Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Diplomová práce

Koncept dobra a zla a jeho důsledky pro společnost

Autor práce: Bc. Daniel Martínek

Vedoucí práce: prof. Tomáš Machula Ph.D., Th.D.

Studijní program: Etika v sociální práci – kombinovaná forma

2024

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem autorem této kvalifikační práce a že jsem ji vypracoval pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu použitých zdrojů.

V Českých Budějovicích

dne 17.3. 2024

…….

Bc. Daniel Martínek

Poděkování

Na tomto místě chci vyjádřit vděčnost panu profesoru Machulovi a jeho ženě, paní doktorce Machulové, za trpělivé udělování rad, bez kterých by se mi práce nepodařilo uvést do přijatelné podoby. Za čas, který práci věnovali, a za jejich trpělivost. Také bych rád vyjádřil vděčnost svoji partnerce Karolíně Ranglové za laskavou podporu a za navracení motivace, když se ztrácela. Děkuji, prokázali jste mi mnoho dobra.

Abstrakt

Ve své diplomové práci se zabývám tématem dobra a zla, tím, jak se vyskytují v sociální politice státu a jejich dopadem na sociální práci samou. V první fázi definuji a přiblížím zlo a dobro, jako takové. Dále se snažím promyslet, jak se dobro a zlo pojí na sociální politiku státu, jak se tam vyjevuje, a zda je možné, některé koncepty dobra a zla použít k jejímu zdůvodnění. Nakonec se zamyslím nad tím, jak se dobro a zlo ukazuje v sociální práci, kde se blíže zabývám kritickou sociální prací. Cílem práce je pak právě promyšlení toho, jak se dobro a zlo promítá do sociální politiky a následně, jak se projevuje ve skutečném světě, což se blíže snažím zkoumat v kontextu kritické sociální práce v poslední kapitole. Naplnění tohoto cíle, dosahuji v práci tak, že dobro a zlo promýšlím na základě prostudované literatury. Literatura pochází z internetových zdrojů, vyhledávaných prostřednictvím Google scholar, dalších databází, z internetových i tištěných odborných časopisů a knižní literatury. Jedním z výsledků je, že chápání dobra a zla v sociální politice, záleží na jejím chápání. Jiné koncepty se hodí pro liberální sociální politiku a jiné pro více socialisticky pojímanou sociální politiku. Výsledkem je také zjištění, že chápání dobra a zla úzce souvisí s pojímáním viny a odpovědnosti, nejen za dobro a zlo, ale také s odpovědností za druhé lidi. Během psaní práce, dospívám k názoru, že být odpovědný, znamená být odpovědný i za druhé. Pokud žijeme ve společnosti lidí, do určité míry vždy souvisí naše dobro s dobrem druhých, a také naopak. Tomuto pojímání odpovědnosti, má pak blíže právě kritická sociální práce, což je třeba zohledňovat nejen v sociální politice, ale také v sociální práci. Proto by kritická sociální práce měla být nedílnou součástí sociální práce.

Abstract

In my master's thesis, I explore the theme of good and evil as they appear in the social policies of the state and their impact on social work itself. In the initial phase, I define and elucidate the concepts of good and evil. Furthermore, I contemplate how good and evil are linked to state social policy, how they manifest therein, and whether certain concepts of good and evil can be used to justify it. Finally, I reflect on how good and evil are evident in social work, particularly focusing on critical social work. The aim of the thesis is to ponder how good and evil are reflected in social policy and subsequently manifested in the real world, which I examine more closely in the context of critical social work in the final chapter. To achieve this goal, I critically examine good and evil based on the literature studied. The literature is sourced from online platforms, including Google Scholar, other databases, online and printed professional journals, and books. One of the conclusions drawn is that the understanding of good and evil in social policy depends on its conceptualization. Different concepts are suitable for liberal social policy, and others for a more socialist-oriented social policy. It is also found that the understanding of good and evil is closely related to the concepts of guilt and responsibility, not only for good and evil but also for responsibility towards others. During the writing process, I come to the conclusion that being responsible means being responsible for others as well. If we live in a society of people, to some extent, our good is always linked to the good of others, and vice versa. This understanding of responsibility is closely aligned with critical social work, which needs to be considered not only in social policy but also in social work. Therefore, critical social work should be an integral part of social work.

Obsah

Úvod 7
1. Představení konceptů dobra a zla 8
1.1 Co je dobro? 9
1.2 Je dobro objektivní? 11
1.3 Spočívá dobro v záměru, nebo v následcích jednání? 14
1.4 Dobro jako ctnost 17
1.5 Hodnota jako Dobro 18
1.6 Co je zlo? 19
1.7 Privativní a dualistický koncept zla 20
1.8 Koncept radikálního zla 23
1.9 Dobro, zlo a prostředí 24
1.10 Odpovědnost člověka za dobro a zlo 26
1.11 Odpovědnost za druhé 29
2. Dobro a zlo v sociální politice 32
2.1 Sociální politika 32
2.2 Pilíře sociální politiky a jejich etické zdůvodnění 34
2.3 Liberalismus 40
2.4 Kritická teorie a další kritika liberalismu 43
2.5 Socialismus 46
2.6 Problémy socialismu 48
2.7 Srovnání socialismu a liberalismu 50
2.8 Sociální politika Evropské unie 51
2.9 Politika a moc 53
3. Sociální práce a Kritická sociální práce 56
3.1 Kritická sociální práce 57
3.2 Kritika tradiční sociální práce 58
3.3 Participace a Empowerment 59
3.4 Kritika substituční léčby z pohledu kritické sociální práce 61
3.5 Vina a odpovědnost majority ve vztahu k romskému etniku 64
Diskuze 72
Závěr 73
Zdroje: 74

Úvod

Ve své diplomové práci, se budu zabývat koncepty dobra a zla. Téma jsem si vybral, jelikož toto rozlišení je pro sociální práci důležité. Jako sociální pracovník, mám zájem na tom, abych jednal dobře a jako sociální pracovník se dostávám do situací, kdy často není jisté, co vlastně dobré je. Mám pocit, že žijeme v době, kdy je rozlišování dobra a zla obtížné a alespoň mně, často není jasné, co je dobro a co zlo. Také mám pocit, že v současné neoliberální perspektivě se občas zapomíná, že i naši klienti jsou často obětí nespravedlivých, případně zlých struktur a okolností, které sami nemohou ovlivnit. Po šesti leté praxi v sociálních službách s drogově závislými lidmi, jsem se utvrdil v názoru, že člověk je niterně rozlehlý a na rozdíl od společenských struktur, není jen zlý nebo dobrý. Ale že má v sobě oba tyto póly. Nyní bych se rád zaměřil a promyslel, nakolik zlé či dobré jsou struktury této společnosti, zda mohou být jen dobré, jen zlé, nebo zda nesou kousek od obojího. Proto bych se rozhodl blíže zaměřit na kritickou sociální práci, která se společenskými struktura a jejich spravedlností blíže zabývá. Téma jsem si také vybral, jelikož jsem chtěl proniknout hlouběji do spojitostí filosofie, etiky a sociální práce. Jsem přesvědčený, že tyto obory spolu souvisejí a etika by měla sociální práci zdůvodňovat. Cílem práce je představit koncepty dobra a zla, popsat je a v pozdější fázi diplomové práce se na základě nich pokusit zdůvodnit sociální politiku státu, zejména pak promyslet a zdůvodnit právě vybranými koncepty dobra a zla pilíře české sociální politiky. Dále představím teorii kritické sociální práce a na základě prostudované literatury a popsaných etických konceptů se zamyslím nad konkrétními aspekty sociální práce. Tyto aspekty promyslím na základě prostudované literatury a na základě konceptu kritické sociální práce, ke které by se co možná nejvíce, měla vztahovat i prostudovaná literatura. Z literatury využiji zejména dostupné knihy a odborné články, jak ve fyzické tak i elektronické podobě. Použité zdroje budou jak tuzemské, v jazyce českém, tak i zahraniční, které byli napsány v jazyce anglickém.

Diplomová práce je rozvržena do tří hlavních kapitol, přičemž každá bude dále rozčleněna na jednotlivé podkapitoly. V první kapitole se budu zabývat dobrem a zlem z pohledu etiky a filosofie. Ve druhé kapitole si kladu za cíl, představit koncepty neoliberální politiky, socialismu a využít prostudované literatury ke zdůvodnění sociální politiky. Poslední kapitola se již vztahuje ke konkrétní sociální práci.

1. Představení konceptů dobra a zla

Rozlišováním dobra a zla, se zabývá po nejvíce filosofická disciplína etika. Zabývá se tím, co je dobré činit a co nikoliv. A zde je právě porozumění tomu, co je dobré, a co je špatné naprosto zásadní. Abychom pochopili, co je správné dělat a mohli se správně rozhodnout, je nutné vědět, co je správné a co je špatné. Proto je pochopení konceptů dobra a zla naprosto zásadní pro etiku. Zároveň se dobro a zlo dotýkají i dalších oborů, jako je například právo, filosofie ale i například sociální práce. Rozlišování dobra a zla a porozumění jejich konceptům, může být důležité všude tam, kde se máme rozhodovat o tom, co je správné činit. Může jít tedy i například o ekonomii, nebo i o naprosto všední život. Ve finále lze tedy říci, že rozlišování dobra a zla je důležité veskrze ve všech oborech a oblastech lidského života.

Dualita dobra a zla a možností volby mezi nimi dala základ lidské svobodě. Když Adam s Evou neuposlechli pokynu, utrhli ze stromu poznání jablko, navzdory zákazu, položili tak základ lidského sebeuvědomění, umožnili člověku volbu mezi dobrem a zlem a dali mu tak svobodu. Dokonce ani Bůh se do této volby nevměšuje a jen člověku sesílá proroky, aby mu pomáhali nacházet cestu k dobru. Avšak konečnou volbu mezi dobrem a zlem nechává plně na člověku. Tím je dána lidem svoboda. Takto viděl svobodu alespoň Erich Fromm.(Fromm;1996;str:14-15) Je jasné, že jde o specifický Frommův výklad. I bez morální volby je možné být svobodný. Stále bychom mohli volit mezi tím, co si dát k snídani, či kam se vydáme na procházku. Ale není skutečná svoboda spjata s věcmi hlubšími? Není tedy skutečná svoboda opravdu spjata až s morální volbou? Rozhodně s ní minimálně úzce souvisí. Což může být právě důvodem, proč se otázkou dobra a zla zabývat, a proč by měla být řešena.

Řešena by měla být i v případě, že měl pravdu Nietzche, který se domníval, že se člověk při pojmenování duality dobra a zla dopustil snad až příliš lidského omylu a pravdu měl až perský zvěstovatel Zarathustra, který hlásal, že svět stojí mimo dobro a zlo.(Barša;2010;str.9)

Koncept dualismu dobra a zla pravděpodobně přišel do středomoří, společně s jinými myšlenkami, které tam proudili z východu díky dobyvatelským snahám Alexandra velikého. Myšlenka dualismu byla právě jednou z nich. Myšlenka dualismu dobra a zla, vidí svět, jako místo ve kterém se střetávají právě tyto dvě síly. Právě tato myšlenka následně silně ovlivnila

jak židovství, tak i křesťanství. Než se dostala do Evropského myšlení, byl tento dualismus ztvárněn v perském zoroastrismu a jeho Avestě, kde měl podobu dvojčat Ahura Mazdy a Ahrimana. Tyto dvojčata byla zosobněním dobra a zla.

Přesto se hlavní proud křesťanství dualitě dobra a zla ubránil. V bibli se zlo vyskytuje spíše jen vedle jiných dvojic, jako chudoba, bohatství nebo život, smrt. Zlo zde zastává také Satan, který je však více či méně taktéž podléhá moci Hospodina. Od dob Fridricha Nietzscheho Filosofové s užíváním pojmů dobra a zla víceméně šetří, což se ovšem nedá říci o užívání tohoto dualistického konceptu v běžném životě.(Sokol;2010;s: 142-145)

S dualismem je taktéž spjatý gnosticismus. Gnosticismus je významný nábožensko-filosofický směr ze začátku našeho letopočtu. Ten hledal odpovědi na otázky dobra a zla za pomoci vyššího poznání, kterému se říkalo gnóze. Tento směr, pak ovlivnil další náboženský proud, takzvaný manicheismus. Manicheismus byl založen ve 3. století po Kristu. Základem je striktní dualismus jak mezi dobrem a zlem, tak i například mezi světlem a tmou, hmotou a duchem. Zajímavostí pak je, že stoupencem tohoto směru byl až do své konverze, svatý Augustin. A i když Augustin, proti této teorii později, během života, horlivě vystupoval, tak některé rozpory z manicheismu, ho provázeli i nadále. (Jankovský;2003; str.41)

Erazim Kohák ve své knize Člověk dobro a zlo píše, že dobro ani zlo nelze ztotožnit s žádným konkrétním vyznáním, hnutím či historickým obdobím. Ve všem lidském se projevuje právě dvojznačnost, která je bytostně spjata s naším lidstvím. Jako lidé jsme bytosti schopné dobra i zla. (Kohák; 1993; s -170-171)

Autor ve své knize ukázal, jak se chápání dobra a zla měnilo v průběhu lidských dějin. Například během osvícenství, bylo jako dobré chápáno všechno to, co přispívalo k pokroku. Během renesance, hrála při hodnocení prim krása a elegance. (Kohák; 1993)

Dále budu v této kapitole probírat postupně dobro a poté zlo. Rozliším nejprve jednotlivé koncepty dobra a poté promyslím jednotlivé koncepty zla. Nakonec se zaměřím, nad jejich dopady, které mají v současné společnosti.

1.1 Co je dobro?

Dobro je buď morálním, čímž se budu v práci zabývat ponejvíce, ale lze ho rozdělit i na další kategorie. Může být fyzikální, které se projevuje v přírodě, nebo ho lze dělit na dobro objektivní a subjektivní. Objektivní je to, co prospívá a subjektivní dobro je to, co člověka těší.(Gründer;1981;str.942) Dobro je jedna z kategorií morální filosofie. Ustanovuje pravidla

pro chtěné, těšící či uspokojující. Dobro je cílem jsoucna. Avšak u Platóna, který chápe dobro jako nejvyšší ideu, leží dobro ještě nad jsoucím. Například u Kanta je za dobro považována dobrá vůle, u Schopenhauera je dobré to, co jedná ve shodě s vůlí jako takovou a Fichte shledával dobro v dokonalém souhlasu rozumné bytosti se sebou samou.(Floss; 2002; s- odd. Dobro stránky tu nejsou)

Hledáním a přiblížením dobra se zabývá ve své knize Odeberg. V úvodu mluví o dobru, jako o transcendentální vlastnosti bytí. Odeberg míní že, dobro je obsaženo v každém bytí. Pokud tedy přemýšlíme nad bytím, přemýšlíme zároveň i nad dobrem. Scholastici viděli například dobro, v naplňování potenciálu, daného přírodou. Za čisté dobro v bytí, shledávali například existenci kamene. Kámen se nemůže stávat ještě rychlejším či silnějším a tak je jeho přirozenost naplněná již jeho pouhou existencí. Naproti tomu živá příroda musí o dobro v bytí teprve usilovat ve shodě s přirozeností, která je konkrétnímu bytí daná do vínku. Zlo by naproti tomu byl nedostatek v přirozenosti. Například pokud by se zvíře narodilo slepé. (Odeberg; 2020; s-3)

Za zdroj dobra lze pokládat také zvláštní znalost apriorního rázu, která předchází reflexi vůbec. Tuto znalost pak lze najít napříč všemi civilizacemi. Tato zkušenost byla pojmenována jako „numinosum“ a je jakýmsi pozadím náboženství. Promítnutím této apriorní zkušenosti do jsoucen, dochází k jejich rozdělení na profánní a sakrální oblast. Vše sakrální pak bylo považováno za dobré dokonce někdy i za dobro samo.(Payne;2005; s- 13-14)

Sociální psychologie pak chápe dobro jako prosociální vlastnosti člověka, jako je ochota pomoci druhému, laskavost, empatie, láska a další. (Miller;2016; str. 12)

Zatím bylo o dobro napsáno jen několik málo věcí, pro představu, co dobro vlastně může být. Na otázku, co je vlastně dobro, však existuje mnoho pohledů. Pohledy má jiný filosofie, politika, psychologie. Pohledy na dobro se liší i v kontextu jednotlivých disciplín. V rámci naší práce, se budu dále zabývat otázkou dobra zejména z pohledu etiky. Ze všeho nejdříve, zodpovíme otázku, zda je dobro objektivní a zda vůbec nějaké dobro existuje. To je nutné udělat jako první věc, jelikož pokud bychom došli k závěru, že žádné dobro není, nebylo by nutné nic dále rozvádět. V rámci pátrání po tom, co vlastně dobro je, se dále budeme muset zabývat otázkou, zda činí jednáním dobrým, jeho motivy, nebo až následky jednání. Zde se nakonec budeme ptát také po cíli jednání. Po té, co vyřešíme prvé dvě otázky, prozkoumáme vztah dobra a hodnoty a podíváme se také na dobro, jako na cnost.

1.2 Je dobro objektivní?

Nejprve je nutné zodpovědět otázku, zda je dobro objektivní. Zodpovězení této otázky, pak ovlivňuje perspektivu, jakou pohlížíme na etiku, politiku, ale také právo. Existuje mnoho etických i náboženských způsobů, jak na objektivitu dobra nahlížet, zda existují obecně platné morální standardy, které jsou platné napříč kulturami a věky, nebo zda je dobro subjektivní a vnímání toho, co je dobré, se může zcela měnit v závislosti na historické epoše a kultuře, ale také v závislosti na individuálním přesvědčení jedince, nebo situacích, ve kterých se jedinec ocitne. Zodpovězení otázky, „zda je dobro objektivní?“, by nás mělo přivést k tomu, zda je možné přijmout universální pravidla a normy, nebo zda je zkrátka nutné respektovat morální pluralitu a hodnotovou různorodost jednotlivců i celých sociálních skupin. To zda je dobro objektivní, či subjektivní, je také důležité pro vedení diskuze. Pokud je možné dobro nahlížet pouze subjektivně, je otázka, zda se dá vůbec v diskusích dojít k nějakému společnému závěru.

Hledání objektivního dobra je v dnešní době obzvláště obtížné. Objektivní rozlišení dobra v mnoha diskusích dnešní dobry, je téměř nemožné. Jako příklad nekonečných diskuzí dnešní doby, lze uvést například témata jako ospravedlnění války, potratů či téma sociální spravedlnosti. Jádro problému tkví v tom, že ať už jste příznivec potratů či jejich odpůrce, můžete si nalézt logické argumenty pro to stanovisko, jaké právě zastáváte. To znamená, že obě polohy se dají hájit smysluplnými či alespoň zdánlivě smyslu plnými argumenty. Tyto argumenty jsou však vázány na premisy, které již odpovídají našim názorům, a nejde jejich pravdivost vzájemně objektivně porovnat. I proto současná diskuse o tom, co je vlastně dobré, nemůže být ukončena racionálně. Alespoň tedy z pohledu Macintyreho.

To, že v současnosti nemůže být diskuse o dobru a zlu vedena racionálně, vybízí k bližšímu prozkoumání teorie emotivismu. A to právě proto, že v kontextu morálky, považuje všechny hodnotící soudy pouze za výraz osobních preferencí. Dle emotivismu nejsou morální soudy pravdivé či nepravdivé. Shodu o tom, co je morální a co morální není, nelze dosáhnout žádnou racionální metodou. Taková racionální metoda v kontextu emotivismu ani neexistuje. A tak nějak dnes vypadá diskuse kolem morálky. Zároveň však teorii emotivismu, například právě Macintyre odmítá, jako použitelnou pro hledání a rozlišování dobra. Emotivismus dělá z hodnotících soudů výrazy pocitů a postojů. Pak je vhodné se ptát, jaké postoje a emoce vyjadřujeme? Lze odpovědět: „pocity či postoje souhlasu.“ Lze se však ptát dále na druh souhlasu. A zde již emotivismus nedává Macintyrovi dostatečnou odpověď. I proto, se tak Macintyre s touto teorií nespokojil a snažil se najít objektivitu dobra, skrze Aristotelelovu

etiku ctností. (Macintyre;2004,s;16-25)

Radikální relativista byl také Fridrich Nietzsche. Ten ve své knize Mimo dobro a zlo, zpochybnil objektivní platnost těchto pojmů. Jejich používání by se v kontextu knihy dalo nazvat jako příliš lidské. Rozlišování duality na dobrý či zlý, dle něj, je jen jedním z prostředků vůle k moci. Konkrétně šlo o projev vůle k moci slabších, kteří označili silnější jako zlé a použili etiku jako prostředku, jak získat moc nad silnějšími a mocnějšími, jelikož neměli prostředky, jak tuto moc získat přímou konfrontací. Využívání etiky jako prostředku vůle k moci, nazýval resentimentem.(Nietzsche;1996)

Nietzsche si zkrátka myslel, že morálka transcendentně ukotvená v rozumu, nebo v bohu, je vždy falešně zobecněnou morálkou pouze jedné skupiny, nebo alespoň pouze jedné historické epochy.(Barša;Fulka,str:43-44) I když, mravním relativismem ve vztahu k historické epoše, se Nietzsche, zabýval spíše okrajově. Hlavním pro něho bylo rozlišení morálky, na morálku rabů, která byla morálkou stádnosti a morálky pánů. Zatímco morálka rabů, znamenala morálku poháněnou resentimentem, souzením druhých, upjatostí mravů a morální daností, tak morálka pánů, je pro něj morálkou hravou, vynalézavou, morálkou která přitakává životu, takový, jaký je a neobrací se k resentimentu. Věřil, že každý má v sobě pána a může si vynalézt svou morálku. Domníval se, že ani bez obecně platného dobra, nemusí vše padnout do chaosu. Zároveň viděl v amorálnosti jen prostor, pro vynalezení morálky nové. V morálce, viděl něco striktně lidského. Nechtěl svět zcela bez morálky, jen přitakával tomu, aby si každý ve své dionýské hravosti kreativně vynalezl morálku vlastní, která vyplyne z jeho nitra. Že vytvoří morálku bez resentimentu, která dionýsky přitaká životu.(Kouba;2015;233-255)

Dalším morálním relativistou byl Karl Marx s Engelsem. Ty se domnívali, že představy o tom, co je dobro a co je zlo, se utvářejí na základě materiálních poměrů, ve kterých žijeme. Na základě materiálního prostředí a poměrů ve společnosti, jsou vytvářeny představy o dobru a zlu, ale jsou dále reflektovány vědomím jedince. Tyto subjektivní představy, tedy nejsou jen mixem sociokulturních poměrů, ale vstupuje do nich i individuální reflexe jedince. Morálku tedy Marx i Engels považovali za historicky podmíněnou a mluvili o ní, jako o třídní morálce, která buď ospravedlňuje panství, což byla morálka pánů, nebo podporuje revoluci, což byla v ideálním případě morálka rabů. Na této třídní morálce shledávám něco platného, neboť pravdou je, že mnoho vězňů pochází ze sociální slabších vrstev. A však až takový morální relativismu, je dle mého názoru přehnaný, o čemž svědčí i fakt, že pozdější neomarxisté, včetně těch z kritické teorie, už předpokládali určité, všeobecné mravní principy.(Anzenbacher;1994;164-174)

Takovým obecným mravním principem pak může být například přirozený zákon, se svými objektivními dobry, kterými je snaha o zachování života, přátelství, zachování lidského rodu a snaha o poznání. Pokud se vrátíme k relativistické, třídní morálce, lze se domnívat, že tyto čtyři dobra, by za dobro uznal jak pán, tak i rab. Je jasné, že konkrétní podoby dobra se opravdu liší v závislosti na morálce, která je dána kulturou. Avšak, lze najít nějaký společný rámec. Například to, co je považováno za nevěru, se bude, napříč kulturami lišit, ale to že je nevěra, přijímaná negativně, nejspíše zůstane stejné, i napříč kulturami. Přirozený zákon počítá s tím, že mravní je to, co je ve shodě s lidskou přirozeností. A jelikož je lidská přirozenost neměnná, může mít přirozený zákon platnost napříč kulturami.(Sousedík;2010;str.47-80)

V mnoha situacích lze připustit relativitu dobra a zla. Jako například rada sdělená od lékaře, ve které nám lékař pro naše dobro doporučí zůstat doma kvůli nemoci. Někdo to pro nás může býti skutečně dobré. Někdy však, například v případě důležité obchodní schůzky, je prostě lepší doma nezůstat. Rady od lékaře zůstat doma je dobré, je pak relativní a záleží na kontextu. Na druhou stranu, přátelství je napříč kulturami hodnoceno jako dobro, za dobrou matku je hodnocena ta matka, která jedná ve prospěch dítěte, atd..

Proti objektivitě dobra a zla, je pak často používána námitka, že v každé kultuře je za dobré, považováno něco jiného. Jenže to etika dobře ví. Antičtí filosofové naslouchali zprávám od cestovatelů a zajímali se o jiné kultury mimo jejich státy. Tyto systémy neodsoudili hned jako barbarské a zavržení hodné, nýbrž začali hledat společné měřítko pro jejich posuzování. To že každý systém, má jiná měřítka pro dobro a zlo, jiné systémy pro jejich posuzování, ještě neznamená, že jeden systém nemůže být dle objektivních měřítek lepší než ten druhý. (Spermann;1995;str. 9-18)

Domnívám se, že dobro má mnoho relativních podob, které se napříč kulturami a historickými etapami mění, ale že jejich rámec, lze objektivizovat. Že existují obecná dobra, tak jak je uvádí například přirozený zákon, která jsou stálá a objektivní napříč historickými epochami a kulturami. A díky tomu se můžeme pouštět do objektivních diskusí, o tom, co je vlastně dobré. Aby bylo možné vést diskusi, musí se zkrátka dva shodnout alespoň na tom, že černá je černá a bílá je bílá. Pak teprve je možné vést diskuzi. A to právě objektivně nahlížená, obecná dobra umožňují. Pokud se dva shodnou, na tom, že život je hodnota, může se pak vést například diskuse, zda je možné povolit potrat, v případě, že by porod ohrozil život matky. Můžeme diskutovat, čí život by měl být zachráněn primárně a proč. Kdybychom však neuznali, že život jako takový, je hodnotou, neměla by pak tato diskuze smysl.

1.3 Spočívá dobro v záměru, nebo v následcích jednání?

Dále je třeba zodpovědět otázku, jak jednat, abychom jednali správně. Tato otázka není relevantní pouze pro etiku, ale i pro právo, či sociální práci a politiku. Když přemýšlíme o tom, jaké jednání, je to správné, dobré jednání, tak obecně lze říci, že je dobré, když jednáme ve shodě se svým svědomím, s láskou a s rozumem. S takovouto obecnou formulací se však nelze spokojit a položenou otázku je tedy třeba promyslet hlouběji a dále. Je správné jednání, takové jednání, které fatálně poškodí jednu osobu, ale zásadně pomůže mnoha dalším osobám? Zde si už nevystačíme jen s odpovědí, že je důležité jednat s láskou, rozumem a svědomím. Musíme se zde zamyslet, zda je pro obecné a maximální blaho, možné páchat i zlo, které bude pak vyváženo dobrem, nebo zda je nějaká hranice zla, kterou bychom neměli překročit za žádné situace, ani v takovém případě, kdy by zlo přineslo mnoho dobrého. Hledání dobra v následcích nám může přinést důležité poznatky o tom, jaký vliv bude mít naše chování na druhé lidi Tím, že posoudíme následky našich činů, také můžeme lépe zhodnotit, zda opravdu odpovídají našim cílům. Dále nám zodpovědné promýšlení následků, může pomoci, stát se zodpovědnějšími lidmi a pomoci nám přijmout zodpovědnost za následky našich činů. Naopak hledání dobra v úmyslu, je důležité, neboť odráží naše vnitřní hodnoty a přesvědčení. Zohlednění úmyslu, nám pak pomáhá chápat, proč lidé jednají tak, jak jednají. Z pohledu etiky, je pak posouzení úmyslu, se kterým daný člověk jedná, velmi důležitým faktorem pro posouzení morální hodnoty daného jednání. Pokud je úmysl dobrý a motivovaný altruismem, soucitem nebo snahou o dobro ostatních, můžeme považovat naše jednání za morálně pozitivní, i když následky nejsou vždy ideální.

Toto nás přivádí k rozporu mezi etikou smýšlení a etikou odpovědnosti. Zatímco etika smýšlení, se zabývá více motivy, tak etika odpovědnosti řeší více následky. Jedná se však spíše o preference, jelikož nelze říci, že etika smýšlení, by ve finále následky vůbec neřešila. Pokud by někdo musel zavraždit člověka, aby zachránil sto dalších, tak etika smýšlení vezme v potaz i ten následek, že byl zavražděn člověk, nikoli až konečný součet. Etika smýšlení považuje však některé následky činů za tak špatné, že je nelze obhájit ani tím, že by to přineslo mnoho dobrého pro mnoho lidí. Etika smýšlení, je etikou svědomí a jedná se v podstatě o deontické morálky, které jsou odvozeny z morální povinnosti. Proto, lze také říci, že se jedná o morálku povinnosti. Na druhé straně stojí etika odpovědnosti. Ta se snaží předpokládat, všechny možné následky. Jinak se této etice také říká, etika politiků, zatímco etika smýšlení, je zvána etikou světců. Tato etika politiků, či etika odpovědnosti se někdy také

nazývá jako teleologická morálka či morálka následků. Jejím příkladem je pak utilitarismus.(Spaemann;1995;str.53-63)

Utilitarismus tedy spadá do teleologických morálek a zaměřuje se na následky jednání. Jedná se o egoistickou morálku a je více relativní, než například morálka povinností. Stále se však snaží o co největší objektivitu. Snaží se, o co největší přínos radosti a o redukci bolesti a strasti. Jejím zakladatelem je Jeremy Bentham. Ten se snažil o to, aby princip co největšího užitku, byl aplikován nejen v etice, ale také v politice. Problémem bylo, že vše morálního, hodnotil jen ve vztahu k jednomu měřítku, kde na jedné straně byla strast a na druhé slast a také to, že tento druh utilitarismu téměř vůbec nerespektoval lidskou důstojnost. V duchu, svého utilitarismu, například navrhl Jeremy Bentham zákon, podle kterého by měli být všichni žebráci i násilím umístěni v chudobinci. Tam měli podle Benthama pracovat a vydělat si na živobytí a na provoz chudobince. Jako přínos pro společnost bylo to, že mnoho žebráků není na ulici ze své vůle a přesunutí do chudobince by jim přineslo potěšení. Počítal ale i s faktem, že pohled na žebráky obtěžuje většinovou společnost a že tento čin, by takto pomohl zvýšit štěstí i většinové společnosti. Věřil, že by to vše překonalo i strast, kterou by způsobil například žebrákům, kteří byli na ulici ze své vlastní vůle a nechtěli například pracovat.

Na Benthama navázal John Stuart Mill. Vzal v potaz i námitky proti utilitarismu, které se týkaly nedostatečného respektu k lidské důstojnosti a nerozlišení slastí, dle druhu. Mill byl liberalista a ve svém Utilitarismu, se snažil liberální princip osobní svobody také uplatnit. Osobní svobodu však ohraničil tím, že by neměla omezovat druhé lidi. Tím vnáší o něco lidštější aspekt do utilitarismu. S námitkou, že utilitarismus převádí veškerou morálku na jediné měřítko, se vypořádal tak, že slasti rozdělil na slasti vyššího typu a nižšího typu. Na rozdíl od Benthama začal Mill brát kromě kvantity slasti, i její kvalitu. Rozlišoval jí tak, že pokud mají se dvěma požitky zkušenost všichni vybraní lidé, tak vyšší bude ten, kterému dávají lidé z tohoto vzorku přednost. Je otázkou, nakolik je toto hodnocení pravdivé. Většina lidí, má například ze školy zkušenost například s klasickou literaturou, a přesto, má pravděpodobně Netflix větší sledovanost, než Tolstoj čtenost.

I tak, lze stále utilitarismus kritizovat například za to, že mu stále málo záleží na jednotlivci, za problémy s měřením hodnot, které se nedají ani po rozlišení slastí na vyšší a nižší úplně přesně porovnat. Lze ho kritizovat i za to, že při předvídání následků můžeme vytvářet nekonečné kauzální řetězce, a přesto následky neuhádneme, neboť ani ti nejmoudřejší nedohlédnou do všech konců. Tyto kritiky a nedostatky neznamenají, že utilitarismus nemá své místo v etických diskusích. Nicméně ukazují na důležitost kritického myšlení a komplexního zkoumání etických teorií při aplikaci na konkrétní

situace.(Sandel;2015;str.39-65)

Etická teorie, která spíše než na následky, kouká na motivy jednání, je deontologická etika. Jejím zakladatelem je Immanuel Kant. To, zda je dané chování dobré, tady spočívá zejména v záměru, s jakým je tento čin prováděn. Jde o to, že bychom měli činit dobro, protože je to tak správné, nikoliv pro zisk, nebo například pro slast. Deontologie klade také velký důraz na lidskou důstojnost a váží si člověka i jako jednotlivce. Pohlíží na člověka jako na jedinečnou a inteligentní bytost s důstojností, a proto si lidé zaslouží práva a úctu. To je také důvod, k tomu, aby byl člověk respektován jako účel o sobě. Tento pohled, položil základ pro lidská práva. Kant k morálce nepřistoupil empiricky, jako například David Hume, ale racionálně. To, čím bychom měli, podle Kanta, řídit svoje morální rozhodnutí je čistý praktický rozum. A rozum je právě i to, co nám zajišťuje svobodu. Díky rozumu se mohu oprostit od vášní a jiných přirozených inklinací. Jednat svobodně, zda znamená jednat ve shodě se zákonem, který jsem si sám vybral a uložil rozumem. Jde o to, že přirozené inklinace, kterými vášně jsou, si nemohu vybrat, ale prostě je mám ze své přirozenosti. Pokud tedy jednám podle přirozených inklinací, které si sám nevolím, pak nejednám svobodně. Svobodně a rozumem si volíme morální zákon. Motivace k činění dobra, pak má vycházet právě z respektu k tomuto zákonu, který jsem si svobodně a rozumově zvolil. Tento zákon je volen ve shodě s kategorickým imperativem. To, zda je naše chování ve shodě s kategorickým imperativem, lze ověřit tak, že se tážeme, zda by se tak mohli chovat všichni. Pokud je odpověď, že ano, je naše chování správné.

Deontologii lze kritizovat například za to, že bere pravidla příliš absolutně. Například bychom neměli lhát ani vrahovi, který nás přišel zabít. Také nebere v úvahu následky našich činů a příliš se neřeší ani odpovědnost za ně.(Sandel;2015;str.115-150)

Obě perspektivy mají své silné argumenty a mohou být aplikovány v různých kontextech. Ve skutečnosti může být to nejvhodnější posuzovat každou situaci individuálně, zvažovat jak záměr, tak následky, a hledat rovnováhu mezi oběma faktory. S tím se do jisté míry vyrovnat, díky etice ctností, kterou proberu později. Nakonec může, být důležité nejen co, ale také proč a jak jsme jednali a jaké důsledky to mělo. Byly probrány morálky, které se zabývaly motivem, a také důsledky jednání. V konečném výsledku, však ještě záleží na tom, jaký cíl naše jednání má. Všechny důsledky, které naše jednání přinese, nemusejí být ještě jeho cílem. Cíl je důležité vzít v potaz, jelikož hodnocení jen na základě motivů a důsledků, by mohlo být povrchním a nedostatečným hodnocením, a takové hodnocení, by ve finále mohlo být nespravedlivým hodnocením. Například vědec, který sestaví super zbraň, může mít jako motiv, obohacení se, z honoráře, jaký dostane, cílem jeho práce, bude sestavit zbraň,

která připraví o život co nejvíce lidí. Motiv ani cíl, se nezdají být příliš morálními. Avšak důsledek bude ten, že po zabití spousty lidí, se ukončí válka, což zachrání ještě mnohonásobně větší množství lidí. Tento příklad ilustruje to, že cíle, motivy a následky mohou být různé, a pro spravedlivé hodnocení, je nutné je brát všechny v potaz. To pak umožní lepší promyšlení etických dilemat.

1.4 Dobro jako ctnost

První, kdo ctnost označil za dobro, byl Platón a posléze Aristoteles. Tím vznikla etika ctností. Aristoteles nachází 3 různé druhy dober v člověku. Jsou jimi dobra zevnější, tělesná a duševní. Právě dobra duševní jsou podle Aristotela ta nejdůležitější a sídlí v duši. Nejvyšším dobrem je pro Aristotela pak blaženost. Blaženost je v Etice Nikomachově chápána jako dobrý život, který vyžaduje všechny tři druhy dober. Pro dosažení blaženosti je také nutno dober politických, které pro dosažení blaženosti zajišťují potřebné zevní prostředí.

I proto je člověk u Aristotela člověk bytostí společenskou a nutně musí utvářet společenství. I proto ve své etice kladl velký důraz na politiku. Dobrá politika se podle něj dělá právem. A právem jest to, co prospívá každému blahu.

Aristoteles v Etice Nikomachově říká, že nejvyšší dobro, tedy blaženost spočívá v cnostech. A co ctnosti jsou? Ctnosti mohou být vlastnosti mravní či rozumové. U těchto ctnostných vlastností je pak důležité nalezení středu. Nedostatek a stejně tak i nadbytek shledává Etika Nikomachova zlem. Například v peněžních věcech je jednou krajní nežádoucí pozicí lakomství a druhou krajní nežádoucí pozicí je marnotratnost. Žádoucím středním stavem a tedy dobrem je zde označena štědrost.

Stejně jako mnozí další myslitelé, shledává i Aristoteles jednou z nejdůležitějších ctností spravedlnost. Vidí ji jako ctnost k druhému, která je vztažena k druhému a projevuje se v kontextu vztahů k druhým lidem a vztahem k zákonům. Toho kdo poruší zákon, označuje za nespravedlivého neboť v zákonech je vždy něco spravedlivého. Do spravedlnosti se v Etice Nikomachově řadí i spravedlnost rozdílecí. Tou Aristoteles míní redistribuce hmotného bohatství. Aristoteles při rozdílení věcí, však předpokládá jistou nerovnost mezi lidmi. Říká, že tam kde si nejsou lidé rovni, nemělo by se ani rozdělovat rovně. Rozdělování se má dít podle osobní hodnoty lidí. Osobní hodnotu lidí spatřuje například urozenosti, duševní síle či majetku. Aristoteles se již nevyjadřuje, podle čeho přesně by měla redistribuce probíhat, ale je možné se domnívat, že to už nechává na zákonech států, neboť praví, že v právu už je

spravedlnost obsažena. Tím zřejmě Aristoteles připouští ve své etice jistou svobodu v redistribuci bohatství, nicméně aby byla spravedlivá a ctnostná, musí býti schválena právem.

Další důležitou ctností je pro Aristotela přátelství. Správné přátelství má svoje náležitosti. Například mu prospívá rovnost přátel, které se nejlépe dosahuje v demokratickém zřízení a naopak přátelství neprospívá nerovnost dvou lidí, jak tomu často bývá v tyranidě.(Aritotelés;2021)

1.5 Hodnota jako Dobro

K dobru se vztahuje i otázka hodnot. Ty proberu nejprve z pozice filosofie, ve které se zaměřím zejména na Maxe Schelera, a poté zaměřím svoji pozornost na psychologii, zejména na tu humanistickou.

Hodnota je někdy používána i jako synonymum k dobru. Při promýšlení hodnot v kontextu dobra, jsme i zde konfrontováni otázkou po objektivitě či subjektivitě hodnot. Zde se Scheler přiklání na stranu objektivismu. Objektivismus se zde jeví jako pravdivější cesta, jelikož hodnoty nejsou závislé na člověku, stejně tak ani jejich hierarchie není na člověku závislá. Hodnoty zůstávají subjektivními jen v tom ohledu, kdo je pociťuje. I přesto, že se někde můžou pojmy jako dobro a hodnota objevit jako synonyma, tak Scheler je tak nevnímal. Hodnotu odlišil od dobra například v tom, že hodnota je trvalá, zatímco chápání dobra se proměňuje v závislosti na historické a kulturní epoše. Jako příklad proměny vnímání dobra a zla, v závislosti na kultuře, lze uvést přístup k duševně nemocným. Zatímco v určitých společnostech, se mohla taková psychotická ataka jevit jako dobro, jelikož to mohlo být vnímáno jako dar shůry, díky kterému postižený jedinec získal unikátní mystické schopnosti, tak v dnešní době se jedná o patologii, jedná se o zlo. Oproti tomu je vnímání hodnoty stálé. I kvůli tomu se některé etické systémy neodvozují z dober, jako takových ale z cílů jednání. Tyto cíle pak můžou být zlé, či dobré. Podobně chápal etiku i Kant, který však odmítl etiku hodnot. Té se chopil Scheler, a ten pak chápe hodnoty, jako vlastnosti dober. Dobro je zde v podstatě substancí, věcí, nositelem hodnot. Hodnotu pak lidé vnímají intuitivně. Hodnoty svojí objektivní hierarchii. Lze je rozdělit na vyšší a nižší nebo na morální a nemorální Jako nositelé dobra, jsou pro nás významné ty morální, zatímco nemorální se vztahují například do oblasti ekonomie. Také city lze rozdělit na vyšší a nižší. Hodnoty se však váží pouze na ty vyšší, kterými jsou například duševní city. Dále mezi vyšší city patří ještě například duchovní/náboženské city.

Na rozdíl od dober, která se poznávají rozumem, lze hodnoty cítit emoční intuicí, která

obrazně řečeno, sídlí v lidském srdci. Cítěním dober intuicí vycházející ze srdce člověka, se Schelerovo chápání etiky hodnot stává zaměřenou na člověka, jako individuum. (Machulová;2023;str.86-100)

1.6 Co je zlo?

Zlo je filosofická kategorie, nejčastěji chápaná jako protiklad dobra. Za zlo se zpravidla označuje to, co škodí, bolí, trápí nebo je nějak jinak neprospěšné. Lze ho chápat jako radikální negaci dobra nebo nedostatek vědění. Například Leibnize, shledával zlo metafyzické, které spočívá v nedokonalosti, zlo fyzické, jenž působí utrpení v přírodě, například hurikán a zlo mravní, kterým je hřích. Zlo a dobro pak představují krajní meze a hranice pro morální hodnocení. (Brázda; 2002)

A tak se liší pojímání zla i v různých konceptech. V základu zlo rozlišit na dva koncepty. Na široký koncept zla a úzký koncept zla.

Do širokého konceptu zla patří vše od bolesti zubu, až po povodeň. Široký koncept zla dělí zlo do dvou kategorií. Na zla přírodní a zla morální. Přírodní zla, nejsou způsobeny morálními subjekty, tedy lidmi. Přírodním zlem může být bolest zubu či hurikán. Naproti tomu, morální zla vznikají z morálních subjektů. Příkladem může být vražda.

Úzký koncept zla na rozdíl od širokého, vybírá jen to nejmorálněji zavrženíhodné činy. Úzký koncept zla je vázaný pouze na morální subjekty. Pokud tedy morálními subjekty myslíme lidi, pak úzký koncept zla se bude vztahovat na činy spáchané právě lidmi. I proto když se v současnosti mluví o zlu například v souvislosti s válkou, politikou nebo právními diskusemi, tak se myslí právě toto užší pojetí zla. (plato.stanford.edu)

Většina teoretiků, kteří píší o zlu, se zaměřuje na zlé jednání a zlou povahu, ale byla také nějaká diskuse o zlých institucích. Když hovoříme o "zlých institucích", můžeme tím myslet dvě věci: organizace, které jsou zlé nebo vykonávají zlé činy, nebo sociální praktiky, které jsou zlé, jako je otroctví a genocida.

Cardova definice zlých institucí správně označuje genocidu a další paradigmaticky zlé instituce za zlé, ale také klasifikuje jako zlé některé instituce, které nejsou tak zřejmě zlé, jako je trest smrti, manželství a mateřství. Její klasifikace manželství a mateřství jako zlých vyvolala zvláště kontroverzní reakce.(plato.stanford.edu)

Opět bylo představeno více možností toho, jak může být zlo pojímáno. V rámci práce, se však pokusíme zlo uchopit a pochopit hlouběji. Aby to bylo možné, dále přiblížím

rozdělení zla za 1. Na privativní a dualistický koncept zla a za 2. se budu zabývat morálním zlem, zejména pak konceptem radikálního zla. Díky tomu blíže prozkoumám to, jak se zlo projevuje v lidské společnosti.

1.7 Privativní a dualistický koncept zla

Pro hlubší pochopení zla, je v první řadě nejdůležitější si vyjasnit privativní koncept zla a dualistický. Vyjasnění těchto konceptů je důležité, protože to ovlivňuje nejen naše chápání zla jako takového, ale také to, jak přistupujeme k řešení zla a pomůže nám to také, při hledání jeho původu. Z hlediska etiky, nás to může ovlivnit například při hledání odpovědnosti za zlo. Zatímco v dualistickém pojetí, bude pravděpodobně souboj dobra se zlem naprosto přirozený jev, tak v privativním, to bude více věcí naší svobodné vůle. S privativním zlem, proto bude také více spojeno zlo morální, o kterém pojednáme v kapitole následující, v kapitole o radikálním zlu.

Privativní pojetí zla, pochází od Augustina. V privativním pojetí nemá zlo žádnou nezávislou existenci. Tedy nic zlého, neexistuje samo o sobě. Zlo je v podstatě jen porouchaný aspekt, něčeho dobrého. Veškeré bytí na světě, je stvořeno jako dobré, ale díky svobodné vůli se může přiklonit k hříchu, a tak vzniká nedostatek dobra. Takto se dá dobro zkazit. V privativním pojetí, vzniklo zlo tak, že se právě lidé, a andělé, díky svobodné vůli, odklonili od Boha a vstoupili do hříchu. Původ zla tedy leží v lidské svobodě.(Hick;1967;str.471-477) Na Augustinovo pojetí privativního zla, navázal Tomáš Akvinský. Ten taktéž chápal zlo, jako nedostatek dobra. Taktéž popírá existenci zla, jako takového. Přirovnává ho v podstatě ke tmě, která je taktéž nedostatkem světla, a jako taková, vlastně neexistuje. Tma jako bytí neexistuje. Zlo, tedy není žádnou esencí a nemá ani substanci. Ještě je třeba dodat, že samotná privace ještě zlem není. To že něco není, ještě neznamená, že je to zlo. Když něco nevzniklo, ještě se nejedná o zlo. Jedná se o nepřítomnost dobra, které by tam mělo náležet. (Journet;1998;str.20-38)

Mezi argumenty, proč odmítnout koncept zla, jako privace, patří například teologický důvod. Ten uvažuje tak, že pokud je Bůh, pak by mělo být vše ve světě dobré, jelikož ho stvořil k obrazu svému. Pak by zlo bylo pouze nedostatkem dobra, jak to popsal Augustin. Teologický problém je možné však vyřešit i obráceně. Tedy pokud by zlo existovalo, pak by neexistoval Bůh. Jelikož vše co pochází od Něj, musí být dobré.

Skeptici také existenci zla zpochybňují na základě toho, že koncept založený na

existenci zla, zlo nijak nevysvětluje nebo alespoň ne zcela. Zastánci konceptu na to reagují s tím, že ani další morální koncepty, jako například špatný/zlý, akce nevysvětlují o nic více a přesto jsou platné. Zkrátka že tyto koncepty nemusejí být plně vysvětlující. Nebo také že i když není vysvětlujícím konceptem, tak může svoje opodstatnění nalézt v jeho popisné či předpisové funkci.

Posledním důvodem proč odmítnout koncept zla, je aspekt jeho možného nebezpečí či zneužití například v politice pro ospravedlnění války.(plato.stanford.edu)

Podobný důvod má i Nietzsche, pro odmítnutí zla. Ten odmítal existenci zla jako takového, právě z důvodu jeho zneužívání slabými lidmi, kteří ho používali jako jednu z cest, pro uplatnění vůle k moci. Mocné, bohaté lidi bylo možné označit lidmi bez moci a bohatství jako zlé, což právě mohlo lidem bezmocným dávat určitou moc. Což znamená, že pak tento koncept neodráží skutečný morální stav věcí.(Nietzsche;1996)

Ale je toto zneužívání konceptu relevantním důvodem pro jeho odmítnutí? Zastánci konceptu zla argumentují opět tím, že podobné zneužití hrozí i u prostého konceptu správně/šatně. Pokud nezavrhneme ten, neměli bychom tedy zavrhnout ani koncept zla. Nietzscheho pohled pak může být odmítnut holým faktem, že s námi prostě někdy může být nakládáno zle, a že můžeme nalézt použít stejné množství důvodů, pro obhajobu tohoto konceptu jako proti. Například lidé, kteří usilují o opuštění tohoto konceptu, mohou postrádat snahu mu porozumět.

Naopak hlavními důvody proč u konceptu zůstat je například jeho schopnost označit a tak zachytit ty nejšpatnější věci ve světě, které pojmenujeme jako zlo, čímž nastolíme možnost jim předejít. (plato.stanford.edu)

Taktéž se lze obávat, bagatelizace zla, pokud by došlo k popření jeho existence. Dle Janaty, vede popření zla, k jeho posílení. (Janata;2022;str.:136)

Další argument, který se snaží zpochybnit privativní pojetí zla, je argument, který poukazuje na to, že bůh stvořil lidi k obrazu svému, a nemusel je stvořit s možností upadnout do hříchu. Jenže to lze hned vyvrátit, že bůh chtěl lidi se svobodnou vůlí. Chtěl, aby se lidé pro lásku k němu svobodně rozhodli, ne aby k ní byli předurčeni. To by pak nejednali ze své vlastní vůle a láska k Bohu, by pak nešla z jejich nitra.

Přesto, že zlo skutečně existuje, tak není pozitivním bytím, tak jako dobro. Neexistuje tedy samo o sobě. Zlo je ontologicky vždy spjaté s dobrem. Neexistuje zla bez dobra. Proto ani svět nemůže být kompletně špatný, Zlo má svoje příčiny i efekty ale vždy v závislosti na kauzalitu dobra. (Oderberg; 2020; s-3)

Ještě než přejdeme k dualistickému pojetí zla, můžeme se zmínit o konceptu

estetického zla, který pochází taktéž od Augustina a je velmi blízký privativnímu pojetí zla, jelikož chápe universum, taktéž jako v jádru dobré. Augustin zde vyšel od Plotina. Chápe zde universum, jako celek, který je dobrý. Zlo se vyjevuje až odděleně od celku, a celek je vždy dobrý, i přesto, že obsahuje zlo. Zlé věci, jsou v tomto konceptu chápány spíše jen jako nižší a přispívají k dokonalosti celku. Například, hřích musí být vyvážen zlem, které padne na hříšníka, jako trest, aby vesmír zůstal dobrým. Zlo tedy přispívá k celkovému dobru, a i zlo má ve vesmíru své místo. Jen se zlem, může vše být, tak jak má být.

Nyní, jsme probrali privativní pojetí, které předpokládá jako základní hodnotu pouze dobro, a zlo jen jako jeho privaci. Na existenci dobra a zla, jako navzájem protichůdnou a zároveň bez sebe neexistující dualitu, narážíme až v pojetí dualistickém. Dualismus může být v rámci historie náboženství a fenomenologie náboženství definován jako nauka, která předpokládá existenci dvou základních působících principů. Kromě toho dualistické doktríny, světonázory nebo mýty představují základní složky světa nebo lidí, které participují na ontologické opozici a rozdílu hodnot, které charakterizují dualismus. Tyto protikladné principy nebo síly jsou často konceptualizovány jako inherentně protichůdné nebo konfliktní, vedoucí k základní dualitě nebo napětí v univerzu. Dualismus se může projevovat různými způsoby v různých kulturách a náboženských tradicích. Některé příklady zahrnují kosmický dualismus, antropologický dualismus, etický dualismus, teologický dualismus a dualismus stvoření. Celkově dualismus představuje komplexní a mnohostranný koncept, který byl zkoumán a interpretován různými způsoby po celou lidskou historii a v různých kulturách a systémech víry. Odráží snahu lidstva vypořádat se s fundamentálními otázkami existence, morálky a povahy reality. aby páry opozic byly dualistické, není nutné, aby byly vzájemně nezredukovatelné nebo spoluexistující. Skutečně, jeden může být stvořením druhého, jak je tomu například v dualistické doktríně Bogomilů, kde Satan, stvořený Bohem, je zase tvůrcem lidského těla. Jinými slovy, není žádný dualismus, kde není otázka kosmogonie nebo antropogonie, kde není vysvětlení principů zodpovědných za vznik světa a lidí. To znamená, že koncept čistě etického dualismu, zdůrazňujícího morální opozici mezi dobrem a zlem a jejich příslušnými protagonisty (jak je tomu v křesťanských konceptech Boha a ďábla), není správně dualistický ve smyslu religio-historickém a fenomenologickém. Tak je tomu ale například v zarathuštrismu a v manicheismu. Zde se jedná o dobrý příklad dualismu, mezi dobrem a zlem. S dualismem dobra a zla, nejvíce souvisí dialektický dualismus. V dialektickém dualismu jsou oba principy často koncipovány jako dobro a zlo, a to jak v etickém, tak v metafyzickém smyslu. Jeho příklady můžeme nalézt například v platonismu, nebo v Empedoklově a Heraklitově učení. Zatímco u Platóna znamenal dualismus, opozici

mezi tělem a duší, pak v raném křesťanství, to už byl dualismus mezi dobrem a zlem, Bohem a ďáblem. Bianchi,Stoyanov;2005;str.2504-2517)

Koncept dualismu, může být přijat pro snaží vysvětlení existence zla. Na druhou stranu, může vést k rezignaci na boj se zlem, jelikož se na něj pohlíží, jako na něco naprosto přirozeného a neodstranitelného. Privativní zlo umožňuje zachovat Boží všemohoucnost a zároveň vysvětluje existenci zla ve světě bez nutnosti předpokládat existenci samostatného zlého principu.

1.8 Koncept radikálního zla

S konceptem radikálního zla přišel Kant. Chápal ho jako morální zlo, které vychází ze svobodné vůle člověka. Člověk je v základu stvořen dobrý, a alespoň z hlediska své podstaty, má zájem volit dobré maximy. Ve své přirozenosti má však také sklon ke zlu. Tento sklon, je radikální, jelikož kazí potencionálně základ všech maxim a taktéž je vlastními lidskými silami neodstranitelný, protože to by bylo možné pouze prostřednictvím volby maximy dobré, cože nelze, jelikož že subjektivní důvod všech maxim je zkažený. (Horyna;2019)

Hanah Arendt převzala pojem radikálního zla od Kanta. Nechápe však zlo jako špatnou volbu zlých maxim. Zlu dává podobu nového, moderního zla. Autorka tento pojem přímo nedefinuje ale z jejího díla, či z dopisu Karlu Jaspersovi, z roku 1951, se dá vyčíst několik jeho charakteristik. Je charakterizováno nadbytečností lidí, jakožto lidí, eliminací jejich spontaneity a všemocnost jedinců. Autorka také připouští existenci některých forem radikálního zla i mimo totalitní režimy.

Nadbytečnost lidí, jako lidí je dle Arendt spojen s modernou. Souvisí již s nahrazováním lidí stroji a pohlížení na lidi pouze jako na náklady a zisky. Jde pak o lidi, které již nikdo nepotřebuje ani vykořisťovat jako levnou pracovní sílu či používat jako antické otroky. Jde o lidi, kteří v podstatě nejsou do lidského společenství vůbec zahrnuti. Taktéž ji lze pozorovat již s vlnami uprchlíků během první světové války, kdy se mnoho lidí, jako uprchlíků ocitali bez domova, státní příslušnosti a tedy také bez svých práv. Čímž pozbývali lidské důstojnosti. Právě tyto situace je činily nadbytečnými. Osoba bez vlasti, není členem žádného společenství, které by za její práva ručilo. Hannah také formulovala přesvědčení, podle kterého se lidé nerodí sobě rovnými, ale rovnými se stávají až v kontextu nějakého lidského společenství, které za dodržování práv ručí. Nadbytečnost se plně manifestuje v koncentračních táborech, vznikajícími napříč totalitními režimy ale není na ně omezena. Je

snadno rozpoznatelná i v moderní době, kde vládne utilitární uvažování, jenž zapomíná na hodnotu člověka.

Zbavení práv, je pak důležitým krokem na cestě k všemocnosti jiných. Ten kdo je všemocný, již druhé ani nepotřebuje. Právě do této fáze mohou dospět totalitní režimy, kdy existuje skupina všemocných a skupina nadbytečných, nepotřebných.

Posledním krokem je pak zničení identity člověka, což lze chápat jako odstranění jeho spontaneity. Nejmarkantnější demonstrací vraždy spontaneity u lidí byli opět koncentrační tábory totalitních režimů. Příkladem pak může být tisíce lidí, kteří šli postupně na smrt bez pokusu se vzepřít svým věznitelům.(Hanyš;2018)

Arendtová se také domnívala, že cesta k totalitarismu je umožněna tam, kde bují nezaměstnanost pohrdání lidstvím. To umožňuje demografická přebytečnost lidí. V očích mnoha, jsou tito lidé přebyteční odpadlíci systému, a to umožňuje totalitnímu režimu páchat na této skupině tzv. radikální zlo. To se v minulosti projevilo právě vznikem koncentračních táborů. Spočívá v dehumanizaci „přebytečných lidí“ a ztrátě empatie s nimi.(Arendtová;2013; str. 436)

1.9 Dobro, zlo a prostředí

Pro pojímání a chápání dobra, je důležité prostředí, ve které žijeme, společnost, do které vrůstáme a taktéž struktura společnosti. Na základě toho, lze na dobro nahlížet různými způsoby. V každé třídní společnosti existují nejméně dvě třídy, jež jsou produktem výrobních vztahů. Díky tomu, pak v každé společnosti existují taktéž nejméně dvě morálky. Jedna morálka vládnoucí třídy a morálka třídy vykořisťovaných. To co jedna třída, dle svých hodnot a dle své morálky vnímá jako dobré, nemusí být za dobré, považováno třídou druhých. Třídní antagonismus, se tedy mimo jiné, projevuje i v morálce. Vládnoucí třída, tedy ta která vlastní výrobní síly, se snaží o udržení a rozšíření svých politických a ekonomických zájmů, zatímco druhá třída, třída pracujících se snaží o změnu své pozice. Marx věřil, že minimálně do konce jeho života, každá vládnoucí třída, prosazovala svoje zájmy, jako obecné dobro i pro třídy ostatní. Přičemž, to že prosazované dobro, nemusí být dobrem i pro další třídy, si nemusela ani vládnoucí třída vědomě uvědomovat.(Janotová;2008;str.-392)

Zlo pak spočívá v odcizení pracující třídy. Toto sebeodcizení člověka spočívá zejména v odcizení člověka jeho práci. Původní roli práce, v životě člověka, chápe Marx jako prostředek k naplňování lidství v člověku, jako naplňování jeho přirozenosti. Tam kde však vládne kapitál nad vším, se tato role vytrácí. A vytrácí se proto, že dělník pracuje pod tlakem hrozby existenční krize, což ho vylučuje z pozice dělníka, který vytváří a zároveň je prací

vnitřně obohacován.(Blažková;2020;str.-145-158)

Ještě před Marxem to byl Rousseau, kdo viděl sociální zlo v nespravedlivě rozdělených zdrojích mezi třídami. Na rozdíl od Marxe, měl však zájem o ochranu soukromého vlastnictví. (Lalíková;2008;str:222)

Z Marxe v mnohém vycházel také Erich Fromm. Ten vidí ve svobodě jednu z přirozeností člověka. Ve chvíli, kdy se osvobodil, od přírody, se však nestal automaticky svobodným. Aby unesl tíhu této relativně nabité svobody, je třeba tvořivý přístup ve vztahu ke světu kolem něho. Člověk musí mít možnost se tvořivě a s láskou seberealizovat v okolním světě. A pro tuto seberealizaci, musí mít dostatečné materiální, ekonomické a politické podmínky. Fromm kladl důraz na nutnost člověka produktivně a kreativně využívat svůj potenciál v tvořivé práci. Nemožnost se takto uplatnit, vede k odcizení člověka. Odcizený člověk pak nehledá morální těžiště v sobě samém. Ten kdo rozlišuje co je dobré a co je špatné již není on sám. Při morálním hodnocení se místo toho spoléhá na autoritu, k níž utíká před tíhou svobody, kterou odcizený člověk sám neunese. Toto spojení autority, a prchajícího před svobodou, se pak nezakládá na rozumném vedení ale na strachu, pocitu slabosti a závislosti na autoritě. Přičemž ani autorita sama, je do tohoto spojení vehnána potřebou ovládat druhé a jedná se taktéž o formu úniku pře svobodou. Kromě úniku ve formě poslušné konformity a autoritářského chování, viděl Fromm ještě jednu možnost úniku a to v destrukci.(Bohunická 2008;str:549-561)

Hezkou metaforu ke vztahu člověka a prostředí lze najít například ve Frommově knize s názvem Lidské srdce. Zde najdeme přirovnání růstu člověka ke květině, která se plně rozvine pouze tehdy, pokud má vhodné podmínky k růstu, jako je vlhkost teplota a tak dále. Aby člověk našel odvahu k růstu, k lásce k životu, k biofilii, jak ji nazývá Fromm, taktéž potřebuje vhodné podmínky. Těmito podmínkami myslí jak emoční, tak i materiální. Emoční a psychologickou podmínkou je například zdravý vztah matky k životu a příkladem podmínky sociální, je pak například sociální spravedlnost. Zdravý růst člověka potřebuje bezpečí v tom smyslu, že nejsou ohroženy základní materiální podmínky života. Pokud se většina energie spotřebuje na práci, potřebnou k odstranění hladu, nezbývá již energie na lásku.(Fromm;1996;str:53-55)

Na stejnou věc přišel i Paul Freie. Když učil dělníky a rybáře, že by neměli bít svoje děti. Dostalo se mu totiž vysvětlení, že po těžké fyzické, celodenní práci, již nemají čas na jiné výchovné metody a volí tedy fyzické tresty. Neměli energii na lásku. Kromě Fromma, vycházej koncept P. Freie z Marxe či dalšího představitele Frankfurtské školy Theodora Adorna. Freie taktéž shledával příčiny zla, jako je například chudoba, násilí či alkoholismus,

mimo jiné i v prostředí. Ať již sociálním či politickém. Jeho koncept se nazývá Pedagogikou utlačovaných. Dle jeho konceptu, je svět rozdělen do třídy utlačovaných a utlačovatelů. Utlačovaní, o svém útlaku nevědí a považují svoje selhání za individuální nedostatečnosti. Jeho pedagogika si kladla za cíl, dovést utlačované k uvědomění, že za problémy v jejich životě nemusejí být jen individuální selhání ale také věci, které jsou mimo jejich kontrolu a za které nenesou vinu. Utlačované nechtěl však nechat pouze v pasivitě, ale měl zájem na tom, aby se proti utlačovatelům bouřili. Utlačovaným nemusí být v jeho konceptu jen bohatý pan továrník, ale také například sociální pracovník, který používá svou moc, pro udržení stávajícího stavu věcí.(Janebová;2022)

Americký psycholog Zimbardo, zase ukázal, že zlo či zlé a kruté chování, může souviset s tím, jaké role nám přiřadí naše sociální prostředí. Ukázal to na experimentu, kde jedna část dobrovolníků hrála vězně a druhá strážné. Zatímco vězni, se chovali submisivně, i když v následných rozhovorech po ukončení experimentu, říkali, že v běžném životě se považují za asertivní typy, tak strážní, se naopak chovali k vězňům sadisticky, i když v reálném životě se sadisticky neprojevovali. Proměnu normálního chování v sadistické, přisuzoval Zimbardo právě změněné sociální roli, která lidem přiřkla moc a druhým ji vzala. Vězni pak popsali tři typy strážných. Jedni byli zkrátka dobří, další tvrdí ale spravedliví a poslední kategorií byli krutí strážní.(Haney, Banks, Zimbardo;1973)

1.10 Odpovědnost člověka za dobro a zlo

Odpovědnost může být individuální, která se týká jednotlivců a jejich jednání, nebo kolektivní, která se týká odpovědnosti kolektivní. Kolektivní zodpovědnost se týká odpovědnosti skupiny lidí nebo organizace jako celku za určité činy, rozhodnutí nebo události. Je to koncepce, která uznává, že jednotlivci nejsou jedinými subjekty, kteří nesou odpovědnost za určité události, ale že i skupiny nebo kolektivy mohou být odpovědné za své činy a následky. Kolektivní zodpovědnost může být problematická v určitých situacích, protože je obtížné jednoznačně určit, kdo nese odpovědnost v rámci skupiny nebo organizace, a jak by měla být tato odpovědnost uplatňována. Zároveň v některých věcech, za nás všechny rozhoduje například vláda, kterou jsme si zvolili, je důležité se nad kolektivní zodpovědností alespoň zamyslet, což v práci učiním.

Odpovědnost lze vztáhnout pouze k jsoucímu, kterým dobro jest. Uvědomění si odpovědnosti za jsoucí, je následkem probuzení ke skutečnosti. Odpovědni jsme my, jako lidé, vždy za něco a před něčím. Prakticky pak můžeme být odpovědni každému, kdo je

schopný dotazovat se nás. A odpovědno jsme za vše, co má hodnotu. K odpovědnosti nás může volat člověk. Tento člověk může být někdo druhý, nebo i my sami. Pokud se voláme k odpovědnosti my sami, za činy které jsme provedli, pak je adresátem odpovědnosti naše svědomí. Odpovědný můžu být také před lidmi, kteří jsou na nás závislí. Pak mohu být odpovědný jim, a zároveň před nimi. Odpovědni můžeme být také před Bohem.

Nárok na odpovědnost za lidi zakládá nárok, být druhými vnímán jako lidské bytí sebou samým. Takovým nárokům bychom však nebyli schopni dostát vůči všem lidem a proto je tu ordo amoris aby naši odpovědnost zasadil do reality. Ordo amoris, je hierarchický řád lásky. Ten hierarchicky třídí naše vztahy a udává jim prioritu. Například v popředí vztahů by měl být bůh, pak užší rodina, širší rodina a následně další vztahy až někam k cizím, vzdáleným lidem. Od takového řádu, je pak možné odvíjet naši odpovědnost. (Spaeman;1998; str:192-205) Odpovědnost člověka za dobro a zlo souvisí s otázkou lidské svobody. Lidská svoboda zahrnuje možnost volby mezi různými akcemi a rozhodnutími. Lidé mají schopnost rozhodovat se a jednat podle své vlastní vůle a úsudku. Tato schopnost volby jim dává možnost rozhodnout se, jak se budou chovat, a tím i jaký druh odpovědnosti ponesou za své činy. Lidé jsou schopni posuzovat, co je správné a co je špatné, a mohou se rozhodnout jednat podle svého svědomí a morálních principů. Svoboda umožňuje lidem přijímat rozhodnutí založená na morálních hodnotách a nést odpovědnost za tyto činy. Proto odpovědnost za dobro a zlo, souvisí s otázkou lidské svobody.

Jeden z filosofů, který se zabýval otázkou po svobodné vůli, byl Kant. Právě svobodu volit jinak, podmiňoval Kant otázku, zda je člověk odpovědný za své jednání. Dle Kanta člověka tvoří dvě dimenze. Člověka tvoří jednak empirická dimenze. K té náleží smyslový svět jako například vášně. Dále je člověk však tvořený i nadsmyslovým světem, ke kterému právě náleží svoboda. Kant tedy vidí člověka jako svobodného a odpovědného. Svoboda a odpovědnost je u Kanta spjatá s rozumem. Člověk se stává svobodným od empirického světa pomocí rozumu, který rozeznává co je správné nebo nesprávné a my s tím pak můžeme souhlasit či nesouhlasit. To z nás dle Kanta činí morálně odpovědnými.

Z Kantova konceptu morální svobody a odpovědnosti dále vyšel J. P. Sartre. Sartre souhlasí tedy se svobodou člověka a jeho odpovědností. S Kantem však nesouhlasí v bodě, kde Kant říká, že volby člověka jsou odvozené z maxim, které si člověk svobodně volí. Sartre vychází z empirické volby a neexistuje podle něj tedy princip volby maxim, který by předcházel svobodné volbě v konkrétních činech. Vidí člověka radikálně svobodného a odmítá jakýkoliv determinismus. Charakter člověka vytvářejí jeho činy, kdy se svobodně rozhoduje. Člověk si nevolí nějakou maximu jako morální zákon ale jedná ve shodě, nebo

proti svému životnímu plánu, který ho pak utváří. Tedy podle Sartre: „Existence předchází esenci.“ (Smreková, Palovičová;2003; str. 106-118)

I v zemích od Francie a Německa, směrem na východ, byla u proslulejších filosofů odpovědnost za zlo, připisována taktéž člověku. Na toto téma se v Rusku vyjadřoval například Nikolaj Alexandrovič Berďajev. Ten taktéž původ existence zla, hledal ve svobodné vůli. V možnosti volit. Pokud by však nebyla svobodná vůle, pak by za zlo mohl Bůh. Sám Berďajev vychází z Dostojevského a za původce zla, tedy oba ve shodě označují člověka. Člověk má v jejích očích obě hlubiny, jak směrem k dobru, tak i ke zlu. Motivací pro člověka, aby volil dobro, je pak vidina nesmrtelnosti pod záštitou Boha. Dále zmiňuje myšlenku Dostojevského, že kdyby víry v Boha nebylo, bylo by pak vše dovoleno. To je brána k nihilismu.(Janata;2022;str.-145-146)

Jak jsme popsali, dobro a zlo, je spojeno se svobodnou volbou člověka. Zda je však člověk svobodný, či je determinován dalšími faktory, vedou filosofové spory již od nepaměti. Jedním z takzvaných deterministů byl i Spinoza. Jeho víra v determinismus člověka, se zakládala na obrazu člověka, který si je vědom svých vlastních tužeb ale nikoliv už svých motivací k těmto tužbám. Ty zůstávají v nevědomí, ale přesto z nich vyplývají naše tužby. Takto jsme pak determinováni nevědomím. Co je nevědomé, nemůžeme změnit a nemáme pak svobodu volby. Dalším příkladem filosofů, kteří se běžně můžou řadit mezi deterministy je Sigmund Freud a Marx. Dle Marxe, je člověk determinován vnějšími neuvědomovanými silami, zatímco Freud vycházel z vnitřních neuvědomovaných sil. Přesto ani jeden z těchto deterministických filosofů, není deterministou absolutním. Kdyby nemohl člověk zkrotit svoje iracionální vášně a rozhodnout se svobodně ve shodě s rozumem, proč by pak Spinoza psal svoji etiku? Etiku, jejíž podstatou je volba? Proč by Freud vypracoval psychoanalýzu, jako léčebnou metodu, jejíž cílem je vymanění z nevědomých sil? A nebylo Marxovo cílem osvobození pracující třídy? Přesto že všichni tří věřili v nevědomé síly, které člověka jistým způsobem determinují, věřili také v možnost vysvobození člověka ke svobodě. Svobodě, která se nedá člověku zadarmo. Ke které musí člověk překonat jeho strach ze svobody, ale všichni věřili, že člověk má na konec možnost volby. Volby, mezi iracionálními vášněmi a rozumem, mezi vědomím a temným nevědomím, svobodou proti závislosti, dobrem a zlem. (Fromm;1996;str:143-175)

1.11 Odpovědnost za druhé

Člověk však není odpovědný pouze za sebe. V určitých případech nese odpovědnost i za někoho jiného. Ideu, že bychom měli být odpovědní i za ostatní děje kolem nás, nám připomíná i prostý fakt, že můžeme využívat věci, o které se přičinili už generace před námi a my je prostě dostali. Ať už se jedná například o vymoženosti lékařské vědy nebo kulturní poklady. To by nás samo o sobě mohlo přivést k odpovědnosti za následující generace. Nejen však pouze ty. Výchovu a vzdělání dostáváme nenárokově od svých učitelů ale hlavně rodičů. Přesto že vztah rodičů a dítěte nelze chápat recipročně, tak i přesto bylo minimálně ve starých kulturách očekáváno, že dítě bude ve stáří pečovat zase o rodiče. A za správné to lze považovat i dnes. Nárok na odpovědnost tedy nelze chápat pouze recipročně. Jako příklad lze uvést právě péči o nově narozené dítě, u které Hans Jonas vystihl její nepodmíněný a nereciproční charakter a postavil na ni svoji „etiku odpovědnosti“. Jonas pak nárok odpovědnosti k dalším generacím převádí na maximu: „Jednej tak, aby účinky tvého jednání byli slučitelné s trváním skutečně lidského života na zemi.“ (Sokol;2010; str:172-182)

Za etiku odpovědnosti, je také někdy označována etika Levinase. Vychází z toho, že faktická přítomnost druhého člověka v celé jeho jinakosti, vytváří na nás etický nárok, na který odpovídáme odpovědností za druhého. Základem jeho etiky je spojení mravnosti se setkáním s druhým člověkem. Přítomnost druhého, pak volá po eticky správném jednání. Tomuto potkání se s člověkem, kde vyvstává etický nárok na nás samé, říká Levinas „setkání se tváří v tvář.“ Je to však specifický typ potkání se s druhým. Tento typ potkání druhého, vyžaduje, abychom druhého vnímali jako subjekt, nikoliv jako objekt. Pokud u druhého vnímám jeho výšku, či barvu očí, vnímám ho jako objekt. Pokud však vnímám to, co má člověk za očima, to co je slovy nepopsatelné, pak ho vnímám již jako subjekt a setkávám se s ním tváří v tvář. (Sirovátka;2016;Str.:59-6)

Dalším přístupem, pojímajícím odpovědnost za činy mimo náš život, je McIntyrovo narativní pojetí Já. Dle McIntyra, je náš životní příběh neoddělitelně spjatý s příběhy druhých. Břemena danosti z minulosti mé rodiny, je například pro mě morálním východiskem. Můj příběh by na toto měl navazovat, aby se mohl život završit jako dobrý. Současný trend moderního individualismu má v sobě svobodu, vybrat si jen ty závazky, jaké si chceme dobrovolně zvolit. Syn se nemusí cítit odpovědný za činy svého otce, pokud se sám nerozhodne, je přijmout za své. Stejně se ani současný Američan, nemusí cítit vinný, za otroctví, které spáchali jeho předkové, pokud se za to sám nerozhodne cítit vinný. Zde se však narativní pojetí Já, liší od moderně individualistického pojetí. Narativní pojetí říká, že svoje

Já, svoji identitu můžu vyvozovat pouze z příběhu společenství, ze kterého pocházím. Odříznout se od této minulosti, by znamenalo deformovat svůj příběh. Z hlediska narativního pojetí Já, bych pak nemohl žít dobrý život. Já, musí tedy nacházet svou morální identitu v příslušnosti k rodině, obci či třeba kmeni. (McIntyre;2004; str.:254-258)

Podobný názor vyslovil i Charles Taylor ve své knize s názvem Etika autenticity. Autor se domnívá, že lidé jednají jako tělesně ukotvené bytosti, žijící v dialogickém prostředí, ve kterém prožívají čas specificky lidským způsobem. To dle autora znamená, že lidské životy získávají smysl, právě na základě jejich životního příběhu. Ten se utváří tak, že naše budoucí plány propojujeme skrze smysl s naší minulostí, ze které přicházíme. Veškeré přístupy k lidským bytostem, by pak měly, tento náhled respektovat. (Taylor;2001;str:. 97)

S etikou odpovědnosti dále pracuje také etika péče. Etika péče, někdy také právě etika odpovědnosti či etika lásky, je etika, která vychází z feministických teorií z konce 60. let 20. století. Etika péče předpokládá, že etické teorie, jako je například utilitarismus či deontologie jsou založené na mužských principech. Mužské principy, kterými se tyto etické systémy řídí, jsou pak například principy rovnosti, spravedlnosti, individuální zodpovědnosti, a jsou pro ně charakteristické abstraktní pravidla. Dle Virginie Held, jsou tyto principy odvozeny z liberálního pojetí volného trhu. Etika péče se pak odvíjí od principů jako je například přátelství, soucit, ohleduplnost, důvěra, či vnímavost pro potřeby druhých. Na místo spravedlnosti jako takové, preferuje například loajalitu, k vytvořeným vztahům. Virginia Held, se ve své knize k etice péče domnívá, že současná společnost je řízena spíše muži, a proto v ní dominují i mužské principy. V duchu feministických teorií se pak snaží o zrovnoprávnění ženských etických principů ve sféře jak politického života ale i toho domácího. V duchu principů, které propaguje, by měla tato etika přivést společnost k větší vnímavosti pro potřeby a problémy všech svých členů. Virginia Held věřila, že začlenění její etiky péče do veřejného diskursu, by změnilo priority ve společnosti od zbožňování ekonomického a materiálního růstu, k prioritám jako jsou rozvíjení sociálních vztahů, péče o děti, či v rozvoji kultury. Věřila, že k těmto věcem by však měl více přispívat stát, a nenechávat tyto věci pouze na lidech jako individuích. Virginie kritizuje liberální pojímání člověka, jako individuálně nezávislého jedince. Held naopak vidí člověka, který vždy potřebuje druhé, ať již je do batole, senior, či dospělý jedinec. Přiznává člověku jeho závislost na sociálních vztazích a snaží se, tyto vztahy svoji etikou kultivovat a přivést lidi k jejich zodpovědnému naplňování.(Held;2015;str: 15-59)

S odpovědností za druhé lidi, souvisí problém kolektivní zodpovědnosti. Ta sebou nese několik kontroverzí. Jednou je například otázka, zda mohou nést skupiny jako takové,

vinu a zodpovědnost za činy svých členů. Zda vůbec skupina jako taková, může mít kolektivní záměr, za který bude posléze jako skupina viněna. Další kontroverzi mohou vyvolat otázky: Má smysl vůbec rozdělovat kolektivní odpovědnost obecně? Je vhodné považovat jednotlivé členy skupiny za morálně zodpovědné za škodu, kterou způsobili jiní členové skupiny? Kterou způsobila samotná skupina? Lze vinit skupinu za škodu, kterou způsobili jiní členové skupiny ale skupina jako celek jí nedokázal zabránit? Dále se lze ptát, co by se v praxi stalo například s válečnými zločinci a jejích individuální vinou. Bylo by stále možné je soudit? Nebo by se jejich vina rozdělila mezi celou skupinu. Kolektivní odpovědnost neuznával ani Mark Weber. Jelikož nelze odlišit činy, kterých se dopustí celý kolektiv od činů, kterých se dopustí pouze skupina jednotlivců z kolektivu. Podobný názor má i současný etik Stephen Severdlik.(plato.stanford.edu)

Ten si myslí, že by bylo nespravedlivé vinit další osoby, za činy, kterých se dopustili příslušníci jejich kolektivu, ale oni sami je nezpůsobili. (Sverdlik 1987, str. 68)

Karl Jaspers, německý existencialistický filosof, který se věnoval tématu viny Německého národa, za druhou světovou válku. Předně je třeba říci, že Karl Jaspers odmítal kolektivní vinu. Určitý druh viny však byl ochotný přiznat národu jako takovému. Ve své knize Otázka viny – Příspěvek k německé otázce, definoval 4 druhy viny. (Jaspers;2006)

1. Vina kriminální: Tou se myslí objektivně prokazatelné zločiny. Za tuto vinu se zodpovídáme soudu. V této vině jsme zodpovědní pouze za sebe.
2. Politická vina: Ta spočívá v činech státníků a v příslušnosti k určitému státu. Zde již musíme nést následky činů tohoto státu. Instancí před kterou zde neseme odpovědnost a které se následně zodpovídáme, je dle Jasperse vůle jiného, silnější či v případě Německa vítězného státu.
3. Morální vina: Tu nesli příslušníci německého národa, kteří jednali, byť pod příkazem nadřízeného nesprávně. Vždy se totiž mohli rozhodnout rozkaz nesplnit. Instancí je pak vlastní svědomí či komunikace s bližním, který má zájem o mou duši.
4. Metafyzická vina: Vychází z přesvědčení, že existuje solidarita mezi lidmi, jako lidmi. Díky ní, je pak každý spoluzodpovědný za všechno bezpráví a na nespravedlnost na světě. Tato vina pak znamená odpovědnost všech občanů státu za důsledky jednání státu, nikoliv však vinu kriminální. Za tuto vinu nemohou být lidé hnáni k zodpovědnosti jiným státem či soudem, neboť instanci zde představuje Bůh. (Jaspers; 2006; str: 25-27)

2. Dobro a zlo v sociální politice

Dobro a zlo jsou klíčovými kritérii pro hodnocení politiky a společenských struktur. Politická a sociální etika by měly usilovat o vytváření prostředí, které podporuje dobro a omezuje zlo, a to prostřednictvím vytváření spravedlivých politik a institucí, které respektují lidská práva a přispívají k prosperitě a harmonii společnosti jako celku. A o to se pak následně snaží sociální politika státu. (Anzenbacher;2001;str.7-12)

Sociální politika, která je orientována na dosažení společného dobra, se zaměřuje na vytváření opatření a institucí, které mají pozitivní dopad na životy jednotlivců a skupin ve společnosti. To zahrnuje podporu sociální spravedlnosti, rovných příležitostí a ochranu zranitelných skupin.(Sutor;1999;str:46-48)V tomto rámci se dobro může projevovat například ve formě sociálních programů zaměřených na podporu chudých a marginalizovaných jednotlivců, investic do vzdělávání a zdravotnictví pro všechny občany nebo podpora rodinných politik, které zlepšují životní podmínky rodin. Naopak, zlo může být spojeno s nedostatkem sociální spravedlnosti, nerovností ve společnosti, diskriminací nebo vyloučením určitých skupin obyvatelstva. Sociální politika, která ignoruje tyto problémy nebo přispívá k jejich prohlubování, může být považována za nefunkční nebo dokonce škodlivou a zkrátka zlou. (Krebs;2015;str. 27)

Takže lze říci, že vztah dobra a zla k sociální politice spočívá v tom, jak tato politika reaguje na sociální výzvy a potřeby ve společnosti a jaké dopady má na jednotlivce a komunity. Zde je klíčové, aby sociální politika aktivně přispívala k dobru ve společnosti a snažila se minimalizovat negativní dopady a sociální nerovnosti, které mohou vést k zlu.

2.1 Sociální politika

Sociální politika není ve své definici zcela jednoznačně vymezitelná. Její chápaní je různé napříč obory, i z toho důvodu, že už přídavné jméno „sociální“, je pojímáno jinak v sociologii, psychologii a zase jinak v politologii. Velmi obecně lze ale sociální politiku definovat jako politiku, která se orientuje zejména na člověka, jeho rozvoj a kultivaci podmínek, ve kterých člověk žije, dispozic k rozvoji člověka a také, kvalit jeho života s ohledem na společnost. Sama sociální politika pak zasahuje do řady oborů jako je právo, sociální práce, ekonomie, sociologie nebo politologie. Zabývá se pak celou řadou otázek, do kterých mimo jiné patří třeba problematika sociálního zabezpečení. Přesto, že její pojímání

může být velmi široké, měla by se pojímat především jako celistvý systém s četnými vnitřními vazbami na ostatní prvky společenského systému. Sociální politika je tedy vázaná na své, vždy specifické prostředí, a proto je tedy jiná v každé zemi. Sociální politiku také lze definovat, jako praktické snahy o to, aby společenský celek byl uspořádán co nejideálněji". Tato definice tedy vyzdvihuje to, že sociální politika, na rozdíl od jiných politik, se zabývá tzv. sociální otázkou. Z toho vyplývá, že se bude zabývat morálními otázkami a morálními hledisky, které souvisí se sociální problematikou.

A jak tedy chápat samotné adjektivum „sociální"? V nejširším slova smyslu, se tím myslí to samé, jako slovem společenské. Pokud význam slova zúžíme, pak můžeme dostat význam slova ve smyslu aktivit, které se snaží o zlepšování životních podmínek lidí. Samotnou politiku pak můžeme definovat jako specifickou společenskou činnost různých subjektů na různých úrovních, kterými je následně ovlivňována žitá realita lidí. Sociální politika se chápe, jako politika zaměřená na řešení. To že politika utváří sociální realitu lidí, pak lze samozřejmě můžeme aplikovat i na sociální politiku.

Samotnou sociální politiku pak lze rozdělit například z hlediska způsobu její aktivity. Prvním může být *a) proaktivní politika* – Té se také může říkat preskriptivní. Ta usiluje o prevenci sociálně nežádoucích jevů. Usiluje o to například systémovými opatřeními nebo úpravami sociálního systému.

b) pasivní sociální politika – Tu můžeme pak jinými slovy nazvat politikou retrospektivní. Ta se zaměřuje na řešení již vzniklých sociálních problémů.

Samotná sociální politika pak stojí na 5 pilířích. Těmito pilíři je princip sociální spravedlnosti, princip sociální solidarity, princip ekvivalence, princip subsidiarity a princip participace.(Krebs;2015;str:17-27)

Silná sociální politika, pak dává vzniknout takzvanému sociálnímu státu. Ten se v některé odborné literatuře taktéž nazývá Welfere state a v každé zemi, má trochu jinou podobu. Někdy bývá chápán, jako střední cesta mezi volným trhem a centrálně řízenou ekonomikou. Je to tedy forma státu, kde odpovědnost za základní životní podmínky není jen záležitostí samotných občanů, ale leží také na dalších spoluobčanech a státu jako takovém. Sociální stát je založen na přerozdělování. To přináší poměrně vysoký životní standart širokým vrstvám obyvatelstva. To je však vykoupeno vysokými daňovými sazbami. Ty pak snižují investiční potenciál. Také se lze dočíst, že příliš silný sociální stát, pak snižuje ekonomickou motivaci lidí.(Krebs;2015;str. 77-81)

Stát má se má starat o takzvané společné dobro. Tím se myslí dobro, pro celou komunitu. Nemá se starat však o všechna dobra. Jde o to, aby zajistil organizačně-politické

podmínky ve státě, aby se mohl každý všestranně rozvíjet. Kromě právní ochrany jde také o základní materiální zabezpečení. Stát má takzvanou univerzální ale nikoliv totální zodpovědnost. (Sutor;1999;str. 37-40)

Geneze sociální politiky se vztahuje úplně prvně k dokumentům, jako je Magna charta, která vymezila hranice pro vládu práva nad mocí. Dále přispěl k demokratické sociální politice například George Washington Virginskou deklarací. Ta zajistila přirozená politická práva.(Tomeš;2010;str.74)

Pavelek ve své eseji, o sociálním státu, se dále odkazuje na současného etika Alasdair MacIntyre. Připomíná, že stát by měl podporovat politiku, ve které bude vzkvétat ctnost odpovědnosti vůči druhému. A k tomuto by měl právě přispívat sociální stát. Pravdou, je že je tato odpovědnost pak realizovaná formou silného státu, a potlačuje čistě individuální odpovědnost za druhé. Avšak odpovědnost za druhé, byť zprostředkovaně, zde díky sociálnímu státu funguje.

S přihlédnutím k etické teorii Emanuela Lévinase, je nutné chápat sociální stát především jako etický koncept. Sociální sát je velkým výdobytkem lidství, je to institucionalizovaným vyjádřením solidarity a spoluodpovědnosti za druhé. Základním kamenem sociálního státu jsou potřeby druhého, spoluodpovědnost za ně a za to, že jim vyhovíme. Nedostání těchto potřeb, je pak okamžikem, ve kterém se rodí nemravnost. Za podstatu mravnosti je u Lévinase chápaná zodpovědnost za životy druhých lidí, je to pak také určité měřítko pro mravnost dané společnosti. Ti, kteří se pak ve shodě s Kainem táží, zda jsou hlídači bratra svého, lze pak považovat za nemravné, stejně jako stát, který tak činí. Protože čím více je Druhý slabší a čím méně má sil se něčeho domáhat, či požadovat, tím větší je naše zodpovědnost za Druhého.(Pavelek;2010; str. 86-88)

2.2 Pilíře sociální politiky a jejich etické zdůvodnění

a) Princip sociální spravedlnosti

Sociální spravedlnost ovlivňuje způsob, jakým jsou v naší společnosti rozdělovány příjmy, bohatství, přístup k životním příležitostem a vzdělání. Toto rozdělování je založeno na pravidlech, která se snaží určit, kdo by měl dostávat jak velký podíl z těchto zdrojů a proč. Avšak tato otázka je značně subjektivní a často se může lišit v závislosti na jednotlivých pohledech a hodnotách. V literatuře, se často uvádějí tři hlavní zásady sociální politiky: 1. Každému stejně, 2. Každému podle jeho potřeb, a 3. Každému podle jeho zásluh. Každá z těchto zásad má své zastánce i

kritiky, a proto je otázka sociální spravedlnosti velmi relativní. Protože, hodnocení sociální spravedlnosti je subjektivní, lidé, kteří se snaží zlepšit své sociální postavení, budou mít tendenci pozitivně vnímat sociální politiku dané země. Naopak lidé, kteří se cítí, že jejich sociální postavení se zhoršuje nebo stagnuje, budou k této politice kritičtější, protože nemají důvěru v možnost zlepšení kvality svého života.(Krebs;2015)

Sociální spravedlnost je jasný předpoklad pro dobrou sociální politiku. Jedná se o dobro, o které by měla sociální politika usilovat. Sociální spravedlnost za dobro označil již Aristoteles. Aristotelés se věnoval problematice spravedlnosti a sociální spravedlnosti jako základním prvkům harmonické společnosti a zdůraznil potřebu rovnováhy mezi individuálními právy a povinnostmi a potřebami celé společnosti. Celkově pro něho byla spravedlnost jednou ze základních ctností, a už proto, je dobré, či možná dokonce nutné, o ni usilovat. V jeho pojetí se jednalo o střed, mezi nadbytkem a nedostatkem. Dosahování sociální spravedlnosti pak mělo podobu buď přerozdělení statků, podle zásluh člověka. Spravedlnost také viděl v dobře nastavených zákonech.(Aristotelés;2021;str:122-123)

Zabývat se sociální spravedlností je důležité rozhodně z důvodu, aby každý jedinec měl zajištěné důstojné přežití, na které má právo už jenom z důvodu lidství. Tento důvod lze dobře obhájit deontologickou morálku Emanuela Kanta. Dalším důvodem proč se zabývat sociální spravedlností, je navýšení kvality života všech občanů, čímž se předchází konfliktům ve společnosti. Jelikož se tak snažíme dosáhnout vlastně co největšího štěstí, pro co nejvíce lidí, lze zde uplatnit také utilitarismus. Použití utilitarismu samo o sobě, však může být sporné. Jelikož kdyby se mělo jednat opravdu a doslova vzato o štěstí pro co nejvíce lidí, bylo by pak možné některé členy společnosti obětovat, což by pak mnoha lidmi nebylo shledáváno za spravedlivé. I proto ještě stručně popíši spravedlnost, jako společenskou smlouvu v podání amerického filosofa Rawlse. Ten cestu k sociální spravedlnosti v současné společnosti, viděl zejména v redistribuci zdrojů a v rovných příležitostech. Jak bylo napsáno výše, odmítl utilitarismus, který by mohl některé lidi nechat na dně, ve prospěch většího počtu lidí. Také odmítl ponechat lidi na pospas volnému trhu. Cestu ke spravedlivé sociální politice viděl v pravidlech, na kterých by se lidé dohodli, pokud by nevěděli, v jaké roli se během života ocitnou. Pokud by lidé nevěděli, zda se narodí do zajištěné a podporující rodiny, nebo do chudé dysfunkční rodiny, která jim sama nezaplatí školné na univerzitu, tak by pravděpodobně vybrali taková pravidla,

která by zajistila sociální spravedlnost a tak důstojný život v obou případech. Byť by jistě ponechali jisté socio-ekonomické rozdíly. Ty ovšem odůvodnitelné, jen v případě, že přinášejí prospěch i lidem na okraji společnosti. Například lékaři si zaslouží vyšší platy, pokud se tím zvýší dostupnost péče pro lidi na okraji společnosti.(Sandel;2015;str.49-176)

b) Princip sociální solidarity

Princip sociální solidarity je důležitým faktorem při rozdělování zdrojů a vytváření podmínek v společnosti. Spočívá v tom, že lidé vzájemně dbají na své zájmy a potřeby, s cílem dosáhnout harmonického soužití. Solidarita je projevem našeho sociálního charakteru a uvědomění si vzájemné závislosti. Tomáš Garrigue Masaryk zdůrazňoval, že solidarita je etickým příkazem, který nám připomíná naši dlužní povinnost vůči společnosti. Když se člověk vzdává svých nároků ve prospěch společnosti, uznává přínosy, které mu společnost poskytuje.

Cílem sociální solidarity by mělo být předejít sociálním konfliktům a posílit sociální soudržnost, aniž by to narušovalo ekonomický rozvoj země. Existuje mnoho forem sociální solidarity, jako je mezinárodní solidarita, solidarita mezi rodinami nebo mezi zdravými a nemocnými. Různé politické směry mohou preferovat různé formy solidarity, od dobrovolné až po povinnou.(Krebs, a kol.;2015;str:31-34)

Solidarita je silně spjatá s křesťanstvím, které se solidaritou pracuje jako s jedním z hlavních principů. Princip solidarity, vychází z faktu, že v rámci společnosti jsme vzájemně propojeni vztahy mezi sebou navzájem a jsme tak na sobě, jako lidí, zkrátka do jisté míry vždy závislí. S tím, že je spojení s druhými lidmi vlastně naší lidskou přirozeností, je i v naší přirozenosti snaha jim pomoci. Což je vlastně fakt, který zdůvodňuje princip solidarity. Na solidaritu však i pohlížet jako na danou povinnost. Tuto povinnost pak ustanovuje právě opět onen fakt, naší lidské propojenosti. Fakt, že štěstí jednotlivce, zkrátka do určité míry prostě závisí na celku. A naopak, že štěstí celku, závisí na jednotlivcích. Z toho tedy pak vyplývá, že jednotlivci mají povinnosti vůči celku, a že celek má povinnosti vůči jednotlivcům, že i celek z části odpovídá za štěstí jednotlivce. No a také, jednotlivec, alespoň z části, také odpovídá za štěstí jiného jednotlivce. Vše má však své hranice, ke kterým nám může pomoci Ordo amoris. Solidarita je pak také zaznamenána v zákonech. Například je zahrnuta v daních. To je jakási povinná solidarita, stejně jako zdravotní pojištění. Ne vše je ale povinná solidarita. Mnoho solidarity je zahrnuto v charitě, v

dobrovolnictví a dalších věcech, ke kterým nás nemotivují zákony, ale spíše svědomí, nebo dobrota srdce. (Sutor;1999;str. 35-37)

Z etického hlediska lze solidaritu zdůvodnit z mnoha perspektiv. Například z pohledu etiky péče, kde je solidarita chápána jako projev soucitu a péče o druhé. Kantovská etika ji vidí jako povinnost založenou na univerzálních principech spravedlnosti a vzájemného respektu. Utilitarismus ji zase chápe jako prostředek ke zvýšení celkového blaha ve společnosti. Zkrátka je možné říci, že solidarita je etická hodnota, jelikož podporuje prosociální chování, které je lidem přirozené. Projev solidarity, je jistě napříč kontinenty a kulturami hodnocen jako ctnost. A tak své zdůvodnění může najít v etice ctností. Relevantní, pro ni taky může být jistě etika péče. Jelikož etika péče zdůrazňuje důležitost vzájemné péče, empatie a podpory mezi lidmi. Solidarita je tedy základním projevem této etické hodnoty, který podporuje vzájemnou zodpovědnost a péči o druhé. Etika péče se zasazuje o vytváření podporujícího a bezpečného prostředí, klade velký důraz na podporu mezilidských vztahů a má cit pro individualitu lidských příběhů. Dle mého názoru, se tedy hodí pro zdůvodnění principu solidarity více, než například utilitarismus. (Held;2015;str:15-58)

c) Princip subsidiarity

Princip subsidiarity spojuje individuální odpovědnost a solidaritu v moderních společnostech. Jeho podstatou je, že každý jedinec by měl nést primární zodpovědnost za svůj osud a pokud potřebuje pomoc, měl by se nejprve obrátit na svou rodinu. Teprve v případě, že rodina není schopna poskytnout potřebnou podporu, by měla přijít na řadu širší společenství. Subsidiarita klade důraz na individuální iniciativu a odmítá přílišnou závislost na státu. Místo toho podporuje vzájemnou solidaritu mezi lidmi.(Krebs;2015;str:37-38)

Subsidiarita, je v podstatě řádem, dle kterého se má uplatňovat dobro. Jedince má zkrátka právo na to, aby udělal to, na co má síly. Tímto se vlastně jedná o ochranu svobodné vůle jedinců. Díky tomu, se jedná i o ochranu státu před nástupem totalitarismu, který je zlem. Stát před ním chrání tak, že moc rozprostře do více menších skupin, a také tím, že podporuje možnost svobodné volby. I proto se však těší velké oblibě v liberalismu. Princip subsidiarity vzešel z křesťanského učení. Kde je napojen například na přirozené právo rodičů na výchovu dětí. Aby bylo toto právo lépe chráněno, tak Pius XI, tento princip zařadil do části encykliky Quadragesimo anno. Má se jednat o podporu sociální soužití a jeho rozvoj, ne jen o pomoc, v případě

že se něco děje. Jde o podporu sociálního rozvoje člověka. Princip subsidiarity rozvíjí sociální rozmanitost a rozmanitost hodnot. Zároveň tímto principem se nechce říci, že se chce slabý stát. To ne, v jeho zájmu je silný stát, který má universální působnost, ne totalitní a umí včas delegovat řešení problému na subsidiární skupiny, nebo jim pomoc při řešení problémů. Měl by včas aktivizovat další struktury. Soudržnost skupina a sociálního fungování vůbec, také podporuje tím, že zakládá povinnost na pomoc jednotlivce od skupiny a skupiny od státu. Tím tedy nejen, že by tento princip dával povinnost, kde prvně má člověk pomoc hledat, a že má začít vlastními silami. Také zakládá právo na pomoc, v případě že předchozí struktura se pro pomoc jevila, jako nedostatečná. Pro tento princip je tedy důležité, nechat lidem možnost volby a podpořit je, aby si mohli svobodně vybrat. Například aby katolicky smýšlející lidé, měli možnost studovat na teologické fakultě. Aby si člověk mohl svobodně volit, do jakého spolku vstoupí, nebo kde bude třeba v případě nutnosti, hledat pomoc. Na základě tohoto principu, musí člověk respektovat zejména osobní práva jednotlivce, právo přirozeného společenství, tedy rodiny a právo na svobodné sdružování a zakládání spolků. Tento princip tedy odůvodňuje svobodu společnosti a pomáhá členům se účelně organizovat a žít v přirozených společenstvech, kterými je například rodina.(Sutor;1999;str. 40-41)

Osobně se domnívám, že tento princip může být efektivním nástrojem k prevenci nadměrného zasahování státu do života jednotlivců. Když se lidé cítí odpovědní za své vlastní životy a jsou schopni se spoléhat na pomoc od svých blízkých a komunity, může to vést k silnější a soudržnější společnosti. Nicméně je důležité najít správnou rovnováhu, aby se předešlo vážným sociálním problémům a zároveň byla zachována potřebná péče a podpora pro ty, kteří ji skutečně potřebují. K tomu lze také využít princip ordo amoris, který již byl zmiňován v práci dříve. Tento takzvaný, řád lásky, nám říká to, ženemůžeme pomoci a dostatečně cítit se všemi trpícími lidmi na zemi. Pokud v televizi vidíme trpící, například v Africe, nezasáhne nás to tak, jako kdyby trpěli naši blízcí. Dle řádu lásky,je to takto v pořádku. Avšak Ordo amoris by měl být zároveň politickým závazkem, který apeluje, abychom v rámci svých možností přispívali k vytváření takových politických struktur, které budou přispívat k eliminaci utrpení na zemi.(Spaemann;1998str.123-130)Právě Ordo Amoris, je tak etickým zdůvodněním principu subsidiarity. Ten, kdo je v nouzi, by měl nejprve mobilizovat své vlastní schopnosti, pak se obrátit na své blízké, až v konečném důsledku na stát. To vše je zdůvodněno právě v ordo amoris.

Ordo amoris a subsidiarita jsou dva koncepty, které souvisí s organizací společnosti a vztahem mezi jednotlivcem a státem. Spojením ordo amoris a subsidiarity se vytváří model společnosti, který klade důraz na lidskou důstojnost a autonomii jednotlivce, zatímco zároveň podporuje solidaritu a vzájemnou péči. Tento model předpokládá, že společnost by měla být organizována tak, aby podporovala lidské vztahy a vzájemnou pomoc, zatímco zasahování státu by mělo být minimalizováno a vyváženo potřebami jednotlivců a komunit.

d) Princip participace

Tento bod je důležitý pro demokracii. Umožňuje lidem se účastnit politiky a podílet se tak na tvorbě samotné sociální politiky. Tím se však také lidé stávají spoluzodpovědnými za její podobu. Důvodem je ideologie demokratických společností, kdy se očekává participace občanů na společenském životě, aby do něj mohli promítat i svoje zájmy a potřeby. Jde o to, aby člověk byl odpovědný za svoje rozhodnutí a měl i právo, na to, účastnit se tvorby sociální politiky.(Krebs;2015;str:3839)

Participace je důležitým pilířem, neboť zaručuje lidskou svobodu a rovnost lidí. Zejména pak zakládá právo na účast v politice, například účastí na volbách tak, že se účastním jako volič, ale i tak, že mohu kandidovat. Tím lze opět ovlivnit sociální politiku státu podle toho, jakou vizi a jakou představu o ní mám. Opět tento princip snižuje riziko nepokojů. Hlavními zásadami participace je tedy předpoklad pro: rovnocennou příležitost k účasti na politice, rovnocenný přístup k informacím, opravdovou diskusi a sdílený závazek -, které mohou občané a zaměstnanci agentur využít k hodnocení a zlepšení existujících participačních procesů. (Landers;Hanson;Craig;2012;str: 37-44) Díky principu participace mají lidé zaručenou účast na stávkách a demonstracích. Pod principem participace jsou zahrnuty také například zahrnuty aktivity, jako je podepisování petic. Participační aktivity lze rozdělit na konvenční a nekonvenční. Ty nekonvenční jsou neinstitucionalizované a běžně se ani neshoduje s normami a zákony a je pro ně typický takzvaný protestní potenciál. Ten se realizuje zejména při nepředvídatelných událostech, na které se u občanů objevuje potřeba reagovat. Například to může být stavba jaderné elektrárny. Ty konvenční jsou ustanovené normami či zákony, mají často opakující se charakter. Jsou to například volby.(Vráblíková;2008;str.8-9)

Princip participace je pro sociální politiku důležitý, jelikož podporuje zájem o společné dobro a motivuje lidi, se na něm podílet. Zapojení občanů do veřejného života a rozhodování může přispět k lepšímu porozumění a reprezentaci potřeb a zájmů celé společnosti, což může vést k tvorbě politik a opatření, které lépe slouží společnému dobru. Je také výrazem politické svobody a umožňuje lidem, se na ní podílet. Také však ustanovuje odpovědnost za ní. Nejde o to, že by pak všichni měli nést kolektivní vinu za špatnou politiku, ale určitá odpovědnost za politickou struktura je tímto založena. Pokud je pak politika nastavena nespravedlivě, pak utrpení lidí, kterým ho tato politika pomohla zapříčinit, může být tedy i z části mojí odpovědností.

2.3 Liberalismus

Nyní se budu zabývat liberalismem. Je třeba liberalismus popsat, jelikož se dál v práci budu zabývat projevy dobra a zla z hlediska struktur státu, které liberalismus vytváří. Také bych se chtěl později věnovat kritické sociální práci, která se liberalismus snaží umravňovat, tak že upozorňuje na nerovné příležitosti, které v rámci liberalismu vznikají. Tyto nerovné příležitosti, pak přinášejí lidem zlo, a umenšují tak dobro v životě lidí. Abych mohl v další části přejít kritické sociální práci, zaměřím se posléze na kritickou teorii, která je kritikou liberalismu a z které kritická sociální práce vychází. To, že dobro a zlo může souviset s politickými systémy a směry, bylo také vyjasněno v kapitole o dobru, zlu a prostředí, dále to lze také vztáhnout ke kapitolám o odpovědnosti. Proto se nyní vyjasním co vlastně liberalismus je.

Liberalismus vyznává mnoho hodnot týkajících se člověka a společnosti. Mezi tyto hodnoty patří například svoboda, individualita, spravedlnost a rozum. Nástup liberalismu se odvíjí od pojetí individualismu v přirozeněprávní teorii. Člověk se v rámci individualismu snaží osvobodit z moci autority a usiluje o svobodné a nezávislé rozhodování. Soběstačnost a svoboda jednotlivců je pak základem individualistické společnosti. Nejvýznamnějším vyznavačem dokonalé svobody jako přirozeného stavu je John Locke, jehož myšlenkou o svobodném jednání v mezi přirozeného zákona, nikoli však stavu zvůle, je ovlivněno hned několik směrů liberálního myšlení. Kromě Locka se podobným tématem zabíral také Thomas Hobbes, nicméně s odlišným výsledným stanoviskem. Dle Locka člověk, který má svobodu nakládání se sebou samým, tak jako i svým majetkem, nejedná se o svobodu zahubit sebe, či někoho dalšího ve své moci. Kdežto Hobbes zastává názor, že pokud dva touží po tom

stejném, co však oba mít nemohou, stávají se nepřáteli a jejich cílem je podrobit či zničit toho druhého. Moc a síla je tedy jediný způsob, jak si každý jedinec může zaručit své bezpečí. Tento stav trvá do chvíle, než přijde jiná, větší moc, ve které je viděno ohrožení. Bez této svrchované moci lidé žijí ve stavu, který lze označit za válku. Společenská smlouva, na jejímž základě se jedinci, ve prospěch svrchované moci, zřeknou svých práv a svobod, je tím, co zabrání neustálému strachu o život a také tím, na čímž základě vzniknou nová práva. Oproti tomu Locke existenci těchto přirozených práv, jako je právo na život, svobodu a vlastnictví, datuje již do doby přirozeného stavu, tedy před vznikem společenské smlouvy. V této době nad lidmi žádná moc jedince nestojí. Stavem války tedy podle něj není svoboda, nýbrž její násilné omezení. Svoboda, která je jednou z nejdůležitějších hodnot liberalismu.(Gray;1999;str.34-37)

Liberál je pak osoba, která věří ve svobodu. Liberální tradice je tedy tradicí svobody. Liberálové se však liší v odůvodnění liberální tradice a i ve způsobech její následné realizace. Například jeden proud liberálů, považuje za absolutní dosažení svobody obranu základních práv, jakými jsou například svoboda svědomí a svoboda vyjadřování. Celkově se tyto liberální proudy liší v tom, kdy a zda vůbec má dojít k omezení práv jedinců, a čím je to možné obhájit. Přesto, že svoboda je pro liberalismus největší hodnotu, některé proudy předpokládají, že v některý případech je omezení svobody zkrátka nutné.(Kis;1994;str.349-390)

V osmnáctém a na začátku století devatenáctého, se začal mezi sociology a filosofy vypracovávat národně hospodářský program liberalismu. Jeho základy se nachází například ve spisech Huma, Smitha, Benthama nebo W. Humboldta. Tento směr se pak stal vodítkem pro praktickou politiku nejprve v Anglii, pak v USA, Evropském kontinentu a posléze se šířil i do celého světa. Zcela nebyla idea liberalismu naplněna nikde na světě, třeba že k tomu některé země směřovali a tomuto ideálu se blízce blížily. Státem kde dospěl liberalismus asi největšího rozmachu, je Anglie, a je tak právem považována za vlast liberalismu. Liberalismus byl ve velkém rozpuku zejména do 2. Světové války. Jistě přispěl k velkému hospodářskému vývoji. Ten měl pak vliv na celkový blahobyt lidí, snižovala se dětská úmrtnost, prodlužoval se průměrný věk dožití a průměrný dělník mohl jíst a pít, kdykoliv potřeboval. Průměrný dělník si tak mohl žil lépe, než šlechtic o pár desítek let zpátky. Pokud měl talent, ambice, chuť se někam posunout, tak mohl i vystoupat po společenském žebříčku. Mohl se také podílet na duchovním a politickém životě svého státu, nebo zajistit svým dětem dobré vzdělání. Cíl liberalismu je pak v podstatě do určité míry shodný s utilitarismem. Chce co nejvíce štěstí, pro co nejvíce lidí. Společnost, ve které se pak uplatňují zásady liberalismu,

se pak nazývá kapitalistická a její společenský systém se nazývá právě kapitalismem. Ve světě se státy více či méně přibližují kapitalismu, ale nedosahují ho zcela. Proto se zatím nemůže vědět, co by se stalo, kdyby svět fungoval dle zásad kapitalismu. (Doering;1994; str.: 9-24)

Jako reakce na příliš štědrý sociální stát, vzniká v 70. letech 20. století neoliberalismus. Ke vzniku neoliberalismu, vedlo napětí mezi těmi, kdo sociální dávky pobírají, a těmi, kdo je financují. Toto napětí společně s ekonomickými problémy s financováním sociálního státu vedly ke krizi sociálního státu. Klasickou představitelkou neoliberalismu byla předsedkyně vlády Velké Británie Margaret Thatcherová. V 80. letech pak dále sílily neoliberální tendence. V souvislosti s globalizací, tak narůstaly požadavky, aby každý občan přijal odpovědnost za sebe, svoji rodinu a za vlastní budoucnost a budoucnost rodiny. Asi nepřekvapí, že největšími zastánci této politiky byl například Mezinárodní měnový fond, nebo Světová banka. Neoliberalismus se promítl do sociální politiky také tím, že se začaly privatizovat sociální služby. Centrálně plánované sociální služby státem, se ukázaly jako ekonomicky neefektivní a také necitlivé k potřebám lidí. A tak se sociální služby začaly ve velké míře přesouvat do nevládních organizací.(Tomeš;2010;str.95-98)

Z etických teorií má ke klasickému liberalismu velmi blízko Kant. Jelikož v politickém liberalismu jsou základním kamenem lidská práva, jako například právo na svobodu. Tato práva pak fungují jako tzv. základní práva. Stát má být pak konstruován tak, aby zaručil maximum stejné svobody pro všechny. Kant toto vyjádřil ve slavném citátu, kde definuje právo jako souhrn podmínek, za kterých libovůle jednoho může být spojena s libovůlí druhého podle všeobecného zákona svobody. Tento zákon svobody občanů, pak sám o sobě omezuje i moc státní. Státní moc, je mimo to omezena i spolurozhodováním, vázaným na občanská práva. Kvůli svobodě občanů je pak nutné veškerou moc státu racionalizovat a právně upravit pomocí ústavy. Ústava se pak stará o dělbu státní moci různým institucím. O tuto dělbu se velmi výrazně zasloužil především filosof Montesquieu.(Anzenbacher;2001;str.57-60)

V. Held, pak za klasické etické teorie liberalismu považuje právě Kantovu deontologii a utilitaristické teorie. Teorie založené na abstraktních principech a zejména v případě utilitarismu na principech obecné spravedlnosti.(Held;2015;str. 155-156)

2.4 Kritická teorie a další kritika liberalismu

Kritická teorie společnosti, je označení pro práci Ústavu pro sociální výzkum založeném ve Frankfurtu v Německu. S nástupem nacismu, se přesunul na Kolumbijskou univerzitu, jelikož byla velká část jeho pracovníků židovského původu. Toto období trvalo od roku 1931 do roku 1949. Zaměření institutu bylo marxistické, nicméně toto pojímání marxismu se striktně lišilo od reálného marxismu, který probíhal například v Rusku, přesto že dále rozvíjí myšlenky Marxe a Engelse. Frankfurtská škola je řazena spíše do proudu takzvaného západního marxismu. Pojem západní marxismus zprvu používali sovětští bolševici, jako směšnou nálepku pro na Moskvě nezávislou formu marxistického myšlení. K Frankfurtské škole patřil například Erich Fromm, T. Adorno, Herbet Marcus, Maxe Horkheimera či J. Hebermase.

Horkheimer ve své eseji Kritická a tradiční teorie, popisuje Kritickou teorii, jako teorii, která se vymezuje od té pozitivistické a tradiční. Snaží se vystoupit se systematickou kritikou existující společnosti a připojit se ke snahám o vytvoření alternativy ke kapitalismu. Chtěla podat konstruktivní kritiku sociální nespravedlnosti ve společnosti, vykořisťování, nadvládě monopolů, zbožního fetišismu, nových forem sociální kontroly ale i fašismu. Kritická teorie se snaží o emancipování lidí a o jejich probuzení do svobody a západu o budoucnost.

Adorno s Horkheimerem v knize Dialektik der aufklärung, upozorňují, že z nástrojů pravdy a osvobození, jakým je rozum, se může stát nástroj pro dominanci. Upozorňovali společně na nebezpečí redukce lidí na zpředmětnělé věci a na redukci přírody na vyčíslitelné hodnoty. Což umožní sice vědě rychlý rozvoj, ale také by to znamenalo stejně rychlý úpadek pro morálku. Jako příklad může posloužit nacistické Německo, kde podobný přístup zapříčinil vzestup nacismu a dále věda a instrumentální rozum pak pomáhal se zdokonalováním vyhlazovacích táborů, technik manipulace a kontroly. Celkově tato současná kultura přispěla ke kultu charismatických vůdců, který se ujal nejen v Německu ale také v SSSR či Číně.

Žákem Adorna a Horkheimera byl J. Habermas. Ten například historizoval analýzu kulturního průmyslů svých učitelů. Habermasova verze kritické teorie zavedla prvky lingvistické filosofie a empirické sociologické teorie do Kritické teorie. Domníval se, že emancipační zájem kritické sociální vědy jde dohromady se zájmem přírodních věd o kauzální vysvětlení a se zájmem humanitních věd o historické a interkulturní porozumění. Podle jeho modelu Kritické teorie, se teoretické ideje skutečného poznání sociálního života, pojí s praktickým usilováním o spravedlnost v politickém životě. Jako příklad uvádí Marxovo

pojetí kritiky ideologie či Freudovo pojetí psychoanalýzy, jako prostředku překonávajícího represe patologické formy vědomí. Marxovo i Freudovo teorie pak představovaly formy kognitivního osvobození od donucovacích a zároveň iluzorních struktur komunikace.(Kellner;2006;str:216-228)

Na tradici kritické teorie se snažil ve svých esejích také navázat český autor Bohumil Pavelek. Ten připomíná například možnost zneužití pojmu svobody, na kterých je liberalismus založený. Historicky se svoboda často uplatňovala tak, že sloužila zájmům privilegovaných skupin nebo institucí na úkor ostatních. Například v minulosti měli bohatí vlastníci otroků svobodu nakládat s nimi podle své libovůle, což znamenalo, že otroci neměli žádná práva. Podobně ve středověku byla svoboda často chápána jako privilegium pro feudální pány, kteří měli široké pravomoci nad svými poddanými, zatímco nižší třídy byly závislé na pánech. Dále zmiňuje fakt, že heslo svobodný svět, byla jen krycím názvem pro kapitalismus. V tomto svobodném světě byli však zástupy lidí, kterým se sen o svobodě zhroutil během hospodářské krize. Stejně připomíná však i omezování svobody v totalitně socialistických státech, kde byla omezována svoboda ve prospěch větší svobody. Vždy je tedy nutné prozkoumat, zda svoboda jednoho, není vyživována svobodou druhého. Také připomíná Marxův výrok, že bez materiálních podmínek, není reálných svobod.(Pavelek;2010;str. 71)

V rámci současné společnosti vyzdvihuje funkci odborových hnutí a zavedení funkce sociálního státu. Popírá však, že by to vedlo k úplnému rozpadu tříd ve společnosti. S tím, jak se kapitalismus přetvořil z kapitalismu výroby na kapitalismus konzumu, se změnila i struktura společnosti. Někteří sociologové, už ani nerozeznávají třídy. Jsou pro ně pouze příslušníci středního stavu. Z tohoto stavu se pak vymykají jen opravdu malé skupiny. Ze zastřeného třídního vědomí, pak vystupuje zesílené ale nejisté a neohraničené sebevědomí. Z toho pak plyne tzv. demonstrativní, plýtvavá a zbytečná spotřeba, plná statusových symbolů.(Pavelek;2010str. 33-35)

S kritikou kapitalismu, liberalismu a s tím související kritikou principů volného trhu také přichází Etika péče. Etika péče pracuje zejména se vztahovým pojetím osoby, kde chápe lidi, jako bytosti, do jisté míry závislé na vztazích s druhými lidmi. V současné době převládá chápání lidí v kontextu liberální teorie jako na sobě nezávislých individuí, jenž sledují primárně svůj vlastní zájem. Tyto individua, pak spolupracují, jen aby spoluprací dosáhli svého vlastního prospěchu. Jenže dle V. Held na sobě lidé zkrátka závisejí, ale z důvodu, že tento fakt nelze neoliberální optikou zahlédnout, chybí pak v liberální společnosti dostatečná úcta k pečujícím vztahům, péči jako takové a hodnoty jako důvěra či solidarita se pak netěší takové úctě, jakou by si zasloužili. (Held;2015;str. 29-32)

Kritiku současného stavu věcí uvádí Virginie Held na příkladu zdravotnictví v USA, či na soukromém segmentu školství. Na těchto příkladech ukazuje, že etické principy tržního liberalismu nejsou minimálně v těchto oblastech vhodné k užití, a je nutné je doplnit. Právě například Etikou péče. Liberalismus je z etického hlediska spjat spíše s principy utilitarismu či deontologické etiky. Podle těchto etik není omezení trhu třeba, pokud se například stále předpokládá, že všichni účastníci trhu, nejsou jen prostředky pro maximalizaci zisku, ale také účely sami o sobě. To však lze považovat stále za nedostatečné. Je třeba mezi lidi, do společenských struktur vnést více empatie, solidarity, péče a úcty. To by do ní mohla vnést Etika péče. Etika péče připomíná, že snažit se o ekonomicky efektivní školství a zdravotnictví není špatné, ale je špatné, pokud jsou tyto dvě oblasti motivovány pouze touhou po zisku. Což by hrozilo, pokud by se ponechali čistě jen v neviditelných rukou trhu. (Held;2015;str. 183-211) Pavelek se pak ve svých esejích nebojí ani kritiky současné demokracie. Domnívá se, že se odchýlila od svého původního smyslu a nyní slouží už jen pouze bohaté třídě. Ve svém, eseji připomíná původní definici demokracie Aristotelem, kdy o Tyranidě mluvil Aristoteles jako o samovládě, která hledí jen na prospěch samovládce, oligarchie pak byl systém, hledící na prospěch bohatých a demokracie pak byla systémem, hledícím zejména na potřeby chudých. Připomíná, že slovo demokrat, sloužilo až do roku 1948, jako označení pro radikální levicové živly, a že až postupem času buržoazie toto slovo překopala do vše omlouvajícího zaklínadla, které mělo omlouvat například útoky proti systému zemí, kde byl málo rozvinutý volný trh. Pavelek připomíná, že v současné demokracii s volným trhem, není schopná nějak funkčně řešit problém chudoby lidí, kteří žijí na okraji. Důvodem je, že se současná společnost, skrze masmédia a další kanály, přizpůsobuje spíše bohatým. Chudí lidé pak žijí ve světě, který byl stvořen pro bohaté.(Pavelek;2001;str. 163-174)

Kritické analýze podrobil společnost Michel Foucault. Ten rozvinul kritiku diskursu jako zvláštního typu moci. Díky jeho diskursivní kritice se nám odhalilo propojení diskursivních a donucovacích praktik ve způsobech, jimiž zejména Evropská společnost v různých dobách přistupovala k šílenství, zločinu a nemoci. Ukázal nám, že přístupy a postoje, které jsou v naší společnosti brány jako samozřejmé, jsou ve skutečnosti produktem historicky omezených a tedy kontingentních konfigurací vědění, neboli diskursu a moci. Jeho kritika je kritikou universalismu, kterému dává Foucault do protikladu princip stálého utváření. Sám viděl v kritice cestu, jak pobývat na hraně možného, praktické testování možného, snahu o vystoupení z universálního a konformního a otevření nových proměn životní formy a její překročení. Nešlo mu však o popření všech omezení a nedokonalostí člověka, ale pouze těch, které neobstojí ve zkoušce univerzality. Právě v procesu jeho kritiky,

se některé sociální normy ukazují jako nelegitimní. A tímto způsobem je pak jeho kritika osvobozující.(Barša, Fulka;2005, str.15-21)

2.5 Socialismus

Protikladem liberalismu, je pak komunitarismus. Z komunitarismu, se však budu blíže zabývat pouze socialismem. A to z toho důvodu, že z něho vycházela kritická teorie, kterou se později v textu zabývám a z ní vycházející kritická sociální práce, na kterou je další část práce zaměřena. Zároveň se zde snažím navázat opět na kapitolu o dobru, zlu a prostředí, případně na kapitoly o odpovědnosti z první části práce.

Socialismus, je sociální hnutí a ideologie, která má počátky v průmyslové revoluci. Sociální hnutí se rozvíjí v reakci na chudnutí obyvatel zapříčiněné právě průmyslovou revolucí. Název Socialismus, se objevuje v polovině 30. let v Anglii. Vyvíjí se jako opozice liberalismu, který říká, že sledování čistě osobních zájmů jednotlivců, povede k blahu všech. Socialismus pak vyšel ze zkušenosti, která tento předpoklad vyvrátila. Socialismus nemá zcela ucelenou doktrínu a vychází z mnohdy jen volně souvisejících tezí. Základy má například v romantismu nebo osvícenectví a v některých rysech se shoduje i s některými proudy křesťanského myšlení. Základem socialistické ideologie je předpoklad, že dominance soukromého vlastnictví je neslučitelná s důstojným životem velké části obyvatel a celkově tak s principem sociální spravedlnosti. Socialismus proto požaduje postavit ekonomický potenciál společnosti pod kontrolu bezprostředních výrobců, a tím dovést do důsledku myšlenku demokracie, jako vlády lidu. Právě to však přineslo v praxi mnoho problémů, jako například byrokracie či decentralizace rozhodování při zachování komplexní ekonomiky.

Zastáncem Socialismu byl například i É. Durkheim. Ten chápal socializmus, jako snahu o funkčnější ekonomické uspořádání společnosti a posílení řídící úlohy státu. Naopak odpůrcem socialismu byl například M. Weber, který mimo jiné, varoval před socialismem jako před pokleslou formou panství byrokracie.(Keller;2020)

V průběhu let, se socialismus rozdělil v podstatě na dvě větve. Komunisty, kteří usilují o znárodnění výrobních prostředků, bank a o odstranění osobního vlastnictví a socialisty, kteří se již nesnaží o znárodnění veškerého soukromého vlastnictví, ale zaměřují se spíše na větší zdanění nadnárodních korporací a skrze to, o následné přerozdělení mezi občany státu.(Joch;2006)

Původní reformní socialisté chtěli nahradit demokratickou společnost, společností

autokratickou, konkrétně usilovali o diktaturu proletariátu. V duchu revolučního socialismu vybudovali svou teorii pánové Karl Marx a Friedrich Engels. Jádro jejich revoluční teorie, tvoří myšlenka o nutnosti vyvlastnění výrobních prostředků a zespolečenštění výroby. Tyto společenské změny, by pak vedly ke stavu zaručujícímu sociální rovnost. Tato myšlenka ovlivnila mnoho dalších socialistů a Marx s Engelsem, na žádost Svazu komunistů formulují politický program, ve svém Komunistickém manifestu. Ten se stal východiskem pro téměř všechny revoluční strany. Socialismus není však zcela myšlenkově jednotný proud. Například sociální demokraté v Rakousku pojali Komunistický manifest za svůj výchozí dokument, ale odmítají diktaturu proletariátu.(Tomeš;2010;str.86-88)

V Marxově ideologii, je klíčový dialektický materialismus. Je to filosofický směr, který vychází z organicky jednotně pojímaného materiálního světa a dialektiky. A to zejména dialektiky Hegelovi. Jinak filosofický pojem dialektika, pochází již od Sokrata a Platóna, kde byla za dialektiku označována metoda rozhovoru, který se snažilo dobrat pravdy. Později se pojem šířil dále do filosofie a ve scholastice byla pojmem dialektika označována celá oblast ontologie. V novověké filosofie se dialektikou zabývali v jiném rozměru například Kant či Fichte. Pro dialektický materialismus je stěžejné ale až Hegelova filosofie. Dialektika je pak chápána jako metoda poznání. Jako schopnost rozumu ideu či pojem v jednotě mnohostranných určení. Dále Hegelova dialektika obsahuje myšlenky universálnosti a všeobecnosti vývoje, jehož zdrojem je jednota a střetávání protikladů, přechod kvantitativních změn v novou kvalitu a také negaci negace neboli tzv. triádu. (Ransdorf;2017) V Hegelově dialektice, jde v první řadě o pohyb ducha, který má racionální a dialektický ráz. Podstata skutečnosti, zde tkví v dialektickém pohybu. Na rozdíl, například od Kanta, už zde nejde jen o rozum a představu. Hegelova dialektika se rozšiřuje na dějiny a přírodu. V podání Hegela, je vlastně každé poznání dialektické a dialektika zde jde i mimo oblast poznání. Tato dialektika má pak podobu střetávání se protikladných rozporů, které vytvářejí pojetí skutečnosti. To však nevede k poznání opravdové skutečnosti, jen pozvedávají zkušenost na vyšší úroveň. U Hegela má dialektika v podstatě dvě podoby. První je, cesta ducha k sobě a druhá, je princip pohybu skutečnosti.

Důležité je zde rozlišení bytí pro sebe a bytí o sobě. Bytí pro sebe, je bytí pro vědomí. Bytí o sobě, je mimo vztah k vědomí a díky tomu vnímá vědomí, předměty na něm nezávislé. Tím je překonáno bytí pro sebe. Tímto způsobem, se rozhýbává dialektická zkušenost pro vývoj ducha. Když se ukáže bytí o sobě, vzniká riziko negace, které je však potřebné, pro další vývoj ducha. Bytím pro sebe, se pak předmět mění pro vědomí a nejen ten, ale i vědomí vstupuje do nové podoby. Jedna podoba vědomí, pak střídá postupně druhou. A tak se mění a

vyvíjí duch. Mění se tím, jak se vypracovává rozpor, kterým se vědomí ruší a na základě rozporu, se vypracovává nové bytí o sobě. To je dialektický proces, který taktéž působí v dialektice dějin. Pravda je zde negací dřívější pravdy. A tato pravda, bude opět negací a její integrací opět překonána, až bytí o sobě a bytí pro sebe splynou v poznání o duchovní povaze skutečnosti. To znamená, že negace, negace nebude probíhat do nekonečna, ale že má svůj konec. A až se tak stane, tak duch překoná své vnitřní rozpory a jeho utváření bude u konce. Duch v tomto procesu o sobě ví stále víc a víc, a střetávají se v něm protichůdná pojetí reality dokud nedojde k sjednocujícímu překonání, čímž se změní jeho podoba. Tento vývoj si běžné vědomí neuvědomuje. Kdo si to však uvědomuje, je filosofie. A právě v ní, se duch manifestuje. Dialektický pohyb tedy zkrátka nekončí negativitou protikladností, ale zvratem vědění, do nové podoby. Dialektika je zde logikou bytí. Dialektično je tak nejen principem pohybu ducha k sobě, ale veškerého pohybu ve světě.(Ďurovič,2014;str.30-47)

Pro Hegela je jedinec manifestací sociálního celku. Až mlado-Hegeliáni přestali pokládat mravní vztahy za přirozené pojivo společnosti a udělali z toho prvek útlaku. To vše pak právě ještě radikalizuje Marx s Engelsem. Ale inspiraci zde našli i příznivci kritické teorie.

Marx pak navazuje na Hegelovu dialektiku. I když Marx udával, že se jeho dialektický materialismus nejen od toho Hegelovo liší, ale je dokonce v mnohém jeho přímým opakem. Například Hegel svoji práci označoval za idealistickou, zatímco Marx svoje dílo za materialistické. V Marxově díle se objevuje objektivní dialektika, jako dialektika přírody, pojímaná jako vnitřní princip vývoje materiálního, objektivního a tedy na subjektu nezávislého světa a subjektivní dialektika, která je vázaná na člověka. Pojem dialektiky, jako přijímání univerzálnosti vývoje a střetávání a překonávání protikladů lze nalézt i v Kritické teorii například Adorna a Horkheimera.

V Marxově teorii se dialektický materialismus projevuje tak, že vykládá vývoj světa na základě vnitřních rozporů. Jinak se mu také říkalo historický materialismus.(Ransdorf;2017)

2.6 Problémy socialismu

Jedním z problémů, který přináší socialismus, je hédonistické dilema. Díky tomu, že na finanční podporu se pohlíží, jako na něco, na co má člověk právo, nikoliv jako na dobročinnost, tak je člověk postaven před volbu, zda je větší dobro mít více peněz, či je

větším dobrem mít více volného času. Zastánci socialismu předpokládají, že člověk, pokud je toho schopný, si při takové volbě vybere možnost pracovat. Odpůrci socialismu oponují tím, že však je mnoho lidí, kteří si zvolí spíše volný čas a stanou se tak příživníky. Reálně by tak hrozilo, že část práce, která je nutná pro ekonomické zajištění sociálního státu, by pak nechtěl nikdo vykonávat.

Odpůrci socialismu se smířili s faktem, že rovnost příležitostí a svoboda, zkrátka vytváří nerovnosti sociální. Přijali za vlastní myšlenku, že selfmademani jsou důkazem, že to, zda bude člověk úspěšný, bohatý či se utopí v drogách a chudobě rozhoduje pracovitost a svobodná volba životních hodnot. Z hlediska takovéto optiky, by pak socialismus vydržoval lenochy, kteří o práci nemají zájem.

Kritika na socialismus míří také na odpovědnost, který má stát směrem k občanům, potažmo k rodině ale nechává málo odpovědnosti na občanech, či rodinách samých. Odpovědnost za lenivé, pak přebírají ti pracovití. Kritizují socialistické přilnutí k deterministickým teoriím Freuda či Marxe, které dle nich snímají z člověka odpovědnost. Paternalisticky konstruovaný stát, podrývá mravní odpovědnost lidí a nemůže je vést k odpovědnému jednání, ve kterém by přijímali důsledky vlastního jednání. Argument proti paternalismu v socialismu je podobný, jako když je kritizován rodič za to, že své dítě rozmazluje a chrání ho před dopady jeho špatných rozhodnutí. Výsledkem je prý v obou případech člověk, který neumí nést odpovědnost za vlastní život a přehazuje tuto odpovědnost na druhé. (Stankiewicz;2006;str.252-266)

Marxovo představa o kapitálu, jako o společenském a výrobním vztahu, který je koloběžný mechanismem, a který si podrobuje nejen dělníky ale i samotné kapitalisty, ale že budoucí společenský řád, již nebude ovládán žádným odcizeným mechanismem, neboť bude postaven na svobodném rozhodování svobodně sdružených výrobců. Toto sdružení mělo být podřízeno maximálně nějakým přírodním silám, ale jinak mělo být projevem svobodného a zájmově hegemonního celku. Mělo se jednat o jakýsi sekulární ráj, řízený svobodnou racionální vůlí. Právě tyto představy se pak staly terčem největší kritiky. Když se reálně socialistické strany pak prostřednictvím centrálně řízeného hospodářství pokoušeli tuto utopii realizovat, výsledek byl spíše opačný. Postupně tak i v reálně socialistických zemích nastupovali techniky tzv. nepřímého řízení ekonomiky. Bolševické strany se sice snažily o zrušení kapitálu, ale nepodařilo se mu ho překonat v rámci Marxovo dialektiky. Lze to přirovnat k chirurgicky amputované končetině, která následně dorůstá. Tak se principy kapitalismu, které byli odstraněny, následně vraceli do reálně socialistických zemí.

Dalším omylem Marxe byla teze o třídě proletariátu, jako o třídě, která bude

transcendovat kapitalismus a po diktatuře proletariátu, přijde osvobození ve formě beztřídní společnosti. Pod vládou proletariátu mělo také dojít k zvýšení produktivity výrobních prostředků. To se v reálném socialismu však nestalo, a tak země jako SSSR, i přes drobné úspěchy, jen čím dál tím více zaostávalo za západem.

Celkově je tak reálný Bolševismus kritizován za to, že se příliš odchýlil od Marxovo myšlenky. Právě tento odklon, považuje většina expertů na socialismus, za jeden z hlavních problémů komunismu, již od dob Lenina.(Sorel;2022;str.240)

Za případný problém klasického Marxovo socialismu lze také považovat fakt, že důležitost klasické dělnické třídy, v nové době automatizace, nových technologií a umělé inteligence klesá, místo aby vzrůstala. Hrozí naopak nahrazení této třídy automatizací. S tím, jak slábne důležitost třídy jako takové, mizí i její odvaha a samotný revoluční potenciál.(Tejkl, Švihlíková;2017;str. 200-226)

2.7 Srovnání socialismu a liberalismu

Rozdíly mezi socialismem a liberalismem, nacházíme kupříkladu v jejich hodnotách. Socialismus cílí například na rovnost a pospolitost, zatímco liberalismus cílí na individuální svobody.(Šimůnek;2007;str.179-184)

V demokracii nacházejí shodu na principu svobody jak socialisté, tak liberálové. Socialismus ovšem staví svobodu na předpokladu rovnosti. Bez rovnosti, nemohou být lidé svobodní, by mohla znít socialistická teze, jenž by se vztahovala k pojmu rovnosti. Z pohledu socialismu, je tedy základním dobrem, ke kterému chce socialismus směřovat, svoboda, tak jako u liberálů. Prostředkem k tomuto dobru, je pak pro socialismus rovnost. K tomu by se však mohl liberál ohradit s tezí, že z následných dober, mohou vzejít pragmatická zla. Zde se již liberalismus se socialismem rozcházejí. Zde se může také najít průsečík etiky s politickými vědami. Vyvstává zde jedna ze základních etických otázek, zda je dobré, jít k výsledným dobrům, i přes nutná zla.

Liberalismus má někdy tendenci například zjednodušovat některé nerovnosti, tak že je označí jako kulturní rozdíl. Používá k tomu současnou ideologii multikulturalismu a v jejím duchu, pak označuje tyto nerovnosti, jako kulturní rovnost. Naopak socialismus se nezabývá hlubším vysvětlováním a odůvodňováním nerovností z hlediska kultury, a tak může každý rozdíl v kultuře, vnímat jako nerovnost, kterou je třeba napravit.(Stankiewicz;2002;str.169-189)

Socialisté, aby dosáhli výsledné svobody skrze materiální rovnost, považují za přiměřený prostředek omezení některých osobních svobod.(Joch;2006)

Pravice opěvuje sice svobody osobní, na druhou stranu, socialisté často tvrdí, že se jedná pouze o svobodu formální, zatímco reálná svoboda, je pak často pro mnoho lidí nedosažitelná, z důvodu chudoby. Chudí lidé totiž mohou konat pouze nemnohé. Pravice na to naopak vznáší argument, kde prý nejde o nedostatek svobody ale o materiální zajištění. Nejde tedy o málo svobody ale problém je ve způsobu, jakým lidé se svobodou nakládají. V podstatě tím říkají, že nedostatek prostředků je v první řadě důsledkem nedostatečných schopností. Například dle Cohena se jedná o mylný dojem. Dle něj, vzniká, mylný dojem, o neomezené svobodě přičemž je svoboda omezována distribucí peněz.

Moderní sociální demokraté, uznávají argument kapitalistů, že pokud by v současné společnosti, došlo k odstranění nerovností mezi lidmi tak, že by se přerozdělil majetek rovnoměrně mezi všechny občany, došlo by k tomu, že by nakonec na jednom konci spektra opět skončili jedni chudí, kteří by vše utratili a druzí, kteří by ze jmění vytěžili ještě víc. První kategorie zkrachovalých občanů je reprezentována hýřili a alkoholiky a druhá pak zastavárníky a lakomci. Proto moderní sociální demokraté, spoléhají na silný sociální stát, aby k přerozdělování bohatství docházelo pozvolna a přiměřeně.(Stankiewicz;2002;str.255-256)

Současný liberální trh, pak navyšuje produktivitu zejména díky chamtivosti po penězích. Na liberálním, potažmo kapitalistickém trhu současnosti, jsou tedy používány špatné motivy, pro žádoucí účely. Žádoucími účely se pak myslí, zejména přerozdělení pomocí daní. Člověk, jehož motivem pro zisk je chamtivost, stále může mnoho přispívat lidem, skrze daně. Určitým řešením, by pak mohl být tržní socialismus, který je v podstatě kombinací socialismu a kapitalismu. Tržní socialismus omezuje důraz na ekonomickou rovnost. Neexistují zde třídy dělníků a kapitalistů. Neexistují z toho důvodu, že sami dělníci jsou pak vlastníci podniků skrze družstva.(Šimůnek;2007;str.179-184)

I v reálném socialismu byla v některých ohledech dodržována lidská práva více, než v zemích kde vládne liberalismus. Přesto však, ve své podstatě se o individuální lidská práva více zasazuje liberalismus.(Tejkl, Švihlíková;2017;str.226)

2.8 Sociální politika Evropské unie

Evropská unie, je považována za jednu z nejspravedlivějších demokratických organizací na světě. Sociální spravedlnost realizovaná prostřednictvím sociální politiky EU,

hraje ve společenství Evropské unie důležitou roli. Parlament, komise a rada Evropské unie ohlásila v roce 2017 vytvoření Evropského sociálního pilíře. Tento pilíř, má přinést občanům Evropské unie lepší práva, podpořit spravedlivý pracovní trh, spravedlivé pracovní podmínky, a také zlepšit sociální ochranu a sociální začlenění. Tento sociální pilíř se řídí dle dvaceti principů. Mezi tyto principy patří například rovnost pohlaví, zvyšování mezd, bydlení, zdravotní a sociální péče, penze, rovnováha mezi pracovní dobou a volným časem, celoživotní vzdělávání, podpora dětí, nebo například podpora zaměstnanosti. S evropským akčním plánem pro sociální práva Komise stanovila konkrétní iniciativy k dosažení tohoto cíle. Naplnění Pilíře je společným úsilím institucí EU, národních, regionálních a místních orgánů, sociálních partnerů a občanské společnosti.

Aktuální výzvou pro evropskou sociální politiku, představuje také umělá inteligence a například její dopad na trh práce a politiku zaměstnanosti. (europa.eu)

Sociální práva, jsou pak mimo jiné zahrnuty i v Chartě základních práv EU. Dále byly sociální otázky řešeny i v roce 2000 na summitu v Lisabonu si členské státy připomněli, že jednou z nejzásadnějších otázek sociální politiky EU, je práce na problémech, jakými je chudoba, nezaměstnanost a sociální vyloučení. Také je cílem EU, aby tvořila takovou sociální politiku, která bude podporovat jak jednotlivé lidi, tak i růst ekonomiky. Růst ekonomiky má být podpořen právě zlepšením vzdělanosti a dobrou politikou zaměstnanosti. Přesto, že se sociální politika jednotlivých členských států liší v detailech, v hlavních bodech se jejich sociální politika shoduje. Všechny členské státy EU zajišťují svým občanům finanční podporu během stáří, nemoci, mateřství, doby péče o dítě, v nezaměstnanosti a také, přispívá k dostupnosti zdravotní péče. Naopak se jednotlivé státy rozcházejí například v tom, jak veliký má být příjem, který umožní vyplacení dávek sociální podpory, v rozsahu dostupnosti zdravotní péče, způsobu financování sociálního systému státem nebo v tom, jakou hraje roli soukromý sektor v poskytování péče.

I v evropské unii existuje však rozpor mezi těmi, kteří razí politiku ochranářského systému a mezi zastánci neoliberálních teorií. Přičemž ochranářská politika je reprezentovaná skrze pojištění a mezilidskou solidaritou. Neoliberální kritici sociální státu by rádi dali větší prostor soukromým společnostem a volnému trhu. Argumentují například tím, že ochranářský sociální systém je nákladný a EU si ho nebude moci v budoucnu dovolit. Vzniká tak dilema, zda nebude nutné obětovat některé výdobytky sociálního státu ve prospěch liberalizace trhu.(Brdek, Jírová, Krebs;2002;str:13-62)

2.9 Politika a moc

Jelikož se v poslední fázi práce, chci zabývat kritickou sociální prací, tak v následující kapitole přiblížím filosofii francouzského postmoderního filosofa Michela Foucaulta. Přesto, že se Foucault bezprostředně dobrem a zlem nezabýval, tak jeho pohled na dobro a zlo, je zajímavý z hlediska právě jeho analýzy moci a vědění. Jeho filosofie může ovlivnit chápání dobra a zla například Foucault zdůrazňuje, že moc je neoddělitelně spojena s disciplínou a kontrolou. To může mít dopad na to, jak jsou normy dobra a zla vytvářeny a udržovány ve společnosti. Může se stát, že některé etické představy jsou propagovány v zájmu upevnění moci a kontroly nad jednotlivci, což může mít důsledky pro chápání toho, co je opravdu dobré a zlé. Foucaultův skepticismus vůči univerzálním pravidlům a normám může ovlivnit chápání dobra a zla tím, že zpochybňuje existenci univerzálně platných morálních hodnot. V první části práce, jsem dospěl k závěru, že je nutné se shodnout na existenci základních objektivních dober. To však neznamená, že není nutné podrobovat stávající normy kritické analýze, a že všechny stávající normy by měli být obecně platné. Rád bych se v další části kriticky zamyslel nad sociální prací, zda v současné formě přináší dobro a k tomu je Foucaultova filosofie funkční. Foucault zdůrazňuje, že etika je dynamická a proměnlivá a že různé společnosti a kultury mohou mít odlišné představy o tom, co je správné a co je nesprávné. To právě vybízí ke kritickému zkoumání stávajících pravidel a norem, kterému bych se rád věnoval v pozdější kapitole, ohledně kritické sociální práce.

Foucault definuje moc, jako vztah mezi silami. Každý vztah mezi silami, je pak vztahem moci. Se vztahy moci jsou pak neoddělitelně spjaty humanitní vědy. Protože vědění, je moc. Zdrojem této moci, pak není stát. Stát tyto vztahy už jen dále předpokládá. Funkce státu, pak dle Foucaulta, je taková, že se vztahy moci pouze snaží organizovat, zastřešit. Moc v moderním státě definuje jako moc disciplinární. Tu však nelze přímo nalézt u konkrétní instituce, protože disciplína je typ moci, která prochází každým druhem instituce. Moc se nemusí nutně projevovat hned jako represe nebo jako násilí. V případě disciplinárních společností, se může projevovat shromažďováním informací, nebo snahou lidi normalizovat. Na tom se nemusí podílet jenom policie, ale i například lékaři nebo sociální pracovníci. Nejen vězení je pak řízeno snahou lidi formovat, normalizovat. Jde také například o nemocnice a školy.

Gilles Deleuze ve své knize o Foucaultovi dále píše, že moc státu je vyjádřena zákonem státu. Ten se považuje buďto za mírový stav, vnucený brutálním silám, anebo jde o výsledek bojů, ve kterém zvítězili ti silnější. Tak nebo tak zákon definuje legalitu a je

v opozici proti ilegalitě, kterou definuje skrze vyloučení. Příkladem pak mohou být revolucionáři, kteří se pak mohou dovolávat jedině jiné legality, která bude nastolena po převratu. Není tedy nic, co by bylo objektivně, neměně legální nebo naopak nelegální. Zákony jsou tvořeny vládnoucí třídou, která udává legalitu. Deleuze říká, že zákon ve finále nestojí proti nezákonnostem, jen spravuje prostředky, které nařizují, jak zacházet s nezákonnostmi. Výsledek je pak takový, že některé povoluje, jiné vynalézá jako privilegia vládnoucí třídy, naopak některé toleruje jako kompenzaci třídě ovládaných, nebo je staví do služeb vládnoucích tříd, a v posledku, některé také zakazuje.(Deleuze;2003;str.39-68)

Foucault přichází s novým výkladem pastýřské moci, kterou popisuje Nietzsche Genealogii morálky a v antikristovi. Foucault ji nyní popisuje v postmoderním kontextu, jako specificky moderní moc, jenž formuje průběh života moderního člověka. Podle Foucaulta pastýřská moc označuje způsob, jakým vládnoucí struktury nebo instituce – často označované jako pastýři – řídí a usměrňují chování a myšlení jednotlivců ve společnosti. Tento koncept vychází z analogie s pastýřem, který vede své stádo ovcí a usměrňuje je ke společnému cíli. Klasická pastýřská moc směřovala k horizontu života, k jeho konci. Naproti tomu, moc v postmoderním kontextu disciplinuje člověka v jeho každodennosti a je nazývány bio-mocí. Biomoc je koncept, který Michel Foucault používal k popisu způsobů, jakými moc proniká do lidských těl a reguluje je. Kromě disciplinace jednotlivců, disciplinuje také celé masy obyvatelstva. Tato bio-moc má dvě funkce. Lidi od sebe nejdříve odděluje, tedy je individualizuje a za druhé, je v podobě individualizovaných, izolovaných jedinců totalizuje. Tato totalizace znamená, že se izolovaní jedinci v jejich individualizované podobě, stávají součástí širších celků. Nad takto izolovanými a zároveň navzájem propojenými lidmi, pak vykonává stát jednoduše disciplinární, či pastýřskou moc. Moderní bio-moc již nemá za cíl spasení, tak jako pastýřská moc z feudálních dob ale ochrana zdraví, blahobytu a péče o člověka. Tuto ochranu a péči již nevykonává jen církev ale je v postmoderní době rozpuštěná do více institucí. Vykonávaná je jak represí, kupříkladu policí, tak i lékaři, či státními i nestátními charitativními organizacemi, pedagogy a v neposlední řadě také probíhá uvnitř rodiny prostřednictvím výchovy. Správnou účinnost této bio-moci pak garantují vědy o člověku. Ty člověka poznávají a tím poznávají a otvírají i cesty k jeho ovládnutí, donucení k jeho disciplinaci. Právě moc odborníků je pak ještě umocněna mocí médií, skrz které je prezentována. Postupem času se tato moc, čím dál tím více přesouvá od pánů továrníků k psychologům, psychiatrům a právě na média a na spotřební kulturu. Mizí viditelný nátlak, podrobování mocí, však nikoliv. Boj proti této variantě pastýřské moci považuje Foucault za nový typ politického boje proti vykořisťování. Tento typ boje pak může mít podobu například

odboje duševně nemocných proti současnému systému psychiatrie, útlaku žen muži či boje dětí proti dospělým.(Barša,Fulka;2005;str. 63-97)

Všechny instituce, jejichž analýzou se Foucault zabýval, kde analyzoval diskurz moci, jsou zastřešeny další institucí a tou je stát. Moc státu nevládne nad politickými strukturami ale vždy nad lidmi. Právě myšlenku moci státu vykonávané na lidech, pochází z pastýřské duchovní moci. Myšlenka panovníka, který používá pastýřské moci směrem k podaným, už byla realizována například v Egyptě a zejména u starých Hebrejů. Nikoliv v Řecku. To dokládá přirovnání krále ke kormidelníkovi lodi, který řídí loď, jako celek, nikoliv jednotlivé lidi. Toto přirovnání lze nalézt ve starých řeckých bájích v příběhu O králi Oidipovi. Dále se také Foucault odkazuje na Platónův dialog Státník. Naproti tomu Hebrejská a Egyptská tradice vychází spíše z následujícího příměru. Bůh je pastýřem lidí. Jedním slovem, tato metafora pastýře, toto odkazování na pastýřství, umožňuje označit druh vztahu mezi Bohem a panovníkem. Jestliže je Bůh pastýřem lidí a jestliže král je také pastýřem lidí, pak král je jakoby podřízeným pastýřem, kterému Bůh svěřil stádo lidí a který musí na konci dne a na konci své vlády toto stádo, které mu bylo svěřeno, vrátit Bohu. Pastýřství je základním typem vztahu mezi Bohem a lidmi a král se jakoby účastní této pastýřské struktury vztahu mezi Bohem a lidmi. Pastýřský typ moci, je mocí dobročinnou. Tento typ moci se primárně snaží o obecné dobro formou dobročinnosti. Zde je rozdíl oproti řecko-římskému typu moci, který se více snažil o akumulaci území, bohatství a triumfem nad nepřáteli. Pastýřská moc, je mocí péče. Tato forma moci není nikdy primárně projevem nadřazenosti a síly. Jde o ochranu potřeb stáda, dobrý pastýř primárně myslí na stádo, nikoliv na sebe. Proto lze říci, že této moci jde o dobro a i ona je primárně dobrá. Je zaměřena na blaho těch, nad kým je moc vykonávána.(Foucault;1978;str115-134)

Sociální politika je pak pro pastýřský typ moci to, co jsou disciplinární techniky pro trestní systém, to co jsou diagnózy a izolace pro psychiatrii a bio-politika pro lékařské instituce.(Mertl;2017)

3. Sociální práce a Kritická sociální práce

V první kapitole jsem se mimo jiné zabýval třídní morálkou, odpovědností za druhé a vlivem zlého prostředí na život lidí. To jsou věci, které jsou relevantní i pro kritickou sociální práci a proto se jí budu dále zabývat. Cílem sociální práce je bezesporu přispívat k dobru. Některá kritika sociální práce však cílí na to, že klasická sociální práce k obecnému dobru příliš nepřispívá. Nebo že nepřispívá alespoň k dobru, té skupině obyvatel, jaké by k dobru přispívat měla. Někteří kritici sociální práce, právě v duchu Foucaultovi filosofie tvrdí, že je nástrojem moci a kontroly a sociální pracovníci mohou být vnímáni jako zástupci majoritní třídy, kteří prosazují a upevňují hodnoty této třídy. Tím však mohou prohlubovat nerovnosti, potlačovat autonomii a vnucovat způsobu života, který považuje majoritní společnost za správný, což lze nazvat strukturálním zlem. Zde tedy může jedna třída, včetně sociálních pracovníků, nadřazovat své štěstí, štěstí nad štěstí druhých. Zde se dotýká taktéž toho, co je v první kapitole o dobru a zlu v kontextu prostředí, napsáno o Paulu Freirem, ke kterému má kritická sociální práce taktéž blízko a leckdy z jeho pedagogiky utlačovaných čerpá. Z hlediska etiky ctností, která byla probrána na začátku práce, lze také říci, že majoritní třídy, můžou prosazovat i svoje ctnosti. Například zůstat střízlivý, platit si pojištění, nebo šetřit na důchod. Přesto, že tyto ctnosti jsou relevantní, jak bylo dříve řečeno, existují i obecná dobra, na která by se mohla sociální práce zaměřit. V kontextu kritické sociální práce se může jednat například o spravedlnost.

V posledních letech, do sociální práce pronikají různé nové trendy, které nejsou vždy zcela dobře přijímány. V rámci participativních přístupů, se například zvyšuje snaha o zapojování lidí se zkušeností do běžné sociální práce. To někdy může narážet na tlaky na vysokoškolské vzdělání sociálních pracovníků, jako patent na jejich odbornost. To však odsouvá další věci, které jsou pro sociální práci důležité. Tím je samotný životní příběh pomáhajícího člověka, autentičnost, souznění s druhým a porozumění druhému. Tlak na odbornost, může z klasické sociální práce vymazávat důraz na lidské setkání mezi pracovníkem a klientem, jako na setkání člověka s člověkem. Z tohoto setkání se pak stává setkání klienta a odborníka. Vztah klienta a odborníka pak nikdy není rovným vztahem. Zajímavou představu sociální práce může být setkání, při kterém se zkrátka setkávají dva lidé, kteří si povídají a třeba zažili něco stejného, a proto si můžou rozumět. I proto je důležité v rámci participativních aktivit, které jsou blízké kritické sociální práci, zapojování lidí s žitou zkušeností do klasické sociální práce.(Nepustil,2020;str.213-217)

3.1 Kritická sociální práce

Kritická sociální práce vnímá člověka jako součást širokých souvislostí reality a pečlivě zkoumá všechny kontexty jeho životní situace. Nabízí pomoc, při které se snaží aktivovat klientovo vlastní zdroje. Zároveň pracuje s náhledem, že chudým, závislým, nebo sociálně vyloučeným se člověk nestává ze své vlastní svobodné vůle. Nejde tedy jen o individuální selhání, ale na vině mohou být i politické a sociální struktury společnosti, které se kritická sociální práce snaží měnit. Kritická sociální práce se pak dále zaměřuje i na situace, kdy klasická sociální práce opomíjí svůj původní smysl a stává se spíše služebníkem dominujícího společenského řádu, než aby dále sloužila těm, kterým má být ku prospěchu. Kritická sociální práce nabízí ale také prostor pro kritické uvažování nad sociální prací pro samotné poskytovatele pomoci. Prostor pro kritické uvažování je jeden z klíčových prvků demokratického směřování sociální práce a jeho chybění by mohlo vést k tomu, že místo hájení práv a podpory slabších se sociální práce stane nástrojem kontroly, policistou a třídící linkou pro ty, kterým už společnost nechce dát šanci na důstojný život.(Nepustil, Geregová, et. al.;2020;str.36-45)

Kritická sociální práce zahrnuje více metod a proudů sociální práce, které obsahují některé společné znaky. Těmi je například to, že sociální pracovník stojí vždy na straně utlačovaných a slabších, důraz na symetrický a partnerský vztah mezi pracovníkem a klientem. Dalším znakem pak je práce na zplnomocňování klienta a posílení jeho přístupu k moci, které má v ideálním případě vést ke kolektivním akcím klientů, které následně přinesou sociální změnu. Nebo dalším znakem může být zdůrazňování vlivu makrosociálních struktur společnosti na individuální život jedince, kritika současných dominantních přístupů, sociální advokacie klientů, formování a účast v alternativních organizacích či zapojování sociálních pracovníků do komunálních politických struktur , a nebo odborů.(Janebová;2014;str5-12)

Důležitý, vlivem pro metody sociální práce byla zprvu také sociální katolická nauka. Později do sociální práce stále více pronikají neoliberální principy, které taktéž vidí příčiny sociálního selhání ve špatných kompetencích jednotlivce. V současné tradiční sociální práci dominuje tzv. případová práce. Ta se soustřeďuje na individuální přístup k jednotlivcům a rodinám, dle terapeutického paradigmatu sociální práce. Dalším využívaným paradigmatem je poradenské paradigma, které se snaží využívat institucionálního sociálního systému pro

zlepšení kvality života jednice společně se vzděláváním jedince ohledně tohoto systému. Nověji se pak objevuje paradigma reformní. Toto paradigma primárně považuje za problém struktury společnosti, které přispívají k útlaku, nerovnostem, diskriminaci a jiným znevýhodněním. Tedy nehledá problém primárně v klientovi. Jejím cílem je dosáhnout sociálně spravedlivější společnosti pomocí sociální změny. Její součástí je také kritika společenských elit a klasické sociální práce, protože svým působením lepí pouze díry v sociálním systému a tím přispívá k udržení nespravedlivého sociálního řádu.(Nepustil, Geregová, et. al.;2020;str.36-45)

Hlavním zdrojem myšlení pro kritickou sociální práci byla kritická teorie. Kritická teorie je souhrnné označení pro různé emancipační proudy v humanitních a společenských vědách, které se rozvíjely ve 20. století. Těmto proudům bylo společné to, že se pod palbou jejich kritiky ocitala moderní společnost s moderní kulturou. Cílem této kritiky pak bylo vymanění člověka ze společenských tlaků, odhalování a demystifikace ideologických argumentů liberalismu a kapitalismu a následně z toho plynoucí radikální společenská změna. Prvním filosofem relevantním pro kritickou sociální teorii byl Hegel, se svojí analýzou pána a raba, jako morálkou přítomnou v každém člověku. Dále pak kritická teorie navazuje na Marxe a jeho důraz na třídní konflikt a sociální spravedlnost. V kritické teorii však nalézt i otisky jiných myslitelů, například Freuda, především pak jde o stopy pocházející z jeho díla Nespokojenost v kultuře. Na těchto základech pak byla vybudována právě kritická teorie, která v užším slova smyslu označuje koncept společenské kritiky, který rozvíjela Frankfurtská škola. Z této kritické teorie se zrodila kritická sociální práce. Ve svém počátku navazovala na kritickou teorii Frankfurtské školy a dále ji rozšiřovala. Přesto, že se kritická sociální práce postupem času vzdalovalo od Frankfurtské školy, společným oběma zůstalo například to, že všechny sociální vztahy jsou vnímány zároveň jako politické. Tedy i osobní, je politické. Dalším klíčovým proudem byla radikální sociální práce. Radikální sociální práce přinesla do hledáčku kritické sociální práce zejména analýzu kontrolní úlohy sociální práce, kritiku oprese. Dále kritická sociální práce čerpá z postmoderny, zejména pak z filosofie Michela Foucaulta a jeho analýzy moci.(Janebová;2014str.12-24)

3.2 Kritika tradiční sociální práce

Jádrem klasické sociální práce v České republice je případová sociální práce. Ta prošla za poslední léta určitým vývojem. Přesto že se stále stává lepší, má i řadu kritiků. Kritika

směřuje zejména na její deklarovanou apolitičnost a loajalitu ke stávajícím politickým strukturám. Primárně pracuje s myšlenkou, že je třeba pracovat se schopnostmi klienta, změnit jej, aby byl následně schopný se zařadit do společnosti. Slabinou tohoto typu sociální práce je, že už nepodrobuje kritické analýze současné společenské struktury, které taktéž mohou bránit zařazení některých jedinců do společnosti. Příkladem může být romská rodina, která selhává při hledání bytu. Sociální pracovník se snaží trénovat a rozšířit kompetence při komunikaci s pracovníky v realitách a v hledání vhodných bytů. Rodina však naráží na předsudky a diskriminační praktiky realitních agentů. Sociální pracovník pak může tyto společenské nespravedlnosti ignorovat, jelikož jeho oficiální kompetence směřují pouze k individuální práci a dívat se na problém, jako na individuální selhání. Zároveň se může jednat o jeho obranu před syndromem vyhoření. Pokud by odmítl postoj o individuálním selhání, musel by čelit frustraci z absence vhodných systémových řešení. Taktéž může působit negativně, pokud se povede pár případů úspěšně vyřešit na individuální úrovni. Těchto pár výjimek pak slouží jako důkaz, že při adekvátní snaze klienta je možné případ řešit na individuální úrovni. To je taktéž možné vidět na příbězích úspěšných romů, které jsou prezentovány médii, jako důkaz neexistence strukturálního rasismu. Tento přístup však naopak přispívá k udržení strukturálního rasismu.(Nepustil;2020;str.39)

3.3 Participace a Empowerment

Téma participace se objevuje od 70. let 20. století. Souvisí s nárůstem zájmu o participaci občanů na politickém životě a redistribuci moci ve společnosti. Tento zájem silně ovlivnil Paolo Freire. Ten v roce 1970 vydává svoji knihu s názvem pedagogika utlačovaných. Samotná participace pak znamená změnu pozice jedince, kdy přestává být pouze objektem sociální služby, ale stává se plnohodnotným a respektovaným jedincem s vlivem na fungování sociální služby. Participace je forma zapojení, která poskytuje jedinci vliv na rozhodování. Nejde tedy jen o to, aby měl jedinec možnost se zapojit, či něco udělat, ale o to, aby měl přístup k moci. Participace tedy znamená posilování účasti jednotlivců a skupin v rozhodovacích procesech, které se jich přímo dotýkají.(Nepustil;2020;str.45)

S konkrétním doporučením, jak využít filosofii Habermase při dialogu v sociální práci, přišla v jednom ze svých článků Radka Janebová. V tomto článku se snaží převést koncept demokratického dialogu, vytvořeného v duchu kritické teorie Hebermasem, do sociální práce, s cílem zvýšit participaci klientů. V úvodu článku popisuje Janebová český kontext participace, kde kritizuje jeho redukci na zapojování klientů pouze do řešení jejich problému a zmocnění k zodpovědnosti za řešení daného problému. O tom, že je v českém prostředí

participace redukována a opomíjena, vypovídá i porovnání etických kodexů. Zatímco Etický kodex Společnosti sociálních pracovníků České republiky se o participaci vůbec nezmiňuje a Etický kodex, který vytvořil profesní svaz sociálních pracovníků v sociálních službách, o participaci hovoří spíše jen ve vztahu k spoluodpovědnosti za řešení problému, tak globální etické kodexy sociálních pracovníků pojímají participaci z větší šíře. Kromě toho, že reflektují zapojení klientů na řešení problému, na individuální úrovni, tak také více reflektují nutnost, pomoci mu s přístupem k moci, díky které by se mohl spolupodílet na strukturálních změnách v jeho sociálním prostředí. Pokud se, tyto podmínky participace včlení do dialogu v sociální práci, vzniká pak dialog, který je postaven na respektu ke vzájemné odlišnosti, na hledání společného porozumění při budování sociálně spravedlivé společnosti a v neposlední řadě také na reflexi individuálních a strukturálních limitů se společným úsilím o jejich odstranění, či alespoň jejich zmírnění. Dlužno ještě podotknout, že důvodem, proč je zrovna Habermas vhodný pro použití do sociální práce, je potenciál jeho teorie o komunikativním jednání, překlenout věčné dilema sociální práce mezi objektivismem a konstruktivismem či subjektivismem. Objektivisté se snaží vidět realitu klientů objektivně, za využití různých dotazníků a jiných nástrojů, za rizika vnucování objektivní pravdy klientovi, která však může být pravdou těch, kteří jsou u moci. Subjektivisté zase přijímají realitu vykonstruovanou ve vnitřním světě klienta, za rizika, morálního relativismu a ztráty společenských hodnot.

Pokud se takovýto dialog rozpracuje, dle zásad teorie komunikativního jednání, podle Habermase, tak lze následně definovat tři oblasti, které by měl zahrnovat každý dialog mezi sociálním pracovníkem a jeho klientem. Habermas věřil, že každá situace zahrnuje objektivní dimenzi, normativní dimenzi a subjektivní. O všech těchto třech dimenzích, je pak nutné vést s klientem dialog. Objektivní dialog směřuje na fakta za pomoc otázek: Co se stalo? Jak se to stalo? Co se by se dělo, kdybychom nic neudělali? Jaké jsou zdroje klienta? Sociální dialog, neboli také dialog o normách využívá například následujících otázek: Jak se k situaci staví společenské normy? Co je společensky akceptovatelné a co nikoliv? Jak by se dala situace změnit, aby se stala společensky akceptovatelnou? V případě dialogu o normách, je také dobré, ptát se po jejich správnosti. A dát pozor, na opresivní tlaky v nich. Poslední dimenzí, je dimenze subjektivní. Zde se mapuje věrohodnost obou stran a využívané otázky mohou znít: Věříme si? Říkáme to, co si myslíme? Je naše autenticita něčím ovlivněna? Dialog dle Habermase, je vhodný například na situace, kde se snažíme zlepšit klientovi kompetence. Naopak není vhodný například na situaci, kde klient představuje nebezpečí pro okolní svět, nebo má silné sklony k manipulaci.(Janebová;2022;str.5-24)

3.4 Kritika substituční léčby z pohledu kritické sociální práce

Jako jedno z míst, kde může docházet ke střetu klasické sociální práce a kritické sociální práce, jsem identifikoval substituční programy pro uživatele opiátů. Kromě sociální práce, která může mít disciplinující složku, se zde nachází také složka zdravotní, která může mít podobu biomoci, tak jak o ní psal Foucault. V kapitole o substituční léčbě, mám za cíl se zamyslet nad současným systémem substituční léčby a promyslet tento systém na základě faktů, probraných již dříve v diplomové práci. Zejména na základě filosofie Michaela Foucaulta a kritické teorie. Při promýšlení tohoto problému bych se rád přiblížil perspektivě, která je blízká kritické sociální práci. Domnívám se, že Foucaultovy koncepty biomoci a disciplinární moci nabízejí prostředek, jakým lze kritizovat morální imperativy, které řídí většinu drogové politiky pod záštitou evidenčně podložené vědy a podpory zdraví. V rámci kapitoly, se zamyslím nad tím, zda je opravdu výhodnější pro lidi užívající opioidní drogy užívat substituční přípravky, nebo zda se jedná o moralizující a disciplinující proces, který se pouze schovává za medicínský přístup založený na důkazech. Základní otázka, kterou si pokládám, je shodná s názvem podkapitoly a zní tedy: Je substituční léčba opiátové závislosti pomocí pro závislé, nebo disciplinující mocí státu či se zde projevuje medicínská bio-moc?

Při zodpovězení této otázky si pomohu článkem od P. Bourgoise, který se zabývá mocenskými vztahy ohledně metadonových klinik v USA. Právě Bourgoise hodnotí současné podávání opioidních preparátů, které sice nezpůsobí euforii, ale zato mohou uživatelům přivodit horší odvykací stavy než například samotný heroin za nešťastný kompromis mezi dvěma, mezi sebou soupeřícími přístupy. Medicínským přístupem k závislosti jako nemoci a kriminalizujícím, který se na závislost dívá jako na morální poklesek.

Právě Bourgoise ke kritice léčby metadonem přistupuje tak, že definuje methadonovou údržbu jako "léčbu drogové závislosti" jenž konkrétním příkladem působení biomoci. Stát a lékařské autority vytvořily rozdíly mezi heroinem a metadonem, které se především točí kolem morálních kategorií týkajících se kontroly potěšení a produktivity: legální versus nelegální, lék versus droga. Kontrast mezi metadonem a heroinem ukazuje, jak lékařský a trestněprávní systém disciplinují užívání potěšení a prohlašují některé psychoaktivní látky za legální léčiva a jiné za nelegální jedovatiny. Nakonec lze tvrdit, že nejdůležitějším farmakologickým rozdílem mezi oběma látkami, který by mohl vysvětlit jejich diametrálně odlišné právní a lékařské postavení, je ten, že jedna (heroin) je příjemnější než druhá, metadon. Metadon disciplinuje po celou dobu, kdy působí v těle uživatele, jelikož obsadí všechny opioidní receptory v mozku, takže pokud si uživatel aplikuje jinou drogu na bázi

opiátů, tak se stejně žádná euforie již nedostaví. Na druhou stanu, je metadon více fyzicky návykový a odvykací stavy po metadonu jsou horší. Jak Heroinoví, tak metadonoví závislí jsou fyziologicky závislí na látce, která mění jejich stavy vědomí. Nicméně heroinový závislý je definován, a často jedná, jako sebezničující, nezodpovědný kriminálník. Naopak dlouhodobý metadonový závislý je definován, a často jedná, jako hodný, dobře disciplinovaný občan, či pacient, který zodpovědně kráčí cestou k zotavení ze zneužívání látek. Kritika směrem k současné substituci, si všímá také podobnosti, kdy byl původně heroin zamýšlen jako léčivo k závislosti na morfinu.

Lidé závislí na opiátech často baží právě po euforii, kterou jim metadon nezajistí. Při honbě za raušem, pak mohou kombinovat alkohol s metadonem, případně ještě s dalšími látkami a zapříčinit si tak snadno předávkování. Je pak tedy otázka, nakolik je užívání metadonu opravdu užitečné.

Přísná pravidla, požadavky na denní docházku a omezení domácích dávek jsou všechny navrženy tak, aby zabránily únikům látky na černý trh a zajistily soulad, ale také vytvářejí kulturu dohledu a kontroly uvnitř klinik metadonu. Interakce pacientů s metadonem jsou rámovány do systému, který dává přednost prevenci kriminálního chování a nelegálního užívání drog před řešením širších psychosociálních aspektů závislosti. Zároveň pravidla, která cílí na kontrolu, pak snižují kvalitu života uživatelům a jsou často důvodem, proč z léčby vypadávají.

Foucaultovy poznatky o tom, jak nelegální aktivity formují delikvenci, a jeho dokumentace toho, jak moderní vězení selhává v potlačení kriminality od svého prvního dne, poskytují vhled do toho, jak bylo možné, že má metadon tak průměrný klinický léčebný záznam po tolika letech, přesto se stále považuje za nejefektivnější léčebnou metodu dostupnou pro heroin. Foucault tvrdí, že věznice nebyly určeny k odstranění kriminálního chování, jinak by již dávno zmizely, protože vytvářejí recidivu a kriminální subkultury. Místo toho věznice, podobně jako kliniky pro metadon, rozlišují, dělí a distribuují nelegální aktivity tak, aby byli přehlednější a lépe kontrolovatelné.

Švýcarští výzkumníci v oblasti prevence závislosti na látkách se věnovali velmi pragmaticky studiu mezinárodně tabuizované otázky, zda heroin funguje lépe než metadon, jako léčebná metoda. Zahájili rozsáhlý pilotní program pro lékařský předpis heroinu k stabilizaci chronických uživatelů heroinu. Vědci provedli rozsáhlou studii s 1 146 náhodně vybranými uživateli heroinu, které střídavě léčili heroinem, metadonem, jak intravenózně, tak ústně. Vedlejší účinky metadonu byly tak mnohem horší než u morfinu a heroinu. Výzkum statisticky zdokumentoval, že závislí, kterým byl lékařsky předepsán heroin, se stali

společensky funkčnější podle klasických biomedicínských a kriminologických ukazatelů měřících zdravotní stav a sociální soulad: úmrtnost, hospitalizace, psychický stres, kriminální činnost, legální zaměstnanost, zdržení se konzumace ilegálních drog v porovnání se závislými umístěnými na metadonu byli ti, kteří konzumovali lékařsky předepsaný heroin, zdravější, méně depresivní, méně úzkostliví. Také byli úspěšnější v oblasti bydlení, v oblasti zaměstnanosti, a cítili se celkově lépe. (Bourgois,2000;str.166-190)

V českém prostředí se jako o něco bezpečnější přípravek než metadon běžně podávají přípravky s obsahem buprenorfinu. Jde zejména o Subutex a Suboxon. Ten má poločas eliminace mezi 20-25 hodinami, což je delší doba, než u metadonu a proto, je nutné, aby uživatel docházel na léčbu častěji. Na druhou stranu, díky nižšímu poločasu rozpadu, jsou na buprenorfinu menší fyzické abstinenční příznaky než na metadonu ale stále větší než na heroinu. Látka buprenorfin, stejně jako metadon, nezpůsobuje euforii ale i tak, uživatele utlumí. Má tedy vedlejší účinky podobné heroinu, ovšem bez žádané euforie. Buprenorfin je parciální antagonistou opiových receptorů, proto je u něho menší riziko předávkování, než u metadonu.(Kalina;2015;str.55-59)

Fakta která přinesl článek od Bourgoise, podle mě dokazuje disciplinující funkci metadonové léčby. V Českém prostředí je však situace jiná, díky tomu, že je zde více rozšířena léčba přípravky s obsahem buprenorfinu, který naproti metadonu, výrazně snižuje riziko předávkování. Stále je zde pro uživatele ovšem velká motivace pro kombinování s jinými látkami, jelikož zde chybí dosažení euforie, po které uživatelé opiátů tolik prahnou. Oproti metadonu, je na druhou stranu nutnější častější aplikace a alespoň v počáteční fázi léčby, než začne uživatel dostávat léky i „na doma“, nutnější i častější docházka na substituční léčbu. To opět nepříjemně zasahuje do života uživatelů, komplikuje jim život například v oblasti zaměstnání, ale například i vztahů. Řešením by bylo volnější vydávání léků, nebo rozšířit kompetence v předepisování substituce například na psychiatry. Tím by se však, ale snížila kontrola a možnosti disciplinující intervence. Věřím, že disciplinující moc kontroly a bio-moci je přítomna v systému substitučních léčeb i v Českém prostředí. Stejně jako metadon, jsou i léky s obsahem buprenorfinu prostředkem pro disciplinaci těla, jelikož stejně jako metadon, mají mnoho vedlejších účinků, které jsou minimálně srovnatelné s heroinem, nebo horší, zároveň nepřinášejí euforii. Zároveň si myslím, že je účelné kritiku směřovat zejména k tomu, jaká látka je podávána, nikoliv na systém substitučních léčeb, jako takový, jelikož ten pro mnoho lidí může být cestou k vyšší kvalitě života, i přesto, že bude stále plnit určitou roli kontroly nad uživateli. V tomto kontextu se mi líbil pohled, jaký jsme nalezl v článku od Aceijase. Ten píše, že sociální kontrolu lze rozhodně do jisté míry přiznat,

stejně jako dalším preventivním či zdravotním programům. To, že se však jedná o jistou sociální kontrolu od státu, směrem k občanům, ještě neznamená, že kromě sociální kontroly lidí s drogovou závislostí, jim mimo to, také neulehčuje život a nepřispívá k zvyšování kvality jejich života.(Aceijas;2012;str.1-12)

Morálním dobrem je to, že kontrolou zde stát a instituce chrání klientovo život. O ochranu klientova životu bychom měli rozhodně usilovat už z toho důvodu, že zachování života je objektivní hodnota, o které jsme rozhodli již v první části. Z hlediska účelu resocializace, je pak výhodnější používání heroinu, v kombinaci s dalšími službami substitučního centra. Zdá se tedy, že jediným důvodem, proč je považovaný heroin za nemorálnější, je rauš, který přináší. Morálně se tedy hodnotí účel, dosažení rauše, kterým je dosažení štěstí. Je otázkou, zda je to však správné, když například u alkoholu je toto jednání tolerované. I z hlediska hédonistického kalkulu, by měl být heroin výhodnější pro všechny. Uživatel dostane své štěstí, v podobě čistého heroinu a většinová společnost dostane větší bezpečí, díky snížené kriminalitě, ušetření peněz ze státního rozpočtu atd.. Negativní hodnocení tohoto druhu štěstí, se však možná setkat u Kanta, kde by mohlo být lidské tělo vnímáno jako redukce na prostředek k získání štěstí. Člověk by zde tedy sám sebe užíval jako prostředku k získání štěstí, kdyby mu šlo jen o to. Zde je nutné proto zvážit ještě cíl jednání. Zda substituci volí klient jen jako prostředek pro dosažení štěstí, nebo zda ji volím jako pomoc k dosažení plného života. Z pohledu etiky ctností, však lze také namítnout, že díky heroinovému rauši, s pocity euforie, je člověk o něco víc „pod vlivem“ a větší míru střízlivosti, je možné považovat za ctnost.

3.5 Vina a odpovědnost majority ve vztahu k romskému etniku

V nadcházející kapitole se budu zabývat tématem odpovědnosti majority ve vztahu k romskému etniku. Navazuji zde na kapitolu z první části, o odpovědnosti za dobro, zlo a za druhé lidi. V této kapitole, promyslím, jak se tyto věci projevují ve skutečném světě a ve společnosti. A proberu zde zejména to, jak se projevuje strukturální zlo ve společnosti. Pro potřeby této části diplomové práce předpokládám, že jsme se na romské minoritě dopustili křivdy, když byli během minulého režimu vykořeněni ze svého tradičního způsobu života, a že toto je jedním z důvodů, proč mnoho příslušníků romské minority žije na okraji společnosti, sociálně vyloučené lokalitě či trpí jinou formou chudoby. Speamann píše, že při rozdělování statků, by nemělo být přihlíženo k příslušnosti k národu či etniku.(Speamann;1995str.45-46) V nadcházejícím textu promyslím, zda by za určitých okolností, právě k tomuto faktu nemělo být naopak přihlédnuto a zda by neměli být statky

přerozděleny i s ohledem na příslušnost k danému etniku. Nejprve je nutné zodpovědět otázku, proč je tato úvaha relevantní pro sociální práci.

Při vymezení kapitoly, jsem si vytyčil několik otázek, na které se dále, budu snažit najít odpověď. Nalézt odpověď nebo alespoň promyšlení těchto otázek považuji pak za cíl tétokapitoly.

1. Proč je téma „Viny a odpovědnosti za romskou minoritu“ pro důležité pro sociální práci?
2. Neseme odpovědnost jako majorita za romskou minoritu?
3. Neseme vinu za nepříznivou situaci mnoha romských občanů?
4. Jaký postoj zaujmout k situaci?

Při promýšlení pak vyjdu zejména z těch zdrojů, které byly probrány již v předchozích částech diplomové práce.

1. Proč je téma pro sociální práci důležité pro sociální práci?

Při zodpovězení této otázky vyjdu z Etického kodexu společnosti Sociálních pracovníků. Ten se kromě vymezení eticky sporných oblastí snaží v úvodu vymezit také základní obecné etické zásady, podle kterých by měl sociální pracovník správně jednat. Zde také stanovuje zásadu, že kromě jednotlivců pomáhá také skupinám a komunitám. Zde by tedy mohl být jeden z nároků na sociálního pracovníka, proč se zabývat problémem romské komunity jako celku. V dalším oddíle vymezuje etický kodex chování sociálního pracovníka ve vztahu ke klientovi, k zaměstnavateli, ke kolegům, ke své odbornosti a také ke společnosti. Právě v posledně jmenovaném bodě nalézám nejvíce relevantní argumenty pro zdůvodnění tohoto tématu pro sociální práci. (Etický kodex společnosti sociálních pracovníků ČR).

V bodě ve kterém etický kodex stanovuje body pro chování sociálního pracovníka ve vztahu ke společnosti, zavazuje sociálního pracovníka k následujícímu:

1. Sociální pracovník má právo i povinnost upozorňovat širokou veřejnost a příslušné orgány na způsoby, kterými společnost, vláda nebo přispívají k obtížím a utrpení lidí a nesnaží se o jejich ukončení. (Etický kodex společnosti sociálních pracovníků ČR)

- Zde etický kodex vytyčuje povinnost sociální pracovníka upozorňovat společnost na způsoby škodící lidem. V kontextu našeho téma, pokud ho vztáhneme k tomuto bodu, by se

mohlo jednat o nenarovnání případné křivdy a křivd z minulosti, které přispívají k utrpení lidí z romské komunity v současnosti. To je důvod proč by se tématem měla sociální práce zabývat.

2. Zasazuje se o zlepšení sociálních podmínek a sociální spravedlnosti tím, že podněcuje změny v zákonech, politice státu i v politice mezinárodní. (Etický kodex společnosti sociálních pracovníků ČR)

- Zvolené téma jasně náleží otázce sociální spravedlnosti, což je dalším důvodem, proč je pro sociální práci relevantní.

3. Upozorňuje na možnost spravedlivějšího rozdělení společenských zdrojů a potřebu zajistit přístup k těmto zdrojům těm, kteří to potřebují. (Etický kodex společnosti sociálních pracovníků ČR)

- Jedna z možností, jak narovnat vinu, by mohlo být právě přerozdělení zdrojů.

4. Působí na rozšíření možnosti a příležitosti ke zlepšení kvality života pro všechny lidi, a to se zvláštním zřetelem ke znevýhodněným a postiženým jedincům a skupinám.(Etický kodex společnosti sociálních pracovníků ČR)

- Téma se zabývá hledáním spravedlnosti ve vztahu ke znevýhodněné skupině. Mohlo by být cestou, jak jí zlepšit příležitosti ve společnosti. Proto považuji tento bod taktéž za relevantní ve vztahu k tématu.

5. Sociální pracovník působí na zlepšení podmínek, které zvyšují vážnost a úctu ke kulturám, které vytvořilo lidstvo. (Etický kodex společnosti sociálních pracovníků ČR)

- Již samo o sobě to, že si tohoto tématu všímáme, by mohlo být naplněním tohoto bodu.

Dále je třeba nutnost této otázky vztáhnout k bodu v etickém kodexu, který určuje vztah k odbornosti sociálního pracovníka. Pokud má otázka vztah k sociální práci vůbec, měl by se sociální pracovník snažit o získání povědomí v této oblasti. (Etický kodex společnosti sociálních pracovníků ČR)

2. Neseme odpovědnost jako majorita za romskou minoritu?

Pro zodpovězení otázky považuji za nutné nejprve zodpovědět otázku, ke komu bychom konkrétně měli zodpovědní? Dle Spaemana máme odpovědnost ke každému, kdo prožívá dobré či špatné. Člověk probuzený ke skutečnosti má dle autora určitou odpovědnost. Z vnímání skutečného vyplývá povinnost péče o jsoucí a tak zakládá povinnost jednání. Je třeba říci, že tato povinnost péče a zodpovědnost za ni, se vztahuje pouze k jsoucímu. Podmínkou také je to, že musí být vůči jednajícímu v určitém vztahu. (Spaeman;1998;str.195) Toto dle mého názoru může zahrnout i romskou minoritu.

Karl Jaspers pak byl v odpovědnosti konkrétnější, když promýšlel vinu Německého národa za druhé světové války. Jaspers se domníval, že každý občan nese díl odpovědnosti za to, co stát činí. (Jaspers;2006;str.86) Pokud jsme si tedy zvolili v roce 1968, každý je svým dílem zodpovědný, za jeho činy. Tedy i například za vykořenění romských obyvatel z jejich přirozeného způsobu života.

Máme však nést odpovědnost i my, kteří nebyli při zvolení minulého režimu na světě? Dle Michaela Sandela záleží na tom, jakou etiku zvolíme k tomuto posouzení. Pokud budu jednat v duchu liberálního individualismu, pak tento závazek přijmout nemusím. Morálně liberální individualismus předpokládá, že v rámci osobní svobody mohu vstoupit jen do těch závazků, které se rozhodnu svobodně přijmout za své. Na druhou stranu Sandel připomíná knihu Ztráta ctnosti od Alexandera MacIntyra. MacIntyre považuje lidské životy za kontinuálně vyprávěné příběhy, které na sebe navzájem navazují a proplétají se. Podle něj, si můžeme na otázku: „Jak mám jednat?“, odpovědět můžeme správně pouze tehdy, když víme, do jakého příběhu náležíme. To znamená, i přes nejasnou budoucnost mít na paměti naši minulost a držet budoucnost v koherenci s ní. To znamená i to, že přijmu břemena z minulosti svého příběhu právě proto, abychom ho udrželi v koherenci.(Sandel;2016;str.219-257)

Naše odpovědnost by však neměla určitě být neomezená. Důvodem pro omezenou odpovědnost lidí je jejich konečnost. Proto musí být jejich odpovědnost omezená. To připomíná princip Ordo amoris. (Spaeman;1998; str:192-205) Neměli bychom za rozhodnutí minulých generací nést zřejmě takovou odpovědnost, jakou nesou oni. A to kvůli tomu, že jsme jejich volbě vzdálenější a bližší jsou nám v současnosti odpovědnost za jiné aktuální témata.

Ještě zbývá odpovědět před kým, by člověk měl tuto odpovědnost nést. Speaman uvádí, že Obecně lze ale říci, *že můžeme být odpovědni pře každým, kdo si je vědom jsoucna a může nám klást otázku „proč?“. Takto tázat se však může i například naše vlastní svědomí.*

Odpovědnost taktéž můžeme nést i před Bohem. (Speamann;1998;str.203-205) Lze tedy říci, že odpovědnost za minoritu, můžeme nést například před občany České republiky nebo například i před Evropskou unií či celým světovým společenstvím.

3. Neseme vinu za nepříznivou situaci romské minority?

K tématu jsem prostudoval knihu Karla Jasperse s názvem Otázka viny. Předně třeba říci, že Karl Japsers neuznává kolektivní vinu jako takovou. Nicméně definoval 4 druhy viny. Vinu kriminální, politickou vinu, morální vinu a metafyzickou vinu. Ty se pak mohou vztahovat k jednotlivcům v národu. Nikoliv však ke všem stejnou měrou a taktéž ne k národu jako takovému. Zločiny nacistického Německa pak komentoval například takto: „Nelze vinit stát, vinu nesou občané“. (Jaspers; 2006str.25-31) Pro moje téma je stěžejní vina politická, morální a metafyzická. Alespoň pokud se bavíme o vině ohledně vykořenění tohoto etnika. Pokud bychom se bavili například o vině konkrétního rasismu, mohla by přijít na řadu i vina kriminální. Tento případ však nechám stranou.

Politická vina spočívá v činech státníků a v příslušnosti lidí k určitému státu. Dle Jasperse jsme každý odpovědný za to, jakou vládu máme. Všichni však nenesou stejnou vinu. Rozhodující je pro politickou vinu příslušnost k politickým stranám či spolkům. Přesto, že má podle Jasperse cenu volat k odpovědnosti celý kolektiv, před právem se zodpovídat mlže jen jedinec a to ze zločinů. Druhý nás k politické odpovědnosti může volat a obžalovat, nikoliv však potrestat.(Jaspers;2006str.64-67) Když komunistický režim vykořenil romské etnikum ze svého života, v důsledku čehož, mnoho jeho příslušníků žije v současnosti tak, jak žije, nesli občané české republiky tenkrát politickou vinu za toto rozhodnutí. Pokud Přijmeme tezi, MacIntyra o lidském životě, jako kontinuálním příběhu, neseme tuto vinu i my, kteří jsme nebyli na světě.

Z morální viny pak, vzniká pokání a obroda. Nikdo jiný kromě mého svědomí, nemá právo mě za ni volat k odpovědnosti. To by bylo neúčelné. Podobné je to s metafyzickou vinou. Tou jsme však odpovědni před Bohem. Metafyzická vina je nedostatek absolutní solidarity s člověkem jako člověkem. Tato vina je spáchána, pokud nečině přihlížím bezpráví. Pokud si ji připustíme, výsledkem je obnova našeho já před Bohem. Metafyzická vina, vzniká z naší nedostatečnosti a konečnosti. (Jaspers;2006str.77-80) Lévinas chápe metafyzický vztah k druhému, jako nekonečnou nedostižnost afirmace. To chápu, že tento vztah k druhému, chápal jako nějakou maximu, ke které by vztah měl směřovat, ale jíž je v tomto konečném

světě nereálné dosáhnout. (Speamann;1998str.205-2018) Tato nedosažitelnost maximy, tak jak ji Lévinas myslel, může být základem pro metafyzickou vinu.

Ve Spaemanovi se pak můžeme dočíst, že naše bytí, je vždy na úkor druhého. (Spaeman;1998str.205-2018) To v kontextu našeho tématu může znamenat například to, že na úkor sociálního vyloučení, velké části romského obyvatelstva zbývá více míst na vysokých školách pro nás, členy majority. Tento problém se však může dle mého názoru dotknout i tématu bydlení a dalších. To podle mě dokazuje další naši vinu. Rozhodně se však nejedná o vinu kriminální, a v tomto případě ani politickou. Jediný kdo nás tedy zde může volat k odpovědnosti, je naše vlastní svědomí.

4. Jaký postoj k situaci zaujmout?

Při promýšlení toho, jaký postoj k situaci zaujmout je důležité si zvolit, jakou optikou budeme na téma nahlížet. Zda uznáme podíl odpovědnosti a viny na současné situaci romské minority například skrze McIntyrovu Etiku nebo zda neoliberální individualistickou etiku volby. Dále Bych se rád zaměřil na to, jaký zaujmout postoj k tomu, pokud bychom uznali za platnou tezi McIntyra.

I tak si lze vybrat ještě mezi etikou odpovědnosti a etikou smýšlení. Jak uvádí Spaemann(Spaeman;1995;str53-62), tyto dvě etiky jsou protichůdné, nejdou dohromady a tak se pokusím každou promyslet, v kontextu tématu zvlášť.

Etika odpovědnosti je etickým systémem, který pracuje s předvídatelnými následky. Tyto následky vidí v celcích a snaží se dohlédnout do co nejvzdálenějších konců, do kterých sahají vlny rozhýbané daným jednáním, aby ho pak mohli posoudit. Dle etiky odpovědnosti může být morálně dobré i to jednání, které je samo o sobě nemorální, protože je předpokladem pro nějaké větší dobro. Etika smýšlení odhlíží více od následků, i když jak se lze dočíst ve Spaemannovi, tak žádná etika neodhlíží od následků úplně. Na rozdíl od etiky smýšlení, však hodnotí čin zprvu jako takový. Některé činy jsou však pak zavržení hodné, i v tom případě, že by vedly k obecnému blahu.(Spaemann;1995str.53-62)

Etiky odpovědnosti by si mohla položit například otázku, zda neulehčit většině společnosti na úkor minority. Dle etiky odpovědnosti je legitimní se minimálně touto otázkou zabývat. Avšak odpověď nebude vždy přesná, neboť nedostatkem teleologických etik, jest to, že nikdy nedohlédneme do všech konců. Lze však odhadovat některé následky. Například lehký pokles životní úrovně majority, na úkor zvýšení životní úrovně minority, pokud by byla

vina a odpovědnost majority za romskou minoritu uznána a napravena. Hypoteticky je však možné, že by celkové štěstí ve společnosti však zůstalo stejné, jen by se přelilo z jedné strany na druhou. Co by se však tím mohlo zvýšit, je víra lidí ve spravedlivější společnost. Následkem toho lze předpokládat větší důvěru lidí ve stát a jeho autority. Nedokáži však ani odhadnout, zda by se tato důvěra zvýšila jen u lidí z minority nebo zda by víra ve spravedlnost a tím i autority státu vzrostla u populace jako takové. Pokud by se však ukázalo, že zachování současného stavu věcí, přinese do společnosti více štěstí než spravedlivá změna, tak dle utilitaristického výpočtu by bylo lepší ponechat věci tak, jak jsou. Jinak by to viděla však etiky smýšlení.

Osobně považuji etiku smýšlení za lépe aplikovatelnou na toto téma, neboť pracuje s méně hypotetickými situacemi a lépe odpovídá lidským právům, která jsou v dnešní době stěžejní. Etiky smýšlení, by se podle textu ze Speamanna(Speamann;1995,str.52-63), nejspíše otázkou Zda neulehčit majoritě na úkor nespravedlnosti na minoritě hlouběji nezabývala a považovala by ji za nemorální, jelikož by znehodnocovala životy v minoritě jako takové. Etiky smýšlení říká, že existuje dobré jednání, které je dobré vždy, bez ohledu na následky. Takovým jednáním by mohlo být, v kontextu mého téma, jednání: „učinit spravedlnosti zadost“. Takové jednání by pak bylo ospravedlnitelné vždy. Naopak některá jednání považuje etika smýšlení za špatné, taktéž bez ohledu na následky. V kontextu našeho tématu by takových jednáním mohlo být jednání „přitakávání nespravedlnosti“. Etika smýšlení mě tedy přivádí k jasnějšímu výsledku. Pokud uznáme tezi McIntyra, o lidských životech jako navzájem propojených příbězích, pak by dle etiky smýšlení mělo dojít k nápravě nespravedlnosti, neboť přitakávání nespravedlnosti, je vždy špatné.

Pro dosažení spravedlnosti je důležité správné přerozdělení statků. Nelze přitom počítat se spravedlností, ve smyslu, že by každý dostal stejně, je však důležité nerovnosti ospravedlnit. Spravedlnost pak může být vyžadována od každého vůči každému. Speamannova kniha dále připomíná, že jednat spravedlivě znamená nestranně. Spravedlnost je ctností toho, kdo je silnější, kdo disponuje mocí. (Spaemann;1995str.41-52)

V napravení křivd ve vztahu k romské minoritě, to pak může znamenat právě nové přerozdělení statků, prostřednictvím sociálních dávek, které by byli využity jako pozitivní diskriminace a mohli by pomoci napravit křivdy z minulosti. Právě fakt, že pozitivní diskriminace je ctností toho, kdo disponuje mocí, je spíše na majoritě, aby se pokusila tuto spravedlnost zjednat. Dle mého názoru má majorita lepší přístup k moci, z toho důvodu, že například vláda je prakticky složena ze zástupců majority a většina pozic ve státní sféře je taktéž obsazena majoritou. Dalším nástrojem, jak by mohlo být dosaženo spravedlnosti, by

pak mohlo znamenat právě distribuce více moci do romské komunity. A to prostřednictvím přednostních míst na universitách, které zajišťují vzdělání v oblastech jako je pedagogika, policie či právo.

Teorie sociální práce, která se zabývá přerozdělením moci ve společnosti, je kritická sociální práce.(Nepustil;2020)

Diskuze

Práce měla za cíl promyšlení konceptů dobra a zla a jak se projevují ve společnosti. Tento cíl byl naplněn prostřednictvím prostudování rozličné literatury, z čehož jsem se ty nejzásadnější myšlenky snažil zachytit právě v textu diplomové práce. V práci jsem v kontextu dobra a zla, které jsem před tím popsal z hlediska nejrůznějších konceptů, otevřel téma odpovědnosti a vinny za ně. To pokládám za stěžejní, jelikož jsou dle mého názoru důležitým argumentem, proč by měla vůbec existovat sociální politika. V práci jsem došel k závěru, že lidé jsou ve svém dobru na sobě navzájem závislí, což je důvod, proč by se jeden měl starat o štěstí druhého. Proč by se měl celek, starat o štěstí jednotlivce a jednotlivec, starat o štěstí druhého. To do jisté míry zaručuje, sociální politika, a na druhé straně však umenšuje tím, že se o lidi stará stát, namísto druhých lidí. V rámci práce, jsem také promýšlel téma politiky moci a kontroly. Zamýšlel jsem se nad tím, zda sociální politika není spíše jen kontrolou, kterou ustanovuje moc státu proto, aby mohla dohlížet, zda se všechna kolečka v soukolí točí správně. Tomuto tématu jsem se zde věnoval zejména ve dvou kapitolách a došel jsem k závěru, že je možné, že jde o realizaci moci a dohledu státu nad lidmi, ale zároveň tento fakt, není v rozporu s tím, že sociální politika s nástroji, prostřednictvím, kterých, je realizována pozvedá kvalitu života lidí, a lze ji tedy považovat za dobro. Fakt, že dobro jednotlivců na sobě navzájem závisí, vystihuje dobře kritická sociální práce, a i proto se ji více zabývám a na konkrétních případech se snažím v posledních kapitolách ilustrovat, jak se z hlediska její perspektivy projevuje dobro. Práce tedy také ukazuje důležitost kritické sociální práce, pro sociální práci jako celek. Fakt vzájemné odpovědnosti, jde proti neoliberálnímu pojímání sociální práce a měl by tedy být zdůvodněním existence a důležitosti kritické sociální práce, která se proti neoliberálnímu pojímání sociální práce vymezuje. Toto zdůvodnění existence kritické sociální práce považuji za další výsledek práce.

Již během tvorby diplomové práce jsem s perspektivou kritické sociální práce sympatizoval, čímž nemuselo dojít ke zcela objektivnímu promyšlení tématu. Tento fakt, však považuji za jednu ze slabin práce. Za hlavní slabinu práce však považuji nesourodost, která vznikla tím, že se mi nepodařilo později do práce zahrnout ani zdaleka vše, co jsem otevřel v kapitole první. Naopak za přínos považuji to, že téma kritické sociální práce není v česko-jazyčné literatuře o sociální práci stále příliš rozvedeno, a tak práce může přispět k povědomí a k rozšíření diskuse o kritické sociální práci v českém prostředí.

Závěr

V diplomové práci jsem se zamyslel nad problematikou dobra a zla tak, že jsem popsal jednotlivé koncepty z pohledu různých autorů a etických teorií. V první kapitole jsem podal výklad toho, jak se obecně na koncepty dobra a zla dívají jednotliví filosofové a etikové, zatímco ve druhé jsem se soustředil spíše na to, jak se etické teorie promítají do politických teorií, sociální politikou a tím, jakými etickými teoriemi by se dali zdůvodnit jednotlivé pilíře sociální politiky. A v poslední kapitole jsem se již, podle plánu, zaměřil blíže na sociální práci jako takovou. V této kapitole jsem se pokusil nastínit rozdílné pohledy mezi klasickou sociální prací, která mnohdy zastává spíše neoliberální perspektivu, a tou kritickou, která vychází zejména z kritické teorie, či z filosofie Michela Foucaulta.

Zejména v poslední kapitole jsem aplikoval prostudovanou literaturu na konkrétní problematiku sociální práce a přinesl i vlastní úvahu, nad danou problematikou. Přičemž, jsem dospěl k závěru, že stejně jako socialismus se může zvrtnout v despotický režim, který potírá lidskou svobodu, tak liberální a neoliberální teorie mohou skýtat mnoho rizik, které mohou přinést mnoho zla. Ať už se jedná o individualismu, který tyto teorie prosazují nebo o přehnanou honbu za bohatstvím a velké množství sociálních nerovností, jak se tomu často děje v době pozdního kapitalismu, pro který jsou liberální teorie základními kameny. Myslím, že zde má mnoho co říci etika Alasdaira MacIntyre, která je kritikou k neoliberálním teoriím a zároveň zachovává odstup k těm neomarxistickým a razí tak zlatou střední cestu.

V práci je zahrnuta celá řada článků a literatury, jak anglické, tak české a v práci má tak široký záběr, co se týče rozličnosti zdrojů. Naopak nedostatkem práce může být právě až přehlcení různými autory a pohledy na věc.

Přínos této diplomové práce spatřuji v tom, že může přispět k informovanosti sociálních pracovníků o kritické sociální práci a pomoci jim si uvědomit, že za všechna selhání nemůžou pouze klienti, že ne za všechna selhání je možné vinit jejich individuální nedostatky, a že ne všechny problémy se dají řešit na individuální úrovni. Může to tak být i povzbuzením, aby sociální pracovníci se pokoušeli o nějakou formu aktivismu, nebo aby se některé věci pokusili řešit na strukturální úrovni. Také může být připomenutím faktu, že sociální práce, filosofie a etika k sobě zkrátka patří a že etika s filosofií jsou podklady pro sociální práci.

Zdroje:

1. ANZENBACHER, Arno. Úvod do etiky. Přeložil Karel ŠPRUNK. Praha: Academia, 2001, c1994. ISBN 80-200-0917-5.
2. ARENDT, Hannah. Původ totalitarismu I-III. 2. vyd. Přeložil Jana FRAŇKOVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2013. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-483-1
3. ARISTOTELÉS. Etika Níkomachova. Páté nezměněné vydání. Praha: Rezek, 2021. ISBN 978-80-86027-44-9.
4. BARŠA, Pavel a FULKA, Josef. Michel Foucault - politika a estetika. Bod (Dokořán). Praha: Dokořán, 2005. ISBN 80-7363-020-6.
5. BIANCHI, Ugo a Yuri STOYANOV. DUALISM. ENCYCLOPEDIA OF RELIGION. 2005, 2.(4.), 2504-2017.
6. BLAŽKOVÁ, Miloslava, LALÍKOVÁ Erika. Dějiny etických teorií od Kanta po pragmatismus. Praha: Karlova univerzita, nakladatelství Karolinum, 2020. ISBN 978-80-246-4384-7.
7. BRDEK, Miroslav; JÍROVÁ, Hana a KREBS, Vojtěch. Trendy v evropské sociální politice. Praha: ASPI, 2002. ISBN 80-86395-25-1.
8. CEIJAS, Carmen. The Ethics in Substitution Treatment and Harm Reduction. An Analytical Review. 2012, 12(34,1), 1-12.
9. Collective Responsibility. Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. Stanford: Standofrd.edu, 2022 [cit.2023-08-30].Dostupné z: https://plato.stanford.edu/entries/collective-responsibility/#CollRespCont
10. DELEUZE, Gilles. Foucault. 2. Hermann, 2003. ISBN 80-238-0033-7.
11. DOERING, Detmar. Liberalismus v kostce. Praha: Liberální institut, 1994. ISBN 80-85467-79-8.
12. ĎUROVIČ, Martin. Hegel a perspektiva dialektického pojmu zkušenosti. Pro. Fil. [online]. 2014, 2(15), 30-47 [cit. 2024-03-03]. Dostupné z: https://doi.org/10.5817/pf15-2-1033
13. Etický kodex společnosti sociálních pracovníků ČR
14. EVROPASKÁ UNIE. An official website of the European Union [online]. 2023 [cit. 2023-10-07]. Dostupné z: https://ec.europa.eu/social
15. FOUCAULT, Michel. Security, Territory, Population. LE C T U R E S AT T H E COLLÈGE DE FRANCE [online]. 1978, 115-134 [cit. 2024-01-01]. Dostupné z: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/741545/mod_folder/content/0/Foucault%20%28Security%2C%20Territory%2C%20Population%29.pdf

16. FROMM, Erich. Lidské srdce. Přeložil Miroslav ZŮNA. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996. Český klub. ISBN 80-85637-28-6.
17. GRAY, John. Liberalismus. Praha: Občanský institut, 1999. ISBN 80-86228-01-0.
18. HANEY, C., BANKS, W. C., & ZIMBARDO, P. G. (1973) A study of prisoners and guards in a simulated prison. Naval Research Review, 30,4-17
19. HANYŠ, Milan. Radikální a banální zlo. Filosofický časopis. 2018, 66(4), 488-502.
20. HARRINGTON, Austin., KELLNER, Douglas. Moderní sociální teorie: základní témata a myšlenkové proudy. Praha: Portál, 2006. ISBN 80-7367-093-3.
21. HELD, Virginia. Etika péče: osobní, politická a globální. Přeložil Petr URBAN. Praha: Filosofia, 2015. Základní filosofické texty. ISBN 978-80-7007-447-3.
22. HORYNA, Břetislav. (2019). KANT O radikálním zlu v lidské přirozenosti. Studia Philosophica. 59. 87-110.
23. HORYNA, Břetislav, ed. Filosofický slovník. 2. rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. ISBN 80-7182-064-4. . 87-110.
24. HICK, John. The problem of evil. The Encyclopedia of Philosophy. 1967, 67(3)
25. JASPERS, Karl. Otázka viny: příspěvek k německé otázce. Přeložil Jiří NAVRÁTIL. Praha: Academia, 2006. Europa (Academia). ISBN 80-200-1455-1.
26. JANATA, Michal. Voda a diamanty: hodnoty, zlo, dobro. Praha: Malvern, 2022. ISBN 9788075303851.
27. JANEBOVÁ, Radka. Kritická sociální práce. Hradec Králové: Gaudeamus, 2014. ISBN 978-80-7435-413-7.
28. JANEBOVÁ, Radka. Participativní dialog mezi klientem a sociálním pracovníkem z perspektivy J. Habermase, I. Marion a N. Fraser. Sociální práce. 2022, 22(2), 5-24.
29. JANEBOVÁ, Radka. Otevřít oči a brát si zpět kontrolu nad vlastním životem prostřednictvím využití freirovského dialogu v sociální práci. Sociální práce. 2022, 22(5), 13-31.
30. JANKOVSKÝ, Jiří. Etika pro pomáhající profese. Praha: Triton, 2003. ISBN 80-7254-329-6.
31. JANOTOVÁ, BOHUNICKÁ. Dejiny etického myslenia. In: Dejiny etického myslenia: V Európe a USA. Bratislava: Kalligram, 2008, s. 392, 554-561. ISBN 978-80-8101-103-0.
32. JOCH, Roman. Socialismus a komunismus: styčné body a rozdíly. Revue Politika [online]. 2006, 5 [cit. 2023-12-23]. Dostupné z: https://www.cdk.cz/socialismus-komunismus-stycne-body-rozdily

33. JOURNET, Charles. Zlo. Saint Maurice: Krystal, 1998. ISBN 85929-24-4.
34. KANT, Immanuel, BARABAS, Marina a Pavel KOUBA, ed. Základy metafyziky mravů. Vyd. 3., opr. Přeložil Ladislav MENZEL. Praha: OIKOYMENH, 2014. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-501-2.
35. KELLER, Jan. Sociologická encyklopedie [online]. 2020 [cit. 2023-11-12]. Dostupné z: https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Socialismus
36. KIS, János. Současná politická filosofie. Praha: Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-60-7.
37. KOHÁK, Erazim. Člověk dobro a zlo: O smyslu života v zrcadle dějin. Praha: Ježek, 1993. ISBN 80-9016-25-3-3.
38. KREBS, Vojtěch a Jaroslava DURDISOVÁ. Sociální politika. Praha: Codex Bohemia, 2015. ISBN 978-80-7478-921-2.
39. LANDERS, Peter, Mark HANSON a David CRAIG. Ethical implications of democratic theory for U.S. public participation in environmental impact assessment. Environmental Impact Assessment Review [online]. 2012, 2012(35), 37-44 [cit. 2023-12-10]. Dostupné z: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0195925512000170
40. MACHULOVÁ, Helena. Hodnotová etika jako snaha o překonání Kanta: Kritická reflexe Schelerovy teorie hodnot. Filozofia. 2023, 78(2), 86-100.
41. MACINTYRE, Alasdair C. Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti. Praha: OIKOYMENH, 2004. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-7298-082-3.
42. Materialismus dialektický. RANSDORF, Miroslav. Sociologická encyklopedie [online]. 2017 [cit.2023-12-02].Dostupnéz: https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Materialismus_dialektick%C3%BD
43. MERTL, Jiří. Přerozdělování welfare: nástroj pomoci, nebo kontroly?. Doplněk, 2017.
44. MILLER, DUNTLEY, BUSS. The Social Psychology of Good and Evil. 1. New York: Guildfort press, 2016. ISBN 9781462525409.
45. NEPUSTIL, Pavel a GEREGOVÁ, Markéta (ed.). Bez podmínek: metody psychosociální podpory pro lidi užívající drogy. Brno: Masarykova univerzita, 2020. ISBN 9788021096677.
46. NIETZSCHE, Friedrich. Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti. Praha: Aurora, 1996. ISBN 80-85974-12-6.
47. ODERBERG, David S. The metaphysics of good and evil. New York, NY: Routledge, 2020. ISBN 978-0367408640.

48. PAVELEK, Bohumír. Buržoazní společnost: eseje o kapitalistických mýtech. SOK (Socialistický kruh). Všeň: Grimmus, 2010. ISBN 978-80-902831-7-6.
49. RITTER, Historisches Wörterbuch der Philosophie
50. SANDEL, Michael J. Spravedlnost: co je správné dělat. Přeložil Tomáš CHUDÝ. Politeia (Karolinum). Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2015. ISBN 978-80-246-3065-6.
51. SMREKOVÁ a PALOVIČOVÁ. Dobro a cnosť: Etika tradícia a súčasnosť. Bratislava: IRIS, 2003. ISBN 80-89018-15-7.
52. SOKOL, Jan. Etika a život: pokus o praktickou filosofii. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-063-3.
53. SOUSEDÍK, Stanislav. Svoboda a lidská práva: jejich přirozenoprávní základ : esej. Moderní myšlení. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-036-7.
54. SOREL, Georges. Iluze pokroku: Rozklad marxismu. Přeložil Jan PETŘÍČEK. Europa (Academia). Praha: Academia, 2022. ISBN 978-80-200-3365-9.
55. SPAEMANN, Robert. Základní mravní pojmy a postoje. Praha: Svoboda, 1995. Filozofie a současnost (Svoboda). ISBN 80-205-0484-2.
56. SPAEMANN, Robert. Štěstí a vůle k dobru: (pokus o etiku). Praha: Oikoymenh, 1998. Knihovna novověké tradice a současnosti.
57. Stanford Encyclopedia of Philosophy: The Concept of Evil [online]. Stanford: Stanford university, 2022 [cit. 2023-05-15]. Dostupné z: https://plato.stanford.edu/entries/concept-evil/
58. STANKIEWICZ, Władysław Józef. Hledání politické filosofie: ideologie na sklonku dvacátého století. Politologická řada. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2006. ISBN 80-7325-086-1.
59. SUTOR, Bernhard. Politická Etika. Trnava: Dobrá kniha, 1999. ISBN 80-7141-222-8.
60. SVERDLIK, Stephen, 1987, "Collective Responsibility," Philosophical Studies, 51: 61–76.
61. ŠPINKA, Štěpán, Lenka KARFÍKOVÁ, Ondřej KRÁSA, et al. Přístupy k etice. Praha: Filosofia, 2016. ISBN 978-80-7007-482-4.
62. ŠVIHLÍKOVÁ, Ilona a TEJKL, Miroslav. Kapitalismus, socialismus a budoucnost, aneb, Mikeš už přišel. V Praze: Rybka Publishers, 2017. ISBN 978-80-87950-44-9.
63. ŠIMŮNEK, Radim. Iluze liberální spravedlnosti. Czech journal of political science/ Politický časopis [online]. 2007, 20(2), 179-184 [cit. 2023-12-23]. Dostupné z: https://czechpolsci.eu/article/view/34631

64. TAYLOR, Charles. Etika autenticity. Praha: Filosofia, 2001. Morální a politická filosofie. ISBN 80-7007-150-8.
65. TOMEŠ, Igor. Úvod do teorie a metodologie sociální politiky. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-680-3.
66. VRÁBLÍKOVÁ, Kateřina. 2008. „Politická participace - teorie a koncepty.“ Politologický časopis / Czech Journal of Political Science 15 (4): 366-388. ISSN 1211-3247.