

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Filosofický a teologický pojem hodnoty
se zřetelem na etiku v sociální práci

Vedoucí práce: doc. Mgr. Jaroslav Vokoun, Th.D.

Autor práce: Bc. Helena Machulová

Studijní obor: Teologie služby

Ročník: 2.

2008

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databázi STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

Děkuji vedoucímu diplomové práce za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce.

Obsah

1	Úvod.....	7
2	Analýza literatury.....	9
3	Filosofie hodnot	13
3.1	Problém dobra v antické a středověké filosofii.....	13
3.1.1	Platón	14
3.1.2	Aristotelés	15
3.1.3	Sv. Augustin jako hlavní představitel patristiky	16
3.1.4	Sv. Tomáš Akvinský jako hlavní představitel středověké scholastiky.....	17
3.2	Předchůdci filosofie hodnot	21
3.2.1	Blaise Pascal.....	21
3.2.2	David Hume	22
3.2.3	Immanuel Kant.....	24
3.3	Představitelé filosofie hodnot.....	27
3.3.1	Hermann Lotze.....	27
3.3.2	Franz Brentano	28
3.3.3	Hugo Münsterberg	29
3.3.4	Friedrich Nietzsche	29
3.3.5	Max Scheler	30

3.3.6	Vztah Schelerova pojetí k pojetí jeho předchůdců.....	33
3.4	Gabriel Marcel	34
3.4.1	Kritika předmětného, kvantifikujícího, utilitárního pojetí hodnot	34
3.4.2	Kritika pojetí hodnot v idealistické axiologii.....	35
3.4.3	Kritika Sartrova pojetí hodnot.....	36
3.4.4	Kritika hodnotových orientací v současném světě.....	37
3.4.5	Srovnání Marcelova a Schelerova pojetí hodnot	38
3.5	Analytická filosofie hodnot.....	40
3.5.1	Jaký je význam výrazu hodnota?	41
3.5.2	Shrnutí nejdůležitějších otázek z oblasti hodnot.....	44
3.6	Pojetí hodnot Dietricha von Hildebranda.....	45
3.6.1	Kategorie důležitosti	45
3.6.2	Primát hodnoty	48
3.6.3	Ontologické a kvalitativní hodnoty	49
3.6.4	Shrnutí.....	52
3.6.5	Odpovídá Hildebrandova teorie hodnot na důležité otázky o hodnotách?	54
4	Hildebrandova filosofie hodnot jako východisko kritické reflexe.....	56
4.1	Odůvodnění preference Hildebrandovy filosofie hodnot.....	56
4.2	Etický kodex sociálních pracovníků a jeho analýza	57

5	Teologický rozměr hodnot v sociální práci.....	69
5.1	Místo teologie v reflexi hodnot.....	69
5.2	Příklady biblických textů reflektujících hodnoty a jejich komentář	70
5.2.1	Ježíšovo pokušení na poušti.....	70
5.2.2	Řeč proti farizeům.....	71
5.2.3	Podobenství o pokladu v poli a o perle	72
5.2.4	Podobenství o ztracené ovci.....	73
5.2.5	Podobenství o boháči a stodolách	74
5.2.6	O zabezpečení života.....	75
5.2.7	Výzva ke křesťanskému životu.....	76
5.3	Využití Písma v sociální práci	78
6	Závěry	79

1 ÚVOD

Téma hodnot v kontextu sociální práce jsem zvolila z několika důvodů. V předchozím, bakalářském studiu sociální a charitativní práce mi byla velice blízká etika, a to zejména s ohledem na její uplatnění v samotné praxi sociální práce. Tam se totiž sociální pracovníci každodenně setkávají se situacemi, které mají určitý etický náboj. Proto pokládám za důležité, aby v oblasti etiky sociální práce byla zohledňována nejen praktická stránka věci, ale aby byla celá disciplína i solidně teoreticky podložena. Další oblastí, která mne jako křesťana zajímá, je i teologický rozměr a křesťanská motivace sociální práce. Také z tohoto důvodu je v práci věnován určitý prostor teologické reflexi pojmu hodnota.

Při četbě různé literatury zabývající se etikou v sociální práci jsou často zmiňovány hodnoty a jejich nesmírná důležitost pro sociální práci. Často se o nich mluví jako o určité základně, na které je sociální práce postavená. V žádné z těchto knih však není hodnota nijak definována. Spíše se zřejmě pokládá za obecně srozumitelný pojem. Domnívám se však, že pojem hodnota je pro sociální práci natolik důležitý, že by si zasloužil vyjasnění. Pojem *hodnota* se totiž v každodenním životě používá dosti vágně a mnohovýznamově.

Cílem této práce není definitivně předložit jedinou jasnou definici hodnoty, ale spíše zmapovat literaturu, vztahující se k etice v sociální práci a hodnotám, navrhnout možné směry úvah při reflexi hodnot a přispět tak do diskuse o hodnotách v kontextu etického myšlení v sociální práci.

Práce má následující strukturu:

1. Nejprve mapuje některé důležité zástupce aktuální literatury věnující se etice v sociální práci, které se zabývají hodnotami,
2. Poté stručně představuje hlavní představitele filosofie hodnot.
3. Větší prostor je věnován rozboru teorie hodnot Dietricha von Hildebranda,

kteou pokládám z důvodů níže uvedených za nejlepší východisko pro další úvahy.

4. V tomto kontextu pak analyzuji Etický kodex sociálních pracovníků, ve kterém by měly být obsaženy základní hodnoty sociální práce.
5. Nakonec je rozpracován také teologický kontext pojmu hodnota, který se nabízí při jeho promýšlení v etice sociální práce.

2 ANALÝZA LITERATURY

Jak již bylo výše uvedeno, pojem „hodnoty“ hraje v současné literatuře orientované na etiku v sociální práci zásadní roli. Většina knih a článků, které se této problematice věnují, nějakým způsobem s pojmem „hodnota“ pracuje. Je to přitom jeden z klíčových termínů, který se nezdá dostávat i do názvů knih.¹ Je přitom zajímavé a až zarážející, že prakticky v žádné literatuře, která se tématem etiky v sociální práci zabývá, se nesetkáváme se solidní definicí vlastního pojmu „hodnoty“. Beckett a Maynard například uvádějí pouze citaci Oxfordského slovníku angličtiny a pokračují konstatováním, že slovo hodnota se používá mnoha způsoby. Velmi rychle pak přecházejí k hodnotovým systémům a aplikaci hodnot v praxi sociální práce.

Jestliže všechny významy slova „hodnota“ spojuje myšlenka volby, jsou také spojeny s představou o tom, co bychom měli dělat. Např. CCETSW popisuje, co je to „hodnota“ takto: Hodnota určuje to, co si člověk myslí, že by měl dělat. Což může, ale nemusí být totožné s tím, co by chtěl dělat, nebo co je v jeho zájmu nebo co ve skutečnosti dělá. Hodnoty v tomto smyslu dávají vzniknout obecným normám a ideálům, podle kterých hodnotíme chování naše i druhých lidí; dávají také vzniknout specifickým závazkům. (CCETSW, 1976: 14) Ve skutečnosti by bylo možné volit bez hodnot. Pouze konkrétní rozbor každé dané situace nám může říci, jaké mohou být následky odlišných druhů jednání. Ale prostá znalost následků nám neusnadní volbu, pokud nemáme možnost určit, kterým důsledkům

¹ BANKS, S.: *Ethics and Values in Social Work*. Palgrave 2001; BECKETT, CH.; MAYNARD, A.: *Values and Ethics in Social Work*. SAGE Publications 2005; HORNE, M.: *Values in Social Work*. Ashgate, 2001; PARROT, L.: *Values and Ethics in Social Work Practice*. Learning Matters Ltd.: Exeter 2006.

*máme dát přednost. A to není otázka faktů, ale je to věc hodnot.*²

Jiní autoři definují hodnoty ještě mnohem vágněji. Parrot konstatuje, že se jedná o „soubor přesvědčení, který ovlivňuje naše jednání“.

*Každý člověk má určitou skupinu přesvědčení, která ovlivňují jeho jednání. Hodnoty se vztahují k tomu, co si myslíme, že bychom my nebo druzí měli dělat. Hodnoty patří nám samotným, ačkoli některé základní hodnoty sdílíme se společností nebo napříč společnostmi. Např. základní hodnotou, kterou sdílí většina lidí všech kultur a společností, je respekt k životu druhého člověka. Jiné hodnoty mohou být více vázány na určité kultury, např. větší oddělování mužů a žen na veřejnosti. Při rozhodování o hodnotě těchto věcí v životě jsme závislí na smyslu pro morálku, kterým jsme formováni, jako na tom co je důležité, k čemu nás určuje náš vlastní morální kodex. Tento morální kodex však nespadá z nebe, ale je formován na základě našich vlastních životních zkušeností v procesu osobního rozvoje a socializace. Jsme silně ovlivňováni našimi dosavadními zkušenostmi i aktuálním porozuměním sobě samým a společnosti, ve které žijeme.*³

Banks v kapitole věnované definici etiky a hodnot jako klíčových termínů pro etiku v sociální práci pouze uvádí, že jde o problematický termín, který se používá vágně a má mnoho významů.

² BECKETT, CH.; MAYNARD, A.: *Values and Ethics in Social Work*. SAGE Publications 2005, str. 6-9.

³ PARROT, L.: *Values and Ethics in Social Work Practice*. Learning Matters Ltd.: Exeter 2006, str. 13.

Pojem hodnota je stejně problematický (jako etika). „Hodnoty v sociální práci“, „hodnotový základ sociální práce“, „sociální práce jako hodnotově orientované jednání“ jsou v literatuře o sociální práci obvyklé fráze, co se ale myslí výrazem „hodnoty v sociální práci“? „Hodnota“ je jedno ze slov, která se používají spíše vágně a mají mnoho různých významů. V každodenní praxi se slovo hodnota používá často k označení jednoho nebo všech náboženských, morálních, politických nebo ideologických principů, přesvědčení nebo přístupů. V kontextu sociální práce se však tento pojem často používá k označení souboru základních morálních/etických principů, ke kterým jsou/měli by být sociální pracovníci zavázáni. Podle CCETSW (Central Council for Education and Training in Social Work) takové hodnoty zahrnují ochotu „respektovat a uznat hodnotu jedinečnosti a rozmanitosti“ a „podporovat lidská práva na svobodu volby, soukromí, důvěrnost informací a ochranu“. Pro účely této diskuse (při vědomí toho, že pojem hodnota se používá mnoha různými a navzájem si odporujícími způsoby) budu termín hodnota používat k označení základních morálních/etických principů sociální práce. Jiní komentátoři etiky v sociální práci používají terminologii odlišně. Důvodem, proč do názvu knihy dávám „etiku“ i „hodnoty“, je to, že se kniha zabývá především studiem a analýzou toho co je pokládáno za dobré nebo špatné, správné nebo nesprávné při výkonu sociální práce.“⁴

Podobně i v české literatuře nenajdeme solidní definici a už vůbec ne vypracovanou teorii hodnot, kterou by si jeden z klíčových pojmů etiky v sociální práci rozhodně zaslouhoval. Ve Slovníku sociální práce je hodnota definována jako „to, co daná společnost, skupina nebo jednotlivec považují za žádoucí, vhodné

⁴ BANKS, S.: *Ethics and Values in Social Work*. Palgrave 2001, str. 6.

a dobré – o co usilují“.⁵ Prakticky stejným způsobem definuje hodnoty i Nečasová, která dodává, že jsou to „normativní standardy, které mají vliv na naše rozhodnutí pro jednu z možných alternativ jednání“.⁶

Tento problém si uvědomuje i jeden ze zmíněných autorů těchto učebnic, Michael Horne, který cituje Timmsovu práci *Values in Social Work*: „Timms kritizuje literaturu o sociální práci proto, že se nezabývá hodnotami v sociální práci a hodnotami vůbec s dostatečnou přesností a konceptualizací:

Termín hodnota se v literatuře o sociální práci objevuje často, ale rozprava o hodnotách se podceňuje a diskuse o hodnotách v sociální práci sotva začala. To je dáno hlavně tím, že se předpokládá, že všichni vědí, co hodnoty (nebo přesvědčení, etika, filosofie, přístupy nebo preference) jsou: tj. hodnota je hodnota. O hodnotách se dá prostě pojednávat, ale nedá se o nich argumentovat.“⁷

Je až zarážející, že po tak slibném začátku a skvělé diagnóze nedostatků v hodnotovém diskursu etiky v sociální práci, se Horne vrací k obvyklému stereotypu, který je v citovaném úryvku kritizován a nesnaží se onen nedostatek překonat.

V následující kapitole proto předložíme stručné pojednání o filosofické reflexi pojmu „hodnota“ v dějinách a především v diskusích 20. století, kdy se rozvinula filosofie hodnot neboli „axiologie“ jako samostatná filosofická disciplína, a pokusíme se zjistit, zda se zde neskřývá možné východisko pro etiku v sociální práci, pro niž je pojem hodnoty klíčový.

⁵ MATOUŠEK, O.: *Slovník sociální práce*. Praha: Portál 2003, str. 77.

⁶ MATOUŠEK, O. a kol.: *Metody a řízení sociální práce*. Praha: Portál 2003, str. 22.

⁷ HORNE, M.: *Values in Social Work*. Ashgate 2001, str. xiii.

3 FILOSOFIE HODNOT

3.1 Problém dobra v antické a středověké filosofii

Dějiny filosofického tázání po podstatě hodnot jsou vlastně dějinami řešení tří okruhů otázek:

1. V čem spočívá význam hodnot v životě člověka?
2. Z jakých filosofických pozic lze řešit problém obecnosti hodnot?
3. Co je podstatou hodnocení a jaký je jeho vztah k poznání?⁸

Přestože počátek filosofie hodnot klademe až do 19. století, nemůžeme říci, že by se dřívější filosofie problémem hodnot nezabývala. Filozofové už od dob Platóna diskutovali o rozličných otázkách jako je dobro, pravda, věrnost, krása atd. Antická filosofie se problémem hodnoty výslovně nezabývá. Přesto tradice kladení otázky po hodnotě sahá až k Platónovi, u nějž nabývá podoby otázky po dobru.

V oblastech, kde se dnes užívá slovo „hodnota“, zejména v metafyzice a etice, mluvili antičtí a scholastičtí filozofové o „dobru“.⁹ Pozdější teoretici dávají hodnotám objektivní charakter a rozdělují je na instrumentální a absolutní hodnoty, což odpovídá scholastickému rozdělení na užitečné dobro a zdokonalující dobro. Za hlavní absolutní hodnoty pokládají pravdu, krásu, smysl, zdraví, odpočinek, hru, morálku a náboženství.

⁸ Srov. DOROTÍKOVÁ, S.: *Filosofie hodnot*. Praha: Pedagogická fakulta UK 1998, str. 123.

⁹ Srov. SALMON, E. G., HIGGINS, T. J. „Good“, in: *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 6., 2nded. Detroit: Gale, 2003, s. 346-354.

Hodnoty tak představují velkou oblast zájmů a tužeb a nejen jednotlivé skutky nebo předměty touhy. Hodnota navíc může příslušet jenom osobám schopným hodnotit a odlišovat subhumánní a morální hodnoty.¹⁰

3.1.1 Platón

Platón rozlišil skutečnost na svět smyslově vnímatelných, jedinečných předmětů (jednotlivin) a svět „pravého“ bytí (obecných, ideálních pravzorů, neboli idejí). Tím, že ideje povýšil nad fyzickou skutečnost, a zároveň z nich učinil svět dokonalých duchovních entit, stal se zakladatelem pojetí hodnot jako absolutních, všeobecně platných ideálních norem. V této filosofii leží tedy nejstarší základ tradice hodnotového absolutismu.

Platón se definicí dobra zabývá v dialogu *Ústava*. Snaží se odlišit ideální dobro od smyslové rozkoše¹¹ a za nejdokonalejší způsob účasti člověka na ideálním dobru pokládá rozumové vědění pravdy.¹² Roli ideje dobra ilustruje podobenstvím o slunci, které vše osvětluje a dává věcem vzrůst a výživu. Podobně i idea dobra působí, že věci jsou díky ní nejen poznávány, ale dostává se jim od ní i bytí a jsoucnosti. Zaujímá tedy přednostní místo mezi idejemi.¹³

¹⁰ Srov. SALMON, E. G., HIGGINS, T. J. „Good“, in: *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 6., 2nd ed. Detroit: Gale, 2003, s. 346-354.

¹¹ Srov. PLATÓN, *Ústava* 505b a dále. České vydání: přel. F. Novotný. Praha: Oikúmené 1996.

¹² Srov. Tamtéž 509 a.

¹³ Srov. Tamtéž 509 b.

3.1.2 Aristotelés

Aristotelovo pojetí dobra je odlišné od Platónova. Aristotelés tvrdí, že *každé umění, a každá věda, podobně i praktické jednání a záměr směřuje, jak se zdá, k nějakému dobru; proto bylo správně vyjádřeno, že dobro jest to, k čemu všechno směřuje.*¹⁴ Z uvedeného by se mohlo zdát, že cílem praktického jednání člověka nemůže být žádné zlo, neboť lidské jednání vždy směřuje k dobru. Ze zkušenosti ale víme, že člověk mnohdy koná i zlo. Jak tedy smířit tyto zdánlivé protiklady? Každé lidské jednání, byť by bylo zlé, vždy směřuje k určitému dobru. Pokud člověk krade, koná něco zlého, jeho cílem je však vlastní obohacení, tedy věc pro něho subjektivně dobrá. Proto má Aristotelovo tvrzení svou logiku.

Dobro pak Aristotelés dále dělí různými způsoby. Dělí dobra na:

- **čestná** – to, co je božské, lepší, jako je duše, duch, to co je prvotnější, počátek apod.;
- **chvályhodná** – to jsou například zdatnosti, protože od jednání ve shodě s nimi vzchází chvála;
- **mohutnosti** – jako např. vláda, bohatství, síla, krása. Nazývá je mohutnostmi proto, že dobrý člověk je může užít dobře a špatný špatně.¹⁵

Srovnáváme-li pojetí Platóna a Aristotela, vidíme, že oba hledají nejvyšší dobro, avšak způsob jejich hledání je zcela odlišný. Platón u dobra nejvyššího,

¹⁴ ARISTOTELÉS: *Etika Níkomachova* I 1094 a 1-5; České vydání: přel. A. Kříž. Praha: Petr Rezek 1996.

¹⁵ srov. ARISTOTELÉS: *Magna moralia* A 1183 b 20-35. České vydání: přel. A. Kříž. Praha: Petr Rezek 2005.

tedy samotné ideje dobra, začíná a pokračuje k dalším věcem, které jsou dobré, právě proto, že mají účast na ideji dobra. Aristotelés postupuje opačným směrem. Zabývá se nejprve různými dobry, které zná ze zkušenosti, a pokračuje dále až k dobru nejvyššímu. Tento způsob uvažování pak nacházíme i u dalších autorů, kteří z Platóna či Aristotela vycházejí.

3.1.3 Sv. Augustin jako hlavní představitel patristiky

V patristice a raně středověké filosofii dochází k transformaci platónského vidění světa hodnot do hodnotového systému křesťanství: Bůh je nejvýše postaveným jsouncem a zároveň nejvyšší a absolutní hodnotou. Platónské ideje začínají být chápány jako myšlenky Boží, tedy jako ideální Boží plán či pravzory všech věcí v Boží mysli, podle nichž Bůh stvořil svět. Platónské dobro a křesťanský Bůh tedy splývají v jedno, samozřejmě s tím zásadním rozdílem, že na rozdíl od Platónovy ideje dobra je Bůh osobní bytostí, která má k člověku osobní vztah. Člověk k této nejvyšší hodnotě, dobru, tedy k Bohu, celým svým životem směřuje a hledá odpověď na otázky „Co je to dobro?“ (Bůh?) a „Kdy člověk jedná dobře?“ Pro křesťana není odpověď na tyto otázky pouze teoretická a neosobní, ale vztahová a komunikativní. Představitelé křesťanské nauky docházejí k odpovědi na tyto otázky různými cestami.

Sv. Augustin začíná své hledání dobra u dobra nejvyššího, tedy u Boha, a všechno ostatní pak Bohem poměřuje. V tomto ohledu se projevuje jako platonik. O nejvyšším dobru říká: *Etika se ptá po nejvyšším dobru, k němuž odnášíme všechno svoje jednání a jehož si přejeme i dosahujeme pro ně samé a pro nic jiného, takže po něm už nehledáme nic, co by nás činilo blaženými.*¹⁶ Právě u Augustina je zcela zjevné, že hledání tohoto nejvyššího dobra není otázkou

¹⁶ AURELIUS AUGUSTINUS: *O Boží obci*, VIII, 8. Praha: Vyšehrad 1950, str. 394.

teorie, ale otázkou vztahu, komunikace s Bohem, modlitby.

Augustin vychází ze znalosti řeckých filosofů, když tvrdí, že mnozí z nich hledají tento nejvyšší cíl v člověku. Někteří v těle, jiní v duchu a ještě jiní v obojím. Člověk však nemůže být sám sobě vlastním cílem. Nesměřuje k tomu, aby zůstal sám v sobě, nýbrž směřuje mimo sebe, k Bohu. Cílem, ke kterému člověk směřuje, je tedy zakoušení Boha, společenství s Bohem. Tomuto pohledu na směřování člověka se podle Augustina nejvíce přiblížili platonikové, kteří nehledali dobro v člověku, nýbrž mimo něj. Augustin k tomu říká: *Nechat' se tedy všichni skloní před oněmi filosofy, podle kterých není blažen člověk, požívající těla nebo požívající ducha, ale požívající Boha... podle Platonova výměru jest konečným dobrem žítí ctnostně a že se to může zdařit jen tomu, kdo zná a následuje Boha a že tj. jediná příčina jeho blaženosti.*¹⁷

3.1.4 Sv. Tomáš Akvinský jako hlavní představitel středověké scholastiky

Tomáš Akvinský v pojetí dobra vychází z Aristotela a navazuje na jeho etiku. Tomášova otázka po dobru zahrnuje jak ontologii, tak etiku. Každé jsoucno je pro něj totiž jedno, dobré a poznatelné. K tomu, že všem jsoucnům připisuje právě tyto vlastnosti, dochází Tomáš tak, že uvažuje nejprve jsoucno samo o sobě, poté ve vztahu k jinému. Jsoucno samo o sobě pak zvažuje z hlediska pozitivního i negativního. Pozitivně lze o jsoucnu říci pouze to, že je. Z negativního hlediska pak o něm můžeme říci, že je nerozdělené, tedy je *jedno*. Ve vztahu k jinému jsoucnu nejprve zachytíme odlišnost od jiného jsoucna. Tomáš se však také ptá, zdali je něco, co by se shodovalo s každým jsoucnem. S odvoláním na Aristotela tvrdí, že toto „něco“ je duše (protože poznání spočívá v nefyzickém připodobňování duše poznávané věci – klasickým Aristotelovým výrokem, na

¹⁷ AURELIUS AUGUSTINUS: *O Boží obci*, VIII, 8. Praha: Vyšehrad 1950, str. 395-396.

který se Tomáš odvolává, je „duše je nějakým způsobem vším“). V duši se pak nachází mohutnost poznávací a žádostivá. Tomu pak odpovídají další dvě vlastnosti jsoucna – *dobré a poznatelné* (čili, jak se tradičně říká, *pravdivé*).¹⁸ To, že je dobré, tedy patří k samé podstatě jsoucna. Bytí samo je dobré, a protože všechna jsoucna se na bytí podílejí, jsou i ona dobrá. To však neznamená, že by Tomáš popíral zlo. Nechápe zlo jako jsoucno, ale vždy jako nějaký nedostatek nebo ztrátu dokonalosti jsoucna. Tím je myšleno, že jde o nedostatek dobra, které by mělo být přítomno (tzv. privativní nedostatek). Čím je zlo větší, tím větší měrou ztrácí jsoucno své bytí.¹⁹

Dobro Tomáš definuje shodně s Aristotelem jako to, co odpovídá žádosti, tedy tomu, po čem člověk touží. Toto prosté následování žádosti je velmi dobře patrné u zvířat. Každé zvíře je vybaveno instinkty, které, pokud je sleduje, ho vždy vedou k nějakému dobru (nasycení, obraně, útěku apod.) Pro člověka je situace obtížnější: Je vybaven rozumem a svobodnou vůlí, a proto si musí dobro, kterého chce dosáhnout, sám zvolit. Protože si obvykle může vybírat z mnoha dober, je zde na místě otázka „Jaké jednání je správné?“ Tomáš na tuto otázku odpovídá, že správné je to jednání, které je ve shodě s lidskou přirozeností. To je takové jednání, které vede k plnosti a uskutečnění všech pozitivních schopností a možností, které v sobě lidství zahrnuje. Jednání, které je v souladu s tímto směřováním, je morálně dobré. Naopak jednání, které narušuje integritu lidského bytí a ochuzuje ho o nějaký stupeň dokonalosti, je morálně špatné.²⁰

Jednání, které se shoduje s přirozeností, tedy můžeme chápat jako jednání, které sleduje přirozené sklony člověka a snaží se je udržovat v určité harmonii. To

¹⁸ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *De veritate*, q. 1, a. 1.

¹⁹ Srov. SCHERER, G.: *Tomáš Akvinský s Georgem Schererem*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005, str. 60-61.

²⁰ Srov. ONDOK, J. P.: *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*. Praha: Triton 2005, str. 18-19.

je pak dobré jednání.

Jako jsoucnou je to, co poznáváme jako první vůbec, tak dobro je to, co poznáváme jako první v praktickém rozumu, který je zaměřen na dílo. Neboť každý konající je činný pro nějaký cíl, který má povahu dobra. Dobro pak je to, co si všechny věci žádají. Proto prvním principem v praktickém rozumu je princip založený na pojmu dobra. A prvním příkazem přirozeného zákona je, že dobro je nutno konat a o ně usilovat a zla je nutno se varovat. Na tomto příkazu se zakládají všechny ostatní příkazy přirozeného zákona, takže k příkazům přirozeného zákona patří konat všechno to, co praktický rozum poznává jako lidské dobro, a varovat se toho, co pokládá za zlo.

Dobro má povahu cíle, zlo pak povahu jeho opaku. Proto rozum přirozeně poznává jako dobro – a tedy jako to, co se má konat – všechno to, k čemu má člověk přirozený sklon. A opak toho poznává jako zlo – a tedy jako to, čeho je nutno se vyvarovat... V člověku je především sklon k dobru podle přirozenosti, kterou má společnou se všemi substancemi, pokud si každá substance žádá zachovat vlastní bytí podle své přirozenosti... Za druhé je v člověku sklon k tomu, co náleží speciálněji podle přirozenosti, kterou má společnou s ostatními živočichy... Za třetí je v člověku sklon k dobru podle přirozenosti jeho rozumu, jež je mu vlastní. Tak má člověk přirozený sklon k tomu, aby poznával pravdu o Bohu a žil v jeho společnosti. A podle toho patří k přirozenému zákonu všechno, co se týká tohoto sklonu, např. aby se varoval nevědomosti, aby neurážel ty, s nimiž musí žít...²¹

Ve svém pohledu na otázky dobra postupuje Tomáš od jednotlivých „dober“

²¹ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Sth I-II q. 94 a. 2*, citováno dle: TOMÁŠ AKVINSKÝ: *O zákonech v Teologické sumě*, přel. K. Šprunk. Praha: Krystal 2003, str. 59-60.

v lidském životě a směřuje postupně až k dobru nejvyššímu, Bohu. I v tomto ohledu je tedy aristotelik.

3.2 Předchůdci filosofie hodnot

3.2.1 Blaise Pascal

V díle francouzského vědce a filosofa je patrná snaha sjednotit vědu s vírou, emancipovat vědu od náboženství, zároveň však ponechat prostor náboženské zkušenosti. Největší a dosud přetrvávající Pascalův vliv souvisí s jasností a vyhraněností jeho názorů. Jím vyzvednutý protiklad srdce a rozumu založil tradici moderního iracionalismu a zároveň se zasloužil o to, že se tento filosof stal inspirátorem četných filosofických koncepcí hodnot. Pascal uvádí:

„Pravdu poznáváme nejen rozumem, ale také srdcem. Právě tou druhou cestou poznáváme první principy; a úsudek, který se na tom vůbec nepodílí, se jen marně pokouší je popřít... Víme, že nesníme, třebaže naprosto není v naší moci dokázat to rozumem. Ta bezmocnost dokazuje pouze chatrnost našeho rozumu, ne však nejistotu všech našich poznatků ... Neboť znalosti principů – jako je existence prostoru, času, pohybu, počtu – jsou stejně bezpečné jako kterýkoli poznatek, jež nám poskytuje náš úsudek; a právě o toto vědění srdce a instinktu by se měl rozum zachytit a na něm založit své vývody. Srdce cítí, že prostor má tři rozměry a že čísla rostou do nekonečna, a rozum pak dokazuje, že zcela jistě neexistují dvě umocněná čísla, z nichž jedno by bylo dvojnásobkem druhého. Principy se cítí, poučky se vyvozují, a obojí s jistotou, třebaže různým způsobem. A bylo by stejně zbytečné a směšné, kdyby rozum na srdci požadoval důkazy pro jeho první principy, aby byl ochoten s nimi souhlasit jako by bylo komické, kdyby srdce na rozumu vymáhalo cit pro všechny poučky, jež on objasňuje, než by bylo ochotno je přijmout.“²²

²² PASCAL, B.: *Myšlenky*. Praha: Mladá fronta 2000, str. 22-23.

Pro Pascala je tedy cit jiným poznáním než poznání rozumové a dokonce je i poznáním vyšším. To, co cítí srdce, je dostatečné poznání, které není třeba dokazovat rozumem.

Mnozí filosofové, kteří o dvě stě let později povýšili prožívání všech hodnot na rozhodující, ne-li jediný způsob jejich poznání, označili Pascala za svého bezprostředního předchůdce.²³

3.2.2 *David Hume*

Tento anglický myslitel vstoupil zásadním způsobem do sporu, který vyvolal už Pascal. Jednalo se o otázky:

- Jaké jsou obecné základy mravnosti?
- Spočívají v rozumu nebo v citu?

Východiskem k hledání odpovědi se Humovi stala úvaha o vztazích. Mezi člověkem a vnějším prostředím vznikají podle Huma vztahy dvojího druhu. V prvním případě jde o vztahy obdobné vztahům mezi neživými jevy. Na jejich základě nemůže vzniknout ani láska, ani nenávist, a proto s nimi nelze spojovat žádnou hodnotu. U druhého typu jsou vztahy výlučně lidské a pouze v jejich rámci se různé stránky skutečnosti mohou stát objektem lásky či nenávisti. Z kontextu Humových úvah je zřejmé, že má na mysli vztahy hodnotové, tedy takové, kdy člověk vztahuje skutečnost k sobě samému, svým potřebám a zájmům. Jejich základem je cit, neboť pouze z citu vyvěrá láska a nenávist.

²³ Srov. DOROTÍKOVÁ, S.: *Filosofie hodnot*. Praha: Pedagogická fakulta UK 1998, str. 128-129.

Hume vymezuje svoje pojetí funkce rozumu a citu v intelektuálním životě člověka následujícím způsobem: Rozum poznává podstatu, odkrývá věci, jaké jsou, nic k nim nepřidává. Cit proti tomu umožňuje člověku se angažovat. Kdyby nebylo citu, lidé by se stali lhostejnými, ztratil by se smysl pro mravnost. Jestliže rozum stačí na poučení o škodlivosti a prospěšnosti, potom volba mezi tím, co je a není prospěšné, odvisí od citu, který je první pohnutkou žádosti nebo vůle. Hume tvrdí, že cit je podstatou všech hodnot. Např. krása přírody a krása mravní, ačkoli nejsou totožné, jsou si velmi podobné a lze je porovnávat. Nicméně krása nepatří mezi přirozené vlastnosti skutečnosti, ale je účinkem, který člověk prožívá, pokud je toho schopen.

Než ač rozum se všemi pomůckami, je-li dokonale vytříben, dostačuje ku poučení o záhubném neb prospěšném záměru vlastností a skutků, nedostačuje nijak samotem ke způsobení jakékoli mravní pohany neb pochvaly. Prospěšnost jest toliko míření za určitým cílem; a kdyby cíl nám byl naprosto lhostejným, cítili bychom touž lhostejnost k prostředkům. Jest tudíž třeba, aby se tu projevil cit nějaký, máme-li rozhodnouti se pro záměry prospěšné oproti zhoubným. Citem tímto nemůže býti leč cit pro blaho lidí a nevole z útrap jejich; neboť tyto jsou těmi různými cíli, k jejichž dosažení tíhnou ctnost a neřest. Tu poučuje nás tedy rozum o rozmanitých záměrech skutků, a lidskost rozhoduje se pro ty, jež jsou prospěšné a blahodějně.²⁴

Tento Humův přístup se obvykle označuje jako emotivismus. Je to předchůdce emotivismu 20. století. Jeho podstatou je spatřování základu etiky v emoci, citu. Mravně dobré je to, co vzbuzuje příjemný dojem či emoční stav.

²⁴ HUME, D.: *Zkoumání o zásadách mravnosti*, Dodatek 1, 103, přel. J. Škola. Praha: Laichter 1899, str. 125.

Hume tak patří k osvícenským filosofům, kteří se po antickém a středověkém přístupu k etice založeném na ctnostech snažili položit základy mravnosti v něčem jiném, co by umožnilo vyvážit etiku z dějinné a kulturní podmíněnosti. Pro Huma jsou to city, pro Kanta rozum, pro Nietzscheho vůle k moci apod.²⁵ Domníváme se, že hodnotová etika je jednou z cest hledání nového založení etiky po osvícenském odmítnutí anticko-středověkého založení etiky ctností.

3.2.3 Immanuel Kant

Ve své praktické filosofii položil Kant základy pro teoretickou reflexi lidského jednání, což mělo význam pro konstituování obecné teorie hodnot jako samostatné filosofické disciplíny. Kant přispěl k rozvoji axiologického myšlení především způsobem, jakým uvažoval o úloze rozumu v neteoretické činnosti člověka.

Rozumové poznání je podle Kanta buď *formální* (zabývá se samotnou formou rozvažování a rozumu i obecnými pravidly myšlení), tedy logika, nebo *materiální* (posuzuje nějaký objekt). Toto materiální poznání zabývající se určitými předměty a zákony, jimž jsou předměty podřízeny, je dvojí. Může se zabývat buď zákony přírody (fyzika), nebo zákony svobody (etika).

I když kompetence rozumu je v oblastech poznání a jednání stejná, zůstává podstatný rozdíl mezi myšlenkovými postupy a cíli subjektů obou uvedených aktivit. Jak a v čem vidí Kant tento rozdíl?

Za vědecké může být považováno jen takové poznání, které je pro svou povahu všeobecně platné a nutné. Ve svém jednání však člověk sleduje různé cíle, řídí a orientuje se podle různých norem – jednání ve světě mravnosti je výsledkem

²⁵ Srov. MCINTYRE, A.: *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikúmené 2004.

volby mezi dobrem a zlem. V případě jednání se ovšem rozum projevuje jinak, než jak je tomu v případě poznání všeobecně platných zákonů. Jako mravní bytost je sice člověk svobodný, protože nemusí jednat v intencích jednoznačné platnosti přírodní zákonitosti, zároveň však je zavázán jiným zákonem, mravní normou. Kant si v této souvislosti kladl následující otázky: Jak se dozvíme o této normě a o její všeobecné platnosti? Odkud můžeme vědět, že předchází našemu rozhodnutí? Jakou povahu má poznání, jež nás má dovést k mravnímu vědomí? Jedná se o zkušenost, intelektuální intuice, náboženské cítění či citové prožitky?

V úvahách nad těmito a podobnými otázkami došel Kant k názoru, že i praktické poznání je rozumové a že nikoli hromaděním zkušeností, nýbrž pouze přísně racionální metodou může člověk ve svém individuálním vědomí dospět k uvědomění si všeobecné platnosti normy.

Pro Kanta musí být každý zákon, jemuž jsou podřízeny předměty, spjatý s nutností, proto i zákony mravní, mají-li být závazné, musí být spjaty s nutností. Důvod této závaznosti nelze hledat v lidské přirozenosti, ani okolnostech, do nichž je člověk zasazen, ale pouze a výlučně v pojmech čistého rozumu. Všechny morální zákony musí platit a priori. K tomu, aby jednání bylo morálně dobré, nestačí, aby bylo přiměřené mravnímu zákonu, nýbrž musí se dít kvůli tomuto zákonu.²⁶

Mravnost má podle Kanta tedy jednoznačně svůj základ v rozumu. Mravní pojmy nemohou být získány abstrakcí ze žádných empirických poznatků. Cit nemůže být chápán jako zdroj poznání mravního zákona, má však svou podpůrnou roli, a to v konfliktu vyvolaném apriorní daností mravního zákona a hierarchickou strukturou potřeb jednajícího člověka.

Kantovo přesvědčení, že mravnost má svůj základ pouze v rozumu, je tedy odlišné od předchozích představitelů Pascala a Huma, kteří vidí podstatu

²⁶ Srov. KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1976, str. 9-18.

mravnosti spíše v citu.

Novověké diskuse, z nichž jsme pouze stručně představili Pascala, Huma a Kanta, se nezabývaly přímo problémem hodnoty, ale připravily půdu pro úplné odtržení faktuaálního a morálního diskursu. V této souvislosti nabývá na důležitosti potřeba reflektovat protipól faktu, z něhož ve sféře faktuaální vychází věda, ve sféře morální, tj. hodnotu, z níž by mohla vycházet etika.

3.3 Představitelé filosofie hodnot

V 19. století se zrodila koncepce, která zařadila všechny otázky po dobru, kráse, věrnosti atd. do jediného celku, protože se všechny týkají hodnot nebo toho, co bychom „měli dělat“, nikoli faktů nebo toho co bylo, je či bude. Někteří z prvních představitelů filosofie hodnot (Brentano, Meinong) byli přesvědčeni, že všechny tyto otázky by měly být nejen zařazeny pod obecný pojem hodnota a hodnocení, ale i systematicky promyšleny, aby se našlo řešení, jak je učinit částí celé teorie hodnot, která by zahrnovala ekonomiku, etiku, estetiku, právo, vzdělání a možná dokonce i logiku a epistemologii. Díky nim se myšlenka obecné teorie hodnot stala populární v kontinentální Evropě a Latinské Americe. Nadšeně byla přijata také ve Spojených státech těsně před a po 1. světové válce. Diskuse nad pojmy hodnota, hodnoty a hodnocení se postupně přenesla i do psychologie a společenských a humanitních věd a dokonce i do běžné řeči.²⁷

3.3.1 Hermann Lotze

Tento německý fyzik, lékař a filosof je všeobecně považován za zakladatele filosofie hodnot. Pokusil se vymezit hodnotový fenomén jako součást výlučně lidského světa, v jeho vazbě na lidskou reageni. Podle Lotzeho neexistuje ani jeden, ani dva světy (přírodní a duchovní), nýbrž světy tři: svět věcí, pravd a hodnot. Hodnoty existují jen v pocitech příjemného (hodnotově kladné pocity) a v pocitech nepříjemného (hodnotově záporné pocity). V lidském životě hrají hodnoty nejdůležitější roli. Pro hodnotová rozhodnutí máme k dispozici pouze kritéria srdce, jakousi citovou evidenci. Hodnotové vědění podmíněné

²⁷ Srov. FRANKENA, W. K., „Value and Valuation“, *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Donald M. Borchert. Vol. 9. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2006. s. 636-641.

zkušenostně Lotze vylučuje.²⁸

3.3.2 *Franz Brentano*

Tento rakouský filosof si kladl otázku, zda existuje mravní pravda, kterou určuje příroda nezávisle na všech církevních, politických a jiných autoritách; zda existuje přirozený mravní zákon, podle své povahy všeobecně platný a nezvratný v tom smyslu, že platí pro všechny lidi všech míst a všech dob. Brentano dochází k tomu, že takováto pravda existuje. Je třeba stanovit způsob, jak rozhodnout o povaze konkrétních hodnot. Podle Brentana to nelze udělat na základě Kantova kategorického imperativu, protože ten je příliš formální a abstraktní. Brentano se tedy snaží formulovat taková pravidla a principy poznání, jež umožní hodnotovou orientaci v každém jednotlivém případě. Tento důraz na konkrétní hodnocení se opírá o subjektivní stránku každého hodnocení, resp. o úlohu, jakou v hodnocení sehrávají jednotlivé subjekty. Tato role je umožněna tím, co Brentano nazývá citovou evidencí. Tu její autor chápe jako evidenci citu, která je stejně nezpochybnitelná, jako je nezpochybnitelný soud, že dvě plus jedna jsou tři. Evidencí myslí Brentano lásku a nenávist, stejně však můžeme mluvit o libosti či nelibosti. „Skutečná láska“ (nenávist) jsou zdrojem našeho přesvědčení, že něco je či není skutečně a nezpochybnitelně dobré. A to do té míry, do jaké jsme této lásky schopni. Proto se evidence hodnocení týká pouze konkrétního aktu hodnocení a není použitelná obecně.²⁹

²⁸ Srov. DOROTÍKOVÁ, S.: *Filosofie hodnot*. Praha: Pedagogická fakulta UK 1998, str. 133-134.

²⁹ Srov. DOROTÍKOVÁ, S.: *Filosofie hodnot*. Praha: Pedagogická fakulta UK 1998, str. 134-135.

3.3.3 *Hugo Münsterberg*

Tento německý filosof a psycholog přispěl významně ke konstituování filosofie hodnot. Vedle důrazu na praktické poslání filosofie je u něho patrná i snaha stanovit obecné základy (principy) filosofie hodnot. Velmi patrná je u něho i nechuť k hodnotovému subjektivismu. Münsterberg sleduje linii objektivního základu lidských hodnot, od něhož by bylo možné odvodit jejich absolutní platnost. Nespátřuje tento základ v něčem, co by připomínalo transcendentní objektivitu, hodnoty jsou podle něho podmíněny osobnostně, trvalými lidskými prožitky. Hodnotová povaha těchto prožitků vychází z předpokladu, že jejich původ je volní – patří k bytosti, která sleduje určité cíle a rozhoduje se mezi nimi. Hodnoty tak mají za svůj obecný, objektivní základ vůli, ovšem nikoli individuální, ale „všeobecnou“ ve smyslu „všeobecného chtění“ („čistá vůle“). Od nadčasovosti všeobecné vůle pak odvozuje nadčasovost hodnocení, které sice je svou povahou subjektivní, ale je třeba usilovat o jeho opření o objektivní hodnoty.³⁰

3.3.4 *Friedrich Nietzsche*

Tento klasický filolog a velký obdivovatel řeckého starověku reaguje celým svým dílem na potřebu a význam hodnotové orientace. Skutečnost života ve světě, jehož hodnotový systém se hroutí a hrozí vyústit v krizi, v níž by člověk ztratil všechny tradiční jistoty a opory, inspirovala Nietzscheho k zaujetí radikálního hodnotového stanoviska.

Podle Nietzscheho neexistují žádné absolutní – věčné neměnné – hodnoty, trvající někde mimo svět člověka, jak se nás o tom snaží přesvědčit různé

³⁰ Srov. DOROTÍKOVÁ, S.: *Filosofie hodnot*. Praha: Pedagogická fakulta UK 1998, str. 140-142.

metafyzické koncepce světa. Hodnoty patří k lidskému bytí, k jeho proměnám, mají své kořeny v reálném životě člověka s jeho potřebami. Velice ostrá byla Nietzscheho kritika etické sféry. V odmítavé reakci na křesťanskou morálku, ale také na požadavky socialistů, vyzvedává život jako nejvyšší cíl lidského snažení a hodnotu zároveň. Avšak pouze život silný a zdravý, nikoli slabý, neduživý a bezmocný. Podle Nietzscheho princip sociální rovnosti nejvyšší hodnotu znehodnocuje, proto je nutné ho kategoricky odmítnout a uvést do života pouze ten hodnotový systém, který bude vycházet z přirozené nerovnosti mezi silnými a slabými. Hlavním motivem Nietzscheho filosofie je „přehodnocení všech hodnot“. Funkci hodnotového kritéria spojuje s „vůli k moci“. Na otázku, co je dobré, Nietzsche odpovídá: „Co zvyšuje pocit moci, vůli k moci, samotnou moc v člověku. Co je špatné? Všechno, co pochází ze slabosti.“

Nietzscheho filosofie nemá podobu teoretického axiologického systému. I když všechny problémy bytí a jeho poznání podřizuje hodnotovému hledisku, není pro něho filosofie metafyzikou hodnot, ale nástrojem ke zpochybnění a porozumění rozkladu hodnot starých a anticipace hodnot nových.³¹

3.3.5 *Max Scheler*

Tento filosof, sociolog a psycholog patří ke stěžejním představitelům tzv. hodnotového absolutismu. Jeho záměrem je postavit etiku na jinou než formalistickou, přitom však stejně absolutně zavazující základnu. Pro Schelera je filosofická analýza předpokladů tohoto záměru naprosto nezbytná, neboť formulace etického absolutismu (uznání absolutně platných etických hodnot) má svůj předpoklad ve formulaci hodnotového absolutismu vůbec. V celém Schelerově díle je viditelná výrazná kritika Kantovy praktické filosofie.

³¹ Srov. DOROTÍKOVÁ, S.: *Filosofie hodnot*. Praha: Pedagogická fakulta UK 1998, str. 144-145.

Nejvýznamnější výhrady vůči Kantovi jsou zaměřeny proti myšlence postavení mravnosti na základnu lidské vůle. Scheler vyčítá Kantovi, že svým kategorickým imperativem zavádí do etiky hledisko účelovosti. To je však nesprávné, neboť hodnoty netkví v lidském snažení ani v cílech, jež si lidé kladou. Snaha, cíl, hodnoty jsou podle Schelera pojmy, jež nelze klást do vzájemné závislosti, a ještě méně je lze zaměňovat. Dokladem toho je, že hodnoty jsme schopni pociťovat, aniž bychom je chtěli. Hodnota musí být proto dána ještě před snahou, „účel“ je pouze formálně jakýmsi „obsahem“ možných myšlenek, představ, poznatků, který se má realizovat lhostejno jak a kdy.

Podle Schelera nemůžeme říci, že hodnoty jsou svou existencí závislé na „subjektu“ nebo „já“, ať už empirickém nebo transcendentním nebo na „vědomí vůbec“. Kdyby tomu tak bylo, mohli bychom hodnoty spojovat s kterýmkoli životem, jeho city, potřebami apod. Ve skutečnosti však hodnoty tvoří rámec lidského života, souvisejí s vyššími formami intencionálního cítění, patří k podstatě člověka jakožto duchovní bytosti.

V hodnotách vidí Scheler nikoli svět předmětů nebo idejí, nýbrž svět zvláštních vlastností, „materiálních“, „absolutních kvalit“. Ty se vztahují ke „statkům“, s nimiž jsou spojovány, ale vůči nimž jsou hierarchicky uspořádány. Pojem nadřazený pojmu hodnota je tudíž vlastnost, nikoli vztah. Pojímat hodnoty jako vztahy, jež by byly srovnatelné s ostatními vztahy, Scheler zásadně odmítá.

Skutečnost, že existence hodnot je vždy spjata se zážitkem subjektu, je nejobtížnější částí Schelerovy pozice. Zdá se být v rozporu s uznáním objektivního charakteru hodnot. Příčinou této nesprávné představy je skutečnost, že hodnoty odvozujeme ze vztahu, že dovolujeme, aby hledisko vztahu, který subjekt zaujímá, převážilo nad hlediskem objektivní vlastnosti. Tento omyl nás ovšem zbavuje možnosti porozumět tomu, proč hodnota nějaké věci přetrvává, i když se změní náš vztah k této věci.

Můžeme tedy říci, že hodnoty jsou svou povahou stálé, co se však mění, je náš způsob jejich cítění – prožívání. Schelerův absolutismus tak sice umožňuje

přijmout hodnotovou relativitu, avšak s tím, že cesta k ní nevychází od hodnot samých, ale od toho, kdo o ně usiluje.³²

Cítění je dalším problémem, kterému Scheler věnuje pozornost. Považuje cítění za nástroj poznání hodnot, orientace v hodnotách. Ne každé cítění však plní tuto funkci. Pokud je naše cítění vyvoláno předmětnými jevy (klidně tekoucí řekou, jasným nebem apod.), nejde o cítění hodnotové. Pouze cítění hodnot, které reflektuje hodnotové kvality těchto jevů, má charakter poznání hodnot. Hodnotové cítění má podle Schelera dvojí možnou podobu – čistého citu a intuice. Prostřednictvím prvního zjišťujeme jednotlivé hodnoty, druhým jejich místo ve všeobecně platné a stálé hierarchii.

Tato hierarchie má čtyři stupně:

- Nejnižší stupeň tvoří hodnoty příjemného a nepříjemného ve smyslu smyslové motivace libostí a nelibostí.
- Vyšší jsou hodnoty vitálního cítění ve smyslu stupně životního pocitu, např. v protikladu toho, co je vznešené a nízké, zdravé a nemocné, mladé a staré.
- Nad vitálními hodnotami stojí hodnoty duchovní, k nimž patří hodnoty morální, ale i právní a estetické, jakož i hodnoty pravdivého.
- Nejvyšší skupinu tvoří hodnoty posvátna a neposvátna.³³

Schelerova koncepce má své zastánce i odpůrce. Její autor považuje filosofii hodnot za obecné východisko pro všechny disciplíny, které se v konkrétní poloze zabývají hodnotami.

³² Srov. DOROTÍKOVÁ, S.: *Filosofie hodnot*. Praha: Pedagogická fakulta UK 1998, str. 140-142.

³³ srov. ANZENBACHER, A., *Úvod do etiky*. Praha: Zvon 1994, str. 213.

Schelerova obhajoba hodnotového absolutismu staví na otevřené polemice s principy hodnotového subjektivismu. Nabízí se tedy otázka: Mají hodnotící soudy svůj objektivní obsah nebo jsou dány čistě subjektivně?

3.3.6 *Vztah Schelerova pojetí k pojetí jeho předchůdců*

Max Scheler v podstatě završuje snahy svých předchůdců o objasnění objektivní platnosti hodnoty. Tato snaha je jasně patrná jak u Brentana, tak i u Münsterbacha. Ani jeden z nich se však nedokáže odpoutat od hodnotového subjektivismu ve vnímání a rozpoznávání hodnot. Jsou-li hodnoty závislé na vztahu člověka k nim, pak je tím popřena jejich objektivní platnost. Scheler se s tímto problémem vyrovnává tak, že ponechává objektivitu hodnotám a relativitu ve vztahu k hodnotám nepřipisuje těmto hodnotám, ale tomu, kdo o ně usiluje.

V problematice poznání hodnot jsou Lotze, Brentano i Münsterbach ve stejné linii, ve které je toto poznání vyhrazeno pouze citu. Scheler se pak poněkud odlišuje. Podle něj hodnoty nepoznáváme citem ve smyslu emoce. Jde spíše o jakési nazíravé cítění. Scheler o tom píše:

Vlastním místem veškerého hodnotového apriori je poznání hodnot, resp. zření hodnot, jež se děje v cítění, zálibě, nakonec v milování a nenávisti, v poznání souvislostí hodnot, jejich vyšších a nižších stupňů, krátce v mravním poznání.³⁴

I tuto tezi Scheler oproti svým předchůdcům více rozpracovává rozlišením na čistý cit, prostřednictvím kterého člověk zjišťuje jednotlivé hodnoty, a intuici, která umožňuje zařadit hodnoty do určité hierarchie.

³⁴ Cit dle: ANZENBACHER, A., *Úvod do etiky*. Praha: Zvon 1994, str. 212.

3.4 Gabriel Marcel

Přestože se v díle tohoto francouzského filosofa hodnoty objevují často, on sám měl k tomuto termínu nedůvěru. Proto jej neužíval v běžném významu soudobých axiologií, nýbrž ho naplnil vlastním obsahem.

Ve svém raném díle Marcel přiznává hodnotám metafyzický základ v tom smyslu, že hodnotu vytváří vztah mezi bytím a dobrem. Ve svém pojetí hodnot se snaží hledat cestu mezi apriorismem hodnot a jejich aposteriorismem. Tuto cestu nachází ve formulaci „vtělená“ hodnota. Myslí tím, že hodnota má jistou funkci ve vztahu k životu – „vtiskuje mu pečeť“. To znamená, že pokud člověk zasvětil svůj život nějaké vyšší záležitosti nebo hodnotě, dostává už tím jeho život tuto hodnotu.

To, že hodnota existuje jako „vtělená“, znamená, že nemůže být shrnuta do abstraktní formule. Marcel k tomu říká: *Nikdo totiž nebude souhlasit, že by měl zemřít za krásu vůbec, ba ani za svobodu vůbec; to všechno neznamena absolutně nic. Jsme ochotni zemřít za osvobození své země, nebo spíše za své bratry žijící v porobě.*³⁵

Marcelovo pojetí reaguje kriticky na pojetí hodnot první poloviny 20. století. Jeho kritika hodnot vedla několika směry.

3.4.1 Kritika předmětného, kvantifikujícího, utilitárního pojetí hodnot

Hodnota není pro Marcela kvantitativní záležitostí kumulace majetku, hromadění veřejných poct a uznání, dosahování stále vyššího společenského postavení, vlivu

³⁵ Cit. dle BENDLOVÁ, P.: *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia 2003, str. 62.

a publicity, nýbrž výhradně záležitostí *kvalitativní*, tím, čím člověk opravdu je, záležitostí jeho lidské kvality.

Proti objektivizujícímu, utilitaristickému pojetí hodnot staví Marcel své chápání lásky, která je pro něho tou „nejvyšší hodnotou“. Láska se podle něj zcela vymyká sféře „mít“ a spadá cele do sféry „být“. Marcel také považuje za lásku pouze lásku „heterocentrickou“, altruistickou, sebedávající, sebeobětující. Naproti tomu neuznává lásku sebestřednou, vlastnickou, uzurpativní. Pouze v té první lásce máme co činit s bytostným určením člověka, s jeho svobodným kreativním činem, s jeho lidskou kvalitou nebo hodnotou, s tou hodnotou, kterou Marcel uznává. Láska jakožto hodnota, případně „hodnota nejvyšší“, je v tomto smyslu vztahem mezi dvěma svobodnými lidmi, do něž člověk vchází jakožto lidská autonomní bytost, tj. bez majetkových ambicí a tržních determinací. V řádu lásky nemůže být dlužníků a věřitelů.

3.4.2 Kritika pojetí hodnot v idealistické axiologii

Marcel považuje hodnotu především za jisté vyzařování bytí. Hodnota není odpovědí na výzvy empirické. Spojitost mezi existencí a hodnotou musí být obousměrná. Hodnota musí být v existenci vtělena, ale také existence, má-li být konzistentní, musí mít hodnotu. To je stále velmi vágní, povrchní a dvojznačné určení. Je hodnota udělována zvnějšku? Jistěže ne, ona může být jen značně nedokonale rozpoznávána. Je tedy zakoušena? Marcel se domnívá, že musí být nejprve vtělena, aby pak mohla vyzařovat. Hodnota tedy existuje pouze jako hodnota vtělená. Jen pro tuto vtělenou hodnotu jsou lidé ochotni se angažovat i v krajních situacích. Vtělená hodnota stojí proti již zmíněné hodnotě zpředmětněné, jakou je jakékoli zboží, mající hodnotu, jež se projevuje v hodnotě směnné.

Marcel své stanovisko k filosofii hodnot shrnuje takto: O hodnotách

mluvíme jen tam, kde jsme tváří v tvář nějaké předchozí devalvaci; tím chci říci, že termín hodnota má jistou kompenzační funkci a že je užíván tam, kde byla nějaká podstatná realita vskutku ztracena.

3.4.3 Kritika Sartrova pojetí hodnot

Hodnoty, stejně jako bytí, nelze volit, lze je jen uznávat. Jednání je s ním buď v souladu, nebo v rozporu. Ve svém jednání se přesvědčuji o jakési inspiraci určitým řádem pravdivého, krásného či dobrého. Pokud je tomu tak, že záleží jen na mně, zda zůstanu vůči hodnotové výzvě hluchý nebo zda na ni odpovím, pak nepochybně samotnou hodnotu nevolím. Hodnoty jsou samozřejmě hodnotami jen tehdy, jsou-li interpretovány a jako takové uznány. To však není záležitostí mé volby, aktu mého svobodného výběru, nýbrž mé participace, mé účasti na těchto hodnotách.

Sartre naopak hodnotu volbě podřizuje: „Moje svoboda je jediným důvodem hodnot a nic, absolutně nic mne neospravedlní, abych tu nebo onu hodnotu, takovou či jinou hodnotovou situaci přijal.“ Sartrov existencialismus byl zaměřen proti jakémukoli hodnotovému apriorismu. Podle Sartra život, který žijeme, není ničím, to my mu dáváme smysl a hodnota je právě tím smyslem, který mu vybereme.

Hodnota je přítomná nikoli „jako daná přede mnou“, nýbrž jako přítomná ve mně, i když v zahalené podobě. Je to podobné, jako když si vzpomínáme na nějaké pozapomenuté jméno. To slovo je ve mně stále skrytě přítomno. Podobně i hodnoty jsou v nás takto přítomny a podněcují nás, abychom tvořili v řádu krásného, pravdivého, dobrého apod.

Marcel v reakci na Sartra hledal svou cestu mezi apriorismem hodnot, který nepočítá s objevitelskou a tvůrčí mocí svobody, a radikálním aposteriorismem, jenž hodnoty redukuje na projekce samotné volby.

U Marcela se vztah mezi apriorním a aposteriorním promítá do napětí mezi univerzalitou zákona a partikularitou konkrétních situací, v nichž se hodnoty objevují. Z tohoto napětí se hodnoty rodí. „Člověk je právě definován tenzoriálním vztahem, který se utváří mezi jeho vždy singulární situací a univerzálními hodnotami, jež mu jsou předkládány, aniž je kdy ve vlastním slova smyslu tvořil, a jež má nikoli pouze afirmovat v jejich abstraktní podobě, nýbrž je realizovat ve svém počínání a ve svých dílech.“

Marcel také vytýká Sartrovi absolutizaci historické povahy hodnot, jejich naprostou vázanost na „určitý aktuální kontext“. To, že Sartre upírá hodnotám jejich obecnou platnost a ztotožňuje je s individuální volbou, kdy hodnoty vytváří každý jedinec, vnáší do hodnocení prvek atributárnosti a nevypočitatelnosti.

3.4.4 Kritika hodnotových orientací v současném světě

Belgický filosof Eugène Duprèel, autor *Nástinu filosofie hodnot* (1939), velmi bystře postřehl, že význam hodnot jsme schopni plně ocenit teprve tehdy, když jsou ohroženy. I Marcel uváděl, jak už bylo řečeno, hodnotu do souvislosti s její předchozí devalvací.

V hodnotové stupnici industriální společnosti se dostávají na první místo výkon a funkce. Jsou to scestná kritéria oceňování člověka. Redukce hodnoty člověka na výkon, který je schopen podat a poskytnout, její redukce na funkci, respektive na to, zda a do jaké míry člověk pracovně „funguje“, jeho případná „oprava“, když se „porouchá“, i posléze jeho konečné vyřazení do starého železa, když se patřičně amortizuje, to vše podle Marcela znamená, že je člověk myšlen podle stroje, že je stavěn na roveň stroji. Marcel se tu paradoxně schází s Marxem, i když patřil mezi největší kritiky marxismu. Prováděl kritiku kapitalismu z opačné strany než Marx, a sice z pozice aristokratismu, který se snažil v mnoha ohledech rehabilitovat. Šlo mu o jisté noblesní hodnoty, které kapitalismus

devastoval: věrnost, vděčnost, počestnost, hrdost, bratrství apod. I zde jde o přechod od rozměru „mít“ do rozměru „být“. Lidé ztrácejí tím více své lidské hodnoty, čím více se podaří podřídit je moci peněz. Marcel také varoval před pseudohodnotami masové kultury šířenými a propagovanými rozhlasem a filmem (netušil tehdy ještě, co přinese televize a internet, psal tuto úvahu v roce 1951). Marcel si byl vědom toho, že samotná technika a pokrok jsou hodnotově neutrální. Vědecký pokrok také podle něj nevede k nějakému odhalování hodnot. Ty jsou univerzální. Axiologicky osudnou se stává především konfúze prostředků a cíle. V technokratickém pojetí se technika stává samoúčelem. Technické produkty se stávají předmětem zbožnění. Marcel připouštěl, že technická civilizace získává v řadě ohledů pozitivní hodnotu, byl však naprosto nesmiřitelný vůči tomu, co nazýval „technokratickou mentalitou“. Ta je spojena s utilitarismem, s ryze kořistnickým přístupem k přírodě i k člověku.³⁶

3.4.5 Srovnání Marcelova a Schelerova pojetí hodnot

Marcel se sice nezabýval hodnotami tak systematicky jako Scheler, přesto lze v jeho díle najít četné zmínky na téma hodnot a vytvořit si tak představu o Marcelově pojetí tohoto problému.

Narozdíl od Schelera nepřiznává hodnotám objektivní platnost, ale nechápe je ani ryze subjektivisticky. Vytváří vlastní pojem „vtělená hodnota“, kterým chce ukázat, že hodnota se musí vztahovat vždy k něčemu konkrétnímu. Neuznává tedy „krásu“, ale „krásu obrazu“. Dalo by se říci, že chápe hodnotu jako vlastnost. Tomu odpovídá i to, že hodnoty jsou pro něho záležitostí kvalitativní, vyjadřují určitou kvalitu.

³⁶ BENDLOVÁ, P.: *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia 2003, str. 7-47.

Pokud budeme hledat v Marcelově díle nějaké zmínky o tom, jak hodnoty poznáváme, opět se musíme vrátit k jeho pojmu „vtělená hodnota“. Marcel se totiž nepřiklání ani k poznání hodnoty rozumem, ani k jejímu zakoušení citem. V jeho pojetí musí být hodnota nejprve vtělena, aby pak mohla vyzařovat. Tuto vtělenou hodnotu pak staví proti hodnotě zpředmětněné, kterou myslí hodnotu jakéhokoli zboží.

3.5 Analytická filosofie hodnot³⁷

Specifický přístup k hodnotám představuje analytická filosofie, která se soustřeďuje do značné míry na logiku a strukturu jazyka. Nejprve je třeba rozlišit fakt jako stav věcí ve světě, který je nezávislý na naší mysli, a hodnotu, která je významem připisovaným tomuto stavu.

Předešlý stručný historický přehled pojetí hodnot ukazuje, že poznání významu hodnoty vedlo ke vzniku samostatného odvětví filosofie, axiologie. V pojetí hodnot však nikdy nepanovala shoda.

Pro náležité systematické pochopení problematiky hodnot je zapotřebí si položit několik otázek.

- Jaká je filosofická povaha hodnot?
- Jsou objektivní nebo subjektivní?
- Jak je poznáváme, pokud jsou vůbec poznatelné?

Dát přesvědčivou odpověď na první otázku je neobyčejně obtížné a nelze očekávat, že se podaří dosáhnout všeobecné shody v této odpovědi. V předešlém historickém úvodu jsme se setkali jak s představiteli hodnotového objektivismu (Lotze, Münsterbach), tak s představiteli hodnotového subjektivismu (Brentano). Ani na otázku, jak hodnoty poznáváme, neexistuje jednoznačná odpověď. Někteří filosofové se přiklánějí k tomu, že hodnoty poznáváme rozumem (Tomáš Akvinský, Kant), jiní jsou přesvědčeni, že jde o poznání srdcem, citem (Lotze, Brentano). Ovšem určitá shoda v tom, jak poznáváme hodnoty, zdaleka

³⁷ Srov. KOLÁŘ, P., SVOBODA, V.: *Logika a etika, úvod do metaetiky*. Praha: Nakladatelství FLÚ AV ČR 1997.

neznamená shodu v celkovém chápání hodnot těchto filosofů.

Můžeme tedy říci, že názorů na povahu hodnot je v současné filosofii několik:

- Hodnoty jsou objektivně existující vlastnosti věcí, tedy svébytné abstraktní entity odlišné od empirických, fyzikálních vlastností. Věci (lidé, jednání aj.) tyto kvality mají nebo nemají. Toto pojetí zastává *hodnotový realismus*.
- Hodnoty jsou vlastnosti, jež subjektivně „vytváříme“. Nepředstavují tedy svébytné vlastnosti, ale jsou to empirické vlastnosti. Hodnoty jsou v tomto pojetí sice také kvality, ale svou povahou jsou stejné jako vlastnost *být dřevěný* či *být příjemný*. Toto je pojetí *naturalistické* či *redukcionistické*
- Hodnoty nejsou vůbec žádné vlastnosti. Jsou to pouze hodnotová slova s jistými pravidly užívání. Hodnotové soudy jsou pojímány jako faktuální tvrzení o subjektivních pocitech konkrétního mluvčího vůči dané věci. Toto subjektivní zakotvení hodnot je typické pro *subjektivistické* teorie.
- Není vůbec správné mluvit o hodnotách jako o svébytných, objektivně či subjektivně „jsoucích“ entitách. Tento postoj je charakteristický pro *emotivistické* koncepce.

3.5.1 Jaký je význam výrazu hodnota?

Termín hodnota je užíván v mnoha společenskovedních disciplínách, zejména v sociologii, ekonomii, psychologii a filosofii. Neexistuje však žádná všeobecně uznávaná definice pojmu hodnota, která by byla přijatelná pro všechny tyto obory. Přesto se obvykle při vymezení pojmu hodnota zmiňují tři rysy:

- Hodnoty souvisejí s lidskými potřebami a zájmy.

- Hodnoty souvisejí s rozhodováním, jak jednat.
- Hodnoty souvisejí s normami.

Pokus o objasnění pojmu hodnoty začneme povšimnutím, jakým způsobem se mluví o hodnotách v běžném jazyce. Obvykle totiž nepřipisujeme hodnotu tím, že bychom řekli: „Tento bochník chleba je hodnota“ nebo „Nezištná pomoc druhým je hodnotná“, ale tím, že říkáme: „Tento bochník chleba je dobrý“ nebo „Je dobré nezištně pomáhat druhým“. Přestože v těch posledně jmenovaných vyjádřeních se slovo hodnota nevyskytuje, jde o typické soudy hovořící o hodnotách – hodnotové soudy.

Pokud chceme uvažovat o hodnotách a hodnotících soudech, je třeba mít na paměti určité rozlišení. Je totiž třeba rozlišit hodnocenou věc, hodnotu samu, hodnotící postoj a postoj k hodnotám. Tyto rozdíly můžeme ilustrovat na příkladu.

Pavel vysloví hodnotový soud „Únos civilního letadla je špatný čin“. Všimněme si, že Pavel hovoří o určitém typu jednání, popsaném jako únos civilního letadla. To je ona *hodnocená věc*. O této věci Pavel vypovídá, že je špatná. Tato charakteristika připsaná danému činu – špatnost – představuje vlastní *hodnotu*. To, že Pavel vyslovuje daný soud, můžeme chápat jako zaujetí určitého *hodnotícího* postoje ke zmíněnému jednání. Nakonec se můžeme zabývat tím, co v tomto příkladu není bezprostředně přítomno, totiž Pavlovým *postojem* k tomu, co jsme nazvali hodnotou. Tento postoj nachází svůj konkrétní výraz třeba v tom, že Pavel nenávidí zlo a miluje dobro atd.³⁸

Je třeba se dotknout ještě jednoho důležitého rozlišení hodnot. Z hlediska etiky je podstatný rozdíl mezi hodnotami *relativními* (instrumentálními)

³⁸ Srov. KOLÁŘ, P., SVOBODA, V.: *Logika a etika, úvod do metaetiky*. Praha: Nakladatelství FLÚ AV ČR 1997, str. 47-48.

a *absolutními*. Užíváme-li hodnotová slova v relativním slova smyslu, znamená to, že hodnota je vztahena k nějakému cíli, účelu (nůž je dobrý k řezání – je dobrý k účelu, pro který byl vyroben). Absolutní hodnota je hodnota o sobě, není vztahena k žádnému účelu ani cíli (Pavel je dobrý člověk, nůž je dobrý k řezání apod.) Absolutní hodnoty jsou tedy primárním předmětem etiky. Toto rozlišení na absolutní a relativní hodnoty bychom však neměli chápat dogmaticky, protože i hodnocení, které se v rámci filosofického objasňování podstaty bude jevit jako mravní, se může ukázat jako relativní vzhledem k lidem, jejich představám, zájmům a potřebám (v tomto případě však nejde o instrumentálnost).

Je také možné rozlišit odlišné druhy hodnot. Běžně se rozlišuje mezi materiálními a duchovními hodnotami nebo mezi ekonomickými, morálními, estetickými a náboženskými hodnotami.

Nyní se můžeme snažit najít odpověď na otázku „Jaký je význam slova hodnota?“ Pojem „hodnota“ je obecnější než pojmy „dobro“, „zlo“, „krása“, „čest“ apod.: o dobru, zlu atd. hovoříme souhrnně jako o hodnotách. Ptáme-li se na význam takového obecného termínu, je třeba si nejprve vyjasnit význam příslušných „konkrétnějších“ termínů. Tento význam je však odlišný pro jednotlivé výše zmíněné hodnotové koncepce. Např. termín „dobrý“ je označením pro svébytné neempirické vlastnosti (realismus), soubor empirických vlastností (naturalismus) apod. Od toho se pak odvíjí odlišné odpovědi na význam slova „hodnota“ v jednotlivých hodnotových koncepcích.

Shoda tedy panuje pouze v tom, že hodnota je obecný pojem, který v sobě zahrnuje celou třídu méně obecných hodnotových pojmů (dobro, zlo atd.). Otázku, zda významem těchto konkrétních hodnotových slov jsou svébytné abstraktní entity, nebo lidmi konstruované entity, např. vlastnosti, nebo zda je jejich význam vysvětlen jinak, řeší jednotlivé metaetické doktríny.

3.5.2 *Shrnutí nejdůležitějších otázek z oblasti hodnot*

Poté, co jsme prošli celé dějiny filosofie hodnot a zabývali jsme se i analýzou slova hodnota, můžeme říci, že několik podstatných otázek zůstává stále nezodpovězeno:

- Jsou hodnoty objektivní nebo subjektivní?
- Jak hodnoty poznáváme?
- Jsou hodnoty dány vztahem nebo jsou vlastností?

Setkali jsme se s velkou snahou přiznat hodnotám objektivní platnost, ne vždy však přesvědčivou. Proto také tuto otázku stále nemůžeme považovat za vyjasněnou.

Co se týká otázky poznání hodnot, ptáme se hlavně, zda jde o poznání rozumové, nebo zda se děje citem. V historii najdeme zastánce obojího pojetí, možná o něco více zastánců bude na straně poznání prostřednictvím citu.

Zdali jsou hodnoty dány vztahem nebo jsou vlastností, je také otázka, kterou zatím nelze jednoznačně zodpovědět. Obě zásadní otázky je třeba si uvědomit, mít je před sebou při dalším vyjasňování pojmu hodnota.

3.6 Pojetí hodnot Dietricha von Hildebranda³⁹

Velmi zajímavou a propracovanou teorii hodnot předložil, v rámci své etiky, německo-americký realistický fenomenolog Dietrich von Hildebrand.

3.6.1 Kategorie důležitosti

V jeho pojetí hodnot se setkáváme nejprve s pojmy „důležitost“ a „motivace“. Vyjasnění právě těchto dvou důležitých pojmů mu umožňuje přesnější vymezení hodnoty.

Pouze to, co je pro člověka důležité, ho dokáže motivovat, vyvolat odpověď emocí. Opakem důležitosti je pak neutrálnost. Důležité je tedy to, co nás nenechává chladnými a nezaujatými.

Hildebrand postupně rozlišuje tři základní kategorie důležitosti:

1. *Subjektivně uspokojující* důležitost – věci jsou důležité *pro* někoho, jsou pro něho příjemné, uspokojující. Jejich důležitost se zcela vyčerpává ve vztahu k potěšení určité osoby. Bez něj ztrácí svoji důležitost. Složí-li nám někdo poklonu, je to příjemné a radujeme se z toho. Důležitost tohoto komplimentu se však zcela vyčerpává ve vztahu k našemu potěšení. Pokud je od něho oddělen, stává se neutrálním.
2. *Hodnota* – není závislá na účinku, který vyvolává. Příkladem takové hodnoty je např. krása, šlechtnost, velký morální skutek. Tyto hodnoty mají vnitřní důležitost, která není nijak závislá na tom, jaký účinek v nás vyvolává. Hodnoty před námi stojí vnitřně důležité a nezávislé na naší

³⁹ Srov. HILDEBRAND VON, D.: *Ethics*. Chicago: Franciscan Herald Press 1972, str. 23-168.

reakci.

3. *Objektivní dobro osoby* – tato kategorie důležitosti předpokládá hodnotu, má charakter objektivního dobra, nutný je však i vztah k osobě – důležité *pro mě*. Tuto kategorii důležitosti můžeme lépe osvětlit, podíváme-li se na vděčnost. Ta se totiž netýká ani našeho subjektivního uspokojení, ani hodnoty, ale toho, co je objektivně naším opravdovým zájmem, tedy toho, co má přínos pro naše dobro.

Mezi těmito kategoriemi důležitosti lze vidět zásadní rozdíly. Mezi subjektivně uspokojujícím a hodnotou je rozdíl nejen v charakteru důležitosti (který už je ostatně vyjádřen i v jazyce – subjektivní uspokojení je vždy *pro* někoho, zatímco hodnoty toto *pro* nepotřebují), ale i v potěšení, které přinášejí. Je podstatný rozdíl mezi potěšením z komplimentu a velkomyslného odpuštění. Další odlišnost je také v tom, jak nás hodnoty oslovují. Hodnota volá po adekvátní odpovědi, což subjektivní uspokojení nedokáže. Můžeme mluvit o rozdílu mezi *výzvou* hodnot a *lákáním* věcí subjektivně uspokojujících. Odlišná je tedy i naše odpověď: Hodnota vyvolává odpovědi typu odložení sebestřednosti, sebezřeknutí se i podřízenosti určitého druhu. Subjektivní uspokojení naopak spíše vede k sebestřednosti. Je důležité rozumět tomu, že povaha důležitosti hodnot a povaha důležitosti subjektivně uspokojujícího je natolik odlišná, že jakékoli srovnání je nemožné. Kdyby se nás někdo zeptal, jestli je určitá červená barva intenzivnější než naše bolest hlavy, odpověděli bychom, že z hlediska intenzity můžeme srovnávat pouze jednu barvu s jinou nebo jednu bolest s jinou. Rozdíl mezi dvěma kategoriemi důležitosti je dokonce větší než rozdíl mezi barvou a bolestí.

Rozdíl mezi objektivním dobrem osoby a hodnotou nejvíce vynikne, podíváme-li se na opak objektivního dobra osoby, tedy objektivní zlo pro osobu. Odpouštíme-li totiž někomu zlo, které nám učinil, nemůžeme zrušit morální „nehodnotu“ tohoto skutku, ale pouze to zlé, co *nám* způsobil.

V případě objektivního dobra osoby a subjektivního uspokojení je třeba uznat, že to, co je objektivním dobrem pro osobu, nemusí pro ni být zdaleka příjemné a uspokojující. Příkladem může být spravedlivá výtka.

V každé z uvedených kategorií můžeme nalézt i určitou hierarchii, vždy však jen uvnitř jedné kategorie. Tvořit hierarchii napříč kategoriemi důležitosti je zcela nemožné. Nešlo by o srovnání z jednoho úhlu pohledu. Tak jako není možné srovnávat sytost barvy s intenzitou bolesti, tak je také vyloučeno srovnávání různých kategorií důležitosti.

Hildebrand si všímá toho, že Scheler přehlédl právě tento esenciální rozdíl mezi hodnotou a subjektivním uspokojením. Neoddělil problém týkající se důležitosti v naší motivaci od problému týkajícího se důležitosti, kterou objekt má nezávisle na motivaci.

V případě, kdy musím volit mezi zábavným večírkem a pomocí člověku ve velkém nebezpečí, nejde o konflikt mezi hodnotou pomoci a hodnotou zábavného večírku. Jde spíše o konflikt mezi dvěma různými úhly pohledu. Při rozhodování, zda jít na večírek, je tím hlediskem, podle kterého se rozhodujeme, pouze a jen naše subjektivní uspokojení. Avšak v případě opačné volby je tím hlediskem zcela jistě hodnota.

V oblasti motivace je třeba zmínit ještě jednu odlišnost. Jde o rozdíl mezi přímou a nepřímou důležitostí nebo mezi primární a sekundární důležitostí. Jestli je předmět vyhledán kvůli sobě nebo z důvodu něčeho jiného, pak je tu zásadní rozdíl v důležitosti, kterou objekt má v oblasti naší motivace.

Jedno dobro je vyhledáváno samo pro sebe, zatímco něco jiného je voleno pro jiné dobro. Tento rozdíl je podobný rozlišení mezi prostředkem a cílem. Nezajímáme se o lék pro něj samý, ale jen natolik, nakolik nám může navrátit zdraví. Lék je tu pouze prostředkem; dobré víno, nebo spíše potěšení z něho, je cílem.

Je důležité rozumět tomu, že důležitost o sobě, hodnota, není ekvivalentní přímé důležitosti, která charakterizuje všechny věci, vyhledávané pro ně samé. Jinými slovy, být hodnotou není totéž jako být cílem či předmětem přímé důležitosti.

Důležitost o sobě (hodnota) se týká povahy důležitosti jako takové, zatímco fakt, že je něco vyhledáváno pro sebe sama (přímá důležitost) se týká způsobu, jakým důležitost náleží tomuto bytí.

Rozdíl mezi přímou a nepřímou důležitostí může být proto nalezen jak u hodnoty, tak u objektivního dobra osoby, i u subjektivně uspokojujícího.

Zdraví je objektivním dobrem osoby, penicilín má nepřímou důležitost jako prostředek k navrácení zdraví. Penicilín je ale skutečně velkým objektivním dobrem pro lidstvo, zjevně však nepřímo.

3.6.2 *Primát hodnoty*

Můžeme si také klást otázku, který z druhů důležitosti je ten pravý, objektivně platný, ten, který má poslední slovo. Jakmile uchopíme význam důležitosti, začneme chápat, že tato zásadní otázka existuje nezávisle na naší motivaci. Otázka důležitosti má stejně objektivní a originální význam jako otázka pravdy a existence. Bylo by zcela absurdní předpokládat, že problém jsoucna a existence se ukazuje pouze pro uspokojení našeho poznání. Totéž platí pro otázku důležitosti. Důležitost je stejně zásadní jako bytí samo.

Jakmile si plně uvědomujeme tuto otázku, začínáme chápat, že tato důležitost je synonymní s důležitostí o sobě, tedy hodnotou. Pokud něco je subjektivně uspokojující nebo objektivně dobré pro osobu, otázka nejvyšší důležitosti zůstává nezodpovězena. Skutečné naplnění významu a důležitosti může být dáno pouze v termínu důležitosti o sobě.

3.6.3 *Ontologické a kvalitativní hodnoty*

Už byla zmíněna hierarchie hodnot a rozdíl mezi hodnotou a pouze subjektivně uspokojujícím. Byla také zmíněna nemožnost redukce jejich rozdílů na pouhý stupeň. Mezi hodnotami existuje hierarchie, takže můžeme mluvit o vyšších a nižších hodnotách. Bylo by chybné domnívat se, že hodnoty se liší pouze ve své vlastní oblasti.

Musíme tedy rozlišit mezi hierarchií v rámci jedné a té samé skupiny hodnot a hierarchií různých skupin hodnot. Tu druhou hierarchii máme na mysli, když říkáme, že morální hodnoty jsou vyšší než intelektuální. Ten rozdíl mezi různými hodnotovými doménami na jedné straně a různými hodnotami v každé této doméně není to jediné, co se musí rozlišit v oblasti hodnot.

Když mluvíme o hodnotě lidské osoby, o důstojnosti lidské osoby, nadané rozumem a svobodnou vůlí, když se díváme na skvělost osobního bytí a nesmrtelnou duši, pak jsme nezpochybnitelně konfrontováni s něčím důležitým o sobě. Ale je tato nádhera lidského bytí, která volá po respektu a lásce hodnotou ve stejném smyslu jako hodnota štědrosti nebo pokory (trpělivosti, skromnosti)?

Patří jenom do jiné oblasti hodnot, nebo je zde rozdíl zásadnější? Jestliže je to analogický rozdíl, jaký jsme našli mezi morální a intelektuální hodnotou, musíme se ptát, do které oblasti hodnot ta skvělost náleží, nebo zdali může sama o sobě konstituovat samostatnou rodinu hodnot. Zdá se, že hodnota, kterou lidská osoba má jako taková (ontologická hodnota osoby) se nehodí do žádné výše zmíněné hodnotové oblasti a odlišuje se v mnoha ohledech, ode všech hodnot, které jsme našli v morální, intelektuálním nebo estetické hodnotové oblasti.

Musíme skutečně rozlišit mezi ontologickými hodnotami (hodnota živého jsoucná nebo člověka) a kvalitativními typy hodnot, které jsme shromáždili v různých hodnotových rodinách.

První rozdíl, který nás zarazí, je, že ve sféře morálních hodnot nacházíme

protipól každé pozitivní hodnoty, kterou můžeme nazvat nehodnotou. Např. opakem spravedlnosti je nespravedlnost, opakem pokory je pýcha, opakem lásky je nenávisť a opakem čistoty je nečistota. Tyto nehodnoty nejsou pouhé absence pozitivních hodnot, jsou opakem k nim kvalitativním způsobem. Avšak v krásě člověka, v důstojnosti lidské substance, takové antitetické hodnoty neexistují. Neosobní bytí postrádající tuto skvělost není v žádném případě negativní.

Druhý rys, odlišující ty dva typy hodnot, se ukazuje ve vztahu mezi hodnotou a jsoucnem, které vtěluje hodnotu. Morální hodnoty se ukazují víc jako něco samo o sobě, nezávislé na svých nositelích a přístupech, které je vtělují. Zatímco ona skvělost lidské osoby nemůže být na ní nezávislá. Skutečnost, že jsme schopni vytvářet pojem různých morálních hodnot, že máme označení pro štědrost, pravdivost, pokoru apod., dosvědčuje charakter kvalitativních hodnot. Nemáme žádný patřičný pojem, který charakterizuje ontologickou hodnotu lidské osoby jako takovou, ale musíme místo toho referovat o bytí, které vtěluje tuto hodnotu. Abychom uchopili tyto hodnoty, musíme vědět o přístupech, jednáních, činnostech osoby. Musíme se dívat na zaměření těchto konkrétních vůlí, cílů, osobních činností, na objekt osobní lásky, ale tato nutnost podívat se na lidský přístup, ve kterém je tato morální hodnota vtělena, abychom zachytili tuto hodnotu, v žádném případě neprotiřečí charakteru nezávislosti zmiňovaném výše, ve které ta podstata morální hodnoty spočívá.

Možná rozdíl mezi kvalitativní a ontologickou hodnotou vyjadřuje určitým způsobem rozdíl mezi platónským a aristotelským přístupem k dobru. Pro Platóna existuje *dobro*, idea dobra, která je zdrojem veškeré dobroty. Dobro transcenduje každé jednotlivé jsoucno, které je dobré. Ale pro Aristotela neexistuje žádné takové absolutně transcendentní dobro, ale pouze imanentní dokonalost jsoucna (jednotlivé dobré věci). Nakolik je hodnota nejtypičtějším smyslem slova, o které se nám jedná (morální nebo estetická hodnota), platónský pohled je mnohem správnější; nakolik jde o ontologickou hodnotu, zdá se být správnější aristotelský pohled.

Třetí rozlišující známkou je rozdílný způsob, kterým morální hodnota na jedné straně a ontologická hodnota osoby na druhé straně, reflektuje Boha. Morální hodnota mluví o Bohu specifickým způsobem. Bůh je Dobro, Pravda, Spravedlnost, Láska a každé morální dobro člověka obsahuje prvek podobnosti Bohu.

Když uchopíme morální hodnotu v jednání jiné osoby, jsme si jasně vědomi, že jsme konfrontováni se světem okolo nás, ale ontologická hodnota jiné osoby není stejným způsobem nad námi jako je její štědrost nebo láska a spravedlnost, které jsou jasně z té oblasti vyšší než my. Morální hodnota má charakter přímější a specifické reflexe Boha, je slunečným paprskem nekonečné dobroty, specifickou zvěstí od Boha. Ontologická hodnota na druhé straně je tak spojena s bytím lidské osoby, že odráží Boha způsobem, ve kterém toto bytí odráží Boha. Zvěst jde skrze přirozenost tohoto člověka, který je obraz Boží, a jeho ontologickou skvělost. Odráží Boha podle ontologického odrazu. Není to přímá zvěst od Boha, jako je obsažena v morálních hodnotách.

Ontologická hodnota osoby je vlastní jsoucnu jako takovému. Není žádná možnost, jak by ji mohlo ztratit. Morální hodnoty naopak mohou nebo nemusí být v osobě vtěleny. Nejsou garantovány samotnou existencí lidské osoby, ale závisí na specifickém přístupu lidské osoby nebo na specifickém nasměrování její vůle. To se ukazuje také v tom, že jedna lidská osoba nemůže vlastnit svou ontologickou hodnotu více nebo méně než jiná osoba. Neexistuje žádné stupňování specifické ontologické hodnoty. Žádná osoba ji nemůže vlastnit více nebo méně než jiná. S ohledem na morální hodnotu však toto více nebo méně je možné. Jeden člověk může být např. více nebo méně štědrý než jiný. Není však možné být více nebo méně osobou.

O hierarchii ontologických hodnot můžeme mluvit, nacházíme hierarchii v prostoru bytí a vidíme, že ontologická hodnota živého organismu je vyšší než mrtvé hmoty, že ontologická hodnota živočicha je vyšší než ontologická hodnota rostliny atd. Hierarchie v morální sféře, která nám umožňuje říci, že pokora je víc

než spolehlivost, nenachází striktní analogii v ontologických hodnotách. To je proto, že namísto hodnotových rodin je ontologická hodnota druhem nebo rodem reprezentujícím pokaždé nový druh hodnoty, jako je hodnota animálního života, hodnota lidského bytí nebo hodnota anděla.

Další fundamentální rozdíl mezi ontologickou hodnotou osoby a morálními hodnotami se ukazuje ve způsobu jejich realizace. Ontologická hodnota skvělosti lidské osoby jako takové je realizována existencí lidské bytosti. Kdyby byla lidská osoba anihilována, tato ontologická hodnota by už nebyla realizována. Morální hodnoty na druhé straně by se staly reálné prostřednictvím svobodného přístupu osoby, např. když osoba je nadána nějakou ctností. Morální hodnota přestává být reálnou, když osoba ztrácí tuto ctnost. Taková ztráta osoby je morální zlo.

Tudíž jsme našli na jedné straně některé ontologické hodnoty a na druhé straně rozdílné hodnotové oblasti, každá z nich zahrnující různé hodnoty kvalitativního typu. Rozdíl mezi nimi je mnohem hlubší než rozdíl mezi jednotlivými typy oblastí hodnot a je dost hluboký, aby nám dovolil říci, že když se díváme na ontologickou hodnotu jako na opak kvalitativní hodnoty, jde o naprosto odlišný typ hodnoty.

3.6.4 Shrnutí

Shrneme-li na závěr hlavní body Hildebrandovy teorie do krátkého přehledu, pak lze konstatovat následujících několik bodů:

1. Pro uchopení významu hodnoty je potřeba nejprve začít s pojmem *důležitost*. Jenom ty věci, které jsou nějakým způsobem důležité, dokáží vyvolat nějakou naši odezvu. Tyto důležité věci nemusí být pouze pozitivní, mohou být i negativní. Mohou vyvolat jak pocit uspokojení, radosti, obdivu, tak i odporu, nechuti apod.

2. Dále jde o to, zdali věci, které jsou pro nás důležité, mají tuto důležitost samy v sobě, nebo jim ji propůjčujeme my. Jsou totiž věci, které mají svoji hodnotu pouze *pro* nás, jen natolik, nakolik slouží našemu pouze subjektivnímu uspokojení. My sami jim propůjčujeme určitou důležitost. Pokud to neuděláme, nejsou důležité. Jsou však i jiné věci, které na nás nejsou nijak závislé. Mají svoji hodnotu samy v sobě. My si jí můžeme všimnout a ocenit ji, ale také nemusíme. Pokud však hodnotu těchto věcí nevidíme, neztrácí se. Tedy důležitost příjemné teplé koupele je závislá na někom, kdo ji ocení. Sama o sobě není žádnou hodnotou. Ovšem pro toho, kdo ji ocení, může být velmi příjemná. Záchrana lidského života je opravdovou hodnotou. Vidíme-li někoho zachránit život druhému člověku, nenechá nás to chladnými. Chápeme to jako něco důležitého, i když se nás to osobně nijak nedotýká. Nemusí jít o záchranu nám blízkého člověka. Hodnota takového skutku je v něm samém, není závislá na naší reakci. Nebo vidíme-li někoho trpět nesvobodou, opět to v nás vyvolává určitou reakci na *nehodnotu* této nesvobody. Chápeme, že by bylo třeba tuto *nehodnotu* nesvobody změnit v *hodnotu* svobody. Tyto okolnosti vůbec nemusí být důležité *pro* nás, ty jsou prostě důležité samy v sobě.
3. Jsou také věci, které jsou pro nás důležité, velmi se nás dotýkají a přitom nemají vztah pouze k našemu subjektivnímu uspokojení. Už bylo řečeno, že záchrana lidského života je vždy něco cenného samo v sobě, vždy jde o hodnotu. Jde-li ale o záchranu života našeho či někoho z našich blízkých, přidává se k ocenění tohoto skutku ještě obrovská vděčnost, protože, šlo o skutek, který se nás osobně dotýká, je pro nás důležitý. A v této vděčnosti, v této důležitosti pro nás je onen rozdíl mezi hodnotou a objektivním dobrem osoby.
4. Je také možné, že některé hodnoty, v nás nevyvolávají reakci žádnou. Tady však nemusí být chyba na straně hodnot, ale v nás. Existují lidé, kteří nedokáží vnímat a rozeznat hodnoty, podobně jako někteří lidé nedokáží rozeznat barvy. Tito lidé jsou *hodnotově slepí*. Zde však nejde o vrozenou

dispozici, jako je tomu u barvosleposti. Jde spíše o to, že se člověk dívá na svět z jiného úhlu pohledu. Pokud je tedy člověk *hodnotově slepý*, dívá se na svět zřejmě pouze úhlem pohledu subjektivního uspokojení. Potom to, co nemá vztah k jeho vlastnímu uspokojení, nemá ani hodnotu.

Přehled výše popsaných kategorií odpovídajících na výzvu důležitosti, kam patří mimo jiné hodnoty a objektivní dobro osoby, lze vyjádřit např. jednoduchou tabulkou uvedenou níže.

	Subjektivně uspokojující	Hodnota	Objektivní dobro osoby
Důležitost	Pouze <i>pro</i> mě, já ji propůjčuji	Sama v sobě	Objektivně cenné pro mě
Oslovení	Lákání	Výzva	
Odpověď	Sebestředné uspokojení	Sebezřeknutí se, podřízenost, obdiv	Vděčnost
Příklad	Teplá koupel, mocenské postavení	Svoboda	Můj život, mé zdraví

3.6.5 *Odpovídá Hildebrandova teorie hodnot na důležité otázky o hodnotách?*

Dříve než jsme se začali zabývat pojetím hodnot Dietricha von Hildebranda zdůraznili jsme si několik otázek, na které jsme zatím nedostali přesvědčivou odpověď. Bylo by vhodné si tyto otázky nyní připomenout a ptát se, zdali nám

může takovouto odpověď dát Hildebrandovo pojetí hodnot.

Jsou hodnoty objektivní nebo subjektivní?

Hildebrand zde dává jednoznačnou odpověď. Hodnoty jsou objektivně platné. Velmi ostře je však odlišuje od skutečností, které jsou pouze subjektivně uspokojující. Tímto svým originálním rozlišením velmi přispěl jednak k vyjasnění samotného pojmu hodnota, ale také k přijatelnosti jeho objektivní platnosti.

Jak hodnoty poznáváme?

Hodnoty je možné poznávat právě podle druhu důležitosti. Každý druh důležitosti nás jinak oslovuje. Hodnota představuje pro člověka výzvu, nikoli lákání.

Jsou hodnoty dány vztahem nebo jsou vlastností?

I na tuto otázku najdeme u Hildebranda odpověď. Jakožto objektivní je hodnota vlastností daného jsoucna. Avšak její realizace jakožto hodnoty je možná jen ve vztahu k subjektu, pro který je výzvou, a který ji jako hodnotu prožívá.

4 HILDEBRANDOVA FILOSOFIE HODNOT JAKO VÝCHODISKO KRITICKÉ REFLEXE

4.1 Odůvodnění preference Hildebrandovy filosofie hodnot

Abychom nezůstávali pouze u srovnávání existující plurality koncepcí a navrhli i konkrétní možné východisko, doporučujeme vzít jako podklad pro další diskusi o tématu hodnot v etice sociální práce přístup Dietricha von Hildebranda. Důvody, které nás k tomuto doporučení vedou, jsou následující:

1. Autor jasně a přehledně definuje hodnoty a jejich vztah k dobru a k lidské osobě. Jeho rozpracování tématu je dostatečně podrobné a přitom dostatečně srozumitelné, aby mohlo být východiskem speciální etické disciplíny, kterou etika v sociální práci je.
2. Autorova pozice je vyargumentovaná a doložená řadou příkladů. Jeho přístup, jakkoli je založen (ostatně jako každý přístup) v určité tradici (v tomto případě v realistické fenomenologii), není odtržen od kontinuity dosavadního filosofického vývoje a je otevřen pro další diskusi a aplikace.
3. Autorova koncepce je otevřeně personalistická a vztahová.
4. Autor dobře vyvažuje a argumentačně podkládá vztah absolutního hodnotového základu a relačního charakteru hodnot (vztahu k osobě).
5. Na rozdíl od analytické filosofie nezůstává Hildebrand na povrchu jazyka, oproti Schelerovi pečlivěji rozlišuje kategorie důležitosti, na kterých staví svou teorii hodnot. Na rozdíl od Marcela je méně závislý na dobových teoriích a diskusích a tudíž i lépe aplikovatelný v současnosti.

4.2 Etický kodex sociálních pracovníků a jeho analýza

V této kapitole bude uveden text Etického kodexu sociálních pracovníků⁴⁰ a komentář z pohledu výše vyložené Hildebrandovy teorie hodnot. Kodex je komentován proto, že bývá často označován jako zdroj informací o hodnotách v etice sociální práce. V níže citovaném textu proto zvýrazněným typem písma označujeme pojmy, které lze chápat jako hodnotové, a vzápětí předkládáme komentář.

(1.) Etické zásady

(1.1.) Sociální práce je založena na hodnotách **demokracie** a **lidských práv**. Sociální pracovníci proto dbají na dodržování lidských práv u skupin a jednotlivců tak, jak jsou vyjádřeny v Chartě lidských práv Spojených národů a v Úmluvě o právech dítěte. Dále se řídí zákony tohoto státu, které se od těchto kodexů odvíjejí.

V tomto odstavci jsou explicitně označeny jako hodnoty „demokracie“ a „lidská práva“. Demokracie je de facto uspořádání společnosti, která představuje určitou důležitost. Není to ovšem objekt pouhého subjektivního uspokojení, které by se vyčerpávalo v okamžitém jednotlivém prožitku. Je tedy hodnotou. Představuje pro nás mnohem víc výzvu, které musíme s námahou dostat, než subjektivní uspokojení. Hodnota demokracie spočívá především v ocenění lidské osoby jako takové, včetně její svobody, svébytnosti a sebeurčení.

Podobně je tomu s lidskými právy. „Lidská práva“ jsou pojmem, který je poměrně obtížně definovaný, ale obvykle ho lze jednoduše shrnout jako práva, která náleží člověku jednoduše proto, že je člověkem. Nelze mu je tedy žádným

⁴⁰ Text kodexu je převzat z <http://sspcr.unas.cz/?q=node/13> (24. 4. 2008).

způsobem upřít a na druhé straně mu je není potřeba žádným zvláštním právním aktem propůjčovat nebo udělovat. Proto se mluví také o přirozených právech, tedy o právech, které plynou ze samé přirozenosti člověka, čili z toho, že je člověkem. Také lidská práva jsou bezpochyby hodnotou a to ze stejného důvodu, který byl uveden výše v případě demokracie.

Za zmínku stojí samozřejmě případ, kdy se jedná o situaci znovunabytí upíraných lidských práv, tedy o případ, kdy člověk získává svá vlastní práva, která on sám jakožto individuum, tedy lidská osoba, oprávněně pociťoval jako potlačovaná. V takovém případě lze o znovunabytých lidských právech (nebo jen některém či některých z nich) mluvit jako o objektivním dobru osoby. Je to hodnota se zvláštním vztahem k individuální lidské bytosti v určité situaci. Jak bylo výše uvedeno, charakteristické např. je, že při opětovném získání lidských práv člověk pociťuje vděčnost. Znovu totiž získal něco, co je důležité pro něj samého.

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

„Jedinečnost každého člověka“, kterou má sociální pracovník respektovat, je opět hodnotovým výrazem. Je základem personaly, tedy toho, co dělá člověka osobou. Už od počátků personalistického myšlení se zdůrazňují především tři základní rysy osoby, které geniálním způsobem shrnul Boethius ve své stále citované definici „individuální substance rozumové přirozenosti“.⁴¹ Jsou to:

⁴¹ Srov. BOETHIUS, *Contra Eutychem et Nestorium*. Český překlad: *Teologické traktáty*, Praha: Krystal OP 2004, str. 34-35.

- individualita a svébytnost
- rozumovost
- svoboda a odpovědnost

Jedinečnost a z toho plynoucí neopakovatelnost každé lidské osoby představuje něco velmi důležitého, na co člověk musí odpovědět zájmem, úctou a pozorností ke každé lidské bytosti. Tím, že každý člověk představuje originál, který už se nikdy v dějinách nebude opakovat, představuje i hodnotu nesmírné ceny.

(1.3.) Sociální pracovník respektuje právo každého jedince na **seberealizaci** v takové míře, aby současně nedocházelo k omezení stejného práva druhých osob.

Nakolik lze chápat „seberealizaci“ jako hodnotu je otázkou. Je totiž vždy spojena s konkrétní lidskou bytostí, jak napovídá již předpona „sebe-“. Odpovídala by jí tedy spíše kategorie objektivního dobra osoby. Rozvíjení vlastní potenciality a odpovídající vděčnost za tuto možnost by tomu odpovídalo.

Na druhé straně si lze představit i seberealizaci typu pouhého uspokojení. Je tedy vždy důležité, o jaký typ seberealizace se jedná, co se realizuje. Předpokládáme však, že se zde myslí seberealizace ve smyslu rozvoje vlastních schopností a přirozených vloh. V takovém případě by se zcela jistě jednalo o zmíněné objektivní dobro osoby.

(1.4.) Sociální pracovník pomáhá jednotlivcům, skupinám, komunitám a sdružení občanů svými znalostmi, dovednostmi a zkušenostmi při jejich **rozvoji** a při

řešení konfliktů jednotlivců se společností a jejich následků.

„Rozvoj“ jednotlivců, skupin a sdružení lze také chápat v hodnotovém smyslu. V kontextu, v němž je zde rozvoj zmíněn, se totiž evidentně jedná o hlubší uskutečňování vlastního lidství a společenské dimenze lidského života. V tomto smyslu je tedy rozvoj jakousi „přidanou hodnotou“ k hodnotám jako jsou „jedinečnost“, „personalita“, „lidská práva“ apod. Znamená totiž možnost jejich většího uskutečňování.

(1.5.) Sociální pracovník musí dávat přednost profesionální odpovědnosti před svými soukromými zájmy. Služby, které poskytuje, musí být na nejvyšší odborné úrovni.

(2.) Pravidla etického chování sociálního pracovníka

(2.1.) Ve vztahu ke klientovi

(2.1.1.) Sociální pracovník vede své klienty k vědomí vlastní odpovědnosti.

(2.1.2.) Sociální pracovník jedná tak, aby chránil **důstojnost** a lidská práva svých klientů.

„Důstojnost“ člověka je naprosto základní hodnotou pro člověka ve smyslu zobecnění klíčových hodnot vyplývajících z lidské personality. Vyjadřuje mimořádné místo, které člověk v přírodě zaujímá. To plyne z jeho rozumovosti, svobody, z toho plynoucí mravní odpovědnosti, svědomí apod. Proto jsou některé skutky „člověka nedůstojné“, zatímco u zvířat nám takové nepříjdou. Člověk, chtělo by se říci, má na víc, a proto je na něj kladen i vyšší požadavek.

V teologickém diskursu plyne lidská důstojnost jednoznačně ze stvoření člověka k obrazu Božímu a s tím související schopnosti mravní odpovědnosti.⁴²

Důstojnost tedy nepředstavuje nějakou samostatnou hodnotu vedle již zmíněných hodnot jako je jedinečnost nebo odpovědnost apod., ale je spíše obecným termínem, který tyto konkrétnější hodnoty zahrnuje a zastřešuje.

(2.1.3.) Sociální pracovník pomáhá stejným úsilím a bez jakékoliv diskriminace všem klientům.

(2.1.4.) Chrání klientovo právo na **soukromí** a důvěrnost jeho sdělení. Data a informace požaduje s ohledem na potřebnost při zajištění služeb, které mají být klientovi poskytnuty a informuje ho o jejich potřebnosti a použití. Žádnou informaci o klientovi neposkytne bez jeho souhlasu. Výjimkou jsou osoby, které nemají způsobilost k právním úkonům v plném rozsahu (zejména nezletilé děti) nebo tehdy, když jsou ohroženy další osoby. V případech správního řízení umožňuje účastníkům tohoto řízení nahlížet do spisů, které se tohoto řízení týkají.

„Soukromí“ představuje hodnotu, neboť je bezpochyby důležité a zřetelně se odlišuje od subjektivního uspokojení i od objektivního dobra osoby. Soukromí má člověk tendenci oceňovat i u ostatních lidí bez ohledu na to, jak se to vztahuje k němu samému. Potřeba soukromí plyne z výše zmiňované jedinečnosti lidské osoby, která je dílem individuální, dílem společenská a vztahová a její život spočívá ve vyvažování těchto dvou rovin života. Tak, jako člověk nemůže být naprostým samotářem, nemůže být svého soukromí a práva na samotu naprosto zbaven.

⁴² Srov. DRUHÝ Vatikánský koncil, *Gaudium et spes*, čl. 12-17. České vydání Praha: Zvon 1995, str. 192-195.

(2.1.5.) Sociální pracovník dbá, aby klienti obdrželi všechny služby a dávky sociálního zabezpečení, na které mají nárok, a to nejen od instituce, ve které jsou zaměstnání, ale i ostatních příslušných zdrojů. Poučí klienty o povinnostech, které vyplývají z takto poskytnutých služeb a dávek. Pomáhá řešit i jiné problémy klienta týkající se dalších sfér jeho života.

(2.1.6.) Sociální pracovník hledá možnosti jak zapojit klienty do procesu řešení jejich problémů.

(2.2.) Ve vztahu ke svému zaměstnavateli

(2.2.1.) Sociální pracovník odpovědně plní své povinnosti vyplývající ze závazku ke svému zaměstnavateli.

(2.2.2.) V zaměstnavatelské organizaci spolupůsobí při vytváření takových podmínek, které umožní sociálním pracovníkům v ní zaměstnaným přijmout a uplatňovat závazky vyplývající z tohoto kodexu.

(2.2.3.) Snaží se ovlivňovat sociální politiku, pracovní postupy a jejich praktické uplatňování ve své zaměstnavatelské organizaci s ohledem na co nejvyšší úroveň služeb poskytovaných klientům.

(2.3.) Ve vztahu ke svým kolegům

(2.3.1.) Sociální pracovník respektuje znalosti a zkušenosti svých kolegů a ostatních odborných pracovníků. Vyhledává a rozšiřuje spolupráci s nimi a tím zvyšuje kvalitu poskytovaných sociálních služeb.

(2.3.2.) Respektuje rozdíly v názorech a praktické činnosti kolegů a ostatních odborných a dobrovolných pracovníků. Kritické připomínky k nim vyjadřuje na vhodném místě vhodným způsobem.

Zde jde v podstatě o explicitně nejmenované, ale de facto jasně přítomné hodnoty „pluralita“ a „důstojnost“. Druhá ze jmenovaných již byla zmiňována výše, proto stojí za zmínku pouze případ „plurality“. Na první pohled je otázkou,

nakolik nebo v jakém smyslu jde vůbec v tomto případě mluvit o hodnotě. Pouhá mnohost, což je doslovný význam slova „pluralita“ zdaleka nemusí představovat nějakou hodnotu.

(2.4.) Ve vztahu ke svému povolání a odbornosti

(2.4.1.) Sociální pracovník dbá na udržení a zvyšování prestiže svého povolání.

(2.4.2.) Neustále se snaží o udržení a zvýšení odborné úrovně sociální práce a uplatňování nových přístupů a metod.

(2.4.3.) Působí na to, aby odbornou sociální práci prováděl vždy kvalifikovaný pracovník s odpovídajícím vzděláním.

(2.4.4.) Je **zodpovědný** za své soustavné celoživotní vzdělávání a výcvik, což je základ pro udržení stanovené úrovně odborné práce a schopnosti řešit etické problémy.

Dostáváme se k další hodnotě zakotvené v personálním charakteru lidské existence, totiž k „odpovědnosti“. Je to opět charakteristika člověka úzce svázaná s jeho svobodou a mravností. Lze říci, že ze svobody nutně vyplývá i odpovědnost za své skutky a z té zase vyplývá fenomén mravnosti jako takový.

Kodex ovšem odpovědnost konkretizuje na odpovědnost za soustavné sebevzdělávání. Jedná se tedy o odpovědnost profesní, což je pochopitelné z hlediska toho, komu je kodex určen. Pro sociálního pracovníka (a dodejme, že nejen pro něj) představuje odpovědnost k vlastní profesi a tím i k lidem, s nimiž pracuje, velmi důležitý prvek. Tato kategorie důležitosti z něj dělá specifickou hodnotu a také výzvu.

(2.4.5.) Pro svůj odborný růst využívá znalosti a dovednosti svých kolegů a jiných odborníků, naopak své znalosti a dovednosti rozšiřuje v celé oblasti sociální

práce.

(2.5.) Ve vztahu ke společnosti

(2.5.1.) Sociální pracovník má právo i povinnost upozorňovat širokou veřejnost a příslušné orgány na případy porušování zákonů a oprávněných zájmů občanů.

V odstavci 2.5.1. jde opět o nepřímo vyjádřenou hodnotu „ochrany“ člověka před nebezpečím. Konkrétní prožitek bezpečí před ohrožením provázený pocitem vděčnosti by se řadil spíše k objektivnímu dobru osoby. Ochrana osob před nebezpečím obecně je však bezpochyby hodnotou jako takovou, o kterou člověku jde bez ohledu na jeho osobní zájmy nebo osobní situaci.

(2.5.2.) Zasazuje se o zlepšení sociálních podmínek a zvyšování **sociální spravedlnosti** tím, že podněcuje změny v zákonech, v politice státu i v politice mezinárodní.

„Sociální spravedlnost“ je hodnotou. Je to něco důležitého, na co reagujeme jako na výzvu. Sociální spravedlnost jako neustálé hledání rovnováhy mezi vrstvami společnosti vychází z neustálé diskuse a hledání konsensu. To znamená, že sociální spravedlnost úzce souvisí s odpovědností, mravností a svobodou člověka a předpokládá i respekt k hodnotám lidských práv a solidarity.

(2.5.3.) Upozorňuje na možnost spravedlivějšího rozdělení společenských zdrojů a potřebu zajistit přístup k těmto zdrojům těm, kteří to potřebují.

(2.5.4.) Působí na rozšíření možností a příležitostí ke zlepšení **kvality života** pro všechny lidi, a to se zvláštním zřetelem ke znevýhodněným a postiženým jedincům a skupinám.

„Kvalita života“ je hodnota velmi obecná, protože se pod ní obvykle zahrnují pojmy jako lidská důstojnost, lidská práva, sociální spravedlnost apod. V současné době je to poměrně diskutovaný termín. Lze ji však sledovat s kritickou pozorností jako politikum, neboť platí, že tam, kde se příliš mluví o „kvalitě života“, se příliš nedbá o život sám. Pokud však termín „kvalita života“ zůstane v intencích toho, jak je zmíněna v Kodexu, pak se jednoznačně jedná o zobecňující pojem zahrnující řadu jiných konkrétnějších hodnot vycházejících z osobního bytí člověka.

(2.5.5.) Sociální pracovník působí na zlepšení podmínek, které zvyšují vážnost a úctu ke **kulturám**, které vytvořilo lidstvo.

„Kultura“ je pojem definovaný různým způsobem. V širším smyslu se kulturou myslí styl života vůbec, v užším smyslu jde o určitou tvorbu, ať už uměleckou nebo formaci životního nebo profesního stylu. Teoretikové obvykle mluví o kultuře vysoké (umění, omezené na několik málo „vyvolených“) nebo sdílené (vytvářené a žité celou společností).⁴³

Kultura v obou smyslech je bezpochyby hodnotou jako něco, co je pro nás důležité, a je zároveň výzvou z hlediska přizpůsobení, dotváření i kritického vymezení se, a to jak vzhledem ke kultuře vlastní, tak i vzhledem ke kulturám cizím. Srovnávání nebo setkávání kultur vede také k zamyšlení nad hodnotovými žebříčky a nad preferencemi jedné hodnoty vůči druhé a míry oprávněnosti této preference.

⁴³ Srov. SCRUTON, R., *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře*. Praha: Academia 2002, str. 9-13.

Etické problémové okruhy

Tyto problémové okruhy by měly být rozpracovány v rozšířeném kodexu, který by byl zaměřen na specifika sociální práce v různých oblastech. Sociální práce s jednotlivcem, rodinami, skupinami, komunitami a organizacemi vytváří pro sociálního pracovníka situace, ve kterých musí nejen eticky hodnotit, vybírat možnosti, ale i eticky rozhodovat. Sociální pracovník eticky uvažuje při sociálním šetření, sběru informací, jednáních a při své profesionální činnosti o použití metod sociální práce, o sociálně technických opatřeních a administrativně správních postupech z hlediska účelu, účinnosti a důsledků na klientův život.

A. Základní etické problémy jsou

- kdy vstupovat či zasahovat do života občana a jeho rodiny, skupiny či obce (např. z hlediska prevence či sociální terapie společensky nežádoucí situace),
- kterým sociálním případům dát přednost a věnovat čas na dlouhodobé sociálně výchovné působení,
- kolik pomoci a péče poskytnout, aby stimulovaly klienta ke změně postojů a k odpovědnému jednání a nevedly k jejich zneužití,
- kdy přestat se sociální terapií a poskytováním služeb a dávek sociální pomoci.

B. Další problémové okruhy,

kteřé se občas vyskytují a vyžadují etické hodnocení a rozhodování vyplývají z následujících situací, kdy loajalita sociálního pracovníka s klientem se dostane do střetu zájmů

- při konfliktu zájmu samotného sociálního pracovníka se zájmem klienta,
- při konfliktu klienta a jiného občana,
- při konfliktu mezi institucí či organizací a skupinou klientů,
- při konfliktu zájmu klientů a ostatní společnosti,
- při konfliktu mezi zaměstnavatelem a jeho sociálními pracovníky.

C. Sociální pracovník má ve své náplni roli pracovníka,

kteřý klientům pomáhá a současně má klienty kontrolovat. Vztahy mezi těmito protichůdnými aspekty sociální práce vyžadují, aby si sociální pracovníci vyjasnili etické důsledky kontrolní role a do jaké míry je tato role přijatelné z hlediska základních hodnot sociální práce.

Postupy při řešení etických problémů

1. Závažné etické problémy budou probírány a řešeny ve skupinách pracovníků v rámci Společnosti sociálních pracovníků. Sociální pracovník má mít možnost diskutovat, zvažovat, analyzovat tyto problémy ve spolupráci s kolegy a dalšími odborníky, eventuálně i za účasti stran, kterých se týkají.
2. Společnost sociálních pracovníků v ČR může doplnit a přizpůsobit etické zásady pro ty oblasti terénní sociální práce, kde jsou etické problémy komplikované a závažné.
3. Na základě tohoto kodexu je úkolem Společnosti sociálních pracovníků pomáhat jednotlivým sociálním pracovníkům analyzovat a řešit jednotlivé problémy.

Prostudujeme-li si důkladně Etický kodex sociálních pracovníků, zjistíme, že hlavními hodnotami, které jsou v něm obsažené, jsou hodnoty lidské důstojnosti a lidských práv, které jsou zmíněné hned v prvním bodě kodexu v rámci definování etických zásad, kterými se mají sociální pracovníci řídit.

Pokud procházíme kodex dále a čteme ho se ohledem na Hildebrandovo pojetí hodnot, zjistíme, že většina dalších bodů se týká spíše objektivního dobra osoby, než hodnot jako takových. Jako příklad můžeme uvést bod 1.4. „Pomoc při rozvoji a řešení konfliktů“ bychom nenazvali hodnotou. Jde spíše o to, že sledujeme objektivní dobro klientů a v tomto směru je zaměřena i naše pomoc. Můžeme sledovat různé hodnoty, které jsou zde skryté. Záleží to na situaci klienta, v čem je mu třeba pomoci, co je tím objektivním dobrem pro něho v konkrétní situaci, které hodnoty jsou v tomto objektivním dobru schovány. Může to být zdraví, důstojný život, přátelství apod.

Je také třeba si všimnout, že objektivní dobro osoby, jak je nazývá Hildebrand, vždy předpokládá nějakou hodnotu. Pro sociální pracovníky by to mohlo znamenat, že pokud by cílem jejich práce bylo sledovat objektivní dobro svých klientů, pak tím naplní ustanovení tohoto etického kodexu. Při snaze o objektivní dobro pro klienta by se nikdy neměli dostat do rozporu s jeho lidskou důstojností, nemělo by to vést k tomu, že by zanedbali některá z jeho práv, že by dali přednost vlastním zájmům před zájmy klienta atd.

Spíše by se toto sledování objektivního dobra svých klientů mohlo pro sociální pracovníky stát určitým jednoduchým kritériem, zda je jejich práce v souladu s etickým kodexem i se zájmy klienta. Je třeba si však uvědomit, že jednoduchost tohoto kritéria spočívá spíše v tom, že je to kritérium pouze jedno. Nelze říci, že je ve všech situacích jednoduché postřehnout, co je tím objektivním dobrem pro určitou osobu v dané situaci, a ještě složitější pak může být naplnění toho, co identifikujeme jako objektivní dobro klienta.

Sledujeme-li anglicky psanou literaturu o etice v sociální práci, setkáme se také s tvrzením, že přístup ke klientovi charakterizovaný hned v prvním bodě etického kodexu (1.2) *Sociální pracovník respektuje jedinečnost každého člověka bez ohledu na jeho původ, etnickou příslušnost, rasu či barvu pleti, mateřský jazyk, věk, zdravotní stav, sexuální orientaci, ekonomickou situaci, náboženské a politické přesvědčení a bez ohledu na to, jak se podílí na životě celé společnosti*, je nazýván přístupem „barvoslepým“. Hodně se diskutuje, zda jde o přijatelný přístup. Za vhodnější se pokládá přístup, který bere dobře v úvahu všechny okolnosti ve kterých člověk žije, tedy i barvu pleti apod., a hledá cesty k řešení situace v rámci změn pro celou komunitu. K tomuto lze podotknout, že pokud sociální pracovník sleduje objektivní dobro svých klientů, pak jistě musí brát v úvahu všechny okolnosti, které ovlivňují jejich situaci. Neměl by tedy rozhodně zůstat slepým např. k barvě pleti, pokud je součástí okolností, které se na nepříznivé situaci klientů podílí. Nemůže se také stát, že se někomu nedostane pomoci z důvodu např. barvy pleti, náboženství apod.

5 TEOLOGICKÝ ROZMĚR HODNOT V SOCIÁLNÍ PRÁCI

5.1 Místo teologie v reflexi hodnot

Při pokusu o teologickou reflexi hodnot budeme vycházet z biblických textů, protože ty představují hlavní zdroj pro teologii. Protože „hodnota“ je poměrně novým termínem, je zřejmé, že ho v Bibli rozpracovaný nenajdeme. Můžeme zde však najít některé konkrétní hodnoty, můžeme si všímat, jak se s nimi nakládá, které hodnoty a proč jsou preferovány. Můžeme zde také najít rozlišování mezi hodnotami a ne-hodnotami, hodnotami a pouhým subjektivním uspokojením apod. Zároveň zde nalezneme řadu kritérií, podle kterých lze tyto skutečnosti rozlišovat.

Na níže uvedených příkladech biblických textů lze ukázat možnosti takového „hodnotového čtení“ Písma, které pro křesťana může představovat teologickou nebo spirituální obdobu racionální etické metodologie rozlišování a promýšlení hodnot. Jestliže je etická reflexe hodnot nutnou součástí etiky v sociální práci, je pro sociálního pracovníka, který je křesťanem, a je tedy je z hlediska své osobnosti spolumotivován svou vírou, nutnou součástí jeho úvah i teologická reflexe hodnot. Ta etickou reflexi nenahrazuje, ale doplňuje a prohlubuje.

Nepůjde nám zde o biblický rozbor, ale o praktické morální čtení Písma. Jde o hledání biblických novozákonních výroků o hodnotách. Předběžně již máme pojem hodnoty filosoficky vyjasněný a vytříbený, a nyní budeme hledat jeho místo v Písmu.

5.2 Příklady biblických textů reflektujících hodnoty a jejich komentář

5.2.1 Ježíšovo pokušení na poušti

Tedy byl Ježíš Duchem vyveden na poušť, aby byl pokoušen od d'ábla (...) Přistoupil pokušitel a řekl mu: „Jsi-li Syn Boží, řekni, ať z těchto kamenů jsou chleby.“ On však odpověděl: „Je psáno: ‘Ne jenom chlebem bude člověk živ, ale každým slovem, které vychází z Božích úst.’“ (...) Pak ho d'ábel vezme na vysokou horu, ukážeme mu všechna království světa i jejich slávu a řekne mu: „Toto všechno ti dám, padneš-li přede mnou a budeš se mi klanět.“ Tu mu Ježíš odpoví: „Jdi mi z cesty satane; neboť je psáno: ‘Hospodinu, Bohu svému, se budeš klanět a jeho jediného uctívat.’“ (Mt 4, 1-11)

Pokusme se podívat se na tento úryvek Písma z hlediska hodnot. Je nesporné, že o nějaké hodnoty tu jde. Stojí tu proti sobě něco, co nabízí d'ábel a Ježíšova odpověď na tyto nabídky. V prvním případě je tu chléb proti Božímu slovu. Nejprve se můžeme ptát, zdali je chléb opravdovou hodnotou. Dá se o něm říci, že vlastní důležitost o sobě, která volá po adekvátní odpovědi? Nebo je podle analytické filosofie hodnotou instrumentální, která vlastní důležitost za nějakým účelem. V případě chleba bychom zřejmě řekli, že jeho důležitost je v možném nasycení člověka. Ovšem tato potřeba nasycení je jednou ze základních potřeb, které člověk má.

Ježíš se však na nějaký čas zříká uspokojení této potřeby, postí se. Na určitý čas odpírá svému tělu pokrm, aby prohloubil vědomí své závislosti na Bohu. Do této situace přichází d'ábel a zrazuje ho z postu. Jako by říkal: „Vždyť se přece můžeš klidně najíst.“ A na to Ježíš odpovídá „Nejen chlebem živ je

člověk...“ Na tom, že člověk potřebuje jíst a jí není opravdu nic špatného. Jen je třeba starat se o svůj život nejen z hlediska našeho pozemského života, ale i z hlediska věčnosti. To je to, co je zde v sázce. Je třeba hledat, zdali se starostí o život pozemský nezbavují života věčného.

Další pokušení je pokušení moci. Moc nemusí být vždy špatná a škodlivá. Mnohdy může být i velmi užitečná. Má-li člověk určitou moc, může udělat mnoho dobrého. Co je zde zásadní je to, co je žádáno výměnou. Ďábel totiž žádá, aby se mu Ježíš klaněl. To by však znamenalo, že už nemůže uctívat Boha jako svého Pána. A to je cena, kterou nelze platit. Proto je v každé situaci důležité všimnout si, jaké hodnoty jsou v sázce a zda tím, že přijmeme jednu hodnotu, neodmítáme hodnotu jinou, vyšší.

5.2.2 *Řeč proti farizeům*

„Vy farizeové očišťujete číše a mísy zvenčí, ale vaše nitro je plné hrabivosti a špatnosti... Rozdejte chudým, co je v mísách, a hle, všechno vám bude čisté. Ale běda vám farizeům! Odevzdáváte desátky z máty, routy a ze všech zahradních rostlin, ale nedbáte na spravedlnost a lásku, kterou žádá Bůh. Toto bylo třeba činit a to ostatní neopomíjet.“ (Lk 11, 39-42)

Farizeové dělají, co se po nich podle Zákona chce, ale nestarají se o věci ještě důležitější. Tady ani nejde o to, že by jednu hodnotu vyměnili za jinou, ale spíše o to, že co není výslovně přikázáno, to nedělají. Prostě určité věci nevidí. Mohli bychom tento jejich postoj nazvat hodnotovou slepotou.

Je tu však možná ještě hlubší problém. Prikázání Zákona nejsou samoúčelná. Slouží k tomu, aby ochraňovala určité hodnoty. Může jimi být svoboda, spravedlnost, důstojnost, život apod. Pokud se člověk stará jen o vnější dodržení předpisu, uniká mu jeho podstata. Udělá si hodnotu z prostředku, který ji má chránit. Nevidí pak vůbec hodnotu, kvůli které bylo dáno určité přikázání.

Vidí pouze vnější příkaz. Snadno se pak stane, že tímto přístupem k zákonu je zanedbána právě ta hodnota, kterou měl daný příkaz chránit.

5.2.3 *Podobenství o pokladu v poli a o perle*

Království nebeské je jako poklad ukrytý v poli, který někdo najde a skryje; z radosti nad tím jde, prodá všechno, co má, a koupí to pole. Anebo je království nebeské, jako když obchodník, který kupuje krásné perly, objeví jednu drahocennou perlu; jde, prodá všechno, co má, a koupí ji. (Mt 13, 44-45)

Jestliže analyzujeme věci kolem nás a rozlišujeme, které z nich pokládáme za hodnoty a které nikoli, mohli bychom mít tendenci k určitému typu dualismu hodnota – nehodnota. Svět se nám tak může rozpadnout do dvou typů věcí a událostí, které mají různá znaménka, ale dále mezi sebou v podstatě nejsou rozlišené a odstupňované. Jestliže je například kultura obecně vzato hodnotou, může toto tvrzení vyznít tak, že jakákoli kultura je hodnotou jen proto, že je to kultura a nezáleží na tom, zda se jedná o kulturu tu či onu. Podobně můžeme rozlišovat ještě vzdálenější hodnoty, například kulturu a lidská práva.

Podobenství nám ukazuje, že existuje hodnotové odstupňování. Šťastný nálezce měl doma bezpochyby spoustu hodnotných věcí, protože jinak by je nemohl prodat. Ve srovnání s perlou však nestály dostatečně vysoko na jeho hodnotovém žebříčku. Proto bylo dobré jít a prodat je a koupit perlu. Jestliže bylo perlu možné za dané peníze koupit, byly asi pro někoho důležitější než ona perla. Každý nedocení skutečnou hodnotu. Avšak úkolem člověka je hledat pravé hodnoty a je-li to třeba, pak se i zříkat hodnot již získaných ve prospěch hodnot vyšších.

Proto stojí za to zříkat se pohodlí a majetku ve prospěch lidských práv, přestože se najdou mnozí, kteří rádi udělají obchod opačný. Tyto vysoké hodnoty

je však třeba hledat. Nespádnou obvykle člověku do klína, jako je třeba hledat poklad ukrytý v poli, nebo jako musí obchodník s perlami vyhledávat nejlepší kusy. A až je najdou, pak se rádi zřeknou jiných hodnot ve srovnání s hodnotami právě objevenými.

5.2.4 Podobenství o ztracené ovci

„Má-li někdo z vás sto ovcí a ztratí jednu z nich, což nenechá těch devadesát devět na pustém místě a nejde za tou, která se ztratila, dokud ji nenalezne? Když ji nalezne, vezme si ji s radostí na ramena, a když přijde domů, svolá své přátele a sousedy a řekne jim: ‘Radujte se se mnou, protože jsem našel ovci, která se mi ztratila.’ Pravím vám, že právě tak bude v nebi větší radost nad jedním hříšníkem, který činí pokání, než nad devadesáti devíti spravedlivými, kteří pokání nepotřebují.“ (Lk 15, 3-7)

Podobenství ukazuje pastýře, který se na první pohled nesmyslně vydává za jednu ztracenou ovci a riskuje tím, že zanechává na pustém místě zbylých devětadevadesát. Na první pohled je jeho činnost neprozíravá. Riskuje většinu, místo aby se moudře (?) smířil s přijatelnou ztrátou jediné ovce. Poté, co naštěstí vše dobře dopadlo, navíc uspořádá poměrně rozmařilou oslavu.

Hodnota jediné ovce je jedno procento ve srovnání s hodnotou zbytku stáda. A přesto stojí pastýři za to riskovat pro tak málo. Podobenství je v první řadě samozřejmě o Kristu, pro kterého má každý jednotlivý člověk hodnotu nekonečnou a je za něj připraven jít až na nejzazší mez sebeobětování života. Avšak příběh lze aplikovat i na hodnoty jako takové. Jak jsme již viděli, stojí za to v rozumném případě obětovat jednu hodnotu pro hodnotu jinou. Ale nestojí za to z pohodlnosti nechat nějakou, byť sebemenší, hodnotu stranou. Nelze si například jako sociální pracovník pochvalovat vynikající úspěch ve všech bodech Etického kodexu vyjma dejme tomu sociální spravedlnosti nebo ochrany soukromí klienta.

Podobenství je však především třeba chápat v jeho prvotním smyslu. Jakýkoli člověk pracující v pomáhajících profesích je v situaci pastýře, který nemůže počítat na procenta a efektivitu s tím, co se mu už vyplatí a nevyplatí. Z hlediska hodnoty je člověk jakožto osoba hodnotou absolutní. A takto je k ní třeba se vším ohledem na profesní, materiální, osobní a jiné podmínky přistupovat. I když nemůžeme vždycky a všude pomoci všem, je třeba mít alespoň mentalitu pastýře, který je připraven k tomu, aby se vypravil za jedinou ovci, je-li to třeba a je-li to možné. Protože lidská osoba je hodnotou sama o sobě.

5.2.5 Podobenství o boháči a stodolách

A řekl jim: „Mějte se na pozoru před každou chamtivostí, neboť i když člověk má nadbytek, není jeho život zajištěn tím, co má.“ Pak jim pověděl toto podobenství: „Jednomu bohatému člověku se na polích hojně urodilo. Uvažoval o tom a říkal si: ‘Co budu dělat, když nemám kam složit svou úrodu?’ Pak si řekl: ‘Tohle udělám: Zbořím stodoly, postavím větší a tam shromáždím všechno své obilí i ostatní zásoby a řeknu si žij, jez, pij, buď veselé mysli.’ Ale Bůh řekl: ‘Blázne! Ještě této noci si vyžádají tvou duši, a čím bude to, co jsi nashromáždil?’ Tak je to s tím, kdo si shromažďuje poklady a není bohatý před Bohem.“ (Lk 12, 15-21)

Vezmeme-li si tento příběh k hledání hodnot, co najdeme? Je tu bohatý člověk, který měl hojnou úrodu. Stará se, kam s ní, a těší se, že bude mít hojnost, kterou si může užívat. Postaral se o své hmotné zabezpečení a přesto je mu řečeno: *Blázne!* Něco tu totiž chybí. Tento člověk nebyl bohatý před Bohem. Co mu tedy vlastně chybělo? O co ještě se měl starat, kromě své úrody? Co je tím bohatstvím před Bohem?

Bohatství není opravdovou hodnotou. Dalo by se říci, že je spíše

prostředkem. Chceme bohatství kvůli němu samému? Ne, chceme ho proto, abychom si za něj mohli něco pořídit. Bohatství se má moudře užívat a nejen hromadit. Bohatství se má dále zhodnocovat (to najdeme např. v podobenství o hřivnách Mt 25,14-30). Bohatství samo o sobě může být prostředkem pro získání hodnot nebo pro získání subjektivně uspokojujících věcí. Smyslem podobenství je především samozřejmě to, že jistotou je pro člověka Bůh, nikoli bohatství, ale říká nám také to, že bohatství samo o sobě je k ničemu a bezcenné. Cenu má až tehdy, když ho za něco proměníme. Za co? Tady nastupuje otázka, zda za hodnotu nebo za pouhé pomíjivé uspokojení.

Boháč se zde ovšem chová, jakoby samo bohatství bylo hodnotou. Marnotratný syn z Lk 15, 11-32 aspoň bohatství proměnil v potěšení. To je také málo, protože pouhé potěšení je pomíjivé a není skutečnou hodnotou. Avšak boháč z tohoto podobenství se nedostal ani tak daleko, aby pochopil rozdíl mezi nástrojem a cílem. Ne zvolil si špatný cíl, protože si nezvolil žádný. Blaženě setrval jako blázen s pouhým „nástrojem“.

5.2.6 O zabezpečení života

A neshánějte se, co budete jíst a co pít, a netrapte se tím. Po tom všem se shánějí lidé tohoto světa. Váš Otec přece ví, že to potřebujete. Vy však hleďte jeho království a to ostatní vám bude přidáno. (Lk 12, 29-31)

Tady je asi tak trochu odpověď na předchozí otázky. Je tu vlastně převrácené pořadí těch starostí, které měl ten bohatý člověk. On se staral pouze o hmotné zabezpečení a o nic jiného. V tomto úryvku jakoby Ježíš nabádal k tomu, že starost o hmotné věci není vůbec důležitá. V každém případě je až druhořadá. Prvotní starostí člověka by měla být starost o Boží království a v tomto úryvku je příslib toho, že vše ostatní bude člověku přidáno.

Je-li však starost o hmotné zabezpečení až druhořadá, neznamená to, že je možné pro něj vůbec nic nedělat a čekat, že přijde samo, jak to dokládá následující úryvek: *Když jsme u vás byli, přikazovali jsme vám: Kdo nechce pracovat, ať nejí! Teď však slyšíme, že někteří mezi vámi vedou zahálčivý život, pořádně nepracují a pletou se do věcí, do kterých jim nic není. Takovým přikazujeme a vybízíme je ve jménu Pána Ježíše Krista, aby žili řádně a živili se vlastní prací. (2 Tes 3, 10-13)*

Jde tedy o správné pořadí těchto hodnot a starostí. Na prvním místě je vždy Bůh a starost o Boží království.

5.2.7 Výzva ke křesťanskému životu

Těm, kteří jsou bohatí v tomto věku, přikazuj, ať nejsou pyšní a nedoufají v nejisté bohatství, nýbrž v Boha, který nás štědře opatřuje vším, co potřebujeme; napomínej je, ať konají dobro a jsou bohatí v dobrých skutcích, štedří, dobročinní, a tak ať si střežují dobrý základ pro budoucnost, aby obdrželi pravý život. (1 Tim 6, 17-19)

Hodnota je to, co je dobré i bez toho, že já to oceňuji. Kdo jiný by to měl oceňovat, aby to tedy bylo dobré? Jedině Bůh. Ten je zdrojem veškerého dobra. Hodnoty mají svůj nejzazší zdroj dobra v Bohu. Rozhodnutí se pro nepodmíněné dobro čili pro hodnotu, pro dobro, které není nutně pouze dobrem pro mě, je rozhodnutím pro Boha. Je to jakýsi základní a implicitní akt víry. Byť nejde ve všech případech nutně o Boha Izraele nebo Boha, jak ho vyznává církev, je to vyznání Boha jako nutného zdroje veškerého dobra a dokonalosti, kterého jakožto Boha poznávám jen nedokonale a mlhavě. To je důvod pro přesvědčení, že:

- pohané, kteří o Bohu nevědí, ale žijí spravedlivě, mohou k Bohu přijít

skrze svou touhu po dobru a konání dobra;

- dobré skutky konané z touhy po dobru nejsou skutkařením, ale aktem víry a tudíž mají ospravedlňující hodnotu jakožto „víra, která se projevuje láskou“ (Gal 3, 6-18). Byť ona víra není explicitně vyznaná, uvědomělá a promyšlená;
- odpovědí na toto hledání dobra, kterým je osobní Bůh, je Boží odpověď – Bůh se dává nalézt a zjevuje se – tzn. naděje, že člověk, který Boha takto usilovně hledá, ho nakonec i najde. Proto ono „*střádají si dobrý základ pro budoucnost, aby obdrželi pravý život*“.

5.3 Využití Písma v sociální práci

Jak už bylo zmíněno v úvodu této práce, je pojem „hodnota“ centrálním pojmem etiky v sociální práci. Etika je zase zcela neodmyslitelnou součástí samotné sociální práce. S etickými problémy a dilematy se sociální pracovníci každodenně setkávají. K jejich řešení je třeba, aby měli vyjasněný pojem hodnoty. Reflexe tohoto pojmu je však poměrně obtížná filosofická práce. Zatímco příběh je žánrem jednoduchým a velmi srozumitelným i těm, kterým není blízké filosofické bádání. Mnohým sociálním pracovníkům může být tedy příběh mnohem bližší a možná i srozumitelnější.

Biblická podobenství, pokud jsou vhodně zvolená tak, že nevyžadují speciální kontext náboženského vzdělání, mohou být velmi vhodným východiskem pro hodnotové reflexe.

6 ZÁVĚRY

1. Při analýze literatury zabývající se etikou v sociální práci se potvrdil předpoklad, že zde není hodnota definována. V české i zahraniční literatuře, která je v odborných knihovnách běžně dostupná, jsem nenarazila na skutečnou definici pojmu hodnota. Tento problém vnímají i lidé zabývající se etikou v sociální práci, se kterými jsem hovořila. V odborných knihách najdeme spíše tvrzení, že hodnota je pojem obecně dobře známý a srozumitelný. Pouze v jedné z knih jsem našla poukaz na to, že tato definice, kterou hledám, chybí. Ani zde však autor žádnou definici nepředložil.

2. Protože jsem hledanou definici nenašla, pokusila jsem se sama hledat odpověď na otázku *Co je to hodnota?* Při tomto hledání jsem vycházela převážně ze sekundární literatury, abych byla schopna v rámci této práce zmapovat širokou oblast filosofie hodnot. V některých případech jsem pak studovala i literaturu primární, ale hlavním zdrojem byla literatura sekundární. Zabývala jsem se nejen představiteli axiologie, ale i jejich předchůdci, abych si ujasnila, jakým způsobem se hledaly odpovědi na otázky po hodnotě (axiologie) či dobru (předchůdci filosofie hodnot). Při tomto hledání jsem zjistila, že neexistuje jednotný pohled na hodnotu. V dějinách jednotliví představitelé zastávali různé pozice:
 - Co se týká platnosti hodnot, někteří je považují za objektivní, jiní za subjektivní.
 - Co se týká poznání hodnot, našli jsem zastánce poznání rozumem, stejně jako ty, kteří tvrdí, že hodnoty poznáváme citem.
 - Pokud jde o otázku, zdali jsou hodnoty dány vztahem nebo jsou vlastností, našli jsme také zastánce obou pozic.

3. Poté, co jsem tedy nahlédla do dějin filosofie hodnot, jsem stále nedostala uspokojivou odpověď na svoji stále se opakující otázku *Co je to hodnota?* Pak jsem narazila na knihu Dietricha von Hildebrada *Ethics* a zjistila jsem, že se velice věnuje právě hodnotám. Tato kniha, a tudíž ani Hildebrandova teorie hodnot, není zřejmě u nás příliš známá. Stejně tak jsem ale nenarazila na žádný odkaz na tohoto autora v žádné sekundární literatuře zabývající se filosofií hodnot. Po prostudování jeho teorie jsem nabyla přesvědčení, že právě Hildebrandova teorie dává solidní odpověď na moje otázky po hodnotách. Z tohoto důvodu a také proto, že se domnívám, že je tato teorie málo známá, je jí v této práci věnován největší prostor. V předchozím bodě jsem zmínila, že na některé otázky týkající se hodnot nenajdeme v dějinách axiologie jednoznačnou odpověď. Najdeme ji však u Hildebranda:
- Hodnoty jsou objektivně platné. Velmi ostře je však odlišuje od věcí, které jsou pouze subjektivně uspokojující, čímž přispěl jednak k vyjasnění samotného pojmu hodnota, ale také k přijatelnosti jeho objektivní platnosti.
 - Hodnoty je možné poznávat právě podle druhu důležitosti. Každý druh důležitosti nás jinak oslovuje. Hodnota představuje pro člověka výzvu, nikoli lákání.
 - Jakožto objektivní je hodnota vlastností daného jsoucna. Avšak její realizace jakožto hodnoty je možná jen ve vztahu k subjektu, pro který je výzvou, a který ji jako hodnotu prožívá.
4. Po určitém ujasnění si samotného pojmu *hodnota* jsem pokračovala analýzou *Etického kodexu sociálních pracovníků*. V tomto dokumentu by měly být obsaženy základní hodnoty profese. Při této analýze jsem došla k závěru, že zde určité hodnoty jistě obsaženy jsou, přesto ne zcela jasně, spíše jen implicitně. Samotný kodex se proto příliš nehodí k tomu, aby člověka, který se dosud neorientuje v problematice hodnot, do této problematiky uváděl.

5. V poslední části této práce jsem se pokusila ještě naznačit, že i teologie může přispět k reflexi hodnot, a to i pro sociální práci. Vhodným prostředkem pro takovouto reflexi jsou biblické příběhy, vyprávění, ve kterých jsou skryté hodnoty a hodnotové soudy. Najdeme zde i rozlišování mezi hodnotou a subjektivním uspokojením. Samozřejmě tu nejde o teoretické rozlišování toho, co je a co není hodnota. Je tu však ukázáno v jasných a obecně srozumitelných vyprávěních, jak se s hodnotami v životě nakládá. Ukazuje se zde, co je pokládáno za hodnotu a co ne a proč. Na několika příkladech jsem se snažila ukázat, jak lze hodnoty v biblických textech hledat. Tuto část lze chápat jako východisko pro eventuální rozpracování v praktické pastorační práci založené na využití biblického textu.

Literatura:

ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*. Praha: Zvon 1994.

ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*. České vydání: přel. A. Kříž. Praha: Petr Rezek 1996.

ARISTOTELÉS: *Magna moralia*. České vydání: přel. A. Kříž. Praha: Petr Rezek 2005.

AURELIUS AUGUSTINUS: *O Boží obci*. Praha: Vyšehrad 1950.

BANKS, S.: *Ethics and Values in Social Work*. Palgrave 2001.

BECKETT, CH.; MAYNARD, A.: *Values and Ethics in Social Work*, SAGE Publications 2005

BENDLOVÁ, P.: *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia 2003.

BOETHIUS: *Contra Eutychen et Nestorium*, český překlad: *Teologické traktáty*, Praha: Krystal OP 2004.

DOROTÍKOVÁ, S.: *Filosofie hodnot*. Praha: Pedagogická fakulta UK 1998.

DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL, *Gaudium et spes*. České vydání Praha: Zvon 1995.

FRANKENA, W. K., „Value and Valuation“, *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Donald M. Borchert. Vol. 9. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2006. s. 636-641.

HILDEBRAND VON, D.: *Ethics*. Chicago: Franciscan Herald Press 1972.

HORNE, M.: *Values in Social Work*. Ashgate 2001.

HUME, D.: *Zkoumání o zásadách mravnosti*, Dodatek 1, 103, přel. J. Škola.

Praha: Laichter 1899.

KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1976.

KOLÁŘ, P., SVOBODA, V.: *Logika a etika, úvod do metaetiky*. Praha: nakladatelství FÚ AV ČR 1997.

MATOUŠEK, O. a kol.: *Metody a řízení sociální práce*. Praha: Portál 2003.

MATOUŠEK, O.: *Slovník sociální práce*. Praha: Portál 2003.

MCINTYRE, A.: *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikúmené 2004.

ONDOK, J. P.: *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*. Praha: Triton 2005.

PARROT, L.: *Values and Ethics in Social Work Practice*. Exeter: Learning Matters Ltd., 2006.

PASCAL, B.: *Myšlenky*. Praha: Mladá fronta 2000.

PLATÓN, *Ústava*. České vydání: přel. F. Novotný. Praha: Oikúmené 1996.

TOMÁŠ AKVINSKÝ: *De veritate*, q. 1, a. 1.

SALMON, E. G., HIGGINS, T. J. „Good“, in: *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 6., 2nded. Detroit: Gale, 2003, s. 346-354.

SCHERER, G.: *Tomáš Akvinský s Georgem Schererem*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005.

SCRUTON, R.: *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře*. Praha: Academia 2002.

TOMÁŠ AKVINSKÝ: *O zákonech v Teologické sumě*, přel. K. Šprunk, Praha: Krystal OP 2003.

Abstrakt:

MACHULOVÁ, H. *Filosofický a teologický pojem hodnoty se zřetelem na etiku v sociální práci*. České Budějovice 2008. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce J. Vokoun

Klíčová slova: hodnoty, etika v sociální práci, hodnoty v Biblii.

V této práci se zabývám pojmem „hodnota“ v sociální práci. Nejprve provádím analýzu současné literatury zabývající se etikou v sociální práci jak české, tak i zahraniční. Po zjištění, že v této literatuře není solidní definice pojmu hodnota se jej snažím vyjasnit. K tomu slouží třetí kapitola této práce, ve které mapuji názory představitelů filosofie hodnot i jejich předchůdců. Nejvíce prostoru je věnováno pojetí hodnot Dietricha von Hildebranda, jehož teorii pokládám, z důvodů uvedených v oddíle 4.1. za nejlepší. Z hlediska této teorie pak komentuji hodnoty v Etickém kodexu sociálních pracovníků. V poslední části práce naznačuji ještě možné místo teologie v reflexi hodnot a v několika příkladech reflektuji hodnoty skryté v biblických textech.

Summary

This diploma work is focused on the concept of value in social work. First I analyzed both Czech and foreign literature dealing with ethics of social work. Having found no satisfactory definition of value in that actual literature, I tried to clarify it. In the 3rd chapter the theories of value of main proponents of axiology and their predecessors are discussed. The concept of value of Dietrich von Hildebrand is discussed in detail, because it is the best theory for the purpose of the ethics of social work according to my opinion that is explained in the chapter 4.1. From this point of view I commented values that can be found in the Code of the social workers. In the last chapter I try to suggest the theological approach in the value discussion on several biblical texts and their interpretations that can be used in practical Bible work with people in social or pastoral work.