

## 2. Základní etické teorie

Obeznačenost s etickými teoriemi pomáhá sociálnímu pracovníkovi v tom, aby mohl učinit informované morální rozhodnutí. Existuje celá řada možných členění etiky. Pro potřeby sociální práce se většinou používá základní rozdělení na deskriptivní etiku, metaetiku a etiku preskriptivní<sup>16</sup>.

### 2.1 Deskriptivní etika

Deskriptivní etika si klade za cíl co nejexaktněji popsat oblast morálky v jejích různých kulturních podobách - mezi kulturami i uvnitř jedné kultury. Popisuje to, co je u určitých národů a kmenů považováno za morální, a zjišťuje důvody proměnlivosti hodnotových představ. Deskriptivní etika spolupracuje se sociální a kulturní antropologií, religionistikou, etnologií, sociologií, historií apod.

Brázda uvádí, že s deskriptivní etikou souvisí otázka etického relativismu. Na základě zkoumání odlišnosti a rozmanitosti morálních soudů v různých kulturách se vychází z toho, že hodnoty mají relativní platnost, že nejsou absolutně platné a nezávislé na kontextu. Dobré je to, co je sociálně schváleno. Krajní relativismus je nicméně sebedestruktivní - vždy se předpokládá, že společnost nebude považovat za dobrou např. intoleranci. Tolerance<sup>17</sup> je totiž základní hodnotou relativismu, čímž se relativismus dostává zpět do oblasti univerzálně závazné normy (tolerance je univerzální hodnotou). Naskýtá se také námitka, že empiricky zjištěná rozdílnost je ve skutečnosti kulturně, historicky a geograficky podmíněná konkretizace axiomu (základního morálního principu). Např. axiom „cti otce a matku“, může v různých kulturách nabývat zcela jiných konkrétních dopadů. Relativismus je přínosný v tom, že zpochybňuje výsadní pozice<sup>18</sup> (např. euro-americké kultury) a je východiskem pro úvahy týkající se soužití rozdílných kultur (např. majoritní a minoritní populace).

Deskriptivní etika odmítá příčinné vysvětlování jevů ve smyslu determináčních schémat. Pokud bychom chtěli chápat podmíněnost etického chování deterministicky, potom by nezbyval prostor pro etično, které předpokládá svobodu pro rozhodování.

### 2.2 Metaetika

Metaetika se zabývá analýzou jazykové formy a funkcí etických výpovědí. Snaží se objasňovat etické termíny a jazyk vůbec a odvozovat etické principy. Etika zkoumá morálku a metaetika zase zkoumá etiku. K razantnímu rozvoji metaetiky došlo v anglosaské oblasti ve 20. letech tohoto století v souvislosti s analytickou filozofií (která zkoumá vzájemné vztahy mezi jazykem, pojmovým myšlením a světem). Typickými otázkami je např. : Jaký je význam vět, jimiž vyjadřujeme mravní soudy? Co rozumíme pod pojmy dobro a zlo? Jakým způsobem formulovat etické principy pro vedení těch, kteří pracují s morálními dilematy?

Cílem metaetiky není určování etických principů. Jde spíše o odhalení povahy mravních soudů a principů správného jednání než o konkrétní návody ke správnému jednání (v tomto smyslu je metaetika spíše teoretickou než praktickou disciplínou).<sup>19</sup>

Témata, kterými se metaetika zabývá, jsou víceméně totožná se základními otázkami etiky a Kolář se Svobodou je charakterizují následujícím způsobem:

<sup>16</sup> Otázky deskriptivní etiky, metaetiky a preskriptivní etiky se u jednotlivých autorů prolínají.

<sup>17</sup> Tolerance se může pod ztěžklým břemenem relativismu snadno zhroutit do nacionalismu, xenofobie, rasismu a protekcionismu (Berger, 1997)

<sup>18</sup> viz kap. postmodernismus

<sup>19</sup> Pro svá zkoumání si metaetika bere na pomoc sémiotiku (teorii významu a užívání jazyka) včetně jejích částí: syntaktiky (gramatika a logická forma jazykových výrazů), sémantiky (význam - obsah jazykových výrazů) a pragmatiky (způsoby užití jazykových výrazů - jde o vztah mezi jazykem, jeho uživateli a okolnostmi, za kterých uživatelé komunikují).

• význam a užití etických termínů (dobrý, krásný apod.) - označují tyto termíny vlastnosti věcí a jednání nebo spíše naše postoje k věcem a jednání? Lze význam těchto termínů objasnit pomocí jiných termínů?

• logická analýza mravních soudů a vztahů mezi nimi - existují vůbec vztahy mezi mravními soudy? Např. vyplývá mravní soud „Pavlovo jednání je správné“ z faktuálního tvrzení „Většina lidí schvaluje Pavlovo jednání“?

• analýza etických teorií a morálních systémů z hlediska jejich logické výstavby, důsledků, vzájemných vztahů - v jedné etické teorii se např. nemůže uplatnit zároveň morální realismus (morálka je objektivní) a morální subjektivismus (morálka je subjektivní).

• zkoumání mravní argumentace - jsou mravní soudy pravdivé? Proč mají lidé rozdílné názory na etické otázky (např. na eutanazii - přitom chce každý to nejlepší pro člověka trpícího smrtelnou chorobou)? Důvodem může být mj. to, že věci jsou svojí povahou morálně dobré nebo špatné a lidé si toho jsou vědomi v různé míře, nebo že lidé mají rozdílná přesvědčení o morálních hodnotách věcí, nebo že lidé mají k věcem rozdílné postoje.

• zkoumání toho, jak předmět etiky teoreticky uchopit - může být etika racionálně založená, budovaná za pomoci logických metod?

V rámci metaetiky existují mimo jiné dva významné směry: kognitivismus a nonkognitivismus.

**Nonkognitivisté** předpokládají, že objektivní vědecké poznání odkazující se na logické matematické důkazy, pozorování nebo experiment v oblasti mravních faktů není možné. Každý etický princip, který bychom vytvořili, by nutně reflektoval naše osobní preference, doporučení a přání (jde o subjektivismus).

**Kognitivisté** se naopak domnívají, že je možné najít objektivní kritérium pro určení toho, co je dobré a co špatné (objektivismus). Kognitivisté se dále dělí na naturalisty a intuicionisty, přičemž *naturalisté* předpokládají, že mravní termíny (např. dobrý) je možné převést na empiricky určitelné pojmy (např. užitečný). Podle *intuicionistů* se tak naturalisté dopouštějí naturalistického mylného závěru<sup>20</sup>. Intuicionisté považují základní etické pojmy za neodvoditelné, protože jsou už samy o sobě evidentní a přístupné intuitivnímu poznání (tedy nikoliv empirickému vědeckému poznání)<sup>21</sup>.

## 2.3 Preskriptivní etika

Preskriptivní etika hledá kritéria, pomocí kterých by bylo možné stanovit, „co má být“, tzn. jaké jednání je morálně dobré. Hlavní otázkou je, jak se má člověk chovat, co má dělat?

Preskriptivní etika se dělí na teorii norem, která se soustřeďuje na správné jednání (na stanovení norem) a na teorii hodnot (axiologie), která zkoumá v jednotlivých etických teoriích to, co je prioritou (např. štěstí v eudaimonismu nebo užitek v různých podobách utilitarismu).

V rámci preskriptivní etiky se budeme věnovat následujícím způsobům etického myšlení (podle historického hlediska): teorii přirozeného zákona, teorii přirozeného práva, deontologii, teleologii, teorii distributivní spravedlnosti, antiopresivní teorii, etice účasti a etice diskursu.

<sup>20</sup> Takovéto ztotožnění výpovědi o tom, co jest, s výpovědí o tom, co má být, je nepřipustné. Dobré není možno definovat pomocí vlastností dobra (dobro definované jako užitečné - utilitarismus, jako slastné - hedonismus apod.). „Kdo pečlivě zkoumá, co si představuje, ptá-li se: Je slast (nebo cokoliv) nakonec dobrá?“, snadno nahlédne, že se neptá pouze, je-li slast slastná“ (Moore in Anzenbacher, 1994: 253 and in Rich 1994).

<sup>21</sup> Pokud by se někdo chtěl zabývat např. výzkumem hodnot, pak mu nezbyvá než si ujasnit svoje stanovisko, které zaujímá k těmto otázkám.

## 2.4 Etické teorie z historického hlediska

### 2.4.1 Teorie přirozeného zákona

Teorie přirozeného zákona vznikla na základě kombinace náboženské tradice Judaismu, řecké filozofie a křesťanství. Cílem je kultivace lidské přirozenosti směrem k dokonalosti skrze přirozený mravní zákon, který je daný Bohem. Zákon je věčný a neměnný, je obsažený v přírodě i v představě Boha.<sup>22</sup>

Tento plán světa platí pro všechny tvory - podle jejich povahy ale různým způsobem. Tvorové bez rozumu jsou řízeni bez svého přispění. Člověk, který je chápán jako Boží obraz, je vybaven rozumem, takže je pro něj přirozené, že se pomocí svého rozumu sám řídí v rámci Boží prozřetelnosti. V teologickém smyslu „je přirozený zákon účast člověka jako rozumné bytosti na činnosti Boha jako zákonodárce“<sup>23</sup> Člověk má plnit Boží zákon, protože je to jeho úkolem, a zároveň tímto způsobem dosahuje spásy. Člověk je souvztažná bytost vzhledem k Bohu a k ostatním lidem. Není v ontologickém smyslu slova bytost vztažená k sobě samé.

Beneš uvádí, že v katolickém pojetí je lidská přirozenost stvořena Bohem - je proto dobrá. Hřích tuto dobrotu lidské přirozenosti nezničil, pouze ji poškodil. Proto je přirozenost nadále vyjádřením Boží vůle. Hříšný člověk je stále Božím dítětem, bez ohledu na hřích, který spáchal. Člověk se má snažit o poznání Božího zákona ve své přirozenosti a má tento zákon naplňovat (to je možné i tehdy, když Boha nezná). Lidská přirozenost má i dějinný rozměr. Od absolutního přirozeného zákona lze odvodit univerzální normy. Přirozenost je však vždy zařazená do konkrétního období dějin spásy, ve kterých se realizuje.

Poznání přirozeného zákona není člověku vrozeno; vrozena je pouze schopnost první principy přirozeného zákona<sup>24</sup> snadno a bez omylu poznat. Čím více pak člověk sestupuje do oblasti konkrétní, tím spíše podléhá omylům a stupňuje se jeho nejistota. Přirozený zákon není plánem, který člověk svobodně navrhuje, ale je rozměrem, který člověk musí namáhavě hledat. Nalezený přirozený zákon potom realizuje pomocí své vůle.

Oproti katolickému přístupu luteránský přístup vychází z toho, že po prvním hříchu je lidská přirozenost pokažená a touto zkažeností je zasažený i rozum, který je pak neustálým zdrojem hříchu a omylu.

Morální normy teorie přirozeného zákona jsou v souladu s Božími příkazy i s klasickými ctnostmi. Lidé by měli jednat tak, aby podporovali dobro. Bible obsahuje i množství ustanovení ze sociální oblasti - např. péče o sirotky, vdovy, chudé (měli ve společnosti svůj status) nebo ustanovení, že sobota je dnem odpočinku nejen pro svobodné, ale i pro otroky a zvířata. Reciprocita je vyjádřena mj. zlatým pravidlem, které je rozšířeno ve všech kulturách: jednej s jinými tak, jak chceš, aby oni jednali s tebou.

Síla etiky přirozeného zákona tkví v jeho všeobsažnosti: zahrnuje v sobě přirozené ctnosti a je otevřený i kontextu Božích příkazů a milosrdenství. Takto je možné propojení náboženské etiky s apelem na racionalitu a přirozenou perspektivu ctností.

Problém teorie přirozeného zákona spočívá v tom, že ji můžeme interpretovat různým způsobem. Hosmer se domnívá, že dokonce i jednoduché a elegantní zlaté pravidlo lze aplikovat univerzálně jen s obtížemi.<sup>25</sup> Interpretace závisí na situaci (např. bohatý člověk bude požadovat, aby si lidé podrželi svůj majetek, zatímco chudý bude preferovat sdílení majetku).

<sup>22</sup> Vyjádření tohoto zákona je obsaženo v bibli (např. desatero přikázání nebo kázání na hoře), ale také např. v předporozumění mravní skutečnosti.

<sup>23</sup> Skoblík, 1997: 66

<sup>24</sup> viz kap. princip synderesis

<sup>25</sup> Beneš uvádí několik pravidel pro případ kolize povinností (tato pravidla jsou určena pro zmatené svědomí, zdravé svědomí je schopné volit tu alternativu, které je třeba v dané situaci dát přednost):

- deontologický zákon (zavazující bez výjimky, negativní, zakazující) má přednost před příkazujícím
- zákon přirozený před pozitivním (připouštějící výjimky z přiměřeně vážných důvodů)
- zákon božský před lidským
- to, co je přikázáno, má přednost před tím, co je doporučeno (nejdříve zaplatit dluhy, potom dávat almužnu)

#### 2.4.2 Teorie přirozeného práva

Teorie přirozeného práva souvisí s osvícenstvím, které charakterizuje Horyna jako věk intenzivní snahy o vyvedení člověka ze zajetí představ středověku na cestu soběstačnosti rozumu, praktické úspěšnosti, politické rovnoprávnosti, náboženské nezávislosti a „duchovního titánství, po níž se bude ubírat ke stále větší dokonalosti jako ideálu naplňujícího se lidství“<sup>26</sup>. Došlo k přesunutí důrazu od ctností k důrazu na individuální práva a od sociální k individuální svobodě jako primárnímu rysu lidské přirozenosti. Vlastní dokonalost a náboženské cíle ustupují do pozadí před snahou jednotlivců o zajištění a ochranu sebe sama.<sup>27</sup>

Teorie společenské smlouvy (jako součást přirozeněprávní teorie) sleduje morální závazky zpět až k sociálnímu kontraktu, ve kterém je individuální právo na život, svobodu a majetek chráněno společným souhlasem. Nikdo se totiž nemůže cítit jistě a bezpečně, není-li ve společnosti souhlas s ochranou těchto základních lidských práv.

Významnými představiteli teorie společenské smlouvy jsou **Thomas Hobbes** (1588 - 1679) a **John Locke** (1632 - 1704). Oba filozofové vycházejí ze stejných předpokladů, v závěrech se však liší. Oba popisují přirozený stav, kdy má každý člověk svobodu při řízení svého jednání a nakládání se svým majetkem. Člověk není podřízený žádné vnější autoritě, všichni jsou si rovni. Oba zastávají názor, že v přirozeném stavu hrozí válka všech proti všem. Hobbes touto charakteristikou popis chování člověka v přirozeném stavu vyčerpává, Locke vidí ještě jednu zákonitost: působení přirozeného zákona. Předpokládá, že lidé jednají podle přirozeného zákona, který není psaný a není možné jej najít mimo mysl lidí - je však jasný a pochopitelný všem rozumným tvorům. Přirozený zákon<sup>28</sup> je objektivní normou spravedlnosti, je to přírodní zákonitost nezávislá na člověku, ale poznatelná rozumem, který radí každému, kdo o to má zájem. Lidé, kteří přirozený zákon dostatečně nepromýšlí<sup>29</sup> a nejednají podle něj, často vyhlásují tzv. válečný stav, což je podle Locka projev uváženého záměru proti vlastnictví jiného člověka a snahy o neomezenou moc nad tímto člověkem. Při sporech v přirozeném stavu chybí nestranný soudce a pozitivní zákony, kterými by se tento soudce řídil. Výsledkem je pak to, že válečný stav trvá. Proto se lidé od přirozenosti rovní, svobodní a nezávislí rozhodnou vstoupit do společnosti. Tím se vzdávají moci činit vše, co jednotlivec pokládá za vhodné pro zachování sebe a jiných podle přirozeného zákona, a moci trestat zločiny spáchané proti tomuto zákonu. Tato dohoda (common agreement) má trvalý charakter. Člověk však má od přírody moc zachovat vlastnictví – tzn. život, svobodu a jmění. Proto nikdo nemůže prostřednictvím smlouvy dát vládě více moci než má sám – protože sám si nemůže vzít život, nemůže moc nad svým životem převést na vládu. Stát tedy není organizovaným násilím a třídním panstvím, ale nástrojem ochrany specificky pojatých lidských práv. Pro Locka i Hobbese je společenská smlouva způsobem, jak uniknout z nebezpečí války všech proti všem. Hobbes však nevidí v přirozeném stavu žádný podklad pro morálně právní normy, a proto směřuje svojí smlouvou ke koncepci tvorby společenských norem prostřednictvím absolutní politické moci. Zaměřuje se na popis fungování absolutistického systému. Podle Locka naopak smlouva vytváří základ pro naplnění přirozeného zákona, sdružení sil jednotlivců pro jeho obhajobu. Locke hledá mravní základ politiky.<sup>30</sup>

Síla teorie přirozeného práva je zřejmá. Není závislá na sporných náboženských nebo metafyzických principech, podporuje svobodu a uniká dogmatismu a netoleranci předmoderních tradic. Chrání základní lidskou důstojnost, je uchopitelná rozumem a dá se jednoduše adaptovat na vlastní zájem člověka.

---

• vyšší hodnota má přednost před nižší (osobní, společenská apod.)

<sup>26</sup> Horyna, 1998: 302

<sup>27</sup> Osvícenství se zaměřuje na čtyři oblasti: duchovní (překonání autority církve), oblast politické emancipace (založeno na teorii společenské smlouvy), filozofii (překonání klasické metafyziky a obrat ke zkoumání možnosti poznání a jeho využitelnosti) a na oblast obrazu světa (přechod od scholastického fyzikálního obrazu světa k mechanistické podobě). Mechanistická podoba v sobě zahrnuje představu, že svět je ovladatelný, předvídatelný, spočítatelný a využitelný v zájmu člověka. Osvícenství založilo svět moderny.

<sup>28</sup> Locke jej jen vyjíměčně spojuje s Božím příkazem.

<sup>29</sup> viz kap. Svědomí a také reflexivní morálka

<sup>30</sup> Krejčí in Locke, 1992: 15

### 2.4.3 Teorie racionální povinnosti (deontika)

Deontika (deontologie) je nauka o povinnostech (z řeckého *deon* co má být, povinnost). Jde o přesvědčení, že jednání může být morální nebo nemorální samo o sobě na základě své imanentní povahy a nezávisle na následcích. Důležitý je úmysl jednajícího, nikoliv výsledek jednání. Např. dodržet slib, respektovat práva druhých je žádoucí nikoliv proto, že by takovéto jednání garantovalo dobré výsledky, ale proto že jde o plnění povinnosti.

Nejnámější je filozofie **Imanuela Kanta** (1724 - 1804), který navazuje na přirozeněprávní teorii a dále ji rozvíjí. Kantově etice se budeme věnovat důkladněji, protože s tímto filozofickým náhledem souvisí jeden ze základních principů etiky sociální práce - úcta k člověku jako k bytosti schopné sebedeterminace. Kant vychází z toho, že to, co je empirické (člověk jako hmotně-tělesná tj. přírodní bytost) nutně předpokládá neempirické (člověk toto přírodní mění rozumově-duchovní transcendentálností). Každý člověk má tedy jak přírodní, tak i rozumovou složku a tuto přírodní empirickou rovinu je schopný přesáhnout. Člověk tedy není motivován k činu pouze libostí a nelibostí (přírodní složka - motivace z náklonnosti), ale i čistým (tj. smyslově neinstrumentalizovaným) rozumem (tj. motivace z povinnosti). Motivace z čistého rozumu nepředpokládá nic empirického, neslibuje osobní prospěch nebo materiální statky. Je to čistá povinnost, nepodmíněný příkaz, tedy kategorický imperativ. Nezáleží na tom, jestli člověk tento imperativ uzná nebo ne. Nemění to nic na tom, že je člověk imperativu a priori podroben. Kategorická motivace z rozumu prostě vyplývá z rozumové povahy člověka.

Transcendentální filozofie je formulovaná v kategorickém imperativu: „Jednej tak, aby maxima tvé vůle vždycky zároveň mohla být principem obecného zákonodárství“. Imperativ se na jedné straně vztahuje k ideji obecného zákona (tj. transcendentální moment) a na druhé straně ke konkrétní praxi v životě (maximy jednání)<sup>31</sup>. Maximy je pak třeba posuzovat podle ideje obecného zákonodárství - maximy mého jednání mají být takové, aby je bylo možné zobecnit. Po tomto posouzení se z maxim, které uspěly, stanou praktické zákony<sup>32</sup>.

Kategorický imperativ je možné formulovat i na základě účelu o sobě: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého, vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek“. Účel<sup>33</sup> musí vyplynout z rozumu, musí být nepodmíněný a absolutní. Tento rozumový účel musí být zároveň a priori objektivně nutný pro všechny rozumové bytosti. Naproti tomu účely kladené empiricky (motivace libostí a nelibostí) jsou vždy relativní a jsou to jen prostředky k uspokojení subjektivních potřeb. Neměli bychom tedy jednat s druhými lidmi jen jako s objekty nebo prostředky pro naše vlastní cíle<sup>34</sup>. Každý člověk je hoden úcty jednoduše proto, že je člověkem - není přítom důležité, jestli nám je či není sympatický, užitečný, nebo jestli s námi jedná poctivě či ne. Kantovské etice je cizí představa, že by účel světil prostředky.

Empiricky relativní účely označuje Kant jako věci - jejich hodnotu je možné stanovit a je možné ji srovnávat s hodnotou jiných věcí<sup>35</sup>. Rozumové bytosti nejsou věcmi (nejsou prostředky) ale osobami, tj. jejich existence sama o sobě má absolutní povahu. Jsou to účely samy o sobě. Je tomu tak

<sup>31</sup> Maximy jsou všeobecné zásady, které člověk subjektivně považuje za potřebné.

<sup>32</sup> Člověk, který v konkrétní situaci přemýšlí o tom, jak má jednat, provádí následující morální úvahu: nejdříve si uvědomí možnosti jednání, potom přemýšlí, jaké maximy leží v základu jednotlivých možností jednání, a potom posoudí tyto maximy podle obecného zákona a zvolí tu, kterou je možné zobecnit.

<sup>33</sup> tedy cíl, dobro, důvod chtění

<sup>34</sup> Tento požadavek platí nejen pro vztah sociální pracovník - klient, ale i naopak.

<sup>35</sup> Podle Kanta se všechny danosti dělí na jevy (fenomena) a věci o sobě (noumena). Noumenální je „inteligibilní charakter“ člověka, tj. jeho nadsmyslová rozumnost. Svět jevů plně spadá do oblasti působení zákona kauzality, není v něm místo ani pro náhodu ani pro nějaké svobodné jednání. Naproti tomu nadsmyslová lidská rozumnost takovému zákonu nepodléhá, není totiž pouhým jevem, ale naopak „věcí o sobě“. Člověk proto nejedná pouze tak, že musí, že je ke svému konání determinován nejrůznějšími přírodními podněty a popudy, ale jako „věc o sobě“ má možnost rozhodování. Právě v této možnosti je dáno základní rozlišení mezi činem dobrým a zlým, mezi dobrým a zlým úmyslem, mezi dobrým a zlým rozhodnutím. Člověk má k dispozici svobodu a vůli k dobrému jednání. Všechno ostatní, co existuje ve světě v podobě fenomenálních daností, podléhá zákonu příčinnosti a nemůže být proto pokládáno ani za dobré, ani za zlé. Samotná možnost mravního jednání spočívá tedy v momentu volby, rozhodování, tudíž svobody lidského jednání.

proto, že se v nich může čistý rozum stát praktickým rozumem<sup>36</sup>. Tato autonomie, kterou člověk má, je základem jeho důstojnosti a vnitřní hodnoty.

Morálně dobré jednání je takové, které vzniká na základě rozumného motivu - motivu povinnosti<sup>37</sup>. Morálně špatné je potom to jednání, jehož motivem je náklonnost. Záleží přitom na vůli jednajícího. Člověk jedná dobře, když jedná vědomě a chtěně z povinnosti, a jedná špatně, když jedná vědomě a chtěně v rozporu s povinností. Mravní dobro je to, co je ve shodě se svědomím, protože ve svědomí se děje převedení mravního principu v konkrétní povinnost. Dobro jednání tedy nezávisí na výsledku jednání, ale na smýšlení jednajícího. Kantovo pojetí etiky předpokládá, že každý člověk má alespoň minimální míru konkrétní svobody, která je podmínkou všech maxim.<sup>38</sup>

Výhodou deontologické etiky je jasné oddělení povinnosti od užitečnosti a osobního zájmu, což by mělo předcházet předpojatosti a diskriminaci. Nevýhodou je určitý formalismus, který se může projevit rigidním plněním toho, co je bez ohledu na následky považováno za povinnost<sup>39</sup>, a obtíže při určování toho, co je vlastně onou povinností v určité situaci. Kritické poukazují také na to, že lidé, které motivuje k jednání instinkt, zvyk nebo soucit, mohou být lidštější než lidé, kteří jednají jen na základě abstraktního smyslu pro povinnost.

Banks uvádí, že až donedávna se většina autorů literatury o etice sociální práce soustředovala výhradně na principy, kterými se má řídit sociální pracovník při práci s individuálním klientem. Šlo vlastně o rozpracování kategorického imperativu úcty k člověku jako k účelu samotnému o sobě. Nemalý vliv na pojetí pojmu úcty k lidským bytostem má však i náboženská etika obsažená v teorii přirozeného zákona.

#### 2.4.4 Teleologie - utilitarismus

Sociální pracovníci nejsou zcela autonomními profesionály, jejichž hlavní etické principy se týkají pouze respektu ke klientům a podpoře jejich sebeurčení. Jsou zaměstnanci, kteří pracují v rámci právních a procedurálních pravidel a kteří by se zároveň měli snažit o podporu obecného blaha. V rámci své činnosti musejí často řešit konflikt práv a zájmů různých lidí. Podle Kantovského rámce se např. obtížně rozhoduje či právo na sebedeterminaci má přednost. Kantovský přístup říká, že máme vždy plnit svoji povinnost a neohlížet se na důsledky. Sociální pracovníci však často musejí pátrat po okolnostech a souvislostech a teprve potom zvažují, jaké jednání bude šetrné a výhodné pro jednotlivého klienta a jaké jednání bude výhodné pro společnost jako celek. Proto je pro sociální práci důležitá i další etická teorie: teleologie (z řeckého *telos* - cíl, účel), což je filozofické učení, podle kterého je veškeré dění v realitě (včetně lidského jednání) určeno nějakým účelem. V rámci této teorie se budeme blíže věnovat utilitarismu.

Utilitarismus (z latinského *utilitas* - užitek) je typem etiky, který se také vyvinul v rámci teorie přirozených práv. Utilitaristická etika předpokládá, že žádné lidské jednání není samo o sobě dobré ani špatné. Mravní hodnocení se děje na základě následků, které lze od jednání očekávat. Kritériem je prospěšnost pro uskutečnění hedonisticky chápaného dobra (slast, radost, štěstí). Podle klasické formy utilitarismu by člověk měl vždy jednat tak, aby svým jednáním vytvářel větší množství dobra než zla pro všechny, jichž se toto jednání dotýká. Sociální pracovník by měl kalkulovat nejen pozitiva, ale i negativa a v následcích jeho jednání by pozitiva měla převážet<sup>40</sup>.

**Jeremy Bentham** (1748 - 1832) předpokládá, že zájem společnosti není ničím jiným než sumou individuálních zájmů jejích členů. Jednání tedy zvyšuje štěstí (dobro) společnosti jen tak dalece, jak dalece se zvyšuje celkové množství individuálního štěstí (dobra). Základem je „co největší štěstí pro co nejvíce lidí“. Bentham nabízí kvantitativní kalkulaci štěstí. Nevidí kvalitativní rozdíly

<sup>36</sup> tzn. rozumná bytost určuje sama sebe tím, že sama sobě dává zákon jednání - autonomie

<sup>37</sup> Povinnost je konstituována tím, že autonomní rozumové poznání (které funguje jako mravní zákon) nahlíží objektivní nutnost nějaké maximy jako mravního zákona. Povinnost znamená, že „nám to nedá“.

<sup>38</sup> Anzenbacher (1995)

<sup>39</sup> V extrému může dojít i k tomu, že se dodržuje slib i tehdy, když z takového jednání plyne strádání pro mnoho lidí.

<sup>40</sup> Utilitarista by mohl ospravedlnit např. zbourání jedné úpadkové obytné městské části a přemístění obyvatel, pokud by tato akce vedla k ekonomické revitalizaci širokého okolí,

mezi jednotlivými formami příjemného, protože podle jeho kalkulu se jednotlivé druhy příjemného a nepříjemného mohou lišit jen v rámci kvantitativních kritérií.

**John Stuart Mill** (1806 - 1873) se naproti tomu domnívá, že existují kvalitativně měřeno různé druhy štěstí (výše je hodnoceno např. štěstí spočívající v činnosti intelektu nebo představivosti).

Oba se nicméně shodují v názoru, že jediné štěstí má svoji vnitřní hodnotu. Vše, co je dobré, je dobrým jen proto, že přináší štěstí. Kritikové upozorňují na to, že existují i jiné věci, které mají hodnotu samy o sobě, např. přátelství, znalosti, estetické cítění. Tyto věci mohou být hodnotné, i když ke štěstí vést nutně nemusí.

Utilitarismus má více forem. Doposud jsme se zabývali utilitarismem činu (jednání), podle kterého je správnost jednání determinovaná jeho výsledkem v tom jednotlivém případě - kalkulu se podrobuje každé jednotlivé jednání. Naproti tomu utilitarismus pravidla bere v úvahu v dlouhodobé perspektivě konkvence, které pravděpodobně nastanou, když se případ zobecní a bude vnímán jako precedens<sup>41</sup>. Gluchman uvádí, že jednání je v tomto případě správné pouze tehdy, když sleduje určité zvolené pravidlo platné ve společnosti nebo v určité sociální skupině. Správnost pravidla je funkcí důsledků, které vyplývají ze zvoleného pravidla. Jednání je hodnoceno na základě pravidla a pravidlo na základě důsledků, které z něho vyplývají.

Utilitaristé tedy mohou jednat podle pravidel (podobně jako deontologové), např. podle pravidla, že lhaní je nepřijatelné. Na rozdíl od deontologů však základem takového jednání je kalkul pozitivních a negativních konkvencí (důsledkem pravdomluvnosti je častěji štěstí než neštěstí).

Podle agregativního utilitarismu je nejvhodnější takové jednání, které podporuje vytvoření největší sumy dobra. Aditivní utilitarismus se nezabývá jen celkovým množstvím dobra, ale také počtem lidí, mezi které se toto dobro rozdělilo (průměrný užitek). Rozdíl mezi těmito dvěma druhy utilitarismu má pro sociální práci význam především v případech, kdy je třeba rozhodnout, jestli distribuovat fixní množství veřejných služeb agregativním způsobem (např. udělení relativně velké sumy finančních prostředků relativně málo klientům) nebo se snažit o co největší saturaci potřeb pro co nejvíce klientů (např. udělení menší sumy většímu počtu lidí).

Ani aplikace utilitaristické perspektivy není bez problémů. Problematické oblasti v rámci utilitarismu:

- štěstí je relativní - např. hlasitá hudba může být pro jednoho souseda nesnesitelná, druhému však vůbec nemusí vadit, což ovšem nemusím při kalkulaci dobře odhadnout. Obtížné se porovnává množství štěstí jednoho člověka s množstvím štěstí druhého člověka.

- jednání, které maximalizuje štěstí v krátkodobé perspektivě, se může z dlouhodobé perspektivy jevit jako zcela nevhodné pro maximalizaci celkové sumy štěstí

- nikdy není dopředu jisté, jaké budou následky jednání

- jakékoliv jednání se může jevit jako morálně správné v určité specifické situaci (např. nedodržet slib, vražda). Utilitarismus může vést k takovým činům, které by dobrý člověk za normálních okolností nemohl tolerovat.

- sociální princip utilitarismu chápe sociální užitek jako sumu užitku nebo průměrný užitek. Tím se odsouvá hledisko podílové spravedlnosti.<sup>42</sup> Bez principu spravedlnosti se zdá, že např. diktaturu, rasismus atd. lze legitimizovat tehdy, když přispívají k maximalizaci sumy užitku. Průměrný užitek pak nepodává žádnou informaci o užitku pro konkrétního jednotlivce.

- utilitarismus může být nespravedlivý v případě, kdy se např. obětuje štěstí jedné skupiny lidí proto, aby se dosáhlo větší sumy štěstí pro jinou skupinu lidí

<sup>41</sup> Např. sociální pracovník, který nahlásí Fondu ohrožených dětí, že rodiče bijí svoje děti, by měl předem zvážit, že si takto možná uzavře k rodině cestu a nebude již s ní moci dále pracovat. Bude mít také ztížený přístup k jiným potenciálním klientům, kteří se o tomto případu dozvědí.

<sup>42</sup> Viz kap. Teorie distributivní spravedlnosti

**tabulka 2: Mravní posuzování v utilitarismu** (podle Anzenbachera, 1994 )

Otázka	Kritérium	Princip
Jak se má hodnotit jednání (čin nebo pravidlo)?	Teleologické: následky, konsekvence	Následků
Jak se mají posuzovat následky?	Užitečnost pro dobro	Užitečnosti
Co je dobro?	Prožívání slasti, odstraňování strasti	Hedonismu
Jak se má správně určovat užitek? Co je správné?	Maximalizace dobra pro ty, jichž se jednání dotýká (suma užitku, průměrný užitek)	Sociální princip

### 2.4.5 Teorie distributivní spravedlnosti

Jako alternativa klasického utilitarismu byla autorem - **Johnem Rawlsem** (nar. 1921) - označena další z teorií: teorie distributivní spravedlnosti. Rawls vychází z Kanta a dále se zabývá některými problémy, které Kant neřeší (např. hierarchie povinností při jejich vzájemné kolizi). Základem této teorie je podílová spravedlnost. Pravidla sociálních vztahů by měla být uzpůsobena tak, aby s nimi všichni zúčastnění ze svého svobodného rozhodnutí souhlasili, když se předem sjednotili na pravidlech své pospolitě činnosti. Zásady spravedlnosti shrnul Rawls do dvou bodů:

1. Každý má právo na co nejrozsáhlejší systém stejných základních svobod, který je v souladu se stejným systémem pro všechny ostatní.

2. Sociální a hospodářské nerovnosti je třeba upravovat tak, aby jednak bylo možné rozumně očekávat, že budou sloužit ke prospěchu každému, a jednak aby byly spojeny s pozicemi a úřady, které jsou přístupné každému (rovnost šancí).

Lepší vyhlídky zvýhodněných jsou tedy spravedlivé jen tehdy, když přispívají ke zlepšení vyhlídek těch nejméně zvýhodněných členů společnosti. Tento tzv. rozdílový princip připouští nerovné rozdělování sociálních a hospodářských statků jen tehdy, když to má za následek zlepšení společenské spolupráce, z čehož nakonec profitují i ti, kteří jsou na nejnižším stupni žebříčku. Spravedlnost jako „férovost“ nepřipouští kompenzaci ztráty svobody jednotlivce větším blahem ostatních (jako utilitarismus). Podle Rawlse je třeba při distribuci výhod zohledňovat každého jedince ve společnosti a není možné kalkulovat zisky a ztráty různých lidí v rámci společnosti, jako kdyby šlo o jednoho člověka.

Co se týká základních politických a občanských svobod (svoboda svědomí, právo rovnoprávné účasti a spolupůsobení na politický život, svoboda projevu a shromažďování), Rawls je to toho názoru, že jejich nerovné rozdělování je nepřijatelné. Rozlišuje také přirozené povinnosti (základní povinnosti jako je péče o bližního v nouzi, šetrný způsob jednání apod.) a jednání, které není povinné, ale žádoucí<sup>43</sup>.

### 3.4.6 Antiopresivní teorie

Klasická etika sociální práce čerpá především z široce pojatých principů Kantovy etiky (respektování jednotlivce jako rozumné bytosti schopné sebedeterminace) a z etiky utilitaristické (sociální pracovník je součástí státní byrokracie, která je spojená se sociální kontrolou a rozdělováním zdrojů). Tyto přístupy byly od 70. let kritizovány z pozic radikálního hnutí, které obsahuje jak marxistické, tak i antiopresivní přístupy k praxi. Jeho předpoklady jsou:

- rovnost výsledků
- chápání člověka jako nezbytně společenské bytosti

Pro Kantovsko-utilitaristický rámec je charakteristický spíše důraz na individuální práva a povinnosti.

<sup>43</sup> Toto téma dále v sociální práci rozvíjí např. Donagan a Gewirth (Reamer 1995).



Jedním ze stoupenců antiopresivního hnutí, jehož dílo mělo výrazný vliv na sociální práci, je **Paulo Freire** (1921 - 1997). Freire ve svých úvahách navazuje na myslitele Frankfurtské školy. Je přesvědčen o tom, že úkolem lidí je transformovat utlačující životní podmínky a tak dosahovat stále plnějšího lidství (humanizace).<sup>44</sup> Přitom útlakem je myšlena každá situace, kdy jeden člověk vykořisťuje druhého a tím mu brání v tom, aby se definoval jako odpovědná bytost.

Prvním krokem humanizace je to, že si člověk uvědomí, že je utlačovaný. Musí sám začít toužit po tom, aby se stal svobodným. Uvědomění lze dosáhnout reflexí reality skrze dialog. Jednotlivý člověk vnímá situaci zkresleně, a proto je nutné vést dialog s druhými (překonávání falešného vnímání reality, získání vědomí vlastní důležitosti). Nutnými podmínkami pro vedení dialogu je pozitivní vztah ke světu a k lidem (láska k lidem pramení z odvahy a ne ze strachu, je to důvěra v partnera dialogu), pokora (do dialogu mohou vstupovat jen lidé, kteří se společně chtějí dozvědět něco víc, než vědí každý jednotlivě) a schopnost kritického myšlení (uvědomění si vlastní odpovědnosti za neustálou transformaci reality k většímu lidství)

V dialogu lidé vytvářejí a vysvětlují druhým svoje témata, ze kterých se skládá obecné téma (tematické univerzum)<sup>45</sup>. Obecné téma obsahuje ideje, hodnoty, koncepty a naděje v určité historické epoše a překážky, které brání dosažení plné humanity (tj. limitní situace). Obecné téma a limitní situace jsou v sobě navzájem obsaženy. Limitní situace lze přirovnat k hranicím, u kterých začínají možnosti skutečného bytí. Skutečné bytí nastává tehdy, když na limitní situace odpovíme limitním činem, tedy překonáváním limitních situací, nikoliv přizpůsobením se a pasivní akceptací.

Kritická percepce limitní situace vede k pokusu ji překonat limitním činem a právě tato transformace (překračování) je zdrojem vědění a tvoření, ale i vytváření historie. Překračování limitních situací limitními činy znamená permanentní osvobozování se (dosahování stále většího lidství).

Témata a obecné téma bývají často skrytá, lidé je vnímají nejasně a nejsou schopni na ně adekvátně odpovědět. Proto je dialog důležitý - člověk v něm exteriorizuje svůj pohled na svět a právě podle úhlu svého pohledu nachází svoje téma.

Pro skupinu, která nevyjadřuje žádné téma, je tématem ticho. Je jí vlastní kultura ticha (culture of silence). Jedná se o skupinu, která nevstupuje do dialogu, a proto si neuvědomuje překážky jako výzvu - není schopná kritické reflexe.

Obecné téma lze odvodit jen ze vztahu člověk - svět, není přístupné v objektivní čistotě mimo lidi, ale v lidech a v jejich vztahu ke světu, ke konkrétním faktům. Objektivní fakta se nemění, ale stejný objektivní fakt může v různých epochách evokovat různá obecná témata. Záleží na tom, z jaké perspektivy lidé fakta vnímají. Lidé jsou bytosti v situaci, jsou zakotveni v současných prostorových podmínkách, které je ovlivňují, a lidé zase zpětně ovlivňují prostor (Bourdieu). Reflektují vlastní situaci do té míry, že se pro ně stane výzvou, aby jednali. Lidé existují, protože existují v situaci, a budou existovat tím více, čím více budou nejen kriticky reflektovat svoji existenci, ale hlavně čím více budou podle toho v situaci jednat.

Jsou-li lidé lapeni v situaci, tzn. nejsou schopni oddělit sebe od situace, je jejich tématem fatalismus a pasivita. Beznaděj tedy není vytvářena limitními situacemi, ale tím, že je člověk vnímá fatalisticky.

V procesu humanizace mohou být aktivní především utlačovaní, protože utlačovatelé toho nejsou schopni. Utlačovatelé se snaží všechno ve svém okolí měnit v objekt své dominance. Domnívají se, že takto lze transformovat cokoli - prostředkem je tzv. falešná štědrost (paternalismus).

Osvobodit sebe i své utlačovatele je historickou úlohou utlačovaných. Současně s bojem utlačovaných za vlastní svobodu k humanitě mizí síla utlačovatelů a tím znovu získávají lidství, které předtím ztratili. Takže už není utlačovatel ani utlačovaný, ale člověk v procesu dosahování svobody.

Proces humanizace je spojen s následujícími problémy:

- Utlačovaní si nejsou vědomi útlaku, ani jeho příčin
- Utlačovaní se domnívají, že bojují za svobodu, ale ve skutečnosti jde jen o výměnu rolí. Je to dáno tím, že díky své zkušenosti internalizovali postoj věrnosti utlačovateli, a tak si jej neumí

<sup>44</sup> viz dobro

<sup>45</sup> viz. Etika diskursu - jde o společné vědomí, o pozadí, na kterém komunikujeme (životní svět)

objektivizovat. Nesnaží se tedy o osvobození, ale o výměnu rolí - situace způsobující útlak se tak nemění.

- Utlačovaný čeká, až touhu po svobodě pocítí více lidí. Nechce začít hned a sám u sebe - situaci nechápe jako výzvu, ale jako osud.

Lidé mají strach ze svobody, protože svoboda znamená také autonomii a odpovědnost.<sup>46</sup> Schopnost být autonomní a odpovědnou bytostí není vrozená ctnost, ale je třeba se k ní proboujet. Jde o boj mezi solidaritou a odcizením, askripcí a možností volby, pozorováním a jednáním, aktivitou a iluzí vlastní aktivity díky aktivitě utlačovatele. Solidarita vyžaduje, abychom vstoupili do situace těch, se kterými se identifikujeme - je to radikální stav.

Pod radikální rámec v sociální práci je možné zahrnout množství různých přístupů. Svoje místo zde má i feministická sociální práce, se kterou je úzce spjatá etika účasti.

#### 2.4.7 Etika účasti

Myšlenky etiky účasti ovlivnily sociální práci v souvislosti s radikálním a feministickým hnutím. Stoupenci feministického hnutí původně kritizovali státní instituce za to, že přispívají k zachování statu quo tím, že udržují ženy (klientky) tam, „kde patří“ tj. v rodinách. Postupně se důraz přesouvá na antiopresivní sociální práci jako zdroj zplnomocnění žen - nejen klientek, ale i sociálních pracovníc. Poukazuje se na institucionalizovaný sexismus v oblasti sociální politiky, akademické půdy a alokace zdrojů (poukazují na to, že ve všech těchto oblastech rozhodují převážně muži, ačkoliv se sociální práci věnují převážně ženy). Feministé také přispěli k redefinici sociálních problémů a k provádění výzkumů, které stavěly na zkušenostech klientů. Nevyvinuli konzistentní teorii, ale sociální práci ovlivnili především kladením jiných důrazů. Sociální pracovník by měl klientovi pomoci, aby si uvědomil, jak ho různé formy útlatku ovlivňují, a měl by podpořit klientovu snahu o znovunabytí kontroly nad vlastním životem.

Jedním z teoretických zdrojů feministických úvah je dílo **Carol Gilliganové**, která v polemice s Lawrenceem Kohlbergem odlišila etiku spravedlnosti a etiku účasti.

Oba autoři vycházeli z výzkumu stadií morálního vývoje. Respondenti odpovídali na otázku, jak by řešili konkrétní morální dilema, a jejich odpovědi byly zařazovány k jednotlivým stupňům morálního vývoje. Kohlberg nazval jednotlivá stadia jako předkonvenční, konvenční a postkonvenční, přičemž do předkonvenčního zařadil orientaci na odměnu a trest a orientaci na účelové myšlení, do konvenčního shodu s ostatními a orientaci na společnost a do postkonvenčního orientaci na sociální úmluvu a individuální práva a orientaci na etické principy. Jedná se tedy o postup od egocentrického chápání spravedlnosti založeného na individuální potřebě, přes koncepci spravedlnosti zakotvené v obecně sdílených konvencích společenské úmluvy až k principiálnímu pochopení spravedlnosti, které spočívá na samonosné logice rovnosti a vzájemnosti. Gilliganová si všimla, že v Kohlbergově výzkumu dosahují muži častěji než ženy nejvyššího stadia morálního vývoje. Na základě vlastních studií pak Gilliganová odvozuje alternativní teorii vývoje ženského morálního myšlení - přitom předpokládá, že mužská a ženská morálka jsou strukturálně rovnocenné.

Podle Gilliganové se jedná o následující stadia:<sup>47</sup>

- předkonvenční stadium - orientace na individuální přežití, péče o sebe samu
- 1. přechodná fáze - od egoismu k odpovědnosti, do popředí vystupuje nové chápání spojitosti mezi já a druhými, což je vyjádřeno pojmem odpovědnosti
- konvenční stadium - dochází k rozvinutí pojmu odpovědnosti a jeho fúzi s mateřskou morálkou, která se snaží zajistit péči pro závislé a nerovné a nebere ohledy na vlastní zájmy a potřeby, prosazování vlastního já je považováno za nemorální. Konvenční definice ztotožňuje konformitu s péčí.

<sup>46</sup> Utlačovatelé se snaží vytvářet v lidech pasivitu, kterou pak využívají na to, aby naplnili vědomí lidí slogany, instrukcemi a manipulacemi, které u nich vytvoří strach ze svobody - z odpovědnosti. Odmítají dialog, ve svém monologu prezentují realitu jako statickou a situaci jako nezměnitelnou.

<sup>47</sup> Heidbrink, 1997, Gilliganová, 2001: 97

- 2. přechodná fáze – jsou-li příjemci péče pouze druzí a nikoliv žena sama, vznikají problémy ve vztazích a vytváří se nerovnováha, která zahajuje druhou přechodnou fázi. Dochází k přehodnocení vztahů, ve snaze utřídit si zmatek mezi sebeobětováním a péčí, který se skrývá v konvenčním chápání ženské dobrotivosti.

- postkonvenční stadium – soustředění se na dynamiku vztahů. Napětí mezi sobeckostí a odpovědností se rozptýluje díky novému pochopení vzájemné propojenosti mezi sebou a druhými. Péče se stává vědomě zvoleným principem úsudku, který sice ve svém zaujetí pro vztahy zůstává psychologický, ale tím, že odsuzuje vykořisťování a ubližování, se stává univerzálním. Společenské normy a hodnoty jsou transcendovány z perspektivy nenásilí. Syntéza altruismu a egoismu je možná díky názoru, že Já i ti druzí jsme na sobě vzájemně závislí. Má účast je svobodně zvoleným morálním principem, který zahrnuje i péči o vlastní osobu (důležitá je upřímnost i vzhledem k mým vlastním požadavkům).

Jádrem etiky účasti, která je odrazem rostoucího poznání lidských vztahů, je náhled, že já a druhý jsme vzájemně propojeni. Vývojové fáze se liší podle rozdílných způsobů uvažování o této propojenosti. Přitom se opakovaně zjišťuje, že péče pozvedá nejen druhé, ale i člověka samotného.

Gilliganová označila etiku, kterou popisuje Kohlberg, za mužskou etiku spravedlnosti. Tato etika je situačně nezávislá a rigidní, já je autonomní a nezávislé, člověk se orientuje podle abstraktních práv a povinností. Ženská etika péče (účasti) je naproti tomu situačně senzitivní a flexibilní, já je spojeno s ostatními a člověk se orientuje podle konkrétní struktury vzájemných vztahů. Etika účasti se dává často do souvislosti i s etikou ctnosti.

Jak uvádí Banks, etika účasti klade požadavek na přeformulování dominantních konceptů morálky a staví se do opozice k deontice i k utilitarismu, které mají blízko k etice spravedlnosti. Etiku účasti nelze spojovat pouze s feministickým hnutím (podle výzkumů dominuje např. u Afroameričanů také takový způsob jednání, který vychází ze smyslu pro spolupráci, vzájemnou závislost a kolektivní zodpovědnost, což je v protikladu s etikou spravedlnosti). Etika spravedlnosti z tohoto pohledu reprezentuje dominantní modus morálního uvažování, který počítá s existencí struktur moci ve společnosti a má tendenci marginalizovat a vytěšňovat zkušenost těch méně mocných.

**tabulka 3: Vztah mezi etikou spravedlnosti a etikou účasti ilustruje tabulka(podle Banks, 1995)**

	<b>etika spravedlnosti</b>	<b>etika účasti</b>
<b>základní hodnota</b>	spravedlnost (právo) - zesiluje separaci lidí	účastenství - respektuje to, co je společné
<b>odvolává se na</b>	principy	vztahy
<b>zaměřuje se na</b>	společenskou smlouvu	spolupráci
	povinnost	péči
	utříděný pořádek hodnot	komunikaci
	individuální svobodu	vztah mezi lidmi

Koncept péče je aktuální ve Skandinávských zemích. Norský autor Wallin-Wiehe upozorňuje na to, že schopnost pečovat se liší. Muži se starají o finanční prostředky, kariéru, ideje a inovační proces. Vyjadřují svoji péči o rodinu, známé a komunitu skrze práci, kterou vykonávají, a skrze hodnoty, které internalizují. Ženy naproti tomu vyjadřují svoji péči skrze přímé pečovatelství. Důležité je, jestli je určitá schopnost nebo dovednost prostředkem péče o druhé nebo cílem samotným.<sup>48</sup> Ilustrací je příklad, kdy se při péči o klienty zdůrazňuje vztah, cit a porozumění anebo správné složení stravy, podávání léků a čistota. V druhém případě si klient může připadat jako „dobře ošetřovaný kus nábytku“ a může cítit tuto péči jako degradující a destruktivní. Takovému přístupu podle jeho názoru nelze vzdorovat, pokud se nerozvine diskuse o univerzálních hodnotách (vztah mezi lidmi, péče, solidarita), které jsou ve všech společnostech obsaženy právě v ženské kultuře.

<sup>48</sup> viz kategorický imperativ, srovnej katalytický model a model služby

### 2.4.8 Etika diskurzu

Dalším typem etiky, která je v současné době aktuální, je diskurzivní etika. Významným představitelem je **Jürgen Habermas** (nar. 1929), poznatky z této oblasti použil ve své teorii např. i Freire<sup>49</sup>. Diskurzivní etika dále rozvíjí Kantovskou etiku, na druhé straně navazuje i na neomarxistický motiv demokratizace všech oblastí společnosti. Základní myšlenky Habermasovy teorie komunikativního jednání interpretoval pro potřeby sociální práci **Geert van der Laan**. Rozlišuje mezi perspektivou systému a perspektivou životního světa.

Životní (žitý) svět se skládá z kulturně reprodukováných interpretačních rámců a společenských institucí, které regulují vzájemnou solidaritu a soudržnost lidí, a z kompetentních osob, které disponují komunikačními schopnostmi. Předpokládá tedy sociální rámec určený kulturní tradicí, v němž platí různé společné názory (včetně mravů a norem sociálního étosu - kulturně vžitého předporozumění). K životnímu světu patří komunikativní jednání, které je zaměřeno na vzájemné porozumění (shoda v definici situace v každodenních kontaktech lidí posiluje platnost kulturních interpretačních rámců, legitimitu společenských institucí i identitu osob). Důležitou podmínkou je symetrický vztah partnerů v rozhovoru, tzn. že uznávají vzájemné nároky na platnost. Jde o to, že partner má možnost předložit příslušné nároky na platnost k diskusi. Jak uvádí Anzenbacher, na pozadí životního světa se skrze komunikativní jednání dochází k dorozumění o tom, jestli subjektivní plány jednání, cíle a zájmy jsou slučitelné. To je nutné mj. tehdy, když se nároky norem životního světa stávají problematickými a ztrácejí sociální akceptaci (to vede k poruchám v sociální interakci).<sup>50</sup> Habermas formuluje princip univerzalizace: „Každá platná norma musí splňovat podmínku, že všichni zúčastnění mohou bez nucení akceptovat následky a vedlejší účinky, jež pravděpodobně vyplynou z jejího obecného zachovávání pro uspokojení zájmů každého jednotlivce“<sup>51</sup>. Normy musejí vycházet z reálných diskusí, které je však možné vést v zastoupení. Normy, které se v etice diskursu nastolí, neplatí jednou pro vždy, ale až do doby, kdy je třeba je znovu předložit k diskusi.<sup>52</sup>

V situaci narušené interakce je tedy možné znovu nastolit dorozumění o platnosti zproblematizovaných nároků. Jinou možností je přechod ke strategickému jednání nebo ukončení komunikace.

Strategické jednání se uplatňuje v perspektivě systémů. Není zaměřeno na shodu, ale na dosažení určitého chování u druhé osoby. Je primárně orientováno na úspěch a sleduje cíle, aniž hledá souhlas ostatních zúčastněných osob. Jde o systémovou racionalitu, které jsou vlastní fenomény jako abstrakce, byrokracie, trh. Dochází k jednostranné definici situace a negaci těch nároků na platnost, které byly formulovány druhou osobou. Systémová racionalita s sebou nese nebezpečí, že „lidé, kteří jsou dlouhou dobu negováni a zneuznáváni ve své subjektivitě, vykazují postupně symptomy ztráty identity“<sup>53</sup>.

Systémová teorie pracuje s objektivizujícím postojem (vnější perspektiva), teorie komunikativního jednání vychází z perspektivy zúčastněných (vnitřní perspektiva).

Podle Laana existují sociální pracovníci, kteří v pohledu na systém používají perspektivu životního světa a naopak. Jak poznamenává Achterhuis zatímco profesionální pomáhající se domnívají, že jsou součástí životního světa, ve skutečnosti (mohou být) prodlouženou rukou systémových mechanismů. Při kolonizaci životního světa (tzn. při zrušení platnosti komunikativních forem koordinace jednání) jsou zúčastnění tlačeni do role konzumentů a tím se znemožňuje argumentace a kritika. Otázkou ovšem zůstává, jestli je možné dosáhnout emancipace klientů (schopnosti předkládání svých nároků na platnost v rámci komunikativního jednání) bez současné normalizace a integrace do společenských rámců (perspektiva systému). Jinými slovy „do jaké míry

<sup>49</sup> viz kap. Antiopresivní teorie

<sup>50</sup> viz kap. - problematizace norem

<sup>51</sup> Anzenbacher, 1994: 232

<sup>52</sup> Rozdíl mezi Kantovým kategorickým imperativem a Habermasovým mravním principem etiky diskurzu tkví v tom, že Kant vztahuje svůj princip k subjektivnímu svědomí, které uvažuje o tom, jestli daná maxima může být obecným zákonem. Vychází z toho, že každý člověk má rozum a je tedy schopný dospět ke správnému řešení individuálně. Etika diskursu tuto úvahu překládá ze subjektivního vědomí do reálné komunikace. Je nutná reálná argumentace, na které se podílejí a spolupracují všichni lidé.

<sup>53</sup> Laan, 1998: 49

se v poskytování pomoci dá vyvíjet orientace k životnímu světu, aniž by člověk propadl nekritické a romantické identifikaci s klientem...Je možné rozvíjet kritický postoj ke klientovi, aniž bychom zaujali chladný, objektivizující postoj sociálního technologa?<sup>54</sup>. Laan dospívá k závěru, že emancipace předpokládá také určitou formu účasti na společenském styku a nemůže tedy existovat bez určitého sociálního ukázněvání. Profesionální sociální pracovníci se mohou ocitnout v situaci, kdy nároky klientů na platnost jsou předmětem diskuse a kdy východiskem je společná definice situace, častěji ale pracují v rámci nátlakové definice. Často musejí převzít odpovědnost za klienta, protože jejich povolání obnáší také společenskou spoluzodpovědnost. Musejí se zabývat např. tím, jestli jsou výroky klienta pravdivé nebo jestli se jedná o simulaci. Na druhé straně je sociální pracovník důvěrníkem klienta, měl by tedy z titulu své profese brát nároky na platnost ze strany klientů vážně. Profesionální pomáhající mají zodpovědnost, která vychází jednak z normativní legitimity (tím je ale jejich prostor strukturálně omezený) a jednak z nezávislého postavení. Zaujímají pozici středu mezi státem a občanem. Z pohledu systému jim přísluší ovládací funkce a nutí je ke strategickému jednání. Z pohledu životního světa jim přísluší funkce pomoci, kde jde o komunikativní jednání. Je také třeba vzít v úvahu, že strategické prostředky bývají někdy použity pro komunikativní cíle a naopak komunikativní prostředky bývají užity ke strategickým cílům.

### ***Doporučená literatura:***

- Anzenbacher, A.: Úvod do etiky, Zvon, Praha 1994  
Banks, S.: Ethics and Values in Social Work, Macmillan Press, London 1995  
Beneš, A.: Principy křesťanské morálky, Krystal OP, Praha 1997  
Berger, P.: Vzdálená sláva, Barrister, Principal, Brno 1997  
Bertrand, Y.: Soudobé teorie vzdělávání, str. 159 - 169, Portál, Praha 1998  
Billington, R.: Living Philosophy, Routledge, London and New York 1998  
Bowpitt, G.: Working with Creative Creatures: Towards a Christian Paradigm for Social Work Theory, with Some Practical Implications in British Journal of Social Work, p. 349 - 364  
Brázda, R.: Úvod do srovnávací etiky, KLP Praha 1998  
Daněk, B.: Křesťanské sociální učení v teorii a praxi in Sociální politika č.6, 1993  
Freire, P.: Pedagogy of the Oppressed, Penguins Book, USA 1972  
Gluchman, V.: Etika konsekvenzializmu, ManCon, Prešov 1995  
Heidbrink, H.: Psychologie morálního vývoje, Portál, Praha 1997  
Henriksen, J.-O., Vetlesen, A.J.: Blízke a vzdálené, Podané ruce, Albert, Boskovice 2000  
Hittinger, P.H.: Philosophy and the Quest for Ethical Foundations in Social Thought, vol. XV, No.3/4/1989, Catholic Charities, Washington D.C.  
Horyna, B.: Filosofie posledních let před koncem filosofie, KLP, Praha 1998  
Hosmer, L.T.: The Ethics of Management, Irwin, Homewood 1987  
kol.: Výklady ke Starému zákonu, Kalich, Praha 1991  
Kolář, P., Svoboda, V.: Logika a etika, úvod do metafyziky, Filosofia, Praha 1997  
Limbeck, M.: Nový zákon I, Evangelium sv. Matouše, Karmelitánské nakl., Kostelní Vydří, 1996  
Locke, J.: Druhé pojednání o vládě, Svoboda, Praha 1992  
Rawls, J.: Teorie spravedlnosti, Praha 1995  
Reamer, F.G.: Social Work Values and Ethics, Columbia Univ. Press, New York 1995  
Reamer, F.G.: The Philosophical Foundations of Social Work, Columbia Univ. Press, New York 1993  
Rick, A.: Etika hospodářství I., Oikúmené, Praha 1994  
Shaw, W.: Social and Personal Ethics, Wadsworth Publ. Company, ITP, London 1999  
Skoblík, J.: Přehled křesťanské etiky, Karolinum, Praha 1997  
Wallin Weihe, H.-J.: Social Work, Missionary Work and Colonialism as Part of the Power Game, Hogskolen in Lillehammer, Norway 1999  
Weber, H.: Všeobecná morální teologie, Zvon, Vyšehrad, Praha 1998

<sup>54</sup> Laan, 1998: 71