

a neškolené. Filosofoe, které se stíny na zdi nijak nedotýkají, může přinést jen sterilní utopii.

Když morální reflexe přeroste v politickou, když se táže, jakými zákony by se měl řídit náš kolektivní život, musí se ponořit do vřavy obce, do víru argumentů a událostí, které veřejnost zvedají ze židli. Látku politické filosofie tvoří diskuze o finanční pomoci a cenové lichvě, o nerovných příjmech a pozitivní akci, o vojenské službě a manželství osob stejného pohlaví. Ty nám dávají podněty, abychom artikulovali a odůvodňovali své morální a politické názory nejen v kruhu rodiny nebo přátel, ale také v národně společnosti našich spoluobčanů.

A ještě náročnější je společnost politických filosofů, at už antických nebo moderních, kteří promýšleli někdy radikálním a překvapivým způsobem ideje, které hýbou občanským životem - spravedlnost a práva, povinnost a dobrovolnost, čest a ctnost, morálku a právo. Na těchto stránkách se objevují Aristotelés, Immanuel Kant, John Stuart Mill a John Rawls. Nevstupují ale v chronologický sledu. Tato kniha nezachycuje dějiny idejí, ale cestu napříč morální a politickou reflexí. Jejím cílem není dokazovat, kdo koho ovlivnil v dějinách politického myšlení, ale pozvat čtenáře k tomu, aby podrobil své vlastní názory na spravedlnost kritickému zkoumání, tedy dobrat se toho, co si myslí a proč.

КАПИТОЛА ДРУГА

PRINCIP NEJVĚTŠÍHO ŠTĚSTÍ

UTILITARISMUS

V létě roku 1884 ztroskotali čtyři angličtí námořníci v jižním Atlantiku a zachránili se na malém člunu přes tisíc mil daleko od pevniny. Jejich loď, *Mignonette*, se potopila v bouři a oni vyvázli jen se dvěma konzervami tuňinu, zcela bez pitné vody. Mezi nimi byli Thomas Dudley, kapitán, Edwin Stephens, první důstojník, a lodník Edmund Brooks - „všechno muži výtečného charakteru“, jak psaly noviny.⁴¹

Čtvrtým členem posádky byl plavčík Richard Parker, kterému bylo sedmnáct. Byl to sirotek, navíc na své první delší plavbě po moři. Přihlásil

⁴¹ *Královna proti Dudleymu a Stephensovi*, 14 Queens Bench Division 273, 9. prosince 1884. Citace jsou převzaty z novinového článku „The Story of the Mignonette“, *The Illustrated London News*, 20. září 1884. Viz také A. W. Brian Simpson, *Cannibalism and the Common Law*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

se do posádky na radu svých přátel, „opojen nadšením mladické dychtivosti“, v naději, že z něj plavba udělá muže. Žel to se nestalo.

Ze svého člunu vyhlíželi čtyři ztroskotanci za horizont, jestli kolem nebude projíždět loď, která by je vysvobodila. První tři dny jedli malé porce tuňinu. Čtvrtý den chytli želvu. Z ní a zbytku tuňinu žili několik dalších dní. A pak po osm dní nejedli vůbec nic.

To už plavčík Parker ležel v rohu člunu. Navzdory radám ostatních během předcházejících dní pil mořskou vodu a onemocněl. Zdálo se, že umírá. Devatenáctého dne jejich těžké zkoušky kapitán Dudley navrhl, že budou losovat, kdo zemře, aby ostatní mohli žít. Ale Brooks odmítl, a tak se nelosovalo.

Přišel další den a stále žádná loď na obzoru. Dudley řekl Brooksovi, aby se díval jinam a pokynul Stephensovi, že Parker musí být zabít. Dudley pronesl modlitbu, sdělil chlapci, že přišel jeho čas, a pak mu kapesním nožem probodl krční tepnu a zabil jej. Brooks přestal se svými zásadovými protesty, aby získal podíl na hrůzné kořisti. Ti tři se po čtyři dny živili tělem a krví plavčíka.

A pak přišla pomoc. Dudley popisuje jejich zachránanu ve svém deníku se zarážejícím eufemismem: „24. dne, právě když jsme snídali“, se konečně objevila loď. Tři přeživší se na ni nalodili. Po svém návratu do Anglie byli zatčeni a souzeni. Dobrovolně se přiznali, že zabili a snědli Parkera. Tvrдили, že to udělali z nouze.

Představte si, že byste byli soudcem. Jaký verdikt byste vynesli? Abychom to trochu zjednodušili, nechme stranou otázku práva a předpokládejme, že máte rozhodnout, zda zabít plavčíka bylo morálně přípustné.

Nejsilnějším argumentem obhajoby je to, že za krajních okolností bylo nutné zabít jednoho, aby se tři zachránili. Kdyby nebyl zabít a sněden nikdo, pravděpodobně by všichni čtyři zemřeli. Parker, který byl zesláblý a nemocný, byl logicky na řadě, protože by brzy zemřel tak jako tak. A na rozdíl od Dudleyho a Stephense neměl nikoho, kdo by na něm závisel. Jeho smrt nepřipravila nikoho o životní podporu a nezůstala po něm žádná žalena zdrčená žena s dětmi.

Tento argument lze napadnout přinejmenším dvěma námitkami: zaprvé se lze ptát, zda užitek ze zabít plavčíka jako celek skutečně převáží náklady. I když přihlídneme k počtu zachráněných životů a štěstí

přeživších námořníků a jejich rodin, dovolit takové zabít by mohlo mít zhoubné následky pro společnost jako celek – například v podobě oslabení normy zakazující vraždu, nebo narůstajícího sklonu lidí brát právo do svých rukou, anebo ztižení náboru nových plavčíků pro kapitány lodí. Za druhé, i když po zvažení všech okolností užitek opravdu převáží náklady, nevtrá se nám snad na mysl, že zabít a sníst bezbranného plavčíka je špatné z důvodů, které překračují propočty sociálních nákladů a výnosů? Není snad špatné takto lidskou bytost využít, téžít z její zranitelnosti a vzít jí život bez jejího svolení, i když z toho mají druzí užitek?

Každému, kdo je jednaním Dudleyho a Stephense zděšen, bude připadat první námitka jako velmi vlašná výhrada. Přistupuje na utilitaristický předpoklad, že morálka spočívá ve zvažení nákladů a přínosů, a pouze požaduje úplnější vycíslení sociálních následků.

Zaslouží-li si zabít plavčíka morální rozhořčení, je k tomu druhá námitka přehodnější. Odmítá představu, že správné jednaní vychází pouze z počítání důsledků – nákladů a přínosů. Tvrdí, že morálka znamená něco víc – něco, co má co do činění s tím, jak se k sobě mají lidské bytosti náležitě chovat.

Tyto dva způsoby uvažování o situaci v zachráněném člunu vykreslují dva soupeřící přístupy ke spravedlnosti. První z nich říká, že morálnost jednaní závisí pouze na důsledcích, které vyvolá; správné je udělat to, co vytvoří ten nejlepší stav věcí po zvažení všech okolností. Druhý přístup říká, že bychom se neměli v morálním smyslu starat pouze o následky; některé povinnosti a některá práva by v nás měly vyvolávat úctu z důvodů, které nezávisí na společenských následcích.

K vyřešení případu zachráněného člunu i mnoha ne tak krajních dilemat, s nimiž se běžně setkáváme, musíme prozkoumat některé velké otázky morální a politické filosofie: spočívá morálka v počítání životů a vážení nákladů a přínosů, anebo jsou některé mravní povinnosti a lidská práva tak základní, že se takovým propočtům vymykají? A pokud určitá práva jsou takto základní, at už jsou přirozená, posvátná, nezicizitelná anebo kategorická, jak se jich dopátráme? A čím jsou tak fundamentální?

UTILITARISMUS JEREMYHO BENTHAMA

Jeremy Bentham (1748–1832) nenechal nikoho na pochybách, jaký má na tuto otázku názor. Myslenku přirozených práv zahrnul svým pohráním a nazval ji „nesmyslem na chůdách“. Způsob filozofického uvážování, jež založil, zaznamenal oslnivou kariéru. Ve skutečnosti vykonává svůj vliv na myšlení politiků, ekonomů, obchodních manažerů a obvyčejných občanů až dodnes.

Anglický morální filozof a právní reformátor Bentham zformuloval nauku utilitarismu. Její hlavní myšlenka je prostá a intuitivně přitažlivá: nejvyšším mravním principem je maximalizovat štěstí, tedy celkový úhrn požitku oproti bolesti. Podle Benthama je správné udělat cokoli, co z větší užitek. „Užitkem“ myslí všechno, co přináší požitek či štěstí a co brání bolesti či utrpení.

Bentham ke svému principu dospěl po následující myšlenkové linii: všichni jsme ovládáni pocity bolesti a slasti. Jsou našimi „suverénními pány“. Ovládají nás ve všem, co děláme, a také určují, co bychom měli udělat. Měřítka správného a špatného „se přimyká k jejich trůnu“.⁴²

Všichni máme rádi požitek a nemáme rádi bolest. Utilitaristická filosofie tuto skutečnost uznává a klade jí za základ morálního a politického života. Maximalizace užítka není jen principem pro jednotlivce, ale také pro zákonodárce. Při rozhodování o tom, jaké zákony a jiná politická opatření přijmout, by vláda měla činit všechno, co přinese pospolitosti jako celku největší štěstí. A co je vlastně pospolitost? Podle Benthama jde o „fiktivní těleso“, skládající se ze sumy jednotlivců, kteří ji tvoří. Občané a zákonodárci by si proto měli klást následující otázku: když sečteme veškeré užtky plynoucí z tohoto opatření a odečteme všechny náklady, přinese nám ono opatření více štěstí než jiná možnost?

Benthamův argument pro princip co největšího užítka nabírá podobu bezpodmínečného tvrzení; neexistují žádné možné důvody k jeho odmítnutí. Tvrdí, že každý morální argument musí implicitně čerpat z myšlenky maximalizace štěstí. Lidé budou možná říkat, že věř v určité absolutno, kategoričké povinnosti či nezcižitelná práva. Ale pro obhajobu

těchto povinností či práv by postrádali jakýkoli základ, kdyby se nedomnívali, že jejich respektování zvětší lidské štěstí, přinejmenším v dlouhodobé perspektivě.

Bentham píše: „Když se člověk pokouší bojovat proti principu užítka, opírá se, aniž by si to uvědomoval, stále o důvody vyvozené právě z tohoto principu samotného.“ Všechny morální pře, když jim správně porozumíme, nejsou výrazem neshody o principu maximalizace požitku a minimalizace bolesti, ale o tom, jak jej uplatnit. „Dokáže snad člověk pohnout zemí?“ ptá se Bentham. „Ano, ale nejdříve musí nalezit jinou zemi, na níž se přitom bude moci postavit.“ A jedinou zemí, jediným axiomem a jediným východiskem morální argumentace je podle Benthama princip užítka.⁴³

Bentham se domníval, že s jeho utilitárním principem se nabízí pole pro vědu o morálce, která by mohla sloužit za základ politické reformy. Navrhl množství opatření, která měla zefektivnit a zlidštit vězeňskou politiku. Jedním z nich bylo Panoptikon, tedy věznice se strážní věží uprostřed, která by umožňovala dozorcům pozorovat vězně, aniž by je vězni viděli. Navrchoval, aby Panoptikon spravovala soukromá osoba (ideálně on sám), která by vězení řídila na základě smlouvy výměnou za výnos z práce odsouzených, a ta by byla stanovena na šestnáct hodin denně. Přestože Benthamův plán byl nakonec zamítnut, zjevně jim předběhl svou dobu. V posledních letech jsme mohli vidět ve Spojených státech a Velké Británii oživení zájmu o myšlenku zajištění vězeňských služeb soukromými poskytovateli.

ZÁTAN NA ŽEBRÁKY

Další z Benthamových nápadů se týkal zlepšení „pěče o chudinu“. Chtěl založit samofinancující se chudobinec. Plán, jehož cílem bylo snížit počet žebráků na ulicích, podává živou ukázkou utilitaristické logiky. Bentham si totiž především všiml toho, že setkání se žebřákem umenšuje pocit štěstí kolemdoucích, a to dvěma způsoby. V těch, kteří mají měkké srdce, vyvolává pohled na žebřáka strast sympatie; naopak v těch, kteří jsou otřelejší, vyvolává nepřijemný pocit znechucení. At tak či tak, setkávání se

42 Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), J. H. Burns a H. L. A. Hart, eds., Oxford University Press, 1996, 1. kapitola.

43 Tamtéž.

se žebřáky umenšuje užitek široké veřejnosti. Bentham proto navrhl, že by měli žebřáci být z ulic odstraněni a soustředěni do chudobince.⁴⁴

Někdo by si mohl pomyslet, že takové řešení je k žebřákům nespřavedlivé. Benthamovi však neuniká jejich užitečnost. Přiznává sice, že některým by bylo lépe na ulici než při práci v uzavřeném domě. Poznává však, že na každého šťastného a vydělávajícího žebřáka vychází mnoho nuzných. Učiní z toho závěr, že souhrn strádání, jež musí vytrpět veřejnost, je větší než to, jaké kdy mohou pocítovat žebřáci odvezení do útulku.⁴⁵

Někdo by se mohl obávat, že výstavba a správa pracovního chudobince by mohla představovat pro daňové poplatníky další náklady a umenšit tak jejich štedřít, a tedy užitek. Bentham však přišel na to, jak by si jeho chudinský projekt mohl na sebe vydělat. Kdokoli z občanů by natrefil na žebřáka, byl by oprávněn jej popadnout a dovézt do nejbližšího chudobince. Jakmile by tam byl dotyčný chudák zavržený, musel by pracovat, aby splatil výlohy svého pobytu, o nichž by se vedly záznamy na „úctu sebeosvobození“. Výlohy by zahrnovaly stravu, ošacení, lůžko, lékařskou péči a životní pojištění pro případ, že by žebřák zemřel dřív, než by celý účet splatil. Aby občané byli motivováni obtěžovat se se sbíráním žebřáků a jejich dodáváním do chudobinců, navrhol Bentham odměnu dvacet šilinků za každého z nich – a ta by šla, samo sebou, opět k tíži žebřáka.⁴⁶

Bentham utilitaristickou logiku uplatnil také na přidělení pokojů uvnitř tohoto zařízení, aby minimalizoval nepohodlí, které musí chovanci strpět od svých sousedů: „vedle každé skupiny, od které se dá očekávat jakékoli obtěžování, umístít skupinu, která k takovému obtěžování není nijak vlnímavá.“ Tak například „vedle nepřítelných pomatenců či osob zhybnalé mluvy dejte hluché a němé... Vedle prostitutek a povolných žen umístěte stařeny.“ Pokud jde o ty, kteří jsou „hrozně znetvořeni“, Bentham je navrhl ubytovat vedle chovanců, kteří jsou slepí.⁴⁷

Ať se Benthamův plán zdá jakkoli drsný, jeho cílem nebylo trestat. Bylo jím pouze prozazení všeobecného blaha vyřešením problému, který

44 Jeremy Bentham, „Tracts on Poor Laws and Pauper Management“ (1797), in: John Bowring, ed., *The Works of Jeremy Bentham*, sv. 8, New York, Russell & Russell, 1962, s. 369–439.

45 Tamtéž, s. 410.

46 Tamtéž, s. 410–412.

47 Tamtéž, s. 373.

snížoval společenský užitek. Jeho projekt chudinské péče nebyl nikdy uveden v život. Avšak utilitaristický duch, který z něj číší, dodnes úspěšně přežívá. Dříve než se rozhlédneme po současných příkladech utilitaristického myšlení, stojí za to položit otázku, zda je Benthamova filosofie problematická, a pokud ano, v čem.

NÁMÍTKA 1: PŘÁVA JEDNOTLIVCE

Mnozí namítají, že nejvíce do očí bijící slabinou utilitarismu je, že nerespektuje práva jednotlivce. Tím, že se stará toliko o souhrnný užitek, dokáže brutálně převálcovat jednotlivé lidi. Utilitaristovi na jednotlivci záleží, ale jen v tom smyslu, že preference každého z nich by se měly započítat spolu s ostatními. To ale znamená, že důsledně uplatňovaná utilitaristická logika by mohla schvalovat zacházení s lidmi, které porušuje to, co považujeme za elementární pravidla slušnosti a účty, jak ilustrují následující případy:

PŘEDHAZOVÁNÍ KŘESŤANŮ LVŮM

Ve starém Římě byli pro pobavení davu v Koloseu předhazováni křesťané lvům. Shrňme, jak by zde vypadala utilitaristická kalkulace: pravda, křesťané podstupují trýznivou bolest, když je lvi trhají na kusy a porážejí. Pomyslete ale na kolektivní vzrušení jášajících diváků, kterých je plné Koloseum. Pokud tato krutá podivaná přípravi dostatečný počet dostatečného počtu Římanů, může to snad utilitarista z nějakého důvodu odsoudit?

Utilitarista může mít obavy z toho, že takové hry způsobí zhrubnutí mravů anebo zplodí více násilí v ulicích Říma; anebo že povedou k bázní a chvění mezi možnými oběťmi z toho, že také ony mohou být jednoho dne vrženi před lvy. Budou-li takové účinky dost závažné, je myslitelné, že by mohly převážít nad požítkem, který hry přinášejí, a poskytnout tak utilitaristovi důvod je zakázat. Ale pokud jsou tyto propočty jediným důvodem, proč upustit od vystavování křesťanů násilné smrti kvůli povyražení, nemůžeme se tu snad s něčím, co má morální váhu?

JE MUČENÍ OSPRAVEDLNITELNÉ?

Podobná otázka se klade v současných debatách o tom, zda lze při výslechu osob podezřelých z terorismu vůbec někdy ospravedlnit mučení. Vezměme scénář tikající časované bomby: představte si, že jste vedoucím místní pobočky CIA. Chytíte osobu podezřelou z terorismu, o níž se domníváte, že ví něco o jaderném zařízení, které je nastaveno, aby vybuchlo na Manhattanu v pozdějších hodinách též den. Dokonce máte důvod podezřít dotyčného člověka z toho, že tam bombu sám umístil. Jak ublíhá čas, on se stále odmítá přiznat, že je terorista, či prozradit, kde se bomba nachází. Bylo by správné její mučit, dokud neřekne, kde je a jak ji zneškodnit?

Obhajoba takového postupu začíná utilitaristickou kalkulací. Mučení působí podezřelému bolest a považlivě umenšuje jeho štěstí či užitek. Ale tisíce nevinných lidí přijde o život, pokud bomba vybuchne. Na utilitaristickém základě tedy můžete tvrdit, že je morálně oprávněné způsobit prudkou bolest jedné osobě, pokud to zabrání smrti a utrpení v masovém měřítku. Argument bývalého viceprezidenta Richarda Cheneyho o tom, že užití surových vyslýchacích technik na podezřelé z členství v teroristické organizaci Al-Kajda pomohlo odvrátit další teroristický útok na Spojené státy, spočívá na této utilitaristické logice.

To neznamená, že utilitaristé nutně holdují mučení. Někteří z nich se proti němu staví z praktických důvodů. Říkají, že mučení funguje jen zřídka, protože informace získané pod takovým nátlakem jsou často nespolehlivé. A tehdy je způsobena bolest, ale společenství není o nic bezpečnější: není tu žádný nárust kolektivního užítku. Anebo se obávají, že nešťáci se mučení naše země, pak neujdou surovějšímu zacházení ani naši vojáci, pokud budou zajati. A po zvažení všech faktorů by takový výsledek vlastně omezil celkový užitek spojený s tím, že použijeme mučení.

Tyto praktické okolnosti mohou být pravdivé a také nemusí. Jako důvody pro odmítnutí jsou však plně slučitelné s utilitaristickým způsobem uvažování. Netvrdí, že mučit lidskou bytost je vnitřně špatné, ale jen to, že použití tortury bude mít nežádoucí účinky, které ve svém souhrnu přinesou víc škody než užítku.

Někteří lidé odmítají mučení z principu. Domnívají se, že porušení lidská práva a protičeň účtů k přirozené důstojnosti osoby. Jejich

námítka proti mučení nezávisí na utilitaristické úvaze. Tvrdí, že lidská práva a lidská důstojnost vyrušují na morálním základě, který leží zcela mimo otázky užítku. Pokud mají pravdu, je Benthamova filosofie mylná.

Na první pohled se zdá, že scénář tikající bomby svědčí ve prospěch benthamovské strany. Připadá nám, že na počtech v morálním smyslu opravdu záleží. Jedna věc je smířit se s možnou smrtí tří lidí v záchranném člunu, abychom se vyhnuli chladnokrevnému zabítí jednoho nevinného plavčíka. Ale co když jsou ve hře tisíce nevinných lidí tak jako ve scénáři s tikající bombou? Co kdyby byly v nebezpečí statisíce životů? Utilitarista by argumentoval tak, že za určitou hranicí by i tomu nejhrořivějšímu obhájci lidských práv čimlo potíže trvat na tom, že je z morálního hlediska vhodnější nechat zemřít obrovské množství nevinných lidí, než aby byl mučen jeden člověk podezřelý z terorismu, který by mohl vědět, kde je ukryta bomba.

Jako test utilitaristického morálního uvažování je však případ s tikající bombou zavádějící. Klade si za cíl dokázat, že na počtech záleží, takže je-li v sázce dost životů, měli bychom být ochotni překonat svoje skrupule ohledně důstojnosti a lidských práv. A pokud je to pravda, pak se morálka přeci jen zakládá na propočtech nákladů a přínosů.

Situace mučení však neprokazuje, že by vyhlídka na záchranu mnoha životů ospravedlňovala působení hrozně bolesti jedné nevinné osobě. Vzpomeňte si, že onen člověk, mučený proto, aby se zachránily všechny ty životy, je podezřelý z terorismu, ba je tím, o kom se domníváme, že bombu nastrožil. Morální síla důvodů pro jeho mučení závisí převážně na předpokladu, že on je nějakým způsobem odpovědný za vznik nebezpečí, které se nyní snažíme odvrátit. A pokud není za bombu odpovědný, předpokládáme, že se dopustil jiných ohavných činů, kvůli nimž si zaslouží surové zacházení. Mravní intuice, které jsou při díle ve scénáři tikající bomby, se netýkají jen nákladů a přínosů, ale zahrnují také utilitaristickou myšlenku, že teroristé jsou špatní lidé, kteří si zaslouží být potrestáni.

Jasněji to uvidíme, když scénář změňme tak, že se z něj vytratí jakýkoli náznak presumované viny. Představte si, že jediným způsobem, jak přimět podezřelého z terorismu, aby promluvil, je mučení jeho dcery (která neví nic o zločinných aktivitách svého otce). Bylo by to morálně

připustné? Mám pocit, že i zatvřelý utilitarista by před takovým pomýšlením couvnul. Tato verze scénáře však nabízí pravdivější test utilitaristického principu. Odhlíží od názoru, že terorista si zaslouží být potrestán tak jako tak (nezávisele na cenné informaci, kterou si přejeme získat), a nutí nás zaměřit se ryze na utilitaristický propočet sám o sobě.

MĚSTO ŠTĚSTÍ

Tato druhá verze příběhu (s nevinnou dcerou) mučení připomíná povídku Ursuly K. Le Guinové.

Příběh („Ti, kteří odcházejí z Omelas“) vypráví o městě jménem Omelas – městě štěstí a občanských oslav, místo bez vládců či otroků, bez reklam a burz, bez atomových bomb. Avšak dříve, než si řekneme, že to místo je příliš neskutečné na to, abychom si ho mohli představit, nám autorka o něm sdělí ještě jednu podrobnost: „V suterénu pod jednou z nádherných veřejných budov Omelasu, anebo možná ve sklepech jednoho z jeho prostorových soukromých příbytků je jedna místnost. Vedou do ní jedny zamčené dveře a nemá okna.“ A v této místnosti sedí dítě. Je slaboduché, podvyživené a zanedbávané. Jeho dny jsou naplněny zoufalým neštěstím.

Každý ví, že tam je, všichni do posledního v Omelas to vědí... Vědí, že tam musí být... Všichni chápou, že jejich štěstí a krása jejich města, láskyplnost jejich přátelství, zdraví jejich dětí... i hojnost jejich sklizně a příznivé počasí na jejich obloze závisí zcela na ubohé bídě tohoto dítěte... Kdyby bylo vyvedeno z onoho odporného místa nahoru na světlo, kdyby ho umyli, nakrmili a utěšili, byla by to vskutku dobrá věc; ale kdyby se to stalo, rázem by veškerý blahobyt, krása a radost Omelas opadly a vzaly za své. Takové jsou podmínky. (Přel. T. Chudý)⁴⁸

Jsou takové podmínky morálně přijatelné? Podle první námitky Benthamově utilitarismu, která se dovolává základních lidských práv,

⁴⁸ Ursula K. Le Guinová, „The Ones Who Walked Away from Omelas“, in: Richard Bausch, ed., *Norton Anthology of Short Fiction*, New York, W. W. Norton, 2000.

nejou – třebaže díky nim vládne ve městě štěstí. Bylo by špatné posílat převa nevinného dítěte, být by to bylo kvůli štěstí spousty jiných.

NÁMITKA 2: SPOLEČNÉ MĚŘÍTKO HODNOT

Utilitarismus tvrdí, že z morálky udělá vědu založenou na měření, sčítání a propočtech štěstí. Zvažuje preference, aniž by nad nimi vynášel soud. Každému se jeho preference počítají stejně. A tento nehodnotící duch mu obstarává značný díl jeho přitažlivosti. Jeho přísluší učinit morální volbu vědeckou přešel do krve velké části současného ekonomického myšlení. Ale k vypočtení úhrnu preferencí je nutné poměřovat je jednotným měřítkem. Benthamova myšlenka užitku nabízí jedno takové společné kritérium.

Je ale možné vyjádřit všechny morální statky v jediné měně, aniž by se přitom ztratila část jejich hodnoty? Druhá námitka proti utilitarismu o tom pochybuje. Podle ní nelze všechny hodnoty zachytit pomocí jednoho měřítka.

Tuto námitku nyní blíže prozkoumáme. Vezměme způsob, jakým je utilitaristická logika uplatňována v analýzách nákladů a přínosů, což je určitá pomůcka při rozhodování, kterou široce využívají vlády i korporace. Analyzá nákladů a přínosů se snaží vnést do komplexních sociálních rozhodnutí racionalitu a přesnost tím, že přeloží všechny náklady a přínosy do řeči peněz – a pak je porovnávají.

PŘÍNOSY RAKOVINY PLIC

Tabákový výrobce Philip Morris podniká ve velkém v České republice, kde je kouření cigaret stále oblíbené a společensky přijatelné. Česká vláda, kterou znepokojovaly rostoucí výdaje na zdravotní péči v důsledku kouření, nedávno zvažovala zvýšení daní z tabáku. Philip Morris, v naději, že se vyhne tomuto zvýšení, si objednal analýzu nákladů a přínosů kouření pro český státní rozpočet. Studie zjistila, že vláda ve skutečnosti na kouření více peněz vydělává, než ztrácí. Důvodem je to, že ačkoli kuřáci vyžadují vyšší výdaje z rozpočtu na zdravotní péči, dokud jsou naživu, umírají brzy,

a tak ušetří vládě velké objemy peněz na zdravotní péči, důchodech a ubytování pro seniory. Pokud se podle studie vezmou v úvahu „pozitivní účinky“ kouření, včetně příjmu z tabákové daně a úspory z předčasného úmrtí kuřáků, činí čistý zisk pro státní pokladnu 147 milionu dolarů ročně.⁴⁹

Tato analýza nákladů a přínosů znamenala pro firmu Philip Morris z hlediska veřejné image katastrofu. Jedna komentátorka napsala: „Tabákové společnosti dříve to, že kouření zabíjí lidi, popíraly. Nyní se tím vychloubají.“⁵⁰ Protikuřácké hnutí umístilo do novin inzertaty, na nichž je noha mrtvol v márnici opatřená cenovkou v hodnotě 1227 dolarů, což představuje úsporu české vlády za každou smrt způsobenou kouřením. Na nevoli veřejnosti a zesměšnění firmy reagoval hlavní manažer společnosti Philip Morris omluvou se slovy, že studie vykazovala „naprostě a nepřijatelné pohrdání základními lidskými hodnotami.“⁵¹

Někdo by mohl říci, že studie o kouření pro společnost Philip Morris vykresluje morální pošetilost analýz nákladů a přínosů a utilitaristického myšlení, které za nimi stojí. Kdo spatřuje v úmrtích na rakovinu plíc v konečném součtu dobrodiní, opravdu tím prokazuje vůči lidskému životu tupou bezohlednost. Jakákoli morálně obhajitelná kuřácká politika musí vzít v úvahu nejen dopady na rozpočet, ale také důsledky pro veřejné zdraví a lidské blaho.

Utilitarista by však nijak nerozporoval relevantnost těchto širších důsledků – bolesti a utrpení, zarmoucení rodin, ztrát života. Bentham pojem užtku zavedl právě proto, aby zachytil na jediné stupnici veškerou rozmanitost toho, na čem nám záleží, včetně hodnoty lidského života. Pro benthamovce studie o kouření nijak utilitaristické principy nediskredituje, ale prostě je jen špatně používá. Plnější analýza nákladů a přínosů by do morálních propočtů zahrнула hodnotu představující náklady předčasného úmrtí pro kuřáka a jeho rodinu, a ty by pak porovnávala s úsporami, které kuřáková předčasná smrt přinese vládě.

49 Gordon Fairclough, „Philip Morris Notes Cigarettes' Benefits for Nation's Finances“, *Wall Street Journal*, 16. července 2001, s. A2. Text zprávy „Public Finance Balance of Smoking in the Czech Republic“, 28. listopadu 2000, sestavené pro společnost Philip Morris firmou Arthur

D. Little International, Inc., je dostupný online na www.mindfuly.org/industry/Philip-Morris-Czech-Study.htm a na www.tobaccofreekids.org/reports/philipmorris/pmzechstudy.pdf. Ellen Goodman, „Thanks, but No Thanks“, *Boston Globe*, 22. července 2001, s. D7.

51 Gordon Fairclough, „Philip Morris Says It's Sorry for Death Report“, *Wall Street Journal*, 26. července 2001, s. B1.

To nás přivádí zpět k otázce, zda lze všechny hodnoty převádět na peníze. Některé varianty analýz nákladů a přínosů se o to snaží, a to dokonce až po vycíslení hodnoty lidského života v dolarech. Uvedme nyní dva příklady analýz nákladů a přínosů, které vzbudily mravní pobouření ne proto, že by nezapočítávaly hodnotu lidského života, ale proto, že ji započítaly.

EXPLODující BENZÍNOVÉ NÁDRŽE

V 70. letech byl jedním z nejprodávanějších modelů dvoudveřových aut ve Spojených státech Ford Pinto. Jeho vadou bylo, že u jeho palivové nádrže hrozilo riziko výbuchu, když do něj zezadu narazilo jiné auto. Výsledkem bylo, že více než pět set lidí zemřelo, když jejich Pinto zachvátily plameny, a ještě mnohem více jich utrpělo vážné popáleniny. Když se jedna z popálených obětí soudila se společností Ford o to, že vůz má špatnou konstrukci, ukázalo se, že její inženýři si byli vědomi nebezpečí, které nádrž představovala. Manažeri továrny však provedli analýzu nákladů a přínosů a zjistili, že přínosy z nápravy (záchrana životů a předejití zraněním) nestály za jedenáct dolarů, které by stálo vybavení každého auta zařízením, jež by zvýšilo bezpečnost nádrže.

Při propočtu přínosů, které by se získaly bezpečnější benzínovou nádrží, Ford odhadoval, že pokud se nic nezmění, lze očekávat 180 smrtí a 180 případů popálenin. Pak vycíslil hodnotu každého ztraceného života a každého případu popálenin – 200 tisíc dolarů za život a 67 tisíc za popáleniny. K těmto částkám připočetl hodnotu všech aut Pinto, které pravděpodobně skončí v plamenech, a vyšlo mu, že celkový přínos zvýšení bezpečnosti by dosahoval 49,5 milionu dolarů. Avšak náklady na vmontování zařízení za 11 dolarů do 12,5 milionu aut by se vyšplhaly na 137,5 milionu dolarů. Společnost tak usoudila, že náklady na opravu palivové nádrže nestály za užitek z bezpečnějšího auta.⁵²

52 Šlo o soudní případ *Grimshaw proti Ford Motor Co.*, 174, California Reporter 348, California Courts of Appeal 1981. O analýze nákladů a přínosů podala zprávu Mark Dowle, Pinto Madness, *Mother Jones*, zátí/říjen 1977. Podobný případ týkající se společnosti General Motors viz Elsa Walshová a Benjamin Weiser, „Court Secrecy Masks Safety Issues“, *Washington Post*, 23. října 1988, s. A1 a A22.

Když se porota dozvěděla, že existuje taková zpráva, byla rozlícena. Přiznala žalobci 2,5 milionu dolarů na náhradu škody a 125 milionů na soukromé sankci, tzv. punitive damages (později sníženo na 3,5 milionu).⁵³ Porotci zřejmě pokládali za nesprávné, aby si společnost penězi ocenila lidský život, anebo si snad mysleli, že 200 tisíc dolarů je žalostně málo. Ford však s tímto číslem nepřišel sám, ale převzal je od jednoho z amerických úřadů. V raných 70. letech počítal Národní úřad pro bezpečnost dálničního provozu náklady dopravních nehod. Po započtení ztráty produktivity, léčebných výloh, pohřebních nákladů a bolesti a utrpení oběti úřad dospěl k částce 200 tisíc dolarů za jedno úmrtí v důsledku nehody.

Pokud se námitka poroty vztahovala k vyšší ceně a ne k principu jako takovému, pak by s ní utilitarista mohl souhlasit. Jen málokdo by podstoupil smrt při autonehodě za 200 tisíc. Většina lidí má ráda život. K zachycení plného dopadu úmrtí při dopravní nehodě na celkový užitek by bylo třeba zahrnout ztrátu budoucího štěstí oběti, nejen ztracený výdělek a pohřební výlohy. Jak by pak zněl pravdivější odhad dolarové hodnoty lidského života?

ODPOČET PRO SENIORY

Když se na tuto otázku pokoušela odpovédět americká Agentura pro ochranu životního prostředí, také ona vyvolala mravní pobouření, ale jiného druhu. V roce 2003 představila Agentura analýzu nákladů a přínosů nových standardů znečištění ovzduší. Agentura přiznala lidskému životu velkorysejší hodnotu než Ford, ale s určitým věkovým odstupňováním: 3,7 milionu dolarů za jeden život zachráněný díky čistšímu vzduchu, kromě osob starších sedmdesáti let, jejichž život byl oceněn na 2,3 milionu. V pozadí těchto dvou odlišných hodnot se dala vyčíst utilitaristická představa: zachráněna života starší osoby přináší menší užitek než zachráněna života mladšího. (Mladší osoba bude žít déle, a tedy ji ještě čeká více štěstí, které si bude moci užít.) Obhájci seniorů to však takto neviděli. Ohrazovali

53 W. Kip Kiscusi, „Corporate Risk Analysis: A Reckless Act?“, *Stanford Law Review* 52 (únor 2000), s. 569.

se proti „odpočtu pro seniory“ a vedli spor o to, že vláda by neměla přepisovat větší hodnotu životům mladých než životům starých lidí. Agentura poté, co se takto spálila, rychle odpočet odvolala a zpráva stáhla.⁵⁴ Kritici utilitarismu na takové epizody poukazují jako na důkaz toho, že analýza nákladů a přínosů je scestná a že snaha o vyčíslení hodnoty lidského života penězi je výrazem morální tuposti. Naopak její obhájci s tím nesouhlasí. Říkají, že mnohá rozhodnutí společnosti mlčky směřují určitý počet lidských životů za jiné statky nebo výhody. Trvají na tom, že lidský život má svou cenu, ať to připustíme nebo ne.

Například používání auta si vybírá vyššího daně na lidských životech – více než čtyřicet tisíc mrtvých ročně jen ve Spojených státech. Ale to nás jako společnost nevede k tomu, že bychom se aut vzdali. Vlastně nás to ani nedokáže přimět k tomu, abychom snížili rychlostní limit. Během ropné krize v roce 1974 přikázal Kongres celostátně omezenou rychlost padésát pět mil za hodinu. Přestože cílem bylo ušetřit energii, účinek nižšího rychlostního limitu se dostal také v podobě menšího počtu tragických úmrtí při nehodě.

V 80. letech Kongres omezení zrušil a většina států hranici dovolené rychlosti posunula na šedesát pět mil za hodinu. Řidiči ušetřili čas, ale zvýšil se počet obětí dopravních nehod. V té době nikdo neprovedl analýzu nákladů a přínosů, aby se určilo, zda užitek z rychlejší jízdy stál za náklady na životech. Nicméně o několik let později to dva ekonomové spočetali. Jeden užitek vyšší povolené rychlosti definoval jako kratší dojezdovou dobu do práce a z práce, vypočetali ekonomický užitek ušetřeného času (ohodnoceného průměrnou mzdou 20 dolarů za hodinu) a výsledné úspory vydělili číslem, o něž narostl počet úmrtí na silnicích. Zjistili, že za pohodi rychlejší jízdy si Američané v důsledku cenili každého lidského života na 1,54 milionu dolarů. Takový byl na každé úmrtí ekonomický zisk z jízdy o deset mil za hodinu rychleji.⁵⁵

Obhájci analýz nákladů a přínosů upozorňují na to, že když nejedíme padésát pět, ale šedesát pět mil za hodinu, mlčky tím ceníme lidský

54 Katharine Q. Seelyeová a John Tierney, „E.P.A. Drops Age-Bawed Cost Studies“, *New York Times*, 8. května 2003, s. A26; Cindy Skrzycklová, „Under Fire, E.P.A. Drops the Senior Death Discount“, *Washington Post*, 13. května 2003, s. E1; Robert Hahn a Scott Wallsten, „Whose Life Is Worth More? (And Why Is It Horrible to Ask?)“, *Washington Post*, 1. června 2003.
55 Orley Ashenfelter a Michael Greenstone, „Using Mandated Speed Limits to Measure the Value of a Statistical Life“, *Journal of Political Economy* 112, příloha (únor 2004), s. 227–67.

život na 1,54 milionu dolarů, což je mnohem méně, než kolik činí typické ocenění amerických vládních úřadů, když nastavují standardy znečištění a ochrany bezpečnosti a zdraví (6 milionů dolarů za život). Proč to tedy neřiči nahlas? Pokud je nevyhnutelné směřovat určitou úroveň bezpečnosti za určitý užitek či pohodlí, měli bychom to dělat s očima otevřenými a porovnávat náklady a přínosy co nejsystematičtěji, tvrdí tito obhájci. I kdyby to mělo znamenat, že na každý lidský život nalepíme cenovku.

Utilitaristé pohlížejí na náš sklon couvnout před převáděním hodnoty lidského života na peníze jako na puzení, které bychom měli překonat, jako na tabu, které je na překážku jasnému myšlení a racionálním společenským volbám.

ZAPLACENÁ BOLEST

Není příliš zřejmé, jak tento spor vyřešit. I tak se o to pokusili někteří empiricky smýšlející sociální vědci. V třicátých letech minulého století se sociální psycholog Edward Thorndike pokusil dokázat, co utilitarismus předpokládá: že je totiž možné převést naše zdánlivě nesourodé touhy a averze na společný základ slasti a bolesti. Uskutečnil průzkum mladých příjemců státní podpory, kdy se jich ptal, kolik by museli dostat zaplacenno, aby podstoupili různé druhy zkušnosti. Například: „Kolik byste musel dostat zaplacenno, kdybyste si měl nechat vytrhnout jeden z horních předních zubů?“ nebo „kdybyste si měl nechat uříznout malíček jedné nohy?“ nebo „kdybyste měl sníst žízalu asi patnáct centimetrů dlouhou?“ nebo „kdybyste měl uskrtnit zbloudilou kočku holýma rukama?“ nebo „kdybyste měl po zbytek života žít na farmě v Kansasu deset mil od jakéhokoli města?“⁵⁶

Co myslíte, která z těch nabídek vyvolala nejvyšší cenu, a která nejnižší? Zde je ceník, který z jeho ankety vznikl (v dolarech hodnoty z r. 1937):

Zub	4 500
Malíček	57 000
Žízala	100 000
Kočka	10 000
Kansas	300 000

Thorndike se domníval, že jeho zjištění dávají oporu pro tvrzení, že veskeré statky lze poměřovat jediným měřítkem. „Jakýkoli nedostatek či jakékoli uspokojení, které vůbec může existovat, existuje v určité míře, a je tedy měřitelný, napsal. „Život kočky, psa nebo slepice... z valné části sestává z chuti, žádosti, tužeb a jejich vyhovění a je tím určován... A lidský život rovněž tak, třebaže jsou zde chutě a touhy četnější, jemnější a složitější.“⁵⁷

Grotesknost Thorndikeova seznamu však naznačuje, jak absurdní jsou taková srovnání. Opravdu můžeme udělat závěr, že respondenti považovali vyhlídku na farmářský život v Kansasu za třikrát nepřijemnější než sněžení žízaly, anebo se spíše tyto dvě zkušnosti od sebe liší natolik, že nepřipouštějí smysluplné srovnání? Thorndike přiznal, že až třetina respondentů odpověděla, že k podstoupení některých variant by je nemohla přimět žádná suma peněz, z čehož bylo patrné, že je považují za „nezměrně odpudivé“.⁵⁸

DĚVČATA OD SV. ANNY

Možná neexistují žádné zdrcující argumenty pro ani proti tvrzení, že věškeré morální statky lze beze ztráty vyjádřit jediným hodnotovým měřítkem. Nicméně zde je další případ, který ohledně tohoto tvrzení vyvolává určité pochybnosti.

V 70. letech minulého století, když jsem studoval na Oxfordu, tam byly oddělené koleje pro muže a ženy. Pro dívčí koleje platila univerzitní pravidla zakazující pánským návštěvám zůstat přes noc na pokojích dlvek. Tato pravidla byla kontrolována jen zřídka a dala se snadno

56 Edward L. Thorndike, *Human Nature and the Social Order*, New York, Macmillan, 1940. Zkrácenou verzí vydala Geraldina Joncich Cliffordová, Boston, MIT Press, 1969, s. 78-83.

57 Tamtéž, s. 43.

58 Tamtéž.

porušovat, aspoň tak mi to říkali. Většina představitelů koleje se už nehodlala pasovat do role strážců tradičního pojetí sexuální morálky. Narůstala tlak na uvolnění těchto pravidel, a ta se stala předmětem debaty na koleji sv. Anny, jedné z dívčích kolejí.

Některé starší dámy ve sboru byly tradicionalistky. Odmlítaly dovolit pánské návštěvy z konvenčních mravních důvodů; domnívaly se, že je nemravné, aby nevdaná žena strávila noc s mužem. Ale doba se změnila a tradicionalistkám bylo trapné dát nejavo skutečné důvody svého odporu. Tak svůj argument přeložily do utilitaristického jazyka. „Pokud budou muži zůstávat přes noc, zvýší se náklady pro koleji“, tvrdily. Budete se možná ptát, jak? „No, budou se chtít sprchovat, a na to se spotřebuje víc horké vody.“ Dále, jak se nechaly slyšet, „budeme muset častěji měnit matrace.“

Progresivisté se s argumenty tradicionalistek vypořádali tak, že přijali následující kompromis: každé dívce byly povoleny nejvýše tři pánské celonoční návštěvy týdně, pokud host zaplatí padesát kolejí padesát pencí, aby se pokryly zvýšené výdaje. Druhého dne titulky v *Guardianu* hlásaly: „Děvčata od sv. Anny, padesát pencí za noc.“ Jazyk ctnosti se nepovedlo přeložit do jazyka užítku příliž dobe. Brzy nato byla tato univerzitní pravidla zrušena a s nimi také poplatek.

JOHN STUART MILL

Zabývali jsme se dvěma námitkami proti Benthamovu principu „největšího štěstí“, totiž že nepřikládá dostatečnou váhu lidské důstojnosti a právům jednotlivce a že neprávem převádí vše, co má z hlediska morálky význam, na jediné měřítko slasti a bolesti. Jak pádné tyto námitky jsou?

John Stuart Mill (1806-1873) měl za to, že se s nimi lze vypořádat. O jednu generaci po Benthamovi se pokusil zachránit utilitarismus tím, že jej přepracoval v lidštější nauku, založenou méně na propočtech. Mill byl synem Jamese Milla, Benthamova přítele a žáka. James Mill vyučoval svého syna doma a z mladého Milla vyrostlo závažné dítě. Ve třech letech se učil řecky a v osmi latinsky. V jedenácti napsal dějiny římského práva. Když mu bylo dvacet, nervově se zhroutil, což ho vrhlo do depresí na několik dalších let. Krátce nato potkal Harriet Taylorovou. Ona byla tehdy sice vdaná žena s dvěma dětmi, ale přesto se stali z ní a Milla blízcí

přátelé. Když její manžel o dvacet let později zemřel, znovu se provdala za Milla. Ten si jí cenil jako své nejbližší intelektuální společnice a spolupracovnice, právě když se pustil do revize Benthamovy nauky.

OBRANA SVOBODY

Millovy spisy lze číst jako výraz houževnatého úsilí směřovat práva jednotlivce s utilitaristickou filozofií, kterou zdědil od svého otce a přejal od Benthamy. Jeho kniha *O svobodě* (1859) je klasicou obhajobou individuální svobody v anglicky mluvícím světě. Jejím ústředním principem je, že lidé by měli mít svobodu činit cokoli, co chtějí, pokud tím neškodí ostatním. Vláda nesmí zasahovat do individuální svobody s cílem, aby osoby ochránily před nimi samými anebo aby někomu vnucovala názory většíny na to, jak nejlépe žít. Mill tvrdí, že jediné skutky, za něž je osoba odpovědná společnosti, jsou ty, které se nějak dotýkají ostatních. Dokud neškodím nikomu dalšímu, je moje „nezávislost plným právem absolutní. Jednotlivce je svrchovaným pánem nad sebou, svým tělem a svou myslí.“⁵⁹

Toto nesmlouvavé pojetí individuálních práv by, zdá se, mělo vyžadovat ke svému ospravedlnění něco silnějšího než jen lidsko užítku. Vzdýt si představte, že velká většina třeba bude opovrhovat nějakým malým náboženstvím a bude je chtít zakázat. Není snad možné, ba pravděpodobné, že tento zákaz přinese největší štěstí největšímu počtu? Pravda, zakázaná menšina se bude cítit nešťastně a zklamaně. Ale pokud je většina dost velká a zanácená ve své nenávisli vůči heretikům, mohlo by její kolektivní štěstí snadno převážit nad jejich utrpením. Je-li tento scénář možný, pak se zdá, že užitečnost poskytuje jen vratký a nespoehlivý základ pro náboženskou svobodu. Millův princip svobody by zřejmě měl dostát pevnější mravní základ, než jaký představuje Benthamův princip užítku.

Mill však nesouhlasí. Trvá na tom, že obrana individuální svobody se opírá výhradně o utilitaristické úvahy: „Je vhodné podotknout, že se vzdávám veškerých výhod, které by se pro mou argumentaci daly odvodit z ideje abstraktního práva jako něčeho nezávislého na užitečnosti. Tu

⁵⁹ John Stuart Mill: *O svobodě*. Oddíl I., Praha, J. Otto, 1913, s. 19 (překlad upravil T. Ch.).

považují za poslední instanci ve všech etických otázkách; musí však jít o užitečnost v nejšířším slova smyslu, založenou na trvalých zájmech člověka jako bytosti schopné rozvoje.⁶⁰

Mill se domnívá, že bychom měli usilovat o co největší užitečnost ne případ od případu, ale z dlouhodobého pohledu. A tvrdí, že respektování individuální svobody časem povede k největšímu lidskému štěstí. Když dovolíme většině umlčet odpůrce či cenzurovat volnomyšlenkáře, možná to zvýší užitek dnes, ale společnost to dostane do horší – méně šťastné – polohy v dlouhodobém výhledu.

Proč bychom měli předpokládat, že podpora individuální svobody a práva na nesouhlas zvýší z dlouhodobého hlediska blahobyt společnosti? Mill nabízí dva důvody: nesouhlasný pohled se může ukázat být pravdivý či alespoň částečně oprávněný, a tím poskytnout korektivní převažujícímu názoru. A dokonce, ani když není pravdivý, vystavení převažujícího názoru čilé myšlenkové soutěži mu zabrání v tom, aby ustrnul v dogma a předsudek. A konečně společnost, která nutí své členy podřít se zvyklostem a konvencím, pravděpodobně upadne do ubíjejícího konformismu, a připraví se tak o energii a životní sílu, které pohánějí společenský pokrok.

Millovy spekulace o prospěšných sociálních účincích svobody jsou poměrně plauzibilní. Ale nemožno sloužit za přesvědčivý morální základ pro práva jednotlivce, a to přinejmenším ze dvou důvodů: zaprvé uznávat práva jednotlivce kvůli podpoře společenského pokroku znamená učinit z nich rukojmí nahodilosti. Představte si, že se setkáme se společností, která dosáhne určitého druhu dlouhodobého štěstí despotickými prostředky. Nedospěl by snad utilitarista k závěru, že v takové společnosti nemají práva jednotlivce morální váhu? Zadržte založme-li práva na utilitaristickém zdůvodnění, nebudeme schopni postihnout, v jakém smyslu porušení něčích práv působí bezpráví tomuto jednotlivci, ať už je účinek takového porušení na obecné blaho jakýkoli. Pokud většina pronásleduje stoupence neoblíbeného druhu víry, nepáchá tím snad nespravedlnost na nich jako jednotlivců, bez ohledu na nežádoucí účinky, které taková nesnášenlivost může časem vyvolat ve společnosti jako celku?

60 Mill, *O svobodě*, Oddíl I., s. 20 (překlad upravil T. Ch.).

Mill má na tyto námítky odpověď, ale ta jej přivádí již za hranice utilitární morálky. Vysvětluje, že nutit někoho žít podle zvyklosti, konvence či převažujícího mínění je špatné, protože mu to brání v dosažení nejvyššího cíle lidského života – plného a svobodného rozvinutí jeho lidských schopností. V Millově pojetí konformita stojí v cestě nejlepšímu způsobu života.

Lidské schopnosti vnímání, úsudku, rozlišování, duševní činnosti, a dokonce morální preference se uplatňují pouze, když je přiležitost volby. Kdo činí něco proto, že je to zvykem, neprovádí volbu. Nezíská žádný cvik ani v rozeznávání, ani v následování toho, co je nejlepší. Duševní a morální síly, tak jako síla svalů, se zlepšují jen uplatňováním... Kdo svěří volbu svého životního plánu světu či té jeho části, která ho obklopuje, nepotřebuje již žádnou jinou schopnost, než umět napodobovat jako opice. Kdo si však volí svůj plán sám za sebe, uplatňuje všechny své schopnosti.⁶¹

Mill připouští, že jednání podle zvyklosti může člověka přivést na nespokojivou životní dráhu a uchránit ho před nejruznějšími újmami. „Ale jaká bude pak jeho relativní hodnota jako lidské bytosti?“ ptá se. „Skutečně záleží nejen na tom, co člověk dělá, ale také na tom, jaký druh člověka to dělá.“⁶²

A tak jednání a jejich důsledky nejsou nakonec tím jediným, na čem záleží. Svou váhu má i charakter. Pro Millu na individualitě nezáleží tolik kvůli slasti s ní spojené, ale kvůli charakteru, který odráží. „Člověk, jehož touhy a nutkání nejsou jeho vlastní, postrádá charakter právě tak jako parní stroji.“⁶³

Millova velkolepá oslava individuality představuje nejvýznamnější přínos spisu *O svobodě*. Je ale také určitým kacířstvím, protože se odvolává na morální ideály přesahující užitečnost – ideál lidského charakteru a rozvoje. Není tedy ve skutečnosti jen rozpracováním Benthamova principu, ale rezignací na něj, navzdory Millovu tvrzení opaku.

61 Mill, *O svobodě*, Oddíl II., s. 8–9 (překlad upravil T. Ch.).

62 Mill, *O svobodě*, Oddíl II., s. 9 (překlad upravil T. Ch.).

63 Mill, *O svobodě*, Oddíl II., s. 11 (překlad upravil T. Ch.).

VYŠŠÍ POŽITKY

Millova odpověď na druhou námitku proti utilitarismu, totiž že převádí všechny hodnoty na jednu míru, se nakonec také opírá o mravní ideály, které na užitečnosti nijak nezávisejí. V *Utilitarismu* (1861), dlouhé eseji, kterou napsal krátce po spisu *O svobodě*, se snaží ukázat, že utilitaristé dokáží rozlišit vyšší požitky od nižších.

Pro Benthama je požitek požitkem a bolest bolestí. Usondit, že jedna zkušenost je lepší či horší než jiná, lze pouze na základě intenzity a trvání požitku či bolesti, které taková zkušenost vyvolá. Takzvané vznešenější ctnosti či vyšší požitky jsou prostě ty, které vyvolávají silnější a delší požitek. Bentham neuznává žádný kvalitativní rozdíl mezi požitky. Píše: „Je-li množství požitku z nich stejné, pak jsou špendlky stejně dobré jako poezie.“⁶⁴ (Špendlky byly dětská hra.)

Benthamův utilitarismus je zčásti přitažlivý díky tomu, že odmítá posuzovat Bere preference lidí tak, jak jsou, aniž by nad nimi vynášel soud o jejich morální hodnotě. Všechny preference se počítají stejně. Bentham se domnívá, že je příliš troufalé považovat některý požitek za podstatně lepší než jiné. Někdo rád Mozarta, jiný Madonu. Někdo se líbí balet, jinému box. Někdo čte Platóna, jiný *Playboy*. A Bentham by se ptal: kdo rozhodne, který požitek je vyšší či hodnotnější či vznešenější než jiný?

Odmítání rozlišovat mezi vyššími a nižšími požitky je u Benthama spojeno s vírou, že všechny hodnoty lze měřit a srovnávat na jediné stupnici. Pokud se od sebe zkušenosti neliší kvalitativně, ale pouze množstvím požitku či bolesti, které vyvolávají, je smysluplné je vážit na jedné vahách. Ale někteří utilitarismu právě v tomto bodě odporují: domnívají se, že určitý požitek je skutečně „vyšší“ než jiné. Namítají: jsou-li některé požitky ušlechtilé a jiné sprosté, proč by měla společnost vážit všechny preference stejně? A tím méně považovat souhrn takových preferencí za největší dobro?

Vzpomeňme si ještě jednou na Řimany předhazující křesťany v kolosou Ivům. Jednou z námitek proti této krvavé podívané je, že jde

o porušování práv obětí. Další z nich by však mohla znít: dává se tím průchod spíše zvráceným požitkům než těm ušlechtilým. Nebylo by pak lepší takové preference zmínit, než je uspokojovat?

Říká se, že puritáni nezakázali medvědí zápasy kvůli bolesti, kterou působily medvědům, ale kvůli požitku, který poskytovali přihlížejícím. Tyto zápasy už nepatří mezi lidové kratochvíle, ale psi a kohouti zápasy neztratily nic ze své lákavosti, nicméně jsou v některých státech zakázaný. Jedním z důvodů pro takové zákazy bývá snaha zabránit krutostem na zvířatech. Takové zákony však mohou také odrážet morální soud, že získávat požitek ze psích zápasů je odporné a civilizovaná společnost by se proti tomu měla postavit. A nemusíte ani být puritán, abyste s takovým úsudkem cítili jistou sympatii.

Bentham by při určování toho, jaký zákon má platit, spočítal veškeré preference bez ohledu na jejich hodnotu. Ale pokud by se více diváků raději dívalo na psí zápasy než na Rembrandtovy obrazy, měla by společnost dotovat spíš arény pro ně než muzea výtvarného umění? Jsou-li některé požitky nízké a primitivní, proč by měly mít jakoukoli váhu při stanovení toho, jaké zákony mají být přijaty?

Mill se snaží utilitarismus před touto námitkou uchránit. Oproti Benthamovi se domnívá, že je možné rozlišovat mezi vyššími a nižšími požitky, tedy posoudit kvalitu, ne pouze kvantitu či sílu našich tužeb. A má za to, že dokáže takto rozlišovat, aniž by se musel odvolávat na jakákoli jiná morální hlediska, než je užitečnost sama.

Mill začíná vyznáním svého utilitaristického kréda: „Jednáni jsou správná do té míry, v níž mají sklon šířit štěstí, a špatná, nakolik mají sklon působit jeho opak. Štěstím se myslí požitek a nepřítomnost bolesti; neštěstím bolest a nedostatek požitku.“ Mill je rovněž zastáncem „teorie života, na níž se tato morální nauka zakládá – totiž, že požitek a nepřítomnost bolesti jsou jediné věci žádoucí jako cíl a že všechny žádoucí věci... jsou žádoucí buď pro požitek, přítomný v nich samých, anebo jako prostředky k dosažení požitku či k zabránění bolesti.“⁶⁵

Přestože Mill trvá na tom, že požitek a bolest jsou tím jediným, na čem záleží, uznává, že „některé druhy požitku jsou více žádoucí a hodnotnější než jiné.“ Jak ale můžeme poznat, které jsou kvalitativně vyšší?

⁶⁴ Citace pochází z jednoho temného Benthamova spisu, *The Rationale of Reward*, zveřejněného ve dvacátých letech 19. století. Benthamův výrok vynesl do popředí John Stuart Mill. Viz Ross Harrison, *Bentham*, London, Routledge, 1983, s. 5.

⁶⁵ John Stuart Mill, *Utilitarismus*, přeložil Karel Šprunk, Praha, Vyšehrad, 2011, s. 42–3.

Mill navrhuje jednoduchý test: „Jestliže jednomu ze dvou požitků dávají přednost všichni nebo skoro všichni, kteří mají zkušenost s oběma, a to bez ohledu na pocit, že mu mají dát přednost z mravních důvodů, pak je ten požitek více žádoucí.“⁶⁶

Tento test má jednu nespornou výhodu: drží se utilitaristické myšlenky, že morálka spočívá zcela nebo hlavně na našich reálných přáních. Mill píše: „jediným možným důkazem toho, že něco je žádoucí, je to, že si to lidé skutečně žádají.“⁶⁷ Má-li však tento test sloužit k vytyčení kvalitativního rozdílu mezi požitky, pak se nemůže vyhnout zřejmé námitce: není tomu snad často tak, že dáváme přednost nižším požitkům před vyššími? Nechce se nám snad někdy raději ležet na gauči a dívat se na seriály, než číst Platóna nebo jít do opery? A není snad možné dávat přednost těmto nenáročným druhům zábavy, aniž bychom měli za to, že jsou nějak zvlášť hodnotnější?

SHAKESPEARE VERSUS SIMPSONOVI

Vždy když probírám se studenty Millovo pojetí vyšších požitků, vyzkouším si jeho test v praxi. Přehraji studentům tři příklady populární zábavy: výběr ze světového wrestlingu (drsná podivná, při níž takzvaní zápasníci napadají jeden druhého skládacími židlemi), monolog z *Hamleta*, přednesený shakespeareovským hercem, a úryvek ze seriálu *Simpsonovi*. Pak jim položím dvě otázky: při které z ukázek jste si užili nejvíc zábavy, protože vám způsobila největší požitek, a o které si myslíte, že je nejvyšší či nejhodnotnější?

Simpsonovi se dostanou neochvějně vždy na první příčku jako nejzábavnější, a za nimi hned Shakespeare. (Nemnoho odvažlivců se přizná, že holduje wrestlingu.) Když ale otázka zní, kterou ukázkou považují za kvalitativně nejvyšší, studenti hlasují drtivou většinou pro Shakespeara.

Výsledky tohoto experimentu pak představují pro Millův test potíže. Mnoho studentů se raději podívá na Homera Simpsona, ale i ti si myslí, že monolog z *Hamleta* přináší vyšší požitek. Pravda, někteří možná volí

66 Mill, *Utilitarianism*, s. 45–6.
67 Mill, *Utilitarianism*, s. 99.

Shakespeara, protože právě sedí v učebně a nechtějí vypadat šosácky. A někteří se přece budou přít o to, že *Simpsonovi* se svou jemně namíchanou směsí ironie, humoru a společenské kritiky se mohou Shakespeareově mistrovství vyrovnat. Ale pokud většina z těch, kteří viděli obojí, dává přednost sledování *Simpsonových*, pak by Mill mohl jen velmi těžko učinit závěr, že kvalitativně výše stojí Shakespeare.

A přesto se Mill nechce vzdát představy, že některé způsoby života jsou ušlechtilější než jiné, i když jsou lidé, kteří je prožívají, méně uspokojeni. „Bytost s vyššími schopnostmi vyžaduje ke svému štěstí více a je pravděpodobně schopná většího utrpení... než bytost nižšího typu. Ale přes tyto nedostatky si nikdy nedokáže opravit přát, aby poklesla v to, co pociťuje jako nižší stupeň existence.“ Proč nejsme ochotni vyměnit život, kdy využíváme svých vyšších schopností, za život nízkého uspokojení? Mill se domnívá, že důvod pro to se nějak váže „k lásce ke svobodě a k osobní nezávislosti“, a uzavírá, že jeho „nevhodnějším názvem je smysl pro důstojnost – mají ho v té či oné formě všichni lidé.“⁶⁸

Mill připouští, že „přiležitostně, pod vlivem pokušení“ odsouvají i ti nejlepší z nás vyšší požitky až za nižší. Každý někdy podlehe lákání sedět na gauči jako pecka. Ale to neznamená, že nepoznáme rozdíl mezi Rembrandtem a reprízou seriálu. Mill tuto myšlenku vyjádřil ve slavné pasáži takto: „Je lepší být nespokojený člověk než spokojený vepř; je lepší být nespokojený Sókratés než spokojený blázen. A jsou-li blázen nebo vepř jiného názoru, pak proto, že znají jen svou vlastní stránku věci.“⁶⁹

Takové vyjádření víry v přitažlivost vyšších lidských schopností je přesvědčivé. Nicméně nakolik ji Mill vyznává, rozchází se s utilitaristickým předpokladem. Faktické toulhy již nejsou výlučným základem pro posuzování, co je ušlechtilé a co mrzké. Kritérium se nyní odvozuje od ideálu lidské důstojnosti, který je na našich přáních a touhách nezávislý. Vyšší požitky nejsou vyšší *proto*, že jim dáváme přednost; dáváme jim přednost, protože je uznáváme jako vyšší. Považujeme *Hamleta* za hodnotné umění ne proto, že se nám líbí víc než nižší druhy zábavy, ale proto, že zaměstrává naše nejvyšší schopnosti a činí nás více lidskými.

68 Mill, *Utilitarianism*, s. 47.
69 Mill, *Utilitarianism*, s. 48.

A co jsme viděli u vyšších požitků, to se opakuje i u práv jednotlivce: Mill uchráňuje utilitarismus obvinění, že všechno převádí na primitivní propočty požitku a bolesti, ale jen za tu cenu, že se dovolá mravního ideálu lidské důstojnosti a lidského charakteru, který nezávisí na užitečnosti.

Z obou velkých otců utilitarismu byl Mill lidštějším filosofem, ale Bentham konzistentnějším. Bentham zemřel v roce 1832 v 84 letech. Vydáte-li se ale do Londýna, můžete jej navštívit i dnes. Ve své závěti totiž přikázal, aby jeho tělo bylo zachováno, nabalzamováno a vystaveno. A tak jej lze nalézt v University College London, jak zamýšleně sedí ve skleněné vitrině, oblečený do svého původního oděvu.

Krátce předtím, než zemřel, se Bentham ptal sám sebe v souladu se svou filosofií: K čemu bude mrtvý muž živým? Odpověděl, že jedním užitekem by bylo věnovat své tělo pro účely studia anatomie. Ale v případě velkých filosofů je ještě lepší uchovat svou fyzickou přítomnost k inspiraci budoucím generacím myslitelů.⁷⁰ Bentham zařadil sám sebe do této druhé kategorie.

Skromnost opravdu nebyla jedním z nejnápadnějších Benthamových povahových rysů. Nejenže zanechal přesné pokyny pro uchování a vystavení svého těla, ale také navrhl, aby se jeho žáci a přátelé každoročně scházeli „za účelem připomenutí si zakladatele největšího morálního a právního systému štěstí“, a že až to budou činit, měli by Benthamovo tělo za tím účelem přivést mezi sebe.⁷¹

Jeho obdivovatelé závazku dostáli. Benthamova „autoikona“, jak jí přezdíval, přihlížela založení Mezinárodní Benthamovské společnosti v 80. letech 20. století. A vycpaný Bentham bývá údajně přivážen na kolečkách také na schůze správní rady koleje, v jejímž zápise figuruje jako „přítomný, ale nehlasující“.⁷²

⁷⁰ Čerpám zde i v následujících odstavcích z vynikající úvahy Josepha Lleywelda, „English Thinker (1748-1832) Preserves His Poise“, *New York Times*, 18. června 1986.

⁷¹ „Extract from Jeremy Bentham's Last Will and Testament“, 30. května 1832, na stránkách benthamovského projektu, University College London, na www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/Info/will.htm.

⁷² Tyto a další anekdoty lze číst na stránkách benthamovského projektu University College London, na www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/Info/b.htm.

Navzdory Benthamově pečlivému plánu se balzamování jeho hlavy příliš nezdařilo, takže nyní musí nad tím vším bdít s voskovou hlavou namísto skutečné. Jeho skutečná hlava, kterou nyní uskladnili ve sklepech, byla po určité době vystavena na podnose u jeho nohou. Studenti však hlavu ukradli a prodali ji koleji zpět za výkupné v podobě daru na charitativní účely.⁷³

Jeremy Bentham přináší největší dobro největšímu počtu i po smrti.