

realitě se dnes vyšší důležitost než dříve přisuzuje tomu, abychom si všimli postižených a podporovali je. O to rozporněji působí na mnoho postižených lidí společenská situace, v níž se podle možností zamezuje, aby se rodili postižení, zatímco se podle možností zlepšují životní podmínky postižených (srv. van den Daele 2005).

Takový pohled na věc je příliš krátkozraký. Zaměřuje pozornost pouze na ta omezení, která jsou způsobena geneticky nebo poruchami chromozómů. Geneticky způsobená onemocnění jako Chorea Huntington nebo chromozomální poruchy jako Downův syndrom však tvoří jen malou část postižení, která mají celoživotní následky. Obrna ze zánětu míchy následkem nehody nebo oslepnutí jako následek onemocnění mají pro dotčené lidi srovnatelné existenciální důsledky. Obvyklý pohled na postižení je příliš úzký také proto, že si většinou všímá jen tělesného nebo mentálního postižení. Ale životní příběh dramaticky ovlivňují též psychická onemocnění. Hledět na postižení pouze z hlediska jejich vzniku před narozením by tedy znamenalo nesprávnou fixaci na genetickou výbavu člověka. Stejně krátkozraká je představa, že opatření genetické diagnostiky, zákroky genetických technologií a zabraňování porodům lidí s genetickým postižením – že to všechno by mohlo něco změnit na úkolu, jímž je uznávat lidi s postižením, ctít je v jejich důstojnosti, zmírňovat jejich utrpení, a nakolik je to konkrétně možné, pomáhat jim, aby mohli žít naplněným životem.

## Základní potřeby – nepatří snad jídlo k morálce?

Jako bych jej viděl včera, tak mám dosud před očima stan v jihosúdánském uprehlickém táboře, slátaný z hadrů. Ženy se choulily se svými dětmi na prodřeném rohoži v úzkém proužku stínu, který dokázal vrhat jejich stan. Kojenec sál z matčina povislého prsu, přestože z něj sotva mohl ještě dostat mléko. Ještě více trpěli hladem a žízní ostatní. Děti měly nadmutá břicha. Na tělech dospělých lidí se dala spočítat žebra. Nedalo se přehlédnout, že jim všem chybí jakákoli lékařská péče. Dětem teklo z nosu, starší měli takřka bezzubá ústa. Truchlivě na nás hleděly svými hnědavými očima. Pro celý tábor byla se zahraniční pomocí vyvrtána jediná studna. Byla oplocena, protože jinak by byla velice brzy nepoužitelná po náporu těch, kteří by chtěli uhasit žízeň nebo se umýt. Dorozumívat jsme se mohli jen pohledy a gesty. Ale sotva se nás jemně dotklo malé dítě, průvodce nás varoval před nebezpečím nákazy.

### CO JSOU ZÁKLADNÍ ŽIVOTNÍ POTŘEBY?

Stan pod súdánským sluncem ukazuje, čeho se týkají základní lidské potřeby: toho, co člověk nejvíc potřebuje, když nemá nic. Lidé musí jíst a pít, potřebují vzduch k dýchání a místo na spaní. Jsou odkázáni na oblečení, které by je chránilo před chladem nebo horkem. Potřebují přístřeší a blízkost jiných lidí.

Základní potřeby člověka souvisejí s přirozenými životními podmínkami: člověk hledá ochranu před hladem a žízní, před horkem a zimou, před nemocí a vysílením. Základní potřeby se však neomezují na lidskou tělesnost. Nedají se v hierarchickém sledu rozčlenit na potřeby tělesné, sociální a individuální, jak to poprvé navrhl americký psycholog Abraham H. Maslow v roce 1943 (Maslow 1981). Emocionální potřeby člověka jsou podobně elementární jako jeho potřeby fyzické. Jeho sociálnost nepřistupuje teprve druhotně k tělesnosti. Naopak, člověk je svou přirozeností ustrojen k sociálnosti. Není stvořen k tomu, aby byl sám. Je závislý

na komunikaci. Jeho život se vyznačuje tím, že leccos potřebuje, tedy nedokonalostí, a to takovou, že ji vlastními silami nezvládne. Od zvířete se odlišuje mimo jiné tím, že stěží dokáže přežít bez kulturních artefaktů. Ale zejména je odkázán na to, že o něj pečují druzí. Tak se učí chápat péči o druhé jako součást vlastního života.

Teze o člověku jako „bytosti s nedostatky“ či „nedostatečné bytosti“ však onu potřebnost člověka vyjadřuje nanejvýš problematickým způsobem (Gehlen 1940 s odvoláním na Herdera 1772). Přirozenou výbavu člověka přece vůbec nelze interpretovat, jestliže pomineme jeho rozumové nadání. Vždyť člověk je součástí přírody právě se svou schopností kulturně zacházet se svým světem. Nazveme-li člověka „bytostí s nedostatky“, pak musíme zároveň říci, že je to „bytosť se schopnostmi“ (srv. Brede 1980).

## ZÁKLADNÍ POTŘEBY A MORÁLKA

Výživa, ošacení, bydlení, ochrana zdraví, společenství – to se považuje za základní lidské potřeby, tzv. *basic needs* (International Labour Organization 1976). Absolutní chudoba panuje v případě, kdy nelze ukojit tyto základní potřeby – když se tedy lidem nedostává potravin, vody, oblečení, přístřeší, hygieny, lékařské pomoci, náklonnosti a lidské péče.

Tento druh chudoby je v současném světě masovým jevem. Světové obyvatelstvo se dnes odhaduje na sedm miliard. Každým rokem se rozroste o 79 miliónů lidí. Téměř miliarda lidí trpí podvýživou. Ještě větší je počet těch, kteří nemají přístup k čisté vodě a hygienicky snesitelným životním podmínkám. Takové poměry bezprostředně ohrožují lidský život a přežití.

Proto je základním požadavkem lidství nenechat druhé lidi vlastnímu osudu, když jim chybějí ty nejzákladnější podmínky k životu. Výrok Bertolta Brechta z „Žebrácké opery“, podle nějž nejdřív je žrádlo, potom morálka (Brecht 1967: 457), se z této perspektivy jeví jako falešný, byť je tak oblíbený. Jeho falešnost prozrazuje i zdůvodnění, jímž Brecht větu rozvádí: „Nejdřív musí mít i chudí lidé možnost ukrojit si svůj díl z velkého bochníku.“ Vždyť je scestné pokládat nárok chudých na jejich podíl za jakési očekávání mimo hranice morálky. Tento nárok patří naopak přímo k jádru morálky.

Preciznější je, když se v Ježíšově kázání o posledním soudu nad světem považuje za měřítko soudu, před nějž je postaven každý člověk, jeho jednání v situacích, kdy nejsou uspokojeny základní potřeby druhých (Matouš

25,31nn.). Na tomto základním textu křesťanského étosu je zajímavé, že ze šesti uvedených skutků milosrdenství se tři týkají základních materiálních potřeb, totiž jídla, pití a oblečení, zatímco další tři se vztahují k základní potřebě uznání a komunikace a tematizují situaci člověka mezi cizími, nemocného a ve vězení. Křesťanská tradice k těmto šesti skutkům milosrdenství připojila sedmý: pohřbívání mrtvých. Tím zdůraznila, že láskyplná úcta k druhému člověku nekončí ani jeho smrtí (Luz 1997: 522). Dietrich Bonhoeffer ve stopách této tradice přiznal „právům přirozeného života“ vysoký etický význam. Člení je na právo na tělesný život a práva duchovního života. Odmítá totiž představu, že by se „přirozený život“ dal omezit na sféru fyziologických potřeb (Bonhoeffer 1992: 179nn.).

Křesťanská etika bere vážně materiální základní potřeby lidského života, nevidí je však izolovaně. Evangelia naléhavě varují před soustředěním pouze na elementární životní potřeby. Varují například uvedením starozákonního citátu: „Ne jenom chlebem bude člověk živ, ale každým slovem, které vychází z Božích úst“ (Matouš 4,4; srv. 5. Mojžíšova 8,3). Tatáž relativizace základních potřeb se objevuje ve známém Ježíšově výroku v kázání na hoře: „Nemějte starost o svůj život, co budete jíst a pít, ani o tělo, co budete mít na sebe. Což není život víc než pokrm a tělo víc než oděv?“ (Matouš 6,25) Je třeba mít na paměti blaho člověka, které však není identické s jeho spásou.

## NEJDŘÍV ŽRÁDLO, POTOM MORÁLKA?

Jiným směrem vede onen již citovaný výrok Bertolta Brechta, že na prvním místě je žrádlo, a pak morálka. Protiklad, který obsahuje, se dá nejspíše vysvětlit tak, že „žrádlem“ se míní ukájení vlastních potřeb, zatímco morálkou ohled na druhé lidi. V podstatě tu Brecht odhaluje egoismus těch, kteří se důsledně zaměřují na vlastní prospěch, ale od „správného člověka“ vyžadují morálku. Navzdory svým morálním požadavkům se sami řídí příslovím, že každému je košile bližší než kabát. Na druhé straně spatřuje lidové moudro ve správném muži – o kterém se říká, že myslí koneckonců na sebe – idealistu odvráceného od světa. V poslední době se o člověku s takovým postojem pohrdavě mluví jako o „dobrákovi“ nebo „naivkovi“.

V takových způsobech uvažování se odděluje starost o sebe samotného a starost o druhé. V jednom případě se péče o sebe sama staví do popředí tak, že odpovědnost za druhé docela ztrácí význam. V druhém případě se

tvrdí, že se někdo tak výlučně zaměřuje na blaho druhých, až úplně postrádá smysl pro „zdravý egoismus“. Toto rozdělení je však umělé. Zabráňuje přístupu k morálnímu a etickému smyslu otázky po základních potřebách.

Morální úvaha je na místě v otázce, čím jsem každému druhému povinen stejně jako sobě samotnému. Úvahy o morálce souvisejí s tím, co platí pro všechny: každého člověka je nutno ctít s jeho právem na život, a musí mít tudíž přístup k uspokojování svých základních potřeb. K tomu patří odpovědnost za vlastní základní potřeby i odpovědnost za základní potřeby druhých.

Naproti tomu za etickou otázku v užším smyslu považujeme otázku po vlastním životním konceptu konkrétního jedince. Etickou povahu mají silné odpovědi na otázku, v čem jedinci nebo skupiny spatřují zdařilý, dobrý život. Jedni poměřují zdařilost života vlastní úspěšností a blahobytem, jiní nacházejí naplnění v tom, že se angažují pro druhé. K oběma etickým postojům lze mít respekt. Respekt vůči tomu, kdo se řídí vlastním úspěchem, končí ovšem v okamžiku, kdy je tento úspěch vykoupěn tím, že se s jinými lidmi zachází jako s prostředky k určitým cílům a nehledí se na ně jako na osoby s vlastní důstojností. Slovy Bertolta Brechta: „Vždyť z čeho žije člověk? Z toho, že co hodinu týrá, vysvléká, napadá, rdousí a požívá člověka. Jen tím živ je člověk, že dokáže tak důkladně zapomenout, že je člověkem.“ (Brecht 1967: 458) Kdo zapomíná na člověka v sobě samém nebo v druhém, ten zastává pochybnou představu o dobrém životě.

Vedle těch, kteří zdůrazňují v první řadě vlastní výkony a vlastní úspěšnost, jsou tu jiní, pro které má velký význam angažovat se pro druhé. Jednání člověka, který se orientuje na blaho druhých, bude budit obdiv, i když se člověk tomuto úkolu obětuje. Je však třeba mít na paměti, že angažovanost pro druhé nezbavuje člověka odpovědnosti za jeho vlastní život. Kdo obětuje sám sebe, ten tím likviduje podmínky pro to, aby se mohl nadále angažovat pro druhé. Obětovat se pro druhé tedy může být jen nejzazší, poslední způsob: *ultima ratio*. Příkladem budiž Janusz Korczak, jenž odmítl opustit děti ze svého sirotčince, když měly být transportovány do likvidačního tábora v Treblince. Obětování vlastní osoby nemůžeme morálně vyžadovat ani jako *ultima ratio*. Jako etický životní postoj je však můžeme sami zvolit a ctít, ba obdivovat u druhých.

Nepochybně náleží k instinktům přežití každého jednotlivce, aby hledal možnosti uspokojování svých vlastních základních potřeb. Na tom není nic nemorálního. Naopak to odpovídá „zákonu platnému pro všechny“.

Ale péče o sebe samotného není v rozporu s péčí o jiné lidi. Spíše je stejně elementární morální zásada nezískávat vlastní potravu za cenu hladovění jiných lidí. Když se tudíž jen taktak dostává prostředků k uspokojování základních potřeb, je třeba starat se o jejich spravedlivé rozdělování. V této věci nemůže morálně existovat právo silnějšího. Jestliže je omezené množství potravin, vody, oděvů či obytných prostorů, musí z nich všichni dostat nezbytný podíl. Právě v takových případech platí morálka sdílení, ať už ze spontánní ochoty, nebo prostřednictvím státní správy nedostatkových prostředků.

Tuto morální zásadu nemohou zpochybnit případy, v nichž je pro extrémní nedostatek prostředků vyloučeno, aby přežili všichni zúčastnění. Jedním z mimořádně hojně užívaných případů tohoto druhu je obraz záchraného člunu, který nepojme všechny trosečníky. Ve větě „člun je plný“ se mohl tento obraz dokonce stát politickým sloganem, který se používal především v záležitostech přistěhovalecké a azylové politiky. Extrémní situace tohoto druhu, které lze eticky zvládnout nejspíše obětavostí jedinců, ovšem nemohou být důvodem pro to, aby se povinnost sdílení rušila i v ostatních případech.

## PROSBA O KAŽDODENNÍ CHLÉB

Jestli je v dostatečné míře k mání jídlo a pití pro všechny lidi, to nezávisí prostě a jednoduše na přírodních dějích – byť právě když jde o základní potřeby, obzvláště jasně vidíme souvislost člověka s přírodou. Lidé sice ode dávna spatřují v potravinách dobré dary Stvoření, o které prosí a za které děkují, ale to se nevyklučuje s prací pro denní chléb, o níž se již v biblickém příběhu o Stvoření říká: „V potu tváře své chléb svůj jísti budeš.“ (1. Mojžíšova 3,19)

Otčenáš, tato nejdůležitější modlitba křesťanů, toto téma shrnuje v podobě prosté prosby: „Chléb náš vezdejší<sup>4</sup> dej nám dnes.“ (Matouš 6,11) Je to v Otčenáši první prosba, která se vztahuje k životním poměrům lidí. Po prosbách, které směřují k Bohu (k jeho jménu, království a vůli), prosbou

<sup>4</sup> V původním řeckém textu i ve Vulgátě u Matouše čteme „mimojsoucí“ či „nadpodstatný“ (epiúsiou; supersubstantiale); „Neboť je to chléb Boží, který sestupuje z nebe a dává život světu.“ (Jan 6,33) – pozn. překl.

o chléb začínají prosby, které se týkají potřeb člověka v jeho nedostatečnosti – jde o každodenní chléb, o viny a viníky, o zlo, s nímž se člověk musí potýkat, a o pokušení, které na něj doléhá. Na počátku je každodenní strava ve všeobecném významu. Vždyť tato prosba byla zformulována v časech, kdy se k snídani, obědu i večeři podával chléb. Chlebem se tedy myslí potrava vůbec, a chlebem „každodenním“ se míní potrava na další den. „Chléb náš na zítra dej nám dnes“ – tak by se také dala vyjádřit tato prosba.

Po prosbě o denní chléb následuje v Otčenáši prosba o odpuštění viny. Tato prosba se vyjadřuje přísně ekonomicky. Příznává se tu mimořádný význam jednak odkázanosti člověka na potravu, jednak osvobození od viny. Vzhledem k problémům světové výživy si znovu uvědomujeme, že pro množící se obyvatelstvo světa má výroba a rozdělení životních nezbytností existenční význam; každým jednáním, které znemožňuje nebo ztěžuje přístup k potravinám, se provinujeme vůči životu druhých lidí. Dramatickým způsobem to ukazují manipulace s cenami potravin, vedené spekulacními záměry.

Čtvrtá prosba Otčenáše také otevírá cestu k obezřetnému nakládání s potravinami. Vděčná úcta k tomu, co lidé potřebují k životu, se na pozadí této prosby vztahovala především (nikoli však výlučně) ke chlebu. Tuto vděčnost vyjadřoval téměř zapomenutý zvyk před zakrojením vyříznout do chleba křížek. Zásada „chleba se nehází na zem“, v níž vyrostly celé generace, rovněž svým způsobem vyjadřovala tento postoj. Chléb není jen „pečivo“, je to elementární životní statek. Lidé nepotřebují potraviny pouze k tomu, aby utišili hlad, ale také k tomu, aby slavili svátky. Jídlo a pití nepatří jen k reprodukci pracovních sil, ale také k volnu po vykonané práci. Obojí totiž, jídlo i pití, udržuje tělo s duší.

## VODA JE ŽIVOT

Bez jídla člověk nějakou dobu vydrží, ne však bez pití. Ještě vyšší než počet hladovějících na zeměkouli je počet lidí, kteří nemají spolehlivý přístup k pitné vodě, která by byla zdravotně nezávadná. Je jich přibližně 1,4 miliardy. A 2,6 miliard lidí nemá přístup k dostatečnému hygienickému zabezpečení. V tomto nedostatku spočívá jedno z největších nebezpečí pro život a přežití mnoha lidí. Nedostatek vody je tudíž jedním z velkých globálních problémů 21. století. Zachovávání čistoty vody, spravedlivý přístup k ní

a udržení vodních zdrojů pro příští generace patří k nejdůležitějším úkolům trvalého rozvoje. Spojené národy v roce 2010 uznaly právo na vodu a hygienické zabezpečení za elementární právo každého člověka.

V Evropě považujeme přístup k čisté vodě za samozřejmost a všeobecně jsme si dokonce zvykli na plýtvání pitnou vodou. Nepoužíváme ji jen jako nápoj, pro přípravu jídla a k čištění a mytí. Pitná voda se používá v průmyslu, v zahradnictvích i soukromých zahradách, na splachování toalet a k dalším věcem, ačkoli by k těmto účelům mohla sloužit dešťová voda, která bez využití odtéká do kanalizace. Éra, v níž se na vodu hledí především jako na konzumní zboží, není nijak pozitivním přínosem ke kulturním dějinám vody. Nicméně jestliže industriální společnosti takto plýtvavě zacházejí s čistou vodou, není to ještě důvod, abychom podceňovali, že v jiných oblastech není dostatečný přístup k vodě, z čehož povstávají konflikty a katastrofy.

Ve většině kulturních a náboženských tradic je pevně zakotven životodárný význam vody. Jeden z ústředních symbolů křesťanské víry, totiž křest, vychází z očištné síly vody. V době, kdy je pro mnoho lidí na zeměkouli vody nedostatek (a ten se bude ještě zhoršovat, jak roste počet světového obyvatelstva), je užitečné připomínat si takové tradice. O každé potravíně se dá říci, že to není pouhé zboží (*Ware, commodity*). V mimořádné míře to však platí o vodě. Právo na vodu a hygienické zabezpečení zahrnuje povinnost společenství zajistit dosažitelnost vody v potřebném množství a kvalitě i cenovou dostupnost nezávisle na individuálních ekonomických možnostech.

## KONZUMACE MASA A CHOV ZVÍŘAT

V souvislosti se základními potřebami člověka se v poslední době opět stává středem pozornosti problematika požívání masa. Vedle principiálního opuštění spotřeby masa, vedeného vnitřním odporem k požívání zvířat zabíjených za tímto účelem (Foer 2010), se objevila další tři hlediska, která podněcují k úvahám o našich stravovacích zvyklostech.

Tak za prvé: hromadný chov zvířat, který hraje značnou roli ve zvyšování konzumace masa, je ve svých převládajících podobách neslučitelný s chovem odpovídajícím živočišnému druhu a s úctou ke zvířatům. Ustanovovat ochranu zvířat ústavou a zákonem – a přitom držet slepice, krůty

nebo prasata v klecových „chovech“ a urychlovat jejich zhodnotitelnost antibiotiky, to se přece navzájem vylučuje (srv. Schlatzer 2010).

Za druhé: když se obilí a sója užívá jako krmivo pro dobytek, znamená to, že se potraviny, které by mohly posloužit k výživě lidí, používají k produkci masa, a to s mnohem menším výnosem. Objem celosvětové spotřeby masa tedy zesiluje problém hladu. To, že by se lidé v blahobytných zemích vzdali masa nebo jeho nadměrné konzumace, by sice ke zmírnění celosvětového hladu přispělo podle odhadu pouhými 7 procenty (Qaim aj. 2013: 29), ale přece jen to není zanedbatelné.

A za třetí: produkce masa v některých zemích druhého a třetího světa, určená velkým dílem pro export, stupňuje strukturální problémy těchto zemí. Tímto způsobem konzumace masa v bohatých zemích zeměkoule nepřímo přispívá k celosvětovému růstu nerovnosti.

Jaké důsledky plynou z těchto argumentů? Vegetariánským nebo veganickým způsobem života se projevuje etický postoj, který zasluhuje pozornost, ale do oblasti morálních závazků tento způsob života nepatří. Pro všechny lidi by nebylo možné nahradit živočišnou bílkovinu a další živočišné živiny rostlinnou potravou. Nicméně jsou závažné důvody k tomu, abychom prohlásili snížení spotřeby masa za morální povinnost – tedy pro nejsilnější konzumenty masa na světě (zejména pro USA a členské státy Evropské unie). Kupříkladu v Německu se zkonsumuje 89 kilogramů masa na osobu ročně; spotřeba masa je čtyřnásobná ve srovnání s polovinou 19. století; za posledních sto let se zdvojnásobila (Heinrich-Böll-Stiftung 2013: 20). Že takový vzestup spotřeby nepatří k indikátorům zdravé výživy, je nesporné. Pro změnu stravovacích zvyklostí však mluví též účinky takového konzumu masa na způsob chovu zvířat, na problém světové výživy a na mezinárodní spravedlnost.

Nutné důsledky takové proměny se netýkají pouze chování jednotlivců. Jde také o větší přísnost předpisů pro chov zvířat, který by odpovídal jejich přirozenosti, a též o opatření, která by zamezila používání potravin k výrobě biopaliv a zkrmování potravin pro masnou produkci.

## MRHÁNÍ POTRAVINAMI

Nejen v chudých zemích nebo v rozvíjejících se státech druhého světa, ale také v blahobytných zemích, jako je Německo, je přístup k uspokojování základních potřeb nerovnoměrně rozdělen. V Německu se zakládá stále více „tabulí“, které rozdávají nuceně darované potraviny; děti se uchylují do „archy“, kde dostávají teplé jídlo – to jsou scény z bohaté země.

Sotva by se dal lépe znázornit onen kontrast. To, co každý člověk nezbytně potřebuje, se beze smyslu likviduje. To, co udržuje tělo s duší, se odhazuje bez veškeré úcty. Každý obyvatel Německa vyhodí za rok do odpadků v průměru 81,6 kilogramů potravin. I když to přepočítáme na každodenní odpad, je to hodně: čtvrt kilogramu potravin na osobu denně (Kranert 2012; Noleppa/von Witzke 2012). Tak se jako odpad likviduje každoročně celkem jedenáct miliónů tun potravin. 61 procent tohoto odpadu pochází ze soukromých domácností; přibližně po 17 procentech pochází od velkospotřebitelů (jako jsou restaurace nebo kantýny) a z obchodu. To znamená, že dvě třetiny odpadu je možné ovlivnit individuálním chováním. Množství tohoto odpadu lze omezovat uvědomělým nakupováním a předvídatým plánováním. Lze se mu vyhnout také tím, že budeme brát vážně smysl data minimální trvanlivosti, které si nesmíme plést se skutečnou trvanlivostí. Ale také velkospotřebitelé mohou omezit ničení potravin přesnějším plánováním.

Tím se dostáváme k úžasnému rozporu v dnešních postojích k potravinám. Na jednu stranu je mezi obyvatelstvem ve značné a stále se šířící oblibě zdravá výživa; lidé mají rádi kuchařské knihy a jiné příslušné rádce; se stále větším ohlasem se setkává ekologické zemědělství a bioobchody. A na druhou stranu ohrožuje zdraví mnoha lidí nadvýživa, konzumace sladkostí a zneužívání alkoholu. Dá se očekávat, že konzumenti budou rostoucí měrou honorovat takový chov zvířat, který přísluší jednotlivým druhům. Pochopí, že určité formy masového chovu zvířat jsou neslučitelné s důstojností tvorů. Výhrady ke genovým manipulacím s osivem natolik zobečnely, že německé firmy upouštějí od dalšího provádění projektů zelené genové techniky.

Uvědomělý postoj ke zdraví však nesmí být privilegiem blahobytných lidí. Existuje společenská odpovědnost za to, že se chudší lidé mohou zdravě stravovat. Jejich životní standard nesmí klesnout na takovou míru, že už

by se zdravě stravovat nemohli. Sociálně politická a výživově politická problematika spolu těsně souvisejí.

Zacházet s potravinami s úctou, to se člověk může naučit, jen když má nějaké vzory. Předpokladem je společné stolování v rodinách, školkách a školách. Proti lhostejnosti je třeba působit tím, že ve veřejném povědomí bude mít své místo prosba o každodenní chléb. Dále je též třeba řídit své chování širším obzorem, z nějž vidíme, že mnoha lidem se nedostává toho, s čím jiní zacházejí marnotratně.

## PROBLÉMY SVĚTOVÉ VÝŽIVY

Rozměry hladu ve světě jsou morálním skandálem, neboť právo na výživu náleží mezi lidská práva. Světová výživa je zároveň klíčovým problémem trvalého rozvoje. Má velký význam pro globální změnu klimatu; více než třetina skleníkových plynů pochází ze zemědělství.

V roce 1996 si Světová organizace pro výživu a zemědělství (FAO) vyhlásila za cíl do roku 2015 snížit na polovinu počet extrémně chudých lidí. V rozvojových cílech tisíciletí, na nichž se v roce 2000 dohodly Spojené národy, se však původní cíl objevil už ve zredukované podobě. Nejdříve se vyhlásilo za cíl snížit na polovinu *podíl* extrémně chudých lidí na *světovém obyvatelstvu*. Pak se to v konečné formulaci prvního rozvojového cíle milénia upravilo v tom smyslu, že se má na polovinu snížit *podíl* extrémně chudých lidí na obyvatelstvu *rozvojových zemí* (srv. Pogge 2011: 13nn.). Ve výsledku to znamenalo, že se cílem stalo snížení extrémní chudoby nikoli o polovinu, nýbrž sotva o pouhou třetinu.

Přes to, že se očekávání během několika málo let takto zmírnila, i vyhlášený cíl zůstává v nedohlednu. Je to zřejmé z vývoje počtu hladovějících lidí na zemi. Jestliže se v roce 1996 udával počet 788 miliónů lidí, pak to v roce 2011 podle oficiálních údajů bylo 925 miliónů. Protože se mezitím změnila metoda počítání, byl počet dodatečně upraven na 870 miliónů hladovějících lidí (srv. Ziegler 2012).

Diskrepance mezi politickým vyhlášením záměrů a realitou může vyvolat rezignaci, ale takovou reakci nelze ospravedlnit. Na zemi se produkuje dostatek potravin – současná zemědělská produkce odpovídá 4600 kaloriím na osobu denně, počítáme-li s veškerým obyvatelstvem světa. To by teore-

ticky mohlo stačit dokonce pro 14,5 miliardy lidí, kdyby se ovšem značná část těchto kalorií nespotřebovávala jako krmivo, kdyby se stále větší část nepoužívala na výrobu biopaliv, kdyby se velká část potravin nevyhazovala a kdyby se využitelné potraviny spravedlivě rozdělovaly.

Jakákoli řešení se musí provádět s ohledem na celek. Je třeba brát ohled na mnoho dimenzí. Jde mimo jiné o přiměřené vládní metody v rozvojových zemích a o ukončení tamní korupce, a jde též o zastavení protekcionistické zemědělské politiky v bohatých zemích. Hromadění moci v rukou několika málo zemědělských koncernů oslabuje možnosti jednání lokálního venkovského obyvatelstva, a ztěžuje tím místní zásobování. Zemědělství je závislé na rámcových podmínkách, které by dávaly přiměřené šance soukromě hospodařícím zemědělcům a menším podnikům. Celostní řešení musí spojovat aspekty ekonomické, ekologické, sociální i kulturní.

Přibližně polovina hladovějících jsou soukromí zemědělci, čtvrtina jsou bezzemci. Ženy mají nadproporční podíl nejen na produkci potravin, ale také na hladovění. Klíč k překonání hladu tedy spočívá v tom, aby venkovské obyvatelstvo dostalo šance, a v podpoře venkovských struktur, aby se kromě pouhého nasycení dosahovalo též ekonomických výtěžků. Způsob, který by měl mít přednost, spočívá v ekologickém, a tudíž také lokálně vhodném zemědělství. Značný význam má propojování zemědělství se vzděláním.

Je to téma globální, a přece blízké každému člověku. O ničem jiném nerozhodují lidé tak často jako o tom, co si dají k snědku. Demokracie nákupního koše není žádná abstraktní představa. Osobní odpovědnost a globální struktury tudíž nejsou dvě alternativy, vždyť globálním strukturám dává jejich podobu také chování mnoha jednotlivců. Školy, organizace občanské společnosti a církve mohou přispět k tomu, aby úcta k potravinám neupadla v zapomnění, a k tomu, abychom i při nakládání s potravinami ve vlastní zemi měli stále na zřeteli životní situaci lidí v chudých zemích světa. Organizace rozvojové pomoci mohou své prostředky cíleně užívat tak, aby vedly ke svépomoci. Státní rozvojová politika může z prvního rozvojového cíle tisíciletí (zredukovat hlad na polovinu) udělat svůj přednostní úkol. Pak je ovšem nutné udělat, co je třeba, proti tvorbě monopolů, které brání rozvoji, pro spravedlivé obchodní podmínky a pro vhodné formy vlády.

Vandana Shivaová je fyzička, která se léta zabývá problémy zásobování potravinami ve své rodné zemi, v Indii. Na toto téma se začala soustředit proto, že každý čtvrtý Ind trpí hladem a každá třetí indická žena má nesprávnou výživu. V této ekonomicky se rozvíjející zemi, jejíž vliv ve světě sílí, je hlad masovým fenoménem. Stejně jako v jiných oblastech světa, také v Indii postihuje hlad zejména venkovské obyvatelstvo. Právě tam, kde by vlastně měly být podmínky pro dostatečnou výživu, se nedostává toho nejnужnějšího. Industrializace zemědělství tento problém nezmírnila, nýbrž naopak vystupňovala. Odtrhla rolníky od trvale udržitelného samozásobitelského hospodaření a způsobila, že jsou beznadějně přetíženi kapitálovými náklady na industrializované zemědělství.

Vandana Shivaová je znepokojena především tím, že za patnáct let si 250 000 indických rolníků vzalo život. Příčinu takového tragického vývoje spatřuje Shivaová v zadluženosti rolníků, kterou nemohou zvládnout. Řešení, říká Shivaová, může spočívat jedině v přeorientování na trvale udržitelné zemědělství, které by se řídilo podmínkami rolnické subsistence a bylo by ekologicky zodpovědné. A ženské obyvatelstvo země musí dostat možnost být předvojem této proměny (Shiva 2012: 69).

#### ABSOLUTNÍ A RELATIVNÍ CHUDOBA

Hlad v Indii názorně ukazuje, jaký etický požadavek nastoluje celosvětová masová chudoba. Chudoba je v současném světě fenomén globální, a zároveň lokální. Snahy o to, aby se všem částem lidstva umožnily nezbytné prostředky k životu, nedrží krok s globálním růstem ekonomiky. Propast mezi bohatstvím a chudobou se naopak stále prohlubuje. Hlavní tíži chudoby nesou ženy. Šedesát procent neplacené práce, která je na celém světě odváděna, vykonávají ženy. Sedmdesát procent lidí, kteří na celém světě trpí hladem, jsou ženy. Osmdesát procent základních potravin v rozvojových zemích bezplatně produkuje ženy.

Za absolutní chudobu jsme v kapitole 5 označili takovou životní situaci, v níž nemohou být uspokojeny základní potřeby lidí. Absolutní chudobou se míní nedostatečné vybavení životně důležitými statky, kdy lidé žijí pod úrovní existenčního minima. Jen málokterí z nich dokážou vlastními silami uniknout této chudobě. Mnozí nemají sebemenší šanci měnit svůj život k lepšímu vlastními schopnostmi. Jsou spoutáni s podmínkami, z nichž vzešli, především následkem nedostatečné výživy od raného dětství a vzdáleností místa vzdělání od rodiny. Mnozí umírají už v dětství. Mnozí nemají možnost školní docházky nebo se nemohou učit prostě z hladu. Chudoba je začarovaný kruh.

Kdo trpí chudobou, ten se nestará o její definici. Je to pro něj fyzická, duševní a sociální skutečnost. Definice pojmu chudoby ovšem působí potíže. Proti absolutní chudobě stojí dnes chudoba relativní. Tento druhý pojem se řídí rozestupem mezi těmi, kdo jsou na tom nejhůř, a průměrným blahobytem společnosti. Při prostém vypočítávání průměru by to vedlo k tomu, že počet chudých narůstá, jestliže roste blahobyt nejbohatších. A naopak by počet chudých mohl ve výpočtech klesnout, když odejde ze země pár mimořádných boháčů. Abychom se vyhnuli takovému zkreslování, zavedl se „medián“, tedy příjem uprostřed společnosti, tj. menší nebo stejný, jaký je příjem 50 procent obyvatelstva, a větší nebo stejný, jaký je příjem druhých 50 procent obyvatel. Hranice relativní chudoby se stanovuje různě, a to mezi 40 procenty a 60 procenty mediánu. Jednotlivé změny na horním nebo spodním okraji příjmové pyramidy mají v tomto způsobu uvažování nepatrný vliv na podíl relativní chudoby na celkovém obyvatelstvu, a stejně malý vliv má nárůst příjmů, který by se týkal stejnou měrou všech skupin obyvatelstva. Jenže když se zvýší všeobecný společenský blahobyt, zvýší se též materiální hranice, pod níž se hovoří o relativní chudobě. To je jedna z potíží s pojmem relativní chudoby. Přesto má tento pojem smysl, neboť upozorňuje na míru nerovnosti, kterou všeobecné zvyšování blahobytu nijak automaticky nezmenšuje.

Narůstající rozdíly v životním standardu a životních podmínkách se netýkají jenom zemí v oblasti světové chudoby, ale právě tak i ekonomicky se rozvíjejících zemí druhého světa a blahobytných zemí průmyslových. S odůvodněním, podle něž tyto země musí čelit konkurenci na globálním pracovním trhu, se dokonce i v prosperujících zemích se stoupajícím hrubým domácím produktem snižují či přinejmenším stagnují pracovní

příjmy. Zato příjmy z manažerské činnosti dramaticky rostou. Strídavě to platí i o příjmech z vlastnictví akcií.

Absolutní chudoba, v níž se člověku nedostává toho nejnütnějšího k životu, spolu s narůstajícími sociálními nerovnostmi jsou dvě největší výzvy etice, pro kterou je určujícím měřítkem sociální spravedlnost.

## CO JE SPRAVEDLNOST?

Klasický význam má definice římského právníka Ulpiana, podle níž spravedlnost spočívá v pevné a neochvějné vůli přiznávat každému jeho právo (*ius suum cuique tribuere*). Ve známé zkrácené podobě „každému, co jeho jest“ (*suum cuique*) získává onen slavný výrok na hrubosti. Vždyť se dá dokonce vykládat s diskriminačním záměrem. Svědčí o tom ta skutečnost, že byl napsán na vstupní bráně koncentračního tábora Buchenwald nebo na bráně townshipu Katutura u Windhoeku, hlavního města Namibie. Ale nemálo otázek vyvolává i pečlivá definice Ulpianova.

Problémy se spravedlností znázornil podobenstvím ekonom Amartya Sen, vyznamenaný Nobelovou cenou. Je to podobenství o třech dětech a jejich vlastnoručně vyrobené flétně. Ve sporu jde o problém, komu vlastně flétna patří. Jako první se přihlásí Anna, která řekne: „Flétna patří samozřejmě mně, vždyť jsem jediná, kdo na ni dokáže zahrát.“ – „To teda ne,“ odporuje Karla, „pochopitelně patří mně, protože já jsem ji přece vyrobila.“ – „O tom nemůže být řeč,“ prohlásí nakonec Robert, „je nad slunce jasné, že tahle flétna patří mně, protože já jsem z nás tří nejchudší.“ (Sen 2010: 41nn.)

Problém spravedlnosti je sice komplikovaný teoreticky i prakticky (jak ukazuje také uvedené podobenství), nicméně v tradici uvažování o něm najdeme několik zřetelných záchytných bodů. Od dob řecké antiky mezi ně patří teze, podle níž se jednat podle práva uznává zároveň za naplnění spravedlnosti. Proto se spravedlnost ve formálním smyslu považuje za *iustitia legalis*. Zato když se právo porušuje, nastupuje spravedlnost ve své korektivní funkci, aby právo znovu nastolila. Působí jakožto *iustitia correctiva*. Oba tyto pojmy jsou sice značně formální, ale přece jen se nedá pochybovat o tom, že jakékoli soužití lidí je odkázáno na tento dvojí aspekt formální spravedlnosti. Spolehlivost práva a všeobecné jednání podle práva, to jsou dva nepostradatelné předpoklady sociální soudržnosti.

Důležitý krok nad pojem formální spravedlnosti učinil Aristotelés svým epochálním rozlišením mezi spravedlností rozdělejší a vyrovnávací. To jsou podle něj rozhodující charakteristiky materiální spravedlnosti. Rozdělejší či distributivní je spravedlnost z hlediska společenství, obce, která přiznává každému jedinci (muži i ženě) ta práva, jaká mu přísluší na základě statutu nebo osobních zásluh. Nестejnost občanských práv včetně odlišného právního postavení mužů a žen považoval Aristotelés s tímto pojmem spravedlnosti za slučitelnou. Vyrovnávací či komutativní je spravedlnost z perspektivy dvou nebo více právních subjektů, které spolu uzavírají smlouvu – dejme tomu kupní nebo pracovní. Spravedlivá cena a spravedlivá mzda jsou známé příklady z této sféry vyvažující spravedlnosti.

Diskuse poslední doby k těmto dvěma prvkům materiální spravedlnosti, formulovaným Aristotelem, připojila třetí prvek: spravedlnost podílení či účasti na společenství (Bedford-Strohm 1993: 89nn., 306nn.). Vedle spravedlnosti distributivní a komutativní tedy máme spravedlnost kontritivní. To je hledisko, z něž si všímáme jedinců, kteří přinášejí svůj příspěvek do pospolitosti, konstruktivně využívají individuálního nadání a chtějí dělat, co dokážou, ovšem s ohledem na zachování vlastních potřeb k životu. Není žádná náhoda, že ke kontritivní spravedlnosti se obrací pozornost v době, kdy jsou následkem vysoké nezaměstnanosti velké skupiny obyvatelstva vyloučeny z možnosti aktivně se podílet na společenství. V organizované výdělečné práci nenacházejí dostatečné šance na to, aby přispěli vlastním nadáním a zajistili si obživu vlastními výkony.

Pro tuto linii rozprav o spravedlnosti je směrodatná antická filozofie. Za zakladatele tohoto způsobu uvažování o spravedlnosti je právem považován Aristotelés. Přináší k tomuto tématu nějaký příspěvek i jiná velká linie uvažování, která určuje evropskou kulturu, totiž tradice židovsko-křesťanská? Když se podíváme, co o spravedlnosti říká Bible, pak navzdory všem rozdílům mezi starozákonními a novozákonními texty objevíme jeden základní rys, který bychom mohli označit skvělým výrazem egyptologa Jana Assmanna „konektivní spravedlnost“ (Assmann 1990: 60nn.; Huber, *Gerechtigkeit* 2006: 190nn.). Spravedlnost je relační pojem. Týká se propojování životních sfér (srv. Walzer 1992). Jde v ní o vztahy vzájemného uznání. Ve spravedlnosti jde v první řadě o vztah Boha k člověku, o spravedlnost, kterou nastoluje Bůh a na niž věřící odpovídají tím, že vzdávají díky a jsou věrni Božím příkázáním. Z tohoto hlediska je spravedlnost vyjádřením řádu vztahů mezi lidmi na základě vzájemného uznání.



Zvláštní pozornost zasluhuje rozlišení mezi osobou a jejími činy, rozlišení založené touto tradicí. Neposuzuje se bytí člověka na základě jeho skutků, nýbrž skutky člověka na základě jeho bytí. Na člověka se hledí z té perspektivy, že je něčím víc, než co sám ze sebe udělá. Přesně to se myslí, když se mluví o nedotknutelnosti jeho důstojnosti. Z rozlišení mezi osobou a jejími činy je jasné, proč je v právním státě i nedůstojně jednající člověk ctěn ve své důstojnosti a proč se s člověkem, který porušuje zákon, jedná podle práva.

Další aspekt se objevuje, když spojujeme spravedlnost a milosrdenství. Spravedlnost platí, i když osoba není ve vážnosti. Právě proto ti slabší jakožto oběti nespravedlnosti zasluhují mimořádnou pozornost. Vždyť bez takového korektivu by se pozornost obracela jen k silnějším. Součástí biblické tradice uvažování o spravedlnosti je tudíž postoj, který se dnes vyjadřuje pojmem „přednostní volba pro chudé“ (Bedford-Strohm 1993: 150nn.). V tomto smyslu má biblické právní uvažování tendenci k sociální spravedlnosti. Nerovnosti se zkoumají pod tím zorným úhlem, jestli obstojí, když je poměřujeme spravedlností. Cílem spravedlnosti je zlepšování situace nejslabších členů společenství.

Toto směřování spravedlnosti ještě posiluje aspekt naděje. Lidé odstraňují projevy nespravedlnosti, protože mají naději v sílící spravedlnost. Proto má každý existující lidský řád povahu dočasnosti a může být překonán (Huber, Gerechtigkei 2006: 200nn.). Tento aspekt můžeme shrnout v pojem transformativní spravedlnosti.

## SOCIÁLNÍ SPRAVEDLNOST

Dva právě uvedené motivy biblického pojetí spravedlnosti – tedy přednostní opce pro chudé a transformativní povaha spravedlnosti – samozřejmě neustále vyvolávaly námitky. Proti představě sociální spravedlnosti, živené touto tradicí, se často užívalo námitky, že je to „sociální romantika“. Kromě toho se říkalo, že takové pojetí je vedeno jednostrannou předností rovnosti před svobodou.

Stavět proti sobě svobodu a rovnost ovšem vede na scesti. Příkladně je to vidět na teorii spravedlnosti, kterou vytvořil americký filozof práva John Rawls a která vychází z „rovné svobody pro všechny“ (Rawls 1975: 223nn.). Spravedlnost podle ní znamená, že každý má nárok na stejný přístup ke svobodě; potud svoboda a rovnost patří jedno k druhému. Stejný

přístup ke svobodě ovšem vede ke společenským rozdílům; proto se musí zkoumat, jaký typ rozdílů je slučitelný s principem stejného přístupu ke svobodě. Proto Rawls vymyslel „princip rozdílu“. Označuje tak podmínky, za nichž mohou i lidé v horším postavení akceptovat, že lidé v lepším postavení mají vyšší stupeň svobody a lepší možnosti rozvoje. Směrodatné přitom je, zda vyšší stupeň svobody těch, kteří mají více možností k rozvoji, více štěstí, více nadání, více schopnosti a výkonnosti, může podpořit situaci těch, kteří se ocitli na opačném konci škály. Nezaměstnaný musí mít například možnost vidět, že podnikatel je svým vynikajícím materiálním statutem motivován, aby vedl svůj podnik tak úspěšně, že i nezaměstnaný bude moci najít zaměstnání.

Tím jsme již vysvětlili oba principy teorie spravedlnosti od Johna Rawlse. Ještě si je shrňme v doslovné citaci: „1. Každý má mít stejné právo na ten nejrozsáhlejší systém stejných základních svobod, jaký se snese se stejným systémem pro všechny ostatní. 2. Sociální a ekonomické nerovnosti je třeba formovat tak, aby a) se dalo rozumně očekávat, že jsou prospěšné každému, a b) aby byly spojeny s pozicemi a úřady, které jsou otevřeny každému.“ (Rawls 1975: 81)

Pro vztah mezi svobodou a rovností z toho můžeme vyvodit provokativní závěr: společnost, která se řídí spravedlností jako systémem stejných svobod, je i pro ty, kteří jsou v horším postavení, lepší než společnost rovnostářská, v níž nejsou žádné rozdíly. Platí to však, jen když se bere v úvahu princip rozdílu. Proto je třeba vyhýbat se rozdílům, které jsou nevýhodné pro lidi v horším postavení.

Toto pojetí spravedlnosti překonává zdánlivý protiklad svobody a rovnosti pomocí principu toho, zda se společenské rozdíly snášejí se spravedlností jako „systémem stejných svobod“. Zajímavé je, že Rawls pro svou koncepci vytvořil krátkou formulaci, která přenáší princip sportovní etiky na celou společnost: „spravedlnost jako férovost“ („Fairness“, Rawls 2006).

Rawls v obou svých principech spravedlnosti formuluje podmínky možnosti spravedlnosti. Pro něj tedy spravedlnost jediné buď zcela je, nebo vůbec není. Jenže ve společenské realitě jde vždycky o menší či větší míru spravedlnosti. Tento aspekt transformativní spravedlnosti ustupuje u Rawlse do pozadí. Jeho teorie je totiž založena „transcendentálně“, neboť se ptá po podmínkách možnosti spravedlnosti.

O konkrétní možnosti postupné změny naproti tomu hovoří jiná teorie spravedlnosti, kterou vytvořili několik desítek let po Rawlsovi filozofka

Martha C. Nussbaumová a ekonom Amartya Sen. Jestliže u Rawlse jde o systém stejných (či rovných) svobod, pak u Nussbaumové a Sena záleží na rozvíjení schopnosti smysluplně užívat vlastní svobody. Rovněž Nussbaumová a Sen nicméně vycházejí ze slučitelnosti svobody a rovnosti. Spravedlnost je přitom podle nich podmínka rozvíjení životních možností (*capabilities*). Společenské změny se mají poměřovat tím, jestli je chráněn život všech členů společnosti a jestli mají šance na to, aby vedli život v podmínkách příznivých pro zdraví, aby se svým nadáním něco dokázali a aby našli své místo ve společnosti. Mezi podmínky, které jsou k tomu nezbytné, patří to, aby lidé dostávali možnosti, jejichž seznam sahá od života a tělesné integrity přes svobodu myšlení a náboženství, přes společenské formy, v nichž se mohou rozvíjet emoce i praktický rozum, až po ochranu před diskriminací a možnost vzít do vlastních rukou odpovědnost za svět okolo sebe (Nussbaum 2010: 430nn.). Každý takový seznam *capabilities* je možné prodlužovat, a ne každý pokrok spravedlnosti prospívá stejnou měrou všem těmito možnostem. *Capabilities approach* není založen transcendentálně, nýbrž pragmaticky.

Pro podporu uvedených lidských možností jsou důležité zejména dva faktory: *care* v rozsáhlém smyslu, jak jsme jej definovali dříve (viz s. 35n.), a vzdělání. Zde se obracíme zejména k druhému aspektu: že totiž spravedlnost, a s ní i překonání chudoby, rozhodující měrou závisí na dostatečné nabídce vzdělávání a jeho kvalitě.

## PODPORA VZDĚLÁNÍ: POTENCIÁL, NEBO TALENT?

Těsné sepětí spravedlnosti a vzdělanosti bezprostředně vysvítá, když chápeme spravedlnost jako účast na možnostech společenského uspořádání. Chudoba se potom neprojevuje pouze nedostatečným uspokojováním základních potřeb, ale také nedostatečnou možností podílení. Jakkoli důležitý je materiální rozměr chudoby, přece nestačí soustředit veškeré úvahy na tento jediný rozměr. A jakkoli důležité je působit proti stavům materiální nouze prostřednictvím opatření vedených spravedlností rozdělení, přece by bylo mylné domnívat se, že to stačí k vyřešení problému chudoby. Tu nepřekonáme pouhými zákroky spravedlnosti rozdělení. Upírání možnosti aktivně se podílet je možné korigovat jedině prostřednictvím spravedlnosti podílení. Ta všem předpokládá spravedlnost možností.

A ta je rozhodujícím kritériem takového pojetí vzdělání, které je založeno na spravedlnosti, zaměřuje se na rozvíjení talentů, které jsou ukryty v každém člověku, a tudíž důsledně ctí stejnou důstojnost každého člověka (srv. Dabrock 2012: 164nn.).

Místo o poskytování možností se v současné diskusi o politice vzdělání mluví spíše o „potenciálu“. Gerontologický výzkum radí uvědomovat si „potenciál“ stáří, výzkum vzdělávání vyzývá k využívání „potenciálu“ mladé generace. Slovo potenciál, užívané původně ve fyzice, označuje schopnost vykonat práci. V širším smyslu pak označuje úhrnnou sílu prostředků využitelných za určitým účelem. Slovníky jako příklady uvádějí průmyslový potenciál a válečný potenciál. Možná výkonnost určitého odvětví ekonomiky se označovala slovem „potenciál“, než se přišlo na to, nazvat tímž slovem výkonnost člověka. Jakmile se pojem potenciál aplikuje na člověka, zaměřuje se hlavní zájem na jeho společenskou užitečnost. Když se užívá v diskusi o vzdělání, opět jde především o ekonomický užitek člověka. Celostní pojetí vzdělání zdůrazňuje právo na vzdělání, které přísluší každému člověku na základě jeho lidské důstojnosti. Každý člověk je více než pouhý objekt vzdělávacích snah, jejichž cílem je stupňování jeho společenské užitečnosti. Je subjektem příběhu vzdělávání, který se netýká jen jednotlivých životních fází, ale trvá po celý život. Vzdělání se tudíž nezaměřuje pouze na zvyšování potenciálu, nýbrž na to, aby se mohla rozvíjet nadání. Dává možnosti k účasti na společenství. Proto se věnuje přednostně těm, kteří k tomu musí překonávat zvlášť velké překážky – ať už pro zdravotní omezení, nebo proto, že rodinné prostředí jim není dostatečnou oporou. Cílem vzdělávací politiky, jestliže jí jde o poskytování možností, je umožnit stejný přístup lidem s různými výchozími podmínkami. Taková politika je klíčem k úspěšné integraci společenských menšin.

Co se v poslední době označuje za potenciál, tomu se v jiných dobách říkávalo talent. Dnes se má využívat potenciálu, zatímco dříve chtěli lidé rozvíjet talent. Otázka, v jakých směrech má daný člověk talent, je otázka po nadání, které v něm dřímá a které se má rozvinout v jeho životním příběhu.

Slovo talent se v německé (stejně jako české) řeči zabydlelo skrze biblický příběh. Talent byla v biblické době váhová jednotka ušlechtilých kovů. Jedno Ježíšovo podoběnství hovoří o pánovi, který se vydal na dlouhou cestu. Předtím svěřil svůj majetek do správy třem služebníkům. Jednomu dal pět talentů, druhému dva a třetímu jeden. Reakce služebníků

byla různá. Jeden talenty uložil a nechal je pracovat. Potom předal svému pánu po návratu deset talentů místo pěti. I ten, který začal s dvěma talenty, to do dne vyúčtování dotáhl na čtyři talenty. Zato třetí reagoval úzkostně: zakopal talent, který dostal, a vykopal jej, až když se pán zase vrátil. Nemohl tedy odevzdat víc, než právě ten jediný talent. Oba služebníci, kteří nechali svěřené talenty pracovat, za to byli odměněni, zatímco třetího stihl tvrdý pánův soud. Oni směli dál hospodařit s talenty, které jim byly svěřeny, zatímco třetí služebník přišel i o ten talent, který měl. Příběh ústí do překvapivého výroku: „Neboť každému, kdo má, bude dáno a přidáno; kdo nemá, tomu bude odňato i to, co má.“ (Matouš 25,29)

Z tohoto Ježíšova podobenství přešla do obecného úzu řeč o svěřených hřivnách, s nimiž se má lichvařit, a o talentech, z nichž se má něco udělat. Nicméně pokud se dnes ještě o někom řekne, že je talentovaný, myslí se tím většinou jenom nadprůměrné nadání. Ale základem našeho biblického podobenství je přesvědčení, že každému je svěřen dar, nadání čili talent, který může rozvíjet. Z toho můžeme vyvodit: podporovat někoho znamená pomáhat mu, aby mohly vzejít jeho dary. Vzdělání má člověku poskytnout možnost, aby se stal subjektem své vlastní životní historie. Na to nás upomíná slovo talent.

Kdo nechce jen využívat potenciálu, ale také podporovat talent, ten musí mít celostní pojetí vzdělání. Jeho součástí je to, že vzdělávání předává nejen prakticky využitelné vědění, ale též vědění poskytující orientaci. Filozof Jürgen Mittelstraß rozlišuje tento dvojitý druh vědění takto: „Účelové vědění je znalost příčin, účinků a prostředků; je to vědění umožňující využívat vědy a techniky k daným účelům. Orientující vědění je vědění o oprávněných účelech a cílech; míníme tím vhledy, které orientují v životě (jako např. orientace v krajině, v oboru, v osobních vztazích), ale i takové, které orientují život (a například vytvářejí ‚smysl‘ vlastního života).“ (Mittelstraß 2002: 164) Pokud se vzdělání zaměřuje především na užitečnost, orientující vědění pokulhává za vědění účelovým. „Vědeckotechnický rozum je silný, praktický rozum je slabý.“ (Mittelstraß 2001: 75) Záleží však na tom, aby orientující vědění drželo krok s vědění účelovým.

Celostní pojem vzdělání se projevuje nejen tím, že se vzdělávání vztahuje na celý životní příběh člověka. Také se neprojevuje jen tím, že se tělo, duše a duch udržují v rovnováze, takže vzdělávání má kromě kognitivního rozměru také dimenze tělesné a emocionální. Náleží k němu i to, abychom s ohledem na lidského ducha nedbali jen těch obsahů vzdělání, které člověk

potřebuje, aby byl připraven na společenské požadavky zítřka. Se stejným důrazem musíme sdělovat takové obsahy vzdělání, které člověk potřebuje, aby se mohl orientovat ve svém světě a eticky odpovědně jednat.

## VZDĚLÁNÍ PRO VŠECHNY!

Moderní ekonomická společnost je závislá na dostatečně kvalifikovaných lidech ve všech sférách práce a života. Proto je příkazem ekonomického rozumu nepřijít ani o jediné dítě, ani o jediného mladistvého. Navíc jediné vzdělání otevírá výhled do budoucnosti, která nebude spoutána s výchozí sociální situací jedince. Jen vzděláním je možné překonat špatné startovní podmínky. Jen tímto způsobem lze dosáhnout toho, aby se jedinec mohl podílet na pracovním životě i na životě společenském.

Německá vzdělávací soustava těmto požadavkům nevyhovuje. Příliš mnoho žáček a žáků tam zůstává na půli cesty. Mezi těmi, kteří mohou smysluplně využívat vzdělávací nabídky, a těmi, u nichž se vrší nevýhody, existuje nepřekročitelná propast (Arbeitsgruppe Bildungsberichterstattung 2010: 15, 197nn.). Přispívá k tomu příliš časný výběr dětí pro další vzdělávání, a také vysoká kvóta přerušení studia. Příliš vysoký podíl žáků z ročníku opouští střední školu bez závěrečného vysvědčení. Ještě větší část mladistvých zůstává bez vzdělání. Mnozí mladiství z imigračního prostředí, kteří hledají profesní vzdělání, ani několik let po opuštění základní školy dosud nezačali s dalším vzděláváním (Beicht/Granato 2009: 18nn.). Až příliš mnoho mladistvých zůstává bez uzavřeného profesního vzdělání.

Vzdělávací politika, která se orientuje na spravedlnost, se těmto výzvám musí postavit čelem. Všechny žákyně a všichni žáci musí mít takovou podporu, aby dosahovali alespoň průměrného výkonnostního standardu. Jako mají být ve škole podporováni ti nadaní (což zpravidla vlastně znamená ti, kteří měli podporu již doma), zasluhují podporu právě tak ti, kteří to mají doma těžší. Nechat je při jejich startovních podmínkách je morálně neobhajitelné. Jiné evropské země ukazují, že je zcela možné orientovat vzdělávací soustavu podle měřítká spravedlnosti v poskytování možností. Pro pozdější šance na vzdělání má základní vzdělávání v raném dětství rozhodující význam.

Že vzdělání je ten nejlepší prostředek proti chudobě, platí nejen pro vysoce rozvinuté společnosti. Problém hladu prozrazuje, že nedostatek

potravy postihuje zejména venkovské obyvatelstvo rozvojových zemí. Tento stav je možné překonat, když se budou posilovat místní kompetence a když se drobní zemědělci budou učit zdokonalit zásobování potravinami pěstebními metodami, které jsou vhodné pro místní danosti. Participace spolu s lokálním věděním, to je rozhodná odpověď na globální problém hladu, který je jednou z největších výzev 21. století.

## 7 Kultura – existují také základní požitky kultury?

Německá opera v Berlíně chystala na listopad roku 2006 nové uvedení inscenace opery Wolfganga Amadea Mozarta „Idomeneo“, která měla o tři roky dříve premiéru. Před obnovením uvedením však vešla ve známost analýza berlínských bezpečnostních úřadů, podle níž se nedalo vyloučit narušení plánovaného operního večera. Ve scénickém závěru byly podle pokynů režiséra Hanse Neuenfelse na pódiu vystaveny uřezané hlavy Poseidóna, Ježíše, Muhammada a Buddha. Bezpečnostní úřady z toho usoudily: protože v islámském pojetí je zakázáno i samotné zpodobování proroka Muhammada a uřezaná prorokova hlava by mohla být pochopena jako nepřímá výzva ke zničení islámu, nelze vyloučit, že muslimové budou v inscenaci spatřovat útok na své náboženství.

Tato extrémně neurotická reakce se dá vysvětlit nejspíše na základě násilných protestů, které o rok dříve rozpoutaly karikatury proroka Muhammada v dánském deníku „Jyllands-Posten“. V různých muslimských zemích došlo k mocným masovým demonstracím i k násilným útokům na instituce západních zemí, jimž přisuzovali kolektivní souhlas s údajným pohaněním islámu.

Záměr vzdát se znovuvedení opery „Idomeneo“ vzbudil rozhořčený odpor. Myšlenka, že by svoboda umění měla ustoupit neurčitému strachu z teroru, byla považována za nepřijatelnou. Se zpožděním jednoho měsíce byla opera znovuvedena v prosinci 2006. Mezitím se politicky odpovědné osoby a operní dům vzájemně obviňovaly: hlavní aktéři i bezpečnostní úředníci byli prohlašováni za „pomatence“ (Meyer 2011: 75nn.).

Jak ozřejmuje tento příklad, umění není jen tak něco vedlejšího. To, jestli se může svobodně provádět umění, je indikátorem toho, jak je to se svobodou vůbec. Umění jako součást kultury je více, než jakási smetana ke slíznutí, kterou si můžeme odpustit, když přijdou tvrdé časy. Umění – jako kultura vůbec – patří k základním požitkům (základní obživě) stejně jako potraviny. Jestliže se umění neustále snaží odpoutat od tradovaných morálních zvyklostí, pak to jen svým způsobem potvrzuje velký význam umění a kultury. Člověk nejen vytváří kulturu, ale je také kulturní bytost.