

**Slezská univerzita v Opavě
Fakulta veřejných politik v Opavě**

Etika

Petr Slováček

Opava 2017

Obsah

Obsah

Úvodem	5
1 Etika – základní vymezení etiky, původ etického myšlení, vztah etiky k filozofii a tradici; povaha etických norem; rozdělení etiky	7
<i>Cíle</i>	7
<i>Průvodce textem</i>	7
<i>Shrnutí</i>	10
<i>Otázky</i>	11
<i>Korespondenční úkoly</i>	11
<i>Pojmy k zapamatování</i>	11
2 Základní pojmy etiky a jejich vztahy – mravní (morální) předporozumění a jeho kategorie (dobro/zlo), mravní hodnocení, svědomí, dobrovolnost, odpovědnost, spravedlnost, hodnota člověka, autonomie, hodnoty, ctnosti, dilemata ad.	12
<i>Cíle</i>	12
<i>Průvodce textem</i>	12
<i>Shrnutí</i>	15
<i>Otázky</i>	16
<i>Korespondenční úkoly</i>	16
3 Etika a religionistika – judaismus a křesťanství jako neopominutelné prameny evropského etického myšlení	17
<i>Cíle</i>	17
<i>Průvodce textem</i>	17
<i>Shrnutí</i>	20
<i>Otázky</i>	21
<i>Korespondenční úkoly</i>	21
<i>Pojmy</i>	21
4 Základní etické koncepce I – antické a středověké koncepce: etika ctnosti, hédonismus, přirozený zákon .	23
<i>Cíle</i>	23
<i>Průvodce textem</i>	23
<i>Shrnutí</i>	26
<i>Otázky</i>	28
<i>Korespondenční úkoly</i>	28
<i>Pojmy</i>	28
5 Základní etické koncepce II – novověké a moderní koncepce: společenská smlouva, utilitarismus, etika spravedlnosti, etika povinnosti.....	30
<i>Cíle</i>	30

<i>Průvodce textem</i>	30
<i>Shrnutí</i>	34
<i>Otázky</i>	35
<i>Korespondenční úkoly</i>	35
<i>Pojmy</i>	35
6 Základní etické koncepce III – intuicionismus, emotivismus, decisionismus, pozitivní právo	37
<i>Cíle</i>	37
<i>Průvodce textem</i>	37
<i>Shrnutí</i>	39
<i>Otázky</i>	39
<i>Korespondenční úkoly</i>	40
<i>Pojmy</i>	40
7 Etika v sociální práci – specifika etiky v sociální práci v prostoru daném klientem, prostředím a sociálním pracovníkem, etika péče	41
<i>Cíle</i>	41
<i>Průvodce textem</i>	41
<i>Shrnutí</i>	44
<i>Otázky</i>	44
<i>Korespondenční úkoly</i>	44
<i>Pojmy</i>	45
8 Etické kodexy v sociální práci – význam a vývoj etických kodexů v historii. Etický kodex sociálního pracovníka v ČR	46
<i>Cíle</i>	46
<i>Průvodce textem</i>	46
<i>Shrnutí</i>	49
<i>Otázky</i>	50
<i>Korespondenční úkoly</i>	50
<i>Pojmy</i>	50
9 Sociální práce a náboženské myšlení	51
<i>Cíle</i>	51
<i>Průvodce textem</i>	51
<i>Shrnutí</i>	55
<i>Otázky</i>	56
<i>Korespondenční úkoly</i>	56
<i>Pojmy</i>	56
10 Hodnoty v sociální práci	57
<i>Cíle</i>	57
<i>Průvodce textem</i>	57

<i>Shrnutí</i>	59
<i>Otázky</i>	61
<i>Korespondenční úkoly</i>	61
<i>Pojmy</i>	61
11 Jedinec, jeho autonomie a důstojnost – rozměr partnerství v sociální práci	62
<i>Cíle</i>	62
<i>Průvodce textem</i>	62
<i>Shrnutí</i>	65
<i>Otázky</i>	66
<i>Korespondenční úkoly</i>	66
<i>Pojmy</i>	66
12 Lidskoprávní kontext sociální práce – pojem lidských práv jako nejjobecnější východisko etických kodexů sociálního pracovníka	67
<i>Cíle</i>	67
<i>Průvodce textem</i>	67
<i>Shrnutí</i>	69
<i>Otázky</i>	70
<i>Korespondenční úkoly</i>	70
<i>Pojmy</i>	71
Závěrem	72
Použitá literatura a literatura k samostudiu	73

Úvodem

Cílem opor *Etika* je seznámit studenty se základními rozměry problematiky etiky v sociální práci. S ohledem na tento cíl opory pokrývají obě hlavní oblasti, k nimž pojem *etika v sociální práci* odkazuje – k etice jako filosofické a vědecké disciplíně a k praxi, tedy specifické situaci sociálního pracovníka. S ohledem na první oblast se opory věnují jak základním pojmům, jež jsou spjaty s etikou jako filosofickou a vědeckou disciplínou, tak základním etickým přístupům a teoriím. Co se pak oblasti druhá týče, tematizují opory nejen specifika etiky sociální práce, ale také širší kontext, a to jak kulturní či intelektuální, tak legislativní.

Významnou součástí opor jsou kromě zmíněných přiblížení problematiky také části *Otázky* a *Korespondenční úkoly*. Tyto části organicky doplňují výklad. Zvláště pak *Korespondenční úkoly* budou od studentů vyžadovat aktivní práci a samostudium.

1 Etika – základní vymezení etiky, původ etického myšlení, vztah etiky k filozofii a tradici; povaha etických norem; rozdělení etiky

Cíle

Cílem první kapitoly je seznámit studenty s kontextem vzniku etiky jako filosofické disciplíny. Z toho vyplývá nutnost poukázat na dvojí: a) na podmínky, za nichž se filosofické myšlení rodí; b) na vazby mezi etikou z jedné strany a filosofií a tradicí ze strany druhé. Studenti se díky tomuto záběru seznámí s provázaností mezi etikou a filosofií, porozumí intimní vazbě mezi filosofickým tázáním a etikou. Po prostudování opor budou studenti schopni vymezit pojem etiky, a to nikoliv pomocí obecné definice, ale v náležitém kontextu a v konfrontaci se způsoby myšlení, vůči nimž se etika vymezuje. Díky tomuto pohledu na kořeny etického myšlení v evropském kontextu budou studenti po splnění korespondenčních úkolů schopni vymezit i vztah etiky k politické filosofii a otázkám, jež dnes patří na pomezí sociologie a filosofie. Vedle zmíněného je pak cílem opor seznámit studenty i s konkrétními doklady zrodu etického myšlení, jež můžeme nalézt u prvních filosofů.

Průvodce textem

Existují dvě základní cesty, jimiž se lze přiblížit k porozumění etice. První nalzáme ve způsobu, jímž filosofie již velice záhy problematizovala tradiční normy a zvyklosti, jež svůj původ i platnost odvozovaly z tradice a náboženství, druhý pak ve filosofické tematizaci tzv. mravnímu předporozumění. První rovina přiblížení se k etice je pak předmětem této první kapitoly.

Ještě před tím, než se začneme zabývat samotnou etikou jako filosofickou disciplínou, je třeba připomenout podmínky vzniku filosofie samotném. Mnohé se nám tím ozřejmí. Filosofický způsob myšlení, jenž se nespokojuje s přejímáním *samozřejmého* a jenž tvoří jeden z kořenů západní či evropské kultury, se rodí přibližně v 7. – 6. století př. n. l. v prostoru řeckých kolonií. První filosofové tak nepocházejí z tradičních řeckých kulturních center, kterým byly například Athény, z nichž se později stane středobod filosofie, ale v koloniích, jež Řekové jako velmi zdatní mořeplavci zakládali. Zvláště maloasijské kolonie a kolonie sicilské se tak stávají z hlediska dějin evropského myšlení nesmírně významné.

Z hlediska tématu naší první kapitoly jsou důležité dvě otázky: 1. čím je filosofické myšlení tak jiné; 2. jaké byly určující podmínky, které vznik filosofického myšlení umožnily. K prvnímu lze říci následující: filosofické myšlení lze charakterizovat jako *vykročení z mýtu*.

Pokud to vyjádříme jinak, je filosofické myšlení charakteristické nespokojeností s tradičními odpověďmi na otázky po charakteru světa a místa člověka v něm. Konkrétními doklady této nespokojenosti pak jsou první filosofové, kteří se ptají po *arché*, po *prvopočátku* všech věcí, po jejich *fysis* či *přirozenosti*. Známi první filosofové jako Thales, Anaximandros či Anaximenes tak docházejí k různým odpovědím, arché může být voda, vzduch, to neomezené (*apeiron*). Pro Hérakleita z Efesu, jemuž ještě budeme věnovat hodně pozornosti, byl prvopočátkem všeho oheň, jenž také identifikoval s *logem*. S ohledem na tyto příklady, jež bychom mohli rozšířit o mnohé další, lze pak říci, že ono *vykročení z mýtu* spočívá především v nároku člověka hledat a podávat vlastní odpovědi na základní otázky, jež se nicméně netýkají pouze „fyzikální“ struktury světa, ale také vztahu člověka ke společnosti a také bohům. Xenofanes se tak vysmívá antropomorfismu tradičních představ o bozích, zmíněný Herakleitos pak patří k prvním kritikům toho, co bychom mohli označit jako sociální konformita. Ne náhodou pak J. Patočka, nejvýznamnější český filosof 20. století, v této souvislosti hovoří také o zrození politiky. Politika, a zde již dodejme, že také etika, totiž není možná tam, kde vládne *mýtus*, tedy *uzavřený* pohled na svět, jenž dovoluje pouze určité otázky a na ty zároveň podává i již hotové odpovědi.

Co se pak týče druhé otázky, lze jí zodpovědět následujícím způsobem. Dva faktory zcela jistě přispěly k zrodu *neuzavřeného*, *ne-mytického*, *filosofického* myšlení: 1. setkání s jiným; 2. oslabení tlaku tradičních kulturních center. V zmíněných řeckých koloniích tak byli lidé vystaveni nejen setkávání se jinými kulturami (náboženstvím, zvyky, tradicemi), což samo o sobě musí vést otázkám po správnosti toho či onoho, ale také vůči tomuto jinému mohli mnohem svobodněji zaujmout stanovisko. Není tak jistě náhodou, že právě v koloniích a nikoliv v Athénách, v tradičním kulturním centru, se s filosofií poprvé setkáváme.

Prozatím jsme se tedy věnovali charakteru filosofie a podmínkám jejího vzniku. Souvislost s etikou je zřejmá zvláště uvědomíme-li si, že filosofický způsob myšlení je zaměřen na problematizaci, je nespokojeností s pouze tradovaným. Nicméně charakter etiky samé tím není zcela vyčerpán. Abychom se jí přiblížili více, musíme se obrátit k pojmu samému, což v případě etiky není důležité jen z hlediska etymologického, ale také z hlediska jejího předmětu samého, jímž je především hodnocení *lidského* jednání.

Pojem etika tak vychází z řeckého slova *ethos*. *Ethos* v původním významu znamená: *obvyklé místo pobytu; místo, v němž se bydlí a v němž je člověk doma; charakter člověka*. M. Halloran, přední znalec antické filosofie a kultury k tomu dodává: „*tím nejvíce konkrétním významem slova ethos v lexikonu řečtiny je obvyklé místo, na němž se lidé setkávají. A já předpokládám, že na základě této představy lidí, kteří se setkávají ve veřejném prostoru a*

vyměňují si názory, lze porozumět i významu *ethosu* jako charakteru.“ Ve smyslu *charakteru* je pak slovo *ethos* používáno i u Homéra.

Z těchto konkrétních významů pak vychází abstraktní pojem *ethos*, jenž označuje: „*zvyk, obyčej, tradici i mrav nebo mravnost.*“ *Ethos* v tomto smyslu označuje chování a jednání, jež se řídí zvykem, obyčejem či tradicí, jež jsou doma nebo vlastní určitému místu a také určitému *veřejnému prostoru*, který v antickém kontextu teprve umožňuje, aby se ukázal charakter člověka. *Ethos* ve smyslu *mravu* či *mravnosti* je tak vázán na určité místo, určitý zvyk a určitou *tradici* i *veřejný prostor*. Tuto vazbu musíme mít stále na paměti. *Zvyk, tradice* a *místo* jsou tak tak ve významu abstraktního pojmu *ethos* podrženy, nicméně také omezeny vzájemnou interakcí a výměnou názorů. Aristoteles tyto dva aspekty původního významu vyjádřil ve své slavné *Etice Nikomachově* (2 kniha, 1 kapitola) těmito slovy: „*Je-li dvojí ctnost, jedna rozumová a jedna mravní, má ctnost rozumová vznik a vzrůst většinou z učení, proto potřebuje zkušenosti a času, kdežto ctnost mravní (ethiké) vzniká ze zvyku, odtud obdržela i jméno, které se jen málo odlišuje od slova zvyk.*“

Tento Aristotelův text naznačuje, že již velice záhy bylo řecké slovo *ethos* významově rozšířeno, a to ve směru, který se blíží našemu mnohdy intuitivně používanému slovu *etiky*. Toto rozšíření spočívá v tom, že význam *zvyku, tradice* a *místa* jako kritéria pro hodnocení jednání člověka byl podržen, nicméně také upozaděn. Primární pro hodnocení se stává rozum, a to konkrétním položením otázky po dobrém a špatném jednání, ctnosti či *dobrém životě*.

Vrátíme-li se k jednomu z prvních filosofů, k temnému Herakleitovi, nacházíme u něj tato slova reflektující napětí mezi tradicí a rozumem (*logem*): „*Logos, který je takový, jak jej popisují, lidé stále nechápu, a to ani před tím, než jej slyšeli, ani poté, co jej slyšeli. Ačkoliv se vše děje podle tohoto logu, podobají se nezkušeným, když zakoušejí taková slova a díla, (...); ostatním lidem však uniká, co dělají, když bdí, tak jako zapomínají, co dělají, když spí.*“ (DK 22, B1) „*Proto je třeba řídit se společným; ačkoliv je však logos společný; žije většina lidí tak, jako by měli své vlastní myšlení.*“ (DK 22, B2)

Ostrá kritika je v Heraklitových slovech nepřehlédnutelná, a to v jejím dvojitě zacílení: vůči tradičnímu i individuálnímu nerespektování *logu*. V prvním případě stojí Herakleitos polemicky proti *zvyku, tradici* i *místu*; v případě druhém proti pouhému zohledňování vlastního materiálního prospěchu. Diogenes Laertský, slavný doxograf ze 3. století n. l., naznačuje, že právě setrvání u *zvyku* a *prospěchu* mohl mít Herakleitos na mysli, když psal o onom *spánku*: „*Hérakleitos z Efesu byl syn Blossónův – nebo podle některých Hérakontův. Mužného věku dosáhl v 69. Olympiadě (504 až 501 př. n. l.). Byl velmi povýšený jako málokdo a přezíravý, jak je zřejmé z jeho spisu, v němž praví (B40): „Mnohoučenost nenaučí mít rozum, vždyť by byla*

naučila Hésioda i Pýthagoru a dále Xenofana a Hekataia. “ Neboť (B 41): „To moudré je jedno, vědět, že důmysl řídí vše skrze vše.“ A o Homérovi tvrdil, že si (B 42) „zaslouží být vyhozen ze závodů a ztlučen (...).“

Herakleitos, jeden z prvních filosofů, se tak polemický obrací proti pouhému individualismu i proti tradici. V jeho filosofii se tak otevírá prostor, jenž je právě vyhrazen etice. Aktualitu tohoto přístupu dokládají slova V. Bělohradského, který ve svém textu *Filosofovat ve věku vlastních světů* píše následující slova: „*Společný logos, společná řeč je výrazem pro vztah k celku. Kdo má rozum je přítomen v celku žijících (...). Kdo je nerozumný, neumí pobývat na světě s ostatními, prospí život ve vlastním světě. Proto jiný zlomek praví: „Pro bdící je svět jeden a společný, ale každý ze spících se obrací k vlastnímu.“ Ještě nikdy nebyly síly, které nás odvracejí od společného světa tak mocné. Žijeme ve věku akční nabídky vlastních vědomí a světů. Mnoho převozníků nás dnes umí rychle a snadno přepravit ze špinavého a neposlušného světa do čistého a poslušného světa vlastního.*“

Herakleitos tak již velice záhy ohlašuje rozlišení, které jsme výše zavedli, rozlišení mezi pouhou mravností (tedy tím, co původně především označovalo slovo *ethos*) či zvykem a tradicí a etikou, jejímž kritériem je *logos*. Tu bychom také mohli opsat příkazem *ty máš*, tedy *povinností* jednat ve shodě s rozumem. U Herakleita jsou tak již položeny základy *kritického* vztahu k pouhé mravnosti, a to jak v jeho deskriptivní tak preskriptivní poloze – v etice jako popisu pravidel a norem chování (mravnosti) a etice jako návrhu těchto norem.

Shrnutí

První kapitola se zabývala otázkou souvislosti mezi filosofickým a etickým myšlením, a to s tím výsledkem, že se etice nelze přiblížit bez zohlednění podmínek a výsledků zrodu filosofického myšlení. Je-li tak filosofie problematizací *mytického* výkladu světa a člověka v něm, je *etika* problematizací *tradice, zvyklosti, mravnosti*. Tento pohyb kapitola sledovala ve dvou rovinách: a) v procesu významového rozšíření pojmu mravnosti mezi jeho tradičním významem orientovaným na *tradici, zvyk, místo* a významem, jenž mu udílí klasický etický text *Etika Níkomachova*; b) v procesu konfrontace s tradicí u Herakleita, který jako jeden z prvních problematizuje charakter lidského jednání, které také může být řízeno *rozumem* a nikoliv pouze *zvykem* nebo pouze individuálními zájmy. V kapitole bylo rovněž poukázáno na to, že již tento první Herakleitův přístup si podržuje nemalou míru aktuálnosti, a to zvláště v moderním světě.

Otázky

- Pokuste se charakterizovat rozdíl mezi filosofickým a mytickým myšlením? Jak rozumíte obratu *vykročení z mýtu*?
- Jakou můžeme konstatovat souvislost mezi filosofií a etikou?
- Jaké významové posuny můžeme sledovat v souvislosti s pojmem *ethos*?
- Jaké ctnosti rozlišoval Aristoteles?
- Pokuste popsat vývoj pojmu *ethos* mezi jeho tradiční významem a tím, jenž bychom mohli nalézt u Herakleita a Aristotela.

Korespondenční úkoly

1. Na stránkách www.fysis.cz si přečtete Herakleitovy zlomky. Pokuste se při tom doložit Herakleitovu kritiku tzv. *života spících*.
2. Přečtete si esej V. Bělohradského *Filosofovat ve věku vlastních světů* ze souboru *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby*. Při četbě ze při tom opět zamyslete nad souvislostí mezi *zvykem, tradicí, místem, osobními zájmy a společným světe, rozumem, veřejným prostorem*.

Pojmy k zapamatování

- Mytické myšlení
- Filosofické myšlení
- Ethos
- Mravnost
- Zvyk
- Tradice
- Místo
- Kolonie
- Antické Řecko
- Přírozenost
- Rozum (logos)
-

2 Základní pojmy etiky a jejich vztahy – mravní (morální) předporozumění a jeho kategorie (dobro/zlo), mravní hodnocení, svědomí, dobrovolnost, odpovědnost, spravedlnost, hodnota člověka, autonomie, hodnoty, ctnosti, dilemata ad.

Cíle

V první kapitole jsme se věnovali především souvislosti mezi zrodem filosofického a etického myšlení. Sledovali jsme rovněž vývoj, jimž prošel řecký pojem *ethos*, který sobě již obsahoval napětí mezi tradicí, zvykem, místem a rozumem, jak se s ním setkali v jasně artikulované podobě u Aristotela a jeho rozlišení dvou typů ctností. Cílem druhé kapitoly je doplnit tento obraz o problematiku mravního předporozumění jako dalšího zdroje etického myšlení a také již přesněji vymezit základní pojmy etiky. Studenti po prostudování opor a po vypracování korespondenčních úkolů budou schopni vymezit pojem mravního předporozumění a také pojmy, jež se s tímto mravním předporozuměním pojí: *mravní hodnocení, svědomí, dobrovolnost, odpovědnost, spravedlnost a vlastní hodnota člověka*. Studenti pak budou schopni vysvětlit, co jsou to ctnosti a jaký je jejich význam. Nakonec budou umět vymezit pojem morálního dilematu.

Průvodce textem

Mravním (morálním) předporozuměním uchopujeme skutečnost, že lidé v každodenním životě a běžné komunikaci samozřejmě užívají řadu slov, jež mají morální obsah. To znamená, že jsou relevantní z hlediska rozlišení dobrého a špatného. Aniž by se tedy lidé s jakoukoliv etickou teorií či vědou o morálce setkali, poukazuje jejich jazyk a slovník na to, že je jim vlastní porozumění mravnímu rozměru člověka. Toto mravní předporozumění tedy můžeme chápat jako předvědecký stupeň poznání a diskurzu. Teprve zkoumání těchto pojmů, tedy především zaujetí kritického vztahu k tomuto mravnímu předporozumění, jak jsme se s ním v omezené míře setkali v první kapitole v podobě vztahu k *mravnosti* dané tradici, zvykem a místem, poukazuje na to, že jejich intuitivní či běžné užívání nestačí.

Příklady takových běžně používaných slov, slov jež si nárokují samozřejmost, jsou například: dobrý, špatný, spravedlivý, nespravedlivý, spravedlnost, odpovědnost, vina, trest, svědomí. Patří sem i běžná slovesa jako: smět, nesmět, muset. Pokud toto tvrzení vztáhneme

k obsahu první kapitoly, ukazuje se, že již u Herakleita k snaze o prolomení samozřejmého nakládání s těmito slovy došlo, a to jejich vztažením ke kritériu rozumu (*logu*).

V souvislosti s mravním předporozuměním pak do popředí vystupují především tyto pojmy, jimž se v následujícím textu přiblížíme: *mravní hodnocení, svědomí, dobrovolnost, odpovědnost, spravedlnost a vlastní hodnota člověka*.

Mravním hodnocením rozumíme fakt, že jednáním lidí i institucí připisujeme mravní relevanci. To znamená, že lidi i instituce a jejich působení, a to na rozdíl od faktorů přírodních, hodnotíme jako dobré a špatné, spravedlivé či nespravedlivé, odpovědné či neodpovědné. Na základě tohoto hodnocení je pak chápeme jako přijatelné, nebo nepřijatelné, případně je chválíme či kritizujeme. Za pozornost zde stojí skutečnost, že k anonymním silám, jež rovněž vstupují do našeho života, spíše tento mravní rozměr nepřipisujeme.

Hovoříme-li pak o *svědomí* máme na mysli, (i) že jeho subjekt či nositel je schopen rozlišit to, co je dobré, a to, co zlé; (ii) že si je vědom toho, že dobro je nutno konat a zlo nekonat (mluvit pravdu, pomáhat x lhát, krást).

Součástí mravního předporozumění je dále *dobrovolnost* či *svoboda jednání*, která předpokládá, že subjekt jednání není k tomu, co dělá, plně determinován. Mravně hodnotitelné jednání je tak pouze takovým jednáním, v jehož základu stojí svobodná vůle, možnost rozhodnutí. Je-li možnost tohoto rozhodnutí zpochybněna, například ve chvíli, kdy je rozhodnutí vykládáno pouze jako výraz fyzikální kauzality, psychické konstituce člověka či společensko-ekonomické situovanosti, zaniká také morální rozměr tohoto jednání. Proto také, jak uvidíme níže, stojí otázka svobody vůle v centru filosofického zkoumání člověka nabývá různých podob s tím, že tyto rozhodují i o povaze jejich etických implikací.

Odpovědností pak rozumíme takovou situaci člověka, v níže je schopen odpovědět na otázku, *proč jednal takovým a ne jiným způsobem*. Smysluplné zodpovězení této otázky pak předpokládá možnost rozhodnutí i svědomí, jak jsme se s jejich vymezeními setkali výše. Tato otázka by mohla mít rovněž tuto podobu: *Ručíš za rozumnost svého jednání s ohledem na jeho důsledky?* Pokud pak položíme otázku tímto způsobem, vracíme se opět k rozumnosti jako etickému kritériu, jež nestojí jen v jádru Herakleitova myšlení, ale také například v koncepci komunikativního jednání u J. Habermase.

V pojmu *spravedlnosti* se odráží mravní předporozumění skutečnosti sociálního dopadu našeho jednání, tedy skutečnosti, že naše jednání i naše individuální potřeby se střetávají s potřebami jiných. Tuto skutečnost reflektuje tzv. zlaté pravidlo, s jehož podobami se setkáváme pravděpodobně ve všech kulturách a jež stojí i v základu vlivných moderních filosoficko-etických koncepcí navazujících na I. Kanta, zvláště pak v díle J. Rawlse. Toto zlaté

pravidlo v nejobecnější formulaci zní: „*Co sám nechceš, nečiň druhému.*“ V zlatém pravidle jsou obsaženy tyto požadavky: a) aby se lidé navzájem uznávali jako rovnocenné bytosti; b) aby každý bral v úvahu, že ostatní lidé mají stejné potřeby jako on sám. Zmíněné zlaté pravidlo může mít rovněž pozitivní podobu: „*Chovej se k ostatním tak, jak bys chtěl, aby se ostatní chovali k tobě.*“ V souvislosti se spravedlností je třeba také dodat, že subjektem vztahování nemusí být nutně jen druhý, ale také aktér sám, příroda či jiné živé bytosti. Překročíme-li tedy úzký rámeček vztahování druhého, ukazuje se spravedlnost jako širší naplnění *dobrovolného a zodpovědného* jednání. Velmi tradičním filosofickým jazykem to lze vyjádřit i tak, že spravedlivé jednání respektuje *přirozenost* aktéra i vše dotčené tímto jednáním.

Je-li mravní předporozumění možno uchopit pomocí výše uvedených pojmů, dostáváme se k dalšímu, který stojí v jejich centru. Tímto pojmem je *vlastní hodnota člověka*. Ta se tak nevyčerpává pouze lehce určitelnými vlastnostmi, jako vzdělání, inteligence, přitažlivost, bohatství, ale schopností (aktuální či možnou) k rozhodnutí, k zodpovědnému jednání. Zde je třeba si uvědomit, že ačkoliv zpronevěřením se této naší dispozici dochází k *diskvalifikaci* aktéra jako *člověka*, a to ve vlastních očích i očích druhého, nejedná se nikdy o *diskvalifikaci* úplnou. V konceptu tzv. základních lidských práv tak toto mravní předporozumění hodnotě lidského života nachází svůj výraz.

Nyní překročíme meze vytyčené oblastí mravního předporozumění a obrátíme se k pojmům, jež se staly již předmětem reflexe – etiky jako deskriptivní i preskriptivní vědy, a to konkrétně k pojmům autonomie a heteronomie. Ukáže se však, že v konceptu *hodnoty člověka* je již toto vlivné rozdělení implikováno. Jestliže pak *hodnota člověka* není dána ničím, než možností zodpovědného jednání, ukazují se jako nezbytné, aby etická kritéria, tedy kritéria, na jejichž základě hodnotíme jednání jako dobré či zlé, rovněž odhlížela od vnějších faktorů jakými mohou být poslušnost (Bohu, obci, rodině) či prospěch (pro společnost, pro sebe sama). Autonomní morálka je pak morálkou, jejíž kritéria vycházejí z jedince a jeho hodnoty, heteronomní morálka pak původ či zdroj mravního jednání nachází ve zdroji jiném. Z hlediska heteronomní morálky je pak dobrým takové jednání, které je v souladu s Božím příkazem či příkazem obce. Autonomní morálka je pak tak, která jako dobré chápe jednání, jež splňuje podmínky zdůvodnitelnosti a ospravedlnitelnosti. V dějinách filosofie nacházíme dva slavné příklady: Sokrata a Kanta.

Rozumnost, spravedlnost, uměřenost, odvaha, přátelskost, velkorysost, zbožnost. To je velmi krátký výčet ctností, s nimiž se v tradici evropského filosofického či filosoficko-praktického myšlení můžeme setkat. Tyto klasické ctnosti pak můžeme rozšířit i o ctnosti křesťanské, jimiž je víra, naděje, láska či poslušnost. U takového Platóna například je člověk

spravedlivý tehdy, jsou-li složky jeho duše, tedy složka rozumová, žádostivá a vznětlivá, v náležitém poměru a vztahu. To samé pak platí i pro obec. Aristoteles by pak ctnostné jednání lokalizoval ve vyvarování se krajnostem, tedy v uměřenosti. Co z toho pro nás plyne? Odkaz k rozumnosti jako jedinému kritériu mravního jednání nedostačuje, není přiměřený složitě a mnohdy nepřehledné situaci člověka. To dokládá jak jazyk, který s pojmy ctnosti neproblematicky pracuje, tak i obrovská pozornost, které se pojmům ctnosti dostalo. Pojmy ctností tak označují dispozice a předpoklady k mravnímu jednání, v nichž je tato nepřehledná situace člověka reflektována.

Velmi důležitým pojem, který na tomto místě pojednáme, je pojem morálního dilematu. Dilema obecně je nutnost volby mezi dvěma navzájem se vylučujícími (a často nepříznivými) možnostmi při rozhodování. Morální dilemata jsou situace, na které se vztahuje více než jedno morální pravidlo. Tak dochází ke konfliktu mezi morálními požadavky. Morální dilema v radikální podobě tak může nastat při rozhodování mezi dvěma životy, například mezi životem matky, či životem dítěte. Z nemožnosti toto dilema rozhodnout je někdy vyvozována i neexistence absolutních morálních hodnot.

Tímto výčtem není rozsah relevantních pojmů vyčerpán, nicméně jejich volba respektovala dva zdroje etického poznání. S jinými důležitými pojmy i s jejich vysvětlením se pak budeme setkávat níže v textu.

Shrnutí

Druhá kapitola se věnovala především mravnímu předporozumění, jako důležitému zdroji etického poznání, jež je reflektováno nejen v etických teoriích, ale také v jazyce. K mravnímu předporozumění se pak text opor přiblížil pomocí pojmů, s nimiž pracuje. Do centra zájmu se tak dostaly především tyto pojmy: *mravní hodnocení, svědomí, dobrovolnost, odpovědnost, spravedlnost a vlastní hodnota člověka*. V závěru kapitoly byla problematika *mravního předporozumění doplněna* o otázku ctností a etických *dilemat*. Nejen ale prezentace zmíněných pojmů byla cílem druhé kapitoly.

Otázky

- Jak rozumíte mravnímu předporozumění?
- Kde se mravní předporozumění projevuje?
- K čemu se vztahuje mravní hodnocení? Co je mravně relevantní?
- Co předpokládá spravedlnost?
- Je mravně relevantní pouze jednání zaměřené vůči druhému člověku?
- Doplňte další etická dilemata.

Korespondenční úkoly

1. V textu jsme se setkali s pojmem *hodnoty člověka a autonomie*. V dějinách etického myšlení je zvláště Sokrates považován za filosofa, který dokonal tzv. sofistický obrat k člověku tím, že centrum jeho hodnoty spatřoval v ctnostném jednání. Přesněji řečeno, jen sám sobě může člověk ublížit, a to nectnostným jednáním. Přečtete si tedy Platónův text *Obrana Sokratova* a pokuste se zodpovědět tuto otázku: *Proč Sokrates přijal nespravedlivý trest a rozhodl se vypít číši jedu?* Zaměřte se při tom na napětí mezi příkazem rozumu k ctnostnému jednání a respektem k obci a jejím zákonům.

2. Antipodem Sokratovým je zcela jistě sofista Gorgias. Seznamte se s tímto sofistou s použitím sekundární literatury a zamyslete se nad důsledky, které z Gorgiovy filosofie (především teorie poznání) plynou.

3 Etika a religionistika – judaismus a křesťanství jako neopominutelné prameny evropského etického myšlení

Cíle

Cílem třetí kapitoly je seznámit studenty s třetím zdrojem etického myšlení, jímž je náboženská oblast či náboženství. Ačkoliv jsme výše filosofické zkoumání člověka jako mravní bytosti vymezili vůči tradici, zvykům a místu, a tedy do značné míry také vůči tradici náboženské, nelze v evropském kontextu od vlivu náboženství odhlédnout. Zvláště ne tehdy, uvědomíme-li si, že podstatná část evropských intelektuálních i kulturních dějin byla určována vztahem *víry* a *rozumu*. Významným pro utváření morálního a etického horizontu, což se ukáže zvláště významné právě z hlediska sociální práce a jejího vztahu ke klientu, je tak i ne-rozumový zdroj daný autoritou Písma. Proto religionistické poznatky získávají pro náš zájem o etiku na relevanci. Studenti se po prostudování opor a vypracování korespondenčních úkolů obeznámí s judaistickými a křesťanskými motivy, které spoluutvářejí evropské vnímání jedince jako hodnoty, jemuž jsme povinováni láskou, milosrdenstvím a poskytnutím pomoci. Rovněž se seznámí s tím, jak křesťanská tradice klade důraz na rozhodnutí jedince a jeho svobodu ve světě, v němž může zasáhnout do života druhého. Studenti po zvládnutí tématu dokážou poukázat na význam *judaistické a křesťanské* náboženské tradice i pro dnešní evropskou úctu k jedinci.

Průvodce textem

Pro evropský kontext jsou důležité tři náboženské systémy – judaismus, křesťanství a islám. Zvláště křesťanství je pak pojímáno jako třetí pilíř evropské civilizace, a to vedle zmíněné filosofie a římského práva. Neboť pak křesťanství vychází z judaismu, budeme se věnovat především těmto dvěma monoteistickým náboženstvím.

Všechna zmíněná náboženství, jež dnes patří k náboženstvím světovým a jež stejně jako filosofie dle K. Jasperse patří vedle filosofie k projevům tzv. *osové doby*, jsou náboženstvími posvátné knihy nebo posvátných textů, jimž je rozuměno jako zjevenému božímu slovu.

V *judaismu* tvoří tyto texty prvních pět starozákonních knih, jež nesou označení *tóra*. *Tóru* doplňuje *talmud*, soubor komentářů a *záznamů* ústních tradic. Starozákonní Bůh je tvůrcem světa, nemá žádnou podobu, již by bylo možno zobrazovat. Je tak radikálně odlišný od stvořeného světa. Toto je při tom velmi důležitý moment. Člověk je tak nejen tvorem či

stvořením, což jej uvádí do nezrušitelné existenční závislosti na Tvůrci, ale také jej nelze chápat jakou pouhou součástí či projev, vlastnost přírody nebo celku, jak tomu může být v panteistických systémech, s nimiž se setkáváme napříč dějinami náboženství a myšlení. Novoplatonismus, v jehož rámci je vše jen emanací Jádna, či filosofie Barucha Spinozy, pro kterého je vše pouze modem (vlastností, projevem) jediné substance (reality) jsou právě takovými příklady panteistického myšlení. Je pak otázkou, zda v rámci těchto panteistických systému je možné zodpovědné jednání, jak jsme jej vymezili výše a jak mu také v našem evropském kontextu ve vazbě na rozhodnutí rozumíme. V této souvislosti také stojí za zvýšenou pozornost skutečnost, že představa takto tvořícího Boha, Boha tvořící z ničeho (ex nihilo), což se zcela vymyká antickým představám cyklického vývoje kosmu, věčného návratu téhož či úpadku, stojí v základu možnosti tzv. dějinného chápání. V němž pak má každá událost svůj význam a žádné rozhodnutí není opakovatelné. A tudíž i žádný život.

Tímto tvůrčím vztahem k člověku se ale popis Boha nevyčerpává. Tento Bůh je Bohem osobním, Bohem milujícím a Bohem trestajícím. Jinak také řečeno Bohem, jenž po nás vyžaduje poslušnost a jemuž budeme skládat účty z našeho života. Stejně jako je pak Bůh takto milující, je i člověk povinován touto láskou, a to jak vůči svému stvořiteli, tak vůči druhému – bližnímu. Tuto lásku k bližnímu pak také doprovází milosrdenství, jako ochota pomáhat lidem v nouzi – především vdovám a sirotkům.

V souboru božích přikázání (v Desateru), jež Bůh zjevil Mojžíšovi, stojí tento požadavek lásky hned na druhém místě:

„Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit. Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, Bůh žárlivě milující. Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.“

Pokud se vrátíme k Bohu a jeho tvůrčímu vztahu k světu a člověku, ukazuje se, jak jsme již naznačili výše, jako eticky a mravně významný. Bůh je totiž tvůrcem všech lidí a všechny zákony, jež jim ukládá a zjevuje, jsou pro každého stejně závazné. V *judaismu* se tak setkáváme s myšlenkou rovnosti lidí před Bohem a zákonem, což vede k takovému pojetí spravedlnosti, v jejímž rámci nachází své místo odmítnutí útlaku a využívání druhých ze ziskných důvodů. Zcela jistě tak můžeme hovořit o formě sociální spravedlnosti. Dokladem toho jsou i konkrétnější předpisy a nařízení, jež nacházíme ve Starém zákoně a jež jsou opět utvářeny analogicky k vztahu Boha k lidem. Ten se nejen ujímá slabých a zkroutěných jako jejich

ochránce, ale také vyzývá druhé k aktivní pomoci lidem v nouzi. V zákonodárství vycházejícím ze Starého zákona tak nacházíme právní nárok chudých na pomoc, almužna byla povinností.

Křesťanství vychází z judaismu, s nímž sdílí nejen hlavní koncept Boha tvůrce, ale také rozvíjí aspekt lásky k Bohu a zvláště bližnímu. Zároveň jsou obě tyto roviny velmi úzce spjaty v osobě Ježíše. Ten se jako syn Boží, jako vtělené Slovo lásky, obětoval, aby lidstvo vykoupil, aby usmířil Hospodina a opět pomohl člověku s ním navázat vztah a tím jim zajistil spásu. Zatímco Bůh Starého zákona je spíše Bohem spravedlnosti, je Bůh Nového zákona Bohem milujícím a trpícím za jiné. Křesťanství se z tohoto pohledu jeví jako náboženství lásky k druhému, tedy nejen Bohu, ale i druhému člověku s tím, že do popředí jsou postaveni ti nejmenší, ti, kteří nejvíce potřebují. Opět je pak tento vztah Boha, jenž se stal člověkem, promítat analogicky na člověka. Jeho cesta ke spáse musí být cestou lásky. Proto také láska patří ke křesťanským ctnostem. Nejen ale lásky, ale také cestou pokory a odříkání, či upozadění vlastních individuálních a sobeckých zájmů. V souvislosti s křesťanstvím tak lze hovořit o náboženství sociálním a univerzálním. Náprava sociálních podmínek celého společenství a zájem o spásu jednoho každého člověka a jeho duše totiž tvoří jeho nedílnou součást.

Stejně jako v *judaismu* je i v *křesťanství* velmi významný osobní charakter Boha, jenž je umocněn tím, že se stal v postavě Ježíše člověkem. Tím je posílen rozměr rovnosti lidí, který se již neomezuje pouze na skupinu souvěrců, ale obsahuje i univerzalistický nárok. Ten svůj výraz později našel jak v koncepci katolické, tedy univerzální, církve tak především v Ježíšově požadavku kazatelské a misionářské činnosti směřované svým učedníkům.

Z hlediska našeho zájmu je tento moment *křesťanství* velmi důležitý. Doplnuje totiž o aspekt lásky již antickou koncepci hodnoty člověka, s níž jsme se prozatím setkali například u Sokrata. Tato hodnota člověka a jedince je v *křesťanství* prohloubena. Člověk je sice absolutně ponížen, je totiž jako vše pouhým stvořením, ale také absolutně povýšen skrze osobní vztah k Bohu. Stejně jako i Sokratův požadavek péče o duši, podle kterého si jen skrze nectnostné jednání můžeme ublížit, tak i tento osobní vztah k Bohu klade velké nároky na rozhodování jedince. Ten se tak například nikdy nemůže skrýt za autoritu politické moci, za příkaz politické moci, a je vždy zavázán svému svědomí.

Rozvineme-li pak univerzální nárok lásky k bližnímu, je nutné opět zdůraznit lásku k potřebným. Po vzoru Ježíšově pak především lásku k potřebným. To se také stalo sociálním úkolem křesťanské církve, jež takto vycházela z interpretace řady podobností nacházejících se v Bibli a jejich aplikace v různých společenských a politických kontextech. Výsledkem pak byla řada pravidel, směrnic a iniciativ, jejichž podobu autoritativně vyhlášoval především papež nebo církevní koncily. Lze tak hovořit o sociální nauce a sociální politice církve, jež se postupně

konstituovala na výše zmíněných principech láska k bližnímu. Ta se řídí čtyřmi základními principy, jejichž předobraz nacházíme v bibli:

1. spravedlivé jednání je jednání podle božího zákona;
2. naplňovat závazek lásky jako existence pro druhého, pro potřebné. Tento závazek se týká i těch, kteří nepaří ke křesťanům. Dokonce se týká i nepřátel;
3. požadavek pokory a podřízení individuálních zájmů zájmům obce (společenství);
4. požadavek participace, v němž jedinec může být jak subjektem, tak objektem poskytování a přijímání pomoci. Tento požadavek se projevuje například v konkrétní pomoci nemocným či trpícím.

Shrnutí

Třetí kapitola se zabývala etickými momenty dvou významných náboženských systémů, jež utvářely a stále ještě utvářejí evropský kulturní a intelektuální kontext – *judaismem* a *křesťanstvím*. Důraz byl položen na monoteistický charakter těchto náboženství, jemuž je vlastní, že Bůh není pouze anonymní silou v kosmu, aristotelským nehybným hybatelem či platónským demiurgem, ale personálním tvůrcem světa a člověka v něm. Tento tvůrčí vztah ke světu a člověku pak byl rozveden, a to v několika aspektech: a) v aspektu zdůraznění hodnoty člověka, která zvláště v křesťanství není omezena příslušností ke společenství; b) v aspektu vztahování se k druhému stejným způsobem, jímž se Bůh vztahuje k lidem; c) v aspektu dopadu tohoto požadavku lásky k bližnímu pro konstituci specifické sociální politiky, jež se o své potřebné zajímá.

Otázky

- Co spojuje *judaismus*, *křesťanství* a *islám*?
- Co znamená, hovoříme-li o radikálním rozdílu mezi Bohem a stvořením?
- Co lze z tohoto rozdílu vyvodit pro situaci člověka ve světě?
- S jakým pojetím dějin se setkáváme v případě *judaismu* a *křesťanství*, a to ve srovnání s představami antickými?
- Z čeho vychází křesťanský důraz na hodnotu jedince?
- Co stojí v základu sociální politiky křesťanství?

Korespondenční úkoly

Sociální nauka katolické církve je postavena na výše uvedených principech, jež vycházejí z Písma. K nejzávažnějším dokumentům patří encyklika *Rerum novarum* papeže Lva XIII z roku 1891, která byla dále doplňována dalšími. Nejnovější encyklikou v této řadě je pak encyklika papeže Františka *Laudato si (Tobě buď chvála)*. Ta je v českém překladu dostupná na tomto odkaze: http://www.paulinky.cz/d/01/struct/noveLaudato_si_PDF-1.pdf. Tento text si projděte, přečtěte dle vašeho soudu nejzávažnější pasáže, a pokuste se nastínit jaké závažné problémy doby indikuje a jaké stanovisko k nim přijímá.

Pojmy

- Monoteistické náboženství
- Posvátný text
- Písmo
- Bůh
- Tvůrce
- Stvoření
- Osová doba
- Judaismus
- Křesťanství
- Islám
- Personální Bůh
- Láska

- Pomoc
- Spravedlnost
- Potřební
- Sociální politika

4 Základní etické koncepce I – antické a středověké koncepce: etika ctnosti, hédonismus, přirozený zákon

Cíle

V prvních třech kapitolách byla pozornost textu zaměřena na etiku jako reflexi morálního aspektu člověka a zdroje, k nimž se tento reflektivní obrací. Nejenom rozum a morální předporozumění se tak ukázaly jako relevantní, ale také náboženská tradice *judaismu* a *křesťanství*. V rámci těchto úvodních kapitol jsme při tom ke konkrétním etickým koncepcím, které si nárokují preskriptivní platnost, sahalí jen příležitostně s cílem poukázat na charakter etického diskurzu. Pro tento diskurz je ale také důležité znát jeho proměny dané východisky. Proto se v následujících kapitolách text zaměří na nejvýznamnější podoby etických systému, jak se s nimi v dějinách evropského myšlení setkáváme. Čtvrtá kapitola se tak zaměří především na antické a křesťanské etické koncepce a kapitola pátá na koncepce novověké. Studenti po prostudování textu opor a po vypracování korespondenčních úkolů bodu znát základní etické teorie, dokážou identifikovat a definovat jejich základní předpoklady. Zároveň si osvojí nové pojmy etických teorií a prohloubí znalosti pojmů, s nimiž jsme se již setkali, a to prostřednictvím znalosti kontextů.

Průvodce textem

Jak vyplývá z předchozího, rodí se etické myšlení v antickém Řecku. Jako jednoho z prvních etickým myslitelů, kteří problematizovali tradiční normy jednání, jsme využili Herakleita. Jím byl ale antický odkaz pouze předznamenán a bude jej dále rozvíjet, a to především u sofistů, Sokrata, Platóna, Aristotela, stoicismu, epikureismu, novoplatonismu. Křesťanská etika pak najde svůj klasický výraz u Aurelia Augustina a Tomáše Akvinského. Nedílnou součástí přednovověké kapitoly etických koncepcí pak budou teoretikové, jejichž společným jmenovatelem je pojem *přirozeného zákona*.

V případě *sofistů* hovoříme o hnutí, jehož jednotliví zástupci se v mnohém lišili. Tím společným tak byl především kontext jejich působení, *antická polis* a zvláště *demokratické Athény*, a nejobecnější aspekt jejich zájmu, jimž byly tzv. *věci lidské*, a to v odlišení od zkoumání přírody, jak se s ním setkáváme u přírodních filosofů. Význam *sofistů* z hlediska etiky spočívá v tom, že prohlubují Herakleitem předznamenané zproblematizování samozřejmých etických a právních norem. Dělalí to při tom dvojm způsobem: a) nikoliv již

temnou řečí, ale veřejným působením, neboť byli především učitelé a experti; b) prostřednictvím jejich relativizace. Z této perspektivy se tak stala nejdůležitější otázka, kterou položili: *Jsou zákony (mravní i právní) dány od přírody (jsou přirozeně platné), nebo jsou výtvořem člověka?* Jak jsme uvedli výše, jednotlivé *sofisty* nespojovala jednotná doktrína, ale obecný zájem, kontext a strategie. Proto nelze podat odpověď *sofistů* na tuto otázku, ale odpovědi jednotlivých *sofistů*. Pro Hippiia z Elidy například jsou zákony jen tyrany, které omezují lidskou přirozenost. Pro Protágoru pak jsou sice zákony nutné pro existenci společnosti, nicméně jejich konkrétní podoba je dána kontextem. K tomu je pak třeba připočíst i jeho přesvědčení, že *člověk je mírou všech věcí*, což se vztahovalo především na jeho společenský rozměr daný jednak právně a jednak morálně. V případě Gorgii, pro nějž poznání není možné, a pokud by jen bylo, nebylo by sdělitelné, je situace zřejmá a sofistický relativismus, který tolik iritoval Platóna, v něm nachází vrchol. Pro naše téma nejsou nicméně důležité konkrétní odpovědi, ale sama počáteční otázka po původu právních a mravních norem. Tato otázka bude dále různě zodpovídána a naplňována různým obsahem.

Sokrates je poměrně tajemnou postavou dějin filosofie. Vše co víme, víme z několika zdrojů. Především pak od Platóna a Aristofana. Jsou to při tom zdroje velmi odlišné. Zatímco Platón kladl Sokrata jako protipól relativistickým naukám sofistů, píše *Aristofanes* ve svých *Oblacích* o Sokratovi jako o hlavě školy Myslírny, v níž se učí, jak učinit slabší důvod silnějším. Jinak také řečeno, Xenofanés velmi přibližuje Sokrata sofistům. Ať už byl tento vztah jakýkoliv, je jisté, že v Sokratově filosofii je sofistický obrát k *věcem lidským* a také *jedinci* naplňuje téměř dokonale. Sokrates usiluje o vymezení především mravních pojmů jako dobro, spravedlnost, statečnost apod. Usiloval o odhalení jejich skutečného významu, jejich pravdivého obsahu, který by byl na kontextu a situaci nezávislý a tedy i absolutní. Sokrates byl tedy přesvědčen, že i *věci lidské* ve svém právním i morálním rozměru, nejsou jen dílem člověka a lze je pomocí filosofie nalézt a řídit dle nich život člověka. Ten pak pouze tehdy může být blažený. Blaženost je pak také cílem morálky.

Platón byl Sokratovým žákem a jeho přesvědčení o poznatelnosti a vymežitelnosti mravních pojmů zpracoval do podoby systému. Ctnosti, jež Sokrates hledal v rozhovoru filosofa a žáka a na jejichž porušování upozorňovala božský hlas *daimonion*, se u něj staly konstitutivními momenty teorie člověka i společnosti. Člověk i společnost jsou tak dokonalými tehdy, jsou-li spravedlivými. A spravedlivými tehdy, následují-li jejich žádostivé a vznětlivé složky nejenom jím příslušné ctnosti uměřenosti a odvahy, ale také složku rozumovou. Zvláště Platónova teorie ideální obce, v níž filosofové zprostředkovávají poznání idejí a tím i jejich realizaci ve společenském prostoru, že Platón byl o poznatelnosti norem více než přesvědčen.

Aristoteles na rozdíl od obou zmíněných filosofů tzv. klasického období nesdílel jejich intelektualismus. Člověk je sice bytostí teoretickou, nicméně také praktickou. V praktických vědách, k nimž náleží politika a etika, pak nemůžeme nikdy dosáhnout oné jistoty, po které toužil Platón. Tomu odpovídá i Aristotelovo rozdělení ctností na praktické (etické) a teoretické. Etické ctnosti spočívají na kultivaci nižších složek duše (smyslové a vegetativní) rozumem. Rozum zde pak nalézá nutnost vyhýbání se extrémům a nalézání středu – například odvaha je středem mezi dvěma extrémy – riskováním a zbabělostí. Rozumové ctnosti spočívají v kultivaci samotného rozumu: moudrost, intelektové schopnosti, praktický úsudek.

Stoicismus vznikající ve 4. stol. př. n. l. má ve svém centru etiku, ta je jeho jádrem. V základu této etiky stojí požadavek žít podle přírody. Podle stoiků to znamená žít ve shodě s kosmickým řádem, logem, rozumovým principem, který prolíná celou přírodou. Proto je také nejdůležitější ctností rozumový život, moudrost. Moudrost znamená, že se podrobíme řádu kosmu (logu) a nebudeme chtít nic, co patří k věcem lhostejným (indiferentním) jako je moc, sláva, bohatství, život, zdraví atd. V dosahování tohoto cíle jsme ale omezováni afekty (vášněmi a pudy), od kterých je tedy třeba se zbavit nebo se od nich oprostit. To znamená uplatnit apatii (apatheia – oproštění se od afektů). Apatie vede k ataraxii, tj. stavu trvalého klidu za všech okolností (ataraxia – neotřesitelnost). V případě, že afektům podléháme, připravujeme se o svobodu. Vztah k logu zakládá i stoický kosmopolitismus, jehož složkou je i rovnost lidí. Dle stoiků pak dalším lidem povinováni aktivním pěstováním lásky, což se odráží i ve stoickém pojmu *filantropia*.

Epikureismus je stejně jako stoicismus filosofickou školou období helénismu. Stejně jako stoicismus si kladl za cíl nejen poznání, ale i poskytnutí člověku prostředků k tomu, aby se vyrovnal s turbulentním světem. Zde ale podobnost končí. Zatímco cílem stoiku i filosofů klasického období bylo dosažení blaženého života pomocí ctnostného života případně pomocí následování logu, což je téměř totéž, je dle Epikura, otce epikureismu, blažený život tam, kde není strast a panuje slast. Toto odpovídá Epikurovu přesvědčení o povaze člověka. Ten je tak motivován vyhýbáním se strasti a dosahování slasti. Nicméně bychom se mylili, kdybychom za cíl epikureismu považovali bezuzdné dosahování slasti či dosahování co nejvíce konkrétních aktuálních požitků. Slastný život je pro Epikura spíše životem v klidu, bez otřesů a obtíží, tedy dosažení *ataraxie*. Ataraxie pak není možná bez uměřeného nakládání se slastmi tohoto života.

Novoplatonismus je velmi významná filosofická škola, jejíž vliv sahal stejně jako v případě stoicismu daleko za horizont antického světa. Základním východiskem novoplatonismu je jeho koncepce světa jako vrstevnaté emanace (výronu) Boha (Bytí, Dobra, Jedna). Mravním úkolem člověka pak není nic jiného, než dosáhnout opětovného sjednocení

s tímto pramenem bytí, k čemuž lze dojít pouze prostřednictvím oproštění se od tělesnosti a smyslovosti.

S *Augustinem Aureliem* se dostáváme do fáze evropských intelektuálních dějin, v nichž je tím určujícím vztah *víry* a *rozumu*. Neboť jsme již v předchozích kapitolách těchto opor o křesťanství pojednávali, bude pro nás velmi jednoduché přiblížit se i k Augustinově etické teorii, v jejímž centru stojí láska. Láska je dle Augustina základním modem vztahování se k Bohu a druhému člověku. Nicméně tento modus byl z důvodu prvotního hříchu poškozen, a tak na místo lásky k Bohu a člověku nastupuje láska k prostředkům. Milujeme tak to, co máme užívat, a užíváme to, z čeho se máme těšit nebo co máme milovat. Blaženosti, a tedy spásy, pak dosáhne ten, kdo je schopen milovat Boha a člověka. V tomto základním rozvrhu jsou implikovány dva důležité momenty: a) s prvotním hříchem je spjat nejhorší z hříchů – lidský pýcha. Proti ní pak vystupuje další křesťanská ctnost – pokora; b) milující Boha tvoří tzv. obec nebeskou, obec předurčených ke spáse. Jan Hus bude hovořit o obci předzvěděných.

Vrcholem středověké křesťanské filosofie i etického myšlení je *Tomáš Akvinský*. Ten na rozdíl od Augustina uznává svobodu vůle a její význam, který se v Augustinově nauce o předurčení vytrácel. Pro Tomáše Akvinského je tato svobodná vůle konstitutivní pro mravní rozměr člověka. Člověk se tak může rozhodnout, zda bude následovat přirozený zákon, který uložil Bůh světu (podle kterého je stvořen) a který poznává jak pomocí rozumu tak pomocí Zjevení, nebo nikoliv. V případě druhém se protíví přirozenosti (*natura*) řádu (*Ordo*) i přirozenosti vlastní.

Shrnutí

Čtvrtá kapitola se věnovala základním antickým a středověkým etickým koncepcím a jejím předpokladům. Sledovala tedy vývoj počínající v antice, kdy v rámci sofistického obratu k člověku a *věcem lidským* byla problematizována samozřejmost právních a etických norem. Odpovědi na tuto problematizaci pak podaly etické koncepce Sokrata, Platóna a Aristotela, o nichž lze říci, že v jejich centru stojí pojem ctnostného jednání, které teprve zakládá blažený život jako cíl mravního jednání. V tzv. helénistickém období jsme pojednali o třech etických přístupech, z nichž stoicismus navazoval na optimistický přístup filosofů klasického období, ačkoliv představa blaženého života se i díky změnám politickým okolnostem měnila. Epikurův požadavek blaženého života jakožto života v ústraní a ataraxii je také projevem těchto

proměn do jisté míry rezignujících na veřejný prostor jako prostor, v němž především je možné blaženosti dosáhnout. Na příkladech křesťanských filosofů Aurelia Augustina a Tomáše Akvinského pak kapitola naznačila konkrétní dopady křesťanských motivů, jež byly předmětem předchozí kapitoly, na podobu nejvlivnějších etických koncepcí.

Otázky

- Kdo jsou *sofisté*?
- Jaký vztah zaujali *sofisté* k původu právních a etických norem?
- Jak rozumíte pojmu etického a právního relativismu a jaké předpoklady pro tento relativismus nacházíme u sofistů?
- V čem spočívala Sokratova odpověď sofistickému relativismu?
- Za jakých podmínek je podle Platóna dosaženo spravedlnosti v duši člověka i dokonalé obci?
- S jakým rozdělením věd se setkáváme u Aristotela. Kam patří etika a politika a jaké poznání se s těmito vědami pojí.
- Jaký je cíl člověka podle stoiků a jak jej lze dosáhnout?
- Co stojí podle epikurejců v základu motivace člověka a jak charakter této motivace ovlivňuje podobu epikurejské etiky?
- Co je podle Augustina příčinou neutěšeného stavu člověka ve světě?
- Jak souvisí svobodná vůle a přirozený zákon u Tomáše Akvinského

Korespondenční úkoly

1. Přečtěte si Aristofanovy *Oblaka* a pokuste se popsat obraz Sokrata, který podávají. Zamyslete se nad tím, jak by vypadala Sokratova etická teorie, kdyby byl takovým, jak o něm *Oblaka* píšou.
2. Přečte si Platónův dialog *Protagoras* a zamyslete se nad tím, proč si Protagory Platón vážil.

Pojmy

- Sofisté
- od přirozenosti
- relativismus
- daimonion
- spravedlnost
- blaženost
- ctnost

- odvaha
- uměřenost
- láska
- pýcha
- prvotní hřích
- obec boží
- láska
- předzvědění
- přirozený zákon
- svobodná vůle

5 Základní etické koncepce II – novověké a moderní koncepce: společenská smlouva, utilitarismus, etika spravedlnosti, etika povinnosti

Cíle

Cílem páté kapitoly je doplnit přehled základních etických koncepcí, a to o koncepcí novověké a moderní. V rámci tohoto doplnění se studenti seznámí s nejdůležitějšími proměnami přístupu k etické problematice, jež byly spjaty s rozpadem středověkého světa a novověkým obratem k subjektu. Studenti tak porozumí souvislostem mezi změnami filosofickými východisky a důsledky, jež tyto změny znamenaly pro pojetí etických kritérií. Po prostudování opor a vypracování korespondenčních úkolů budou posluchači schopni vymezit základní pojmy, které v novověké kontextu určují etickou problematiku a k nimž například patří pojem přirozeného stavu, vůle, životního pohybu, svobody, etiky povinnosti či utilitaristické etiky.

Průvodce textem

Výše jsme již několikrát zdůraznili provázanost mezi etikou a filosofií. Etika totiž není jen deskriptivní vědou popisující etické koncepce, ale také vědou preskriptivní, jež se pojí s nárokem etické požadavky zdůvodněně formulovat. Není tedy překvapivé, že významné změny, k nimž dochází již na konci středověku, budou zasahovat i do podoby etických systémů. Abychom těmto proměnám dobře porozuměli, musíme jejich reprezentativnímu výčtu předřadit úvodní poznámky k významným změnám probíhajícím v evropském intelektuálním prostoru.

Za prvé je třeba říci, že rozpad středověkého univerza, a to jak politického, tak intelektuálního a náboženského, byl dlouhodobým procesem, který byl na poli filosofie ohlašován stále vzrůstající dominancí tzv. nominalismu. Pro etiku je při tom spor nominalismu a realismu nesmírně závažný. Celá teorie přirozeného práva a přirozených norem, jak jsme se s nimi setkali například u Tomáše Akvinského, totiž na realistických předpokladech stojí. Jen pro připomenutí této známé kapitoly z dějiny filosofie dodejme, že realistická filosofie předpokládá „existenci“ tzv. obecných forem, jež zajišťují podstatnou identitu věcí v rámci druhu, jejich rozumovou poznatelnost a také jejich soulad s Božím plánem, Božími myšlenkami, idejemi v jeho mysli, na základě kterých stvořil svět. Ještě jinak řečeno, realistický filosofie předpokládá *přirozenosti* (natura, fysis) věcí. Bylo-li pak dobré jednání dobrým, pak pouze za předpokladu, že respektovalo tyto přirozenosti. Nominalismus se od tohoto přístupu odlišuje v tom, že obecné pojmy se již nevztahují k těmto společným

přirozenostem (formám), ale označují věci jen na základě podobnosti. V nominalismu tedy vystupují do popředí především jednotliviny ve své izolovanosti a unikátnosti.

Za druhé dochází k rozpadu náboženské jednoty evropského světa v důsledku reformace. Pro nás nejsou ani tak důležité důvody, jako spíše důsledky, které z tohoto rozpadu spjatého s náboženskými válkami vyvodili novověcí filosofové – nejsou-li náboženské spory řešitelné pomocí teologie a tradičních filosofických prostředků, je třeba teologii odmítnout a filosofii postavit na nových základech. Zvláště u T. Hobbesa zkušenost náboženských válek bude mít značný dopad na formování jeho etické teorie.

Za třetí je neopominutelný dopad přírodovědných a matematických výkonů na filosofické myšlení. Z hlediska těchto úspěchů se scholastická filosofie jeví jako překonaná, jako pouhá spekulace, již je třeba nahradit filosofií novou, filosofií, jež by byla vystavěna stejně jako matematika či geometrie. Proto například R. Descartes chce svojí novou filosofií budovat geometrickým způsobem – *more geometrico*.

Zmíněné faktory nejsou zcela jistě jediné, mohli bychom zmínit řadu dalších, jako například odvrát od spekulace k praktické upotřebitelnosti poznání, či zámožské objevy. Nicméně pro naše účely to stačí. Můžeme tedy přejít k základním novověkým etickým koncepcím.

Jak známo, dělí se novověká filosofie do kontinentálního racionalismu a britského empirismu, vrcholem této filosofie je pak I. Kant. Tento klíč budeme v následujícím sledovat.

Za otce novověké filosofie je považován R. Descartes. Ten zcela vědomě odmítl dosavadní filosofickou tradici jako zatíženou řadou předsudků a omylů. Jeho cestou, jak se s těmito nánosy vypořádat, bylo na základě metodické skepse, tedy pochybnosti, toto dědictví odmítnout a přijmout jako poznání pouze to, co se prokáže být nepochybných. Ve svých *Meditacích o první filosofii* pan nachází první jistotu v jistotě pochybujícího já. Všichni známe onen slavný postup ve zkratce: *myslím, tedy jsem*. Závažnost tohoto důsledku spočívá ale především v tom, že tento poznatek je dle Descarta jasný a rozlišený (*clare et distincte*) a jako takový může sloužit jako zdroj kritérií pravdivosti poznatků dalších. Z této jistoty já pak Descartes buduje dál svůj filosofický systém, a to po vzoru matematiky a geometrie, tedy axiomatickým způsobem. Pro naše téma je nicméně závažná především skutečnost, že se Descartovi nepodařilo propojit tento axiomatický systém s etikou. Zatímco z jistoty já bylo možno odvodit jistá tvrzení, tvrzení normativní, tedy taková, který tvrdí, že *něco má být tak a tak*, již velmi obtížně. Descartes na tuto snahu pak rezignoval v tzv. provizorní morálce, která sestává z několika doporučení: a) držet se jako zbloudivší v lese vytyčeného směru (předpokladu) bez ohledu na to, jak dalece se může v průběhu cesty zdát mylný; b) být

v zvykových a náboženských otázkách konformní s okolím. Na Descartově příkladu vidíme, že se v jeho filosofii nepodařilo propojit to, co v tradiční filosofii bylo propojeno do jednoho celku – teoretickou a praktickou filosofii. I to je známkou rozpadu středověké jednoty, již do jisté míry předznamenal již N. Machiavelli.

Pokud pohlédneme do kontextu britského empirismu, ukazují se na počátku novověku dvě jména jako velmi podstatná, a to právě z důvodu vývoje etické problematiky – F. Bacon a T. Hobbes.

F. Bacon obdobně jako Descartes odmítl tradiční vědecké paradigma a metody své nové vědy a filosofie představil v knize *Nové Organon*. Již v tomto názvu se skrývá distance vůči filosofické tradici, neboť *Organon* byl soubor Aristotelových textů, který byl pro středověkou filosofii jakýmsi metodologickým manuálem. Pro naše téma je důležité, že cílem vědy podle Bacona již není teoretické poznání, které, a to je zde třeba připomenout, bylo dříve podmínkou pro správné a morální jednání. Pro Bacona je poznání identické s mocí a pokud nemá praktické důsledky, pokud nevede k pokroku, nelze jej za poznání považovat. Kritériem vědeckosti a relevance se tak stává moc, moc člověka nad člověkem a přírodou. Nikoliv tedy blaženost, spása a ctnost, ale moc a vláda člověka, se dostávají do centra Baconova myšlení.

Rozvinutím tohoto přístupu můžeme najít u T. Hobbesa. Člověk je pro něj jen atomem, jehož pohyb je motivován snahou vyhnout se strasti, vyhnout se bolesti. To je perspektiva, z níž rozehrává nejen svojí antropologii, ale také etickou teorii. Abychom ji pochopili, musíme krátce představit Hobbesovu teorii vzniku státu. Původně žil člověk podle Hobbesa v tzv. přirozeném stavu, který byl stavem naprosté mizérie a strachu, stavem, v němž nebyly jakákoliv kultura možná. Nicméně v tomto stavu je právě koextenzivní s mocí. Jinak také řečeno, v tomto přirozeném stavu má člověk právo na vše, na co má moc. Moc jedince rozhoduje o tom, co je dobré a co je špatné. Nicméně mizérie tohoto stavu a s ní spjatý strach zdůvodňuje uzavření tzv. společenské smlouvy, jíž se jedinci této své absolutní svobody, činit vše, na co mají moc, vzdávají ve prospěch suveréna. Společenskou smlouvou tak zakládají společenský stav, v němž o tom, co je dobré a co je zlé, rozhoduje suverén – stát. Všimněme si několika vlastností tohoto Hobbesova systému: a) je materialistický, křesťanský Bůh v něm již nehraje roli; b) jedinec je rovněž vnímán jako čistě fyzikální bytost, jejíž rozum již není mohutností mysli, ale nástrojem kalkulace výhod a ztrát; c) pojmy dobra, zla mají zcela jiný význam, než jim dávala tradiční filosofie; pojmy ctností ztrácejí téměř na významu. Velmi signifikantní je v tomto kontextu také Hobbesův pojem svobodné volby. Člověk je dle jeho soudu svobodný, není-li mu v čistě fyzikálním smyslu bráněno nebo není-li v čistě fyzikálním smyslu k něčemu nucen. I jednání ve strachu, jednání motivované výhruškami je pro něj svobodné.

V rámci britské filosofické tradice ještě zůstaneme, a to u J. Locka. Na rozdíl od T. Hobbesa, kterého nikdy otevřeně a explicitně nekritizoval, ačkoliv se s ním v mnoha ohledech rozcházel, není přirozený stav člověka stavem absolutní svobody. I v tomto přirozeném stavu jsou pro člověka závazné ony přirozené zákony. Zákony v jejichž centru stojí, „že jsou si všichni rovni a nezávislí, nikdo nemá poškozovat druhého v jeho životě, zdraví, svobodě nebo majetku.“ V tomto smyslu je J. Locke ve vztahu k člověku a jeho charakteru mnohem optimističtější. To se pojí i s jeho pojetím rozumu, který takto není jen kalkulem výhod a ztrát. Nicméně přirozený stav není optimální situací člověka, vyžaduje stabilizaci. Tu opět poskytuje společenská smlouva, jež je nicméně zaměřena nikoliv na vypořádání se se strachem a permanentním nebezpečím, ale na rozšíření dosahu a jistoty oněch práv na život, svobodu a vlastnictví. Z čistě etického aspektu je důležité to, že hlavní kritéria poskytuje nikoliv suverén, jak tomu bylo u Hobbesa, ale rozum. Nespravedlivá vláda jednající s ním v rozporu je vládou tyranskou a její svržení je zcela legitimní.

Dříve, než se přesuneme ke I. Kantovi, musíme zmínit J. J. Rousseaua. V svém díle *Rozprava o vědách* píše, že civilizace způsobila úpadek mravů a volá, aby se člověk vrátil k původnímu stavu. V *Rozpravě o původu a základech nerovnosti mezi lidmi* popisuje přírodní stav lidstva, kdy panují přirozené ctnosti, svoboda, rovnost. Přirozený lidský stav líčí jako idylický. Tento přirozený stav mizí se vznikem soukromého vlastnictví, který právě zmíněnou rovnost znemožňuje. Návrat k přirozenému stavu nicméně není možný. Řešení situace vidí v příklonu k obecné vůli, jež je, a to je nutné podtrhnout, také kritériem dobrého a zlého – vše, co chce, je dobré.

Vrcholem novověké filosofie je filosofie I. Kanta, která je i z hlediska etického milníkem. V jejím centru stojí pojetí člověka jako přírodně-empirické a rozumové bytosti. Jako přírodní bytost podléhá zákonům fyzikální kauzality, jako bytost rozumová tuto fyzikální determinovanost překračuje. Východiskem Kantovy etiky je pak mravní autonomie člověka. Naše vůle má být určována zákony, které jsou v nás samých, v našem rozumu. Pokud by byla určována něčím jiným, tedy city, státem, církví, prospěchem, ztratila by tuto svou autonomii a nebyla by již zacílena na dobro jako sebeúčel. Základní kategorický imperativ pak získává tyto podoby: a) „Jednej tak, aby se maximy (zásady) tvého chování mohly stát všeobecným zákonem.“ B) „Jednej tak, abys používala lidství jak ve své osobě, tak v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“ V základu Kantovy etiky tak stojí požadavek respektu k druhému jakožto k rozumové, a tedy i svobodné bytosti. Jedná se tak pak o etiku autonomistickou, rozumovou a povinnostní – dobré jednání vyplývá z povinnosti, tj. z nepodmíněného zákona rozumu.

Náš přehled zakončíme u tzv. utilitaristické etiky, jejímiž představiteli jsou J. Bentham a J. S. Mill. V základu této etiky stojí přesvědčení, že motivem lidského jednání je dosáhnout libosti, radosti a štěstí. Veškerá morálka má být založena na správně chápaném vlastním užitku, tak, aby individuální zájmy byly v harmonii s celkem. Bentham razil větu, kterou můžeme považovat za heslo celého utilitarismu: „Co největší štěstí pro co nejvíce lidí.“ Podle Benthama pak mohou být důsledky každého jednání vyčísleny, a to matematickou bilancí (tzv. morální aritmetika či hédonistický kalkul).

Shrnutí

Pátá kapitola se věnovala projevům změn mezi středověkem a novověkem a jejím důsledkům pro novověké a moderní etické koncepce. Text opor tak novověké etické koncepce kladl do horizontu snah o nové odpovědi po místě člověka ve světě a zdůvodnění jeho morálních rozhodnutí s tím, že tradiční filosofické odpovědi již nebyly chápány jako přesvědčivé. Z tohoto hlediska jsme se věnovali počátkům novověkého myšlení i F. Bacona a R. Descarta. U prvního jsme sledovali změnu orientace poznání na její praktický a mocenský rozměr. U druhého pak především přiznaný neúspěch ve snaze o propojení nutných a normativních vět. Na příkladech Hobbese, Locka, Rousseaua, Kanta a Milla opory poskytly základní přehled konkrétních etických koncepcí, a to především s ohledem na jejich kritéria a filosofická východiska.

Otázky

- Charakterizujte novověkou filosofii.
- Co je cílem poznání podle F. Bacona?
- Co bylo základním metodickým nástrojem R. Descarta?
- Jak T. Hobbes vymezil přirozený stav člověka?
- Vysvětlete tvrzení, že právo je koextenzivní s mocí a zamyslete se nad jeho etickými důsledky.
- V jaké podobě se přirozený zákon a přirozené právní normy vrací v díle J. Locka?
- Jaké etické důsledky se pojí s koncepcí obecné vůle u J. J. Rousseaua?
- Jak máme nakládat s druhým podle I. Kanta?
- Jaký je rozdíl mezi Kantovou a utilitaristickou etikou? Jaké pojmy, které již známe z předchozích kapitol, můžeme pro tento rozdíl nejlépe využít?

Korespondenční úkoly

1. Přečtěte si první kapitolu Hobbesova textu *Leviathan* s názvem *O člověku* a pokuste se popsat etické důsledky této antropologické pozice.
- 2 Přečtěte si Kantův krátký text *Co je to osvícenství?* a pokuste se formulovat etické nároky a požadavky osvícenství, které v tomto textu I. Kant formuluje.

Pojmy

- Novověká filosofie
- Moc
- Organon
- Přírodní vědy a matematika
- More geometrico
- Metodická skepse
- Provizorní morálka
- Přirozený stav
- Společenská stav
- Společenská smlouva

- Stát
- Suverén
- Kategorický imperativ
- Utilitarismus
- Tyranida
- Legitimita
- Přirozený zákon
- Strach
- Obecná vůle

6 Základní etické koncepce III – intuicionismus, emotivismus, decisionismus, pozitivní právo

Cíle

Cílem šesté kapitoly je seznámit studenty s dalšími podobami etické teorie na příkladech intuicionismu, ne-kognitivních přístupů emotivismu a decisionismu, prostřednictvím rozvinutí etických souvislostí právního pozitivismu. Po prostudování opor a vypracování korespondenčních úkolů budou studenti schopni rozlišit kognitivní a nekognitivní přístupy v etice, seznámí se významným pojmem pozitivismu, a to v konfrontaci s teorií přirozeného práva, jak jsme se s ním setkali výše. Dokážou tak definovat základní rozdíly mezi kognitivistickými přístupy k etice a přístupy nekognitivistickými.

Průvodce textem

Tématem šesté kapitoly se dostáváme k dalšímu rozdělení etických teorií, a to mezi kognitivní a nekognitivní teorie. Zatímco kognitivní teorie předpokládají rozumovou poznatelnost etických norem, ne-kognitivní teorie a etické přístupy s touto jejich rozumovou poznatelností nepracují.

Intuicionismus nese svůj název od pojmu intuice, jemuž můžeme rozumět jako vhledu, nediskurzivnímu porozumění, dojmu, tušení apod. V druhé kapitole jsme se setkali s pojmem mravního předporozumění. I součástí tohoto mravního předporozumění se tento vhled, toto intuitivní pochopení týká, neboť součástí tohoto mravního předporozumění je přesvědčení, že některým pojům, kterými mohou být pojmy dobra a zla, rozumíme předem. Intuicionismus pak vychází z faktu, že složité věci či procesy se mnohem lépe definují, než ty jednoduché. Zvláště u pojmů je to zřejmé a takovým tradičním příkladem obtížné definovatelnosti může být ten nejobecnější pojem jsoucna. Ten totiž již nepřipouští další rozkládání. Oproti tomuto pojmu pak můžeme postavit pojem člověka, který opět tradičně získal ve svých definicích tyto složky: živočich rozumový, živočich politický, živočich užívající jazyka schopný smíchu. Obdobně základnější pojem tělesa je možné vymezit odkazem k jeho prostorovosti. Z této perspektivy je i pojem dobra, jako vztažný bod etického diskurzu, pro intuicionismus jen velmi obtížně definovatelný, neboť je obdobně jako pojem jsoucna velmi jednoduchý. Takový pojem, jenž se nedá dál rozkládat. Odpovědět na otázku po dobru tak musí člověk *nahlédnou* a porozumět mu sám. Pojem dobra se tak vzpírá definici a popisu. Intuicionisté se pak k dobru mnohdy vyjadřují

tímto způsobem: a) dobro, nebo dobré, je to, co je nutně samo o sobě dobré. Dobro není identické s dobrou věcí – dobro takto není definovatelné; b) základní mravní výroky uchopené intuitivně jsou objektivně platné a nezávisí na člověku. Tvrzení, že nenávist je špatná, je tak objektivně platné. Jedná se o uchopení objektivního faktu, který není závislý na člověku; c) základní mravní náhledy jsou evidentní, jsou zřejmé a jsou v každém z nás.

Intuicionismus, k jehož zastáncům patří například G. E. Moore, W. D. Ross či H. Sidwick, tak doplňuje náš pojem mravního předporozumění. Nicméně stejně jako tento doplňoval zdroje etického poznání a nestál sám jako základ etické teorie, naráží i intuicionismus na neřešitelné problémy. Ty vycházejí například z evidentního nesouladu v eticky relevantních otázkách, jejichž příkladem může být otázka rovnosti muže a ženy. Intuicionismus si rovněž nedokáže poradit s etickými dilematy s nimiž se setkáváme v praktickém životě. Ze základních předpokladů intuicionismu pak také vyplývá nemožnost nesouladu v eticko-morálních přesvědčeních, což zřejmě odporuje naší zkušenosti.

Emotivismus patří k tzv. ne-kognitivním etickým teoriím. V základu označení emotivismus stojí slovo *emoce*. V souladu s tím je dobré to, co se setkává s pozitivní emotivní odpovědí či s příjemnou emocí. Morální soud, který tvrdí, že nenávist je špatná, pak neříká nic jiného, než že se nám loupež nelíbí a probouzí v nás emotivní nevoli. Podle F. Rickena je příkladem emotivismu D. Hume, neboť podle něj má být rozum poslušen afektů a sloužit jim. Rozum zde přestává určovat to, co je mravně správné, co je dobré. A. MacIntyre, významná postava současné filosofie, pak v souvislosti s emotivismem hovoří jako o projevu krize etiky, která jim upadla od subjektivismu. Neptá se totiž po objektivní platnosti etických a mravních soudů, ale pouze po tom, co se nám líbí, nebo nelíbí. Ve střetu rozdílných názorů se tak nelze dostat za pozice jeho účastníků, ty nelze zdůvodnit. Mizí tedy i možnost zdůvodnění, kterou jsme výše kladli do souvislosti se zodpovědností a svědomím. Emotivismus tak dále nepřipouští vědecky systematický přístup.

Za zástupce emotivismu mohou být považováni A. J. Ayer a Ch. L. Stevenson. Dle prvního jsou smysluplné výpovědi pouze analytické a empirické. Morální hodnotící predikáty nejsou ani jedno, informují nás tedy pouze o postoji mluvčího. Ve větě: „Je špatné, že kradeš.“ je první část identická s *nelíbí se mi*, tedy s postojem mluvčího. Ch. L. Stevenson pokládá stejně jako Ayer mravní soudy za výraz postoje. Nicméně dle jeho soudu je v druhé části našeho příkladu obsažena rovněž přesvědčovací složka. Jinak řečeno, mravními soudy vykonáváme nátlak na adresáta sdělení za účelem ovlivnění jeho jednání.

Stejně jako emotivismus je i tzv. decisionismus ne-kognitivním přístupem v etice. K jeho zástupcům patří především M. Weber, H. Albert a C. Schmitt. Podle M. Webera je věc

určení dobrého a špatného záležitostí rozhodnutí: „Člověk se musí rozhodnout, co je pro něj bohem a co ďáblem.“ Morální soudy a hodnocení tak neumožňují vědecké zpracování, pouze deskriptivní přístup. To souvisí i s Weberovým přesvědčením o neutralitě vědy. Byla-li by možná etika jako věda, nemohla by věda být nikdy neutrální. Podle H. Alberta neexistuje poslední zdůvodnění ani ve vědě ani v etice. Proto povahu vědeckého diskurzu určují hypotézy a povahu diskurzů etických rozhodnutí o povaze a charakteru jejich kritérií. Můžeme pak jen sledovat, jak se jejich aplikace a využití osvědčí. Pro C. Schmitta je *decise*, rozhodnutí, centrálním pojmem jeho politické teorie i teorie novověkého vývoje. Ztráta samozřejmosti platnosti morálních principů na konci středověku ponechala pouze jeden zdroj platnosti, rozhodnutí státu. Stát reprezentovaný suverénem rozhoduje o tom, co je dobré a co je špatné.

Na závěr šesté kapitoly se obrátíme k pojmu pozitivního zákona. Označení pozitivní zde ale nemůžeme chápat ve významu „dobrý“ nebo „vhodný“ či „užitečný“, ale ve významu daný. Protikladem pozitivního zákona tak není zákon negativní, ale zákon přirozený. Abychom tomu dobře porozuměli, musíme si připomenout vymezení přirozeného zákona. Dle přirozeného zákona či normy je jednání dobré či správné tehdy, respektuje-li účel, přirozenost či také finalitu věci – subjektu i objektu jednání. Pozitivní zákon či norma ale vycházejí z jiného zdroje správnosti. Jednání je dobré či správné tehdy, je-li v souladu se zákony a normami, které byly vyhlášeny nebo napsány legitimní autoritou. Normy přirozeného zákona se sice mohou překrývat s normami zákona pozitivního, ale to nic nedokládá o jejich protilehlosti. Na tu spíše poukazují zákony, které byly vyhlášeny autoritou, jsou tedy pozitivní ve výše naznačeném smyslu, ale naprosto evidentně se nejedná o zákony, s nimiž by mohl rozumný tvor souhlasit. Konkrétním i extrémním příkladem mohou být mnohé zákony Třetí říše.

Shrnutí

V šesté kapitole byl přehled etických teorií rozšířen rozlišením kognitivismu a nonkognitivismu. V rámci první kategorie opory přiblížili tzv. intuicionistický přístup k etice. V rámci nonkognitivismu opory přiblížily emocionistický a decisionistický přístup. V závěru kapitoly byl vysvětlen rozdíl mezi přirozenoprávním a pozitivistickým přístupem k normám a zákonům.

Otázky

- V čem lze spatřovat přínos i nevýhody intuicionistického přístupu?

- Co se zdá být největší slabinou emotivismu?
- Na jakých předpokladech stojí decisionismus?
- Vysvětlete rozdíl mezi přirozenoprávní normou a normou pozitivní. Využijte k tomu znalostí z předchozích kapitol.

Korespondenční úkoly

1. Přečtete si krátký text *Politická theologie* od Carla Schmitta a pokuste se zhodnotit: a) význam rozhodnutí (decisionismu); b) vůči komu je Schmittův decisionismus zaměřen.

Pojmy

- Kognitivismus
- Nonkognitivismus
- Intuicionismus
- Emotivismus
- Decisionismus
- Pozitivismus
- Rozhodnutí (decise)
- Emoce
- Neutralita
- příkaz

7 Etika v sociální práci – specifika etiky v sociální práci v prostoru daném klientem, prostředím a sociálním pracovníkem, etika péče

Cíle

Cílem sedmé kapitoly je zasadit etickou problematiku do kontextů profesní etiky a zvláště sociální práce. Tato kontextualizace etické problematiky spočívá v prvním případě v specifikaci profesní etiky a případě druhém ve zohlednění tří prvků a jejich vztahů, jež jsou pro sociální práci důležité: a) osobu klienta; b) prostředí; c) sociálního pracovníka. Studenti po prostudování opor, zodpovězení otázek a vypracování korespondenčních úkolů dokážou definovat profesní etiku, její funkci i podoby, a porozumí specifikům etiky v sociální práci v prostoru daném etickým tématem i zmíněnými prvky naznačujícími horizont sociální práce.

Průvodce textem

Etika v sociální práci spadá do kategorie profesních etik. Z tohoto důvodu bude i náš přístup k etice v sociální práci uvozen přehledem problematiky profesních etik.

Jak ze samotného pojmu *profesní etiky* či snad lépe *profesních etiky* vyplývá, jedná se o etiku povolání či profesí. Stojíme tedy nikoliv již před přístupem čistě teoretickým, s jehož deskriptivními i normativními podobami jsme se setkali výše, ale přístupem aplikovaným či také praktickým. Profesní etika je tedy etikou aplikovanou nebo také aplikací obecné etiky na normy chování a profesionálního jednání dané profesí či povolání. V praxi se tak můžeme setkat nejen s etikou v sociální práci ale i se zdravotnickou etikou, etikou ošetrovatelství, policejní etikou, hospodářskou etikou, pedagogickou etikou, informační etikou, novinářskou etikou, etikou vědecké práce, etikou ve veřejné správě apod.

Znaky provázanosti obecné etiky a profesí jsou pak *samoregulace, existence specificky profesních hodnot, existence etických kodexů příslušných profesí*.

Hovoříme-li o *profesní samoregulaci* máme na mysli stálý a pravidelný proces, pomocí kterého je v dané profesi usměrňováno chování členů profesí. Garanty této samoregulace, a to v ohledu normativním i kontrolním, jsou pak profesní sdružení, asociace, cechy či komory. Zde je důležité pamatovat na skutečnost, že ačkoliv se jedná o regulaci spjatou s kontrolou, jejíž výkon může být prováděn tzv. etickými komisemi na základě etických kodexů, nenahrazuje

profesní samoregulace právní regulaci, tedy legislativu. Tuto legislativu pouze doplňuje o ta etická pravidla, na něž se legislativa nevztahuje. Rozdíl spočívající mezi regulací morální a právní pak spočívá především ve vyšší obecnosti morální regulace a také v jiném způsobu, jímž naplňování norem a požadavků vymáhá či sankcionuje. Sankcí v případě prostoru profesní samoregulace tak může být především odsudek veřejným míněním nebo jiné sankce uvedené v příslušném etickém kodexu. Nezanedbatelnou roli v aspektu profesní samoregulace mohou mít také různé případové studie poukazující na či obsahující příklady tzv. *dobré praxe*.

O s pojmem *hodnot* jsme se setkali výše zvláště v souvislosti s nesuspendovatelnou hodnotou člověka, od které nakonec všechny ostatní hodnoty odvozují svůj význam. Méně obecnými hodnotami jsou pak hodnoty profese, čili profesní hodnoty. Ty jsou mnohdy nepsané, nebo obsažené v profesních a etických kodexech. Jejich společným rysem pak je, že reflektují základní vztahy určující to které povolání či profesi. Specifickým profesním hodnotám v sociální práci se budeme věnovat v jedné k dalších kapitolách podrobněji.

Etické kodexy jsou jedním z nejdůležitějších nástrojů profesní samoregulace. Obsahují minimální normy, principy chování a profesionálního jednání, jež profesní svaz nebo organizace považuje za vhodné a přijatelné a které mají pracovníci zohledňovat při výkonu své profese. Etické kodexy jsou nicméně zaměřeny i mimo prostor členů dané profese. Jejich cílem je také informovat veřejnost o tom, co může oprávněně očekávat od sdružení i od profesionálního pracovníka. Ačkoliv pak etický kodex nemá vyšší platnost než zákon, může právní normu zčásti nahradit tam, kde právní norma nedosahuje. Opět i s problematikou etických kodexů v sociální práci se ještě podrobněji setkáme níže.

Nyní můžeme přejít k etice v sociální práci, jež je jednou z podob profesních etik. V úvodu tohoto textu bylo uvedeno, že profesní etiky aplikují obecné teorie v praxi. Z toho vyplývá, že má-li sociální pracovník jednat při řešení problémů zodpovědně a zodpovědně se rozhodovat, nevystačí si pouze s dobrým smýšlením, jež bychom mohli vyjádřit větou: *Chci jednat dobře*. Jak víme z předchozích kapitol, vyžaduje zodpovědné jednání zdůvodnění. V případě zdůvodnění nám pak různé etické přístupy (filosofické, založené na mravním předporozumění, náboženské) podávají různé možnosti, o jejichž vzájemném vztahu v evropském kontextu jsme pojednali výše. Proto je vhodné, aby o těchto možnostech měl sociální pracovník alespoň elementární povědomí.

To je ale jen jedna strana pojmu etiky v sociální práci. Tou druhou je její praktická oblast, jež je vymezena: a) klientem; b) prostředím; c) sociálním pracovníkem. Takto vymezené hranice oblasti sociální práce se pak pojí s nároky, jež vymezují i onu praktickou oblast etiky v sociální práci. Budeme se jim tedy nyní věnovat blíže.

V centru zájmu sociální práce stojí klient, sociální práce je tedy zaměřena na klienta. Zodpovědný přístup ke klientovi tedy musí v první řadě spočívat v znalosti klienta a jeho situace a ve vymezení a dodržení rozsahu pomoci.

Míra *znalosti klienta a jeho situace* je často dána zvolenou metodou sociální práce a příslušných směrnic. Nicméně etický zodpovědný přístup se na meze určené metodou a směrnicemi nemůže omezovat. Musí jej doplňovat předpoklad neredukovatelné jedinečnosti klienta, za nimž stojí nějaký příběh. Jinak také řečeno, nemá-li se stát z klienta objekt činnosti, musí eticky citlivý přístup sociálního pracovníka spočívat v porozumění situace klienta i způsobu, jímž klient uvažuje. Tento požadavek má také praktické důsledky, může zefektivnit práci sociálního pracovníka. Nicméně také platí, že sociální pracovník je vázán vymezeným úkolem, jenž spadá do jeho kompetence. Ze znalosti klienta a jeho situace sice sociální pracovník může rozumět dalším souvislostem, jeho úkolem je ale řešit stanovenou zakázku (hmotnou nouzi, apod.). Nikoliv již tedy to, jak například s poskytnutou pomocí, například finanční v podobě sociálních dávek, naloží. Etický přístup ke klientovi tedy obsahuje jak nárok poznání a porozumění, který může dalece překračovat meze intervence dané úkolem (zakázkou), tak odstupem. Tento odstup nicméně neznamená, že by byl eliminován tzv. *celostní přístup* ke klientovi, jenž je zaměřen na tzv. celkové dobro klienta. I v tomto případě totiž sociální pracovník postupuje maximálně nestranně jako v případě jiných zakázek, nicméně jeho jednání je určeno širším horizontem možností rozvoje (duchovního, materiálního i hodnotového) klienta.

Z řečeného je patrné následující: sociální pracovník není pouhým mechanismem zpřístupňujícím klientovi některou z forem sociální pomoci, ale aktérem, jenž vstupuje do osobního vztahu s klientem. Již z tohoto je pak patrné, že prostor sociální práce může být a mnohdy je dilematický a problematický. Důvodem toho je, že charakter sociální práce je nejen vyjádřením sociálního altruismu, ale také stanovuje hranice. Zároveň také jsou z jedné strany považováni za „budiž k ničemu“, neboť se starají o ty, „kteří si to nezaslouží“, a zároveň druhé omezují a vstupují jim do rodin a do výchovy. Zohlednění *prostředí* v sociální práci tedy znamená být si vědom omezení a jejich důsledků pro možnosti řešení situace klienta.

Neboť je sociální pracovník zodpovědným aktérem, nemůže nebýt obsažen a tematizován v rámci etiky sociální práce. K etice sociálního pracovníka tak patří znalost sebe sama, a to zvláště v aspektu reflektivního zhodnocení vlastních hodnot řídicích či orientujících jednání sociálního pracovníka. Tyto hodnoty totiž ovlivňují i to, jak posuzujeme konkrétní fakta daného případu. Zároveň se s tím pojí požadavek vědomí možnosti rozdílnosti hodnot nebo také požadavek zvažování i jiných (odlišných) perspektiv a jiných pojetí etiky či teorií etik.

Shrnutí

Zájem sedmé kapitoly byl orientován na etiku v sociální práci. Neboť se v případě etiky v sociální práci jedná o profesní etiku, věnovala se sedmá kapitola nejprve tomu, jak profesní etiky chápat, jaké máme jejich podoby, co je jim vlastní. Čtenáři opor se tak seznámili s pojmy profesní samoregulace, profesních hodnot, etických kodexů. Všem těmto oblastem se ještě budou podrobněji ve vazbě na sociální práci věnovat další kapitoly. Téma profesních etik nicméně nemělo za úkol zabývat se těmito pojmy, ale také zpřístupnit vlastní téma kapitoly, jimž byla etika v sociální práci jako jedna z forem profesních etik. Etika v sociální práci pak byla vysvětlena pomocí jejího vztahu k teorii i praxi. Zvláště v druhém praktickém aspektu pak studenti byli upozorněni na tři konstitutivní prvky etiky v sociální práci, jejichž zohlednění vyžaduje etický citlivý přístup v sociální práci. Těmito prvky pak jsou: klient, prostředí a sociální pracovník.

Otázky

- Zamyslete se nad vztahem mezi etikou jako deskriptivní i preskriptivní disciplínou a profesními etikami.
- Co je cílem profesních etik?
- Jaký je vztah tzv. etických kodexů a legislativy?
- Co je specifické pro etiku v sociální práci?
- Jak rozumíte napětí, které panuje mezi požadavkem odstupu i možností tzv. celostního zájmu o klienta?
- Čím je dáno to, že i sociální pracovník se stává velmi relevantním z hlediska etiky sociální práce?

Korespondenční úkoly

1. V oporách byly vymezeny zvláště dva přístupy ke klientovi, z nichž oba byly podmíněny poznáním klienta. Zatímco v prvním přístupu jsme zdůrazňovali meze a sebeomezení pracovníka daného charakterem zakázky, v druhém jsme možnost celostního přístupu

nevyloučili. Pokuste se promyslet, jak by mohly vypadat hypotetické situace obou těchto přístupů.

Pojmy

- Etika v sociální práci
- Profesní etika
- Samoregulace
- Sankce
- Kontrola
- Etické kodexy
- Prvky etiky v sociální práci
- Klient
- Prostředí
- Situace
- Sociální pracovník
- Zakázka
- Hranice
- Celostní přístup

8 Etické kodexy v sociální práci – význam a vývoj etických kodexů v historii. Etický kodex sociálního pracovníka v ČR

Cíle

Cílem osmé kapitoly je podrobněji seznámit studenty s rolí etických kodexů, a to zvláště s ohledem na relevantní oblast sociálního pracovníka. Studenti tak budou umět po prostudování opor a splnění korespondenčních úkolů vymezit základní charakteristiky etických kodexů. Dokážou zodpovědět otázky po vhodnosti přijetí etických kodexů v rámci různých profesí a proč zvláště oblast sociální práce si etické kodexy napříč západními zeměmi vyžádala. Studenti rovněž budou znát Etický kodex sociálního pracovníka ČR, na jehož hodnotovou orientaci i na významné vztahy opory poukazují.

Průvodce textem

V předchozí kapitole jsme se již otázky etických kodexů dotkli. Etické kodexy jsme pak vymezili jako jeden z nejdůležitějších nástrojů profesní samoregulace jednání a chování členů určitých profesí. Zároveň jsme také upozornili na vztah mezi legislativou a etickými kodexy, kdy legislativa stojí samozřejmě výše, což se pak pojí i s podobami sankcí plynoucích z nedodržování jejich nařízení. Vzhledem k tomu pak, že i sociální práce jako jedna z profesních etik využívá prostředku etického kodexu, bude se mu tato kapitola věnovat podrobněji, a to v obecném, historicko-komparativním i českém kontextu.

Jak jsme již uvedli výše, mají etické kodexy podobu písemného dokumentu. Pomocí tohoto dokumentu sdružení či organizace vyhláší své stanovisko k morálním aspektům své profese, čímž také upozorňuje na její morální relevanci. Přihlášením se k organizaci, a tedy také k jí vyhlášenému etickému kodexu, se jednotlivec zavazuje k dodržování konkrétních pravidel a postupů. Jejich nedodržování pak může být sankcionováno. Tato sankce může překračovat odsudek veřejného mínění. Může u zaměstnanců také nabýt podoby změny osobního hodnocení, disciplinárního řízení, vyloučení z profesního sdružení. V tomto smyslu představují etické kodexy přechod mezi čistě morální samoregulací a regulací právní.

Různé profesní kodexy pak obvykle spojují tyto charakteristiky:

- vyhláší, zvláště v preambuli, základní hodnoty profese. Tak například v Etickém kodexu sociálního pracovníka v ČR identifikujeme tyto: demokratické hodnoty,

hodnoty lidských práv, hodnoty sociální spravedlnosti. V poloze legitimizace těchto hodnot se pak zmíněný dokument odvolává k dokumentům jako Všeobecné deklaraci lidských práv, Chartě lidských práv Spojených národů, Úmluvě o právech dítěte, Ústavě ČR a platné legislativě, čímž je vymezen širší kontext. Další explicitně zmíněnými hodnotami je *respekt* k jedinečnosti každého člověka a upozadění soukromých zájmů ve prospěch profesionální zodpovědnosti. Již z tohoto výčtu hodnot je pak patrné, v jak velké míře jsou v Etickém kodexu sociálního pracovníka ČR respektovány hodnoty a kritéria etického jednání, s nimiž jsme se v různých podobách setkávali v západní filosofické tradici. Neopominutelnou hodnotou je rovněž hodnota profesionality poskytovaných služeb.

- etické kodexy dále vyhlášují poslání profese: v případě Etického kodexu sociálního pracovníka v ČR je tímto poslání pomáhat jednotlivcům, skupinám, komunitám a sdružením občanů, a to při rozvoji i při řešení konfliktů.
- etické kodexy formují a udržují profesní identitu.
- slouží ke kultivaci podnikové kultury
- poskytují návody k jednání a usnadňují rozhodování zaměstnanců především v situacích překračujících běžné a standardní situace
- kladou omezení případné svévoli nadřízených pracovníků, jež by překračovala jejich oprávněné požadavky ve vztahu k zaměstnancům
- poskytují poučení ve vztahu k etickým problémům a dilematům
- slouží jako kritérium pro hodnocení praxe, slouží jako podklad pro disciplinární řízení v případě profesionálního pochybení
- chrání klienty
- stanoví, co může veřejnost oprávněně očekávat od členů profese
- přijatými závazky zvyšují důvěryhodnost organizace
- chrání organizaci před nežádoucími vnějšími intervencemi
- obsahují komponenty vynutitelnosti

I přes to, že mají etické kodexy své odpůrce, kteří jim vyčítají především přílišnou obecnost, formalismus, neúčinnost a špatnou vymahatelnost, staly se součástí samoregulačních mechanismů mnoha profesí. Co se týče profese sociální práce, pak ve většině západních zemí bylo k jejich formulaci a vyhlášení přistoupeno. Důvody, které k jeho vedly lze vystihnout v následujících bodech:

- etický kodex bude spíše potřebovat profesionál, který sám pracuje v neinstitucionálním prostředí, než ten, kdo pracuje v prostředí institucionalizovaném – v tomto případě se tedy ptáme po typu praxe;
- potřeba etického vystupuje naléhavěji tam, kde dochází ke konstituci vztahu mezi pracovníkem a klientem. Pokud je tento vztah vztahem důvěry a opatrovnictví, zdá se potřeba etického kodexu naléhavější, neboť i prostor daný povahou praxe je etický závažnější;
- je-li pak výkon praxe komplexní, slouží etický kodex jako připomínka a výzva k podávání a zajišťování té nejlepší možné služby. Etický kodex pak není nezbytný tam, kde praxe není příliš komplexní;
- etický kodex se pak ukazuje jako vhodný tam, kde klient nemusí rozumět práci profesionála – etický kodex tak plní již zmíněnou funkci ochrany klienta;
- etický kodex má větší uplatnitelnost tam, kde dochází k přímému a osobnímu kontaktu s klientem a kde tedy existuje větší možnost zneužití. Zde etický kodex chrání obě strany vztahu;
- kdekoliv se pracuje s jednotlivými klienty, vystupuje větší potřeba definice povinnosti.

Z uvedeného výčtu je zřejmý důvod, proč většina západních zemí k nástroji etického kodexu v sociální práci sahá. Cesta k jejich uznání však nebyla jednoduchá a prošla si čtyřmi obdobími, jejichž charakteristiku bychom měli znát: 1) období konvenční morálky – dobrá praxe byla ztotožňována s běžnou morálkou a sociální pracovníci se především snažili o prosazení této morálky u klientů. 2) období profesních hodnot, v němž sociální pracovníci směřovali k formulaci hodnot sociální práce. Na tomto základě pak vznikají první etické kodexy. 3) období rozvoje etických teorií a jejich aplikace v eticky problematických a dilematických situacích. 4) období upevňování principů a pravidel profesní praxe – formulace detailních pravidel v reakci na vzrůstající počet soudních sporů a stížností na praxi sociálních pracovníků.

Česká republika, jak je již zřejmé z řečeného, rovněž Etickým kodexem sociálního pracovníka disponuje. O hodnotách, jehož jsou výrazem, jsme také hovořili. Zde zbývá upozornit i na vztahy a jejich specifika, které by měl sociální pracovník ve svém výkonu respektovat: a) vztah ke klientovi; b) ke svému zaměstnavateli; c) ke svým kolegům; d) ke svému povolání a odbornosti; e) ke společnosti.

Shrnutí

Osmá kapitola se věnovala těmto problematickým okruhům: a) obecným vlastnostem etických kodexů; b) jejich zdůvodněním zvláště v oblasti sociální práce; c) podobě Etického kodexu sociálního pracovníka ČR. V rámci těchto okruhů byly zohledněny i aspekty etiky sociální práce, totiž aspekty vztahu ke klientovi, prostředí a sociálnímu pracovníkovi. Ve vztahu k těmto prvkům se studenti seznámili s hodnotami, jejichž výrazem etické kodexy (případně Kodex sociálního pracovníka ČR) jsou, dále s povinnostmi a závazky, jež jsou s těmito hodnotami spjaty jakož i s nárokem profesionality.

Otázky

- Jaké funkce etické kodexy plní a jaké charakteristiky můžeme u různých profesních etických kodexů považovat za společné?
- Jaké důvody svědčí pro přijetí etického kodexu v oblasti sociální práce?
- Jaké důvody mohou být vzneseny proti přijetí etických kodexů v sociální práci?
- K jakým hodnotám se Etický kodex sociálního pracovníka ČR hlásí?

Korespondenční úkoly

Prostudujte si Etický kodex pracovníka ČR i Mezinárodní kodex sociální práce. Po jejich prostudování se pokuste: a) kontextualizovat hodnoty, k nimž se hlásí, a to s ohledem na výše pojednanou etickou problematiku; b) zamyslete se nad hypotetickou situací, v níž by vám, klientovi či zaměstnavateli mohly pomoci.

Pojmy

- Etický kodex
- Etický kodex sociálního pracovníka ČR
- Hodnoty
- Profesionál
- Klient
- Institucionální a neinstitucionální prostředí
- Komplexní praxe
- Zdůvodnění
- Funkce etických kodexů

9 Sociální práce a náboženské myšlení

Cíle

Cílem deváté kapitoly je představit otázku vztahu etiky v sociální a náboženství. V předchozích kapitolách se opory náboženské otázky již dotkly. Studenti tak dokážou vymezit význam judaismu a křesťanství pro utváření či konstituci evropského filosoficko-antropologického i etického kontextu. K tomu dále přistupuje znalost specifika etiky v sociální práci, jež je charakteristická nikoliv pouze ohledem na profesionalitu realizace zakázky, ale také zohledňováním situace klienta, k jejíž určení mnohdy náleží i náboženský rozměr. V deváté kapitole se zaměříme především na tuto souvislost. Po prostudování opor, splnění korespondenčních úkolů a zodpovězení otázek budou studenti schopni zhodnotit význam a důsledky náboženského přesvědčení klienta jako faktoru, jenž musí být v eticky zodpovědné sociální práci zohledněn. Posluchači budou rovněž upozorněni na nutnost distance, o níž jsme hovořili výše v souvislosti s požadavkem sebeomezení ve výkonu sociální práce. Posluchači pak budou schopni identifikovat hlavní dokumenty, v nichž je přístup k náboženské problematice předmětem závazných i doporučujících ustanovení.

Průvodce textem

Tématem vztahu etiky sociální práce a náboženského myšlení se opět dostáváme do oblasti na pomezí etiky, sociální práce a religionistiky. Význam problémů v takto vymezené oblasti se může jevit marginální, zvláště vezmeme-li v potaz, že Česká republika patří k nejateističtějším zemím světa a také k zemím, v nichž je míra vzdělanosti o světových náboženstvích poměrně malá. Nicméně toto postavení, v němž nás předstihují snad jen země bývalého východního Německa a Číny, je spíše důvodem k tomu, abychom otázce religiozity druhého (například klienta, členů jeho rodiny, kolegů) přistupovali se značnou mírou opatrnosti. V kontextu, v němž je více než každý druhý „ateistou“, se totiž význam náboženského přesvědčení druhého může snadno zlehčovat, čímž je rovněž ohrožen etický zodpovědný přístup ke klientovi. Celé nastavení problému, z něhož jsme právě vyšli, se pak začne komplikovat ve chvíli, kdy si uvědomíme, že ateismus nemusí být nutně areligiozitou. Neboť věřit lze v mnohé: v Přírodu, Pokrok, Národ, Vlast, Svobodu, Pravdu, Člověka apod. Výzkumy posledních let, jež sledují úzce vymezenou oblast religiozity, pak nedokládají ústup náboženského myšlení ze scény.

S jakými důsledky se pojí toto přitakání možnosti náboženského rozměru druhého? Obrátíme-li v souvislosti se zodpovězením této otázky pozornost k jazyku, poskytneme nám nápodědu. Hodnoty konstituující to které přesvědčení, tu kterou víru mohou být označovány za „svaté“ či „posvátné“, za „náboženství“. Jsou dále tím, čeho se nelze jednoduše vzdát, a tím, za co je nutné v případě potřeby i bojovat, tedy vstoupit do náročného konfliktu. Jinak také řečeno, tyto „posvátné“ hodnoty určují identitu jedince a někdy i komunity. Jejich ohrožením je ohrožena i tato identita. Ačkoliv tedy se různá náboženství či formy religiozity mohou „racionálně“ smýšlejícímu člověku jevit jakkoliv podivná a běžnému praktickému životu s jeho potřebami vzdálená, je nutné tuto jejich závažnost mít stále na paměti. Připomeneme-li si charakteristiku etiky v sociální práci, byla ona určena klientem, prostředím i pracovníkem. Ve vztahu ke všem těmto prvkům je pak otázka religiozity významná. V prvním a posledním případě je z již řečeného význam reflektivního přístupu k religiozitě (vlastní i klienta) zřejmý. Poukaz k historickému a sociálnímu kontextu pak spoluurčuje i prvek třetí. Je-li pak sociální práce prací, při jejíž výkonu se setkáváme a komunikujeme s druhými, k tomu prací, ve které mnohdy usilujeme i o řešení konfliktů, je setkání s náboženskou stránkou klienta velmi pravděpodobné a její eticky zodpovědné vykonávání bude určeno především tolerancí, taktem a snahou pochopit druhého.

Tento naznačený přístup určující eticky zodpovědný výkon sociální práce nicméně není jen obecným etickým požadavkem, který by vycházel ze skutečnosti náboženské plurality jako faktu definujícího moderní svět ve srovnání například se světem středověkým, pro který náboženská jednota evropského světa byla samozřejmá. Rovněž závazné dokumenty, na něž jsme narazili již v Etickém kodexem sociálního pracovníka ČR, požadavek tolerance obsahují a vyjadřují jako jeden z nejdůležitějších. Listina základních práv a svobod, jež uvozuje Ústavu ČR a s níž žádné právní ustanovení nemohou být v rozporu, tak v prvním oddíle (čl. 15 a 16) Hlavy II stanoví:

(1) Svoboda myšlení, svědomí a náboženského vyznání je zaručena. Každý má právo změnit své náboženství nebo víru anebo být bez náboženského vyznání.“

„(1) Každý má právo svobodně projevovat své náboženství nebo víru buď sám nebo společně s jinými, soukromě nebo veřejně, bohoslužbou, vyučováním, náboženskými úkony nebo zachováváním obřadu.

(2) Církev a náboženské společnosti spravují své záležitosti, zejména ustavují své orgány, ustanovují své duchovní a zřizují řeholní a jiné církevní instituce nezávisle na státních orgánech.

- (3) Zákon stanoví podmínky vyučování náboženství na státních školách.
- (4) Výkon těchto práv může být omezen zákonem, jde-li o opatření v demokratické společnosti nezbytná pro ochranu veřejné bezpečnosti a pořádku, zdraví a mravnosti nebo práv a svobod druhých.“

Ustanovení listiny pak provádějí další zákony, z nichž je třeba v souvislosti s naší problematikou zmínit především zákon č. 3/2002 sb. o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů. V něm pak můžeme číst tato ustanovení:

„1) Svoboda myšlení, svědomí a náboženského vyznání je zaručena. Každý má právo svobodně projevat své náboženství nebo víru buď sám nebo společně s jinými, soukromě nebo veřejně, bohoslužbou, vyučováním, náboženskými úkony nebo zachováváním obřadu. Každý má právo změnit své náboženství nebo víru anebo být bez náboženského vyznání.

(2) Právo nezletilých dětí na svobodu náboženského vyznání nebo být bez vyznání je zaručeno. Zákonní zástupci nezletilých dětí mohou výkon tohoto práva usměrňovat způsobem odpovídajícím rozvíjejícím se schopnostem nezletilých dětí.

(3) Nikdo nesmí být nucen ke vstupu do církve a náboženské společnosti ani k vystoupení z ní, k účasti nebo neúčasti na náboženských úkonech či úkonech církve a náboženské společnosti.

(4) Každý má právo volit si duchovní nebo řeholní stav a rozhodovat se pro život v komunitách, rádech a podobných společenstvích.

(5) Nikdo nesmí být omezen na svých právech proto, že se hlásí k církvi a náboženské společnosti, že se účastní její činnosti nebo že ji podporuje, anebo je bez vyznání.“

Pohlédneme-li pak opět do Etického kodexu sociálního pracovníka v ČR, odráží se Listina základních práv a svobod stejně jako platná legislativa v následujících ustanoveních:

„Sociální pracovník respektuje jedinečnost každého člověka bez ohledu na jeho původ, etnickou příslušnost, rasu, či barvu pleti, mateřský jazyk, věk, zdravotní stav, sexuální orientaci, ekonomickou situaci, **náboženské** a politické přesvědčení a bez ohledu na to, jak se podílí na životě celé společnosti.“

Nikoliv však pasivní a pouze tolerující či „shovívavý“ respekt je po sociálním pracovníkovi vyžadován, neboť:

„Sociální pracovník působí na zlepšení podmínek, které zvyšují vážnost a úctu ke kulturám, které vytvořilo lidstvo.“

Z takto vytyčené perspektivy se ukazuje, že eticky zodpovědné jednání sociálního pracovníka nutně předpokládá tematizaci problematiky religiozity, a to vlastní religiozity (případně její absence), religiozity klienta i religiozity komunity, společenství či etnika. Zatímco v prvních dvou případech realizujeme nebo naplňujeme evropské tradici vlastní respekt k jedinci, v případě posledním tento respekt doplňujeme i aspektem etnickým. Jinak také řečeno, úcta a respekt k jedinečnosti druhého není možná tam, kde nepanuje analogická úcta a respekt k jeho etnicitě, jež je součástí jeho identity. Proto také Mezinárodní kodex sociální práce stanoví tyto (4.2.1, 4.2.2) principy:

„ (1) Sociální pracovníci mají podporovat sociální spravedlnost (...). To znamená: Čelit negativní diskriminaci – sociální pracovníci mají povinnost čelit negativní diskriminaci na základě takových charakteristik, jako jsou schopnosti, věk, kultura, rod nebo pohlaví, rodinný stav, socioekonomický status, politické názory, barva pleti nebo jiné fyzické charakteristiky, sexuální orientace nebo duchovní přesvědčení.

(2) Uznat diverzitu – sociální pracovníci rozpoznávají a respektují etnickou a kulturní rozdílnost ve společnostech, kde pracují, berouce při tom v úvahu individuální, rodinné, skupinové a komunitní odlišnosti.“

Z uvedeného je patrné, že úcta k jednotlivci, jež se pojí také s úctou k jeho etnicitě, je základní hodnotou či vztažným bodem, z něž vychází nejen Listina základních práv a svobod, ale také velmi konkrétně zaměřený Etický kodex sociálního pracovníka ČR. K tomuto nároku je třeba říci následující. Tento nárok v evropských myšlenkových dějinách získal dvě formulační podoby, a to filosofickou a teologickou či náboženskou (v rámci křesťanské teologie). S oběma podobami jako prameny evropského etického myšlení jsme se setkali výše, a proto mu rozumíme. Jeho podoba ve zmíněných dokumentech nabývá sekulární podoby. To znamená, že se neodvolává k náboženskému zdůvodnění, ale k hodnotě (jedinec), jež je v evropském či západním kontextu přijímána za samozřejmou. A právě zde je třeba také zohlednit roli křesťanství, jež naše chápání jedince a jeho „hodnoty“ po významné období dějin utvářelo.

Shrnutí

V deváté kapitole se studenti opět setkali s problematickou náboženství a religiozity. Toto setkání je o to významnější, oč ateističtější a odnáboženštěný je kontext české společnosti, ve které tak otázka náboženství může budít zdání něčeho nedůležitého či naprosto marginálního. S souladu s tímto byli studenti seznámeni s rozdílem mezi ateistickým a nenáboženským postojem, s významem náboženských přesvědčení pro identitu jedince (klienta i pracovníka) i pro identitu komunity, společenství či etnika. Náboženský rozměr života jedince se tak ukázal jako významný faktor, jenž musí eticky zodpovědná práce sociálního pracovníka zohledňovat i respektovat, což je dáno jak základním požadavkem respektu k jedinci, tak právně zachyceno v řadě legislativních dokumentů a také v Kodexu sociálního pracovníka ČR.

Otázky

- Vysvětlete rozdíl mezi ateismem a nenáboženským přístupem či postojem člověka.
- Jaká je situace v ČR? K jakým zemím patříme?
- Jakou roli mají náboženské hodnoty pro věřícího člověka?
- Jaký vztah zaujímá Listina základních práv a svobod k náboženství, náboženským přesvědčením?
- Jak otázku náboženství tematizuje Kodex sociálního pracovníka v ČR?

Korespondenční úkoly

Opět si prostudujte Etický kodex sociálního pracovníka v ČR i Mezinárodní etický kodex sociální práce a popište z výše naznačené perspektivy souvislost mezi problematikami dítěte (ochrany i výchovy) a náboženského přesvědčení.

Pojmy

- Náboženství
- Náboženské přesvědčení
- Identita jedince
- Identita komunity, společenství, etnika
- Ateismus
- Nenáboženský postoj
- Formy náboženského postoje
- Listina základních práv a svobod
- Tolerance
- Pluralita
- Diverzita
- Hodnoty

10 Hodnoty v sociální práci

Cíle

V předchozích kapitolách jsme se s hodnotami setkávali. Hovořili jsme o hodnotách vlastních západnímu kulturnímu kontextu, z nichž se jako ta nejdůležitější ukázala úcta k jedinci, k jeho identitě apod. V těchto kapitolách jsme nicméně s pojmem hodnoty pracovali jako s pojmem, jemuž všichni rozumíme, tedy ve smyslu kritéria hodnocení našeho jednání. V kapitole desáté se pojmu hodnoty v kontextu sociální práce pokusíme porozumět hlouběji a také naznačit, jakých podob či forem pojem hodnoty může nabývat. Jinak také řečeno, pokud jsme se výše zabývali hodnotami na velmi vysoké rovině abstrakce – např. *hodnota člověka* – sestoupíme nyní níže a představíme další možné hodnoty, jež určují naše rozhodnutí a jež v určitých situacích mohou dokonce zaujímat konkurenční postavení. Po prostudování opor, zodpovězení otázek i vypracování korespondenčních úkolů budou studenti schopni vymezit pojem hodnoty v sociální práci, budou znát členění hodnot. Stejně tak porozumí vztahům, jež mezi různými hodnotami mohou panovat.

Průvodce textem

Pojem hodnoty opět patří k těm pojmům, jež se velmi obtížně jednoznačně definují. Hodnota tak může být určena jako něco žádoucího, jako něco, čeho si vážíme, nebo jako to, dle čeho posuzujeme naše jednání. Případně hodnotou může být to, podle čeho řídíme náš život – náboženské přesvědčení tak může být respektovanou hodnotou nebo formujícím principem našeho života. Rovněž něco může mít negativní nebo neutrální hodnotu. Opět jako i v jiných případech není možné se přiklonit k té či oné definici a další vynechat. Spíše je tomu tak, že jednotlivá vymezení vystihují různé aspekty či různé stránky zkoumaného pojmu. Je-li tomu tak, ukazuje se jako užitečné hledat takové charakteristiky pojmů hodnoty, které jsou sdílené. Na tyto společné a určující znaky různých přístupů k pojmu hodnoty se nyní zaměříme.

Nějaký předmět, fakt, skutečnost, jednání tak může mít hodnotu *pozitivní, neutrální* nebo *negativní*. Pro věřícího člověka tak předměty i jednání důležité pro zcela sekularizovaného člověka pohybujícího se v horizontu konzumu produktů nebudou mít jen neutrální hodnotu, ale dokonce negativní v míře, v níž z člověk snímají břímě rozhodnutí. To je samozřejmě jen příklad, s nímž se dnes můžeme setkat jen velmi zřídka, nicméně je stále ještě velmi pravděpodobný. Pokud bychom hledali analogii nepracující s náboženskými motivy, stačilo by

srovnat hodnocení přístupů akcentujících vzdělání a zábavu. Zatímco v prvním případě bude vůdčí hodnotou rozvoj jedince, bude v případě druhém hodnotou spíše zábava a prožitek.

Kromě zmíněných poloh, jež mohou hodnoty nabývat, jsou hodnoty také *relační*. O hodnotách tak mluvíme ve vztahu k nějaké skutečnosti, předmětu, osobě nebo jednání. Na předchozích příkladech jsme viděli, že co je hodnotou pro jednoho, nemusí být hodnotou pro druhého. Některé hodnoty, jako například *spravedlnosti*, *jedince* či *dodržení slibu*, tedy hodnoty, které v té či oné podobě tematizovala tradiční teorie ctností, tento relační aspekt postrádají – jsou hodnotami bez ohledu na cokoli jiného, představují *hodnoty o sobě*.

Hodnoty mají *hierarchický* charakter. Výše jsme mohli sledovat, že existuje rozdíl mezi relačními hodnotami a hodnotami o sobě. Nejen filosofie či etika mezi nimi rozlišuje, ale naše intuitivní chápání rozdílu mezi prostředkem a účelem to potvrzuje. Vedle této hierarchizace pouze relačních hodnot přistupuje ještě rozlišení stupně závažnosti. Zatímco hodnota spočívající v počítačové hře je odvislá od vkusu hráče je hodnota kladena na vzdělání spjata se zodpovědností vůči druhému. Jinak také řečeno, ač se v obou případech jedná o způsoby využití času, jejich východiska a také důsledky se zcela liší. I relační hodnoty tak mohou v některých případech být navázány na hodnoty nerelační, což také určuje jejich význam.

S hodnotou je úzce spjata i jednání člověka. Již v druhé kapitole jsme v souvislosti se zodpovědným jednáním poznamenali, že zodpovědné jednání je to, které může být zdůvodněno. I zde se setkáváme s hodnotou, která má dvě složky: a) hodnotu rozhodnutí; b) hodnotu danou zdůvodněním. Vztah těchto dvou aspektů hodnoty jednání je při tom složitý. Bez schopnosti rozhodování, jež by byla například tam, kde bychom byli absolutně ctnostnými lidmi, nebo tam, kde by již o ctnostech nemělo smysl hovořit, například v Hobbesově přirozeném i společenském stavu, by lidské jednání upadlo do determinismu – bylo by vypočitatelné a právě tímto by ztratilo na své hodnotě, stejně jako hodnotu v námi popisovaném kontextu nepřipisujeme přírodním jevům, hmyzu či zvířatům. Bez požadavku zdůvodnění by ale lidské jednání upadlo do svévole a libovlnosti. Z řečeného je pak zřejmé, že hovoříme-li o hodnotě lidského jednání, je tato hodnota dána právě korelací mezi rozhodnutím a zdůvodněním, jejíž výsledkem může být, že jednáme tak, jak sice nechceme, nicméně způsobem, k němuž jsme se rozhodli. Vyjádříme-li totéž například jazykem tradiční tomistické filosofie, spočívá hodnota jednání v tom, že je uvedeno v pohyb vůlí respektující rozum.

Hodnoty dále mají svůj původ. Tato otázka opět překračuje možnosti této kapitoly, nicméně v krátkém prostoru lze říci následující. Hodnoty jako kritéria mohou být dány filosofickým i náboženským přesvědčením. Filosofováním, vzděláním a výchovou. S prvním případem se setkáváme velmi zřídka. Například v kapitolách pojednávajících o různých

etických systémech těchto opor. V běžném životě se pak setkáváme spíše s hodnotami vycházejícími z výchovy a vzdělání, jež jsou v různé míře akceptovány či odmítány. Co je zde důležité si uvědomit je skutečnost jejich proměnlivosti. Jestliže jsme výše hovořili o tom, že hodnotou či vztažným bodem západní kultury je úcta k jedinci, byla tato úcta jak ve vzdělávání tak v náboženské oblasti podporována, a proto má i velkou setrvačnost a i základní právní dokumenty ji respektují. Nicméně téměř neodolatelným vlivem masmédií získávají jiné hodnoty primát. Již krátká zkušenost se současnými reklamami nás může poučit o příkladu: užívání se stává prioritní hodnotou. Otázkou nicméně je, o jakou hodnotu se jedná.

Z řečného se ukazuje, že rozlišení relačních a nepodmíněných hodnot je rozlišením nejdůležitějším. Již v tomto rozlišení je pak obsažena možnost jejich systematizace, která v kontextu sociální práce bude mít následující podobu, a to z toho důvodu, že se jedná o hodnoty vlastní právě profesi sociálního pracovníka. Hodnoty tak můžeme dělit na *osobní, společenské, legislativní a profesní*.

Osobní hodnoty vytvářejí systém hodnot, z jejichž hlediska by sociální pracovník řešil daný problém v případě, že by jednal sám za sebe. V tuto chvíli při tom pro nás není důležité, jaký charakter zdůvodnění je s těmito hodnotami spjat. Důležité je naopak to, že tyto osobní hodnoty utvářejí nejširší perspektivu, v jejíž rámci je případný problém či rozhodnutí nahlíženo. Této perspektivy není možno se zbavit, jedná se při tom ale vždy pouze o perspektivu osobní. *Společenské hodnoty* společenské hodnoty jsou opět velmi proměnlivé a různé. Obecně lze nicméně říci, že společenská přijatelnost nemusí být totožná hodnotou a kritický postoj k společenským normám je na místě. *Legislativní hodnoty* jsou obsaženy v psaném systému zákonů. Tato fixace budí zdání neproblematičnosti, nicméně nesmíme zapomínat na následující: a) stejně jako společenské hodnoty se i zákony mění; b) zákony mnohdy vytyčují nejzazší meze; c) zákony nejsou pouze literou, při jejich aplikaci je nutné přihlížet k tzv. duchu příslušné právní normy. Vidíme, že před sociálním pracovníkem stojí nikoliv systémů hodnot, které někdy nemusí být v souladu. Z tohoto důvodu na významu získávají profesní hodnoty, jež jsou zachyceny v již zmíněných kodexech. Jejich cílem je totiž nejen chránit klienta, ale také sociálního pracovníka, a to tím, že jasně vytyčují hranice, v nichž svou práci vykonává.

Shrnutí

Desátá kapitola se zabývala pojmem *hodnoty*, jeho možným významům, aspektům, původu a také systémům hodnot. Stejně jako i u jiných běžně užívaných pojmů odkazují i různé definice

pojmu hodnoty k jeho různým aspektům. Těm se pak desátá kapitoly věnovala s tím, že bylo poukázáno na společné vlastnosti. Text opor se rovněž zabýval různými systémy hodnot a jejich možným střetem. Jako nástroj překonání napětí mezi různými hodnotovými systémy a jejich nároky pak byl identifikován etický kodex, který chrání nejen klienta, ale i pracovníka. Tomu pak můžeme rozumět i tak, že jej zavazuje k přijetí profesně zodpovědné pozice, kdy již nejedná pouze sám za sebe, ale jako reprezentant profese, jež stanovuje i svůj hodnotový systém s jehož explikací se právě ve Etickém kodexu sociálního pracovníka setkáváme.

Otázky

- Jak lze vymezit pojem hodnoty?
- Jaké charakteristiky pojem hodnoty může mít?
- S jakými hodnotovými systémy se můžeme setkat?
- Jak rozumíte opozici relační a nerelační hodnoty?

Korespondenční úkoly

1. Opět si prostudujte Etický kodex sociálního pracovníka ČR i Mezinárodní kodex sociální práce a pokuste se vyjmenovat a seřadit základní hodnoty, na nichž je postaven. Jinak řečeno, jaký hodnotový systém a jaká hodnotová hierarchie v něm je obsažena?
2. Zamyslete se nad tím, jaký vztah k daným hodnotám zaujímáte a zda s nimi koresponduje to, co se dnes může nabízet jako společenské hodnoty – ty se pokuste formulovat.

Pojmy

- Hodnoty
- Společné znaky či charakteristiky hodnot
- Relační charakter hodnot
- Hierarchie hodnot
- Systém hodnot
- Společenské hodnoty
- Osobní hodnoty
- Legislativní hodnoty
- Profesní hodnoty

11 Jedinec, jeho autonomie a důstojnost – rozměr partnerství v sociální práci

Cíle

Cílem jedenácté kapitoly je obdobně jako v případě hodnot hlouběji rozvést problematiku jedince jako osoby, její autonomie a důstojnosti, a to v užším vztahu k partnerství jako specifickému rozměru v sociální práci. Po prostudování opor, zodpovězení dotazů a vypracování korespondenčních úkolů budou studenti schopni vysvětlit pojem osoby, popsat přístupy k vymezení osoby a interpretovat důsledky, které z těchto přístupů mohou vyplývat. Studenti rovněž pochopí rozdíl mezi partnerským a paternalistickým přístupem v sociální práci a nutnost stanovení hranic mezi oběma přístupy pro zachování důstojnosti klienta.

Průvodce textem

Prostor sociální práce jsme vytyčili prvky klienta, prostředí a sociálního pracovníka. Již z tohoto základního rozvrhu vyplývá řada problematických okruhů, neboť vztah mezi klientem a sociálním pracovníkem nikdy nemůže být vztahem neutrálním a odosobněným či ne-osobním. Byl-li by takovým, nedalo by se říci, že se jedná o zodpovědnou práci sociálního pracovníka, neboť tento odosobněný či také předmětný přístup nerespektoval autonomii a důstojnost člověka či člověka jako osobu a účel o sobě. Nicméně, jak jsme také mohli sledovat v předchozích kapitolách, vztah mezi klientem a sociálním pracovníkem nemůže být z druhé strany pouze vztahem osobním, ale také vztahem, jenž je ze strany sociálního pracovníka spoluurčen požadavkem profesionálního výkonu svěřených úkolů. Jinak také řečeno, v tomto profesionálním aspektu je předpokládána intervence sociálního pracovníka, což je v jisté míře narušením autonomie klienta. K porozumění tohoto specifického vztahu v prostoru sociální práce je proto vhodné sáhnout k pojmovému nástroji partnerství.

Než ale k problematice partnerství přistoupíme, musíme se věnovat právě pojmům osoby a její důstojnosti. Pojem osoby, a zde si všimněte, že jsme výše identifikovali zpředmětnující přístup právě s přístupem ne-osobním, označuje člověka jako subjekt, na nějž se vztahují **povinnosti i práva**. Pojem osoby, a to oproti pojmu člověka jako pouze biologickému druhu, tak vyjadřuje skutečnost, že máme co do činění s eticky relevantním subjektem. V tradici byla tato myšlenka vyjádřena různým způsobem. S klasickým vyjádřením se setkáváme například u Aristotela, pro kterého je člověk sice živočichem, ale živočichem rozumovým a živočichem politickým. V obou těchto definicích je právě etický nárok spjatý

s osobou pregnantně vyjádřen a evropská filosofická tradice je bude v různých obměnách sledovat s tím, že křesťanství tento etický rozměr doplní o další komponenty.

Osobou, tedy subjektem **práv a povinností**, je tedy, pokud setrváme u příkladové definice Aristotelovy, člověk schopný rozumového poznání a člověk, jenž je schopen se podílet na veřejném životě a rozhodovat se. Spojíme-li tento příklad s naším pojmovým vymezením v druhé kapitole, je osobou také zodpovědně jednající člověka. Nicméně zde se setkáváme s velmi závažnou otázkou, která vystupuje do popředí zvláště v oblastech zdravotnictví a sociální práce. Tato otázka zní: Je osobou každý člověk, nebo jenom některý, tedy ten, kdo vykazuje zmíněné mohutnosti (rozum a schopnost se rozhodovat)? Položíme-li pak otázku jiným způsobem, můžeme se ptát: Je osobou pouze člověk, jenž si je vědom svých skutků a zodpovědnosti, již za ně nese? To není v žádném případě jednoduchá otázka. V mnohém budou mít situaci ulehčenou věřící lidé, pro které je každý člověk, dokonce i ten nenarozený, osobou, jejíž důstojnost pramení z toho, že každý člověk je nakonec obrazem Boha (*imago Dei*) a jeho duše je tímto Bohem dokonce stvořena. Pokud nechceme či nemůžeme setrvat u této odpovědi, musíme se pojímům člověka a osoby věnovat blíže. Srovnáme-li pak vztah těchto pojmů v aspektu jejich extenze (rozsahu), můžeme se setkat se dvěma přístupy, a to s přístupem *inkluzivistickým* a *exkluzivistickým*.

Dle *inkluzivistického* pojetí jsou pojmy člověka a osoby zcela koextenzivní – každý člověk je osobou. Dle *exkluzivistického* pojetí pak pojmy člověka a *osoby* koextenzivní nejsou a můžeme se setkat s člověkem, který osobou není.

Pro usnadnění orientace mezi těmito přístupy se obraťme k důsledkům, které z nich plynou, a to ve srovnání. Inkluzivistické pojetí odmítá jakoukoliv segregaci či diskriminaci lidských bytostí. Pro určení člověka i osoby nejsou podstatné aktuální vlastnosti jako barva kůže, rasa, pohlaví, intelektuální či mentální úroveň nebo zdravotní stav. Z exkluzivistického pojetí pak vyplývá možnost segregace na člověka-osobu a člověka ne-osobu. Je-li pak osoba subjektem práv a povinností, je ne-soba pouze objektem. Každému je dále zřejmé, že exkluzivistické pojetí se musí opírat i o stanovaná kritéria, která jsou mnohdy pouze libovolná nebo účelová. Každému s alespoň minimální znalostí dějiny je pak zřejmé, k jakým jevům exkluzivistické pojetí může vést. Bylo by pak chybou opírat se pouze o extrémní projevy exkluzivistického pojetí, které jsme právě pouze naznačili. Můžou-li totiž být hranice mezi osobou a ne-osobou vedeny různými způsoby, bude i forem exkluzivismu mnoho s tím, že nemusí být navzájem v souladu. Zastávce pokusů na embryích či zastávce práv ženy na nakládání se svým tělem, tedy také s nenarozeným dítětem, nemusí být nutně rasistou.

Již samo srovnání inkluzivistického a exkluzivistického přístupu nese značnou informační hodnotu, jež se konkretizuje v otázce po stanovení kritérií. Inkluzivisté se této obtíži vyhýbají, exkluzivisté naopak narážejí na problém libovolnosti jak v kritériích, tak v jejích míře. Obrátíme-li náš pohled na filosofickou tradici nabízí se nám několik odpovědí na otázku po osobě. Slavný překladatel Aristotelových textů Boethius tak tvrdil, že osobou je individuální bytost *rozumové přirozenosti*. J. Locke pak osobu definoval pomocí aktuálního projevu vědomí. Z našeho exkurzu do dějin filosofie víme, že je pojem přirozenosti překladem řeckého termínu *fysis* či latinského termínu *natura*. Víme rovněž, že tento termín či pojem patří k stěžejním pojmům antické a středověké filosofie. Pokud pak zohledníme tento kontext, znamená Boethiova definice to, že osobou je každé jsoucné mající lidskou přirozenost, a to bez ohledu na to, zda ji doprovází aktuální výkon mohutností jako rozum, vědomí, pohyb apod. Právě aktuální výkon těchto mohutností, či také tradičním filosofickým jazykem vyjádřeno – přítomnost akcidentů činností rozumu, vůle, pohybu apod., je zdůrazněn v Lockově definici. Zcela v souladu s novověkým kontextem, jehož odlišnosti rozumíme. Locke rezignuje na pojem přirozenosti a to se promítá o do jeho pojmu osoby. Co se týče praktických důsledků, byl by pro prvního člověk v kómatu osobou, zatímco pro druhého již nikoliv. To se pak týká i nenarozeného dítěte či také embryí.

Výše zmíněné důsledky nahrávají inkluzivistickému pojetí osoby. Odkaz k Boethiově definici či k termínu *fysis* však naznačuje, že spor mezi tradiční a moderní definicí osoby nemůže být beze všeho vyřešen příklonem k dnes již jen obtížně přesvědčivému jazyku tradiční metafyziky, ačkoliv o něm nelze říci, že by byl mrtev nebo dokonce ztratil na filosofické relevanci. V této obtížné situaci nám pak může pomoci tzv. narativistické pojetí osoby. Podle tohoto přístupu je pak identita, a tedy i jedinečnost člověka jako osoby dána jeho příběhem.

Zcela obdobně jako v případě pojmu osoby lze postupovat i v případě pojmu důstojnosti člověka. Zdroje této důstojnosti jsou opět tři, z nichž všechny jsme již zmínili: náboženský zdroj, který v evropském kontextu člověka chápe jako obraz Boží; filosofický zdroj vycházející z rozumové a volní mohutnosti člověka.

Nyní můžeme přistoupit k problematice osoby a důstojnosti člověka z praktického hlediska, který se skrývá v otázce: Jak intervenovat do života druhé osoby?

Na pomoc nám zde přichází pojmové rozlišení partnerského a paternalistického vztahu. První spočívá v respektování možností klienta. Jinak také řečeno, partnerský intervenční (pomáhající) přístup respektuje autonomii a osobu jedince v tom smyslu, že je jí ponecháno to, na co stačí. Paternalistický přístup pak znamená narušení této autonomie, jež je nicméně v určité míře někdy nezbytné. Stanovení hranic mezi partnerským a paternalistickým přístupem zcela

jistě není snadné a je třeba zvažovat vždy konkrétní situaci a její aktéry. Nicméně ze samotného rozlišení spolu s významem respektu k osobě klienta je zřejmé, že vědomí hranic je základním předpokladem pro její eticky zodpovědné vyřešení.

Shrnutí

V centru zájmu jedenácté kapitoly stál pojem autonomie jedince fixovaný pojmem osoby jako subjektu práv a povinností. Problém osoby byl zasazen do širšího kontextu možných definic pojmu osoby s tím, že bylo poukázáno na dvě základní formy vztahu pojmů člověka a osoby. V kapitole byly rovněž uvedeny příklady filosofických odpovědí. S problematika osoby pak byla provázána s pojmem její důstojnosti. V závěru kapitoly se pak studenti setkávají s rozlišením partnerského a paternalistického vztahu v sociální práci a jejich souvislosti s požadavkem respektu k důstojnosti klienta.

Otázky

- Co se pojí s pojmem osoby?
- Jak tradice definovala pojem osoby?
- Jaké dva přístupy k pojmu osoby lze rozlišovat?
- Jaké tyto dva přístupy mohou mít důsledky?
- V čem nachází své zdůvodnění důstojnost člověka?
- Jaký je rozdíl mezi partnerským a paternalistickým přístupem v sociální práci?

Korespondenční úkoly

V textu opor jsme uvedli, že existuje řada forem *exkluzivistické* pojímání osoby. Pokuste se nalézt jeho různé podoby.

Pojmy

- Osoba
- Práva
- Povinnosti
- Autonomie
- Exkluzivistické pojetí
- Inkluzivistické pojetí
- Rozum
- Vůle
- Vědomí
- Přirozenost
- Vlastnosti
- Důstojnost člověka
- Paternalismus
- Partnerství

12 Lidskoprávní kontext sociální práce – pojem lidských práv jako nejobecnější východisko etických kodexů sociálního pracovníka

Cíle

Cílem poslední kapitoly je prohloubit povědomí posluchačů o základních lidských právech, na něž odkazují již zmíněné etické kodexy relevantní pro oblast sociální práce, poukázat na jejich souvislost pojmy hodnoty, osoby a lidské důstojnosti. Posluchači po prostudování opor, zodpovězení otázek a vypracování korespondenčních úkolů budou schopni vymezit pojem základních lidských práv, vysvětlit jejich zdůvodnění, popsat jejich rozsah, vymezit jejich vztah k inkluzivnímu a exkluzivnímu pojetí osoby a také tato základní lidská práva budou znát. Skrze jejich rozdělení do tzv. generací rovněž získají přehled o tom, v jakých oblastech budou ta která práva spíše relevantní pro zhodnocení situace klienta.

Průvodce textem

V Etickém kodexu pracovníku České republiky (2.1.2) je stanoveno:

„Sociální pracovník jedná tak, aby chránil důstojnost a lidská práva svých klientů.“

Mezinárodní etický kodex sociální práce (4.1) pak stanoví:

„Sociální práce je založena na hodnotě a důstojnosti všech lidí a na právech, která z toho vyplývají.“

V předchozích kapitolách jsme se již zabývali funkcí etických kodexů se zvláštním zřetelem na etické kodexy v sociální práci. Rovněž jsme zkoumali otázku hodnot a důstojnosti člověka. Zdá se tedy, že oběma větám velmi dobře rozumíme. Nicméně orientace vytyčená ve výše uvedených větách obsahuje ještě jeden aspekt, který musí eticky zodpovědné jednání sociálního pracovníka zohledňovat, a to aspekt lidských práv, jež explicitně z důstojnosti člověka vyplývají. Abychom dobře porozuměli této druhé a prozatím netematizované složce, musíme naši pozornost věnovat lidským právům.

Lidská práva jsou široce a často užívaným pojmem. Bývalý generální tajemník Organizace spojených národů, Kofi Annan, tak lidská práva shrnuje takto: „Lidská práva odpovídají rozumu i požadavku svědomí. Lidská práva jsou práva, která náleží každému člověku právě proto, že je člověkem. My všichni jsme lidé, všichni máme nárok na lidská práva. Jedno bez druhého by nemělo smysl.“

Z hlediska předchozích kapitoly je třeba upozornit na následující. Koncept lidských práv se vyhýbá rozlišení osoby a člověka. Jinak řečeno, toto rozlišení ztrácí smysl tam, kde je předpokládáno inkluzivistické pojetí osoby. Rozsah pojmu osoby a člověka je identický a hovoříme-li o člověku, hovoříme i o osobě, tedy o subjektu práv a povinností – *každý je způsobilý mít práva*. Rozdíly v rasy, původu, barvy pleti, pohlaví, věku apod. nemají na distribuci základních lidských práv žádný význam. V Listině základních práv a svobod (čl. 3, 1) je tak explicitně stanoveno:

„(1) Základní práva a svobody se zaručují všem bez rozdílu pohlaví, rasy, barvy pleti, jazyka, víry a náboženství, politického či jiného smýšlení, národního nebo sociálního původu, příslušnosti k národnostní nebo etnické menšině, majetku, rodu nebo jiného postavení.“

Zohledňování těchto rozdílů by naopak bylo v rozporu s důstojností člověka. Dále lidská práva jsou práva, jež svůj původ nacházejí v rozumu. Nejsou tedy pouze pozitivními právy, nebo právy založenými v náboženství. Subjekty lidských práv jsme všichni na základě rozumu, a tudíž tato lidská práva nejsou ani omezena kulturním kontextem. Nakolik jsou lidé rozumní, natolik jsou zavázáni respektovat a přijmout závaznost těchto práv, která jsou takto nezczizitelná. Opět v Listině základních práv a svobod (čl. 1) můžeme číst:

„Lidé jsou svobodní a rovní v důstojnosti i v právech. Základní práva a svobody jsou nezadatelné, nezczizitelné, nepromlčitelné a nezrušitelné.“

Lze tedy také říci, že koncept lidských práv představuje racionalistický přístup k právní problematice a je tak dědicem přirozenoprávní tradice předpokládající poznatelnost univerzálně platných a závazných práv.

Tolik tedy k nejobecnějším ustanovením, z nichž pak plynou práva zcela konkrétní, jež jsou stanovena v zmíněné Listině základních práv a svobod a dělí se do tří generací lidských práv: I. generace zachycuje občanská a politická práva (čl. 2-21); II. generace zachycuje

ekonomická, sociální a kulturní práva (čl. 22–27); III. generace zachycuje kolektivní práva. V sociální práci se pak se všemi těmito oblastmi můžeme setkat.

Shrnutí

Ve dvanácté kapitole se studenti seznámili s obecným vymezením lidských práv i s jejich konkrétními podobami v Listině základních práv a svobod. Rovněž kapitola poukázala na rozsah těchto lidských práv, a to ve vztahu k již probírané problematice lidské důstojnosti a osoby. V této kapitole bylo také zdůrazněno, že etické kodexy upravující sociální práci základní lidská práva využívají jako východisko, z čehož plyne, že eticky zodpovědné jednání sociálního pracovníka předpokládá jejich znalost.

Otázky

- Jak byste definovali základní lidská práva?
- S jakým pojetím vztahu mezi člověkem a osobou lidskoprávní koncepce počítá?
- Jak jsou v etických kodexech sociálního pracovníka realizovány požadavky plynoucí ze závaznosti základních lidských práv?
- Do jakých kategorií můžeme základní lidská práva rozdělit?

Korespondenční úkoly

Pečlivě si přečtěte Listinu základních práv a svobod a splňte následující úkoly: a) vypište základní práva a svobody do seznamu; b) popište způsoby a podmínky, jimiž jsou ve své obecné formulaci tato práva omezena; c) rozdělte práva svobody s ohledem na zmíněné generace; d) u každé generace se pokuste zamyslet nad hypotetickou situací v oblasti sociální práce, ve které by mohlo dojít k jejich porušení.

Pojmy

- Lidská práva
- Zdůvodnění
- Etické kodexy
- Rozum
- Náboženství
- Svobody
- Generace základních lidských práv

Závěrem

Opory *Etika* se věnovaly komplexní a mnohvrstevnaté problematice etiky v *sociální práci*. Již sám tento pojem odkazuje k dvěma oblastem – k etické teorii, jež může nabývat deskriptivní i preskriptivní polohy, a k praxi, tedy konkrétní situaci a úkolům sociálního pracovníka. Obě roviny jsou při tom samy o sobě co do obsahu velmi pestré. V prvním případě se nelze věnovat etice bez přihlídnutí k jejímu původu, který je třeba hledat v úzké souvislosti s filosofickým myšlením. Proto se opory nevěnují jen vymezením pojmů a nevolí tu či onu etickou teorii, ale seznamují studenty s různými přístupy, s nimiž se v tradici evropského myšlení můžeme setkat. Neboť pak v oblasti *věci lidských* lze jen velmi obtížné hovořit o časové podmíněnosti nebo zastaralosti, je sama konfrontace s touto bohatou tradicí vhodnou propedeutikou. V případě druhém pak byla etická problematika vztažena k tzv. profesním etikám a zvláště k etice v sociální práci a jejím specifickým. V souvislosti s tímto pak opory tematizovaly i vztažné body, jimiž je jak legislativa tak etické kodexy regulující práci sociálního pracovníka.

Použitá literatura a literatura k samostudiu

Vzhledem k pedagogickému cíli opor uvádíme v tomto seznamu literatury zdroje, z nichž opory čerpají a k nimž je možno dále přihlédnout v rámci samostudia či ve snaze o prohloubení poznání problematiky.

Anzenbacher, A., *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha, Academia 2001. ISBN 80-200-0917-5.

Blecha, I. a kol., *Filosofický slovník*. 2. vyd. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 1998. ISBN 80-7182-064-4.

Fischer, O., Milfait, R. a kol. *Etika pro sociální práci*. Praha, JABOK 2008. ISBN 978-80-904137-3-3.

Janák, D., *Kapitoly z dějin sociální práce*. Opava, Slezská univerzita v Opavě 2011.

Jankovský, J., *Etika pro pomáhající profese*. 1. vyd. Praha, Triton 2003. ISBN 80.7254-329-6.

Rich, A., *Etika hospodářství I*. 1. vyd. Praha, Oikúmené 1994. ISBN 80-85241-67-1.

Sedláček, J., *Etika v sociální práci a veřejné správě*. Opava, Slezská univerzita v Opavě 2011.

Störig, H. J., *Malé dějiny filosofie*. 8. vyd. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2007. ISBN 978-80-7195-206-0.