

Morální postoj ke světové chudobě

Pavla Sudíková

Anotace

Diplomová práce hledá odpověď na otázku, jestli a jak náročná existuje morální povinnost lidí žijících v relativním blahobytu pomáhat těm, kteří žijí v absolutní chudobě.

Annotation

My thesis seeks the answer to this question: is there a moral duty for persons living in relative affluence to help those who live in desperate poverty [and if there is how demanding is this moral duty]?

Klíčová slova

Peter Singer, podvýživa, světová chudoba, pomoc, morální povinnost, etika záchraného člunu, morální distance, solidarita.

Key words

Peter Singer, Undernutrition, World Poverty, Aid, Moral Duty, Lifeboat Ethics, Moral Distance, Solidarity.

<u>ANOTACE</u>	1
<u>KLÍČOVÁ SLOVA</u>	2
<u>1. ÚVOD</u>	4
<u>2. SINGERŮV ARGUMENT PRO EXISTENCI POVINNOSTI ODSTRAŇOVAT ABSOLUTNÍ CHUDOBU</u>	6
<u>3. HARDINOVA NÁMITKA</u>	12
<u>3.1. ARGUMENT T: KRITIKA HARDINA</u>	17
<u>3.2. DALŠÍ NÁMITKY PROTI HARDINOVĚ</u>	21
<u>4. PROBLÉM VZDÁLENOSTI V ETICE</u>	27
<u>4.1. FYZICKÁ DISTANCE</u>	29
<u>4.2. SOCIÁLNÍ DISTANCE</u>	43
<u>5. „SPRAVEDLIVÝ“ PODÍL</u>	52
<u>6. MORÁLNÍ HODNOTA</u>	57
<u>6.1. SINGEROVA DEFINICE MORÁLNÍ HODNOTY</u>	62
<u>7. ZPŮSOBY ODSTRAŇOVÁNÍ SVĚTOVÉ CHUDOBY</u>	68
<u>8. ZÁVĚR</u>	74
<u>9. POUŽITÁ LITERATURA</u>	78

1. Úvod

Podle údajů FAO (Organizace pro výživu a zemědělství) přibližně 815 milionů lidí na celém světě trpí *chronickou podvýživou*.¹ To znamená, že přibližně 815 miliónům lidí chybí dostatek čisté vody, kalorií, proteinů, vitamínů a minerálů potřebných k tomu, aby udrželi svoje tělo a mysl ve zdravém stavu. Také to znamená, že přibližně 815 miliónů lidí je stíženo nejružnějšími nemocemi způsobenými podvýživou a infekcemi, kterým by mohli čelit za předpokladu lepší stravy. Nejvíce jsou přitom postiženy děti. Na příčiny spojené s podvýživou zemře každý den více než 16 000 dětí.² To je mnohem více, než kolik zabijí války a přírodní katastrofy. Každých pět sekund zemře na světě jedno dítě z příčin, kterým by šlo snadno zabránit.³ V některých oblastech umírá polovina narozených dětí před dovršením pátého roku věku. Na velkém množství dětí, které tento kritický věk pěti let přežijí, podvýživa zanechává doživotní Kainovo znamení: nízký vzrůst, oslabený imunitní systém, snížený intelekt.

Nejčastější příčinou podvýživy je *chudoba*. Světová chudoba je považována za jeden z nejvýznamnějších a sociálně nejrizikovějších problémů historie lidstva, v současnosti je jedním z nejpálčivějších problémů globalizovaného světa. Problémem, který se zcela osobně a konkrétně dotýká více než miliardy lidí. Více než miliarda⁴ lidí na celém světě je každodenně nucena přežívat dokonce za méně než dolar na den v podmínkách *absolutní chudoby*.⁵ Každé druhé dítě je v důsledku chudoby připraveno o své dětství –

¹ Viz State of Food Insecurity in the World (2004).

² Viz State of Food Insecurity in the World (2003).

³ Například - pouhých 150 Kč zajistí terapeutickou výživu jednoho podvyživeného dítěte na celý měsíc, 600 Kč stačí k proočkování jednoho dítěte v rozvojových zemích proti šesti smrtelným dětským nemocem (zdroj: Unicef).

⁴ Zpráva o lidském rozvoji (Human Development Report) z roku 2003 uvádí více než 1,2 miliardy.

⁵ Absolutní chudoba je chudoba podle jakýchkoliv měřítek. Robert McNamara, bývalý prezident Světové banky charakterizoval absolutní chudobu jako "životní stav natolik charakterizovaný podvýživou, negramotností, nemocemi, odpuzujícím prostředím, vysokou kojeneckou úmrtností a nízkým věkem života, který je mimo jakoukoliv definici lidské důstojnosti." Cit. dle Singer (1995:219).

ohroženo hladem, podvýživou, AIDS a dalšími nemocemi. Není to pouze problém ekonomický, či sociální, ale také etický.

Není totiž sporu, že lidé žijící v absolutně chudobě potřebují k jejímu překonání pomoc. Názory o tom, jestli lidé žijící v bohatších částech světa mají povinnost jim tuto pomoc poskytnout, se ovšem rozcházejí. Je povinností nás relativně bohatých bojovat proti světové chudobě a hladu? A pokud ano, jak náročná by tato povinnost pro nás měla být? A jak ji nejlépe naplnit? Jak moc dlužíme těm, kteří žijí v naprosto nehumánních podmínkách a přitom velice daleko od nás? Jak velké jsou naše povinnosti vůči trpícím, které vůbec neznáme a necítíme se s nimi být v žádném vztahu? Tato práce má být hledáním odpovědí na tyto otázky.

2. Singerův argument pro existenci povinnosti odstraňovat absolutní chudobu

Peter Singer je často označován za jednoho z nejvlivnějších a nejnámějších filosofů dvacátého století. Důvodem, jak se domnívám, není výjimečná genialita ani nějaký markantní přínos pro vývoj filosofie, ale spíše kontroverznost jeho názorů a s ní spojená mediální proslulost. Míra popularity je jistě v mnohém umocňována jeho srozumitelným a laické veřejnosti velice snadno přístupným stylem psaní a tím, že své názory často prezentuje v největších a nejčtenějších anglosaských listech, nejen v odborných filosofických časopisech. Jeho knihy jsou určeny pro co nejširší okruh čtenářů a skutečně se často v různých zemích vyšplhaly na přední místa žebříčků bestsellerů.

Záběr témat, kterých se Singer dotýká, je velice široký a s cílem mé práce nijak nekoresponduje byť je jen zmiňovat. Tento australský filosof má být pro tuto práci klíčový z jednoho jediného důvodu – a to, že právě on v sedmdesátých letech minulého století jako první rozpoutal ve filosofické obci debatu o tom, jak by měl vypadat morální postoj bohatší části světa vůči té bezútešně chudé, a na něho pak (ať už kriticky či nekriticky) navazuje naprostá většina dalších autorů zabývajících se tímto tématem.

Nejnámější článek na toto téma z ruky výše zmíněného autora je z roku 1972.⁶ Vyšel v časopise *Philosophy and Public Affairs* pod názvem „Hladomor, blahobyt a morálka.“⁷ Od té doby byl již více než 25x přetištěn v nejrůznějších žurnálech a sbornících a lze jej označit za svého druhu „moderní klasiku“ etiky. Podotýkám, že to ale není jediný článek, ve kterém se Singer problematikou chudoby v zemích třetího světa⁸ zabývá. Vyjadřuje se k ní opakovaně.⁹

⁶ Já jej budu dále citovat ze sborníku z roku 1996.

⁷ V orig. „Famine, Affluence and Morality“.

⁸ Označením první svět, druhý svět a třetí svět se původně rozumělo rozdělení zemí podle politických sfér vlivu po druhé světové válce. Ve své práci budu používat výrazu třetí svět pro

Singer tvrdí, že způsob, jakým my - lidé žijící v relativním blahobytu¹⁰ - reagujeme na skutečnost existence absolutní bídy ve světě, je morálně neospravedlnitelný. Naše každodenní morální smýšlení v souvislosti se strádajícími a umírajícími hladem je podle něho hluboce nesprávné. Je sice pravda, že máme sklon ty, co přispívají jakoukoliv (a především pak větší) částkou na zahraniční pomoc, chválit a dávat za příklad, uznává Singer, ale na druhou stranu rozhodně nemáme ve zvyku považovat ty, co tak nečiní, za imorální zvrhlíky či zločince. Tento postoj považuje za mylný. Naše povinnosti vůči trpícím lidem třetího světa jsou mnohem větší, než si běžně připouštíme. Hranice mezi povinnostmi a charitou je v současnosti vedena zcela špatně a Singerovou snahou je ji kompromitovat.

To, že máme neoddiskutovatelnou povinnost pomáhat, chce dokázat následujícím velmi proslulým argumentem (1995:230-1):

1. premisa: Pokud můžeme zabránit něčemu špatnému, aniž bychom obětovali něco stejné morální hodnoty,¹¹ máme tak učinit.

2. premisa: Absolutní chudoba¹² je špatná.

tzv. rozvojové země, tj. země s méně rozvinutými ekonomikami, charakterizované chronickou chudobou a nezaměstnaností, jejichž obyvatelé spotřebovávají pouze nepatrnou část světových zdrojů. Výrazem první svět pak budu označovat ekonomicky vyspělé země (Evropa, Severní Amerika, Japonsko atd.). Rozdělení zemí na „první“ a „třetí“ svět koresponduje s dělením na tzv. bohatý Sever (vyspělé země ze severní části zeměkoule) a chudý Jih (méně rozvinuté země na jihu zeměkoule).

⁹ Např. (1995:218-246), (2004:11-32).

¹⁰ O tom, že ani my (tj. obyvatelé České republiky, příslušníci středních a vyšších tříd) nemůžeme popřít, že žijeme v (relativním) blahobytu, není pochyb. Index lidského rozvoje OSN (Human Development Index – HDI), který zkoumá zdraví populace, její vzdělání, blahobyt a další indikátory, řadí Českou republiku na třicáté druhé místo.

¹¹ Tzn. „bez toho, že bychom způsobili jakékoliv jiné morálně srovnatelné zlo, nebo udělali něco, co je samo o sobě špatné, nebo neudělali něco dobrého a stejně hodnotného, jako by bylo zabránit této špatné události“ (1995:230). Pozn. k překladu – v originálu není užito termínu „moral value“, jak by snad můj překlad („morální hodnota“) mohl nasvědčovat, ale je zde užito „moral significance“. Domnívám se, že v kontextu celého argumentu je daný překlad nejlepší možný.

¹² Tj. utrpení a smrt způsobené nedostatkem jídla, přístřeší a zdravotní péče. Absolutní chudoba, jak jsem uvedla v úvodu, je chudoba podle jakýkoliv měřítek. Singer se odráží od definice Roberta McNamary (viz výše pozn. č. 5, s. 4).

3. premisa: Existuje absolutní chudoba, které můžeme zabránit, aniž bychom obětovali cokoli stejné morální hodnoty.

Závěr: Máme povinnost odstraňovat absolutní chudobu.

Své premisy vzápětí rozšiřuje ještě o další dvě:

1) Naše povinnost pomoci *není* umenšována vzdáleností mezi námi a potřebnými.

2) Povinnost pomoci také *není* nijak umenšována počtem lidí, kteří mají prostředky poskytnout odpovídající pomoc.

(Nezáleží, jsem-li na světě sám, který má tyto prostředky, nebo je-li nás několik milionů.)

Platnost první premisy argumentu, o které říká, že ji nemohou odmítnout zastánci žádné plausibilní etické teorie, protože není závislá na žádné specifické (konsekvencialistické, utilitaristické či jiné) doktríně, se snaží doložit následující alegorií (rozšířeno dle Unger, 1996:9):

Topící se dítě - Cestou na univerzitu, kde ho za několik minut čeká přednáška filosofie, Vilém prochází okolo okrasného parkového rybníčku. V momentě, kdy jej mívá, vidí, že do tohoto rybníčku spadlo malé dítě a hrozí velmi vážné nebezpečí (ač je rybníček docela mělký), že v něm utone. Pokud by Vilém chtěl dítě zachránit, zašpinil by si oblečení, byl by celý mokrý a promeškal by hodinu filosofie. A co víc! Dnes má poprvé na sobě úplně nové luxusní boty od Gucciho¹³ a z okolností je jednoznačně zřejmé, že už nemá čas na to vysvléci se, ani si aspoň sundat boty. Vilém je postaven před vážné dilema.

¹³ Značka drahých italských bot.

Představme si, že by se Vilém nakonec rozhodl dát přednost svým botám a oblečení a včasnému příchodu na přednášku před záchranou dítěte. Jak bychom na takové rozhodnutí reagovali? Určitě bychom je všichni jednoznačně odsoudili jako naprosto amorální. A to podle Singera dokazuje platnost první premisy.¹⁴ Je-li v naší moci zabránit nějakému zlu, aniž by to pro nás představovalo morálně významnou oběť, je naší povinností to udělat. Zašpinit si svršky (tj. určitý druh „zla“) tudíž nemůže být důvodem pro to nezabránit daleko horšímu zlu – smrti nevinného dítěte.

Tímto příkladem chce Singer ukázat, že naší prvořadou morální povinností je nejenom vyvarovat se konání zla, ale také zabraňovat zlému (je-li to v naší moci a nemusíme proto obětovat nic srovnatelně morálně hodnotného). Z toho důvodu, říká, se musíme vzdát všech morálně nehodnotných cílů a potěšení a obětovat je ve prospěch nejchudších na celém světě. Analogický apel k příkladu s Vilémem zní: nutnost vzdát se drahé dovolené v zahraničí či stolování v luxusních restauracích nemůže být důvodem pro to nepřispět organizacím odstraňujících hlad a (absolutní) bídu ve třetím světě a v důsledku zabraňujících smrti nevinných dětí.

Na základě této první premisy potom autor vyvozuje, že jsme povinni přispívat strádajícím lidem žijícím v absolutní chudobě do té doby, dokud sami neklesneme na hranici, která by znamenala, že jakékoliv naše další přispění (času či peněz) nás dostane na ještě nižší úroveň než jsou ti, kterým jsme chtěli svým příspěvkem pomoci. Protože se autor (velmi oprávněně) obává,¹⁵ že takový apel se bude jevit naprosté většině lidí nepřijatelně náročný a odmítnou jej jako zásadně neakceptovatelný, protože zcela odporuje jejich současné morální praxi, navrhuje tzv. *slabší verzi* argumentu. V té je znění první premisy pozměněno následovně:

¹⁴ Dodávám, že takový důkaz je logicky defektní. Dokázat pravdivost určitého případu, na který lze aplikovat obecnou premisu, ještě neznamená dokázat pravdivost oné premisy.

¹⁵ Což však neznamená, že by sám o jeho pravdivosti a správnosti v nejmenším pochyboval.

1. premisa: Pokud můžeme zabránit něčemu špatnému, aniž bychom obětovali cokoliv, co má *nějakou* morální hodnotu, máme tak učinit.

V závislosti na ní je přeformulována také třetí premisa:

3. premisa: Existuje absolutní chudoba, které můžeme zabránit, aniž bychom obětovali cokoliv, co má *nějakou* morální hodnotu.

Shrnuji tedy, že Singer se svým argumentem snaží dokázat to, že máme neoddiskutovatelnou morální povinnost pomoci těm, co žijí v absolutní chudobě. Víme-li o tom, že příspěvím svým časem či penězi nějaké humanitární organizaci působící v zahraničí můžeme pomoci umenšit hladomor nebo bídu v určité části světa, jsme povinni věnovat tolik peněz a času, kolik jen můžeme. Tato povinnost se dle něj neliší například od té pomoci tonoucímu dítěti. Nezúčastnit se této pomoci je hluboce nesprávné. V protikladu k tomu, jak to v současnosti vnímáme, „není pomoc lidem žijícím v chudobě charitativním aktem, který je záslužný; ale něčím, co by měl prostě každý udělat“ (1995:230).

V následujících kapitolách budeme zkoumat jednotlivé premisy Singerova argumentu a některé pokusy tyto premisy zpochybnit, abychom zjistili, zda je solidní.¹⁶

Začneme zpochybněním druhé premisy. Ač se může jevit jako ta nejméně problematická, autor argumentu ji paradoxně považuje za nejrizikovější místo. Pokusů o její zpochybnění není mnoho, ale existují. Zakládají se na tvrzení, že utrpení a smrt způsobené podvýživou a chudobou nelze považovat za zlo, ale buď za nutnost (bez jakékoliv morální hodnoty) nebo dokonce za dobro (přinejmenším z globálního hlediska). A to z toho

¹⁶ Argument je solidní tehdy (a jen tehdy), pokud závěr plyne z premis a všechny premisy jsou pravdivé. Protože v tomto případě závěr z premis vyplývá zcela evidentně, solidnost argumentu může narušit pouze nepravdivost některé z premis.

důvodu, že „pomáhají prořezat přebujelé lidstvo“. Logiku této argumentace si přiblížíme v následující kapitole.

3. Hardinova námitka

Za nejzávažnější námitku¹⁷ proti svému argumentu označuje Singer tu, kterou ve své pravděpodobně nejvíce extrémní a zároveň nejvíce proslulé podobě formuloval ekolog a mikrobiolog Garrett Hardin. Ten trvá na tom, že bychom lidem strádajícím hladem a žijícím v absolutní chudobě *neměli* poskytovat žádnou pomoc. Je přesvědčen nejenom o tom, že neposkytnout těmto lidem pomoc není nemorální, ale tvrdí dokonce, že jednoznačně nemorální může být naopak pomoc poskytnout. Jeho argumentace je konsekvencialistická. Prohlašuje, že konečné důsledky poskytování takové pomoci jsou jednoznačně negativní. Totiž, že znamenají ještě větší tragédii, než kterou se poskytovaná pomoc snaží řešit.

Svou proslulou esej (1974)¹⁸, která představuje další z možných řešení problému, jak mají bohaté státy reagovat na problém světové hladu, začíná Hardin odkazem na metaforu¹⁹ planety Země coby kosmické lodi. Tato metafora podle něj nemá valnou hodnotu.

Stručně připomenou, že s enviromentalistickou *metaforou kosmické lodi* původně přišel Kenneth Boulding. Ten ve svém článku (1966) poukázal na to, že se americká etika ve vztahu k životnímu prostředí řídila vzorem kovbojů, jejichž styl života se vyznačoval plýtváním, lehkomyšlností a nulovými vazbami k půdě i přírodě. Boulding Američanům vytýkal, že svým chováním vůči přírodě tyto bezohledné, bezstarostné kovboje napodobují. Šlo mu především o to zdůraznit, že naše planeta není nekonečná ani nevyčerpatelná, a přesvědčit čtenáře, aby omezili plýtvání a znečišťování zdrojů. V protikladu ke kovbojské etice tak navrhl metaforu Země coby kosmické lodi.

Představme si tedy nyní planetu Zemi jako jednu velkou kosmickou loď. Podobně jako každá jiná kosmická loď na cestě vesmírem i naše planeta

¹⁷ Viz Singer (1995:235).

¹⁸ Zde bude nadále citován ze sborníku z roku 1996.

¹⁹ Podotýkám, že používání metafor je v této „branži“ velmi oblíbené a běžné, jak jsme si už mohli všimnout u Singera a ještě dále uvidíme.

má pouze omezený počet zdrojů a musíme na ni žít s tím, co a jak si vytvoříme. A protože jsem všichni pasažéry této jediné lodi, nelze jednoduše ignorovat ostře vyhraněné rozdíly mezi jednotlivými skupinami pasažérů. Ty totiž mohou znamenat nebezpečí konfliktu a tak být ohrožením pro celou loď.

Přeneseně to znamená, že nelze jednoduše ignorovat obrovské hospodářské a společenské rozdíly mezi státy, kdy obyvatelé některých zemí žijí v materiální hojnosti a nadbytku, zatímco obyvatelé jiných umírají bídou a hladem a mají jen velmi malé výhlídky se z této zoufalé situace dostat. Pokud mají lidé žít v trvalém míru, musí být tyto palčivé odlišnosti zmírněny. Metafora kosmické lodi tak implikuje etiku sdílení, etiku solidarity a štědrosti.

Hardin navazuje na Bouldingovu metaforu kritickým poukazem na to, že každá loď musí mít kapitána. Země nikoho takového nemá. Nemá ani kapitána, ani společný, všemi uznaný řád. Největší nedostatek metafory kosmické lodi, etiky štědrosti a jejich požadavku na sdílení zdrojů ovšem spatřuje Hardin v tom, že vedou k tomu, čemu říká *tragédie obecní pastviny* (1996:8). Tragédie obecní pastviny je další metafora. Hardin si jí vypůjčil od W. F. Loyda, který ji použil v roce 1833, kdy se v Anglii ještě skutečně pásly ovce na obecních pastvinách. V Hardinově pojetí lze za pastvinu považovat jakýkoliv veřejný zdroj dostupný pro všechny lidi. (Dnes by to mohl být například vzduch či v omezenějším rozsahu voda.) Pro zjednodušení však při popisu svého konceptu operuje s představou zcela skutečné a opravdové pastviny.

Zkusme si nějakou takovou krásnou, zelenou pastvinu představit. Pokud je tato pastvina, říká Hardin, zaštitěna systémem soukromého vlastnictví, ve kterém právo užívat statky koresponduje s patřičnou odpovědností, nemusíme se o ní bát a můžeme jí v představách zase s klidem opustit. U této pastviny totiž nehrozí nebezpečí, že by byla překročena její kapacita a tím započat její nevyhnutelný zánik. Pokud se ale pastvina stane obecním majetkem, tedy společným vlastnictvím všech lidí, vyvstává dle Hardina vážné riziko, že ne všichni budou brát na její přirozenou kapacitu patřičný ohled.

Velmi obrazně popisuje tuto druhou variantu „co se může s pastvinou stát“ Kohák (2002:102). Představte si pastvinu, říká, která patří všem, tj. na kterou mají rovný přístup všichni sedláci z obce. Sedláků je deset. Pastvina dokáže uživit sto ovcí. Každý sedlák se ovšem bude snažit pást na obecní pastvině ovcí co nejvíce, taková už je lidská povaha. Avšak díky přirozeným mezím (zvířecí nemoci a epidemie, krádeže a jiné pohromy) se žádnému sedlákovu nikdy nepodaří udržet si více než právě deset oveček a tak zůstane celkový stav v mezích udržitelnosti. Pastvina užíví sto ovcí a deset sedláků na ní pase po deseti ovcích.

Přirozené meze ale mohou povolit. Lidstvo se snaží o mír, dělá pokroky ve vědě, tedy i ve veterinární medicíně, a tak přirozených mezí ubývá a úměrně tomu přibývá ovcí (a to u všech deseti sedláků). Každý sedlák je v pokušení přidat si na obecní pastvinu alespoň jednu jedinou ovci navíc. Jeden z nich brzy podlehne a přidá svou jedenáctou ovci – avšak neudělá to jen on, ale úplně všichni. Jenže pastvina sto deset ovcí neuživí. Ovce ji vyпасou, zničí a všichni zemřou hladu.

Samozřejmě že teoreticky je možné (za předpokladu osobní zodpovědnosti a sebeovládání každého uživatele), aby systém obecní pastviny fungoval, uznává Hardin. Jenže v reálném světě obyčejných, nedokonalých a nadto soupeřících lidí je více než pravděpodobné, že jednotliví majitelé se budou snažit na společnou pastvinu protlačit co nejvíce svých zvířat. Protože ti, kteří by jednali vůči pastvině ohleduplně, by byli znevýhodněni oproti těm lehkovážným a sobeckým. Člověk si pak své bezohledné počínání může lehce racionalizovat slovy: „Když nepřidám jednu svou ovečku navíc na pastvinu já, udělá to někdo jiný se svou. Proč bych to tedy raději neudělal já?“ Následná zkáza se stává nevyhnutelnou. To je tragedie pastviny.

Protože tedy etika štedrosti a sdílení představována metaforou kosmické lodi vede k tragedii obecní pastviny, a tudíž nevyhovuje, navrhuje Hardin novou etiku. Opět - jak jinak - ji ilustruje metaforou. Země v ní není ani nevyčerpatelná divočina (kovbojská etika), ani kosmická loď. Tvrdí, že příhodnější je představit si ji jako širošíře moře.

Na moři se plaví jednotlivé záchranné čluny, přičemž „každý bohatý stát představuje jeden člun naplněný poměrně bohatými lidmi“ (1996:6).²⁰ Na druhé straně chudší státy jsou představovány poměrně menšími a mnohem přeplněnějšími čluny a plavidly, ze kterých mnozí padají do moře z důvodu překročení nosnosti plavidel. Je totiž si třeba uvědomit, že, stejně jako každá pastvina, i každé plavidlo (ten nejubožejší vor či kláda stejně jako luxusní, dobře vybavený záchranný člun) má svou *omezenou nosnost*. Tak ani nosnost Spojených států, jak Hardin neopomíná zdůraznit, není nekonečná. Amerika může mít určité rezervy (kdyby ji například postihla roční neúroda), ale rozhodně její kapacita bezmezná není.

Lze si tedy představit, rozvádí Hardin svou metaforu, že nosnost amerického záchranného člunu je šedesát lidí a plaví se na něm jen padesát lidí (má tedy určitou rezervu). Etické dilema, které je tímto obrazem navozeno, lze formulovat otázkou: jak by mělo těchto padesát bohatých pasažérů záchranného člunu reagovat na příslušníky chudých států plavajících v jejich bezprostřední blízkosti (dejme tomu, že je jich právě tři sta), kterým hrozí utonutí a kteří je snažně prosí, aby jim umožnili přístup do člunu? Hardin pokračuje popisem *tří možností*, které se podle něho lidem ve člunu nabízejí.

1) Jedna možnost je zachovat se podle ideálů, třeba podle křesťanského „milovat bližního svého jako sebe samého“, nebo podle socialistického „každému podle potřeby“. V tom případě by posádka měla pomoci všem tonoucím v okolí na palubu. Ačkoliv se to zdá být na první pohled nejhumánnějším a nejpřijatelnějším řešením, Hardin namítá, že takováto reakce posádky člunu by ve svých důsledcích znamenala jistou zkázu pro všechny. Loď, která má nosnost šedesát osob, by se pod třístapadesáti jistě potopila a zahynuli by tak jak čerstvě zachránění tak samotní zachránci. „Dokonalá spravedlnost, dokonalá katastrofa“ (1996:6).

²⁰ Podotýkám, že jde o „potravinové“ záchranné čluny, tedy o to, že na rozdíl od topících se a živořících na vorech a jiných ubohých plavidlech mají cestující ve člunu dostatek jídla. Nejde o vlastnictví žádných jiných propriet potřebných k životu než právě o potraviny. Viz dále s. 21, kritická výhrada vůči Hardinovi č. 4.

2) Druhou možností je zachránit jen tolik, kolik reálně lze. Tj. přesně tolik, aby nebyla překročena nosnost lodi. Lod' uveze šedesát lidí, pasažérů je padesát. Lze tedy přibrat dalších deset. Tím se člun ovšem připraví o rezervu, takže v budoucnu pro něj bude i malý nápor znamenat ohrožení. Předpokládejme ale, že se pasažéři člunu rozhodnou toto riziko dobrovolně podstoupit ve prospěch deseti zachráněných nevinných životů. I zde však zůstávají, podle Hardina, těžká morální dilemata. Kterých deset lidí z těch tří set tonoucích vybrat? Podle jakých kritérií? Snad prostě prvních deset? Nebo deset nejchytřejších, nám nejpotřebnějších, nám nejsympatičtějších? Či deset nejbídnějších? A co říci tomu jedenáctému?

3) Hardin nakonec navrhuje a obhajuje třetí možnost. Ta spočívá v tom, nevzít na člun vůbec *nikoho*. Člun potřebuje rezervu, aby měl šanci být zachován a předán potomkům.²¹ S padesáti lidmi na palubě bude tato šance největší. Že je to nespravedlivé? Ano, je, připouští Hardin. No a co, spěchá však dodat. Nikde není psáno, že život má být spravedlivý. Počáteční reakce na tuto třetí možnost je odsoudit ji jako nemravnou nehoráznost a odmítnout se účastnit. Ovšem, kdo má takto citlivé svědomí, může skočit do vody a uvolnit své místo někomu méně přecitlivělému, radí pohotově Hardin. Člun se tak zbaví pocitů viny, ale objektivní situace se nijak nezmění. Všechny zachránit nelze. Proč tedy nezachránit alespoň sebe a svou životní úroveň? Ač je velmi těžké etiku záchranného člunu přijmout a osvojit si ji, přiznává Hardin, funguje tato etika jako zákon gravitace. Ten se nám také nemusí líbit, ale jakmile jsme s ním seznámeni, nemá už cenu kvůli němu truchlit.

Hardin se svou metaforou snaží podpořit myšlenku, že by bohaté státy měly přestat poskytovat zahraniční pomoc chudým zemím, protože tato pomoc je příčinou toho, co sám nazývá "eskalátorový efekt". To je koncept, který říká, že pokud poskytneme potravinovou pomoc zemím v nouzi, vyústí to

²¹ Otázkou ovšem je, co přesně bychom svým potomkům za těchto předpokladů mohli předat. Patrně nic jiného než určitou míru materiálního pohodlí a jistot a notnou dávku egoismu. To mi přijde jako velice málo, zvláště když bychom pro to museli obětovat takové hodnoty jako soucit a láska k bližnímu. A soucit, který já osobně pokládám za jednu z nejvyšších hodnot, kterou bych především chtěla na svém člunu pro další generace uchovat, Hardinovi očividně zcela chybí.

pouze v dočasné utišení tíživé situace a následné zvýšení populace do takového bodu, že znovu překročí svou udržitelnou nosnost a způsobí tak další tíživou situaci, tentokrát však větších a tragičtějších rozměrů. Bohaté státy by si tedy podle této koncepce měly uchovávat své zdroje a zásoby pro své vlastní budoucí generace. Hardin jde tak daleko, že prohlašuje, že „každý zachráněný život znamená zbídačení příštích generací“ (1996:12).

Celá Hardinova teorie je založena na premise, že existují určité *meze růstu* ve smyslu výše zmíněné udržitelné nosnosti. Tuto udržitelnou nosnost považuje Hardin za nanejvýš důležitou a navrhuje nahradit ideál „posvátnosti života“, který je obsažen v mnohých etických teoriích, ideou posvátnosti udržitelné nosnosti. Sám ji formuluje jako 11. přikázání: „Nepřekročíš udržitelnou nosnost.“ Některé státy však svou udržitelnou nosnost překračují a tím ohrožují celé lidstvo. V důsledku toho musí být obyvatelé těchto států důsledně diskvalifikováni od poskytování pomoci, ať je jejich strádání sebevětší a pohled na ně pro nás sebedrásavější. Poskytnutí pomoci těmto lidem není aktem dobročinnosti, jak bychom pravděpodobně soudili. Natožpak morální povinností, jak by tvrdil Singer. Naopak, Hardin tvrdí, že takový akt (tj. akt poskytnutí pomoci) je morálně zcela neakceptovatelný. Celou svou etiku považuje za pouhou aplikaci logiky tragedie pastviny. Hlavní pojem, o který pak tuto etiku opírá, nám právem asociuje Darwina, neboť jím je „přežít“.²²

3.1. Argument T: kritika Hardina

Willaim Aiken (1996:16-25) rozepisuje podrobně logiku Hardinovy argumentace založené na zásadě „Nepřekročíš udržitelnou nosnost (životního prostředí)“ pomocí tzv. *argumentu T*.

²² A s ním spojené téma ohledu na vlastní potomstvo.

Argumentem T jej nazval kvůli tomu, že Hardinova etická koncepce je často přirovnávána k tzv. politice „*triage*“.

Dříve tedy než přiblížím samotný argument T, zmíním se stručně o tom, co je to „*triage*“²³. Termín *triage* pochází z medicíny, konkrétně z válečného prostředí, a označuje selektivní proceduru, která rozděluje zraněné do tří skupin: na ty, jejichž stav je natolik dobrý, že mají šanci přežít i bez ošetření; ty, jejichž případ je beznadějný, a nemá proto význam se jim věnovat; a konečně na ty, pro něž může lékařská pomoc znamenat rozdíl mezi životem a smrtí. Přeneseně je pak pojmu používáno jako ospravedlnění pro neposkytnutí pomoci obětem hladomoru a jiných globálních pohrom. Samozřejmě je toto přenesení pojmu z oblasti medicíny do sféry společenské etiky hojně kritizováno jako zcela nevhodné a zavádějící.²⁴ Nejčastěji je poukazováno na fundamentální odlišnost medicínské a sociální reality a nemožnost posuzovat objektivně případy celých národů.²⁵

Nyní **Argument T:**

- 1) Každý stát má svou *udržitelnou nosnost* (to znamená maximum lidské populace²⁶, které území daného státu může uživit, aniž by došlo k jeho nenapravitelnému poškození).²⁷
- 2) U některých států hrozí, že svou udržitelnou nosnost brzy *překročí*. (a) Některé státy ji už dokonce překročily tím, že jejich populace (ať už prudkým vzrůstem porodnosti či poklesem úmrtnosti) rapidně vzrostla. (b)
- 3) Poskytneme-li potravinovou pomoc hladovějícím lidem žijícím na území takového států (a nebo b), sníží se jejich úmrtnost a v důsledku se zvýší i

²³ Pro podrobný výklad etymologie a historie použití termínu a jeho dnešní uplatnění v různých oblastech viz např. Hinds (1976:29-51).

²⁴ Viz např. Hinds (1976), Simon (1975) a další.

²⁵ Za nejdůležitější považuji následující námitku. *Triage* předpokládá omezené prostředky k záchraně, což ovšem není případ podvýživy. Jídla je totiž na světě dostatek. Otázka (ne)dostatku zdrojů k obživě na naší planetě bude ovšem diskutována později.

²⁶ Udržitelná nosnost každého státu je tedy vyjádřena počtem lidí.

²⁷ Tzn. poškození, které by vedlo k trvalému zmenšení způsobilosti tohoto území živit populaci.

porodnost (potomky budou plodit i ti, kteří by bez naší pomoci zemřeli). Tím tedy naše pomoc přispěje buď k samotnému překročení udržitelné nosnosti daného státu (a), anebo k dalšímu navýšení už překročené udržitelné nosnosti (b).

4) Podílet se jakýmkoliv způsobem na tom, že určitý stát překročí svou udržitelnou nosnost, anebo napomáhat v navyšování už přestoupené nosnosti je, dle maximy „Nepřekročíš udržitelnou nosnost žádného prostředí“, morálně špatné.

5) Proto - poskytovat potravinovou pomoc hladovějícím osobám žijícím na území států, kterým hrozí brzké překročení (a) či už jsou ve stádiu překročení udržitelné nosnosti (b), je morálně špatné jednání, tudíž bychom těmto osobám pomáhat neměli.

Je zřejmé, že argument T postuluje morální relevanci rozdílu mezi osobami, které patří k národu, který přesáhl svou udržitelnou nosnost, a těmi, které patří k národu, který ji nepřesáhl. Nelze tedy na jeho základě vyvozovat, že je vždy nemorální nabídnout a poskytnout pomoc všem lidem hladovějícím národů bez výjimky. Morálně neakceptovatelné je poskytovat pomoc jen příslušníkům některých národů.

Aiken spatřuje mnohé, co může být na argumentu T kritizováno. Zpochybňuje již v samotné premise ustanovený výběr národních států coby jednotek klasifikace. Ten se mu zdá být dosti svévolný jak z pohledu biologického, tak z morálního. Z hlediska morálky, podle něho, totiž vůbec není zřejmé, že by členství v jakékoliv geograficky definované skupině mělo diskvalifikovat nevinnou potřebnou osobu od toho, aby se jí dostalo pomoci. Mnohem důležitější, dle mého názoru, je však Aikenova kritika *dvojnáčnosti* konceptu „udržitelné nosnosti.“ Stručně se jí zde pokusím vyložit.

Argument T aplikuje ideu udržitelné nosnosti na lidskou populaci. Za dané prostředí, jehož toleranční limity sleduje a hodnotí, považuje území

spravované suverénním národním státem. Jenže, jak Aiken přesvědčivě ukazuje, udržitelná nosnost prostředí určité lidské společnosti *není* biologický fakt daný poměrem populace a prostředí. Limity této nosnosti mají charakter spíše socioekonomický a politický nežli biologický. Je mnohem smysluplnější považovat tuto nosnost za *produkt trhu* nežli za biologicky určenou veličinu. Jak jinak by bylo lze vysvětlit bohatství některých států, které jsou chudé na suroviny i zemědělské plodiny a jejichž hustota populace daleko převyšuje průměr, a na druhé straně bídu jiných, na suroviny mnohem bohatších států?

Aiken odhaluje *dva odlišné významy* termínu „udržitelná nosnost“ určitého prostředí (tj. určitého národního státu). První je dán poměrem populace státu k množství dostupných, obnovitelných, požitelných plodin, druhý je dán poměrem populace státu k jeho ekonomické úrovni a pozici na mezinárodním trhu. Pokud by chtěl zastánce argumentu T trvat na prvním, tedy čistě biologickém významu slova, nevyhne se některým zcela absurdním závěrům. Například lze na jeho základě odsoudit jakýkoliv dovoz potravinových produktů do zemí jako Japonsko či Saudská Arabie. Stejně tak by byl imorální i obchod se zemědělskými technologiemi s těmito státy. To proto, že v čistě biologickém smyslu termínu tyto státy již svou udržitelnou nosnost překročily. V druhém významu je pojem „udržitelná nosnost“ pojímán jako komplex sociálních, ekonomických a politických faktorů, je v něm počítáno se schopností člověka nosnost svého prostředí uměle rozšiřovat.²⁸ V tomto pojetí získává termín, dle Aikena, určitý smysl, ale zároveň ztrácí zdání přísné vědeckosti, který mu poskytoval rámec biologické terminologie, a lze z něj jen těžko vyvodit závěry o imorálnosti poskytování mezinárodní potravinové pomoci. To, že Hardin používá obou významů dvojsmyslně, činí celý T argument zpochybnitelným.

Aiken tedy ukázal, že aplikace termínu „udržitelná nosnost“ na lidskou společnost v biologickém významu, o nějž se celý koncept Hardinovy etiky záchranného člunu opírá a bez kterého ztrácí zdání vědeckosti, není možná. Nosnost lidského prostředí není dána jen biologickými faktory, ale faktory

²⁸ Tuto schopnost Hardin naprosto ignoruje.

socioekonomickými a lidé, na rozdíl od zvířecích populací, mají schopnost udržitelnou nosnost svého prostředí uměle rozšiřovat.

Problematických míst je však v Hardinově teorii více. V následující podkapitole stručně uvedu přehled nejčastějších námitek proti jeho pozici.

3.2. Další námitky proti Hardinovi

1) Především Hardinova metafora záchranných člunů desinterpretuje současnou situaci, když tvrdí, že nám chybí zdroje, abychom uživilí všechny lidi na planetě. Zdrojů (tj. potravin) je *dostatek* pro nasycení každého muže, ženy i dítěte na Zemi a ani rostoucí počet mužů, žen a dětí dostupnost těchto zdrojů nijak neomezil. „Lidstvo jako celek zatím nenarazilo na jakékoliv limity, které by nedovolovaly rostoucí počet obyvatel uživit“ (Hampl, 2004:59).²⁹

Na světě je ročně produkováno tolik obilí, že by se každému obyvateli planety mohlo dostat denně 3 500 kalorií.³⁰ (Což je dost na to, aby byla většina lidí na světě obézní.)³¹ A tento odhad navíc vůbec nezapočítává mnoho dalších běžně konzumovaných potravin – zeleninu, ovoce, fazole, ořechy, kořenoplodé rostliny a ryby. Tedy „nadbytek, nikoliv nedostatek, nejlépe vystihuje dnešní světové zásoby potravin“ (Lappé, Collins, Rosset, 1998:8). Je jich minimálně dost na to, aby byla všem lidem zajištěna po této stránce důstojná existence.³² To, co je nedostatečné, je pouze jejich přerozdělování.

²⁹ A vezmeme-li v úvahu (Hardinem ignorovanou) lidskou schopnost inovace, není vůbec jasné, proč by nešlo všechny uživit i v dlouhodobé perspektivě.

³⁰ Podle údajů FAO (Organizace OSN pro výživu a zemědělství).

³¹ Názory o denní potřebě kalorií se často značně rozcházejí. FAO uvádí jako denní kalorickou potřebu průměrného člověka 2 450 kalorií.

³² Srov. např. Sen (1994).

2) Z výše uvedeného jasně vyplývá, a to je další velmi silnou námitkou, že příčinou světové bídy a hladu není přelidnění, jak tvrdí Hardin.³³ Skutečnou příčinou těchto utrpení nejsou nějaké vnější limity, které by rozvoji lidstva stavěla planeta Země³⁴, ale devastující a sebezničující činnosti člověka jako jsou války, totalitní režimy, politická nestabilita, revoluce, embarga apod.³⁵ Smutným příkladem toho je hrozivý vývoj v africkém Zimbabwe v několika posledních letech.³⁶

3) Hardinova obava z tzv. „eskalátorového efektu“ rovněž není zcela opodstatněná fakty. Hardin ignoruje statistické údaje, které ukazují, že navzdory všem malthusiánským prooectvím zvýšení životní úrovně těch nejbídnějších lidí, především pak pozvednutí úrovně zdravotní péče na určitý standard, s sebou nese vzrůst porodnosti, ale naopak její pokles.³⁷ Osamoceně koncipovaná antipopulační politika takové výsledky nepřináší.³⁸

³³ Srov. Lappé, Collins, Rosset (1998:25-40). Velmi dobře a výmluvně zpracovaná fakta o souvislostech mezi populačním růstem, hustotou populace a podvýživou.

³⁴ Lester Brown (1974) ve své malthusiánské práci 'By Bread Alone' (Nejen chlebem) tvrdil, že zvyšující se úroda bude brzy minulostí. Od té doby se výnosy asijské rýže zvýšily o téměř 40%, tedy přibližně o 2,4% ročně. Tento nárůst je podobný u pšenice a dalších obilovin.

³⁵ Srov. Sen (1994:65-66). Dodává, že hladomory se neobjevují v zemích, kde fungují alespoň minimální principy otevřené společnosti – relativně svobodný tisk, pravidelně se opakující volby, aktivní opoziční strany - kde žádná vláda nemůže uniknout přísným sankcím, jestliže vznik opravdového hladomoru dopustí.

³⁶ *Zimbabwe, kdysi jedna z nejnadanějších zemí jižní Afriky a obilnice celého kontinentu, se za pouhých několik let dostala na seznam jednadvaceti nejchudších zemí světa jen proto, že její vládce Robert Mugabe se z politických důvodů rozhodl pošlapat vlastnická práva majitelů farem a dovolil, aby jejich majetek násilím vyvlastnili ti obyvatelé, kteří za to Mugabemu zajistili politickou podporu. Jediným „drobným“ problémem se ukázalo to, že noví vlastníci farem nedokáží (a snad nechtějí) na zdarma nabytém majetku hospodařit, obdělávat půdu a produkovat zemědělské výrobky. A tak se pouze díky brutálnímu, svévolnému politickému zásahu jeden z největších afrických exportérů potravin během tří let změnil na čistého dovozce a Zimbabwe se stalo hladovějící zemí.* (Hampl 2004:59-60)

³⁷ Tato skutečnost má své vysvětlení. Pro ty nejchudší znamená každé dítě určitou nadějí na přežití, protože se stává, pokud neumře, potencialem chlebovárcem rodiny. A to jak ve svém útlém věku (v mnoha zemích představují děti pracovní sílu, za kterou není třeba platit), tak do budoucna (především od potomků se očekává, že se postarají o své rodiče, až toho nebudou sami schopni, protože se nelze spoléhat na státní sociální politiku, která by garantovala pomoc ve stáří). Je pochopitelné, že vzhledem k vysoké dětské úmrtnosti se tyto lidé snaží zajistit svou existenci co nevíce potomky. Tato potřeba však mizí, zlepší-li se jejich životní podmínky. S mírou, jakou se umenšuje dětská úmrtnost a zvyšuje naděje dožití, klesá i porodnost. Více viz např. Sen (1994), Rich (1994).

³⁸ Srv. Lappé, Collins, Rosset (1998:31-39)

„Rozvoj je tou nejlepší antikoncepcí“, píše v souvislosti s tímto tématem Dower (1991:276).³⁹

4) Jednoznačné, schematické rozdělení států světa na ty chudé a na ty bohaté není dost dobře možné (Stairs 1997). Pakliže bychom na metaforu přesto přistoupili, musíme si uvědomit, jak namítá Burgess (1978), existenci dalších záchranných člunů v oceánu. Nemá tím na mysli existenci dalších potravinových člunů (jiných bohatých států než USA), které mají další kapacitu k záchraně tonoucích (ale i to je, po mém soudu, adekvátní námitka proti Hardinovi), ale to, že svět bychom mohli podobným způsobem rozdělit nejenom na potravinové záchranné čluny (vs. topící se hladovějící), ale také například na ropné záchranné čluny (v těch by se vezli lidé ze zemí OPEC) versus topící se obyvatelé Japonska, západní Evropy a i USA, na záchranné čluny s nerostným bohatstvím (v těch by se naopak vezli spíše lidé ze zemí na zdroje sice bohatých, ale často celkově ekonomicky chudých) a mnoho dalších. A je dobré si dále uvědomit, připomíná, že z mnohých dělení by právě Američané, v Hardinově metafoře tak nemilosrdně a přísně opanující svůj potravinový záchranný člun, vycházeli jako jedni z nejubožejších se topících. Hardinova metafora nereflexuje skutečnost, že USA nejsou soběstačným záchranným člunem, ale jsou ve velké míře závislé na tržních a nerostných produktech, které dováží z celého světa.

5) Dalším faktem je, že daleko výstižnější by bylo USA přirovnat k *luxusní jachtě*, nežli k záchrannému člunu. Hardin zcela opomíjí zmínit poměr mezi spotřebními návyky lidí bohatého světa a těch, kteří žijí v chudých zemích, a to speciálně s ohledem na plodiny a nerostné zásoby. Srovnání vychází, ukazuje Burgess (1978), skandálně. Průměrný Američan zkonsumuje

³⁹ Prognóza OSN z roku 2003 počítá s poklesem plodnosti v rozvojových zemích z 3,1 dítěte, připadajících dnes v průměru na jednu ženu, na přibližně dvě děti v roce 2050.

ročně (ať už přímo či nepřímo)⁴⁰ dva tisíce liber obilí a rýže, zatímco průměrný Asiat či Nigerijec čtyři sta liber. Každá šestina toho, co se denně dostane na talíř průměrnému Američanovi, přitom skončí v odpadkovém koši. Pokud si svět představíme ne jako širé moře, ale jako obecní pastvinu a každý stát jako jednu z oveček, je třeba si všimnout toho, což Hardin nedělá, že některé ovečky jsou mnohem nenasytnější než jiné. Nejde tedy jenom o jejich počet, na který poukazuje Hardin, ale také o jejich žravost, připomíná Verghese (1976:152). Pokud bychom tedy chtěli, dovozuje dále Verghese, stanovit opravdu nestranné kvóty porodnosti, pro které Hardin horuje, pak by míra stanovená pro USA měla být mnohonásobně menší než pro Asii a Afriku.

6) Když Hardin říká, že každý zahraniční lékařskou a potravinovou pomocí zachráněný život (mluví konkrétně o Indech) umenšuje kvalitu života příštích generací, vystavuje se oprávněné kritice za svou povýšenost a blahosklonnost. Z jakého titulu on – coby Američan – může posuzovat kvalitu života budoucích generací Indů? Bez ohledu na to, jak mu vytýká Shriver (1976:145), že je nepatřičné, aby někdo, kdo ke svému životu potřebuje šedesátkrát větší množství zdrojů, prohlašoval život druhého za ohrožení kvality žití dalších generací.

7) Hardin připouští, že etiku záchranného člunu je obtížné akceptovat, ale obhájí ji tím, že podle něj funguje podobně jako neměnný gravitační zákon.⁴¹ Tady ovšem dělá Hardin základní etickou chybu, když automaticky od toho, co je, překračuje k tomu, co by mělo být.

⁴⁰ Nepřímou konzumací je zde rozuměna spotřeba obilí, která je určena zvířatům a tak konvertována do masa, mléka a vajec. Kdybychom přestali krmit zvířata obilím a sójou, ušetřené množství by snadno stačilo nasytit hladové a podvyživené celého světa. Viz např. Arthur (1996:39).

⁴¹ Viz výše, s. 15.

8) Metafora zjevně pracuje s představou, že tonoucí kolem člunu tiše zmizí na dno oceánu, že se nebudou zoufale a bojovně sápat na jeho bok, ochotni použít jakékoliv prostředky. Když Hardin radí Američanům, aby neposkytovali potravinovou pomoc chudým národům, zjevně předpokládá, že tyto národy budou pasivně a odevzdaně čekat na svou smrt. Ale právě to je v reálném světě nanejvýš nepravděpodobné, upozorňuje Burgess (1978). Odmítnutí pomoci zemím postiženým vážným hladomorem a podvýživou může vést jejich deprimované obyvatele k projevům násilí, terorismu a vojenským akcím. Hardin tuto námitku ovšem odmítá. Tvrdí, že hladem deprimovaní lidé jsou až příliš unaveni, oslabeni a především zaujati sami sebou na to, aby mohli vést boj. (Tento střet názorů nepovažuji za nijak filosoficky nosný. Sama nedokáží rozhodnout, který z nich je blíže skutečnosti, určitě by jej však dokázal rozřešit nějaký historik či politolog.)

9) Hardinova etika záchranného člunu ale trpí ještě jednou podstatnou chybou: je *neúplná*, protože ignoruje různé druhy zahraniční humanitární a rozvojové pomoci. Když státní či neziskové organizace poskytují postiženým cizím zemím pomoc, obvykle to neznamena, že do nich pouze dovezou potraviny, jak to Hardin popisuje. Spolu s potravinovou pomocí je, a měl by být, kladen důraz na rozvoj zdravotní péče, technologií a vzdělání, které mohou umožnit chudým státům jejich soběstačnost a samostatný rozvoj a pozvednout tak kvalitu života jejich obyvatel.

Myslím, že pokud by poskytování potravinové pomoci jejím adresátům skutečně více ubližovalo, než bylo k užitku, bylo by nezbytné v takové pomoci nepokračovat a zamyslet se nad lepším způsobem. Viděli jsme ovšem, že Hardinovy argumenty v tomto naprosto nepřesvědčují. Naopak, jeho pokus o poskytnutí zdánlivě racionálního (ba vědeckého) ospravedlnění veřejné netečnosti ke skutečnosti, že stovky milionů mužů, žen a dětí na celém světě trpí hladem a nenapravitelným poškozením mozku i těla způsobeným podvýživou, se ukázal být prokazatelně nedostatečným.

4. Problém vzdálenosti v etice

Nyní se chci zastavit u námitek proti prvnímu z doplňkových předpokladů Singerova argumentu. Singer tvrdí, že z morálního hlediska máme stejnou povinnost pomoci dítěti svého souseda, které se topí 10 metrů před našima očima, jako kterémukoliv jinému dítěti v nouzi, jež je od nás vzdáleno tisíce kilometrů a o kterém nikdy nebudeme vědět, ani jak vypadá, ani jak se jmenuje (1996:28). Nepokládá při tom za nutné tento svůj názor, tj. že vzdálenost či blízkost nehrají v morálce žádnou roli, nějak zvlášť obhajovat. „Nemyslím, že je třeba dodávat něco na obranu toho, že odmítám brát v potaz blízkost či vzdálenost. Skutečnost, že je nám nějaký člověk fyzicky blízko...neznamená, že mu máme pomoci spíše než někomu, kdo je od nás daleko“ (1996:28).

Já se oproti Singerovi domnívám, že otázka morálního významu blízkosti a vzdálenosti je pro celou problematiku naprosto klíčová a to, že ji Singer bagatelizuje, považuji za tristní. Že by vzdálenost měla být pro morální soudy zcela irelevantní, je sice možné, určitě to však není nijak zřejmé a je potřeba to nejprve dokázat. Intuitivně jsme totiž většinou přesvědčeni o pravém opaku; tj. domníváme se, že vzdálenost významným způsobem diferencuje (či stupňuje) naše povinnosti pomáhat druhým. Tato intuice⁴² nám říká, že bychom měli pomoci spíše tomu, kdo je v naší bezprostřední blízkosti, než někomu, kdo je v úplně stejné (či nanejvýš podobné) potřebné situaci, ale někde daleko od nás. Stejně tak se nám zdá být intuitivně správný názor, že máme větší povinnost pomoci těm, vůči kterým jsme v určitém (příbuzenském, milostném či jiném) vztahu, než těm, vůči kterým v podobném vztahu nejsme. Vzdálenost, zdá se, vytyčuje určité morální hranice. Ti, které neznáme a zároveň jsou daleko od nás, se zřídka stávají předmětem našeho

⁴² Intuice je zde, a nadále bude, chápána ve smyslu jasné představy (či názoru, přesvědčení) o určitém jevu či problému. Vyjadřuje např. to, co nám říká tzv. „zdravý rozum“. Nemá zde význam něčeho mlhavě tušeného, iracionálního či mysteriózního.

morálního zájmu a nepociťujeme k nim žádné nebo jen minimální morální závazky.

Také tradiční etické teorie, které zakládají morálku na lidské přirozenosti, tvrdí, že prostorová vzdálenost je morálně významná. A to z toho důvodu, že lidé jsou ze své přirozenosti neschopni stejným způsobem učinit předmětem svého morálního zájmu vzdálené osoby a události v porovnání s těmi, kteří jsou jim blízcí. Tak např. Hume pronesl známou větu: "Rozbití zrcadla v našem domě nás zarmoutí více než cizí hořící dům vzdálený mnoho mil." (1985:475)

V protikladu k našim intuicím a klasickým teoriím Singer tvrdí (ale nedokazuje), že zájmy cizích lidí by pro nás měli mít stejný význam a naléhavost jako zájmy našich příbuzných a přátel, a zájmy lidí vzdálených stejnou naléhavost jako zájmy lidí v našem okolí. Může mít pravdu. Humeovo tvrzení se vztahuje na popis skutečnosti, z té však nelze jednoduše vyvozovat mravní normu. Otázkou – jak ji klade etika - není to, co děláme (či neděláme), ale to, co dělat máme. A v našem případě zní otázka následovně: Máme od vzdálenosti odhlížet jako od něčeho nepodstatného? Lze jí upřít jakýkoliv *morální význam*?

Jenže - kdyby vzdálenost byla irelevantním faktorem, neučinilo by to morálku neúměrně náročnou a nadměrně neosobní? Na druhou stranu ale, jestli se morální závazky liší v závislosti na vzdálenosti, neznamená to ve svém důsledku necitlivou lhostejnost k obrovskému množství potřebných lidí? Jakým způsobem tedy hodnotit morální význam vzdálenosti? Tato otázka, zdá se, je dosti složitá a zahrnuje celou řadu dalších podotázek. Máme větší povinnost pomáhat těm, kteří jsou nám blíže? Umenšuje vzdálenost morální požadavky, takže naše povinnosti slábnou až do ztracena tím více, čím dále se potencionální příjemci naší pomoci nacházejí od nás? Co vůbec znamená v tomto kontextu pojem "vzdálenost"? Není tento pojem v oblasti morálky zavádějící, jak tvrdí například Lichtenberg (2004:86)? Totiž - kdy je nám osoba blízko? Kdy daleko? Je to záležitostí především jejího vztahu k nám (citového, pokrevního,...) nebo záležitostí ryze geografickou?

Abychom mohli pokračovat, je bezesporu třeba nejprve zodpovědět poslední skupinu otázek, které se ptají po samotném *významu* slova „vzdálenost“ v etice. Zdá se mi, že nejčastěji tento pojem označuje dvě, do značné míry provázané, ale do značné míry také zcela odlišné skutečnosti: (1) Bez ohledu na její vztah k nám, nám může být určitá osoba blízko či od nás daleko na základě našeho a jejího umístění v prostoru. (2) Na druhou stranu nám může být určitá osoba, bez ohledu na naše vzájemné umístění v prostoru, blízko či daleko na základě (ne)existence určitého (přátelského, rodinného, citového či jiného) pouta mezi jí a námi. S ohledem na tyto dvě skutečnosti mi přijde nejvhodnější rozdělit celý problém na dvě kategorie, totiž na (1) vzdálenost fyzickou (prostorovou) a na (2) vzdálenost sociální. Jak již bylo řečeno, tyto kategorie se velmi často prolínají. Není to však nezbytné. Příklady partnerů, rodinných příslušníků a jiných velmi blízkých osob pobývajících v daleké cizině na jedné straně a nevyhnutelnost časté těsné fyzické blízkosti s naprosto neznámými lidmi v přelidněných metropolích po celém světě na straně druhé nejsou nijak uměle vykonstruované a ukazují, že jeden typ vzdálenosti nemusí vždy nutně provázet ten druhý.

Budu tedy zkoumat odděleně to, jestli by měly mít zájmy cizích lidí stejný význam a naléhavost jako zájmy našich příbuzných a přátel, a to, jestli by pro nás měly mít zájmy lidí vzdálených stejnou naléhavost jako zájmy lidí v našem okolí. Vhodnost rozdělení problému do těchto kategorií podporuje kromě jiného také ten fakt, že je myslitelné, aby např. sociální vzdálenost byla morálně signifikantní, zatímco fyzická nikoliv.

4.1. Fyzická distance

Nyní nám jde o to zjistit, jestli má fyzická vzdálenost morální relevanci. Tzn. jestli se míra morální povinnosti, kterou jsme zavázáni pomoci

určitěmu nám neznámému člověku⁴³ v tísní, liší v závislosti na tom, jak je tento člověk od nás daleko. Jinak řečeno: je větší morální povinností pomoci cizincům, kteří jsou v tísní a jsou v naší fyzické blízkosti, než pomoci stejně postiženým cizincům, kteří jsou od nás vzdáleni?

Naprostá většina autorů hledajících odpověď na tuto otázku se uchyluje k různým analogiím, metaforám a myšlenkovým experimentům. Připomeňme si ještě jednu základní analogii, kterou již známe, totiž topící se dítě vs. dítě umírající hladu. (Singer, 1996:28) V obou případech se vyskytuje nám blíže neznámý jedinec (v obou je jím malé nevinné dítě), který nutně potřebuje naši pomoc. První se nachází několik metrů od nás, druhý je vzdálen deset tisíc kilometrů. Je v naší moci zachránit první dítě tak, že pro něj skočíme. Bude nás to stát tři tisíce korun, protože si přitom nevyhnutelně zničíme boty a oblečení. Přispějeme-li třemi tisíci korunami určité charitativní organizaci působící v zahraničí, můžeme také zachránit život ne jednomu, ale hned několika dětem, které by jinak zemřely předčasnou smrtí.

V případě topícího se dítěte snad všichni cítíme nevyhnutelnou povinnost pokusit se o záchranu. V případě druhém nikoliv.⁴⁴ Jak lze tento obrovský rozdíl v našich intuitivních⁴⁵ soudech vysvětlit? Poukaz na blízkost v prvním případě a vzdálenost v případě druhém je asi to první, co nás napadne. Jenže – není blízkost spíše psychologickým než morálním faktorem tak, jak to tvrdí Singer, když naší intuici oponuje?

V návaznosti na Singera popírá morální význam blízkosti či vzdálenosti i Peter Unger⁴⁶. Filosof, který nejenže se Singerem v tomto ohledu - jakož i ve mnoha dalších - souhlasí, sám se dokonce označuje za jeho

⁴³ Fakt, že jde o nám neznámého člověka, je velmi důležitý, protože zkoumáme aspekty fyzické a sociální vzdálenosti odděleně a na sobě nezávisle. Předpokládejme tedy, že i u všech dále popisovaných případů půjde vždy o „cizince“.

⁴⁴ Samozřejmě to bude většina z nás považovat za dobrou a chvályhodnou věc, nikoli však za „povinnost“.

⁴⁵ Viz pozn. 42, s. 25.

⁴⁶ Není to ovšem jen on, kdo v tomto bodě se Singerem souhlasí. Stejný názor sdílí Garrett Cullity (2003), Narveson (2003), aj. Také Arneson (2003) tvrdí, že není rozdílu mezi topícím se dítětem a kterýmkoliv jedincem na naší planetě, který je v ohrožení života a jemuž můžeme pomoci. Existuje-li tedy povinnost zachránit dítě z vody, a to i za cenu určitých nákladů pro

pokračovatele. Oproti Singerovi však věnuje problému vzdálenosti mnohem více pozornosti (celou jednu kapitolu své knihy),⁴⁷ takže je namístě, abychom se zde jeho argumenty zabývali. I on zůstává věren zvyku používat různé ilustrativní příklady.⁴⁸ Pro naše téma zvolil následující dvojici příkladů (1996:24-25).

Luxusní auto – nedá se říci, že byste byl bohatý, jedinou vaší vsutku luxusní pýchou (a zároveň velice milovanou věcí) je starodávný Mercedes, kterému věnujete nemálo času, peněz a starostí. Nyní si obzvláště zakládáte na nových kožených sedačkách. Při jedné vaší projížďce potkáte na velice řídce frekventované silnici vážně zraněného mladíka; celá jeho noha je od krve. Zastavíte. Dozvíte se, že je to bývalý student medicíny (z univerzity, jak se vám sám přizná, jej vyloučili pro podvádění při testech), který se právě ošklivě poranil o ostnatý drát, protože si zkracoval cestu přes oplocenou ohradu, když se chystal pozorovat divokou zvěř v lese. Dokázal si sám poskytnout nezbytnou první pomoc a jste ujistěn, že není ohrožen na životě. Hrozí mu však to, že přijde o nohu, nebude-li okamžitě dovezen do nemocnice (která je vzdálena 50km). Chcete-li mu pomoci, nevyhnutelně budou vaše nové kožené sedačky znatelně potřísněny krví a oprava vás bude stát přes padesát tisíc korun. Takže odjedete a mladíka necháte na cestě. Druhý den mladíka vezme jiný řidič, ten tedy přežije, ale přijde o nohu.

Dopis – ve své poštovní schránce objevíte dopis od UNICEF. V něm jste žádán o tisíc korun. Jste ujistěn o tom, že pokud svých tisíc korun nepošlete, více než třicet dětí z rozvojových zemí brzo zemře. Informace je pravdivá a vy o ní nepochybujete, přesto dopis i s návratovou obálkou, složenkou a číslem konta vyhodíte přímo do koše. Nepošlete žádný příspěvek a tak více než třicet

zachránce, pak musí existovat stejná povinnost pomáhat cizincům daleko od nás i za cenu přinejmenším stejně vysokých nákladů.

⁴⁷ Viz Unger (1996:33-36).

⁴⁸ Včetně výše uvedené Singerovy analogie.

děti, které by mohly žít mnoho dalších let, kdybyste byl svých tisíc korun poslal, brzy zemře.

Nutno podotknout, že Unger si pro všechny své příklady vyměňuje ten předpoklad, že veškeré další okolnosti, které nejsou přímo popsány, jsou v co největší možné míře „nudné“. Tzn. že žádné další relevantní okolnosti než ty, které příklady přímo popisují, nejsou ve hře. Nelze usuzovat na nějaké abnormality, peripetie, na žádné jiné možné špatné či dobré důsledky, než jsou přímo uvedené.⁴⁹

A nyní se Unger ptá:

- 1) Jaké je naše intuitivní morální hodnocení vašeho chování v případě luxusního auta?
- 2) Jaké je naše intuitivní morální hodnocení vašeho chování v případě obálky?

Sám nalézá minimálně 5 nepopiratelných důvodů, proč posuzovat vaše chování v případě obálky jako mnohem závažněji morálně chybné než v případě luxusního auta.

A to:

1. finanční náklady (náklady na pomoc jsou 50krát vyšší v případě luxusního auta)
2. počet trpících (v případě zraněného mladíka lze předejít utrpení jedné jediné osoby, zatímco v případě obálky lze zabránit velmi vážnému utrpení třiceti osob)
3. míra utrpení (zraněný mladík přijde v nejhorším případě o nohu, dětem jde o holé životy)

⁴⁹ Tzv. „boring assumption“ (Unger, 1996:26).

4. míra odpovědnosti (v prvním případě jde o dospělého jedince, který je povinen nést odpovědnost za důsledky svého jednání; nic takového nelze říci o malých dětech)

5. míra provinění (mladík si své zranění do značné míry způsobil sám svým lehkovážným chováním, dětem nelze přičítat žádnou vinu na tom, do jakých podmínek se narodily)

Dodává, že naprostá většina lidí by přesto vaše odmítnutí odvést zraněného mladíka do nemocnice odsoudila jako zoufale nemorální, zatímco v případě odmítnutí příspěvku na záchranu dětí by většina lidí neuznala, že se jedná o morální chybu.⁵⁰ Stejně tak jako Singera i Ungera zaráží tento markantní rozdíl a ptá se: skutečně naše intuitivní reakce na výše zmíněné případy korespondují s morálními hodnotami, které zastáváme? Sám o tom není přesvědčen a jeho snahou je dokázat, že to nejsou morální kritéria, ale určité psychologické faktory, které nás vedou k těmto rozdílným soudům. Jinak řečeno, Unger tvrdí, že nás naše intuice často (vlivem určitých tendencí lidského myšlení) vedou k morálně chybným závěrům.

Vrátím se ale k problému distance. Fyzická vzdálenost se zdá být nejvýraznějším rozdílem mezi případem „luxusní auto“ a „obálka“, a proto by se někdo mohl domnívat, že právě tento rozdíl generuje rozdílné hodnocení chování v obou případech. Unger uznává, že markantní rozdíl ve vzdálenosti skutečně nelze popřít. Zraněný student v imaginárním příkladu stojí kousek před vámi, vstupujete s ním do přímé interakce. O dětech, o kterých se dovídáte z dopisu od UNICEF, nemáte žádnou konkrétní představu a i ty nejbližší se nacházejí stovky kilometrů od vás. Uznává to, ale ptá se: skutečně jde o morálně relevantní rozdíl? Takovou možnost (stejně jako Singer) vehementně popírá. „Na rozdíl od mnoha jiných fyzikálních sil, síla morálních požadavků se vlivem rostoucí vzdálenosti neumenšuje“ (1996:33).

⁵⁰ Tvrzení „naprostá většina lidí“ nutno brát s určitou rezervou. Sám Unger upozorňuje (1996:34), že se jedná o pouze dílčí a neformální výsledek. Došel k němu zobecněním odpovědí

A aby své tvrzení dokázal, alternuje své předchozí příklady tak, že odstraní vzdálenost v případě dopisu, zatímco v případě se zraněným studentem vzdálenost přidá.

Luxusní auto` – vše je jako výše, s tím rozdílem, že raněného nepotkáte na silnici, ale všechny informace od něj získáte prostřednictvím vysílačky, kterou náhodou on i vy vlastníte. Dozvíte se, že jste od něj vzdálen 15 kilometrů a že jste jediný, kdo jej svou včasnou pomocí může zachránit před tím, aby přišel o nohu. Prosí vás, abyste pro něj zajel a odvezl jej do nemocnice. Cestu znáte. Chcete-li mu ale pomoci, nevyhnutelně budou vaše nové kožené sedačky znatelně potřísněny krví a oprava vás bude stát přes padesát tisíc korun. Takže mladíka nevyzvednete. Ten přežije, ale přijde o nohu.

Dopis` – jste na měsíční dovolené v exotické (což však neznamená, že byste byl nějak obzvlášť bohatý), ale velice chudé zemi, dejme tomu na Haiti. Tam ve své poštovní schránce objevíte dopis od UNICEF. V něm jste žádán o tisíc korun. Jste ujistěn o tom, že pokud těchto tisíc korun nepošlete, více než třicet dětí z rozvojových zemí brzo zemře. Jednou z těchto zemí je i Haiti a tím pádem některé z dětí, o kterých se dopis zmiňuje, žijí velmi nedaleko od vašeho bungalovu. Je jisté, že právě pro tyto děti, které máte možnost denně vídat, může váš příspěvek znamenat rozdíl mezi životem a smrtí. Informace je pravdivá a vy o ní nepochybujete, přesto dopis i s návratovou obálkou, složenkou a číslem konta vyhodíte přímo do koše. Nepošlete žádný příspěvek a tak více než třicet dětí, které by mohly žít mnoho dalších let, kdybyste byl svých tisíc korun poslal, brzo zemře.

Faktor vzdálenosti a blízkosti byl tedy prohozen. Tentokrát byl od vás zraněný mladík vzdálen několik kilometrů, zatímco potřebné děti byly ve vaší

studentů, kolegů a přátel, které žádal o intuitivní posouzení jednání aktéra ve výše zmíněných

bezprostřední fyzické blízkosti. Změní se po této alternaci naše reakce? V zásadě nikoliv. Většina lidí bude stále odsuzovat jednání řidiče jako morálně pochybenější nežli jednání adresáta dopisu. Tedy vzdálenost nemůže být to, co zakládá rozdíl v našich soudech, vyvozuje Unger, rozhodně ne ta čistě fyzická. Tímto se domnívá dokázat, že se mýlíme, když si myslíme, že vzdálenost hraje roli v našem intuitivním hodnocení a že by měla být morálně signifikantním faktorem.

V protikladu k němu se F. M. Kammová (2000, 2004) snaží naši intuici potvrdit a dokázat pravý opak. Poukazuje přitom na to, že téma fyzické vzdálenosti je ve skutečnosti mnohem komplikovanější než si ostatní autoři⁵¹ dosud uvědomovali. Mimo jiné kritizuje dosavadní přístup, který k tomu, aby odůvodnil (i)relevanci vzdálenosti, srovnává příklady, aniž by je napřed učinil ekvivalentními ve všech jiných ohledech než je faktor vzdálenosti.

Vezměme si opět klasickou dvojici příkladů Petera Singera, topící se dítě a dítě umírající hlady (1996:28). Těmto příkladům lze právem vytknout, že je navzájem odlišuje velké množství dalších faktorů než je samotná vzdálenost. Tak třeba: v prvním případě se vyskytuje jediný potencionální záchránce, což neplatí v tom druhém. V druhém případě jsou peníze prostředkem k tomu, aby byl někdo zachráněn, v prvním případě nikoliv (o peníze se přijde v důsledku toho, že záchránce musel skočit do vody). Dále – je možné, aby záchránce v prvním případě předpokládal nějakou možnou vazbu mezi ním a dítětem (může dítě znát, mohl jej už někde vidět nebo může znát jeho rodiče apod.). Ani jedno z toho nelze usuzovat o dítěti z druhého případu. Odlišností je prostě mnoho⁵² a jsou příliš významné, a v důsledku toho nemůžeme s určitostí

případech.

⁵¹ Včetně Ungera i Singera.

⁵² Tou nejdůležitější odlišností mezi Singerovými případy je dle Kammové tato: první případ (tj. fakt, že se někdo topí) je příkladem nehody, zatímco druhý (tj. fakt, že někdo nedobrovolně a nezaslouženě hladoví) se týká problému obecné spravedlnosti. V této souvislosti tvrdí, že úloha vzdálenosti se v závislosti na těchto dvou kritériích různí. Sama pak nechává případy obecné spravedlnosti stranou a soustředí se jen na případy nehod. Zkoumá morální povinnost poskytnout v těchto situacích pomoc (nazývá ji „povinnost zachránit“) a roli, jakou pro tuto povinnost hraje vzdálenost. Její snahou je dokázat, že hledisko vzdálenosti v těchto situacích není irrelevantní tak, jak tvrdí Singer či Unger.

řící, nakolik v našich intuitivních soudech hraje při srovnávání rolí právě vzdálenost a nakolik něco jiného.

Proto Kammová (2000) zavádí *zásadu ekvivalence*, podle níž je třeba všechny podobné i jiné rozdíly zcela eliminovat a učinit srovnávané příklady doopravdy ekvivalentní po všech stránkách kromě té, která je zkoumána. Zkoumáme-li tedy význam vzdálenosti a chceme si při tom pomoci příklady, pak tyto příklady musí být zcela stejné kromě toho, že je v nich rozdíl ve vzdálenosti.

Unger dokazoval, že vzdálenost v našich soudech nehraje roli tím, že alternoval srovnávané případy (přidal faktor vzdálenosti tam, kde původně byla blízkost, a naopak) a ukázal, že tato záměna neměla na naše morální hodnocení žádný vliv. Jeho důkaz je však možné odmítnout poukazem na neekvivalentnost příkladů, které použil. Vyskytuje se v nich mnoho jiných faktorů než je vzdálenost.⁵³

Unger si přitom existenci dalších rozdílů zjevně uvědomuje, protože se jimi jednotlivě zabývá. Za nejvíce patrné faktory, které (domněle) odlišují případ „luxusní auto“ od případu „dopis“, považuje: sociální vzdálenost, informativní bezprostřednost, jediný možný zachránce, mimořádná příhoda, aj. Všechny tyto a další rozdíly se však snaží vyvrátit jako morálně irelevantní, stejně jako se nejprve snažil vyvrátit morální význam rozdílu ve vzdálenosti. To, že si existenci zásadních rozdílů jiných než vzdálenost uvědomuje a určitým způsobem je tematizuje, jej však před námitkou Kammové nijak nezachraňuje. Je jistě správné, že se snaží posoudit význam široké škály faktorů. Dělá to však chybným způsobem, v důsledku čehož nemohou být jeho výsledky přijatelné. Chce-li totiž zjistit, zda určitý faktor x má v naší intuici nějaký význam, musí zkonstruovat dvojici srovnatelných příkladů takových, že v prvním je faktor x obsažen a ve druhém nikoliv, ale jinak zachovat všechny ostatní faktory zcela stejné. Této zásady se Unger nedrží.

⁵³ Kromě jiného jde o zásadní rozdíl mezi nehodou a obecnou spravedlností.

Unger své výše uvedené příklady zkonstruoval opravdu nešťastně. Bez ohledu na jejich vzájemnou neekvivalentnost vidím problém ve způsobu, jakým je sám o sobě popsán případ „dopis“. Za tristní považuji především to, že sám autor nezůstává v popisu konzistentní. Kdyby totiž platilo vše, co je v případě „dopis“ popsáno – tj. byl by splněn předpoklad, že je dopis od UNICEF skutečně formulován tak, že životy dětí závisí pouze a jenom na vás a že pouze vy a nikdo jiný nemůže zasláním peněz jejich smrti zabránit, a dále předpoklad, že je tato informace pravdivá a vy o její pravdivosti v ničem nepochybujete, a v neposlední řadě i předpoklad, že veškeré další okolnosti, které nejsou přímo popsány, jsou v co největší možné míře „nudné“ –, pak by měl Unger, dle mého názoru, pravdu (zahozením obálky jste se dopustili mnohem závažnějšího morálního pochybení než v případě „luxusní auto“). Jenže všechny právě vyjmenované předpoklady jsou spíše nepravděpodobné a tím značně matoucí.⁵⁴ Jsem přesvědčena, že když svým studentům, kolegům a známým příklad předkládal, aby zjistil (a mohl zobecnit) jejich reakce, jen málokdo z dotázaných si skutečně představil tento příklad přesně tak, jak je popsán, tj. jako splňující výše zmíněné předpoklady. A domnívám se, že autor si toho byl vědom. Dosvědčují to různá místa v jeho knize, kdy se sám nedrží původní formulace případu.

Přiblížím tento problém konkrétněji. V reálném světě se v ničem nepodobá skutečnosti, že by dopis od UNICEF byl skutečně formulován, jak je to popsáno v příkladu. Příliš se nepodobá skutečnosti, že by byl za podobných okolností někdo přesvědčen o tom, že životy dětí na druhé straně planety závisí pouze a jenom na něm; naopak je dost pravděpodobné, že by adresát dopisu pochyboval o mnoha skutečnostech (spolehlivost obdržených informací; jistota, že jeho prostředky budou opravdu doručeny potřebným; jistota, že podobná pomoc nebude mít žádné nepříznivé vedlejší efekty; rovnítko mezi jeho penězi a zachráněnými životy atd.). Kromě toho se také nepodobá skutečnosti, že by platil předpoklad nudnosti a žádné další relevantní okolnosti nežli ty, které někdo popíše, by nemohly být ve hře.

⁵⁴ Uznávám, že by mi Unger mohl namítnout, že ve své podstatě být pravděpodobné nemusí – jedná se koneckonců o myšlenkový experiment.

Naopak, jak v reakci na Ungera upozorňuje Schmitz (2000:685), v reálném světě jsou vždy ve hře nějaké další okolnosti, které mohou (i když nemusí) pro řešení určité situace představovat obrovský morální rozdíl.

Nuže, domnívám se, že když Unger dotazovaným svůj příklad popisoval, ti povětšinou bez ohledu na jím zadané premisy dosazovali do případu faktory vzaté z reálného světa (výše popsané pochyby apod.), takže ve svém důsledku neodpovídali na jím zadanou otázkou, ale na jinou. Tento svůj názor opírám o fakt, že Unger – ve snaze vyvrátit názor, že „dopis“ si zasluhuje menší morální odsouzení než „luxusní auto“ – zohledňuje námitky, které by měly smysl pouze tehdy, byl-li by tento příklad definován zcela jinak, totiž poněkud realističtěji.⁵⁵ Kdyby se vlastních premis skutečně držel, nemělo by nejmenší význam se podobnými námitkami vůbec zabývat, protože nezapadají do zadání a jsou v principu předem vyloučeny. Unger si ale dává zcela zjevně velice záležet na tom, aby se s nimi vypořádal. To, dle mého, nasvědčuje tomu, že si je sám vědom faktu, že se jeho respondenti nadrželi jeho popisu, ale spíše vlastních, poněkud reálnějších představ, ve kterých jsou tyto faktory relevantní. Neschopnost držet se vlastních premis je ovšem známkou vnitřní nekonzistence a velice stěžuje porozumění textu.

Ještě jedna námitka. I když pomineme zanedbání zásady ekvivalence a nejednoznačnost Ungerových případů, v argumentaci se objevuje *formální chyba*. Unger totiž vyvozuje negativní výsledek (tj. vzdálenost nehraje roli) z jediného případu (či dvojice případů). Tato implikace je logicky defektní. Kammová správně upozorňuje na to, že i když někdo dokáže vymyslet jeden případ, ve kterém vzdálenost nehraje roli (což se ale v případě Ungera, jak jsme viděli, nestalo), tak to ještě neznamená, že dokázal, že vzdálenost nikdy nehraje roli.⁵⁶ Domnívám, že s ohledem na výše uvedené nelze než hodnotit

⁵⁵ Unger(1996:36) např. reaguje na námitku, že na rozdíl od „luxusního auta“ nejste v případě „dopisu“ jediným možným zachráncem, ale existuje více lidí, kteří mohou stejně jako vy tyto děti zachránit. V původním „dopise“ jste ale byli definováni jako jediní možní zachránci, tato námitka je tedy irelevantní. Podobně s námitkou, že vaše pomoc je „beztvará“ a „neurčitá“, tj. nepomáháte žádnému konkrétnímu jedinci (viz 1996:48).

⁵⁶ Obdobně, tvrdí-li někdo, že vzdálenost má v morálce určitý význam, neříká nutně, že vzdálenost má význam vždy a za všech okolností, dokonce ani to, že jej má velmi často.

Ungerovu snahu prohlásit fyzickou vzdálenost za naprosto irelevantní morální kritérium jako *neúspěch*.

Nutno ovšem přiznat, že ani Kammová, která nabízí zdařilou kritiku svých protivníků, nehájí svůj názor o nic přesvědčivěji. Tvrdí, že - bez ohledu na všechny ostatní faktory, které se na rozdíl ve vzdálenosti mohou vázat - *vzdálenost sama o sobě* je morálně relevantním kritériem. Dle zásady ekvivalence sestavuje dvojice příkladů, které v nás mají vyvolat intuici,⁵⁷ že – jsou-li všechny ostatní okolnosti stejné – máme větší povinnost zachraňovat lidi v naší blízkosti než ty, co jsou od nás dále. Její tvrzení je však složitější. Povinnost pomoci je totiž podle ní větší nejen, je-li morální aktér blízko ohroženého člověka, ale také je-li v blízkosti toho, co onoho člověka ohrožuje, nebo jsou-li jeho vlastní prostředky, které mohou být použity k záchraně, blízko ohroženého člověka nebo toho, co jej ohrožuje. Z toho vyvozuje, že to není vzdálenost, co má morální váhu, ale blízkost. Dodejme, že jde o dosti komplikované pojetí blízkosti.⁵⁸

Jiným pokusem o vyřešení problému – ovšem tentokrát opět na opačné straně barikády než bojovala Kammová – je snaha dokázat, že v situacích, kdy se zdá, že na vzdálenosti záleží, to není ve skutečnosti vzdálenost, co řídí naši intuici, ale nějaký jiný faktor.

K tomuto řešení došel už Unger. Tvrdil, že hlavním faktorem, který ovlivňuje náš morální soud toho kterého případu, není vzdálenost či blízkost, ale „*nápadnost tísně*“, tj. míra, do které daná tíseň poutá a udržuje naši pozornost. Tato „*nápadnost tísně*“ je podle něho příčinou určitého psychologického tlaku, jemuž máme tendenci podléhat a řídit se jím

⁵⁷ Viz pozn. 42, s. 25.

⁵⁸ Podle Kammové však právě její nestandardní pojetí nejlépe koresponduje s tím, jak pojem „blízkost“ doopravdy chápeme. Osobně si tím nejsem jista. Celý pokus Kammové o dokázání morální relevance blízkosti považuji za nepřesvědčivý z toho důvodu, že její příklady jsou natolik fantasmagorické, že si je lze jen těžko představit. A ještě víc zatěžko je představit si v jejich rámci nějakou osobní morální volbu. Navíc pochybuji o tom, že „naše“ intuice na tyto příklady skutečně reaguje tak, jak to zcela autoritativně tvrdí Kammová, která - na rozdíl od Ungera - nikde neposkytuje vysvětlení toho, jak ke svým závěrům přišla. Zatímco je předkládá jako zcela jednoznačné a neproblematické, nejsem jediná, kdo o nich pochybuje (viz např. Ignieski, 2001:614).

v intuitivních morálních soudech. Hned ale dodává, že tento ryze „psychologický tlak“ nemůže být ani v nejmenším považován za morálně významný faktor. Víme už, že hned z několika důvodů byla jeho snaha o diskreditaci vzdálenosti coby morální faktoru neúspěšná. Přesto chci připojit krátkou poznámku. Jeho tvrzení o morální relevanci působení nápadnosti tísňe na naše vnímání je přinejmenším stejně problematické jako tvrzení o morální relevanci vzdálenosti, po mém soudu ještě problematičtější a celkem lehce vyvrátitelné. Přinejmenším na intuitivní rovině. Skutečně se domníváme, že fakt, že na vlastní oči vidíme něčí utrpení a nedokážeme toto utrpení nevnímat, vypudit je ze svého zorného pole nebo ze své mysli, nás o nic více nezavazuje k tomu pokusit se je odstranit, než kdybychom o této situaci nevěděli nebo ji nijak přímo nevnímali? Velice silně pochybuji.

Přesvědčivější pokus, založený na podobném vzorci, předkládá Violetta Ignieski. Ta se na rozdíl od Singera a Ungera shoduje s Kammovou, že ne všechny situace jsou pro morální aktéry stejně závazné. Podle ní však vzdálenost rozdíl v závaznostech nevysvětluje. Morálně významnou vlastností totiž není distance ale tzv. *morální určenost situace*. Situace je dle Ignieski morálně určena, když platí, že (1) určitý aktér (2) musí vykonat (3) určitý čin (4) pro určitou osobu, aby neprodleně zabránil nějakému neštěstí. Jinak řečeno, morálně určená situace zavazuje aktéra k určitému specifickému aktu. Tzn. že si aktér nemůže vybrat jak, komu a kdy pomoci. Oproti tomu v morálně neurčené situaci má možnost si vybrat komu, kde, jak a kdy pomůže. Musí splnit svou povinnost pomáhat lidem, ale má možnost volby, jak tuto povinnost naplnit. Na vzdálenosti pak podle Ignieski v morálních soudech záleží pouze proto, že je často jedním z projevů morálně určené situace.⁵⁹ Sama o sobě je vzdálenost, podle jejího soudu, faktorem zcela irelevantním.

⁵⁹ Jinak řečeno – důvodem, proč si myslíme, že vzdálenost ovlivňuje naše povinnosti pomáhat, je, že jsou-li aktér a potřebný blízko sebe, je více pravděpodobné, že je tato situace morálně určená, než když jsou daleko od sebe.

Můj názor na celý problém fyzické distance v morálce je následující. Myslím, že je na místě zdůraznit skutečnost, že tvrdit, že distance má v morálce určitý význam, *neznamená* tvrdit, že distance sama o sobě musí vysvětlovat rozdíl v závaznostech. To je omyl, kterému podléhá mnoho autorů věnujících se tomuto problému. Vzhledem k tomu, že jsme všichni tělesné bytosti umístěné v prostoru a prostorová orientace je pro nás životní nutností, nevidím důvod nepovažovat distanci za faktor morálně *relevantní*. To však neznamená, že je jediným faktorem, podle kterého se v situaci vyžadující určitou morální volbu máme řídit. Je to podobné jako tvrdit, že nadprůměrné IQ je pozitivní faktorem pro studijní prospěch. To také nutně neznamená, že každý žák s nadprůměrným IQ musí být úspěšný a naopak. Přistupují zde ještě další relevantní faktory, které mohou tento faktor zcela „přebít“ (např. lenost). Pokud tento příklad aplikujeme zpět na Igeneski, pak ukazuje to, že fakt, že jsem vůči osobě X v situaci, která není morálně určená, neznamená, že vzdálenost není faktor relevantní pro to, jak bych měl vůči X jednat.

Stejně tak je potřeba upozornit na další častý omyl. Tvrdit, že vzdálenost je morálně relevantní, *neznamená* tvrdit, že nemáme žádné povinnosti vůči těm, kteří jsou od nás daleko.

Nemyslím si, že je pro řešení našeho problému skutečně nejdůležitější dokazovat, jakou relevanci má (či nemá) vzdálenost „sama o sobě“, jak se o to snažily např. Kammová nebo Igeneski. Mnohem podstatnější je soustředit se na ten fakt, že s rozdílem ve vzdálenosti se téměř vždy velmi těsně pojí další morálně relevantní faktory. Těmi mohou být již zmiňovaná nápadnost tísňe, dále znalost problému, nezkreslený pohled na situaci a možnosti jejího řešení, efektivita pomoci, předvídatelnost následků pomoci, jistota o tom, že poskytovaná pomoc je tou nejlepší, která je za daných okolností možná apod. Spolu s těmito (nebo i s jinými) faktory může být vzdálenost za určitých okolností příčinou toho, proč jsme morálně povinni pomoci určitému nám neznámému člověku v tísni více než jinému nám neznámému člověku. A tím je zodpovězena naše počáteční otázka.

Je docela pravděpodobné, že by Singer s tímto závěrem souhlasil. Přinejmenším v teoretické rovině. Ve svém textu, který reflektuje námítky oponentů proti jeho tezím prezentovaným v článku „Hladomor, blahobyt a morálka“, totiž připouští, že „míra jistoty, kterou můžeme mít o tom, že se naše pomoc dostane té správné osobě, a skutečně bude pro tuto osobu pomocí, může být ovlivněna fyzickou vzdáleností, a tento fakt může mít důsledky pro naši povinnost...“(2004:11). Už ale ve stati „Hladomor, blahobyt a morálka“ přiznal, že pokud jsme v lepší pozici posoudit, co je potřeba vykonat pro ty, kteří jsou nám blízko než pro ty, kteří jsou od nás daleko anebo jsme v lepší pozici potřebnou pomoc poskytnout, máme dostatečný důvod prioritně pomáhat těm, kteří jsou nám blízko (1996:28-29). Dodal ale, že v dnešní době bezdrátových komunikačních prostředků a bleskové dopravy, tento argument pozbyl platnosti. „Moderní doprava a technika naši situaci zcela změnila a to tak, že často dokážeme efektivněji pomáhat právě těm, kteří jsou od nás daleko, než těm, kteří žijí blízko nás“ (1996:28). V praktické rovině jsou tedy podle něho tyto a podobné argumenty překonány.

To je ovšem přinejmenším diskutabilní názor. Osobně se domnívám, že je mylný. Podle mého názoru může nejlépe pomoci nejčastěji ten, kdo je nejbližší, zná potřebného nejlépe a zná také nejlépe příčiny tísně atp. V zásadě nás se Singerem, myslím, odlišuje rozdílné chápání významu slova „efektivněji“. Singer se pravděpodobně domnívá, že jediné kritérium efektivity pomoci je výše nákladů. Tedy je podle něho nejefektivnější pomáhat tam, kde to stojí nejméně peněz. Přijde-li nás to na méně peněz než kdybychom pomáhali svým blízkým trpícím (například svým starým rodičům, jejichž léčba je velmi nákladná), máme podle něho větší morální povinnost pomáhat trpícím daleko od nás (tj. především v zemích třetího světa). S takovýmto chápáním efektivity v morálce ovšem nesouhlasím. Už z toho důvodu, že odporuje principu *subsidiarity*,⁶⁰ který je podle mého názoru velmi účinný.

⁶⁰ Princip subsidiarity říká, že to, co může vykonat nižší nebo bližší jednotka systému, se nemá přenášet na vzdálenější a vyšší jednotku systému.

4.2. Sociální distance

V předchozí kapitole jsme zkoumali, jestli míra, jakou jsme povinováni určitému člověku poskytnout pomoc, nějakým způsobem závisí na faktu, jak je od nás dotyčný prostorově vzdálen. Předpokládali jsme přitom, že onoho dotyčného neznáme a nepojí nás s ním žádná pouta. V této kapitole nám půjde o to zjistit, jak se tato míra povinnosti odlišuje v závislosti na tom, jedná-li se o člověka nám blízkého ve smyslu existence určitých sociálních pout mezi námi dvěma nebo nám neznámého (a tím přeneseně „vzdáleného“).

Jeremy Waldron (2003) při hledání odpovědi na tuto otázku využívá známý biblický příběh o dobrém Samaritánovi:

Tu vystoupil jeden zákoník a zkoušel ho: „Mistře, co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?“ Ježíš mu odpověděl: „Co je psáno v Zákoně? Jak to tam čteš?“ On mu řekl: „Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí a miluj svého bližního jako sám sebe.“ Ježíš mu řekl: „Správně jsi odpověděl. To čin a budeš živ.“

Zákoník se však chtěl ospravedlnit, a proto Ježíšovi řekl: „A kdo je můj bližní?“ Ježíš mu odpověděl: „Jeden člověk šel z Jeruzaléma do Jericha a padl do rukou lupičů; ti jej obrali, zbili a nechali tam ležet polomrtvého. Náhodou šel tou cestou jeden kněz, ale když ho uviděl, vyhnul se mu. A stejně se mu vyhnul i levita, když přišel k tomu místu a uviděl ho. Ale když jeden Samařan na své cestě přišel k tomu místu a uviděl ho, byl pohnut soucitem; přistoupil k němu, ošetřil jeho rány olejem a vínem a obvázal mu je, posadil jej na svého mezka, zavezl do hostince a tam se o něj staral. Druhého dne dal hostinskému dva denáry a řekl: „Postarej se o něj, a bude-li tě to stát víc, já ti to zaplatím, až se budu vracet.“

„Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?“ Zákoník odpověděl: „Ten, který mu prokázal milosrdenství.“ Ježíš mu řekl: „Jdi a jednej také tak.“⁶¹

Podobenství se opírá především o proklamaci bezprostřední *fyzické* blízkosti dvou lidských bytostí a velmi naléhavé tísně jedné z nich, takže se může zdát pro naše téma (sociální distance) na první pohled neúčinné. Nesmíme ale zapomínat, že sociální distance, jak už bylo řečeno, často nemusí s tou prostorovou nijak souviset. Samaritáni byli sice zeměpisní sousedé

⁶¹ Lk 10,27-37; podle ekumenického překladu.

tehdejších Židů, ale zato jimi byli často nepokrytě opovrhováni a nenáviděni. Za dob Druhého Chrámu byli beze sporu jednou z nejvíce vyloučených skupin v Izraeli. Z hlediska židovského práva by tedy žádný Žid zcela určitě nemohl považovat Samaritána za svého bližního. Židé se se Samaritány zásadně nestýkali, považovali je za nečisté míšence a odpadlíky.⁶²

Podobenství by bylo efektní, i kdyby dávalo do protikladu dobročinné chování cizince oproti ignorujícímu chování krajana, nebo třeba nedbající chování profesionála (kněze) oproti láskyplnému chování laika. Jenže Ježíš do příběhu obsadil právě Samaritána, který byl tehdy apriori považován za barbarského, nečistého, nemorálního a heretického. Tím toto podobenství učinil naprosto šokujícím. Bez respektu ke všem tradičním rozdělením a tabu zpochybnil pevně stanovenou etnickou a náboženskou hranici a v důsledku toho i hranici morálního zahrnutí a vyloučení.

Další z mnoha působivých aspektů příběhu je jeho jednoduchost. Není nic nepředstavitelného na faktu, že kolemjdoucí nebyl Izraelita. Takové a podobné fakty lze ve skutečném životě velmi dobře očekávat. A přesto tak dokonale pravděpodobná skutečnost vnáší do dosavadního pojmového rámce chaos a ruší dosud zavedené představy o tom, komu by měl být kdo morálně povinován a komu už ne.

Uvedení Samaritána do příběhu coby jediného člověka, který se ukázal být bližním tomu, který upadl v neštěstí, bere půdu pod nohama tomu, kdo se pojem “bližní” snaží vázat na omezené skupiny lidí. Zdá se tak zpochybňovat určitou versi komunitarismu, který učí, že to, jaké máme ke komu morální povinnosti, závisí především na vztahu, v jakém k němu jsme, a že vztahy přináležení k určité skupině, jakou je například rodina nebo stát, mají převahu nad přináležením k lidstvu jako takovému.

Díváme-li se na příběh touto optikou, jsme vedeni k tomu vidět jeho hlavní poselství jako určitou formu morálního *universalismu*. To, že Ježíš

⁶² Antipatie mezi Židy a Samaritány měly svůj původ v rozdělení izraelského lidu na jižní a severní část (tedy Judsko a Samařsko), zmíněném v biblické První knize Královské. V době

zákoníkovi nařizuje, aby šel a jednal stejně jako jednal Samaritán, může být považováno za příkaz překročit význam domácích hranic (nebo spíše za příkaz na ně zapomenout ve službě a pomoci druhým). Může se zdát, že Ježíš učil tomu, že takové hranice jsou morálně zcela irelevantní. Vypadá to, že universalismus se snaží prosazovat, že hranice rodiny nebo komunity nejsou nijak podstatně důležité, že neexistují žádné hranice ohraničující sociální pole, ve kterém jsme morálně zavázáni pomáhat.

Tato pozice je samozřejmě kritizována z *komunitaristické* perspektivy: universalismus jako by považoval morální aktéry za nijak nezakořeněné, nežijící v konkrétních vztazích a podléhající pouze abstraktním ideálům humanity. Zdá se, že aplikace universalismu na náš každodenní život by nás musela odvést od konkrétní reality, ve které žijeme. V této realitě totiž naši konkrétní příbuzní, naši sousedé a naše národnost hrají významnou roli. Je to realita, ve které konkrétnost našich citů a vztahů k druhým lidem vytváří samotný základ morální existence.

Klasickou *karikaturou* universalistického přístupu, kterou v obraně komunitarismu využívá například Christina Hoff Sommersová (1986), je postava paní Jellybyové z románu *Ponurý dům* Charlese Dickense. Vypravěčce příběhu, hlavní hrdince románu Ester Summersonové je řečeno, že paní Jellybyová je „dáma ...která se plně věnuje veřejnosti.“ Tato dáma je skutečně tak zabraná do problému Afriky „se zřetelem na všeobecné pěstování kávovníku – a domorodců –, jakož i na zdárné usídlení našeho přebytečného domácího obyvatelstva na březích afrických řek“, že téměř nevnímá potřeby svých malých hladových dětí, které jí lezou pod nohama a padají ze schodů jejího zanedbaného domu:

Cestou nahoru jsme minuli několik dalších dětí (ve tmě bylo těžké nešlápnout na ně), a když jsme se octli v přítomnosti paní Jellybyové, jedno z těch chud'átek spadlo ze schodů – docela až dolů (jak se mi zdálo podle sluchu) a s pořádným rámusem. Paní Jellybyová, na jejímž obličejí nebyl patrný žádný neklid, který jsme my na svých tvářích nedokázali potlačit, když hlavička toho ubožáčka ohlašovala pád bouchnutím o každý schod (Richard nám potom řekl, že jich napočítal sedm kromě posledního nárazu na odpočívadle), nás přijala naprosto nevzrušeně. Byla to pěkná droboučká a

před tzv. babylónským zjetím bylo Samařské království všeobecně považováno za mravně zkažené a modlářské (ačkoli tehdejší vyznavači židovského zákona na tom nebyli o moc lépe).

baculatá paninka mezi čtyřicítkou a padesátkou, s hezkýma očima, třebaže měly zvláštní zvyk hledět někam bůhvíjak daleko. Jako by – teď opět cituji Richarda – neviděly nic bližšího než Afriku.⁶³

Čtenáři musí být zřejmé, že humanismus paní Jellybyové je hloupý a pošetilý a její morální priority jsou směšně pokřivené. Přespříliš zaměstnaná tím, co je daleko, protože to je tak lákavě abstraktní, zcela ignoruje umouněnou realitu toho, co se děje přímo kolem ní samotné, v jejím bezprostřední okolí. Děti, za které osobně nese konkrétní odpovědnost – jmenovitě Pipík a jeho nebozí sourozenci –, jsou zanedbávány, zatímco se ona sama rozptyluje obřimi humanitárními plány, jejichž pošetilost je stejně evidentní jako vzdálenost, které se týkají.

Někteří filosofové tak mluví o “klamu paní Jellybyové”. Míjí morální chybu, kterou popisují jako “zanedbávání vlastní rodiny”. Například Nel Noddings (1984:86) na základě podobného argumentu odmítá existenci jakékoliv povinnosti pomáhat hladovějícím dětem (např. v Africe). Nemůžeme pro ně vykonat nic, tvrdí Noddings, aniž bychom určitým závažným způsobem nezanedbali starost o ty blízké, ke kterým máme závazky.

Noddingsův argument považuji za evidentně chybný. Také Waldron varuje před plošným vztahováním Dickensovy satiry na morální universalismus obecně, jak to činí Noddings nebo výše zmíněná Sommersová (1986).⁶⁴ Takové snahy jsou nepřipustně zjednodušující. Tím spíše by bylo nevhodné použít postavu paní Jellybyové jako ideu krajnosti ve vztahu k samaritánské ctnosti – jako kdyby „určitá míra“ universalistického altruismu byla správná, ale paní Jellybyová zašla ve snaze být “dobrou Samaritánkou” příliš daleko.⁶⁵ Samaritán z biblického podobenství totiž určitě nebyl ani

⁶³ Citováno z Dickens (1980:49-50).

⁶⁴ Pro kritiku Sommersové viz Friedman (1991:834).

⁶⁵ I komunitarismus by bylo lze zesměšnit stejně snadno, jako postava paní Jellybyové může zesměšňovat ideály universalismu. Představte si osobu, která – v bezprostřední konfrontaci se závažnou lidskou tísň – před tím, než se rozhodne, zda pomoci či nikoliv velmi pečlivě zkoumá a vyměřuje sociální vzdálenost, která ji dělí od potřebného. Můžeme si tak například představit postavu komunitaristy v podobenství o dobrém Samaritánovi. Ten by podle všeho okamžitě nepřešel na druhou stranu cesty a neignoroval by tíseň postiženého (tak jako kněz a

trochu lidumil ve smyslu paní Jellybyové, tj. nebyl ani “lidumil s dalekohledem”,⁶⁶ ani se nepovažoval za člověka, který dělá dobro za každou cenu. Nemáme žádný důvod domnívat se, že Samaritán měl nějakou zvláštní snahu vyhledávat příležitosti zachraňovat lidi, kteří upadli do rukou zlodějům nebo oběti jiných katastrof. Byl prostě na cestě a zcela náhodou se ocitl tam, kde se ocitl. Při setkání s okradeným člověkem nezkoumal seznam těch, kterým je povinen pomoci a těm, kterým není. Neudělal nic, aby zjistil příslušníkem jaké skupiny je okradený ubožák. To, co ale udělal, bylo, že okamžitě reagoval na mužovu situaci a poskytl postiženému pomoc a rychlou, konkrétní a láskyplnou péči.

Existuje-li nějaká postava ve čtvrté kapitole románu *Ponurý dům*, která by odpovídala postavě Samaritána, pak je to právě vypravěčka Ester, tvrdí Waldron. Právě Ester se bez zaváhání začala starat o malého Pipíka (chlapce, který spadl ze schodů), který k ní nebyl v žádném vztahu. Stejně jako Samaritán i ona viděla, kdo je v tu chvíli potřebný a co je pro něj třeba vykonat, a tak to prostě udělala bez toho, aby zkoumala, pojí-li ji s ním nějaká rodinná, etnická či společenská pouta.

To, co odlišuje přístup Ester od paní Jellybyové a připodobňuje ji k Samaritánovi, je její bezprostřední reakce na ryzí jedinečnost setkání v čase a prostoru s konkrétní osobou (Pipíkem). Jedinečnost setkání tváří v tvář lidskému utrpení a potřebnosti bez ohledu na to, do jaké skupiny trpící náleží a v jakém je k nám vztahu, je to, co má podle Waldrona morálně zavazující charakter. V jeho řešení problému morální distance se tak prolínají oba námi zkoumané aspekty – totiž fyzická distance s tou sociální. Jestliže přistupuje faktor bezprostřední fyzické blízkosti (za předpokladu, že jsme v dané situaci jediní schopní či ochotní pomoci), ztrácí sociální vzdálenost zcela na relevanci a naše povinnost pomoc poskytnout je morálně neoddiskutovatelná. Jinak řečeno, Waldron se domnívá, že setkání tváří v tvář morálně zavazuje a ruší význam sociální vzdálenosti.

levita), ale pravděpodobně by tak učinil teprve poté, co by zjistil, kdo a odkud postižený člověk je, a že ho s ním nepojí žádná pouta.

K podobnému výsledku dochází i Soran Reader (2003). I když podle něho je to právě vztah (tj. sociální blízkost), co nás zavazuje a předurčuje naši morální povinnost. Vztah a závazek považuje za dvě strany jedné mince. Pojem „vztah“, a to je důležité, chápe ovšem velmi široce a tak je v jeho pojetí vztahem i jakékoliv setkání, tedy i setkání s naprostým cizincem. Pouhá fyzická přítomnost zakládá existenci vztahu mezi námi a přítomným. A tento vztah zakládá bezpodmínečný závazek, který vůči přítomnému máme.

Reader se domnívá, že jeho řešení nabízí i vysvětlení toho, proč většina lidí považuje za tak málo zavazující Singerův příklad s možností poslat peníze na zahraniční charitu. Pokud totiž vůbec lze mluvit o nějakém vztahu⁶⁷ mezi námi a lidmi třetího světa, tj. pro nás naprosto neidentifikovatelnými a nekonkrétními jedinci, pak pouze o vztahu velmi omezeném a slabém. Nemůžeme s nimi mluvit, dotknout se jich, vidět je apod. Tyto faktory (faktory dané fyzickou přítomností), které chybí, jsou pro existenci vztahu zásadně důležité. A neexistuje-li skutečný vztah, neexistuje podle autora ani skutečný závazek.

Zdá se tedy, jakoby blízkost byla nutnou podmínkou pro povinnost pomáhat potřebným. Takový soud považují ovšem za chybný. Tvrzení Waldrona (setkání tváří v tvář má zavazující charakter) ničím neimplikuje, že by závazné nemohly být i situace, ve kterých faktor osobního setkání nefiguruje a které se zakládají na jiných skutečnostech. Podobnou logiku lze uplatnit i v oponování Readerovi. Není nijak jasné, že svým závěrem popřel existenci závazků, které nemají základ v určitém - fyzickou přítomností generovaném - vztahu. Není jasné ani to, proč by měla být pro určitý vztah nezbytná fyzická přítomnost. Rozhodl-li se Reader pojem „vztah“ rozšířit za běžně vnímaný smysl slova, lze mu namítat, že je dobře možné představit si rozšíření tohoto pojmu i za hranice vymezené fyzickou přítomností. Myšlenka, že nás se všemi lidmi na celém světě pojí určitý druh vztahu, generovaný

⁶⁶ "Lidumilnost viditelná jen dalekohledem" je název 4. kapitoly Dickensovy knihy *Ponurý dům*, z níž jsem výše citovala.

⁶⁷ Morální závazky vůči druhým osobám jsou totiž generovány existencí „vztahu“ mezi nimi a námi, tvrdí Reader. Viz výše.

naším společným lidstvím a vším, čím nás toto lidství spojuje, není ani nová ani bezobsažná.⁶⁸

Touto diskuzí jsme se ovšem vzdálili od našeho současného problému a vrátili se spíše zpět k problému fyzické distance. Není na tom nic překvapivého. Oba faktory (sociální a fyzická distance), které jsme pro naše účely analyticky oddělili, se často prolínají a vzájemně podmiňují. Přesto chci zůstat u původního rozdělení a pokračovat ve zkoumání vlivu sociálních pout na míru povinností vůči druhým lidem.

Už jsme uvedli, a naše jednoznačně odsuzující reakce na chování paní Jellybyové to dobře ilustruje, že intuitivně jsme většinou pevně přesvědčeni, že máme větší povinnost věnovat více pozornosti (a tedy i pomáhat v případě potřeby) těm, které pokládáme za své blízké (tj. partnerům, rodinným příslušníkům, především vlastním dětem, přátelům, kolegům apod.), než těm, které za své blízké nepovažujeme. Trvat na tom, že zájmy cizích lidí by pro nás měli mít stejný význam a naléhavost jako zájmy našich příbuzných a přátel, je podle mého názoru nepřijatelné. Odporuje to veškeré naší současné i minulé morální praxi,⁶⁹ odporuje to našim intuicím a jen velmi málo filosofů by podobně extrémní stanovisko obhajovalo.⁷⁰

I když se mnoho etiků a filosofů kloní k doktríně universalismu, neznamená to ještě, že zastávají výše zmíněné extrémní stanovisko a že jsou připraveni je hájit. Universalistický požadavek zvažovat úplně stejně zájmy všech lidí může být vykládán mnoha způsoby. Interpretovat jej jako požadavek přistupovat naprosto jednotně k zájmům všech lidí na světě je i pro svou přemrštěnou náročnost a praktickou neuskutečnitelnost neudržitelné. Znamenalo by to přistupovat úplně stejným způsobem ke všem lidem, tzn. ke

⁶⁸ Takovou myšlenku propaguje například křesťanství, které hlásá bratrství všech lidí na zemi coby dětí jediného Boha.

⁶⁹ Určité pokusy tuto praxi překonat v historii byly. Například izraelské kibucy nebo určité praktiky komunismu. Všechny ale beznadějně ztroskotaly jako zcela nefunkční.

⁷⁰ Pravděpodobně neznámějším z nich je William Godwin. Svůj přísný universalismus ilustroval tímto příkladem: pokud by došlo k situaci, že by byli ve stejném hořícím domě uvězněni biskup Fénelon, jehož spisy přinášejí útěchu a povzbuzení tisícům lidí, a vaše matka, notorická alkoholička, za předpokladu, že není způsob, jak moci zachránit oba dva, pak je to uznávaný biskup, jehož jste morálně povinni před ohněm vysvobodit, a ne vaše matka.

svým nejbližším, milovaným stejně jako zcela neznámým a nemilovaným. Také by to znamenalo, že musíme mít znalost o potřebách všech lidí a umět tyto znalosti nestranně vyhodnocovat. Znamenalo by to, že musíme nadlidsky dělit svůj čas, prostředky a energii na mikroskopické částičky a distribuovat je mezi všechny lidi. Toho není bezesporu obyčejný člověk schopen.

Méně směšný, ale stále velmi extrémní výklad universalismu požaduje, abychom věnovali zcela nestranně stejnou pozornost všem lidem, kteří jsou zahrnuti v určité situaci. To znamená dát přednost záchraně ctnostného biskupa před vlastní matkou propadlou alkoholu. Nebo to znamená hodit si mincí, ocitneme-li se v přítomnosti dvou se topících dětí, z nichž jedno je naše vlastní, a máme možnost zachránit před utonutím jen jedno z nich. Nesmíme se totiž automaticky rozhodnout pro záchranu vlastního.

Obě zmíněné interpretace jsou podle Friedmana (1991), který je prezentuje, zcela utopické a především pro universalismus zcela nereprezentativní. Nezbytnost určité míry stranickosti vůči těm (v sociálním slova smyslu) nejbližším, prosazovaná komunitarismem, je natolik zřejmá, že proti ní neprotestuje ani Singer.⁷¹ Ve skutečnosti se na ní komunitaristé s naprostou většinou universalistů zcela shodnou. Proto se zde nechceme zabývat ani tak její obhajobou jako spíše tím, zda a nakolik nám praxe upřednostňování zájmů blízkých nechává prostor pro existenci závazků vůči těm, které za své blízké nepovažujeme. Jakou míru stranickosti ve vztahu k našim nejbližším lze obhajovat tváří v tvář milionům umírajícím a trpícím daleko od nás? V jaké situaci jsme povinni přejít od uspokojování potřeb blízkých k uspokojování potřeb cizích?

Za prvé, rozhodně se nedomnívám, že pomoc, kterou poskytneme vzdáleným potřebným, musí být vždy na úkor našich blízkých, jak to tvrdí

⁷¹I když byl nejprve řazen mezi tzv. „tvrdé“ universalisty po boku výše zmíněného W. Godwina (viz např. Friedman 1991:831, Kuper 2002:109), později v reakci na kritiku svých názorů poněkud tlumí vyostřenost své pozice a přechází do tábora „umírněných“ universalistů. Ve svém pozdějším článku (2004) argumentuje, že stranickost vůči rodinným příslušníkům, partnerům a nejbližším přátelům je morálně přípustná a obhajitelná, protože ji lze nestranně odůvodnit.

Noddings. Velká většina z nás má dostatek finančních i jiných prostředků, které dávají dostatek možností pomáhat ostatním i potom, co uspokojí potřeby své i svých bližních. Za druhé, souhlasím se Singerem, který obhajuje takovou míru favorizování vlastních dětí, která jim zajistí uspokojení všech nezbytných potřeb, nejdůležitějších tužeb a také to, aby se cítili být rodiči dostatečně milováni a chráněni. Neexistuje ale žádný pádný důvod, říká, uspokojovat každé rozmarne přání, které dítě projeví, ale naopak mnoho důvodů, proč tak nečinít. Ve společnostech, jako je naše, bychom měli své děti vychovávat, jak pro jejich vlastní dobro tak pro dobro ostatních, tak, aby si uvědomovaly fakt, že existují lidé mnohem více potřební nežli jsou ony a že se (omezením svých vlastních nároků) mohou účinně podílet na pomoci těmto lidem (2004:18).

Tedy, zajisté bychom se měli snažit činit dobře všem. Přednostně přitom uspokojovat zájmy svých vlastních dětí a svých nejbližších není nijak nesprávné či nemorální. Neplatí to ovšem neomezeně. Existence určité *hranice* limitující naši stranickost vůči blízkým ve prospěch těch cizích, kteří jsou na tom mnohem hůře, je nejen nutná, ale může být ku prospěchu obou stran. Samozřejmě je otázkou, kudy přesně by měla námi požadovaná hranice vést. Volně a nepřesně by se asi dalo říci, že by si měl každý ponechat to, co nutně potřebuje pro sebe a pro své blízké tak, aby mohl být živ slušně. Když je však postaráno o to, co je potřebné a přiměřené, je *morální povinností* z přebytku přispívat nuzným bez ohledu na jejich vztah k nám, bez ohledu, jak jsou od nás „daleko“.

5. „Spravedlivý“ podíl

Zopakujme si nyní, z čeho vycházíme. Zatímco my⁷² žijeme v relativním blahobytu a nadbytku, sta miliony lidí v rozvojových zemích živoří a umírají. Existují přitom různé státní, soukromé, občanské a církevní organizace, které se různými způsoby snaží zlepšit životní podmínky těchto lidí a učinit preventivní opatření proti podobným situacím do budoucna. Tím, že přispějeme určitou částkou na konto takových organizací, můžeme jejich snahu podpořit a pomoci tak realizovat projekty odstraňující bídu třetího světa. Přesto mnozí lidé (a nejspíš je jich většina) podobným organizacím ničím nepřispívají nebo jen – vzhledem k tomu, jakým bohatstvím disponují – částkami zanedbatelnými. Kolik tedy, pokud vůbec, by měl průměrný člověk naší společnosti podobným organizacím dávat?

Uvedli jsme si, jak na tuto otázku odpovídá Singer. Tvrdí, že každý obyvatel prvního světa by přispívat měl a to do té doby než klesne na hranici, jejíž překročení by znamenalo, že by sám sobě či na něm závislým způsobil větší utrpení než to, kterému chtěl svým dalším přispěním zabránit.

Jedna z dalších námitek proti Singerovu tvrzení se zakládá na myšlence, že jeho princip po nás požaduje, abychom humanitárním organizacím věnovali více peněz, než je náš tzv. „spravedlivý podíl“. Význam pojmu „spravedlivý podíl“ tu je ovšem míněn ve velmi specifickém smyslu. Vysvětlím. Ti, kteří vznášejí tuto námitku, akceptují fakt, že jsme jakožto obyvatelé prvního světa povinni věnovat určité prostředky na odstraňování světové chudoby. Tvrdí ovšem, že náklady na tuto pomoc by měly být přiměřeně rozděleny mezi všechny, kteří jsou schopni se na nich finančně podílet. Takové rozdělení by každému z nás z celkové sumy peněz potřebné na odstranění světové chudoby určilo konkrétní částku, kterou nazývají právě „spravedlivý podíl“. Každý člověk je podle obhájců tohoto názoru morálně

⁷² „My“ zde znamená obyvatelé tzv. prvního světa neboli 1/4 nejbohatších obyvatelů planety. Připomínám, že Česká republika patří mezi pětinu nejbohatších zemí světa a Index lidského rozvoje OSN ji řadí na třicáté druhé místo.

povinen přispívat humanitárním organizacím pouze a jenom částkou, která se rovná jeho spravedlivému podílu a to bez ohledu na skutečnost, zda i ostatní svůj spravedlivý podíl platí či nikoliv, tj. zcela bez ohledu na to, kolik peněz je fakticky k odstranění světové chudoby ještě zapotřebí.

Zdá se být samozřejmě velmi problematické, kolik by tato celková suma činila, i to, jakým způsobem by měla být mezi přispěvatele rozdělena. Ať už by byla ale vypočítána jakkoliv a přiřknula nám jakkoliv velký podíl, je zřejmé, že Singerův princip (který žádá, abychom i v situaci, kdy víme, že ostatní nepřispívají, přispívali až do té doby, dokud sami neklesneme na velmi nízkou životní úroveň) po nás požaduje mnohonásobně více, než by byl náš spravedlivý podíl. Tomu se ale namítající brání. Proč by zrovna oni měli podstoupit tak velkou oběť, kterou po nich Singerův princip vyžaduje, jenom proto, že ostatní aktéři odmítají dostát závazku svého férového podílu, ptají se. Dan Brock (1991:912) tuto námitku nazývá „proč já“ a doslovně ji formuluje takto: “Proč já musím obětovat téměř všechny své zájmy a prostředky, abych ulehčil tomuto utrpení (tj. utrpení lidí rozvojových zemí způsobené bídou a hladem), když to, že je po mě tato nespravedlivě velká oběť požadována, je způsobeno lhostejností téměř všech ostatních a jejich selháním prokázat jakoukoliv snahu pomoci? Zatěžuje mě to nepřiměřeně velkým břemenem odpovědnosti. Morálka přeci vyžaduje spravedlivé rozdělení mezi všemi, co jsou schopni přispět, nést toto břemeno.”

Na první pohled může námitka působit velmi přitažlivě. Opravdu se zdá být velmi nespravedlivé chtít po lidech tak velkou oběť, jakou žádá Singer, je-li to způsobeno pouze tím, že ostatní nejsou ochotní vůbec nic přispívat. Singer (a s ním i mnoho dalších filosofů) tuto námitku ovšem zamítá. Druhý doplňkový předpoklad jeho argumentu deklaruje, že počet lidí, kteří mají prostředky přispívat humanitárním organizacím, je pro míru, jakou jsme povinni přispět každý zvlášť, zcela irelevantní.⁷³ Není žádný rozdíl mezi

⁷³ Singer připouští, že tento jeho druhý dodatečný předpoklad potřebuje rozsáhlejší obhajobu než zde již tematizovaná (i)relevance vzdálenosti (1996:29).

tím, jestli jsme na světě jediní, kdo má možnost bojovat proti světové chudobě, nebo jedni z mnoha milionů.

Pro ilustraci tohoto druhého Singerova doplňkového předpokladu zkusme nepatrně pozměnit nám dobře známý příběh o topícím se dítěti (dle Horton, 2004:162):

Dvě topící se děti - Vilém a Evžen se procházejí po parku. Spatří dvě děti, topící se ve dvou rybníčcích nedaleko od sebe. Kdyby každý z nich zachránil jedno dítě, znamenalo by to pro oba relativně menší úsilí a náklady. Vilém tedy nemešká, skočí do vody a zachrání dítě na své straně parku. Když se škrábe na břeh, zjistí, že Evžen evidentně nejeví žádný zájem ani úsilí zachránit druhé dítě.

Otázka zní: může Vilém po tom, co zachránil jedno dítě, bez výčitek svědomí klidně pozorovat, jak druhé dítě umírá s tím, že on svou povinnost již vykonal, a tohle tedy umírá “na Evženovu zodpovědnost”? Jak bychom takové chování hodnotili?

Ti, co pomocí tohoto příkladu oponují námitce spravedlivého podílu, tvrdí, že příběh jasně ukazuje klam názoru, že povinností člověka je pouze a jenom dostat svému férovému podílu, který je určen tím, kolik by bylo postačující, kdyby všichni přispívali. Shelly Kagan (1991:924) to komentuje takto: Není pochyb, že kdyby byla distribuce povinností rozdělena spravedlivě, každý by musel zachránit právě jedno dítě. Odmítá-li ovšem Evžen zcela nemorálně poskytnout svůj přiměřený podíl pomoci, musí Vilém nutně vykonat více, tj. je povinen pokusit se zachránit obě děti. Morální požadavky na jedince tedy nemohou být limitovány jeho výše definovaným „spravedlivým podílem“, vyvozuje. Garrett Cullity (1996:59) souhlasí: Není pochyb o tom, že Evženovo chování je navýsost hanebné a opovrženíhodné.

To ovšem nedovoluje Vilémovi zachránit pouze jedno dítě a zanechat tam druhé, jak by to určoval jeho „spravedlivý“ podíl.

Podle těchto myslitelů výše zmíněný příběh jasně ukazuje, že nelze vypočítat spravedlivý podíl odpovídající našim reálným podmínkám bez ohledu na to, jak se ostatní reálně chovají. To, zda druzí přispívají či nepřispívají (resp. zachraňují či nezachraňují) je relevantní faktor, protože se v závislosti na něm markantně mění situace.

Domnívám se, že lepší než zpochybňovat argument pomocí jakkoliv působivého příkladu, je ukázat jeho chybnou logiku. Podívejme se proto na jeho o něco formálnější zápis. Ten by mohl vypadat například takto:

1. premisa: Kdyby každý člověk, jako jsem já, přispíval měsíčně 200 korunami, stačilo by to právě na nasycení všech hladových na světě.

2. premisa: Kdyby každý člověk, jako jsem já, přispíval měsíčně 200 korunami, nebyl by důvod, proč by člověk, jako jsem já, měl přispívat více než jiní lidé, jako jsem já.

Závěr: Není důvod, proč bych měl přispívat více než 200 korunami.

I když se argument může na první pohled jevit docela přesvědčivě, závěr z premis *neplyne*. Premisy jsou totiž hypotetické (1. Kdyby... a 2. Kdyby...). Závěr je však formulován zcela nehypoteticky. To je ovšem evidentní logická chyba. Z premis může správně vyplývat takový závěr:

Závěr’: Kdyby každý člověk, jako jsem já, přispíval měsíčně 200 korunami, nemusel bych přispívat více než 200 korunami.

Takto (korektně) formulovaný závěr ovšem ukazuje, že celý argument neříká vůbec nic o tom, co je naší povinností v (současné době aktuální) situaci, kdy víme, že každý člověk 200 korunami nepřispívá. V takové situaci platí logika tohoto argumentu:

1. premisa: Kdyby každý člověk, jako jsem já, přispíval měsíčně 200 korunami, stačilo by to právě na nasycení všech hladových na světě.

2. premisa: Kdyby každý člověk, jako jsem já, přispíval měsíčně 200 korunami, nebyl by důvod, proč by člověk, jako jsem já, měl přispívat více než jiní lidé, jako jsem já.

3. premisa: Ne každý přispívá měsíčně 200 korunami, a proto nebude dostatek prostředků k nasycení hladových.

Závěr’’: Přispějí-li více než 200 korunami, pomohu tak nasycení více, než kdybych přispěl jen 200 korunami.

Viděli jsme, že námitka spravedlivého podílu vede k neakceptovatelným důsledkům (případ s topícími se dětmi v parku). Také jsme si ukázali, že logika argumentu, na kterém je tato námitka postavena, je *chybná*. Proto ji můžeme odmítnout a toto téma opustit.

6. Morální hodnota

1. **premise:** Pokud můžeme zabránit něčemu špatnému, aniž bychom obětovali cokoliv, co má (stejnou) morální hodnotu, máme tak učinit.
2. **premise:** Absolutní chudoba⁷⁴ je špatná.
3. **premise:** Existuje absolutní chudoba, které můžeme zabránit, aniž bychom obětovali cokoliv, co má (stejnou) morální hodnotu.
4. **závěr:** Máme povinnost odstraňovat absolutní chudobu.

Znovu jsme si uvedli Singerův argument, abychom mohli zhodnotit oprávněnost dalších námitek, na jejichž základě je odmítán. Pokusila jsem se zapsat obě verze argumentu najednou tak, že při vynechání slov v závorkách čteme slabší verzi argumentu, zatímco argument včetně slov v závorkách představuje původní, silnější (či náročnější) verzi.

Největší vlna námitek upozorňuje na vágnost termínu *morální hodnota*.⁷⁵ Je evidentní, že tento termín má pro celý argument naprosto zásadní význam. Přesto jej Singer zcela záměrně nijak nespécifikuje, a to ani v pozdějších textech, kdy reaguje na kritiku. Jak tedy poznáme, co je morálně hodnotné a jak moc?

Existuje ale ještě závažnější námitka. Přichází s ní James R. Otteson (2000). Nekritizuje pouze fakt, že Singer termín „morální hodnota“ blíže nedefinuje a nechává tak otevřené, co přesně lze za morálně hodnotné považovat a co už nikoliv, ale zpochybňuje samotnou možnost použití tohoto termínu ve smyslu, ve kterém jej Singer používá.

⁷⁴ Tj. utrpení a smrt způsobené nedostatkem jídla, přístřeší a zdravotní péče.

⁷⁵ Znovu upozorňuji (viz pozn. č. 11, s. 7), že v originálu není užito termínu „moral value“, jak můj překlad nejspíše nasvědčuje, ale termín „moral importance“. Opakuji ale, že v kontextu celého argumentu považuji daný překlad za nejlepší možný.

Singer tvrdí, že - byť velké - potěšení relativně bohatého člověka například z koupě nového hudebního CD nemůže vyvážit utrpení hladovějícího obyvatele třetího světa. Srovnání lze zapsat v ekonomických termínech:

500 Kč znamená⁷⁶ mnohem více pro hladovějícího než pro bohatého milovníka hudby.⁷⁷

Podle Ottesona je takové srovnání vnitřně nekoherentní. Odvolává se na ekonomickou doktrínu „subjektivní teorie hodnoty“, která tvrdí, že hodnota určité věci nespočívá v ní samé (ani v žádném objektivním kritériu či ukazateli), ale spíše v tom, co je člověk ochoten obětovat, aby danou věc získal. Tato teorie je prý přímým důsledkem principu, který se nazývá „zmenšující se mezní užitečnost“.⁷⁸ Tento princip dle Ottesona říká:

Pro jakékoliv zboží či službu, o které má člověk zájem platí, že $(n+1)$ -tá jednotka je pro něj za stejných podmínek méně hodnotná než n -tá jednotka.⁷⁹

Ilustrujme si jej příkladem: pro žízňového člověka může mít první podaná sklenice vody cenu zlata, druhá cenu sklenice vody za normálních podmínek, třetí už ani to ne a tak dále. Princip zmenšující se mezní užitečnosti spolu se subjektivní teorií hodnoty vysvětlují, proč mohou různí lidé cenit hodnotu určité věci zcela odlišně. V důsledku toho, tvrdí Otteson, nemůže být hodnota určité věci pro určitého člověka porovnávána s hodnotou, kterou má daná věc pro druhého člověka. Každé hodnocení je relativní. Neexistuje způsob, jak

⁷⁶ Tj. má větší hodnotu, větší cenu. Viz předchozí poznámka.

⁷⁷ Z toho pak Singer dále vyvozuje, že za předpokladu, že bohatý milovník hudby má uspokojeny všechny své nezbytné potřeby a uspokojil také nezbytné potřeby svých bližních a na něm závislých, měl by svých pět set korun věnovat někomu hladovějícímu než hudebnímu průmyslu.

⁷⁸ „The principle of diminishing marginal utility“.

⁷⁹ Jiné, možná obsahově ne zcela shodné a také přijatelnější podání principu by mohlo vypadat následovně. Je dána kvantita K . Mezní užitečnost kvantity K' je užitečnost toho, že přidáme K'

rozhodnout, zda způsob, kterým své peníze utrácí nějaký člověk, je méně nebo více hodnotný než způsob, kterým své peníze utrácí jiný člověk.⁸⁰ Z toho plyne, že Singerova argumentace, založená na tvrzení, že x korun znamená více pro jednoho než pro druhého člověka, je vnitřně nekoherentní.

Myslím, že nepřijatelnost celé Ottesonovi argumentace bije do očí. Popírá to, že je možné srovnávat hodnoty jednotlivých věcí (nebo služeb) pro různé lidi. Takové tvrzení je ale značně protiintuitivní a vyžaduje náležité odůvodnění. Ottesonův pokus poskytnout takové odůvodnění je paradoxní. Jím zmiňovaná teorie subjektivní hodnoty totiž nic takového, jako je principiální neporovnatelnost hodnot věcí mezi různými individui, netvrdí. Naopak, tato teorie umožňuje subjektivní hodnoty lidí porovnávat, a to i při respektování jevu, jakým je snižování mezní užitečnosti, jehož zákonitosti se pokouší popsat. Právě v kontextu této teorie není skutečnost, že různí lidé připisují téže věci různou subjektivní hodnotu (vyjádřenou třeba odlišným počtem jednotek užitečnosti), překážkou pro porovnávání těchto hodnot.

Není nic zvláštního na Singerově tvrzení, že pět set korun může znamenat velice mnoho (např. n jednotek užitečnosti) pro chudého člověka, nikoliv však pro bohatého (pro něhož představuje např. $n/100$ jednotek užitečnosti). Odůvodnění, které poskytuje Otteson, vlastně podporuje právě to tvrzení, které se domnívá svými argumenty napadát.

Viděli jsme, že pokus diskreditovat samotnou možnost použití termínu „morální hodnota“ v rámci Singerova argumentu se ukázal být bezúčelný. Podívejme se nyní na námitky, které nevytýkají Singerovi chybné užití, ale *bezobsažnost* tohoto termínu.

někomu, kdo už vlastní K . Hodnota kvantity K' se odvíjí od rozsahu kvantity K . Srv. Hacking (2001:93-95)

⁸⁰ Otteson k tomu dodává, že tento jeho závěr neznamená, že bohaté lidi nelze kritizovat za to, že raději utrácí za naprosto nepotřebné, zbytečné věci, aniž by použili část svých prostředků na pomoc trpícím a chudým. Taková kritika je podle Ottesona možná, ale musí být založena na jiném základě než na tvrzení, které se opírá o srovnávání hodnot.

S takovou výtkou přichází, současně s mnohými dalšími, John Arthur (1996). Zaměřuje se přitom na druhou (tedy slabší) verzi argumentu, která požaduje, abychom obětovali všechna ta potěšení a činnosti, které nemají morální hodnotu, můžeme-li ušetřených prostředků (sil, času či peněz) použít k efektivnímu odstraňování chudoby (tedy k něčemu, co evidentně morální hodnotu má).

Kámen úrazu je pro Arthura to, že neví, co si má pod obratem „nemá morální hodnotu“ představit. Singer v této věci neposkytuje žádné jiné vodítko než příklady (1996:28): bez morální hodnoty jsou věci jako „být módně oblečen“, „zašpinit si šaty“ nebo „zničit si značkové boty“. Jenže - jak si může být Singer jist, že luxusní vymoženosti, jako jsou značkové boty nebo módní šaty, nejsou morálně hodnotné? Arthur tuto jistotu zpochybňuje a oponuje tím, že si lze představit, že by tyto věci měly morální hodnotu. Mohou představovat například estetickou hodnotu. Pokud pro někoho mají estetické hodnoty i morální význam, pak může lehce argumentovat tím, že být módně oblečen pro něj představuje morální hodnotu.

Arthur přitom rozlišuje (1) případnou hodnotu, kterou pro někoho představuje skutečnost být módně oblečen, a (2) hodnotu radosti a uspokojení, které takovému člověku tato skutečnost přináší (a s tím svázané vyhnutí se zármutku z toho nebýt módně oblečen). Druhá jmenovaná hodnota – tj. hodnota lidské radosti či předcházení smutku - je pro něho evidentně morální hodnotou.

Z toho vyvozuje, že slabší verze Singerova argumentu (ač může být pravdivá – tuto možnost nezpochybňuje) ve skutečnosti neustanovuje žádnou nebo jen velice nepatrnou povinnost pomáhat lidem strádajícím nouzí. Na jeho základě se totiž dle Arthurovy interpretace nemusíme vzdávat ničeho, co nám přináší radost (ať už je to sebevětší nepotřebnost), a stejně tak nemusíme přinášet žádnou oběť, která by nás seabemíň zarmoutila.

Vyplývá z toho, tvrdí Arthur, že takový argument od lidí vlastně požaduje, aby na odstraňování světové chudoby přispívali právě tolik, kolik v současnosti přispívají. Protože přece – kdyby svým (dalším) příspěvkem

nepřišli o žádnou radost, ani si nezpůsobili žádný zármutek, proč by nepřispěli? Anebo – proč by nepřispěli (více), kdyby věcem a činnostem, kterých se nechtějí vzdát, nepřipisovali žádnou hodnotu?

Avšak takový závěr je směšný. Zakládá se na velmi naivní představě, že lidé vždycky dělají to, co je pro ně a pro ostatní nejlepší, že nejsou schopni lpět na věcech, kterých si ve skutečnosti neváží, že se automaticky vzdávají všech těch věcí a aktivit, které jim i okolí dlouhodobě přináší negativní důsledky atp.

Problém jeho argumentace je ovšem hlubší. Domnívám se, že nerozlišuje pojmy hodnota a *morální* hodnota. Je totiž velmi problematické a protiintuitivní označovat jako morálně hodnotné vše to, co je příjemné, „radostné“ apod., a vše nepříjemné mít za morálně nehodnotné. Zdá se (a tvrdím, že v tomto případě zdání neklame), že morálně hodnotné věci nejsou všechny věci, které přinášejí radost a potěšení (vzpomeňme sadismus), a morálně nehodnotné všechny ty, které způsobují útrapy (vzpomeňme vysoké hodnocení, jež máme pro některé druhy oběti). Arthur přinejmenším zavádí nové užití slovních spojení morálně hodnotné a morálně nehodnotné, které odporuje běžnému užití a přirozenému jazyku; přičemž pro takové změny neuvádí přesvědčivé důvody.

Singer vysvětluje své *záměrné* vyhýbání se definici termínu „morální hodnota“ následovně. Definovat tento termín by znamenalo učinit celý argument závislý na konkrétní etické teorii. Toho se Singer chtěl vyvarovat. Jeho snahou bylo koncipovat argument pro povinnost odstraňování absolutní chudoby tak, aby jím dokázal oslovit nejen utilitaristy, mezi které se řadí, ale všechny čtenáře bez ohledu na to, k jaké etické doktríně se hlásí.

To je důvod, proč místo aby termín morální hodnota nějak specifikoval, ponechal jej jako proměnnou, za kterou může každý dosadit to, co mu jeho vlastní svědomí napovídá nebo dovoluje.

Singer s Arthurem souhlasí v tom, že jeho taktika – nechat na každém čtenáři, aby sám určil, co má či nemá morální hodnotu – může být úspěšná⁸¹ jen potud, pokud jsou lidé ochotni akceptovat například to, že být módně oblečen morální hodnotu (přinejmenším v naprosté většině případů) nemá. Připouští, že lidé to akceptovat nemusí.⁸² Přesto se na rozdíl od Arthura domnívá, že naprostá většina lidí se na takových skutečnostech shodne. A v tomto se, věřím, Singer nemýlí.

Zcela jinou kapitolou je kritika, která se týká toho, co považuje za morální hodnotu sám Singer, a jaké důsledky by z argumentu v závislosti na tom plynuly. Toto téma jsem rozhodla pojednat v samostatné podkapitole. Nyní chci jen zdůraznit fakt, který vyplývá z výše uvedeného. Totiž, ani nesouhlas s tím, čemu Singer morální hodnotu přiznává a čemu nikoliv, nemůže samotný argument nijak ohrozit. Tzn., i pokud předpokládáme jiné pojetí morální hodnoty než Singer, není jasné ani to, že alespoň jedna premisa argumentu je nepravdivá, ani to, že závěr argumentu z premis neplyne. Argument je na pojetí či definici morální hodnoty *nezávislý*.⁸³ Přesto pokládám za důležité zde takové odlišné pojetí prezentovat.

6.1. Singerova definice morální hodnoty

Až doposud jsme nenašli nic, co by platnost Singerova argumentu vážně ohrozilo. Vše hovoří pro to, že opravdu máme povinnost, pokud můžeme, pomáhat lidem, kteří žijí v absolutní chudobě, a těm, kteří strádají hladem. Kvůli takové pomoci je jistě nutné obětovat něco z toho, co máme. Otázkou ovšem zůstává - co všechno? Ptejme se tedy nejprve Singera samotného. Co všechno navrhuje obětovat on?

⁸¹ Může být úspěšná v tomto kontextu znamená, že může vést k tomuto závěru: máme neoddiskutovatelnou morální povinnost pomoci těm, co žijí v absolutní chudobě.

⁸² Singer uznává, že uvažování člověka, který tento fakt neakceptuje, nemusí být zjevně iracionální.

⁸³ Alespoň do té míry, do které lidé nebudou připraveni přiznávat morální hodnotu všemu, nač jen pomyslí. Tuto eventualitu jsme nicméně výše odmítli jako nepravděpodobnou.

Naše otázka zní: Co vše *podle Singera* nemá morální hodnotu neboli co všechno (které přesně věci, činnosti a záliby neboli kolik přesně peněz, popřípadě času) musíme obětovat ve prospěch trpících ve třetím světě? Budeme zkoumat, jestli je jeho požadavek obhajitelný.

S ohledem na dvě odlišné verze argumentu je nutné rozdělit i výše položenou otázku. Asi takto:

- (1) Co všechno radí Singer obětovat s ohledem na silnou verzi argumentu? Tedy za předpokladu platnosti věty: „Máme zabraňovat absolutní chudobě, když kvůli tomu nemusíme obětovat nic stejné morální hodnoty.“
- (2) Co všechno radí Singer obětovat s ohledem na slabou verzi argumentu? Tedy za předpokladu platnosti věty: „Máme zabraňovat absolutní chudobě, když kvůli tomu nemusíme obětovat nic, co má morální hodnotu.“

Ad 1) Pokud bychom se chtěli řídit silnou verzí argumentu a zároveň zcela sdíleli Singerovu představu o tom, co má a co nemá morální hodnotu, byli bychom povinni na odstraňování chudoby přispívat až do té doby, dokud by náš další příspěvek neznamenal to, že bychom sami sobě či na nás závislým způsobili větší utrpení než to, které jsme svým přispěním chtěli odstranit. Prakticky to znamená, že bychom se všichni (tedy já nebo Vy, ale také Singer) měli obětovat až do té míry, do které na tom nebudeme téměř úplně stejně jako hladovějící lidé v nejchudších zemích třetího světa (Singer, 1996:30). Jinak řečeno – Singer v odpovědi na výše položenou otázku říká: obětujte úplně všechno. Nesmí vám zbýt více než jeden dolar na den, protože ty nejbídnější na světě nemají ani to.

Singerův požadavek je nadmíru silný⁸⁴. Bez ohledu na to, že se jím ve skutečnosti neřídí ani sám jeho autor, se mi zdá naprosto nepravděpodobné, že

⁸⁴ Singer uznává, že je velmi nepravděpodobné, aby relativně bohatí lidé souhlasili s tou mírou morálního altruismu vůči chudým třetího světa, kterou po nich požaduje, ale trvá na tom, že by si měli být přinejmenším vědomi toho, že nežijí plnohodnotně morálním životem. Už jenom proto, že je toto vědomí může motivovat k tomu, aby v budoucnu přispívali aspoň o něco více nežli nyní.

by takové jednání (tj. zbavení se všeho svého majetku a přivedení sebe a svých blízkých na materiální úroveň těch nejnuznějších na světě) se všemi svými následky, mohlo z celkového a dlouhodobého hlediska nějakým způsobem minimalizovat celkovou a dlouhodobou sumu všeho utrpení nebo maximalizovat sumu všech (morálních) dober na světě.⁸⁵ Je pravda, že ve srovnání s tím, že milióny lidí umírají hladu, se většina našich statků (i zážitků) musí jevit jako zbytečný luxus s naprosto minimální, pokud vůbec nějakou, morální hodnotou. Ale je potřeba si uvědomit, že abychom mohli materiálně pomáhat chudým, nemůžeme být sami chudí. Singerova odpověď na první otázku je utopistická a neefektivní.

Ad 2) Jak víme, Singer si nepravděpodobnost přijetí (nebo spíše nemožnost přijetí) požadavku, který plyne ze spojení silného argumentu a jeho vlastní definice morální hodnoty, uvědomoval. Zformuloval proto tzv. „slabší“ verzi svého argumentu, která se má jevit většině lidí přijatelnější. Pokud bychom se řídili touto slabší verzí argumentu, nemuseli bychom, říká, ve snaze jednat morálně, přivést sebe a své blízké na úroveň blížící se těm nejhudším na světě a „přesto bychom byli povinni věnovat dost peněz na to, aby to kompletně změnilo chod konzumní společnosti, která je založena na tom, že lidé utrácí za zbytečnosti“ (1996:36). Odpověď na naši otázku tedy zní: „na chudé bychom měli věnovat všechny peníze, které nevydáváme na nezbytnosti, ale na přebytečnosti“ (1999:3). Samozřejmě otázkou zůstává, které věci považuje za nezbytné, které za zbytečné. I tady ovšem dává určité vodítko. Jako příklady těch zbytečných jmenuje: technika, nové sako, CD, lístek do kina, divadla či na koncert vážné hudby, večere v restauracích, soukromé školy, cestování do cizích zemí.

Do množiny Singerových „zbytečných“ věcí by ale nepochybně patřila např. drahá léčba starého člověka, stavba kostela, dekorační předměty do svého bytu (kanceláře), svatební či pohřební hostina, posezení u vína s přáteli... .

⁸⁵ Připouštím, že pokud se jedná o určité individuální případy (např. Matka Tereza), může mít taková oběť obrovskou hodnotu a bezpochyby velice přispět k maximalizaci dobra a minimalizaci utrpení. Na rozdíl od Singera ovšem tvrdím, že i když je velmi žádoucí, aby se podobným způsobem chovali určití jedinci, není zároveň žádoucí, aby se tak chovali jiní.

Všeho právě jmenovaného (a mnoha dalšího) bychom se podle něho měli vzdát. Nic z toho nemá totiž podle Singera žádnou morální hodnotu. Avšak je tomu tak skutečně? Je vzdání se všech těchto „věcí“ z celkového a dlouhodobého hlediska opravdu dobré? Jsem přesvědčena o pravém opaku.

Jednoduše řečeno - množina věcí a činností, kterým Singer nepřiznává morální hodnotu, se neshoduje s množinou věcí a služeb, kterým nepřiznávám morální hodnotu já. Půjde mi tedy o to ukázat, že Singerova definice této množiny je příliš široká (a tím zároveň úzkoprsá) a může mít neblahé důsledky. A to jak s ohledem na morálku obecně, tak především s ohledem na specifický problém světové chudoby.

Opět zde hraje roli fakt, že ve srovnání s obrovským utrpením hladovějících nebo těch živořících v absolutní chudobě se může jevit leccos jako zbytečnost a nepotřebnost a jako nejlepší řešení se může jevit takových věcí se vzdát a ušetřených prostředků použít na bezprostřední odstraňování tohoto utrpení (např. nasycování hladových). Připouštím, že takových zbytečných věcí, kterými se obklopujeme a které můžeme velmi snadno postrádat, je obrovský počet. A zbavit se jich ve prospěch chudých na celém světě by byl čin jednoznačně morální a dobrý. Tvrdím ale, že by bylo velmi krátkozraké zbavovat se naprosto všech (nebo velké většiny) výtěžků současné „konzumní“ společnosti (jak k tomu Singer nabádá) bez toho, abychom si uvědomili jejich skutečný význam a funkci a také důsledky, které by to přineslo.

Je pravda, že finanční prostředky potřebné pro léčbu starého, těžce nemocného člověka by pokryly vakcinaci a základní výživu třeba i stovky dětí třetího světa. Jaké (dlouhodobé) důsledky bude mít ale to, přestaneme-li staré nemocné lidi léčit? Nesníží se úcta k lidskému životu?

Obraz, cd nebo sbírka básní se jeví jako zbytečností, bez kterých bychom se mohli obejít. Jaké ale bude mít důsledky, zbavíme-li se všech těchto věcí? Není touha po uměleckém vyjádření některým lidem natolik vlastní, že by bez možnosti takového vyjadřování duševně „odumřeli“? A jaký by měl něčí talent a umělecký projev význam, kdyby se o něj nemohl podělit s ostatními? A

nezahrnuje toto sdílení např. tvorbu CD, koncertování či vydávání básní? A z čeho má básník žít, pokud mu za jeho knihu nezaplatíme? Vzdáme-li se umění (protože se vzdáme uměleckých produktů), nepřestanou lidé vnímat krásu? Nebude v jejich životě chybět něco velmi důležitého a hodnotného?

Podobně s technikou. Není to díky vyspělé technice (např. ve zdravotnictví), že můžeme zachraňovat lidské životy a tišit fyzická utrpení do míry dříve ani nesněné? Není to díky nejrůznějším technologiím, že se nemusíme bát hladomoru ani v případě roční nepřízně počasí a přírodních vlivů?

Navíc, některé dle Singera „zbytečné“ věci a činnosti mohou pomáhat při motivaci k solidaritě a při tom, aby se člověk dostal do „stavu“, kdy je ochoten a připraven utrpení odstraňovat. Tak například člověk s pevným rodinným zázemím, kterého naplňuje jeho práce, má, podle mého soudu, mnohem větší předpoklady k tomu dělit se ze svého s těmi nejchudšími. Vzít svoji manželku nebo rodiče na večeři nebo uspořádat narozeninový večírek pro svého dvacetiletého syna může být důležitý prostředek pro upevnění vztahů. Skutečně tedy nepřijdeme o něco morálně hodnotného, pakliže se podobných radostí zcela vzdáme?

Způsob, kterým máme podle Singera reagovat na fakt světové chudoby, je velmi radikální. Volá po zhroucení současné společnosti (viz 1996:36), ale vůbec mu nedochází všechny důsledky. Shrnuto, mnohé podle Singera „zbytečné“ věci a činnosti mohou mít často z celkového a dlouhodobého hlediska vysokou (morální) hodnotu a pokud bychom se jich zcela vzdali, mohly by začít (podstatně) chybět.⁸⁶

⁸⁶ Považuji, oproti Singerovi, za důležité zmínit a vzít v úvahu (morální) hodnotu (a vliv na existenci a míru utrpení), kterou určitým činnostem, životním stylům a objektům připisují některé filosofické a teologické doktríny a kterou bychom mohli označit za hodnotu duchovní či za hodnotu *sub specie aeternitatis* (pod zorným úhlem věčnosti). Jakou (morální) hodnotu (a jaký vliv na utrpení ve světě) má, dejme tomu, zřízení kláštera, jehož osazenstvo se velkou část dne modlí za spásu (věčný život) ostatních lidí a za zmírnění utrpení? Singer pokládá za samozřejmé, že poměrně malou. Ne tak někteří filosofové, teologové a nezanedbatelný počet věřících, včetně mě samotné.

Tím neříkám, že všechny věci, které Singer považuje za nehodnotné, morální hodnotu mají, ani to, že množina věcí, které by bylo skutečně správné a hodnotné obětovat, je malá. Pouze poukazuji na fakt, že je důležité pečlivě zvážit vzájemné souvislosti, důsledky a vedlejší efekty toho, že se nějakých věcí nebo činností zřekneme.

Na Singerově definici toho, co má morální význam (hodnotu) vidím jako nedostatečné to, že je zcela materialistická. To ve spojitosti s jeho argumentem implikuje tak velkou povinnost sytit, šatit a jinak zaopatřovat hladové a bez domova, že dokud nebudou všichni sytí a oblečení, nikdo se nemůže s čistým svědomím věnovat ničemu jinému. Já ale tvrdím, že tak jako je potřebné sytit hladové a stavět příbytky bezdomovcům, jsou důležité i jiné činnosti (modlitba, studium, stavění klášterů, důsledná výchova dětí, umělecká tvorba...) a že i těmito i jinými způsoby se dá (za určitých okolností) naplňovat povinnost jedince vůči světu a bližním.

7. Způsoby odstraňování světové chudoby

Konstatovali jsme, že existuje *morální povinnost* těch, kteří mají prostředky, podílet se na odstraňování světové chudoby. Nyní budeme posuzovat možnosti řešení problému světové chudoby a způsoby, kterými můžeme onu povinnost naplňovat.

Jak víme, Singer předkládá velice jednoduché řešení. Všichni, kdo vlastní více, než potřebují, se mají vzdát určité míry svého majetku (ať už to znamená vzdát se téměř všeho, toho, co není morálně hodnotné nebo jen deseti procent svých příjmů) a tento majetek má být určitým mechanismem⁸⁷ přerozdělen ve prospěch těch nejnuznějších na světě. Nic víc, nic míň nemusíme dělat.

Je ovšem otázkou, jestli existuje tak jednoznačná cesta ke zmírnění světové bídy a zmenšení utrpení, jakou je pouhé přelévání peněz (z jedné země do druhé). Odpověď na tuto otázku se odvíjí od toho, co je příčinou problému světové chudoby. Pokud jsme jejich příčinou my sami, resp. fakt, že do dalekých zemí neposíláme své peníze, pak je Singerem navrhované řešení adekvátní. Ale taková odpověď není pravdivá. I když je *možné*, že i my se (vědomě nebo nevědomě) na existenci bídy některých lidí ve světě určitým způsobem podílíme (např. tím, že profitujeme na nespravedlivém nastavení systému mezinárodního obchodu;⁸⁸ že se nezajímáme o původ zboží, které kupujeme; nebo jen tím, že se nijak nezapojujeme do úsilí tento problém řešit), prvotní příčiny světové chudoby leží někde jinde.

⁸⁷ Singer tento mechanismus svěřuje vládním i nevládním humanitárním organizacím jako jsou Oxfam či Unicef.

⁸⁸ Srov. slova Karla Rahnera. „*Osobně sice nekrademe, ale účastníme se kolektivní krádeže, protože struktury už jsou takové, že v hospodářsky vyspělých zemích žijeme na útraty chudých a stále více se obohacujeme, zatímco miliony lidí v rozvojových zemích umírají hladem.*“ Cit. dle české předmluvy k encyklice *Populorum progressio* (1996:225). Srov. - ekonomický systém jako jedna z hlavních příčin světové chudoby (viz dále s. 66-67).

Domnívám se, že jako tři největší příčiny bídy jednotlivých zemí na celém světě lze označit tyto: (1) kulturní, (2) politický a (3) ekonomický systém.

1) *Kulturní systém*. Jak upozorňuje Michael Novak (1998), je důležité si uvědomit, že podstatou bohatství a ekonomické prosperity států nejsou jen nerostné suroviny nebo jiné přírodní zdroje, ani peníze plynoucí zvenčí.⁸⁹ Hlavní zdroj bohatství totiž není materiální, ale leží v lidské mysli, lidské kultuře a zvycích. Bohatství národů, říká, „nekape ze shora dolů: tryská ze zdola“ (1998:103). Je scestné se domnívat, že majetek může trvale přicházet pouze z mezinárodní pomoci. „Ti, kteří chtějí osvobodit lidské bytosti svého národa z chudoby, by se měli podívat na její prvotní zdroj, na myšlenkovou a duchovní úroveň jeho příslušníků v nejnižších vrstvách společnosti“ (1998:93).

Žádoucí je v tomto ohledu obecný respekt k základním lidským právům, mravnosti a ctnosti. Dále např. úcta k podnikání, tvořivosti a šetrnosti, vzájemná důvěra (nezbytná například pro uzavírání smluv a obchod).

Jaké jsou způsoby, jak uvedených cílů dosáhnout? Nabízí se politické prostředky, o nichž se zmíním v dalším bodu, či kulturní formace, jež je součástí rozvojových (nebo také misionářských) programů.

Jak lze přispět ke změně kulturního systému, nejsme-li politiky, humanitárními pracovníky (či misionáři)? Prostřednictvím programů rozvojových agentur, církevních a charitativních organizací můžeme například svým příspěvkem napomáhat ke zvyšování gramotnosti lidí téměř po celém světě. Tyto programy⁹⁰ se snaží zajišťovat výstavbu škol v těch nejvíce potřebných oblastech a především pak materiální podporu chudých rodin, které

⁸⁹ Např. přírodní bohatství Japonska je velmi nepatrné; přitom Japonsko je jednou z nejbohatších zemí světa. Přírodní zdroje Brazílie jsou obrovské, a přece mnoho Brazilců je zoufale chudých.

⁹⁰ U nás např. „Adopce na dálku“ . Program, který prostřednictvím dárců z České republiky umožňuje vybraným dětem z těch nejchudších zemí získat vzdělání přímo v jejich přirozeném kulturním prostředí a zároveň tím podporuje rozvoj celé komunity.

by jinak neměly možnost své děti do školy posílat.⁹¹ Podobné programy mají velký význam, protože vzdělání má pro naplňování výše uvedených cílů význam naprosto záadní. Vzdělaný člověk má větší možnost ovlivňovat svůj vlastní osud i své okolí, je schopen si snáze uvědomit svou svobodu, svá práva i svou odpovědnost. Vzdělání umožňuje aktivnější účast v občanském i politickém životě. Se vzděláním také přímo souvisí schopnost inovací, která je důležitým zdrojem bohatství každého národa.⁹²

2) *Politický systém.* I to, jaký je v dané zemi politický systém, má v naprosté většině případů větší dopad na nejchudší příslušníky národa než finanční pomoc proudící do této země zvenčí. Jako hlavní příčiny podvýživy a chudoby v rámci politického systému jsou uváděny: politická nestabilita, diktátorské režimy, totalitní a úplatkářské praktiky, nerespektování základních lidských práv. Žádoucí naopak je: zákonem vynucované *dodržování základních lidských práv a svobod* (zejm. práva na život, ochranu před protiprávním zatčením a vězněním, před nelidským zacházením, práva na spravedlivý soud, svobodu svědomí, vyznání, projevu, shromažďování a sdružování, práva na soukromé vlastnictví)⁹³ a dostatečná vymahatelnost práva při porušování zákona, a to i v případě vládnoucí vrstvy.

Způsoby, jak uvedeného dosáhnout, existují (diplomatický tlak na nedemokratické režimy směrem ke zmírnění porušování lidských práv - např. aby se vzdaly mučení, propustily politické vězně apod.; přesvědčování diktátorů, aby odešli do exilu; veřejná i neoficiální podpora disentu, sankce, převraty), ale veskrze jsou v moci vyšších politiků.

Jako nepolitici svou morální povinnost vůči chudým můžeme v tomto ohledu naplnit tím, že budeme důsledně dbát, abychom nijak (ani zprostředkovaně) nepodporovali režimy, které potlačují lidská práva.

⁹¹ Mnohé rodiny v rozvojových zemích jsou natolik chudé, že si nemohou dovolit posílat své děti do školy ani tehdy, pokud by jim tím nevznikly žádné další náklady. Mnoho dětí totiž musí tvrdě pracovat, aby jejich rodiny přežily. Srov. výše s. 21, pozn. č. 37.

⁹² Míra inovací se měří přihlašování patentů a vynálezů a je jedním ze základních ukazatelů rozvoje společnosti.

⁹³ Dějinné zkušenosti ukazují, že v politických režimech, které popírají právo člověka na soukromé vlastnictví, bývá naplňování základních lidských práv omezeno nebo úplně znemožněno.

Eventuelně můžeme sami vyvíjet určitou ne-politickou aktivitu (např. na bázi občanské společnosti), podporovat organizace bojující proti porušování lidských práv (např. Amnesty International) nebo ovlivňovat své politické zástupce, aby se pro ně problematika stala důležitou a věnovali ji patřičnou pozornost.

3) *Ekonomický systém.* Za jednu z největších příčin bídy třetího světa a současně jednu z největších překážek jeho rozvoje bývá označován *mezinárodní obchod*. Většina odborníků, zabývajících se danou problematikou, se shoduje, že možnost exportu z rozvojových zemí na trhy rozvinutých států, zejména zemědělských produktů, oděvů a textilu, by zásadně urychlila růst a vytváření nových pracovních míst, a tím podpořila rozvoj a snížila chudobu.

Jenže rozvinuté evropské země se dovozu z rozvojových zemí brání (prostřednictvím dovozních kvót a vysokých cel a tím, že domácí produkci zvýhodňují dotacemi),⁹⁴ a těm tak uniká více než dvojnásobek toho, co dostávají v rámci rozvojové pomoci. S ohledem na tyto skutečnosti se dá říci, že pro řešení problému světové chudoby lze vykonat mnohem více tím, že *otevřeme své trhy* rozvojovým zemím, než když jim budeme pouze přispívat svými penězi.

⁹⁴ Rozvinuté země (EU, USA, Austrálie, Japonsko a Nový Zéland) vynakládají na podporu domácích zemědělců ročně přes 300 miliard dolarů. Zatímco 18 z nejhudších zemí dostalo za devět let 40 miliard dolarů na oddlužení, farmáři v USA dostali za devět let (1995 – 2003) 131 miliard dolarů. Dotace farmářům v USA jen v roce 2003 činily 16,5 miliardy dolarů. A tak, zatímco 3 miliardy lidí na světě žijí s příjmem menším než dva dolary na den, v mnoha zemích OECD má stejnou výši příjmu (státem garantovanou) každá kráva.

Uvedené dotace zemědělcům a potravinářským společnostem v rozvinutých státech navíc umožňují vyvážet jejich produkty do rozvojových zemí za dumpingové ceny („dumping“ je ekonomický termín pro státem podporovaný ztrátový vývoz), kterým místní výrobci nemohou konkurovat. Tento nerovný vztah pak znemožňuje místním zemědělcům prodávat nejen na světových, ale i na místních trzích, což vede k ruinování místní zemědělské produkce s vážnými důsledky pro daný region. Jedním z mnoha neblahých důsledků je to, že (často ta nejlepší) půda, která dříve patřila drobným farmářům, se dostává do držení různých nadnárodních společností a je využívána pro monokulturní pěstování plodin určených výhradně pro vývoz.

V rámci světových obchodních jednání přitom rozvinuté státy tlačí na maximální otevřenost trhu rozvojových zemí pro vývoz vlastních výrobků, které tak přicházejí o možnost chránit své zemědělství proti dotovaným dumpingovým dovozům.

Podobná situace panuje i v jiných oblastech než je zemědělství. Zejména pak v průmyslu, který je náročný na lidskou práci (labour intensive industrie). V něm mají totiž rozvojové země často výhodu a tak rozvinuté země opět chrání své vlastní výrobce jednostrannými kvótami.

(Zdroj: Člověk v tísni.2004)

Samozřejmě, že otevření trhu je opět úlohou politiků. I řadový občan se však může přičinit tím, že bude apelovat na své politické zástupce, aby se zasazovali za postupné odbourávání státních subvencí (zejména zemědělských výrobků) a zároveň podporovali co nejrychlejší a nejdůraznější odstraňování umělých obchodních bariér chránících výrobce z hospodářsky vyspělých zemí tak, aby rozvojové země měly přístup na trhy bohatých zemí včetně té naší. V protikladu k tomu, co tvrdí Singer, tedy znovu říkám, že samotné přelévání peněz není dostatečným řešením problému světové chudoby. Každý si musí uvědomit, že část jeho morální odpovědnosti za chudé je záležitostí využití vlastního *politického vlivu a osobní angažovanosti*.

Jinou možností, jak se jednotlivec může podílet na prosazování celosvětových měřítek spravedlivého obchodu, je důsledné uplatňování tzv. „uvědomělé spotřeby“ nebo „spotřebitelské etiky“. Mám tím na mysli, abychom se při nákupu (v rámci našich možností získat o výrobku informace) ohlíželi na to, jestli je obchodní vztah výrobce a prodejce přijatelný (např. zda výrobce dostává, zhruba řečeno, spravedlivou odměnu), jestli při výrobě byly dodržovány výrobní standardy (např. standardy bezpečnosti práce či zákazu dětské práce) atd.

Další věc, která je nežádoucí a kterou je v rámci ekonomického systému potřeba řešit, je zaostalý způsob hospodaření většiny rozvojových zemí. (Je potřeba dopomoci lidem ze zemí třetího světa k odborné přípravě, neodmítat vědeckou ani technickou pomoc, seznamovat s účinnějšími postupy.) Opět jde o úkol politiků a rozvojových organizací, na němž se však můžeme nepřímo podílet.

Ukázali jsme si hlavní příčiny hladu a bídy jednotlivých zemí. S ohledem na ně znovu konstatuji, že problém světové chudoby nelze vyřešit jen tím, že budeme do cizích zemích posílat vlastní peníze. Samotná finanční pomoc beze změny kulturního, politického a ekonomického systému cílových zemí nestačí.⁹⁵ Právě v pozitivním ovlivňování tří jmenovaných faktorů spočívá skutečné trvalé řešení problému.

⁹⁵ Znovu chci zdůraznit, že za ten nejdůležitější faktor pokládám takové instituční podmínky, které garantují lidskou svobodu.

Ukázali jsme si také, že možnosti většiny lidí⁹⁶ jak *přímo* měnit institucionální faktory způsobující vznik světové chudoby jsou omezené. Zprostředkovaně máme možnost se na takové změně podílet skrze uplatňování své politické odpovědnosti (např. při volbě svých politických zástupců zohledňovat jejich postoje k řešení světové chudoby; lobovat pro žádoucí změny; důsledně se vyhýbat podpoře režimů potlačujících základní lidská práva - např. i tím, že do takových zemí nebudeme jezdit na dovolenou), angažováním se v osvětové činnosti (lidé by měli být informováni o smutných faktech spojené s problémem světové chudoby, i když si často tyto informace slyšet nepřejí), dále pak zachováváním tzv. „spotřebitelské etiky“ a v neposlední řadě finančními příspěvky mezinárodním, nevládním, církevním i jiným organizacím. Realizovat tyto možnosti v té největší míře, které jsme schopni a ve které neobětujeme nic morálně hodnotnějšího, je s ohledem na dosud řečené naší morální povinností. Pokud tak člověk nečiní, své povinnosti pomáhat chudým celého světa zůstává dlužen.

⁹⁶ Mám na mysli takovou většinu lidí, o kterých platí, že nejsou politiky, zahraničními novináři, pracovníky humanitárních a rozvojových organizací, misionáři apod. Je ovšem na místě dodat, že pokud někdo do této skupiny patří (tj. je politikem, novinářem, apod.), je, s ohledem na alarmující rozměry světové bída a s ní spojeného zoufalého utrpení miliónů lidí, povinen zde zmiňované problémy přednostně řešit. A to v té největší míře, ve které mu to jeho kompetence umožňují. Je např. povinností novinářů neúnavně informovat širokou veřejnost o existenci chudoby, je povinností politiků zasazovat za dodržování lidských práv všude na světě, je jejich povinností v rámci mezinárodního obchodu hájit přednostně spravedlnost před využíváním své silnější pozice a prosazováním zájmů vlastní země na úkor rozvojových atd.

8. Závěr

Cílem této práce bylo zjistit, jestli je naší morální povinností pomáhat těm, kteří žijí v absolutní chudobě a potýkají se s problémy podvýživy. Využila jsem *Singerův argument*, který byl zkonstruován jako důkaz toho, že taková morální povinnost existuje. Zvolila jsem jej ze dvou důvodů. Tím prvním je jeho všeobecná proslulost a diskutovanost, tím druhým je jeho proklamovaná nezávislost na jakékoliv konkrétní etické teorii. Pokoušela jsem se zhodnotit nejzávažnější námitky proti jednotlivým premisám argumentu, abychom mohli buď obhájit jeho solidnost, nebo jej prohlásit za neplatný. Pro přehlednost znovu uvádím znění jednotlivých premis Singerova argumentu v tom pořadí, v jakém jsme je zkoumali, a přidávám přehledné shrnutí těchto zkoumání:

Absolutní chudoba je špatná (2. premisa). Námitka zpochybňující tvrzení, že utrpení a smrt způsobené nedostatkem jídla, přístřeší a zdravotní péče je špatná věc, se ukázala být neobhajitelnou. Zakládá se na falešných předpokladech a, měřeno našimi současnými morálními hodnotami, je amorální.

Naše povinnost pomoci není umenšována vzdáleností mezi námi a potřebnými (dodatečná premisa). Premisa popírající význam morální distance (fyzické i sociální) neplatí absolutně. Kritiku zasluhuje už samotný fakt, že Singer upírá tématu distance pozornost. Na rozdíl od Singera jsme konstatovali, že fyzická i sociální vzdálenost mohou být významnými morálními faktory v našich rozhodnutích, komu jsme přednostně povinni pomáhat. Za určitých okolností máme větší povinnost pomáhat těm, kteří patří do okruhu našich blízkých (rodina, přátelé apod.) a těm, kteří se ocitnou v naší fyzické blízkosti, než těm, kteří do okruhu našich blízkých nepatří a jsou od nás fyzicky vzdáleni. Existuje však určitá hranice, která stranickost vůči našim blízkým limituje. Konstatovali jsme morální povinnost pomáhat i těm, které vůbec neznáme a jsou od nás vzdáleni, pokud jsme v situaci, kdy nám přebývají prostředky i potom, co jsme uspokojili všechny své morální závazky, které máme vůči sobě, svým blízkým a svému okolí. Tento závěr napovídá, že naše kritika této

premisy platnost Singerova argumentu zásadně nenarušuje. (Nehledě na to, že se jedná o „doplňkovou“ premisu a argument může stát docela dobře i bez ní.)

Povinnost pomoci není nijak umenšována počtem lidí, kteří mají prostředky poskytnout odpovídající pomoc (2. dodatečná premisa). Námitka spravedlivého podílu, zpochybňující druhou doplňkovou premisu je postavena na chybné logice a navíc vede k neakceptovatelným důsledkům.

Pokud můžeme zabránit něčemu špatnému, aniž bychom obětovali něco (stejně) morální hodnoty, máme tak učinit (1. premisa). Je možné kritizovat Singerovo pojetí „morální hodnoty“, ale pro samotný argument a jeho solidnost je tato kritika zcela irelevantní. Platnost samotné premisy nám přijde neproblematická.

Existuje absolutní chudoba, které můžeme zabránit, aniž bychom obětovali cokoli (stejně) morální hodnoty (3. premisa). To se zdá být korektní. Světovou chudobu můžeme (kolektivně) odstraňovat nebo (individuálně) mírnit pouze tak, že něco obětujeme. Přičemž si lze bez problémů přestavit takové jednání vedoucí k odstranění či zmírnění chudoby, které nezahrnuje obětování čehokoli, co má (stejnou) morální hodnotu.

Shrnuto - námitky neprokazují, že argument z premis 1 až 3 k závěru (máme povinnost odstraňovat absolutní chudobu) je nesolidní. Naopak, zdá se být solidní před naším zkoumáním námitek i po něm. Budu přesnějši. Premisy 2 a 3 považuji za velmi přijatelné (pravděpodobné); jejich přijatelnost je maximální (stoprocentní) či takřka maximální (takřka stoprocentní). Rovněž premisa 1 je o dost přijatelnější než její opak. Závěr přitom nutně plyne z premis. Závěr je tedy, dle pravidel pravděpodobnostního počtu, přijatelnější než jeho negace.⁹⁷ Tzn.: to, že máme povinnost odstraňovat absolutní chudobu, je přijatelnější než to, že nemáme povinnost odstraňovat absolutní chudobu.

⁹⁷ Výpočet by mohl být vypadat následovně. Premisy 2 a 3 mají pravděpodobnost 0,97. 0,7 je pravděpodobnost premisy 1. Pravděpodobnost konjunkce premis 1-3 je rovna alespoň číslu $0,97 \times 0,97 \times 0,7$; tj. zaokrouhleně 0,66. Závěr z konjunkce plyne logicky nutně; pravděpodobnost závěru, pokud platí konjunkce premis 1-3, je tedy rovna 1. Pravděpodobnost konjunkce závěru a premis 1-3 je proto alespoň $0,66 \times 1$, tj. 66%. Uvedené číselné hodnoty slouží jako příklad a

Podotýkám ještě, že závěr (máme povinnost odstraňovat absolutní chudobu) zůstává přijatelnější než jeho negace (nemáme povinnost odstraňovat absolutní chudobu) také intuitivně a bez právě uvedeného zdůvodnění.

Druhým hlavním tématem práce byl Singerův konkrétní *recept na to, jak uvedenou povinnost naplnit*. Je jednoduchý a vypadá efektivně, ale sám o sobě problém světové chudoby efektivně vyřešit nemůže. Především z toho důvodu, že nebere v potaz skutečné příčiny problému. Tímto Singerovým receptem je *redistribuce* hmotného bohatství. Cílem jeho argumentace je v závislosti na tom postulovat povinnost jednotlivců žijících ve vyspělých zemích finančně přispívat organizacím poskytujícím humanitární a rozvojovou pomoc. Takový cíl považuji ovšem vzhledem ke složitosti a komplexitě problému za příliš omezený. Podobné organizace totiž nemohou ve všech zemích třetího světa zajišťovat pomoc a sociální spravedlnost trvale. Jejich činnost je pro odstraňování chudoby nanejvýš potřebná, ale ještě potřebnější je, aby v daných zemích nebyly diktátorské režimy a aby měly svobodný přístup ke světovému trhu a spravedlivé tržní podmínky. Tvrdím, že povinnosti jedince vůči umírajícím v zemích třetího světa se proto nevyčerpávají jen finančními příspěvky, ale zahrnují také jeho vlastní úsilí o změnu institucionálních faktorů. „Řešit“ problém podvýživy a chudoby může skutečně v určitých případech znamenat přispívat humanitárním a rozvojovým organizacím, ale jindy to může znamenat něco zcela odlišného (vyvíjet politický tlak, využít své talenty a schopnosti pro dobro lidí třetího světa, podporovat spravedlivý obchod, vychovávat své děti k zodpovědnosti a solidaritě atd.).

Ještě jeden fakt, který zcela uniká Singerově pozornosti či zájmu: neexistuje jenom materiální chudoba, ale i chudoba mravní, chudoba duchovní. Morální povinnost starat se o chudé bezpochyby existuje, ovšem nejen materiálně. Neměli bychom zapomínat, že samotná hmotná podpora, která lidi degraduje na pouhý objekt péče, je může (bolestně) ponížit.

Znovu tedy opakuji, morální povinnost lidí žijícím v relativním nadbytku pomáhat těm, kteří jsou ohroženi hladem a absolutní chudobou

mohou být vyšší. K přijatelnosti a pravděpodobnostnímu počtu srov. Craig a Moreland (2003:28-30, 58-59), Skyrms (2000:109-127), Hacking (2001:23-78).

existuje. Tato povinnost zahrnuje i ty, kteří jsou od nás velice vzdáleni a to nejenom jednotlivce, ale celé národy. Je žádoucí, aby bylo u všech majetných povzbuzováno vědomí této povinnosti a tomu, myslím, může Singerův argument velmi dobře posloužit. Souhlasím se Singerem také v tom, že tato naše povinnosti vůči strádajícím, je větší než si běžně připouštíme. Ve svém světě pohodlí a nadbytku bychom neměli odvracet zrak od žalostného utrpení způsobovaného hladem a žízní, jemuž ročně podléhají miliony lidí. Finanční pomoc, kterou Singer navrhuje, není špatným způsobem, jak danou povinnost naplnit, ale jde pouze o jeden ze způsobů a sám o sobě rozhodně nestačí. Každý by měl zvážit své možnosti, vzít vážně svou odpovědnost a podle ní jednat.

9. Použitá literatura

- Aiken, Willaim. 1996. „The ‘Carrying Capacity’ Equivocation“. In: Aiken, William & LaFollette, Hugh (eds). *World Hunger and Morality*. Prentice Hall. New Jersey: 26-38. Poprvé publikováno in: *Social Theory and Practice* 6 (1), 1980: 1-11.
- Arneson, Richard J. 2003. „Consequentialism vs. Special-ties Partiality“. *The Monist* 86 (3): 382-402.
- Arthur, John. 1996. „Rights and the Duty to Bring Aid“. In: Aiken, William & LaFollette, Hugh (eds). *World Hunger and Morality*. Prentice Hall. New Jersey: 39-50. Poprvé publikováno in: Aiken, William & LaFollette, Hugh (eds). 1977. *World Hunger and Moral Obligation*. Prentice Hall. New Jersey: 37-47.
- Brock, Dan W. 1991. „Defending Moral Options“ *Philosophy and Phenomenological Research* 51: 909-13.
- Brown, Lester R., Eskholm, Erik P. 1974. *By bread alone*. Praeger Publisher, Inc. New York
- Brůžek, Antonín a kol. 2003. *Světová ekonomika na prahu 21. století: (vybrané problémy)*. Velryba. Praha.
- Boulding, Kenneth. 1966. „The Economics of the Coming Spaceship Earth“. In: Henry, Jarett. (ed.). *Enviromental Quality in a Growing Ekonomy*. Johns Hopkins University Press. Baltimore: 3-14
- Craig, William Lane, Moreland J. P. 2003. *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. InterVarsity Press. Downer Grove, Illinois.
- Cullity, Garrett. 1994. „International Aid and the Scope of Kindness“. *Ethics* 105 (10): 99-127.
- Cullity, Garrett. 1996. „The Life-saving Analogy“. In: Aiken, William & LaFollette, Hugh (eds). *World Hunger and Morality*. Prentice Hall. New Jersey: 51-69.
- Cullity, Garrett. 2003. „Asking Too Much“. *The Monists* 86 (3): 402-19.
- Dickens, Charles. 1980. *Ponurý dům*. Knihovna klasiků. Odeon. Praha.
- Dower, Nigel. 1991. „World Poverty“. In: Singer, Peter (ed.) *A Companion to Ethics*. Blackwell. Oxford: 273-283.
- Fagley, Richard. 1971. „On Helping the Hungry“. *The Christian Century*. Vol. 84, 21st June: 811-13.

- Friedman, Marilyn. 1991. "The Practice of Partiality". *Ethics* 101 (7): 818-35.
- Globální problémy a rozvojová spolupráce*. 2005. Člověk v tísní. Praha
- Goodin, Robert E. 1988. "What is So Special About Our Fellow Countrymen?". *Ethics* 98 (4): 663-80
- Green, Karen. 2003. „Distance, Divided Responsibility and Universability“. *The Monist* 86 (3): 501-18.
- Hacking, Ian. 2001. *Probability and Inductive Logic*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Hampl, Mojmir. 2004. *Vyčerpání zdrojů – skvěle prodejný mýtus*. CEP. Praha.
- Hardin, Garrett. 1977. „Ethical Implications of Carrying Capacity“. <http://www.dieoff.org/page96.htm>
- Hardin, Garrett. 1983. „Living on a Lifeboat“. In: Narveson Jan (ed.). *Morality Issues*. Oxford University Press. Toronto: 166-178.
- Hardin, Garrett. 1996. „Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor“. In: Aiken, William & LaFollette, Hugh (eds). *World Hunger and Morality*. Prentice Hall. New Jersey: 26-38. Poprvé publikováno in: *BioScience* 24 (10), 1974: 561-68.
- Hinds, Stuart W. 1976. „On The Relations of Medical Triage to World Famine: An Historical Survey“. In: Lucas, Jr., George R. & Ogletree, Thomas W. (eds). *Lifeboat Ethics: The Moral Dilemmas of World Hunger*. Harper & Row Publishers. New York: 29-51.
- Horton, Keith. 2004. „International Aid: the Fair Shares Factor“. *Social Theory and Practice* 30 (2): 161:75.
- Human Development Report*. 2003. Millennium Development Goals: A compact among nations to end human poverty. United Nations Development Programme. <http://www.undp.org/hdr2003/>
- Hume, David. 1985. *A Treatise of Human Nature*. Penguin Books. London. Poprvé publikováno r. 1739.
- Igneski, Violetta. 2001. "Distance, Determinancy and the Duty to Aid: A Reply to Kamm" . *Law and Philosophy* 20: 605-16.
- James, Susan. „The Duty to Relieve Suffering“. *Ethics* 93 (10): 4-21.
- Joch, Roman. 2003. "Falešné dilema: nádherná, nebo chudí?" *Distance* 4 (6): 45-47.
- Kagan, Shelly. 1991. „Replies to My Critics“. *Philosophy and Phenomenological Research* 51: 919-28.

- Kamm, Francis M. 1997. "Famine Ethics". In: Jamieson, David (ed.). *Singer and His Critics*. Blackwell. Oxford: 162-208.
- Kamm, Francis M. 2000. "Does the Distance Matter Morally to the Duty to Rescue?" *Law and Philosophy* 19: 655-81.
- Kamm, Francis M. 2004. "The New Problem of Distance in Morality". In: Chatterjee, Deen Ch. (ed.). *The Ethics of Assistance*. Cambridge University Press. Cambridge: 59-74.
- Kohák, Erazim. 2000. *Zelená svatozář*. Slon. Praha.
- Kuper, Andrew. 2002. „Debate: Global Poverty Relief“. *Ethics & International Affairs* 16 (2): 107 -120, 125-26.
- Lappé Frances Moore, Collins Joseph, Rosset Peter. 1998. *World Hunger 12 Myths*. Earthscan Publications. London.
- Lichtenberg, Judith. 2004. „Absence and the Unfounded Heart: Why People Are Less Giving Than They Might Be“. In: Chatterjee, Deen Ch. (ed.). *The Ethics of Assistance*. Cambridge University Press. Cambridge: 75-97.
- Loužek, Marek. 2005. „Falešná pomoc rozvojovým zemím“. *51 PRO* (7): 36-37.
- McGinn C. 1997. „Our Duties to the Animals and the Poor“. In: Jamieson, David (ed.). *Singer and His Critics*. Blackwell. Oxford: 150-61.
- Murphy, Liam B. 1993. „The Demands of Beneficence“. *Philosophy and Public Affairs* 22: 267-92.
- Narveson, Jan. 2003. "We Don't Owe Them a Thing! A Tough Minded But Soft-hearted View of Aid to the Far Away Needy". *The Monist* 86 (3): 419-34.
- Noddings, Nel. 1984. *Caring*. CA: University of California Press. Berkeley.
- Cit. dle: Reader, Soran. 2003. „Distance, Relationship and Moral Obligation“. *The Monist* 86 (3): 367-82.
- Novak, Michal. 1992. *Duch demokratického kapitalismu*. Občanský institut. Praha.
- Novak, Michal. 1998. *Filosofie svobody*. Vyšehrad. Praha.
- O'Neill, Onora. 1975. "Lifeboat Earth". *Philosophy and Public Affairs* 4: 273-92.
- O'Sullivan, John. 2004. "Diskuse o demokracii. Může se každý stát Athénanem?". *Bulletin Občanského institutu* 152 (4).

- Otteson, James R. 2000. "Limits on Our Obligation to Give". *Public Affairs Quarterly* 14 (3): 183-203.
- Pogge, Thomas W. (ed.). 2003. *Global Justice*. Blackwell Publishing. Oxford.
- Pogge, Thomas W. 2002. *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Polity Press, Cambridge.
- Reader, Soran. 2003. „Distance, Relationship and Moral Obligation“. *The Monist* 86 (3): 367-82.
- Rich, Arthur. 1994. *Etika hospodářství 1, 2*. Oikomenh. Praha.
- Sen, Amartya. 1994. „Population: Delusion and Reality“. *New York Review of Books*. September 22: 62-67.
- Shriver, Jr., Donald W. 1976 „Lifeboats and Mainlanders: A Response. In: Lucas, Jr., George R. & Ogletree, Thomas W. (eds). *Lifeboat Ethics: The Moral Dilemmas of World Hunger*. Harper & Row Publishers. New York: 141-50.
- Scheffler, Samuel. 1997. "Relationships and Responsibilities". *Philosophy and Public Affairs* 26: 189-209.
- Schmidtz, David. 2000. „Islands in a Sea of Obligations: Limits of the Duty to Rescue“. *Law and Philosophy* 19: 683-705.
- Simon, Laurence. 1975. "The Ethics of Triage". *Christian Century* 1-8: 12-15.
- Singer, Peter. 1995. *Practical Ethics*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Singer, Peter. 1996. „Famine, Affluence and Morality“. In: Aiken, William & LaFollette, Hugh (eds). *World Hunger and Morality*. Prentice Hall. New Jersey: 26-38. Poprvé publikováno in: *Philosophy and Public Affairs* 1 (3), 1972: 229-243.
- Singer, Peter. 1999. „The Singer Solution to World Poverty“. <http://people.brandeis.edu/~teuber/singermag.html>
- Singer, Peter. 2002. „Debate: Global Poverty Relief“. *Ethics & International Affairs* 16 (2): 121-24, 127-28.
- Singer, Peter. 2004. „Outsiders“. in: Chatterjee, Deen Ch. (ed.). *The Ethics of Assistance*. Cambridge University Press. Cambridge: 11-32.
- Skyrms, Brian. 2000. *Choice and chance. An Introduction to Inductive Logic*. 4. ed. Wadsworth. Belmont.
- Sommers, Christina Hoff. 1986. "Filial Morality". *The Journal of Philosophy* 83 (8): 439-456.
- Sociální encykliky (1891 - 1991)*. 1996. Zvon. Praha.
- Spravedlivé oddlužení: informační příručka*. Ekumenická akademie. Praha.

- Stairs, Allen. 1997. „Garrett Hardin: Lifeboat Ethics“. <http://brindedcow.umd.edu/140/hardnin.html>
- Stairs, Allen. 1997. „Garrett Hardin: Lifeboat Ethics“. <http://brindedcow.umd.edu/140/hardin.html>
- Stairs, Allen. 1997. „Singer on Famine Relief“. <http://brindedcow.umd.edu/140/singeronpoverty.html>
- State of Food Insecurity in the World*. 2004. Food and Agriculture Organization of the United Nations. http://www.fao.org/documents/show_cdr.asp?url_file=/docrep/007/y5650e/y5650e00.html
- State of Food Insecurity in the World*. 2003. Food and Agriculture Organization of the United Nations. <http://www.fao.org/docrep/006/j0083e/j0083e00.html>
- Unger, Peter. 1996. *Living High and Letting Die*. Oxford University Press. New York.
- Verghese, Paul. 1976. „Muddled Methaphors: An Asian Response to Garrett Hardin“. In: Lucas, Jr., George R. & Ogletree, Thomas W. (eds). *Lifeboat Ethics: The Moral Dilemmas of World Hunger*. Harper & Row Publishers. New York: 151-56.
- Waldron, Jeremy. 2003. „Who Is My Neighbor?: Humanity and Proximity“. *The Monist* 86 (3): 333-55.
- Wenar, Leif. 2003. „What We Owe to Distant Others“. *Politics, Philosophy & Economics* 2 (3): 283-304.