

Éhség, bőség, és moralitás

A morális ügyek – morális fogalmi sémánk – kezelési módját meg kell változtatni, és ezzel azt az életmódot, amelyet ma magától értetődőnek fogadnak el társadalmunkban. (1)

A mikor ezt írom, 1971 novemberében, emberek halnak meg Bangladesben, élelem, hajlék vagy orvosi ellátás hiányában. Az ottani szenvedés és halál, semmilyen végzetserű értelemben sem elkerülhetetlen. Állandó szegénység, egy ciklon, és egy polgárháború több mint kilenc millió ember nyomorúságát idézte elő. Ennek ellenére a gazdagabb országok számára nem lenne megerőltetés, hogy megfelelő segítséget nyújtsanak abban, hogy a szenvedést jelentősen csökkentsék. Emberek döntései és cselekvései meg tudják akadályozni ezt a fajta szenvedést. Sajnos az emberek nem hozták meg ezeket a döntéseket. Egyéni szinten, néhány kivételtől eltekintve, nem válaszoltak észrevehető módon erre a helyzetre. Általában nem adtak jelentős összegeket a segélyt nyújtó alapítványoknak; nem írtak parlamenti képviselőknek, hogy nagyobb kormánytámogatást sürgessenek; nem tüntettek az utcákon, nem tartottak szimbolikus éhség-sztrájkot, nem adtak semmi használhatót a menekültek lényegi szükségleteinek kielégítésére. Egyetlen kormány sem adott olyan komoly segítséget, amely a néhány napon túli életfenntartást lehetővé tette volna. Nagy-Britannia például többet adott, mint más országok, eddig 14,75 millió fontot. Összehasonlításképpen, Nagy-Britannia kiadásai a közös angol-francia Concorde repülőgép-tervben már túllépik a 275 millió fontot, és a jelenlegi becslések szerint el fogják érni a 440 millió fontot. Ez annyit jelent, hogy a brit kormány a hangsebességnél gyorsabb közlekedést harmincszor többre értékeli, mint kilenc millió menekült életét. Ausztrália is jól áll a Bangladeszt segítő klubjában. Ennek ellenére Ausztrália segítsége kevesebb, mint az új sydney-i operaház építési költségei. A teljes összeg, amit eddig a rendelkezésükre álló forrásokból adtak, jelenleg 65 millió fonton áll. A menekültek életben tartása a becslések szerint évente 464 millió fontba kerülne. A legtöbb menekült több mint hat hónapja indiai táborokban van. A Világbank szerint Indiának még ebben az évben minimum 300 millió font segítségre lenne szüksége más országoktól. Nyilvánvaló, hogy ez a segítség nem fog megérkezni. Indiának el kell döntenie, hogy hagyja éhen halni a menekülteket vagy pedig saját fejlesztési költségeiből szabadít föl, ami annyit jelent, hogy a saját országában élők közül fognak többen éhen halni. (2)

Ez a jelenlegi helyzet Bangladesben. Nagyságán kívül nem egyedi minket érdeklő helyzet. A bengáliai szükségállapot csak az utolsó és a leginkább akut a súlyos szükség-helyzetek közt, melyek a világ különféle részein előálltak, természetes vagy ember által előidézett okok miatt. Sok része van a világnak, ahol emberek meghalnak alultápláltság miatt, és az élelemhiány független bármilyen fajta szükségállapottól. Bangladeszt azért választom példának, mert mai ügy, és mivel a probléma mérete következtében széles körben ismertté vált. Sem egyének, sem a kormányok nem állíthatják, hogy nem tudták, mi történik ott.

Mik az ilyen helyzetek morális tartalmai? A következőkben amellet érvelek, hogy nem igazolható az a mód, ahogy emberek, a viszonylagos jólétet biztosító országokban élve, a bengáliaihoz hasonló helyzetre reagálnak. Igen, azt állítom, a morális ügyek – morális fogalmi sémánk – kezelési módját meg kell változtatni, és ezzel azt az életmódot, amelyet ma magától értetődőnek fogadnak el társadalmunkban.

Emellett érvelve természetesen nem állítom, hogy morálisan semleges volnék. Remélem, ha valaki elfogadja morális pozícióm érveit, feltételezéseit, elfogadja következtetésemet is.

Azzal a feltételezéssel kezdem, hogy az élelmiszerhiányból, a hajléktalanságból és az orvosi kezelés hiányából eredő szenvedés és halál rossz. Úgy gondolom, a legtöbb ember egyetért ezzel, még ha ugyanerre a nézetre más úton jut is el. Emellett a nézet mellett nem fogok érvelni. Az emberek a legkülönbébb furcsa véleményeket képviselhetik, és talán némelyikből nem következne, hogy az éhhalál önmagában rossz. Nehéz, talán lehetetlen ilyen álláspontokat megcáfolni, de a rövidség kedvéért feltételezésemet elfogadottnak tartom. Akik ezzel nem értenek egyet, nem szükséges, hogy tovább olvassanak.

Következő állításom ez: amennyiben hatalmunkban áll, hogy valami rossz megtörténést megakadályozzunk, anélkül, hogy ezzel valami morálisan összevethető fontosságút föl kellene áldoznunk, akkor morálisan meg kell tennünk. Az „anélkül, hogy ezzel valami morálisan összevethető fontosságút föl kellene áldoznunk” kifejezésen azt értem, hogy anélkül, hogy valami hasonló rossz megtörténtét okoznánk, vagy valami olyat tennénk, ami magában rossz, vagy nem segítenénk elő valami morálisan jót, amely összevethető jelentőségében azzal a rossz dologgal, amelyet meg tudunk akadályozni. Ez az elv ugyanolyan vitathatatlanak tűnik, mint az előbbi. Csak azt követeli tőlünk, hogy megakadályozzuk a rosszat és elősegítsük a jót, és csak akkor követeli ezt tőlünk, ha morális szempontból valami összehasonlíthatóan fontosat nem kell feláldoznunk. Ami a bengáliai szükségállapotra vonatkozó érveket illeti, ezt az állítást úgy is minősíthetném, hogy: ha hatalmunkban áll valami nagyon rossz megtörténtének megakadályozása anélkül, hogy valami morálisan jelentőset feláldoznánk, akkor morálisan meg kellene tennünk. Ezen elv alkalmazása a következő lenne: ha egy sekély tavacska mellett megyek el, és látom, hogy egy gyermek fuldokol benne, be kell gázolnom, és ki kell húznom a gyermeket. Ez azt is jelenti, hogy a ruhám sáros lesz, de ennek nincs jelentősége, mivel a gyermek halála feltehetően nagyon rossz dolog lenne.

Az itt állított elv látszólagos vitathatatlansága azonban csalóka. Ha ugyanis eszerint cselekednénk, még módosított formában is, életünk, társadalmunk és világunk alapvetően megváltozna. Az elv ugyanis először is nem veszi figyelembe a közelséget vagy távolságot. Nem tesz morális különbséget, hogy a személy, akinek segíték, a szomszéd gyermeke három méterre tőlem, vagy egy bengáliai gyermek, tizenötezer kilométerre, akinek a nevét soha nem fogom megtudni. Másodszor, az elv nem tesz különbséget azon esetek közt, amikor én vagyok az egyetlen személy, aki tudna valamit tenni, és olyan esetek közt, amikor csak egy vagyok a milliók közt ebben a helyzetben.

Nem hiszem, hogy sokat kellene mondanom a távolság-közelség figyelembe vétele elutasításának védelmében. A tény, hogy egy személy fizikailag közel van hozzánk, annyira, hogy fizikai kapcsolatban vagyunk vele, valószínűbbé teheti, hogy *fogunk* neki segíteni, de ez nem jelenti azt, hogy inkább neki *kell* segítenünk, mint a messzebb lakóknak. Ha a pártatlanság, az egyetemesíthetőség, az egyenlőség elvét vagy hasonlót elfogadunk, nem tudunk valakivel szemben pusztán azért diszkriminációt alkalmazni, mivel távol van tőlünk (vagy mi vagyunk messze tőle). El kell ismernünk, lehetséges, hogy jobban meg tudjuk ítélni, mit kell tennünk, hogyan segítsünk valakin, aki közel van hozzánk, és talán a szükségesnek ítélt segítséget is könnyebben megadjuk. Ha ez lenne az eset, ez indok lenne, hogy először a hozzánk közelieken segítsünk. Ez lehetett egykor az igazolás, hogy inkább a saját városunk szegényeivel törődtünk, mint az éhség áldozataival Indiában. A pillanatszerű kommunikációval és a gyors közlekedéssel kedvezőtlenül alakult a helyzet azok számára, akik szeretik morális felelősségüket korlátok közt tartani. Morális szempontból a világ „globális faluvá” fejlődése fontos, bár még fel nem ismert különbséget hozott morális helyzetünk számára. Szakértő megfigyelők és ellenőrök, akiket az éhség ellen küzdő szervezetek küldtek ki, vagy állandóan az éhséggel sújtott vidékeken tartózkod-

kodnak, segítségünket közvetlenül a bengáliai menekültekhez tudják juttatni, majdnem olyan hatékonysággal, ahogy ezt mi saját lakótömbünkben tudnánk tenni. Ennélfogva, úgy tűnik, nem lenne igazolható a földrajzi alapú diszkrimináció.

Szükségesebbnek tűnhet elvem második összetevőjének védelme – a tény, hogy a bengáliai menekültekhez való viszonyában sok millió más ember van hasonló helyzetben, mint én, nem teszi a helyzetet alapvetően mássá ahhoz a helyzethez képest, amelyben akkor találok magam, amikor én vagyok az egyetlen ember, aki valamit tenni tud egy nagyon rossz esemény bekövetkezése ellen. Természetesen elismerem, hogy pszichológiailag különbözik a két eset; nem téve semmit, kevésbé érezzük magunkat vétkesnek, ha hozzánk hasonló helyzetben lévő másokra mutathatunk, akik szintén semmit sem tettek. De ez nem jelent valódi különbséget morális kötelességeinkben. (3) Azon kellene gondolkodnom, hogy kevésbé vagyok köteles kihúzni a fuldokló gyermeket a tavacsikából, ha körbenézve másokat látok, akik nincsenek messzebb, mint én, és akik miközben észrevették a gyermeket, nem csinálnak semmit? Csak fel kell tenni ezt a kérdést, hogy lássuk azon nézet abszurditását, hogy a számok csökkentik a kötelességet. Ez a nézet ideális kifogás a cselekvés elmulasztására; sajnos a legtöbb nagy rossz – szegénység, túlnépesedés, környezetszennyezés – olyan probléma, amelyben szinte mindenki egyenlően érintett.

Azt a nézetet, hogy a számok ténylegesen különbséget eredményeznek, plauzibilissé lehet tenni, ha így mondjuk: ha mindenki, aki hozzám hasonló helyzetben van, adna öt fontot a Bengáliai Segélyező Alapítványba, akkor elég lenne, hogy élelmet, hajlékot és orvosi ellátást adjunk a menekülteknek; nincs indok, miért adjak többet, mint bárki más hozzám hasonló körülmények közt élő, ennélfogva nem kötelességem öt fontnál többet adni. Ebben az érvelésben minden előtétel igaz, és az érv hibátlannak tűnik. Akár meg is győzhet bennünket, hacsak nem vesszük észre, hogy hipotetikus előtételen alapul, miközben a következtetést nem hipotetikusán állítjuk. Az érv hibátlan lenne, ha a következtetés így hangzana: ha az én helyzetemben lévők közül mindenki adna öt fontot, akkor nem lenne kötelességem, hogy többet adjak, mint öt fontot. Ha így állítanánk a következtetést, akkor nyilvánvaló lenne, hogy nincs köze ahhoz a helyzethez, amelyben nem az történik, hogy mindenki más ad öt fontot. Persze, ez a tényleges helyzet. Többé-kevésbé biztos, hogy nem mindenki ad öt fontot, aki hozzám hasonló helyzetben van. Tehát nem lesz elég az összeg, hogy élelmet, hajlékot és orvosi ellátást nyújtson. Ennélfogva, ha ötnél több fontot adnék, több szenvedést akadályoznék meg, mint ha csak öt fontot adok.

Azt lehetne gondolni, hogy ennek az érvelésnek abszurd következménye van. Miután úgy fest, hogy valószínűleg nagyon kevés ember fog adni nagyobb összegeket, az következik, hogy nekem és a hozzám hasonló körülmények közt élőknek annyit kellene adni, amennyi lehetséges, tehát legalább annyit, amennyinél többet adva szenvedést okoznánk magunknak és hozzátartozóinknak – talán még ezen a ponton túl is, a határig elmenve, amikor ha többet adunk, önmagunknak és hozzátartozóinknak akkora szenvedést okoznánk, amilyent meg kívánunk előzni Bengáliában. Ha mindenki ezt tenné ugyanakkor, akkor több összejönne, mint amennyi szükséges a menekültek megsegítésére, és az áldozat egy része szükségtelen lenne. Tehát, ha mindenki azt teszi, amit tennie kellene, az eredmény nem lesz olyan jó, mintha mindenki kicsit kevesebbet tett volna, mint amennyit tennie kell, vagy ha csak egyesek mindent megtesznek, amit tenniük kellene.

A paradoxon azért keletkezik itt, mert feltételezzük, hogy a kérdéses cselekvések – pénzt küldeni a segélyező alapítványoknak – többé-kevésbé egyidejűleg történnek, és váratlanok. Ugyanis, ha elvárható, hogy mindenki hozzájárul valamennyivel az ügyhöz, akkor világos, hogy az egyes emberek nem kötelesek annyit adni, amennyit akkor lennének kötelesek adni, ha mások sem adtak volna. És ha nem mindenki cselekszik egyszerre, akkor akik később adnak, tudni fogják, mennyi kell még, és nem lesz kötelességük többet adni, mint hogy a szükséges összeg összejöjjön. Ezt állítva nem tagadjuk az elvet, hogy az emberek ugyanabban a helyzetben ugyanazokkal a kötelességekkel rendelkeznek, de

arra utalunk, hogy a tény, hogy mások adtak, vagy várhatóan adnak, releváns összefüggés: a később adók számára tudott, hogy sokan mások adnak, és akik korábban adnak, még nincsenek ebben a helyzetben. Tehát az elv általam bemutatott látszólagos paradox következménye csak akkor állhat elő, ha az emberek tévednek a tényleges helyzetről – vagyis ha azt gondolják, ők adnak, amikor mások nem, pedig ők akkor adnak, amikor mások is. Annak az eredménye, hogy mindenki azt teszi, amit tennie kellene, nem lehet rosszabb, mint annak az eredménye, hogy mindenki kevesebbet tesz, mint amennyit kellene tennie, ami pedig annak az eredménye, hogy mindenki azt teszi, amit ésszerűen hisz, hogy feltehetően tennie kell.

Ha érvem eddig rendben van, akkor sem távolságunk a megelőzhető rossztól, sem a hozzánk e rosszhoz képest hasonló helyzetben lévő emberek száma nem csökkenti kötelességünket, hogy enyhítsük vagy megelőzzük a rosszat. Ezért elfogadottnak tekintem a korábban állított elvet. Mint már mondtam, csak módosított formájában kell állítanom: ha hatalmunkban áll, hogy valami nagyon rossz történést megakadályozzuk, anélkül, hogy valami más morálisan jelentőset fel kellene áldoznunk, akkor azt morálisan meg kellene tennünk.

Az érv eredménye, hogy morális kategóriáink a fejük tetején állnak. A kötelesség és a szeretet közti hagyományos megkülönböztető vonalat nem lehet meghúzni, legalább is nem ott, ahol ezt normálisan meghúzzuk. Ha pénzt adunk a Bengáliai Segélyező Alapítványba, azt társadalmunkban az irgalmasság [charity] aktusának tekintik. A pénzügyítő szervezeteket irgalmasság-alapítványoknak [charities] nevezik. Ezek a szervezetek így is tekintik magukat – ha csekket küldünk nekik, megköszönik a „nagylelkűséget”. Mivel a pénzzadást az irgalmasság cselekedetének tekintik, nem gondolják, hogy bármi rossz lenne abban, ha valaki nem ad. Az irgalmas embert dicsérhetjük, de aki nem irgalmas, azt nem ítélik el. Az emberek egyáltalán nem szégyenkeznek vagy érzik bűnösnek magukat,

A pillanatszerű kommunikációval és a gyors közlekedéssel kedvezőtlenül alakult a helyzet azok számára, akik szeretik morális felelősségüket korlátok közt tartani. Morális szempontból a világ „globális faluvá” fejlődése fontos, bár még fel nem ismert különbséget hozott morális helyzetünk számára.

ha új ruhát vagy új autót vesznek, ahelyett, hogy az éhezés megszüntetését támogatnák. (Sőt, ez az alternatíva eszükbe sem jut.) A dolgok ilyen felfogása nem igazolható. Ha új ruhát veszünk, nem azért, hogy melegen tartsuk magunkat, hanem, hogy „jólöltözöttek legyünk”, akkor semmiféle fontos szükségletet nem elégítünk ki. Semmi jelentőset nem áldoznánk föl, ha továbbra is régi ruháinkat viselnénk, és a pénzt az éhezés megszüntetésére adnánk. Ezzel megelőznénk más emberek éhhalálát. A korábban mondottakból következik, hogy a pénzt tovább kellene adnunk, ahelyett, hogy olyan ruhákat vennénk, amelyekre nincs szükségünk, hogy melegen tartsuk magunkat. Az ilyen cselekedet nem irgalmas, vagy nagylelkű. Nem is az a fajta cselekedet, amelyet filozófusok vagy teológusok „kötelezettségen felülinek” [supererogatory] neveznek – olyan cselekedet, amit jó lenne megtenni, de nem rossz nem megtenni. Ellenkezőleg, a pénzt tovább kellene adnunk, és rossz, ha nem tesszük ezt.

Nem mintha nem léteznének az irgalmasság cselekedetei, vagy hogy nincsenek olyan cselekedetek, amelyeket jó lenne megtenni, de nem rossz, ha nem tesszük meg. Lehetséges lenne a kötelesség és irgalmasság közti vonalat másutt meghúzni. Amellett érvelek itt, hogy nem támogatható a választóvonal meghúzásának jelenlegi módja, amely az irgalmasság cselekedetének tartja, ha egy ember – mint legtöbbször a „fejlett országokban” – bőségben él, és pénzt ad, hogy valaki mást megmentsen az éhhaláltól. Érvemen túlmu-

tat annak vizsgálata, vajon a választóvonalat újra kellene húzni, vagy teljesen el kellene vetni. Sok más módja lehetne a választóvonal meghúzásának – például, valaki úgy dönthetne, hogy jó dolog más embereket olyan boldoggá tenni, amennyire csak lehet, de nem rossz, ha nem ezt teszi.

A morális fogalmi séma itt javasolt felülvizsgálatának korlátozott természete ellenére, tekintettel a bőség és az éhség napjainkban való mértékére, a felülvizsgálatnak radikális következményei lennének. Ezek további ellenvetésekhez vezethetnek, melyek eltérnek az eddig vizsgáltaktól. Ezek közül kettőt fogok tárgyalni.

Az általam fölvetett nézőponttal szembeni egyik ellenvetés egyszerűen az lehet, hogy ez morális sémánk túlságosan drasztikus revíziója. Az emberek általában nem úgy ítélnék, ahogy szerintem kellene nekik. Az emberek csak azokat ítélik el, akik valamilyen morális normát megsértenek, mint például ha valaki elveszi más tulajdonát. Nem ítélik el azokat, akik luxusban élve semmit nem tagadnak meg maguktól, ahelyett, hogy adakoznának az éhség megszüntetéséért. De mivel nem azzal foglalkozom, hogy morálisan semleges módon leírjam, ahogy az emberek morálisan ítélnék, ezért az emberek tényleges ítélesei módjának semmi köze következtetésem érvényességéhez. Következtetésem a korábban kidolgozott elvből következik, és ha az elvet nem vetjük el, vagy nem mutatjuk ki, hogy az érvek rosszak, akkor úgy vélem, a következtetésnek érvényesnek kell lennie, bármennyire különösnek tűnik is. Mégis érdekes lehet, hogy megfontoljuk, társadalmunk és a legtöbb társadalom, miért ítél másként, mint ahogy javaslatom szerint ítélnie kéne. Jól ismert cikkében J. O. Urmson azt állítja, hogy a kötelesség imperatívuszai, melyekből tudhatjuk, hogy mit tegyünk – és amelyek különböznek attól, hogy mit lenne jó tenni, de nem lenne rossz nem tenni –, úgy működnek, hogy megtiltják a társadalmi együttélés szempontjából türhetetlen viselkedést. (4) Ez talán elmagyarázza a kötelesség és az irgalmasság cselekedetei közötti jelenlegi felosztás eredetét és fennmaradását. A morális beállítódásokat a társadalom szükségletei alakítják, és nem kétséges, a társadalomnak szüksége van emberekre, akik a társadalmi létet elviselhetővé tevő szabályokat kutatják. Egy sajátos társadalom szemszögéből lényeges, hogy megakadályozzák az ölést, a lopást és hasonlókat tiltó normák megsértését. Meglehetősen lényegtelen ugyanakkor, hogy saját társadalmunkon kívüli embereknek segítsünk.

Ha ez a kötelesség és a túlbuzgóság közötti közös megkülönböztetésünk magyarázata is, még akkor sem igazolása annak. A morális szempont megköveteli, hogy saját társadalmunk érdekein túl tekintsünk. Korábban, ahogy már említettem, nem volt lehetséges, ma viszont igen. Morális szempontból, a társadalmunkon kívüli milliók megmentése az éhhaláltól olyan norma, amelyet társadalmunkban legalább olyan kényszerítőnek kell tartani, mint a magántulajdon védelmét.

Egyes szerzők, köztük Sidgwick és Urmson, úgy érveltek, hogy szükségünk van a hétköznapi ember képességein nem túlságosan túllépő alapvető morális kódra, egyébként a morális kód teljesítésével általános összeomlás járna együtt. Durván mondva, ez az érv azt állítja, hogy ha azt mondjuk az embereknek, ne öljenek és minden fölösleget adjanak át az éhezés megszüntetésére, egyiket sem fogják teljesíteni, miközben ha azt mondjuk nekik, hogy ne öljenek, és jó, ha adakoznak az éhség megszüntetéséért, ám az sem rossz, ha nem tesznek így, legalább nem fognak ölni. Az a kérdés, hogy a megkövetelt viselkedés és aközött, ami jó, de nem megkövetelt, hol húzzuk meg a vonalat úgy, hogy a legjobb eredményt kapjuk. Empirikus kérdésnek tűnik, habár nagyon nehéz. A Sidgwick-Urmson-féle érvelés elégtelenül méri föl a morális standardok hatását döntéseinkre. Ha egy társadalomban, amelyben egy gazdag ember, aki jövedelme öt százalékát az éhség megszüntetésére adja, kiemelkedően nagylelkűnek számít, akkor nem meglepő, ha abszolút nem tartják realizistikusnak a javaslatot, hogy bevételünk felét mindannyiunknak tovább kellene adnunk. Egy társadalomban, amely szerint senkinek sem kellene többet birtokolnia, mint amennyi elég neki, miközben másoknak a szükségleteiknél is kevesebb

jut, ez a javaslat szüklátókörinek tűnhet. Hogy egy ember mit képes megtenni és valószínűleg mit tesz, azt, úgy gondolom, nagyon erősen befolyásolja az, amit az emberek körülötte tesznek és elvárják tőle, hogy tegye. Mindenesetre, nagyon távolinak tűnik a lehetőség, hogy a morális viselkedés összeomlik, ha terjesztjük az eszmét, hogy sokkal többet kellene tennünk az éhség megszüntetésére. Ha széles körű éhínséget akadályozhatunk meg, akkor megéri kockáztatni. Végül is azt kellene hangsúlyozni, hogy ezek a megfontolások csak arra vonatkoznak, hogy mit kellene másoktól megkövetelnünk, és nem azt, hogy nekünk mit kellene tennünk.

A kötelesség és irgalmasság közt általában elterjedt megkülönböztetés elleni támadásomra hozott második ellenvetés ugyanaz, melyet időről időre az utilitarizmus ellen is fölhoznak. Az utilitarista elmélet bizonyos formáiból következik, hogy morálisan mindannyiunknak teljes erőnkkel azon kellene dolgoznunk, hogy a boldogság túlsúlyát növeljük a nyomorúsággal szemben. Az általam itt fölvetett álláspont nem fog minden körülmények közt erre a következtetésre vezetni, mert érvem nem lenne alkalmazható, ha nem lennének olyan rossz helyzetek, amelyeket meg tudnánk akadályozni valami összevethető morális fontosságú fölládozása nélkül. A világ sok helyén adott feltételek mellett ugyanakkor következik érvemből, hogy morálisan teljes erőnkkel kellene dolgoznunk, hogy megszüntessük az éhségből és más katasztrófákból eredő nagy szenvedést. Természetesen lehet hivatkozni enyhítő körülményekre – például, hogy ha túldolgozzuk magunkat, akkor kevésbé leszünk hatékonyak, mint egyébként. Mégis, ha minden megfontolást figyelembe vettünk, megmarad a következtetés: annyi szenvedést kellene megakadályoznunk, amennyit csak tudunk anélkül, hogy valami morális fontosságban összevethetőt feláldoznánk. Vonakodhatunk szembesülni ezzel a konklúzióval. Nem látom be mégsem, miért kellene az általam képviselt nézőpont kritikájaként fölfogni, ahelyett, hogy hétköznapi viselkedési standardjaink kritikájaként látnánk. Mivel bizonyos fokig minden ember önérdékét követi, valószínűleg csak nagyon kevesek fogják mindazt megtenni közülünk, amit meg kellene tenni. De aligha lenne becsületes, ha ezt a nyilvánvalóságot úgy vennénk, hogy nem az a helyzet, hogy meg kellene tenni.

Még mindig azt lehet gondolni, hogy következtetésem vadul kiesnek a szokásos vonalvezetésből, és ezért mindig is azt gondolták, hogy biztos valahol valami baj van az érvel. Azért, hogy megmutassam, következtetésem – bár bizonyosan ellene vannak a kortárs nyugati morális standardoknak – más időkben és más helyeken nem látszottak volna annyira rendkívülieknek, szeretnék hivatkozni egy olyan szerzőre, akit általában nem tartanak szélsőséges radikálisnak, Aquinói Tamásra.

Az isteni gondviselés által kialakított természetes rend szerint az anyagi javak az emberi szükségletek [needs] kielégítését szolgálják. Ennek megfelelően a tulajdon elosztása és megszerzése, amely az emberi törvényből ered, nem kell, hogy megakadályozza az ember szükségének [necessity] e javakból történő kielégítését. Ugyanígy, amivel az ember bőséggel rendelkezik, azzal a természetes jog alapján tartozik a szegények létfenntartásáért. Mint Ambrosius mondja, és ezt megtalálhatjuk a *Decretum Gratianiban* is (5): „A megmaradt kenyér az éhesé; az elzárt ruha a meztelené; a földbe ásott pénz pedig a nincstelen megváltása és szabadsága.” (6)

Néhány összefüggést szeretnék megvizsgálni, inkább gyakorlatit mint filozófiai, amelyek relevánsak az elért morális következtetés alkalmazására. Ezek az összefüggések nem annak az eszmének jelentenek kihívást, hogy mindent meg kell tennünk az éhhalál megakadályozására, hanem annak, hogy jelentős pénz átadása lenne a legjobb eszköz e cél elérésére.

Gyakran mondják, hogy a tengeren túli segítségnyújtás a kormány felelőssége, és hogy nem kellene adakozni magánjelleggel irgalmassági szervezeteknek. Azt állítják, ha magánjelleggel adunk, akkor lehetővé tesszük a kormánynak és a társadalom hozzájárulástól tartózkodó tagjainak, hogy ne vállalják felelősségüket.

Úgy tűnik, ez az érv feltételezi, hogy minél több ember ad magánjelleggel éhezés elleni alapítványoknak, annál kevésbé lesz valószínű, hogy a kormány vállalja az ilyen jellegű segítség felelősségét. Ezt az állítást népszerűsítői nem támasztják alá, és számomra nem tűnik plauzibilisnek. Az ellenkező nézet – hogy ha senki nem ad önként, a kormány fel fogja tételezni, hogy polgárai nem érdeklődnek az éhezés megszüntetése iránt és nem szeretnék a segítségadás kényszerhelyzetét – inkább plauzibilis. Mindenesetre, hacsak nincs annak határozott valószínűsége, hogy az adás visszautasítása elősegíti a határozott kormánysegítséget, azok az emberek, akik visszautasítják az önkéntes részvételt, egyben visszautasítják azt is, hogy bizonyos mértékben megakadályozzák a szenvedést anélkül, hogy visszautasításuk bármilyen kézzelfogható hasznos következményére rá tudnának mutatni. Így a bizonyítás terhe a segítséget visszautasítókon van, hogy megmutassák, visszautasításuk hogyan fogja elősegíteni a kormány cselekvését.

Természetesen nem akarom vitatni, hogy a bőségben élő nemzetek kormányainak sokkal több igazi, feltétlen segítséget kellene adniuk, mint amennyit most adnak. Egyetértek azzal is, hogy magánjelleggel adni nem elég, és hogy küzdenünk kellene aktívan a nyilvános és a magánjellegű éhség elleni küzdelem teljesen új standardjaiért. Igen, szimpatizálnék azokkal, akik azt állítják, hogy a küzdelem fontosabb, mint hogy magunk adjunk, ugyanakkor kétlem, hogy túlságosan hatékony lenne, ha valaki olyat prédikál, amit maga nem tesz. Sajnos sok ember számára a „kormányfelelősség” eszméje indok a nem adásra, ami úgy tűnik, szintén nem von maga után semmiféle politikai cselekvést.

További, erősebb indok, hogy ne adjunk az éhezés elleni alapítványoknak, az, hogy amíg nincs hatékony népesedés-ellenőrzés, az éhezés csökkentése pusztán elhalasztja az éhhalált. Ha megmentjük most a bengáliai menekülteket, mások, talán e menekültek gyermekei fognak néhány év múlva az éhhalállal szembesülni. Az állítás alátámasztására gyakran hivatkoznak a jól ismert tényekre a népességgrobbanásról és a termelés viszonylagosan korlátozott mértékéről.

Ez az összefüggés, mint az előző, a most bekövetkező szenvedés csökkentése elleni érv, egy a jövőben bekövetkezőkre vonatkozó hitre támaszkodva; mégis, az előzőtől eltérően jó érvet lehet e hit mellett fölhozni. Nem fogok ezzel részletesen foglalkozni. Elfogadom, hogy a Föld nem fog tudni eltartani egy, a mai arányokban növekvő népességet. Ez egészen biztosan fölveti a problémát mindenki számára, aki fontosnak tartja az éhség megelőzését. Ugyanakkor el lehet fogadni az érvet a következtetés nélkül, hogy ez bárkit feloldozna az éhezés megelőzésének kötelessége alól. Azt a következtetést kellene levonni, hogy az éhezés legjobb megelőző eszköze hosszú távon a népesedés szabályozása. A korábban elért nézőpont szerint mindent meg kell tennünk, hogy elősegítsük a népesedés szabályozását (hacsak valaki nem úgy véli, hogy a népesedés szabályozása minden formája önmagában rossz, vagy kimutathatóan rossz következményekhez vezet). Mivel léteznek sajátos népesedés-szabályozó szervezetek, sokan inkább azt támogatnák, semmint az éhség megelőzésének inkább ortodox módszereit.

Az elért következtetéshez felhozható harmadik összefüggés azzal kapcsolatos, hogy mennyit kellene mindannyiunknak továbbadni. Egy lehetőség, amelyet már említettem, hogy addig kellene adnunk, amíg elérjük a marginális hasznosságot – addig a szintig, amikor többet adva ugyanannyi szenvedést okoznánk magunknak vagy a tőlünk függőknek, mint amennyit enyhítenénk adományunkkal. Ez természetesen azt jelentené, hogy a bengáliai menekült anyagi szintje közelébe redukálnánk magunkat. Emlékeznünk kell, hogy korábban a rossz történések megelőzése elvének erős és mérsékelt változatát mutatam be. Az erős változat azt követelte tőlünk, hogy előzzük meg a rossz dolgok történést, kivéve, ha így téve feláldoznánk valami összevethetően morális jelentőségűt. Ez úgy tűnik, azt követeli tőlünk, hogy magunkat a marginális hasznosság szintjére redukáljuk. Azt is meg kell mondanom, hogy számomra az erős változat látszik helyesnek. Javasoltam egy mérsékelt változatot is – hogy meg kellene előznünk rossz történéseket, hacsak ezáltal nem

kellene feláldoznunk valami morálisan jelentőset –, csak hogy megmutassam, még e biztosan tagadhatatlan elv miatt is nagy életmód-változásokra lenne szükség. A mérsékelt elv szerint nem következik, hogy önmagunkat a marginális hasznosság szintjére kellene redukálnunk, mivel azt tarthatnánk, hogy önmagunk és családjunk e szintre redukálása jelentős romlást idézne elő. Hogy ez így van-e, nem fogom tárgyalni, mivel, mint mondtam, nem látok jó indokot, hogy az elv mérsékelt változatát részesítsem előnyben az erőssel szemben. Még ha mérsékelt formájában fogadnánk is el az elvet, világosnak kellene lennie, hogy eleget kellene továbbadnunk ahhoz, hogy a fogyasztói társadalom – amelyben az emberek apróságokat vásárolnak, ahelyett, hogy az éhség enyhítésére adakoznának – lelassulna vagy talán teljesen eltűnne. Számos indok van, hogy ez miért lenne önmagában kívánatos. A gazdasági növekedés értékét és szükségességét nemcsak a konzervacionisták, hanem közgazdászok is megkérdőjelezzik. (7) Nem kétséges, szintén, hogy a fogyasztói társadalomnak torzító hatása volt tagjai céljaira. De ha csak tisztán a tengeren túli segítség szempontjából tekintünk az ügyre, kell lennie egy határnak, ameddig tudatosan lelassíthatnánk gazdaságunkat; mert előfordulhat, hogy továbbadnánk, mondjuk Nemzeti Össztermékünk negyven százalékát, és ezzel annyira lelassítanánk gazdaságunkat, hogy abszolút értékben kevesebb mint huszonöt százalékát adnánk tovább egy jóval nagyobb GDP-nek, amellyel rendelkezénk, ha hozzájárulásunkat e kisebb százalékhoz igazítanánk.

Csak azon fajta tényező jelölésére említtem ezt, amelyet figyelembe kellene venni egy ideál kidolgozásához. Mivel a nyugati társadalmak általában a GDP egy százalékát tartják elfogadhatónak a tengeren túli segítségre, a kérdés teljesen akadémiai. Azt a kérdést sem érinti, hogy egy egyénnek mennyit kellene adnia egy olyan társadalomban, amelyben kevesen adnak jelentősebb összegeket.

*„A megmaradt kenyér az éhesé;
az elzárt ruha a meztelené; a
földbe ázott pénz pedig a nincstelen megváltása és szabadsága.”*

*

Időnként azt mondják, bár ritkábban, mint régebben, hogy a filozófusoknak nincs sajátos szerepük a közügyekben, miután a legtöbb közös téma elsősorban tények meghatározásától függ. Azt mondják, hogy a tények vonatkozásában a filozófusoknak mint olyanoknak nincs sajátos szaktudásuk, és így lehetséges volt a filozófia olyan művelése, hogy egyetlen nézőpont mellett sem köteleztük el magunkat nagyobb közös témákban. Kétségtelenül vannak témái a társadalompolitikának és a külpolitikának, amelyekről tényleg el lehet mondani, hogy szükség van a tények valódi szakértői meghatározására, mielőtt álláspontot választunk vagy cselekszünk, de az éhség kérdése egészen biztos nem ezek közé tartozik. A szenvedés létezésének tényei minden vita fölöttiek. Úgy vélem, azt sem vitatják, hogy tehetünk valamit ez ügyben, az éhség enyhítésének ortodox módszereivel vagy a népesség szabályozásával, vagy mindkettővel. Ez ennél fogva olyan téma, amelyről a filozófusok kompetensen véleményt mondhatnak. A témával mindenki találkozik, akinek több pénze van, mint amennyire szüksége van önmaga és hozzátartozói támogatására, vagy aki valamilyen módon politikailag cselekedni tud. Ezekbe a kategóriákba kell tartoznia gyakorlatilag minden tanárnak és diáknak a nyugati világ iskoláiban és egyetemén. Ha a filozófia olyan témákkal foglalkozik, amelyek relevánsak a tanárok és a diákok számára is, akkor ez olyan téma, amelyet filozófusoknak kellene tárgyalniuk.

A tárgyalás azonban mégsem elég. Mi az érdekes abban, hogy a filozófiát a közügyekhez (és személyes ügyekhez) viszonyítjuk, ha nem vesszük komolyan következtetéseinket? Ezen a szinten következtetéseink komolyan vétele azt jelenti, hogy szerintük cselekszünk. A filozófus nem fogja könnyebbnek találni, mint bárki más, hogy megváltoztassa beállítódásait és életmódját abban a mértékben, hogy, ha igazam van, mindent megtegyen, amit tennünk kellene. Legalább el lehet kezdeni. Az így tevő filozófusnak föl kell

áldoznia a fogyasztói társadalom néhány jótéteményét, de kompenzációt talál egy olyan életmód kielégítő voltában, amelyben elmélet és gyakorlat, ha még nincs is harmóniában, de legalább találkozik.

Utóirat

A bangladesi válság, amely egykor e cikk írására ösztökélt, ma már csak történeti érdekességű, de a világméretű élelmiszer-válság még komolyabb. Az Egyesült Államok nagy gabonataralékai eltűntek. A megnőtt olajárak megdrágították a fertőtlenítőket és az energiákat a fejlődő országokban, és nehezzé tették számukra, hogy több élelmiszert állítsanak elő. Ugyanakkor népességük folyamatosan növekedett. Szerencsére, amikor ezt írom, sehol nincs nagyobb éhezés a földön, de a szegény emberek továbbra is éhen halnak számos országban, és az alultápláltság továbbra is nagyon széles körű. Ennélfogva a segítség ugyanúgy szükséges, mint amikor a szöveget írtam, és biztosak lehetünk, hogy ha elmarad, akkor újabb nagy éhínségek lesznek.

A szegénység és a bőség közti ellentét, amelyről írtam, szintén olyan nagy, mint akkoriban. Igaz, a bőségben élő nemzetek a recessziók után talán nem annyira virágzóak, mint 1971-ben. De a szegényebb nemzetek legalább annyit szenvedtek a recessziótól, mivel kisebb segítséget kaptak más országok kormányaitól (mivel a kormányok, ha csökkenteni kívánják kiadásukat, a külföldi segítségnyújtást feláldozható tételnek tartják, ahelyett, hogy a védelmi kiadásokat vagy az állami építkezési programokat állítanák le), miközben növekedett az élelmiszerek és minden egyéb szükséges dolog ára. Mindenesetre, ha összehasonlítjuk a bőségben élő és a szegény nemzetek közti különbséget, az egész recesszió csekély volt, a bőségben élő legszegényebb nemzetek továbbra is összehasonlíthatatlanul jobban élnek, mint a szegények közt a legszegényebbek.

Így a segítség problémája mind személyes, mind kormány szinten ugyanolyan nagy, mint 1971-ben volt, és nem változtatnám meg az akkori alapvető érvet.

Ugyanakkor néhány dolgot inkább hangsúlyoznék, ha újraírnám a cikket, és ezek közül a legfontosabb a népesedési probléma. Továbbra is úgy vélem, hogy a nézet, mely szerint az éhség enyhítése csak késlelteti az éhhalált, hacsak valamit nem tesznek a népesség növekedésének lefékezéséért, nem a segítség elleni érv, hanem csak a szükséges segítség *típusa* elleni érv. Akik osztják ezt a nézetet, ugyanúgy kötelesek az éhhalál megakadályozására adakozni, mint akik nem; a különbség az, hogy szerintük a népesedés megfékezésében nyújtott szisztematikus segítség hosszú távon hasznosabb mód az éhhalál megakadályozására. Ma nagyobb teret adnék a népesedés problémájának; mivel most úgy gondolom, hogy komoly okunk van azt mondani, hogy amelyik ország visszautasítja a népesedés növekedésének lassítását, annak nem kellene segítséget nyújtanunk. Ez természetesen nagyon drasztikus lépés, és a választás szörnyű; de ha valamennyi rendelkezésünkre álló információ szenvedélyektől mentes vizsgálata után arra a következtetésre jutunk, hogy népesedés-ellenőrzés nélkül hosszú távon nem fogjuk megelőzni az éhséget vagy más katasztrófákat, akkor sokkal humánusabb lenne hosszú távon azoknak az országoknak segíteni, amelyek felkészültek, hogy megfelelő intézkedéseket hozzanak a népesedés ellenőrzésére, és humánusabb lenne a segítségpolitikát kényszerítő eszközként használni, hogy más országok hasonló lépéseket tegyenek.

Azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy ilyen politika valójában kísérlet egy független nemzet kényszerítésére. De mivel nem vagyunk kötelesek segítséget adni, hacsak nem valószínű, hogy segítségünk hatékonyan fogja csökkenteni az éhhalált vagy az alultápláltságot, nem is kötelességünk olyan országoknak segíteni, amelyek nem tesznek erőfeszítéseket, hogy csökkentsék a katasztrófhhoz vezető népességnövekedést. Nem erőltetjük egyetlen nemzetre sem, hogy elfogadja segítségünket, egyszerűen világossá tesszük, hogy nem adunk oda segítséget, ahol a népességnövekedés visszafogása nem lesz hatékony – ezért ez nem is tekinthető kényszernek.

Azt is világossá kellene tennem, hogy a népességnövekedést csökkentő segítség nem csak abból áll, hogy elősegítjük a fogamzásgátlók elosztását és a sterilizálást. Szükséges az is, hogy olyan feltételeket teremtsünk, melyek közt az emberek nem akarnak olyan sok gyermeket. Ez egyebek mellett azt is magában foglalja, hogy nagyobb gazdasági biztonságot nyújtunk nekik, különösen idős korukban, hogy ne legyen szükségük a nagy család ellátó biztonságára. Ennélfogva a népességnövekedés csökkentése és az éhhalál megszüntetése nem két különböző segítség; átfedik egymást, és az utóbbi gyakran az előbbi eszköze. A bőségen élő kötelessége, azt hiszem, hogy mind a kettőt tegye. Szerencsére ma a segítségnyújtás területén dolgozók közül sokan tudatában vannak ennek, beleértve a magánjellegű kezdeményezéseket is.

A másik téma, amelyet kicsit másként kellene tárgyalnom, hogy érvem természetesen alkalmazható a fejlesztéssel összekapcsolt segítségre, különösen a mezőgazdasági fejlesztésre, akár csak a közvetlen éhség-megszüntetésre. Igen, úgy vélem, hogy az előző általában a jobb hosszú távú beruházás. Annak ellenére, hogy ez volt a nézetem a cikk írásának idején, a tény, hogy az éhínség helyzetéből indultam ki, amikor a közvetlen élelmiszer-szállítás szükséges, egyes olvasóimat arra a feltételezésre vezette, hogy érvem csak a közvetlen élelmiszer-adásra érvényes és nem a segítségnyújtás más típusaira. Ez félreértés. Nézetem az, hogy a segítségnek a leghatékonyabbnak kell lennie, bármilyen típusú legyen is.

Az eredeti írást filozófiai jelleggel is sokan tárgyalták, ami segített tisztázni a témákat és azokat a területeket, ahol az érven tovább kell dolgozni. John Arthur *Rights and the Duty to Bring Aid* című (Jogok és a segítségnyújtás kötelessége) írásában kimutatta, hogy a „morális jelentőség” [*moral significance*] fogalmáról többet kellene mondani. A probléma az, hogy e fogalom kidolgozásához egy teljes etikai elméletre lenne szükség; és miközben én magam hajlok az utilitáriánus nézet felé, az *Éhség, bőség és moralitás* című írásomban olyan érvet kívántam kidolgozni, amelyet nem csak utilitáriánusok fogadnak el, hanem bárki, aki az érv kezdeti feltételeit elfogadja, és amelyet úgy véltem, hogy sokan el fognak fogadni. Ezért próbáltam megkerülni, hogy teljes etikai elméletet hozzak létre, lehetővé téve olvasóimnak, hogy – bizonyos határok közt – saját változatukkal töltsék föl, hogy mi morálisan jelentős, és aztán lássák, mik a morális következmények. Ez a taktika elég jól működik azokkal, akik készek egyetérteni abban, hogy olyasmik, mint például a divatos öltözködés, nem igazán bírnak morális jelentőséggel; de Arthurnak igaz van, hogy az emberek ellenkező nézőpontot is fölvehetnek anélkül, hogy nyilvánvalóan irracionálisak lennének. Ennélfogva nem fogadom el Arthur állítását, hogy a gyenge elvből a jótékonyságnak kevés vagy semmi kötelessége nem következik, mivel az elv így is jelentős jótékonysági kötelességet von maga után azok számára, akik – mint szerintem a legtöbb nem-filozófus és még az elővigyázatlan filozófusok is – elismerik, hogy jelentős összegeket költenek olyan dolgokra, amelyeknek saját standardjaik szerint nincs morális jelentősége. De egyetértek, hogy a gyenge elv mégis túl gyenge, mivel túlságosan könnyűvé teszi, hogy elkerüljék a jótékonyság kötelezettségét.

Másrészt, úgy gondolom, az erős elv megállja a helyét, akár úgy, hogy a morális jelentőséget utilitáriánus vonalak szerint dolgozzuk ki, akár hagyjuk az egyedi olvasókat, hogy meghozzák a maguk komoly ítéletét. Mindkét esetben érvelnék Arthur nézete ellen, hogy morálisan jogosultak vagyunk saját érdekeinknek és céljainknak nagyobb súlyt tulajdonítani, egyszerűen azért, mert a mieink. Ez a nézet szerintem ellene van a morálfilozófusok által napjainkban széles körben osztott nézetnek, miszerint a pártatlanság vagy univerzalizálhatóság bizonyos elemei benne foglaltnak a morális ítélet fogalmában. (E nézet különféle formáinak tárgyalását és annak kimutatását, hogy milyen mértékben egyeznek egymással, ld. R. M. Hare: *Rules of War and Moral Reasoning*, Philosophy & Public Affairs vol. 1. no. 2, 1972. írásában.) Normális körülmények közt bizonyosan mindenkinek jó lenne, ha elismernék, hogy minden egyes ember elsősorban saját életéért felelős

és csak másodlagosan másokért. Ez ugyanakkor nem morális végső princípium, hanem másodlagos elv, amely abból a megfontolásból ered, hogy a társadalom miként tudja legjobban intézni ügyeit, adván az emberek korlátozott altruizmusa. Úgy vélem, hogy ezeket a másodlagos elveket elsöpri az emberek éhhalálának rendkívüli rossz volta.

Jegyzet

(1) Singer, P. (Spring, 1972): „Famine, Affluence, and Morality”, *Philosophy and Public Affairs*, 1. 229–243.

(2) Van egy harmadik lehetőség, India háborúba lépése, hogy a menekültek visszatérhessenek földjeikre. E cikk írása után India ezt választotta. Már nem az a helyzet, amit itt leírtam, de ez nem érinti érvemet, amint a következő bekezdés utal erre.

(3) Annak megfelelően, ahogy filozófusok használják a fogalmat, „kötelességet” kellene írnom a „kellene” helyett, például „az a kötelességem, hogy” [obligation] nem jelent többet vagy kevesebbet, hogy „ezt kellene tennem” [ought]. Ez a használat megfelel a „kellene” definíciójának, amelyet a rövidebb oxfordi angol szótár, *Shorter Oxford English Dictionary* a szónak ad: „az általános ige, mely kötelességet fejez ki”. Nem hiszem, hogy bármi lényeges függene attól, hogy hogyan használjuk a kifejezést. Azokat a mondatokat, melyeket „kötelesség”-gel írok, a „kellene”-vel is lehetne írni és viszont.

(4) Urmson, J. O. (1958): „Saints and Heroes”. In Melden, Abraham I. (szerk.): *Essays in Moral Philosophy*. University of Washington Press, Seattle. 214. Hasonló, de jelentősen eltérő nézethez ld. Sidgwick, H. (1907): *The Methods of Ethics*. Dover Press, London. 220-221, 492-493.

(5) *Decretum Gratiani* vagy *Concordia discordantium canonum* a tizenkettedik században írt kánon-

jog-gyűjtemény. A hat jogi szövegből álló *Corpus Iuris Canonici* első része. A katolikus egyház törvénykönyve volt 1917-ig, amikor fölváltotta a *Codex Iuris Canonici*. (A fordító) „The Decretum Gratiani or *Concordia discordantium canonum* (sometimes mistakenly called the *Concordantia discordantium canonum* by non-specialists) is a collection of Canon law compiled and written in the twelfth century as a legal textbook by a jurist (perhaps) named Gratian. It forms the first part of the collection of six legal texts, which became known as the *Corpus Iuris Canonici* and which retained legal force in the Roman Catholic Church up until Pentecost Sunday, May 27, 1917, when the a revised Code of Canon Law (*Codex iuris canonici*) was promulgated by Pope Benedict XV. (The Code became binding throughout the Western Church the Pentecost Sunday of the following year, 19 May 1918.)”

(6) Aquinas, Thomas (1948): *Summa Theologica*. II-II, Question 66, Article 7. In d’Entreves, A. P. (szerk.): *Aquinas, Selected Political Writings*. Basil Blackwell, Oxford. 171.

(7) Ld. például Galbraith, John Kenneth (1967): *The New Industrial State*. Houghton-Mifflin, Boston és Mishan, E. J. (1967): *The Costs of Economic Growth*. Prager, New York.

Boros János és Orbán Jolán fordítása