

FILOZOFICKÁ ANTROPOLOGIE JAKO PŘEDPOKLAD POCHOPENÍ SOCIÁLNÍ ETIKY

JOSEF DOLISTA, Katedra psychiatrie a psychologie, Zdravotně sociální fakulta JU, České Budějovice, ČR

Cesta

*Kolik těch schodů
vede vlastně nahoru?*

Snad dojdou

Snad

se sejdeme

spolu

V duši je místa dost

Pro štěstí

I pro radost

*Kolik těch schodů
vede vlastně nahoru?*

Jsem tady

Pojď

Půjdeme

spolu

(Vlastimil Řebec)

1. Úvod. Filozofická antropologie jako samostatná vědecká disciplína vznikala v dějinách západní společnosti velmi pozvolna a je paradoxní, že teprve když byla narušována lidská práva, pak teprve tato disciplína nabývala na jednoznačnějším obsahu. Prohlášení o lidských právech z roku 1789 již jasně formuluje základy budoucí filozofické antropologie. Deklarace lidských práv z r. 1948, která byla podepsána většinou států světa poukazuje na sdílené společné hodnocení člověka a jeho projevů života; lze formulovat, že takto byly deklarovány pravdy o člověku, které sdílí demokracie a nesdílí diktatura. Pravdy o člověku je zapotřebí trvale prezentovat, protože jejich možné postupné zapomínání má negativní vliv na zacházení s člověkem ve zdravotnictví, v sociální práci a etice, v politickém životě a výzkumu v přírodovědných disciplínách. V Anglii se rozšířil pojem "sociální antropologie", protože byl takto zdůrazněn rozměr chování člověka v současné společnosti. Filozofická antropologie se dnes rozvětvila do mnoha dalších specifických oblastí, jmenujeme např. kulturní antropologii, psychologickou antropologii, teologickou antropologii a antropobiologii. Sociální práce předpokládá pochopení filozofie člověka, každá z těchto jmenovaných odvětví filozofické antropologie může přinést novou vizi o člověku, kterému je nutno pomoci, ale také

motivaci tomu, kdo pomáhá ostatním lidem. Antropologické základy sociální etiky mravně orientují ty, kteří pracují s lidmi, proto je nutné se zabývat touto problematikou. Sociální etika se musí stát motivační silou jednání sociálního pracovníka ([1], 45 - 90). Etika jako samostatný obor nabývá na významu a existují moderní příspěvky k reflexi etiky jako projevu humanity a pochopení osoby z antropologického hlediska ([2], 536 - 540). Zdá se, že etika prožívá období konjunktury, jak lze usoudit z četby odborných článků domácích i zahraničních autorů.

2. Antropologické základy sociální etiky. Pluralismus životního stylu a společenské změny posledních let nabízejí rozmanité modely pojetí člověka. Člověk může být chápán jako ten, kdo je nositel rolí a funkcí ve společnosti, jako ten, kdo trvalé volí své možnosti a je konzumentem nabízeného zboží. Kdo se však míní zabývat vážně lidstvím jako podstatným fenoménem, nemůže obejít otázky po smyslu života, směřování života od jeho narození až po jeho smrt, nelze obejít všechny ty ideje, které slouží k realizaci zdařilého lidství. Dějiny filozofie od řeckých počátků, přes židovsko-křesťanskou tradici až po současnost ukazují zápas o pochopení člověka. Tyto ideje jsou buď komplexní nebo ambivalentní, můžeme je hodnotit jako projev snahy o pochopení sama sebe nebo společnosti. Základní otázkou zůstává, kdo je vlastně člověk, jaké prostředí má kolem sebe vytvářet, jak má vypadat společnost, ke které patří, ze které vyrostl a ke které je odkázán. Filozofická antropologie a etika spolu úzce souvisí, protože sebepochopení člověka klade prostor pro otázku: jak mám jednat, co mám činit. Normativně-etická reflexe je výzvou dnešní doby a žádá z možných antropologií se jí nemůže vyhnout. Spravedlivé jednání, spravedlnost jako klíčový pojem je výsledkem úvah o člověku. Sociální etika se koncentruje na další klíčové pojmy, které lze popsat takto: "vidět - posoudit - jednat". Je tedy sděleno, že místem zápasu o pochopení člověka je antropologie, která v sobě nese etické požadavky, je eticky normotvorná. Etika předchází právo a posuzování etického jednání náleží duchovním (humanitním) vědám. Humanitní vědy, zdá se, jsou mnohem citlivější vůči relativnímu pochopení podstaty člověka než vědy jiné.

Ve 20. století vznikaly pokusy o teorii, které by sjednotila rozmanité filozofické koncepce a opírala by se o filozofickou argumentaci. Mezi významné autory těchto pokusů lze jmenovat osobnosti typu Maxe Schelera, Helmutha Plessnera a Arnolda Gehlena ([3], 32 - 39). Tito autoři jednomyslně zdůrazňují, že člověk je otevřen trvale novým možnostem, že člověk není pouze vázán na vnější prostředí jako jiní živočichové, že člověk je otevřen novým zkušenostem bez omezení. Tito filozofové hovoří o schopnosti člověka jako "Weltoffenheit", tedy o jeho otevřenosti vůči světu. Duchovní bytí nemůže být spoutáno prostředím a pudovostí, je svobodné od svého prostředí, může dokonce stát v protikladu vůči okolí a světu, ve kterém žije. Člověk se teprve stává člověkem otevřeností ducha vůči světu, když není závislý na triviálnostech smyslovosti ([4], 32 a n.). Gehlen poukazuje na fyzickou nepřipravenost člověka žít v tomto světě oproti zvířecímu světu, ale to je v jeho pojetí důvodem, že člověk tvoří, tvorba je náhradou za tuto nevybavenost instinkty a za další přednosti zvířecího světa. Jen člověk je díky této nevybavenosti vytvářet kulturní svět, je schopen měnit nejen své okolí, ve kterém žije, ale vlastně celý svět ([5], 38 a n.). Člověk jako jediný tvor se dokáže

věnovat sám sobě a mít vztah sám k sobě. Plessner pak poukazuje na to, že člověk ví o svém bytostném "středu" a prožívá jej navenek. Jedná tedy podle prožívání hodnot, které nemají vztah k tělu, ale k duchovnímu světu, k vizím a kultuře ([6], 291 a n.). Jmenovaní autoři odmítají pouhou biologickou argumentaci k pochopení člověka, zdůrazňují jeho duchovní a kulturní vybavenost. Člověk je sice "animal rationale", podle Aristotelského pojetí "zoon lógon odhon", ale současně je schopen transcendentnosti a jednoty "těla a ducha". K podstatě člověka také patří jeho schopnost vytváření sociálních vazeb, žít ve společenství dalších osob. Jen člověk je schopen reflexe svého utrpení a své konečnosti, své smrti. K podstatě člověka patří vědomí života jako celku s jeho koncem, to je také důvodem, že chápe život jako dar a přemýšlí o jeho smysluplném prožití. Náplň života se vytváří tehdy, když člověk ví, že žije pro jiné a přináší jim něco, co jim pomáhá žít. Proto žít s druhými a komunikovat s nimi je podstatným určením člověka. Člověk se stává tím více člověkem, čím více komunikuje s druhým a zůstává s nimi ve vztahu. Komunikativní procesy se odehrávají v různých rovinách: na počátku je to rodina, pak prostředí školy, přátel, různých spolků a společenství, zaměstnání a prostředí, kde člověk tráví svůj volný čas. Aby bylo možné rozvíjet komunikaci, je nutno rozvíjet kooperaci, kterou nelze vymáhat.

Vedle filozofické antropologie existuje teologická antropologie, která ovlivňuje všechny ty, kteří se osobně angažují v sociální práci a charitách křesťanských církví. Biblické pojetí člověka podtrhuje jedinečnost každé lidské bytosti, její nenahraditelnost, ojedinělost a cenu, člověk je nezaměnitelné individuum, sociální a religiózní bytost odkázaná na Boha. Pomocí svého rozumu a svědomí má člověk povinnost rozlišovat dobro a zlo a má pak po odpovědné volbě eticky jednat. Pro sociální jednání nalézají křesťané důležité biblické motivy, které sdělují, že není dobře, když člověk zůstává sám (Gn 2, 18a), vztah muže a ženy (Gn 1, 27b) je základním kamenem tvorby sociálních vztahů, nelze tedy tento biblický text chápat jen ke vztahu k lidské pohlavnosti. Člověk je tělesně-duchovou bytostí odkázanou na vztahy s jinými lidmi, na nosný vztah, se svým Stvořitelem. Před ním jsou si všichni lidé rovni, jak to učí celá židovsko-křesťanská tradice. Tato tradice, která dala základ evropské kultuře, odmítá nerovnost lidí, která by ji zdůvodňovala pohlavím, rasou, původem, náboženstvím a jazykem. Rovnost všech lidí před Bohem jako příkaz zavazuje všechny jednotlivce v rodině, celé společenství lidí v národě a státu. Původ všech lidí z moci Stvořitele poukazuje na bratrství a sesterství všech lidí. Novozákonní prezentace trojjediného Boha poukazuje na Boha jako osobu plnou vztahů, která je vzorem či normou vztahovosti mezi lidmi. Proto Bůh stvořil člověka ke svému obrazu (Gn 1, 27). Lidské bytí je proto relacionální a schopno rozvoje. Člověk, jak ukazují jeho dějiny, se především uskutečňuje v setkávání s druhými. Za úspěšnou realizaci svého bytí nese každý jedinec privátní odpovědnost.

Odpovědnost za druhé přijímá jedinec jako etický úkol. Tzv. biblická "korporativní osobnost" vyjadřuje to, že všichni jsou na veřejnosti reprezentováni jedincem, který je nositelem úřadu, s ním všichni mají nebo nemají úspěch, avšak důležité je i chování všech vůči všem. Vědomí odpovědnosti za národ (Izrael) vytváří společenské vazby, které nenechají nikoho zcela padnout. Důvodem je náboženské, národní a filozofické pojetí osoby. Osoba si zasluhuje takovou úctu, že ji nelze sociálně opustit.

Člověk je osobou nadanou svobodou a odpovědností ([7], 596 - 599). V antické filosofii slovo "persona" znamenalo masku, herce i postavení a určitou roli ve společenském životě. Křesťanská tradice pak kladla velký důraz na přesné vymezení pojmu osoba. Tento pojem měl z filozofického hlediska vyjádřit především čtyři vztahy: byl to vztah sama k sobě, byl to přirozený vztah, interpersonální vztah a vztah k Logu. Vztah sama k sobě znamená poznání sama sebe na základě sebereflexe. Pak je člověk schopen rozhodnutí. Přirozeným vztahem se míní jeho vztah ke svému okolí, do kterého se má integrovat. Člověk je součástí světa a jako jeho součást je také bytostí animální a pudovou. Interpersonálním vztahem lze porozumět konstitutivní vztah k druhým, bez ostatních lidí není člověk schopen vývoje osobnostního vyžívání. Interpersonální vztah požaduje sociální citění, jen ve vytváření sociální sítě společnost zraje a uvědomuje si hodnotu lidství. Ve službě druhým se člověk uskutečňuje a přesahuje sama sebe. Ze sociálního charakteru společnosti jsou obdarováni všichni: ti, kdo nabízejí, i ti, kdo přijímají. Vztahem k Logu se myslí odpověď na otázku např. M. Schelera, co je konečným smyslem a poslední pravdou všeho existujícího. Je to otázka po Bohu. Odpověď po smyslu všeho existujícího nabízí úvahu o Bohu, protože neklidné je lidské srdce, dokud v něm nespočine (Augustin).

Martin Buber poukazuje ve svém dialogickém personalismu na konstitutivní vztah "JÁ-TY", kde chce sdělit, že jen přes TY se dostáváme k JÁ ([8], 32). Kvalita života jednotlivé bytosti postupně vyžívá přes pomoc vůči druhým. Otevřenost člověka a jeho touha je nekonečná, jeho hledání po smyslu nalézá odpověď ve službě druhým. Jeho otevřenost vůči světu a službě druhým je popsána jako vrozená touha po otevřenosti vůči Bohu, protože jeho srdce je uzpůsobeno tak, aby milovalo slabé a nemocné, trpící a omezené, postižené a chudé. Toto je jedna z odpovědí, proč filozofie tvrdí, že člověk vytváří zrcadlo sám o sobě. Je pochopitelné, že srdce člověka je nadáno také tvorbou zla, které v tomto kontextu lze chápat jako opak pravdy o člověku, tedy pokřivení jeho poslání, je to anti-realizace jeho lidství, je to anti-vztahovost, ne-tvorba kultury a tvorba anti-sociální společnosti. Člověk tak není nikdy zcela uskutečněný, není dohotoven, jeho bytí je stále v procesu reálného stávání se osobou ([9], 543). Obsahově bohatý pojem osoba nelze upřít žádnému člověku, ani ochrnutému, ani člověku potřebující péči, ani umírajícímu ani ještě nenarozenému. Člověk žije trvale ve stavu osobnostního vývoje, který vyžaduje úctu a respekt. Tuto nauku vyjadřuje Deklarace základních lidských práv a je správné uvítat tuto jednomyslnost v ochraně a obraně člověka jako osoby, která vyjadřuje vůli většiny národů světa. Jinak vyjádřeno to znamená, že téma člověk máme chápat jako účel sám v sobě. Filozoficky vyjádřeno v pojetí Kantově, člověk nesmí být chápán jako prostředek, ale jako účel sám o sobě ([10], 61). V tomto duchu je nutno vysvětlovat i *Deklaraci práva dítěte OSN* ze dne 20. 11. 1959.¹

Předpokladem zdařilého individuálního i společného života je fenomén svobody. Svoboda a odpovědnost patří ke klíčovým kategoriím, které určují lidskou bytost. Člověk je sice svobodnou bytostí, ale jeho svoboda musí být korigována, aby nepoškozovala svobodu druhých lidí. Svoboda jednotlivce je korigována odpovědností za své jednání, za sebe sama, současně vzhledem k ostatním lidem je člověk odpovědný za dobro společnosti, ve které žije. Proto platí, že pojmy svoboda a odpovědnost mají

¹ Úplné znění deklarace je k dispozici v Teologických textech 13, 2002, č. 4, s. 170.

sociální rozměr. Svoboda jako taková získává hodnotu až tehdy, když je využívána pro někoho a tak svoboda jednotlivce je vztažena na svobodu jiných lidí. Současné diskuze o motivacích svobody poukazují na sociálně etickou problematiku a snahu racionálně posoudit etické normy z antropologického hlediska. T. Pröpper využívá pojmu svobody k pochopení autonomie a pak dochází k ideji solidarity ([11], 11 - 26). Právě doba globalizace vyžaduje hluboké pochopení solidarity, která je otevřená všem lidem bez rozdílu a její funkčnost je stále aktuálnější. Povinnost solidarity má racionální zdůvodnění, není to jen záležitost subjektivní dobré vůle a moralismu. Jistě i právem tvrdí M. Lehner: "Politická obhajoba by ovšem vyšla naprázdno, kdyby společnost nebyla určována kulturou solidarity. Láska k bližním se nedá nařídít ani zákony, ani se nedá koupit na trhu. Kultura solidarity roste v rodinách a v každodenním soužití. Musí být nesena sítí solidárních lidí a skupin ve farnostech a společenstvích; těch, kdo se nezištně a dobrovolně angažují pro jiné." ([12], 90) Hledání racionálního zdůvodnění solidarity a argumentační schopnost v její prospěch požaduje přiznání neodvolatelné úcty ke každé jednotlivé lidské bytosti. Jeden z argumentů v pojetí Pröppera je svoboda člověka, od které očekává přijetí etických povinností. Máme - li sociální jednání požadovat po všech lidech jako povinnost, pak musí existovat základ, který není předmětem debat, ale je něčím, čeho se nelze nikdy zřeknout, jak je tomu podobně u vyhlášených základních práv člověka.

Sociální jednání vyžaduje spravedlnost. Pojem spravedlnosti poukazuje na konsekvenci úcty ke každému člověku, k jeho osobě. Spravedlnost je vlastně nejvyšší interpersonální normou, podle které je nutno jednat v konfliktních situacích. Společnost musí mít vytvořeny správné rámcové podmínky, ve kterých se uplatňuje a realizuje spravedlnost, která odpovídá na ideové pojetí člověka, která favorizuje svobodu a odpovědnost, která z těchto klíčových pojmů vychází a k nim rovněž vede. Podle Kringse patří spravedlnost k základům, které předpokládají dokonce transcendentní dimenzi. Smysl spravedlnosti vidí Krings ve vztahu k důstojnosti a svobodě člověka ([13], 51). Spravedlnost tak určuje vnější podobu svobody ve struktuře společnosti. Tematika spravedlnosti je velmi obšírná, proto je nutno ji zúžit na sociální spravedlnost, která vedle solidarity a subsidiarity se stává výzvou k hlubšímu pochopení a k vidění dalších souvislostí. Sociální spravedlnost může být pojednána jako součást nauky o subsidiaritě. Spravedlnost v sociální etice hraje základní roli, je výzvou společnosti, která si nárokuje přívlastek kulturní a humánní. Sociální spravedlnost umožňuje soužití mezi lidmi a doplňuje tři sociální principy: solidaritu, subsidiaritu a zachování.² Všechny tyto pojmy vyžadují normativní způsob jednání. Cílem lidského jednání je jednat podle práva, současně však patří ke zkušenosti jednotlivých lidí nebo skupin, kdy právní jednání selhalo. V době globalizace úvahy o spravedlnosti, o sociální spravedlnosti a právu nabývají na významu. Dynamika společenského života ukazuje nutnost inovovat právní vědomí lidí a tím současně inovovat jejich sociální citění a jednání. Otázky kolem rozdílení společného

² Pojem zachování se objevuje v odborné literatuře od r. 1970, kdy se projevila destabilizace ekologického systému a narůstaly ekologické škody. Ekologické otázky se již nemohly chápat jako ojedinělé veličiny stojící na pokraji zájmu odborné veřejnosti, ale problematika zachování životního prostředí začala být vnímána v souvislosti se spravedlností, solidaritou a svobodou, dále s cílem vědeckého úsilí, hospodářství a kultury.

dobra a současně osobního pracovního výkonu jedince jsou namířeny nejen na ekonomii, ale také na filozofy a odbornou sociální veřejnost.

Aktuální sociálně etické koncepce spravedlnosti nabízí M. Vogt ([14], 111 - 130) a A. Anzenbacher [15]. Vogt interpretuje klasické aspekty spravedlnosti (komutativní, distributivní a zákonné) jako spravedlnost zohledňující výkon, vyrovnání a funkci. Tyto aspekty se vzájemně podmiňují a prolínají. Do spravedlnosti zohledňující výkon nemá zasahovat stát, má být zachována spontaneita, rozličnost schopností a výkonů. Moderní stát musí podporovat tento aspekt, má - li fungovat svobodný trh. Princip či aspekt vyrovnání doplňuje předchozí. Zde se jedná právě o sociální spravedlnost, zejména pak péči o chudé. V podstatě se jedná o kompenzaci těch, kteří nemají stejné startovací možnosti a jedná se o zajištění lidí v případech nepředvídatelných často tragických osudů lidí. Funkční aspekt spravedlnosti má na zřeteli funkční integraci dobra obce. Zde se hlavně jedná o zajištění stabilních rámcových podmínek pro sociální, ekonomický a ekologický život společnosti. Individuální a společenské zájmy se vzájemně přizpůsobují a nepůsobí antagonicky.

Je samozřejmé, že úvahy o sociální spravedlnosti směřují nutně k pojetí politické spravedlnosti, ale toto téma již nebude pojednáváno.

3. Závěr. Individualismus a kolektivismus vede nepochybně k nehumánním systémům, jak je to známé z dějin filozofie. Nové pochopené sociální etiky vyžaduje nové porozumění lidské osobě. Současné sociální vnímavosti napomohli zastánci filozofického směru, který se nazývá personalismus. Mezi mnohé jiné patří ti, jejichž dílo dává inspiraci k prohloubení sociální etiky: Paul Riceur, Max Scheler, Emmanuel Mounier, Emmanuel Levinas, Jean Lacroix, Gabriel Marcel, Pierre Teilhard de Chardin, Dietrich von Hildebrand, Karol Wojtyła, Józef Tischner ([16], 121). Všichni tito autoři sledují v rámci filozofické antropologie možnosti, které mohou nabídnout smysl životu, poukazují na nutnost žít s druhými a pro druhé, aby člověk našel sám sebe, poukazují na obsáhlý pojem spravedlnosti. Spravedlnost pak má proniknout instituční systém, aby bylo dosaženo odpovědnosti a také sociální dimenze spravedlnosti. Filozofické úvahy nad problematikou sociální etiky mají za cíl dosáhnout vytváření "lidské" společnosti, kde vládne úcta k lidské osobě, kde je uznávána důstojnost a respekt vůči lidské osobě. Ačkoli se Feuerbach hlásí k ateismu a materialismu, přesto zastává filozofický personalismus a snaží se o vytváření společnosti, kde vztahy mezi lidmi chce nazývat láskou: "Jsi, pokud miluješ, bytí je teprve bytím, když se bytí stane láskou." ([17], 26) Je přesvědčen o tom, že tím více je člověk člověkem, čím více miluje. Feuerbach přehání, když zbožšťuje lásku a myslí si, že vznikne společnost, kde bude platit "homo homini Deus". V tom se samozřejmě mylí, ale je nutno uznat jeho snahu o vytváření přátelské společnosti. Texty M. Bubera a G. Marcela prokazují snahu o duchovní obnovu společnosti, která pak respektuje sociální konsekvence. M. Scheler a J. Guittón se zamýšlejí nad rolí rodiny ve společnosti, protože rodina vytváří základy humanity společnosti a sociálního řádu. Filozofická antropologie se stala předmětem zájmem odborníků všech vyspělých států světa. To znamená, že i sociální nauka a sociální etika se otevírá mezinárodní perspektivě. Pomoc chudým lidem a lidem v nouzi, pomoc chudým a zadluženým národům se stává aktuálním zájmem odborníků i mladé generace. Mladí

lidé se stávají stále citlivějšími k projevům životního stylu a odsuzují akumulaci velkého bohatství jednotlivců i společnosti při srovnání s chudobou lidí ve světě. Pokud sociální nauka a etika nebudou prosazovány odpovědnými institucemi, může se stát to, co se stalo již mnohokrát v dějinách lidstva, že chudoba se stala jiskrou k zapálení nových revolucí. Pojmy "obecné dobro", "solidarita", "spolupráce", "politická zřízení", "účast na veřejné správě" vyžadují další analýzy, aby bylo dosaženo pozitivních výsledků nejen na akademické půdě, ale především v praxi.

LITERATURA

- [1] HAUSMANNINGER, T. (vyd.): *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*. Paderborn - München - Wien 1993.
- [2] FLOSS, P.: "Příspěvek k problematice současného morálního diskursu a ideje personality." In: *Filozofia* 57, 2002, č. 8, s. 536 - 540.
- [3] PANNENBERG, W.: *Antropologie in theologischer Perspektive, Religiöse Implikationen anthropologischer Theorie*. Göttingen 1983.
- [4] SCHELER, M.: "De Stellung des Menschen im Kosmos." In: *Gesammelte Werke*, díl 9. Bern - München 1976.
- [5] GEHLEN, A.: *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden 1986.
- [6] PLESSNER, H.: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin - New York 1975.
- [7] VARGOVÁ, M.: "Zamyslenie nad modernou spoločnosťou a poukazanie na význam zodpovednosti pre jednotlivca i pre spoločnosť." In: *Filozofia* 56, 2002, č. 8, s. 596 - 599.
- [8] BUBER, M.: *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1954.
- [9] WILDFEUER, A.: "Lebensbeginn: Ethisch." In: *LexBE*, díl 2., 1998.
- [10] KANT, I.: "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten." In: *Werke in zehn Bänden*, díl 6. Darmstadt 1975.
- [11] PRÖPPER, T.: "Autonomie und Solidarität: Begründungsprobleme sozialer ethischer Verpflichtung." In: *JCSW* 36, 1995, s. 11 - 26.
- [12] LEHNER, M.: "Chudoba jako výzva pro církev a teologii." In: *Teologické studie* 3, 2002, č. 1, s. 90.
- [13] KRINGS, H.: "Der Grundsatz und die Mahnung: Anmerkungen zu einer Logik der Norm begründung." In: Oelmüller, W. (vyd.): *Normen und Geschichte, Materialien zur Normen diskussion*, díl 3. Paderborn - München - Wien 1977.
- [14] Vogt, M.: "Gerechtigkeit als Integration von Leistung, Ausgleich und Funktionalität." In: Schallenberg, P. (vyd.): *Als wögen Tränen unsere Arbeit auf: Menschliche Arbeit im gesellschaftlichen Wandel*. Dortmund, Münster 1999, s. 111 - 130.
- [15] ANZENBACHER, A.: *Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien*. Paderborn - München - Wien 1998.
- [16] Tischner, J.: *Ethik der Solidarität. Prinzipien einer neuen Hoffnung*. Graz - Wien - Köln 1982.
- [17] FEUERBACH, L.: *Sämtliche Werke*, díl 1. Stuttgart - Bad Cannstatt 1960.

Josef Dolista
 Katedra psychiatrie a psychologie
 Zdravotně sociální fakulta JU
 U výstaviště 26
 370 05 České Budějovice
 ČR