseh človeških bitij – sprejmemo, da je vsako človeško bitje v enaki meri predmet moralne skrbi – nam to še ne pove, kaj se od nas zahteva, da se zanje naredi kot rezultat te enakosti. En odgovor *bi utegnil* biti, da bi morali poskušati, da bi vsakega oskrbeli z enakimi priložnostmi za zasledovanje svojih ciljev v življenju. Toda drug, enako sprejemljiv, odgovor je, da bi morali odigrati svojo vlogo pri zagotavljanju, da so njihove osnovne pravice spoštovane, kjer so te razumljene kot pravice do neke minimalne ravni varnosti, svobode, virov itn. – ravni, ki je ustrezna za zavarovanje njihovih osnovnih interesov, kot je bilo predlagano prej v tem poglavju. Te osnovne pravice je mogoče univerzalno varovati in vendar imajo nekateri ljudje večje možnosti kot drugi, da zasledujejo nekatere cilje, kot rezultat tega, da živijo v bolj premožnih ali kulturno bogatejših družbah.

Ali je kljub temu nepravično, če so priložnosti neenake na tak način? To je odvisno od tega, kaj verjamemo o *dosegu* distributivne pravičnosti, vrsti pravičnosti, ki vključuje primerjavo, kako dobro gre različnim ljudem ob nekaterih standardih. V skladu z Michaelom Walzerjem »ideja distributivne pravičnosti predpostavlja omejen svet, znotraj katerega se dogajajo distribucije: skupino ljudi, ki so zavezani delitvi, izmenjavi in deljenju družbenih dobrin, predvsem med njimi samimi« (Walzer, 1983: 31). Glavni razlog, ki ga Walzer daje za to pojmovanje, je, da same dobrine, katerih distribucija je zadeva pravičnosti, dobijo svoj pomen in vrednost znotraj posebnih političnih skupnosti. Drug relevanten premislek je, da bo zaloga dobrin, ki je na voljo v vsakem času za razdelitev, odvisna od pretekle zgodovine zadevne skupnosti, vključno z odločitvami o, na primer, ekonomskem sistemu, v katerem bo potekala produkcija. Ti premisleki govorijo proti stališču, da bi morali pravičnost na globalni ravni razumeti v vsakem trenutku v okviru enake distribucije ene same dobrine, bodisi da se to dobrino razume kot »vire« bodisi kot »priložnost« bodisi kot »blagostanje« (Miller, 1999). Stališče o osnovnih pravicah se tem težavam izogne, ker je sprejemljivo misliti, da kakršnekoli so že kulturne vrednote posamezne družbe in kakršenkoli je že njen zgodovinski zapis, nobenemu človeškemu bitju ne bi smelo biti dopuščeno, da bi padlo pod minimalno raven preskrbe, ki varuje njene ali njegove osnovne interese.

Toda kaj če nekdo dejansko pade pod ta prag? Ali mu to ne daje pravice, da se preseli na mesto, kjer je ta minimalna raven zagotovljena? Morda, vendar je to odvisno od tega, ali bi bilo *mogoče* preskrbeti minimum v politični skupnosti, ki je pripada zdaj, ali od tega, da je ta skupnost tako zatiralska ali tako disfunkcionalna, da je pobeg edina možnost Tu se spet srečamo s vprašanjem beguncev, o katerem bom razpravljal v mojem zadnjem razdelku. Medtem je nauk za druge države, soočene z ljudmi, katerih življenje je manj kot dostojno,

da imajo izbiro: morajo bodisi zagotoviti, da so osnovne pravice takih ljudi zavarovane na mestih, kjer živijo – s pomočjo, posegom ali z nekaterimi drugimi sredstvi – bodisi jim morajo pomagati, da se preselijo v druge skupnosti, kjer bo njihovo življenje boljše. Preprosto zapiranje lastnih meja in to, da ne naredimo nič drugega, tu ni moralno ubranljiva možnost. Ljudje imajo povsod pravico do' dostojnega življenja. Toda preden naredimo prehiter sklep, da je način odgovora na globalno nepravičnost ta, da opogumimo ljudi, katerih življenja so manj kot dostojna, da se preselijo drugam, moramo preudariti dejstvo, da bo ta politika le malo pomagala zelo revnim, za katere ni verjetno, da imajo vire za preselitev v bogatejšo državo. Res, politika odprte migracije lahko položaj takih ljudi še poslabša, če dovoli zdravnikom, inženirjem in drugim strokovnjakom, da se preselijo iz ekonomsko nerazvitih v ekonomsko razvite družbe pri iskanju višjih prihodkov in tako oropajo svoje države, iz katerih prihajajo, življenjskih veščin. Izenačevanje priložnosti za peščico ljudi utegne zmanjšati priložnosti za mnoge ljudi. Vztrajajoča globalna nepravičnost dejansko vsiljuje bogatim državam dolžnost, da resno prispevajo k olajšanju globalne revščine, toda v večini primerov bi morale prispevati k okoliščinam življenja tako rekoč na samem terenu, ne pa tako, da se problemu izognejo z dopuščanjem (neizogibno izbirne) notranje migracije.

Upravičenja za omejevanje imigracije

Pokazal sem, da ne obstaja splošna pravica do preseljevanja v državo, ki smo si jo izbrali. Ali iz tega izhaja, da imajo države prosto roko pri izbiri koga, če sploh koga, pripustiti med članstvo? Kdo bi utegnil misliti, da jo imajo, uporabljajoč analogijo z zasebnim klubom. Predpostavimo, da se člani teniškega kluba odločijo, da ko bo enkrat seznam članstva dosegel številko 100, ne bodo več sprejemali novih članov. Te odločitve jim ni treba upravičevati domnevnim članom, ki so izključeni: če se odločijo, da je 100 članov dovolj, je to popolnoma njihova posebna pravica. Toda bodite pozorni na to, kaj naredi ta argument prepričljiv. Prvič, korist, ki je zanikana novim prosilcem, je (sorazmerno umetna) korist, da so zmožni igrati tenis. Drugič, obstaja razumna domneva, da se zavrnjeni prosilci lahko pridružijo drugemu klubu ali pa ustanovijo svoj lasten klub. Drugače bi bilo, če bi ta teniški klub zasedal edino mesto znotraj kroga 50 milj, ki je primeren za polaganje teniških igrišč: potem bi utegnili misliti, da imajo nekakšno dolžnost, da dopustijo nove člane do višine nekega razumnega končnega števila. V primeru držav so prednosti, ki jih zanikajo domnevnih imigrantom, ki jim je zavrnjen vstop, zelo bistvene; ker pa države monopolizirajo raztezanja teritorija in na druge načine ponujajo koristi, ki jih mogoče ponoviti kje drugje, odgovor imigrantom »pojdi in ustanovi svoj lasten klub« ni zelo sprejemljiv.

Da bi torej pokazali, da so države upravičene zapreti svoje meje imigrantom, moramo narediti kaj več, kot le pokazati, da slednji nimajo človekove pravice do preselitve. Potencialni imigranti imajo *zahtevo*, da se jih pripusti – če že nimajo nič drugega, imajo običajno močno *željo* po vstopu – in tako mora imeti vsaka

država, ki želi nadzirati imigracijo, dobro razloge, da to počne. V tem razdelku bom očrtal dva dobra razloga, ki jih utegnejo imeti države za omejevanje imigracije. En ima opraviti z ohranjanjem kulture, drug z nadziranjem prebivalstva. Ne trdim, da se ta dva razloga nanašata na vsako državo, vendar se dejansko nanašata na mnoge liberalne demokracije, ki se morajo sedaj odločiti, kako odgovoriti na potencialno velike tokove imigrantov iz ekonomsko manj razvitih družb (druge države se utegnejo soočati s še večjimi tokovi, vendar bodo politična vprašanja drugačna).

Prvi razlog domneva, da zadevne države zahtevajo skupno javno kulturo, ki delno tvori politično identiteto njenih članov in ki služi dragocenim funkcijam v podpiranju demokracije in drugih družbenih ciljev. Tu ni prostora, da bi podrobneje upravičil to domnevo, tako da bralca napotujem na druge spise, kjer sem to poskušal narediti (Miller, 1995 in Miller, 2000). Kar želim tu narediti, je, preučiti, kako potreba po zavarovanju javne kulture vpliva na vprašanje imigracije. V splošnih okvirih lahko rečemo, da (a) bodo imigranti vstopili s kulturnimi vrednotami, vključno s *političnimi* vrednotami, ki so bolj ali manj drugačne od javne kulture skupnosti, v katero vstopajo; (b) da bodo kot rezultat življenja v tej skupnosti vsrkali nek del obstajajoče javne kulture in v tem procesu spremenili svoje lastne vrednote; in (c) da bo njihova prisotnost tudi na razne načine spremenila javno kulturo – na primer, družba, v kateri je vzpostavljena religija tvorila pomemben del nacionalne identitete bo značilno pokazala večjo religiozno različnost, potem ko je sprejela imigrante, religija pa bo posledično igrala manj pomembno vlogo pri definiciji te identitete.

Z drugimi besedami, za imigracijo je verjetno, da bo spremenila javno kulturo družbe, ne bo je pa uničila. Ker pa se javne kulture vselej sčasoma spreminjajo kot rezultat družbenih dejavnikov, ki so povsem neodvisni od imigracije (udeležba v vzpostavljeni religiji se je lahko v vsakem primeru zmanjševala), se na prvi pogled ne zdi, da imajo države kakršenkoli dober razlog za omejitev imigracije na tej osnovi. Utegnile bi imeti razlog za omejitev *toka* imigrantov na osnovi, da se zgoraj očrtan proces akulturacije utegne zlomiti, če preveč ljudi prehitro vstopi. Toda dokler se ohranja življenja sposobna javna kultura, ne bi smelo biti pomembno, da se njen značaj spreminja kot rezultat sprejetja ljudi z različnimi kulturnimi vrednotami (Perry, 1995).

Kar to spregleduje, je kajpada, da je javna kultura njihove dežele nekaj, za kar imajo ljudje interes, da nadzirajo: želijo si, da bi bili zmožni oblikovati način, kako se njihove nacije razvijajo, vključno z vrednotami, ki so vsebovane v javni kulturi. Seveda lahko niso uspešni: cenjene kulturne lastnosti lahko spodkopljejo ekonomske in druge sile, ki se izognejo političnemu nadzoru. Vendar utegnejo gotovo imeti dober razlog, da to poskušajo, še posebej, da poskušajo ohraniti kulturno kontinuiteto v času, tako da se vidijo kot nosilci kulturne tradicije, ki je prepoznavna in zgodovinsko sega v preteklost. Kulturna kontinuiteta, je treba poudariti, ni isto kot kulturna togost: najbolj cenjene kulture so tiste, ki se lahko razvijejo in prilagodijo novim okoliščinam, vključno s prisotnostjo novih subkultur, povezanih z imigranti.

Vzemite primer jezika. V mnogih državah je danes nacionalni jezik pod pritiskom širitve mednarodnih jezikov, posebej angleščine. Ljudi spodbujajo k temu, da se učijo enega od mednarodnih jezikov, ekonomski in *drugi* cilji, in tako obstaja nevarnost, da bo nacionalni jezik izumrl v teku dveh ali treh generacij. Če se bo to zgodilo, bo izginila ena od najpomembnejših značilnosti skupnosti, njena literatura bo postala nedostopna, razen v prevodu itn. Tako zadevne države privzemajo politiko, da bi zagotovile, da se, na primer, nacionalni jezik uporablja v šolah in medijih in da je izpostavljenost tujim jezikom preko uvoza omejena. Kakšen učinek bi imel v teh okoliščinah pomemben dotok imigrantov, ki še ne govorijo nacionalnega jezika? Verjetno je, da bi bila njihova izbira drugega jezika angleščina ali eden od drugih mednarodnih jezikov. Torej bi njihova prisotnost povečala spodbudo med domorodci, da zbežijo pred uporabo nacionalnega jezika v vsakdanjem opravljanju posla in povzročila, da bi bil projekt ohranitve jezika težje izpeljiv. Država ima dober razlog za omejevanje imigracije ali vsaj za ostro diferenciacijo med predvidenimi imigranti, med tistimi, ki govorijo nacionalni jezik, in onimi, ki ga ne govorijo, kolje to storila pred nekaj leti vlada v Quebecu.

Jezik ni edina lastnost, na katero se nanaša argument kulturne kontinuitete. Obstaja notranji odnos med kulturo nacije in njeno fizično obliko – njenimi javnimi in religioznimi stavbami, načinom, kako so zasnovani njena mesta in vasi, vzorcem krajine itn. Ljudje se čutijo doma na nekem mestu delno zato, ker lahko vidijo, da njihova okolja nosijo pečat preteklih generacij, katerih vrednote so bile prepoznavno njihove lastne. To ne izključuje kulturne spremembe, temveč spet daje razlog za to, da si želimo ta proces nadzorovati – da bi, na primer, otroke učili ceniti svojo kulturno dediščino in šteti sebe za tiste, ki so odgovorni za ohranitev delov te dediščine, ki je vredna ohranitve. Stališče, da bo »katerakoli javna kultura ustrezna«, zanemarja to notranjo povezavo med kulturnimi in fizičnimi lastnostmi skupnosti.

Kako omejevalno imigracijsko politiko to narekuje, je odvisno od empiričnega vprašanja, kako lahko ali težko je ustvariti simbiozo med obstajajočo javno kulturo in novimi kulturnimi vrednotami imigrantov, to pa se bo silno razlikovalo od primera do primera (samo izkustvo imigracije je še posebej povsem osrednje za javne kulture nekaterih držav, ne pa drugih). Večina liberalnih demokracij je zdaj multikulturnih, to pa se na splošno šteje za vir kulturne bogatosti. Toda bolj kot kulturno raznolika postaja neka družba, večjo ima potrebo po združevalni javni kulturi, da bi povezala skupaj svoje člane; ta kultura pa mora povezati z zgodovino in fizično obliko zadevne družbe – ne more biti izmišljena iz nič (Kymlicka, 2001: še posebej IV. del; Miller, 1995: 4. poglavje). Torej je treba sprejeti politično sodbo o obsegu in vrsti imigracije, ki bo obogatila, ne pa odrivala obstajajočo javno kulturo.

Drug razlog, da države omejujejo imigracijo, ki ga hočem obravnavati, zadeva velikost prebivalstva.[1] To je velika in zelo protislovna tema in vse, kar lahko tu storim, je, da orišem argument, ki povezuje vprašanji imigracije in nadzora

[1] Iz nekega razloga se to vprašanje redko obravnava v filozofskih razpravah o imigraciji. Izjema čeprav kratka, je Barry (1992).

prebivalstva. Zadnje vprašanje se dejansko zastavlja na dveh različnih ravneh: globalni in nacionalni. Na globalni ravni obstaja skrb, da se bo nosilna zmožnost Zemlje lahko raztegnila do točke zloma, če se bo celotno število človeških bitij še naprej povečevalo, kot se je to dogajalo v zadnjega pol stoletja ali nekaj takega. Na nacionalni ravni obstaja skrb o učinku rasti prebivalstva na kvaliteto življenja in naravno okolje. Naj se po vrsti posvetim vsaki ravni.

Čeprav ni soglasja o tem, natanko koliko ljudi lahko vzdržuje Zemlja pred izčrpanostjo virov – na primer, razpoložljivost vode postaja akutna – bi bilo težko trditi, da ni *nobene* zgornje meje. Četudi projekcije rasti prebivalstva v naslednjem stoletju kažejo stabilizacijo v stopnji povečevanja, moramo tudi pričakovati – pravzaprav bi morali pozdraviti – zvišanja v standardih življenja v razvijajočem se svetu, ki bo pomenilo, da se bodo znamo povečala tudi poraba virov na glavo. V takem svetu je v vseh naših interesih, da bi morale države, katerih prebivalstvo hitro narašča, prevzeti ukrepe za nadzorovanje rojstev in druge politike, da bi omejile stopnjo rasti, kot sta to storili v preteklih desetletjih tako Kitajska kot Indija. Vendar imajo take države le malo ali pa sploh nimajo nobene spodbude, da bi privzele take politike, če lahko svoj presežek prebivalstva »izvozijo« z mednarodno migracijo, in ker so zadevne politike običajno nepriljubljene, imajo pozitivno spodbudo, da jim ne sledijo. Življenja zmožna politika prebivalstva na globalni ravni zahteva, da je vsaka država odgovorna za stabilizacijo ali celo mogoče zmanjševanje svojega prebivalstva v toku časa, tega pa ne bo mogoče doseči, če ne bo nobenih omejitev glede gibanja ljudi med državami.

Na nacionalni ravni utegnejo biti učinki rasti prebivalstva manj katastrofični, vendar so lahko še vedno škodljivi za pomembne kulturne vrednote. Kar razmišljamo o tem vprašanju, utegne biti v določeni meri odvisno od populacijske gostote države, v kateri živimo. Tisti, ki živimo v sorazmerno majhnih in prenatrpanih državah, vsak dan doživljamo način, kako skrajno število naših tovarišev državljanov, s svojimi potrebami po stanovanjih, gibljivosti, rekreaciji im. vpliva na fizično okolje, tako da postaja težje uživati dostop do odprtega prostora, gibati se iz kraja v kraj, ne da bi naleteli na zamaške, ohranjati pomembne habitate divjega življenja im. Res je kajpada, da se težave ne pojavljajo preprosto zaradi velikosti prebivalstva, temveč tudi zaradi prebivalstva, ki si želi živeti na določen način – da se veliko giblje, da ima visoke ravni potrošnje im. – da se z njimi lahko spopademo tako, da kolektivno spremenimo način, kako živimo, ne pa da omejimo ali zmanjšamo velikost prebivalstva (De-Shalit, 2000). Morda bi morali to storiti. Toda to je – tako se me zdi – zadeva politične odločitve: člani teritorialne skupnosti imajo pravico odločiti se, ali omejiti lastno število ali živeti na bolj ekološki in človeško zdrav način ali pa da ne naredijo nič od tega in nosijo stroške visoke potrošnje, visoko gibljivostnega življenjskega sloga na prenaseljenem teritoriju. Če je omejitev številčnosti del rešitve, potem je nadzorovanje imigracije naravni dodatek.

Kar sem poskušal narediti v tem razdelku, je predlog, zakaj utegnejo imeti države dober razlog za omejitev imigracije. Dopuščam, da lahko imajo domnevni imigranti močan interes, da se jim dovoli vstop, na primer, močan

ekonomski interes – vendar na splošno nimajo nobene *pravice*, ki bi podeljevala dolžnost, da se jim dovoli vstop, zaradi razlogov, danih v prejšnjem razdelku. Na drugi strani imajo nacije-države močan in legitimen interes za določanje, kdo bo prišel in kdo ne. Brez pravice izključitve ne bi mogle biti tisto, kar je Michael Walzer imenoval »skupnosti značaja«: »zgodovinsko stabilne, nadaljujoče se asociacije moških in žensk z neko posebno zavezanostjo do drug drugega in nekim posebnim čutom za svoje skupno življenje« (Walzer, 1983: 62). Zdaj nam preostane, da vidimo, kakšne pogoje mora politika dopuščanja zadovoljiti, če naj bo etično upravičena.

Okoliščine za etično imigracijsko politiko

Lotil se bom dveh zadev. Prvo je vprašanje beguncev, ki so običajno definirani kot ljudje, ki so zbežali iz svoje domače dežele kot posledica dobro utemeljenega strahu pred preganjanjem ali nasiljem. Kakšne dolžnosti imajo države, da dovolijo vstop osebam iz te kategorije? Drugo je vprašanje diskriminacije v politiki dopuščanja vstopa. Če se država odloči, da bo dovolila vstop nekaterim imigrantom (ki niso begunci), vendar zavrne vstop drugim, kakšna merila lahko legitimno uporablja pri opravljanju selekcije?

Kot sem pokazal v prvem razdelku tega poglavja, imajo ljudje, katerih osnovne pravice so bile ogrožene ali kršene v njihovih sedanjih mestih prebivanja, očitno pravico, da se preselijo nekam, kjer jim nudijo večjo varnost. Države potemtakem imajo **prima facie** dolžnost, da dovolijo vstop beguncem, v resnici »beguncem«, ki so opredeljeni širše, kot se običajno primeri in vključujejo ljudi, ki so oropani pravic do eksistence, osnovnega zdravstvenega varstva itn. (Gibney, 1999; Shacknove, 1985). Ponujeno jim je lahko začasno zavetišče v državah, ki so jih zmožne varovati, in so potem naprošeni, da se vrnejo v svojo izvorno državo državljanstva, ko so grožnje minile (Hathaway in Neve, 1997). Še več, raje kot opogumljati migracije na dolge razdalje, utegne imeti prednost vzpostavljanje varnih con za begunce blizu njihovih domov in se potem ukvarjati z vzrokom kršenja pravic neposredno – bodisi da to pomeni pošiljanje hrane in zdravniške pomoči bodisi odstranitev genocidnega režima z oblasti. Obstaja očima nevarnost, da začasna rešitev postane napol stalna, to pa je nesprejemljivo, ker smo beguncem dolžni več kot neposredno varstvo njihovih osnovnih pravic – dolžni smo jim nekaj takega, kot je možnost, da si uredijo zase pravo življenje. Toda liberalci, ki upravičeno dajejo visoko moralno prednost varovanju človekovih pravic ranljivih ljudi, so žal pogosto nevoljni odobravati poseg v države, ki očitno kršijo te pravice.

Če varovanje na tleh ni možno, se potem zastavlja vprašanje, *katera* država naj bi prevzela begunce. Naravno je, da na dolžnost gledamo kot na razdeljeno med vse tiste države, ki so zmožne ponuditi zatočišče in v idealnem svetu bi lahko preudarili nekakšen formalni mehanizem za razdeljevanje beguncev med njimi. Toda težave pri izmišljanju take sheme so velikanske (glej Hathaway in Neve, 1997; Schuck, 1997). Da bi dosegli soglasje različnih držav o tem, kakšna bi morala biti kvota beguncev za vsako državo, bi morali domnevno začeti s

preprostimi in sorazmerno neprotislovnimi merili, kakršni sta prebivalstvo ali pa DBP na prebivalca. Toda to izpusti iz slike mnogo drugih dejavnikov, takih, kakršni so populacijska gostota, splošna stopnja imigracije v vsako državo, kulturni dejavniki, ki naredijo vsrkanje posebnih skupin beguncev še posebej lahko ali težavno itn. – vse dejavnike, ki bi diferencialno prizadeli voljnost političnih skupnosti, da sprejmejo begunce, in naredijo soglasje o shemi zelo neverjetno. Dalje, predlagani sistem kvot ne posveča nobene pozornosti izbiram samih beguncev glede tega, kam se prijaviti za zatočišče, razen če ga ne spremlja kompenzacijska shema, ki dopušča državam, ki so prevzele več beguncev, kot jim predpisuje njihova shema, da dobijo finančne transferje od držav, ki so jih prevzele manj.

Realistično je torej treba dati državam znamo avtonomijo pri odločanju, kako odgovoriti na posebne prošnje za azil: poleg lastne izbire begunca so upravičene preudariti o celotnem številu prošenj, s katerimi se soočajo, zahtevami, ki jih bo začasna ali daljnoročna namestitev beguncev postavila za obstoječe državljane, in ali obstaja kaka posebna povezava med begunci in skupnostjo gostiteljev – na primer, podobnosti jezika ali kulture ali čut za zgodovinsko odgovornost s strani sprejemajoče države (ki lahko sebe vidi, kot da je nekako implicirana v vzrokih krize, ki je ustvarila begunce). Če je državam dana ta avtonomija, potem ni več zagotovila, da bo vsak **bona fide** begunec našel državo, ki ga je voljna sprejeti. Tu se preprosto soočamo s spopadom med dvema moralnima intuicijama: na eni strani je vsak begunec oseba z osnovnimi človekovimi pravicami, ki zaslužijo varovanje, na drugi strani pa je odgovornost za varovanje tega razpršena med države na tak način, da ne moremo reči, da ima kaka posebna država D dolžnost, da dovoli vstop beguncu B. Vsaka država je na določeni točki upravičena reči, da je storila dovolj, da bi se soočila s krizo beguncev. Torej je najbolje, na kar lahko upamo, to, da se bo neformalni mehanizem še naprej razvijal, kar naredi vse begunce za *posebno* odgovornost ene ali druge države (Miller, 2001).

Druga zadeva je diskriminacija med migranti, ki niso begunci. Trenutno države dejansko diskriminirajo na množici različnih podlag in učinkovito izbirajo migrante, ki jih želijo prevzeti. Ali je to lahko upravičeno? Dobro, glede na to, da so države upravičene, da postavijo zgornjo mejo glede števila ljudi, ki jih bodo sprejele zaradi razlogov, ki smo jih orisali v prejšnjem razdelku, morajo nekako izbrati, četudi zgolj z loterijo (kot so to začele početi ZDA leta 1995 za nekatere kategorije imigrantov). Kakšne razloge torej lahko legitimno uporabijo? Zdi se mi, da so sprejemajoče države upravičene pretehtati korist, ki bi jo imele od dopustitve za vstop domnevnega migranta kot tudi moč migrantove lastne zahteve po preselitvi. Tako je sprejemljivo dati prednost ljudem, katerih kulturne vrednote so bližje vrednotam obstajajočega prebivalstva – na primer, tistim, ki že govorijo jezik domorodcev. To je neposreden dodatek argumenta v prejšnjem razdelku o kulturni samoodločbi. Naslednji v prioritetni vrsti so tisti, ki imajo veščine in talente, ki jih potrebuje sprejemajoča skupnost.[2] Njihova zahteva je oslabljena, kot sem predlagal prej, z

[2] Drugo merilo, ki se ga pogosto uporablja v praksi, je imetje družinskih vezi z ljudmi, ki že imajo državljanstvo v zadevni državi, to pa se zdi popolnoma upravičljivo, vendar jaz preudarjam

verjetnostjo, da bo sprejemajoča jih država, ko jim bo dovolila vstop, tudi oropala njihovo državo izvora dragocenih virov (zdravniške ekspertize, na primer). Večji kot ima v takih primerih interes potencialna država gostiteljica, da dovoli vstop domnevnemu migrantu, bolj je verjetno, da bo dopuščanje njegovega vstopa povzročilo, da bo življenje slabše za tiste, ki jih pušča za sabo. Četudi je torej za sprejemajočo državo razumno, da se odloča na osnovi tega, kako veliko se od migranta lahko pričakuje, da bo ekonomsko prispeval, če mu bo dovoljen vstop, je treba to merilo uporabljati previdno. Tisto, česar ni mogoče zagovarjati v nobenih okoliščinah, je diskriminacija na podlagi rase, spola ali – v večini primerov – religije – religija bi lahko bila relevantno merilo le tam, kjer še naprej tvori bistven del javne kulture, kot v primeru države Izrael.

Če je nacionalnim državam dopuščeno predvsem odločati, koliko imigrantom dovoliti vstop, zakaj potem ne morejo prebirati in izbrati med potencialnimi imigranti na kakršnikoli osnovi si že to želijo – in dovolijo vstop zgolj rdečelaskam, če je to tisto, čemur daje prednost njihovo sedanje članstvo? Poskušal sem držati ravnovesje med interesom, ki ga imajo imigranti za vstop v državo, v kateri želijo živeti, in interesom, ki ga imajo politične skupnosti za določanje svojega lastnega značaja. Četudi prvi od teh interesov ni dovolj močan, da bi upravičil pravico do migracije, je še vedno bistven in smo torej imigrantom, ki jim je zavrnjen vstop, dolžni pojasnilo. Če jim je rečeno, da sodijo v napačno raso ali spol (ali pa da imajo napačno barvo las), je to žaljivo glede na to, da te lastnosti niso povezane z ničemer, kar bi imelo dejanski pomen za družbo, ki si ji želijo pridružiti. Celo teniški klubi niso upravičeni diskriminirati med prosilci na takih osnovah, kakršne so te.

Naj sklenem s poudarkom pomembnosti dopuščanja vsem dolgotrajnim imigrantom, da pridejo do polnega in enakega državljanstva v sprejemajoči j... družbi (to se ne nanaša na begunce, ki jim je dovoljen začasen vstop, dokler ni varno, da se vrnejo v svojo državo izvora, vendar se nanaša na begunce, takoj ko postane jasno, da zanje vrnitev ni realistična možnost). Nadzor imigracije mora biti povezan z dejavnimi politikami, da bi zagotovili, da so imigranti vključeni v politično življenje skupnosti in da si pridobijo jezikovne in druge veščine, potrebne za to, da delujejo kot dejavni državljani (Kymlicka, 2001: 8. pogl.). V večjem številu držav se sedaj imigrante spodbuja, da se udeležujejo državljanskih razredov, ki vodijo k formalni ceremoniji sprejema, to pa je dobrodošel razvoj, kolikor priznava, da postati državljan ni nekaj, kar se zgodi zgolj spontano. Demokratične države – natanko zato, ker merijo na to, da so »skupnosti z značajem«, s posebnimi javnimi kulturami, h katerim novi imigranti lahko prispevajo, morajo imigrante pripeljati v politični dialog z domorodci. Kar je nesprejemljivo, je nastanek stalnega razreda ne-državljanov, bodisi da so to delavci-gosti, ilegalni imigranti, bodisi iskalci azila, ki čakajo, da bo razsojeno glede njihovih prošenj. Osnovna politična filozofija, ki oblikuje to poglavje, gleda na demokratične države kot politične skupnosti, osnovane na temelju enakosti med svojimi člani in tako kot to daje takim državam pravico do

trditve, ki imajo opraviti z značilnosti samih imigrantov.

izključevanja, jim tudi nalaga dolžnost, da varujejo enak status vseh tistih, ki živijo znotraj njihovih meja.

Literatura

Barry, Brian (1992). "The quest for consistency: a sceptical view." V B. Barry in R. E. Goodin (ur.), *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, str. 279–287.

Caney, Simon (2001). "Cosmopolitan justice and equalizing opportunities." *Metaphilosophy*, 32, str. 113–134.

Carens, Joseph (1987). "Aliens and citizens: the case for open borders." *Review of Politics*, 49, str. 251–273.

Cole, Phillip (2000). *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigrarion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

De-Shalit, Avner (2000). "Sustainability and population policies: myths, truths and half-baked ideas." V K. Lee, A. Holland in D. McNeill (ur.), *Global Sustainable Development in the 21 st Century*. Edinburgh: Edinburgh University Press, str. 188–200.

Dummett, Ann (1992). "The transnational migration of people seen from within a natural law tradition." V B. Barry in R. E. Goodin (ur.), *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, str. 169–180.

Gibney, Matthew J. (1999). "Liberal democratic states and responsibilities to refugees." *American Political Science Review*, 93, str. 169–181.

Griffin, James (2001). "First steps in an account of human rights." *European Journal of Philosophy*, 9, str. 306–327.

Hampton, Jean (1995). "Immigrarion, identity, and justice." V W. F. Schwartz (ur.), *Justice in Immigration*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 67–93.

Hathaway, J. C. in Neve, R. A. (1997). "Making international refugee law relevant again: a proposal for collectivized and solution-oriented protection." *Harvard Human Rights Journal*, 10, str. 115–211.

Kymlicka, Will (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

Miller, David (1995). *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.

Miller, David (1999). "Justice and global inequality." V A. Hurrell in N. Woods (ur.), *Inequality, Globalization, and World Politics*. Oxford: Oxford University Press, str. 187–210.

Miller, David (2000). *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity.

Miller, David (2001). "Distributing responsibilities." *Journal of Political Philosophy*, 9, str. 453–471.

Nickel, James (1987). *Making Sense of Human Rights*. Berkeley: University of California Press.

Perry, S. R. (1995). "Immigration, justice, and culture." V W. F. Schwartz (ur.), *Justice in Immigration*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 94–135.

Shacknove, Andrew (1985). "Who is a refugee?" *Ethics*, 95, str. 274–284.

Schuck, Peter A. (1997). "Refugee burden-sharing: a modest proposal." *Vale Journal of International Law*, 22, str. 243–297.

Shue, Henry (1980). *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and US Foreign Policy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford: MartinRobertson.

Nadaljnje branje

Barry, B. in Goodin, R. E. (ur.) (1992). *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money. Hemel* Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Dummett, M. (2001). *On Immigration and Refugees*. London: Routledge.

Gibney, M. (ur.) (1988). *Open Borders? Closed Societies? The Ethical and Political Issues*. NewYork: Greenwood Press.

Joppke, C. (1999). *Immigration and the Nation-state*. Oxford: Oxford University Press.

Schwartz, W. F. (ur.) (1995). *Justice in Immigration. Cambridge: Cambridge* University Press.

Whelan, F. G. (1981). "Citizenship and the right to leave." *American Political Science Review*, 75, str. 636–653.