

4.

Utilitarismus a koncept práv

Utilitarismus a lidská práva někdy bývají vnímány jako nesourodé spojení, jako něco, co je navzájem jen obtížně slučitelné.⁴²⁰ Kořeny této teze můžeme sice najít již v některých úvahách Jeremy Benthama, který neváhal označovat přirozená práva za nesmysl na chůdách,⁴²¹ přesto však ji můžeme považovat za poněkud zavádějící. Utilitarismus samozřejmě sám o sobě nepředstavuje teorii práv,⁴²² přesto snahy o jeho propojení s tímto konceptem nebyly v historii zdaleka výjimečné a rozhodně je nelze odmítnout jako nesmyslné. Můžeme je spojit dokonce již s takovým klasikem, jakým byl John Stuart Mill.⁴²³ V druhé polovině dvacátého století pak velkou pozornost věnoval tomuto projektu významný americký filozof Richard B. Brandt. V současnosti lze úsilí o konsekvencialistické ospravedlnění lidských práv spojit například s Williamem J. Talbottem. Tato dlouhá a bohatá tradice vyžaduje nejen určitou rekapitulaci, ale nutí nás položit si i spoustu otázek o tom, jak tato teorie normativní etiky uvedená práva přesně koncipuje a justifikuje. Právě ty budou předmětem zájmu následujících dvou kapitol. V této první se nejprve zaměříme na rozbor přístupů dvou představitelů klasického utilitarismu k subjektivním právům, a to Jeremy Benthama a Johna Stuarta Milla. Zatímco analýza prvního z nich nám umožní pochopit, kde pramenila nedůvěra některých příznivců tohoto směru k lidským právům, a proč dnes již není třeba brát jejich obavy příliš vážně, zkoumání toho druhého nám ukáže některé z možností, jak tato práva uchopit utilitaristicky. To nás posune k problému, jaký jejich koncept je vůbec s utilitarismem slu-

⁴²⁰ Srovnej LYONS, David. Human Rights and the General Welfare. *Philosophy & Public Affairs*. 1977, vol. 6, no. 2, s. 115. LYONS, David. Utility and Rights. *Nomos*. 1982, Vol. 24, s. 109. Dále viz i HUSAK, Douglas N. Why There Are No Human Rights. *Social Theory and Practice*. 1984, vol. 10, no. 2, s. 125.

⁴²¹ BENTHAM, Jeremy. Anarchical Fallacies. In: WALDRON, Jeremy (ed.). *Nonsense Upon Stilts'. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London and New York: Methuen, 1987, s. 53.

⁴²² BRANDT, Richard B. Utilitarianism and Moral Rights. *Canadian Journal of Philosophy*. 1984, vol. 14, no. 1, s. 1–2.

⁴²³ Srovnej např. některé úvahy v páté kapitole Millova díla Utilitarismus. MILL, John Stuart. *Utilitarianism*. Auckland: The Floating Press, 2009, s. 75 a následující. K tomu, že Mill jako první usiloval o obhajobu nezczitelných lidských práv na utilitaristickém základě, viz např. TALBOTT, William J. *Human Rights and Human Well-Being*. New York: Oxford University Press, 2010, s. 3–4.

čitelný. V následujících řádcích tak budu prezentovat tezi, že se bude jednat o práva, která se vždy nějakým způsobem vztahují k naší empirické realitě, a zároveň představují instrumenty pro dosahování určité klíčové hodnoty (užitku). Zároveň ukáží, v čem vidím hlavní výhody takového pojetí oproti těm, která přistupují k právům non-instrumentálně. Jako vhodná ilustrace mi přitom poslouží kritika přístupu Rowana Crufta, jenž může být zařazen právě do skupiny non-instrumentálních teorií.

4.1

Přirození nepřátelé? Utilitarismus Jeremy Benthama a (lidská) práva

Jedna z příčin, proč bývá utilitarismus často vnímán jako nepřátelský vůči konceptu lidských práv, může souviset již s postoji jeho zakladatele Jeremy Benthama.⁴²⁴ Ten se přímo o nich sice ve svém díle nezmiňuje,⁴²⁵ věnuje však značnou pozornost kritice práv přirozených, zejména v podobě, jak s nimi pracovala Deklarace práv člověka a občana.⁴²⁶ Lidská práva přitom bývají mnohdy vnímána jako určitá moderní obdoba těchto práv, vůči kterým se jen málokdo vymezil tak ostře jako on. Dokonce je neváhal označit za nesmysl na chůdách.⁴²⁷ Podle některých autorů je to přitom právě toto označení, které jeho přístup k nim nejlépe shrnuje.⁴²⁸ Měli bychom však být velmi opatrní, abychom jeho kritiku nezjednodušili jen do podoby této sugestivní nálepky. I když ji měl samotný Bentham v poměrně značné oblibě, jeho přístup je ve skutečnosti přece jen mnohem sofistikovanější a jeho správné pochopení se neobejde bez objasnění některých filozofických i historických kontextů.

Zásadním Benthamovým dílem je v této oblasti spis, který vyšel poprvé v roce 1816 v Ženevě pod titulem *Anarchistické falacie*. Stalo se tak ve francouzštině a samotnou volbu uvedeného titulu je třeba připsat jeho překlada-

⁴²⁴ V zahraniční literatuře Benthamovy postoje k přirozeným právům stručně a přehledně shrnuje např. EDMUNDSON, William A. *An Introduction to Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 44–50.

⁴²⁵ Samotný výraz „lidská práva“ se stává v odborných diskuzích dominantním termínem až po druhé světové válce. V předchozích obdobích bylo však sousloví „přirozená práva“ mnohdy používáno ve velmi podobném významu.

⁴²⁶ Viz BENTHAM, 1987, op. cit., s. 46–69.

⁴²⁷ Tamtéž, s. 53.

⁴²⁸ Srovnej WALDRON, Jeremy (ed.), *„Nonsense Upon Stilts‘. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London and New York: Methuen, 1987, s. 34.

teli, jímž byl spisovatel švýcarského původu Étienne Dumont. Sám Bentham toto dílo napsal ve svém mateřském jazyku již o dvacet let dříve a preferoval pro něj pojmenování Nesmysl na chůdách.⁴²⁹ Reagoval v něm na vyhlášení Deklarace práv člověka a občana a Velkou francouzskou revoluci, k níž se v jejich počátcích stavěl nejprve kladně, ale již záhy byl naprosto znechucen jejími excesy.⁴³⁰ Své úvahy přitom sepisoval v době, která následovala téměř bezprostředně po její nejkrvavější fázi, což se nepochybně promítlo do některých jeho závěrů.

Jeho kritiku práv můžeme shrnout do dvou hlavních okruhů. V jádru prvního z nich stojí úvaha, že existují pouze legální práva. Žádná přirozená práva, která by byla nezávislá na státu a právním řádu, zkrátka nejsou. Druhý okruh v sobě obsahuje výtky vůči způsobu, jak jsou práva v Deklaraci formulována – tedy, že jsou jejich formulace například příliš obecné nebo mají nejasný význam. Podle Benthama jsou práva zakotvená Deklarací dokonce i v rozporu mezi sebou navzájem a dostávají se do střetu s existencí vlády a vší mírumilovné společnosti.⁴³¹ V následujících řádcích bude postupně věnována pozornost oběma uvedeným skupinám výhrad.

4.1.1

Přirozená práva neexistují

Bentham se v tomto ohledu jen stěží mohl vyjádřit jasněji – přirozená práva neexistují.⁴³² Jsou pouhou chimérou, která patří do kategorie škodlivých nesmyslů.⁴³³ Uvažovat podle něj můžeme pouze o legálních právech.⁴³⁴ Toto stručné shrnutí jeho postojů však přece jen vyžaduje určitý komentář. Už jen z toho důvodu, že teze o existenci výlučně legálních práv se může jevit jako značně kontroverzní. Například Bedau o ní říká, že je neintuitivní a v protikladu vůči tomu, v co zpravidla věříme.⁴³⁵ Bentham měl ale pro své

⁴²⁹ BEDAU, Hugo Adam. „Anarchical Fallacies“: Bentham's Attack on Human Rights. *Human Rights Quarterly*. 2000, vol. 22, no. 1, s. 262.

⁴³⁰ ALEXANDER, Amanda. Bentham, Rights and Humanity: A Fight in Three Rounds. *Journal of Bentham Studies*. 2003, vol. 6, no. 1, s. 3. K tomu, že zkušenost s revolučním terorem ovlivnila Benthamovu rétoriku stran deklarace práv člověka a občana, viz i HART, H. L. A. *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 2001, s. 79.

⁴³¹ Srovnej BENTHAM, 1987, op. cit., s. 56.

⁴³² Tamtéž, s. 52.

⁴³³ Viz tamtéž, s. 53.

⁴³⁴ Srovnej HART, 2001, op. cit., s. 82.

⁴³⁵ BEDAU, 2000, op. cit., s. 275.

závěry poměrně jasné důvody: Ve svých úvahách se snažil vycházet z prvků, které jsou hmatatelné a můžeme je nějakým způsobem empiricky uchopit.⁴³⁶ Takové prvky samozřejmě mohou být i velmi komplexní a jejich poznání prostřednictvím naší zkušenosti obtížné, ale přece jen možné. Pojmy jako objektivní právo, suverén nebo sankce podle něj takové jsou. S jejich pomocí můžeme zkonstruovat i pojmy povinnosti a subjektivního práva.⁴³⁷ První lze uchopit jako jednání, které vyžaduje suverén pod hrozbou sankce, druhé pak spojit s pozicí beneficienta takto pojaté povinnosti.⁴³⁸ Uvedené právo bude pouze legální, popřípadě založené na pozitivní morálce.⁴³⁹ Na dané bázi je totiž jen sotva možné zkonstruovat nějaké univerzální morální právo, které by platilo i tehdy, když by jej stát nebo společnost neuznávaly.⁴⁴⁰ V kontextu Benthamova uvažování by totiž muselo představovat velmi nejasnou entitu, spíše nějaký zvláštní druh fikce.⁴⁴¹ Bylo by jej sice možné objasnit jako příkaz nějaké posvátné božské autority, ale to by šlo přímo proti sekulárnímu zaměření utilitarismu (a konec konců i smyslu Velké francouzské revoluce⁴⁴²). Jinak řečeno, Benthamovi se představa práv existujících nezávisle na společenských institucích jeví jako nesmyslná,⁴⁴³ protože mimo jejich rámec nemohou žádná práva existovat. Subjektivní právo a objektivní právo jsou podle něj souvztažné termíny podobně jako třeba otec a syn. Subjektivní právo je dítětem práva objektivního a přirozené právo je synem, který nikdy neměl otce.⁴⁴⁴ Sice připouští, že mohou existovat důvody, proč bychom nějaká práva měli zakotvit, ale to ještě neznamená, že existují taková práva samotná. Naše přání a touhy k vzniku práva zkrátka nestačí. Jak výstižně říká – hlad není chléb.⁴⁴⁵

⁴³⁶ Benthamova filozofie vycházela z empiristické tradice. Viz MULGAN, Tim. *Understanding Utilitarianism*. Stocksfield: Acumen, 2007, s. 9.

⁴³⁷ Srovnej MULGAN, 2007, op. cit., s. 14. Samozřejmě se však najdou i autoři, kteří tuto Benthamovu koncepci práv z různých důvodů kritizují. K tomu srovnej např. LYONS, 1982, op. cit., s. 135–136.

⁴³⁸ WALDRON, 1987, op. cit., s. 35.

⁴³⁹ Ztotožňují se s názorem H. L. A. Harta, že s právy založenými na pozitivní morálce by Bentham neměl žádný problém. K tomu viz HART, 2001, op. cit., s. 84.

⁴⁴⁰ Srovnej LYONS, 1982, op. cit., s. 110.

⁴⁴¹ ALEXANDER, 2003, op. cit., s. 3–4.

⁴⁴² WALDRON, 1987, op. cit., s. 35–36.

⁴⁴³ MULGAN, 2007, op. cit., s. 14.

⁴⁴⁴ BENTHAM, 1987, op. cit., s. 73.

⁴⁴⁵ Tamtéž, s. 53.

V jeho perspektivě se ovšem morální práva jeví nejen jako pochybný, ale dokonce i jako nadbytečný koncept. Pokud vnímáme jako hlavní funkci těchto práv kritiku práva a pozitivní morálky, neplní tuto roli lépe princip užitku, který je mnohem transparentnější a snáze i širěji aplikovatelný?⁴⁴⁶ Nabízí se zde úvaha, proč nespojit ideu těchto práv právě s ním.⁴⁴⁷ Jednou z možných námitek vůči takovému postupu může být to, že takováto utilitaristická oprávnění by fluktovala v závislosti na proměnách okolností a nebyla by stabilní v čase. Nemohla by tedy sloužit jako vodítka pro jednání svých nositelů i ostatních lidí. To je přitom jeden z klíčových rysů, který si s právy zpravidla spojujeme.⁴⁴⁸ Bentham sice chápal princip užitku jako měřítko toho, co je správné a nesprávné, jako něco, podle čeho by měla být posuzována pozitivní morálka i právo, přesto si ale nemyslel, že z něj můžeme generovat nějaké závazky nebo povinnosti, protože ty byly v jeho pojetí spojeny s garancí sankce a přítomností donucovací síly.⁴⁴⁹ Vše, co bychom mohli vyjádřit formou morálních práv, pak můžeme z jeho hlediska stejně tak dobře vyjádřit úvahou o tom, co je a není správné. Proto se mohou taková práva jevit jako redundantní.⁴⁵⁰ Stručně shrnuto: morální práva se z popsané perspektivy zdají být jen nevhodným přenosem termínu z právní oblasti, který vede nanejvýš k zatemnění otázky, jaká práva lidé mají – a jaká by mít měli. Naopak se zdá, že by dávalo lepší smysl hovořit pouze o právech institucionálních a určitých morálních hodnotách, které mají ochraňovat.⁴⁵¹

Právě to, že Benthamova teorie připouští obecně existenci institucionálních práv, tedy nikoliv pouze těch legálních, je třeba nakonec ještě jednou zdůraznit. Je tak nutno dát za pravdu H. L. A. Hartovi v tom, že existují i neproblematická morální práva. Pokud například slíbíme příteli, že pro něj vykonáme nějakou činnost – pak řekneme, že přítel na ni má morální právo,

⁴⁴⁶ Otázku, proč vůbec potřebujeme koncept kritických morálních práv a nevystačíme si pouze s úvahami o tom, že je něco správné nebo nesprávné, v obecné rovině tematizuje a zkoumá i Tom Campbell. Viz CAMPBELL, Tom. *Human Rights: Moral or Legal?* In: KINLEY, David, Wojciech SADURSKI a Kevin WALTON (eds.). *Human Rights: Old Problems, New Possibilities*. Cheltenham: Edward Elgar, 2013, s. 20.

⁴⁴⁷ HART, 2001, op. cit., s. 85.

⁴⁴⁸ Tamtéž, s. 86.

⁴⁴⁹ Tamtéž, s. 86–87. LYONS, 1977, op. cit., s. 115.

⁴⁵⁰ BEDAU, 2000, op. cit., s. 277.

⁴⁵¹ Tento náhled na kritická morální práva pěkně popisuje z perspektivy novějších autorů i Tom Campbell. K tomu viz CAMPBELL, 2013, op. cit., s. 3–4.

i když se nebude jednat o právní závazek.⁴⁵² S právy takto založenými na pozitivní morálce by Bentham neměl zásadní problém.⁴⁵³ Proti smyslu jeho teorie jdou jen taková práva, která postrádají institucionální vazby. Nemusí se tudíž jednat výlučně o legální práva, vždy však půjde o nějakou variantu práv institucionálních, které mohou být zakotvena i v pozitivní morálce společnosti. Výše uvedenou tezi o existenci pouze legálních práv je proto vhodné tímto způsobem zkorigovat.

4.1.2

Benthamova kritika Deklarace práv člověka a občana

Bentham věrný svému praktickému zaměření se ovšem ve svém pojednání primárně nevyjadřuje k přirozeným právům coby nějakému obecnému konceptu. Kritizuje naopak samotnou Deklaraci, která je podle něj plná kontradikcí, a navíc i z jazykového hlediska napsána nevhodným způsobem, protože obsahuje příliš mnoho slov s nejasným (pokud vůbec nějakým) významem.⁴⁵⁴ Také opakovaně varuje, že v nich obsažený koncept práv otvírá dveře anarchii.⁴⁵⁵ Právě tím, jak je nejednoznačný, poskytuje záminku komukoliv, kdo chce rebelovat proti vládě.

Je tato Benthamova kritika opravdu na místě? Jedním z autorů, který se v posledních letech vůči ní vymezuje, je Hugo Adam Bedau. Pozornost například věnuje označení práv obsažených v Deklaraci za anarchistické falácie. Všimá si toho, že Bentham falácie definuje jako určitou skupinu neplatných argumentů. Podle Bedaua je však nekorektní pojímat Deklaraci jako argument, protože se jedná o „*manifest aspirací, plný příkazů a výzev adresovaných lidu Francie*“.⁴⁵⁶ Bedau dále Benthama kritizuje za jeho tezi, že osoba má dobrý důvod chtít uzákonění nějakého práva, pokud jeho absence způsobuje utrpení.⁴⁵⁷ Odmítá totiž, že by právě nedostatek štěstí měl být jediným takovým důvodem a ptá se, proč by jím neměl být i nedostatek svobody, soukromí, autonomie nebo důstojnosti. Odkazuje při tom na Kanta a jeho ideu, že „*naše práva vyjadřují a ochraňují naši přirozenost*

⁴⁵² HART, 2001, op. cit., s. 83.

⁴⁵³ Tamtéž, s. 84.

⁴⁵⁴ Srovnej BENTHAM, 1987, op. cit., s. 48–49. Dále viz WALDRON, 1987, op. cit., s. 34. ALEXANDER, 2003, op. cit., s. 5.

⁴⁵⁵ Srovnej ALEXANDER, 2003, op. cit., s. 9.

⁴⁵⁶ BEDAU, 2000, op. cit., s. 265.

⁴⁵⁷ Tamtéž, s. 270.

*jako svobodných, autonomních a důstojných stvoření“.*⁴⁵⁸ Zároveň anticipuje i Benthamovu možnou odpověď, která by mohla spočívat v tvrzení, že štěstí je fundamentální hodnota, jejímž prostřednictvím získává svůj význam vše ostatní.⁴⁵⁹ Bedau naopak upřednostňuje založení práv na konceptech, které mají své kořeny v Kantově filozofii.⁴⁶⁰

Bedauově výhradám vůči Benthamovi v současné literatuře oponuje Amanda Alexander. Podle této autorky je totiž Benthamovo vymezování se vůči právům založeno na jiných důvodech, než na jejich identifikaci s faláciemi.⁴⁶¹ Dále poukazuje na to, že práva obsažená v Deklaraci opravdu někdy bývala používána jako argumenty. Přinejmenším potřeba revoluce byla ospravedlňována odkazem na ně.⁴⁶² Nadto je třeba zdůraznit, že se Bentham nevymezoval vůči Kantovi. Nekritizoval jeho teze o tom, že lidé jsou nadáni důstojností a racionalitou, ale ideje přirozeného práva, přirozených práv a lidské přirozenosti.⁴⁶³ To ovšem nemění nic na tom, že utilitarismu v Benthamově pojetí by mohly být některé Kantovy ideje naprosto cizí. Jak podotýká Hart, tento směr postrádá respekt k osobám jako takovým, ty pro něj představují pouze nádoby na prožitky.⁴⁶⁴ Nelze tedy popřít, že mezi oběma teoriemi existuje určité napětí.

Dalším bodem obvykle vyvolávajícím námitky je zmíněný anarchistický potenciál, který Bentham Deklaraci přisuzuje. Odmítavý postoj v této věci zastává například již zmíněný Bedau, podle něhož v ní ve skutečnosti nelze najít žádný anarchistický jazyk, nanejvýš v náznaku v případě práva na odpor.⁴⁶⁵ To podle něj ale nemusíme nutně brát jako výzvu k násilnému odporu vůči vládě. Jeho projev můžeme vidět i v nenásilných protestech (typu hnutí za občanská práva v USA v 60. letech 20. století).⁴⁶⁶ To je samozřejmě možné, ale při hodnocení Benthamových postojů je třeba brát stále v úvahu to, že průběh Velké francouzské revoluce, která se přirozenými právy zaštiťovala, byl velmi krvavý. Jak ostatně uvádí Amanda Alexander, upírat právům obsaženým v Deklaraci jejich revoluční potenciál by zname-

⁴⁵⁸ Tamtéž, s. 274.

⁴⁵⁹ Tamtéž.

⁴⁶⁰ Tamtéž, s. 278.

⁴⁶¹ ALEXANDER, 2003, op. cit., s. 7.

⁴⁶² Tamtéž, s. 8, 10.

⁴⁶³ Tamtéž, s. 15.

⁴⁶⁴ HART, 2001, op. cit., s. 99.

⁴⁶⁵ BEDAU, 2000, op. cit., s. 267.

⁴⁶⁶ Tamtéž, s. 268.

nalo popírat jejich vliv a účel.⁴⁶⁷ Protože dnes již nepředstavují radikální, ale spíše konzervativní sílu, můžeme mít dnes problém Benthamovým obavám porozumět.⁴⁶⁸ Jeho úvaha tedy dávala lepší smysl v kontextu jeho doby než v tom dnešním.

Osobně se mi ale na Benthamových výhradách vůči Deklaraci jeví jako podstatné jiné prvky, než které jsou nejčastěji předmětem vědeckých analýz. Zejména to, že Bentham uvedenému dokumentu vytýká nevhodné formulace, které nemají dostatečně jasný význam a vedou ke spoustě nejrůznějších rozporů.⁴⁶⁹ Důležitá se mi zdá být také jeho pochybnost, jakým způsobem se budou tyto rozpory v praxi řešit. Obojí z perspektivy jeho doby mohlo působit dojmem fatálních problémů.⁴⁷⁰ Důraz, který na ně tento autor ve svém díle klade, dobře zapadá do jeho celoživotního úsilí o vybudování transparentního a funkčního práva. Z hlediska naší současnosti se však ukazuje, že tyto potíže již umíme uspokojivě vyřešit, nebo jsme schopni z nich alespoň nabídnout věrohodná východiska, jež je možné dále rozvíjet. Například formulace se dají vyprecizovat a případné s nimi spojené nejasnosti a konflikty řešit za pomoci vhodné právní metodologie. Tu můžeme vidět třeba právě v testu proporcionality, který je v posledních dekáдах předmětem intenzivního vědeckého zájmu a také v praxi dochází k jeho postupnému rozvoji. Proto mám za to, že těmto Benthamovým argumentům, které by se mohly nejvíce vztáhnout ke konceptu dnešních základních práv, již nemusíme připisovat velkou relevanci.

4.2

Přirození přátelé? Utilitarismus Johna Stuarta Milla a (lidská) práva

V zásadě prvním utilitaristou, který usiloval o systematické propojení tohoto směru s konceptem (lidských) práv, byl Benthamův významný následovník John Stuart Mill. Ten byl pevně přesvědčen, že existuje utilitaristické

⁴⁶⁷ ALEXANDER, 2003, op. cit., s. 10.

⁴⁶⁸ Tamtéž, s. 14.

⁴⁶⁹ Tamtéž, s. 48–49. ALEXANDER, 2003, op. cit., s. 5. Dále srovnej i některé komentáře v textu HOFFMANN, Lord. Bentham and Human Rights. *Current Legal Problems*. 2001, vol. 54, no. 1, s. 66–67, 71.

⁴⁷⁰ Nakonec otázku, jak řešit konflikty mezi jednotlivými lidskými právy, považuje za palčivý problém ještě Norberto Bobbio. K tomu viz BOBBIO, Norberto. *The Age of Rights*. Cambridge, Malden: Polity Press, 2005, s. 7, 27–28.

zdůvodnění pro to, aby alespoň některá z nich měla nezczitelný charakter.⁴⁷¹ Z jeho díla můžeme odvodit dokonce až tři různé koncepce práv.⁴⁷² Východiskem první z nich je úvaha, že máme nějaké subjektivní právo právě tehdy, pokud je správné, aby společnost zamezovala jeho porušování. Kritériem, s jehož pomocí určíme, zda tak má činit, je maximalizace užitku.⁴⁷³ David O. Brink takovouto koncepci subjektivních práv označuje jako sankční, protože pro přiznání nějakého práva zde není důležitá hodnota spojená s jeho bezprostředním uplatňováním aktérem, nýbrž hodnota související s tím, že ho společnost prosazuje a trestá jeho narušení.⁴⁷⁴ Abych parafrázoval jeho příklad – to, zda mám mít právo na svobodu slova, tak nezávisí na užtku plynoucím z mého veřejného projevu, ale na tom, který je spojen s ochranou a vynucováním mé možnosti takové projevy činit.⁴⁷⁵ Pokud zkombinujeme tuto koncepci s Millovou sankční teorií povinností, jež nám říká, že špatné jednání je takové, za něž je ukládána sankce, můžeme dospět k závěru, že porušení nějakého práva je vždy špatné.⁴⁷⁶

Vůči sankční teorii práv je pochopitelně možno uvést hned několik námitek. První z nich spočívá v tom, že směšuje dohromady prvky přímého a nepřímého utilitarismu, a je tedy vnitřně inkonzistentní.⁴⁷⁷ Dále se může jevit jako kontraintuitivní vyvozovat existenci práva z jeho vynucování. Většina lidí totiž uvažuje o jejich vztahu velmi odlišným způsobem – z toho, že máme určité právo, spíš dovozuje požadavek, aby je společnost vynucovala, a nikoliv naopak.⁴⁷⁸ To vyvolává otázku, zda v případě sankční teorie práv nezapřaháme koně za vůz. I proto se ne každému musí jevit jako věrohodná.

Odlišnou koncepci práv je ale možno odvodit z Millova díla O svobodě. V něm pracuje s právy jakožto s tzv. sekundárními principy.⁴⁷⁹ O co se zde přesně jedná? Protože není realistické provádět v praxi utilitaristické kalkulace pro každý jednotlivý případ, řídíme se obvykle určitými obecnějšími

⁴⁷¹ TALBOTT, William J. *Human Rights and Human Well-Being*. New York: Oxford University Press, 2010, s. 4.

⁴⁷² BRINK, David O. *Mill's Progressive Principles*. Oxford: Clarendon Press, 2013, s. 232.

⁴⁷³ MILL, John Stuart. *Utilitarianism*. Auckland: The Floating Press, 2009, S. 97.

⁴⁷⁴ BRINK, 2013, op. cit., s. 218.

⁴⁷⁵ Tamtéž, s. 220.

⁴⁷⁶ Tamtéž, s. 220.

⁴⁷⁷ BRINK, David O. Mill's Ambivalence about Rights. *Boston University Law Review*. 2010, vol. 90, no. 4, s. 1686–1687. BRINK, 2013, op. cit., s. 222.

⁴⁷⁸ BRINK, 2010, op. cit., s. 1686. BRINK, 2013, op. cit., s. 223, 232.

⁴⁷⁹ BRINK, 2010, op. cit., s. 1690.

pravidly, jejichž aplikace obvykle vede k maximalizaci užitku.⁴⁸⁰ V praxi tedy neaplikujeme přímo princip užitku, který je primární, ale právě různé sekundární principy, které jsou od něj odvozené. Pokud práva chápeme tímto způsobem, tak je v jednotlivých situacích respektujeme a nezkoumáme, zda v nich jejich dodržování vede či nevede k maximalizaci užitku. K jejich porušení můžeme totiž přistoupit jen tehdy, pokud je lpění na nich zjevně suboptimální, nebo je v rozporu s jinými právy.⁴⁸¹ Ve většině situací tak budou požadavky spojené s bezprostřední maximalizací užitku právy přebíty.⁴⁸² Nakonec, jejich smyslem je chránit jednotlivce nejen před tyranii ze strany vlády, ale i té ze strany většiny.⁴⁸³ Ustoupí jim pouze ve výjimečných případech, což ovšem stále znamená, že jim zcela jistě není možno přiřknout absolutní charakter.⁴⁸⁴

Nakonec, třetí možné pojetí práv, které se podle Brinka dá z Millova díla dovodit, souvisí s jím provedeným rozlišením vyšších a nižších požitků. Kvalitnější potěšení dominuje nad tím méně kvalitním. Jestliže subjektivní právo slouží k zajištění právě toho kvalitnějšího, bude vždy optimální ho dodržovat.⁴⁸⁵ Výjimku zde samozřejmě představují samotné konflikty práv. Jakým způsobem je Mill navrhoval řešit?⁴⁸⁶ Vodítkem zde měl být právě princip užitku.⁴⁸⁷ Upřednostňovat bychom měli to právo, které přispěje k produkci jeho většího množství. Vůči této třetí koncepci ovšem můžeme směřovat všechny výhrady spojené se samotným rozlišením různé kvality jednotlivých požitků. Také s ní mohou být spojeny pochybnosti, zda se takto založená práva nebudou vztahovat jen k těm nejvyšším kvalitám, respektive zda určitá práva související s lidskou excelencí nebudou muset být vždy upřednostňována na úkor všech ostatních. Tím by se nepochybně značně vzdálila lidským právům, jak jsou zpravidla chápána.

⁴⁸⁰ Srovnej MILL, 2009, op. cit., s. 42 a následující.

⁴⁸¹ BRINK, 2013, op. cit., s. 223–224.

⁴⁸² Srovnej tamtéž, s. 225. Dále i BRINK, 2010, op. cit., s. 1691.

⁴⁸³ TALBOTT, 2010, op. cit., s. 4.

⁴⁸⁴ BRINK, 2013, op. cit., s. 226.

⁴⁸⁵ Tamtéž, s. 228. K tomu srovnej i obsáhlejší pasáž o tomto přístupu v práci BRINK, 2010, op. cit., s. 1691–1698.

⁴⁸⁶ Tutéž otázku si klade i Brink. K tomu viz BRINK, 2013, op. cit., s. 220.

⁴⁸⁷ Srovnej MILL, 2009, op. cit., s. 46.

4.3

**Utilitarismus, justifikovaná morální práva
a otázka jejich vztahu k empirické realitě**

Benthamův přístup naznačuje, že je pro utilitarismus typický velký skepticismus vůči neinstitucionalizovaným morálním právům. Mám však za to, že není nezbytně nutný. I tato práva totiž můžeme uchopit způsobem, který je učiní empiricky identifikovatelnými alespoň v obdobné míře jako práva institucionální. Můžeme o nich například uvažovat jako o konvenčních právech, která bychom měli mít, protože právě takový soubor práv by v dlouhodobém horizontu vedl k maximalizaci užitku. Jinými slovy: Je zcela smysluplné představit si pozitivní morálku, která by nejvíce přispěla k nárůstu užitku, a jejíž součástí by byla i určitá morální práva.⁴⁸⁸ Z pozic této ideální pozitivní morálky pak můžeme kritizovat tu, kterou společnost v současnosti akceptuje, nebo v minulosti akceptovala. Můžeme s její pomocí kritizovat i právo. Takto založená kritika může být vhodnější právě z toho důvodu, že nabízí lidem uchopitelnou verzi uvedeného typu morálky, která je schopna nahradit tu dosavadní. Koncept práv, se kterým pracujeme, tak nemusí bezprostředně vyvolávat účinky v empirické realitě. Postačí, když je bude mít pouze potenciaálně, respektive musí být k jejich vyvolání alespoň způsobilý.

Uvedený náhled je možno podpořit i dalším argumentem: Pokud má nějaká entita představitelné účinky ve skutečném světě, je uchopitelná empirickým způsobem a může se stát součástí našich úvah. Pokud si žádné takové účinky není možné ani představit, pak není důvod se takovou entitou vůbec zabývat. K čemu by nám byl koncept, který by nebylo možné žádným způsobem uplatnit v realitě? Chápeme-li justifikovaná morální práva jako ideální pozitivní morální práva, není jejich idea s Benthamovým způsobem uvažování podle mého soudu v nutném rozporu a není ani v kontradikci s tou verzí utilitarismu, kterou sám v této knize obhajují. Naopak s takto koncipovanými právy můžeme spojit některé významné výhody. Nabízí se nám zde například dobrá odpověď na otázku, proč se vůbec máme nějakým konceptem univerzálních morálních práv zabývat. Přenáší je totiž z mlhavého světa nejasných idejí do empiricky uchopitelných kontextů, z nichž mohou vyplynout hmatatelné společenské dopady.

⁴⁸⁸ S tím srovnej i podobné pojetí Richarda B. Brandta. Viz např. BRANDT, 1992, op. cit., s. 187.

4.4

Utilitarismus a otázka instrumentálního a non-instrumentálního přístupu k právům

Lidská práva můžeme pojímat instrumentálním nebo non-instrumentálním způsobem. V prvním případě je chápeme pouze jako určité nástroje, které slouží k realizaci nějaké významné hodnoty. Tou může být v závislosti na konkrétní koncepci třeba normativní aktérství, soubor základních potřeb či schopností, nebo (jako v případně utilitarismu) užitek. Abychom mohli práva v takovém rámci považovat za justifikovaná, pak musíme nejprve prokázat význam hodnoty, k jejíž realizaci mají přispívat, a následně ukázat, že tak opravdu činí (nebo alespoň mohou činit). Naopak podle non-instrumentálního přístupu jsou lidská práva hodnotná sama o sobě, a to bez ohledu na to, zda přispívají k realizaci nějaké další hodnoty. Takové jejich pojetí má spíše blíže k některých přístupům řazených do deontologické etiky. Jeho kořeny můžeme najít již v některých Kantových idejích.⁴⁸⁹

Většinu současných přístupů k lidským právům můžeme označit za instrumentální.⁴⁹⁰ Tato skutečnost v zásadě není překvapivá, protože toto pojetí má celou řadu výhod. Především sama představa práva coby prostředku k realizaci nějaké zásadní hodnoty je velmi snadno pochopitelná. Vztah k uskutečňování takové hodnoty nám navíc může poskytnout dobré vodítko pro zdůvodnění toho, jaká konkrétní práva bychom měli mít a kdy má jaké právo dostat přednost před jiným. I z těchto důvodů se sám přikláním právě k tomuto pojetí, které lze navíc i organicky sloučit s utilitaristickou justifikací. Naopak objasnit, proč by měla lidská práva představovat hodnotu sama o sobě, je mnohem obtížnější úkol. Jedním ze současných autorů, který o non-instrumentálním ospravedlnění lidských práv uvažuje, je Rowan Cruft. Následující řádky budou věnovány bližšímu rozboru jeho přístupu, díky čemuž ještě více vyvstanou jeho nevýhody oproti první zmíněné variantě.

Na úplný úvod je dobré zmínit, že Cruft své úvahy vztahuje pouze k základním právům (*ve smyslu angl. basic rights*), které již z definice pojímá

⁴⁸⁹ K tomu viz MALIKS, Reidar a Andreas FOLLESDAL. Kantian Theory and Human Rights. In: FOLLESDAL, Andreas a Reidar MALIKS (eds.). *Kantian Theory and Human Rights*. London, New York: Routledge, 2014, s. 1–7. S. 2–3.

⁴⁹⁰ K totožnému závěru dospívá i Rowan Cruft. Viz CRUFT, Rowan. On the Non-instrumental Value of Basic Rights. *Journal of Moral Philosophy*. 2010, vol. 7, no. 4, s. 442–443.

jako práva osob a nikoliv lidských bytostí.⁴⁹¹ Tím již na počátku eliminuje některé přetrvávající problémy spojené s přisuzováním práv právě a jen příslušníkům živočišného druhu homo sapiens. Tento autor se nejprve kriticky staví k úvaze, že non-instrumentální hodnota práv spočívá v tom, že vyjadřují nebo reflektují lidskou důstojnost.⁴⁹² Pokud by totiž práva pouze reflektovala tuto důstojnost podobně jako třeba zrcadlo odráží krásnou tvář, byla by jejich hodnota pouze instrumentální.⁴⁹³ Totéž platí i o právech pojatých coby vyjádření důstojnosti, resp. platí to za předpokladu, že smyslem tohoto vyjádření je pouze zpřístupnění mimořádné hodnoty člověka.⁴⁹⁴ Pokud se chceme opravdu vyvarovat těchto problémů, musíme k právům přistupovat tak, že onu důstojnost konstituují, resp. coby její součást se podílí na jejím utváření. Co přesně ovšem ono konstituování znamená?

Cruft svůj výše uvedený závěr zobecňuje, když uvádí, že práva konstituují vztahy, které mají non-instrumentální hodnotu. Podle něj se jedná o vztahy, které svazují všechny lidi v určité společenství.⁴⁹⁵ Aby svou myšlenku lépe objasnil, pomáhá si srovnáním s přátelstvím. I za jeho konstitutivní složku považuje povinnosti. Mínil, že i pokud bychom k někomu cítili přátelské emoce a jako k příteli se k němu také chovali, nejednalo by se o skutečné přátelství, pokud by v našem vztahu absentovaly určité povinnosti vůči němu. Právě podle jejich přítomnosti poznáme, zda je například člověk, kterého jsme po dlouho dobu neviděli, stále našim přítelem.⁴⁹⁶ Uvedená úvaha však ponechává otevřenou otázku, co přesně ony přátelské povinnosti jsou a na základě čeho poznáme, že je vůči někomu máme. Ukazuje ovšem, jak se určitá práva nebo povinnosti mohou podílet na utváření vztahu, jemuž může být sama o sobě přisuzována nějaká hodnota.

Samozřejmě v případě komunity lidí propojených vztahy zahrnující i lidská práva není příměr s přátelstvím zcela příhodný. Podle Crufta nejen, že se zde nejedná o standardní přátelství, ale dokonce ani o přátelství občanské. Jen sotva totiž můžeme hovořit o jakékoliv variantě tohoto vztahu mezi lidmi, z nichž většina se ani nikdy nesetkala.⁴⁹⁷ Proto tento autor raději uvedenou komunitu charakterizuje jako společenství a přirovnává ji například

⁴⁹¹ Tamtéž, s. 441–442.

⁴⁹² Tamtéž, s. 448.

⁴⁹³ Tamtéž, s. 449–450.

⁴⁹⁴ Tamtéž, s. 450.

⁴⁹⁵ Tamtéž, s. 451.

⁴⁹⁶ Tamtéž.

⁴⁹⁷ Tamtéž, s. 453–454.

ke komunitě zaměstnanců velké obchodní společnosti.⁴⁹⁸ I zde ale naráží na několik problémů: Jak můžeme vnímat jako součástí takového univerzálního společenství i ty lidi, kteří lidská práva očividně nerespektují a k alespoň některým jiným lidem se chovají jakoby žádnými členy tohoto společenství nebyli? Jinými slovy – jak mohou být součástí jedné komunity narušitelé lidských práv a jejich oběti, například nacisté a židé?⁴⁹⁹

Odpověď daného autora mi nepřijde příliš přesvědčivá. Jeho první argument spočívá v tom, že jím koncipovaná komunita se nijak neliší od těch obvyklých, protože i v jejich případech zůstává narušitel stále jejich součástí. Jako příklady zde uvádí národ a rodinu.⁵⁰⁰ Takové srovnání nepovažují za korektní, protože příslušnost k řadě obvyklých komunit může být ve skutečnosti dána splněním velmi odlišných kritérií. Ta mohou být třeba biologická, institucionální, kulturní apod., což ovšem jistě nebude případ komunity, kterou se on sám snaží ve své teorii koncipovat. To, že někdo nedodrží své povinnosti, případně ignoruje práva někoho druhého, ještě pochopitelně neznamená, že tyto povinnosti a práva neexistují. Určitě je smysluplné tvrdit, že nacisté porušovali práva židů, a právě existence těchto práv z nich činila součást jedné komunity. Otvírá se tím však důležitá otázka, na jakém základě je někdo nositelem těchto práv. Nemůžeme ji zdůvodňovat jeho příslušností k uvedené komunitě, resp. nelze zde operovat v kruhu „mám práva, protože jsem příslušníkem komunity, a příslušnost ke komunitě poznám podle toho, že jsem nositelem práv.“ Naopak je nutné identifikovat nějaké další nezávislé kritérium, díky němuž poznáme, že je někdo členem dané komunity, nebo že je nositelem oněch práv. Poskytuje nám ale Cruft toto kritérium?

Cruftův druhý argument a jeho možná odpověď na otázku, kterou jsem položil výše, spočívá v tom, že ostatní členy komunity rozpoznáme podle toho, že s námi sdílí lidskost. Ta je v jeho pojetí mimo jiné spojována s rozumovými a argumentačními schopnostmi.⁵⁰¹ Taková odpověď však vyvolává spoustu problémů. Proč se má jednat právě o tyto schopnosti a nikoliv třeba o schopnost cítit potěšení nebo bolest? Navíc zde pravděpodobně nemá jít o kognitivní rozpoznávání – tedy koho aktuálně rozpoznáváme jako člena své komunity, protože to by se zcela jistě nemuselo týkat všech bytostí

⁴⁹⁸ Tamtéž, s. 454.

⁴⁹⁹ Tamtéž, s. 456.

⁵⁰⁰ Tamtéž, s. 457.

⁵⁰¹ Tamtéž.

nananých rozumem a schopných argumentovat.⁵⁰² Musí tudíž jít o určitý normativní požadavek v tom smyslu, že bychom takové bytosti jako členy své komunity rozpoznávat měli. Čím je však tento požadavek justifikován? Aby dávala výše uvedená Cruftova úvaha smysl, musí být v rozpoznávání členů komunity už obsažen nějaký morální rozměr spojený se statusem racionálních bytostí. Společně s ním ovšem vstupují do hry všechny potíže, které se pojí s teoriemi snažícími se jej blíže osvětlit, a jimž zde bude ještě věnována značná pozornost.⁵⁰³ Sám Cruft uvádí, že jím koncipovaná komunita existuje nezávisle na tom, co si lidé o její existenci myslí, případně zda k ní pocítují nějakou příslušnost. Tím se má lišit od všech ostatních komunit. Zároveň však připouští, že nikdy není konstituována pouze normativně, že při jejím utvoření sehrávají roli i určité pocity a činy, i když mohou být vzácné nebo nemusí být zaměřeny na úplně všechny příslušníky lidského druhu.⁵⁰⁴ Jestliže je obtížné založit ono rozpoznání v čistě normativní sféře, ani svým případným propojením s určitým důrazem na fakticitu nezískává na větší přesvědčivosti.

Nakonec Cruft tvrdí, že práva mají nejen non-instrumentální, ale i instrumentální hodnotu.⁵⁰⁵ Jeho teorie je tak ve skutečnosti smíšená.⁵⁰⁶ Jako důvod pro zohledňování i instrumentální hodnoty práv uvádí, že samotná non-instrumentální hodnota nestačí k tomu, abychom jejich obsah dostatečně specifikovali.⁵⁰⁷ Jinými slovy, zda máme negativní či pozitivní práva, politická či sociální, nelze bez dalšího odvodit z non-instrumentálně pojatých práv, ale potřebujeme k tomu podle něj zohlednit i jejich instrumentální význam, který může spočívat v tom, že chrání důležité hodnoty, jakými jsou třeba autonomie nebo welfare. To zřetelně ukazuje značné limity non-instrumentálního přístupu k lidským právům. I pokud bychom odhlédli od závažných námitek vůči němu samotnému, tak bez určitého doplnění o instrumentální pojetí stejně nemůže zcela uspokojivě fungovat a poskytovat vodítka pro naši praxi.

⁵⁰² Nakonec více autorů si všímá toho, že ne vždy byli všichni příslušníci druhu *homo sapiens* rozpoznáváni jako lidé (a to mnohdy i bez ohledu na jejich případné racionální schopnosti). K tomuto problému srovnej např. GREGG, Benjamin. *Human Rights as Social Construction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 19.

⁵⁰³ Srovnej třeba s přístupy rozebranými v kap. 8 a 9 této monografie.

⁵⁰⁴ CRUFT, 2010, op. cit., s. 458.

⁵⁰⁵ Tamtéž, s. 460.

⁵⁰⁶ Srovnej tamtéž, s. 461.

⁵⁰⁷ Tamtéž, s. 460.

4.5

Dílčí shrnutí: utilitaristické pojetí práv

Z předchozích řádků je zřejmé, že utilitaristické pojetí práv je instrumentální. Práva v něm představují pouhé nástroje, které slouží k maximalizaci užitku. Zároveň musí být něčím alespoň potenciálně empiricky uchopitelným. Takový požadavek samozřejmě nevyvolává žádné potíže, pokud se chceme bavit o legálních nebo jakýchkoliv institucionálních právech. V případě justifikovaných morálních práv je můžeme uchopit jako určitý druh ideálních práv, které mají potenciál se přetavit do naší institucionální praxe. Hlavní výhodou takové koncepce práv je nejen její srozumitelnost, ale také její užší vazba na praxi. V následující kapitole bude nastíněno, jak lze takto koncipovaná práva justifikovat s pomocí utilitarismu coby teorie normativní etiky.

5.

Utilitaristická justifikace lidských práv

Mezi konceptem užitku a lidskými právy je již tradičně spatřováno určité napětí,⁵⁰⁸ které však podle mého soudu nevyklučuje jejich smysluplné spojení. Tato kapitola naváže na úvahy z té předcházející a pokusí se takové spojení nastínit. Jejím cílem tedy bude představit utilitaristickou justifikaci lidských práv, vypořádat se s některými tradičními námitkami směřovanými vůči ní a upozornit rovněž na některé její výhody. V první části tak bude prezentován základní argument, s jehož pomocí zastánci této teorie normativní etiky zpravidla ospravedlňují lidská práva. Bude přitom konfrontován s přístupem Williama J. Talbotta, který představuje nejvýznamnější ze současných pokusů o jejich konsekvencialistickou justifikaci. V druhé části bude rozebrána klíčová a tradiční výhrada vůči utilitaristickému zdůvodnění rozebíraných práv. Její jádro lze spatřovat v poukazu na situaci, zda je správné porušit nějaké právo, pokud právě tím dojde k největšímu možnému nárůstu užitku. Bude zde uvedeno, jaké řešení tohoto problému utilitaristé nabízejí. Nakonec, třetí část této kapitoly představí hlavní výhody, které má utilitaristický přístup k lidským právům vůči svým konkurentům. Vedle obecných pozitiv tohoto směru je jím i to, že dokáže modelovat tato práva v jejich současné komplexnosti, jeho schopnost ospravedlnit jako jejich nositele také lidské bytosti, které nejsou osobami, a nakonec i s ním spojená větší imunita vůči námitce kulturního relativismu (alespoň ve srovnání s přístupy, které si jako své východisko berou autonomii, normativní aktérství nebo podobné ideje).

5.1

Jak utilitarismus ospravedlňuje lidská práva?

Základní argument, kterým utilitaristé ospravedlňují lidská práva je jednoduchý a ani trochu překvapivý – spočívá v poukazu na to, že jsou to právě tato práva, která nám umožňují v dlouhodobé perspektivě maximalizovat užitek.⁵⁰⁹ Aplikace principu užitku by se zde v zásadě neměla odlišovat od

⁵⁰⁸ BRINK, David O. *Mill's Progressive Principles*. Oxford: Clarendon Press, 2013, s. 215. LYONS, David. *Utility and Rights*. *Nomos*. 1982, vol. 24, s. 109.

⁵⁰⁹ Tento způsob uvažování připisuje David Lyons již Johnu Stuartu Millovi, který se podle něj domníval, že nejlepším způsobem, jak dlouhodobě maximalizovat užitek, je přidržet se pravidel formulovaných v jeho díle *O svobodě*. K tomu viz LYONS, David. *Human Rights and the General Welfare*. *Philosophy & Public Affairs*. 1977, vol. 6, no. 2, s. 116–117.

toho, jak je uplatňován v jiných kontextech. Samozřejmě přitom musíme vyloučit různé verze přímého utilitarismu, které by vyžadovaly, aby byl uvedený princip bezprostředně aplikován v naší každodenní morální praxi. Něco takového by totiž opravdu bylo s ideou lidských práv v očividném rozporu. Soustředit se naopak musíme na nějakou sofistikovanejší variantu utilitarismu. Mám za to, že ta, kterou jsem představil v této publikaci, takovou roli je schopna splnit. Připouští totiž, že v praxi dává smysl řídit se určitými obecnými pravidly,⁵¹⁰ protože právě to je z hlediska dlouhodobé maximalizace užítka přínosnější úsilí, jež nám umožňuje ušetřit významné epistemické a koordinační náklady. Zohledňuje přitom třeba i to, že dobré fungování společnosti vyžaduje určitou stabilitu, která umožňuje jejím členům vytvářet si a následně realizovat dlouhodobé životní plány. K této stabilitě přispívá právě koncept práv, která není možno prolamovat s ohledem na zájmy nějaké momentální většiny. Uvedený způsob uvažování však lze dovést ještě dále. V situaci, kdy lidská práva pokrývají všechny zásadní oblasti, které mohou mít dopad na dobrý život jednotlivců, můžeme zvažovat, zda nebude efektivnější artikulovat různé společenské problémy jako jejich konflikty a spolu s tím ještě více zredukovat prostor pro přímé uplatňování utilitaristických kalkulací. V každém případě, Allan Gibbard podle mého soudu trefně říká, že utilitarista není osobou, která by ignorovala principy. Jen se jim naučila nedůvěřovat, a proto testuje jejich platnost s pomocí konceptu užítka.⁵¹¹ Podobně lze chápat i vztah příznivců tohoto směru k právům. Ta i v kontextu jejich uvažování představují důležitý prvek. Měli bychom je dodržovat, ale zároveň pečlivě zvažovat, co všechno má být zahrnuto do jejich katalogu, a jakým způsobem se tato práva mají následně aplikovat v právní (jakož i jiné společenské) praxi.

5.1.1

Talbottova konsekvenencialistická justifikace lidských práv

Asi nejvýznamnějším autorem, který v současnosti usiluje o konsekvenencialistické ospravedlnění lidských práv, je William J. Talbott. Ve své teorii

⁵¹⁰ Ostatně i utilitarismus pravidel se jeví jako poměrně snadno slučitelný s ideou morálních práv. K tomu viz např. BRANDT, Richard B. Utilitarianism and Moral Rights. *Canadian Journal of Philosophy*. 1984, vol. 14, no. 1, s. 4–5. Dále srovnej i LYONS, 1977, op. cit., s. 115–116.

⁵¹¹ GIBBARD, Allan. Utilitarianism and Human Rights. *Social Philosophy & Policy*. 1984, vol. 1, iss. 2, s. 100.

se snaží zúročit zejména kritickou reflexi přístupu Johna Stuarta Milla⁵¹² a Johna Rawlse. Jeho východisko představuje rozlišení mezi konsekvencialismem základní úrovně a metaúrovně.⁵¹³ Zatímco první z nich může být charakterizován jako přímý konsekvencialismus, který vyžaduje, abychom jeho základní princip bezprostředně aplikovali v naší každodenní praxi, druhý z nich naopak poskytuje jen konsekvencialistické zdůvodnění pro různé morální principy základní úrovně, které samotné tuto povahu nemají. Co přesně to znamená? Pokud se třeba v našem každodenním životě řídíme principem, že nesmíme usmrtit nevinného člověka našim aktivním jednáním, neuplatňujeme sice bezprostředně úvahu konsekvencialistického typu, avšak tento princip není platný sám o sobě, ale jeho zdůvodnění má konsekvencialistický charakter. Jde tedy o nepřímý konsekvencialismus. Právě na něm Talbott zakládá své snahy, protože první ze zmíněných verzí tohoto směru považuje za zdiskreditovanou a neobhajitelnou.⁵¹⁴ Tím se v zásadě neliší od postojů, které prezentuji i já v této knize.

Na uvedené bázi Talbott dále formuluje hlavní princip, jehož prostřednictvím se snaží obhájit poměrně široký rejstřík práv, která mají mít nezcižitelný charakter a vlády je mají garantovat všem svým občanům.⁵¹⁵ Taková práva sice přebijí většinu přímých argumentů odkazujících na zájmy většiny, avšak nebudou platit zcela bez výjimek – nebude jim tudíž možno přisuzovat absolutní charakter.⁵¹⁶ Zahrnout mezi ně můžeme zejména paradigmatické příklady lidských práv, jakými jsou třeba právo na svobodu tisku, svobodu myšlení a vyjadřování, různá politická práva a mnohá další.⁵¹⁷

Talbott charakterizuje svůj hlavní princip sloužící k jejich ospravedlnění jako objektivní konsekvencialistický princip morálního zlepšení.⁵¹⁸ Vysvětluje totiž, kdy je nějaká změna v naší právní a morální praxi zlepšením.⁵¹⁹ Právě prvek změny je pro něj velmi důležitý, protože odmítá vycházet z normativních předpokladů, kterým bychom mohli přisuzovat samozřejmou platnost. Jinými slovy, morální normy nevnímá jako něco odvozeného ze

⁵¹² Srovnej TALBOTT, William J. *Human Rights and Human Well-Being*. New York: Oxford University Press, 2010, s. 3 a následující.

⁵¹³ Tamtéž, s. 8.

⁵¹⁴ Tamtéž.

⁵¹⁵ Tamtéž, s. 10.

⁵¹⁶ Tamtéž, s. 18.

⁵¹⁷ Přesný seznam těchto práv viz tamtéž, s. 23–24.

⁵¹⁸ „An objective consequentialist principle of moral improvement“ Viz tamtéž, s. 329.

⁵¹⁹ Tamtéž, s. 101.

samozřejmých východisek, ale představují podle něj produkt dlouhodobé konfrontace s různými reálnými i hypotetickými příklady.⁵²⁰ Jinými slovy, bere si jako výchozí bod určitý stávající soubor takových norem a uvažuje pouze o jeho korekcích. Samotný hlavní princip nám ve své výchozí formulaci říká, že změna v morální a právní praxi představuje zlepšení, pokud by výsledný systém společenské praxe jako celek lépe a spravedlivěji (*equitably*) podporoval životní šance než systém současný nebo jeho relevantní alternativy.⁵²¹ Tím jsou určeny základní podmínky, za nichž je možné uvedenou praxi korigovat a formovat.

I z výše uvedeného popisu Talbottových úvah, který je pro potřeby této práce poměrně značně zjednodušen, vyvstává jejich složitost. To nás může vést k pochybnostem, zda se tím neeliminuje jedna z nejsilnějších stránek konsekvencialistické (resp. utilitaristické) etiky, která spočívá v její až průzračné jednoduchosti. Některé Talbottovy myšlenky nicméně dávají podle mého dobrý smysl i tehdy, pokud se zasadí do kontextu mnou preferované verze utilitarismu. I podle ní je třeba s ohledem na naše epistemická omezení a otázku různých nákladů vycházet ze současné morální praxe a korigovat ji pouze tehdy, pokud je opravdu zřejmé, že se nám z hlediska principu užitku nabízí nějaká lepší alternativa. Oba přístupy se přibližují také v rezervovaném postoji k absolutní povaze práv, která vnímají jako něco, co bude sice vítězit nad ostatními konkurenčními úvahami v drtivé většině případů, nikoliv však úplně vždy. Naopak určitou odlišnost je možno vnímat ve východiscích obou teorií, protože Talbott přistupuje mnohem opatrněji k myšlence, že na počátku našich morálních úvah musí být soubor předpokladů, jimž je přisuzována samozřejmá platnost.

5.2

Kritika utilitaristické justifikace lidských práv

Vůči utilitaristickému ospravedlnění lidských práv se v průběhu času vymezovalo více autorů. Jedním z nich byl i významný americký filozof Alan Gewirth. Podle něj můžeme připustit, že práva představují komponenty welfaru, ale pak za to musíme zaplatit cenu, že mohou být přebita jinými požadavky, které se k němu rovněž vztahují. Pokud naopak jejich vazbu na

⁵²⁰ Tamtéž, s. 7 a 32.

⁵²¹ Celou definici viz tamtéž, s. 64. Její vylepšené, ale ještě mnohem složitější znění, pak srovnej tamtéž na s. 66.

welfare odmítneme, musíme vzápětí čelit jiné obtížné otázce – jsme nuceni nějakým způsobem objasnit, proč jsou vůbec dobrá.⁵²² Východisko nám má nabízet jeho vlastní teorie, která spojuje jejich založení s normativním akterstvím,⁵²³ a již bude v této publikaci ještě věnována značná pozornost.⁵²⁴ Nyní se však zaměříme přímo na jádro jeho kritiky utilitaristické justifikace. Gewirth tvrdí, že má jen nahodilý charakter.⁵²⁵ Práva totiž odvozuje pouze od agregovaného užítku místo, aby je zakládala přímo na potřebě jednání (*action-needs*) jednotlivých osob.⁵²⁶ Jeho samotná hlavní námitka tak nakonec směřuje k nejfrekventovanějšímu argumentu proti propojení utilitarismu a práv. Jak už bylo naznačeno výše, spočívá v otázce, jak bychom se měli zachovat v situaci, kdy bude užitek maximalizován právě porušením nějakého lidského práva.⁵²⁷ Někteří autoři, jako třeba Allan Gibbard, vnímají právě toto jako klíčový paradox, kterému musí utilitaristická obrana práv čelit.⁵²⁸ Tato etická teorie podle nich nedokáže poskytnout právům absolutní ochranu.⁵²⁹ Buď musíme přisuzovat absolutní platnost jim, nebo welfaristickým argumentům odvozeným z principu užítku, ale ne oběma zároveň.⁵³⁰ Utilitarismus odvozuje práva z povinností. Jeho východiskem je povinnost maximalizovat užitek, již mají jednotlivá práva sloužit a které musí ustoupit, pokud v tom nejsou úspěšná.⁵³¹ Zdá se tedy, že jsme zde nuceni k definitivnímu rozhodnutí, zda chceme být utilitaristy, nebo lidskoprávníky. Je tomu opravdu tak? Nebo je možno oba přístupy nějakým způsobem úspěšně sladit?

Řešení, které mohou utilitaristé nabídnout, je v zásadě totožné jako v případě námitek, že nás ohled na maximalizaci užítku nutí akceptovat očividně nespravedlivé závěry (například odsoudit k trestu smrti nevinného člověka)

⁵²² GEWIRTH, Alan. *Human Rights. Essays on Justification and Applications*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982, s. 144.

⁵²³ K tomu srovnej tamtéž, s. 149–151.

⁵²⁴ Konkrétně v kap. 7.1.

⁵²⁵ GEWIRTH, 1982, op. cit., s. 154.

⁵²⁶ Tamtéž, s. 160.

⁵²⁷ Srovnej LYONS, David. *Utility as a Possible Ground of Rights. Noûs*. 1980, vol. 14, no. 1, s. 25. GIBBARD, 1984, op. cit., s. 99. BRANDT, Richard B. *Morality, Utilitarianism, and Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 150.

⁵²⁸ GIBBARD, 1984, op. cit., s. 93.

⁵²⁹ K tomu srovnej např. ALEXANDER, Amanda. *Bentham, Rights and Humanity: A Fight in Three Rounds. Journal of Bentham Studies*. 2003, vol. 6, no. 1, s. 14.

⁵³⁰ K tomu srovnej i některé úvahy v textech LYONS, 1977, op. cit., s. 115. LYONS, 1982, op. cit., s. 112.

⁵³¹ GEWIRTH, 1982, op. cit., s. 158.

nebo některé přemrštěné požadavky (třeba vzdát se největší části svých příjmů ve prospěch hladovějících lidí ze zemí třetího světa). To nakonec nepředstavuje žádné překvapení, protože uvedené tradiční výhrady vůči této teorii by se ostatně daly formulovat i jako zásah do určitých práv aktérů. Porušování práv – jako třeba omezování svobody projevu, nebo těch, která jsou spojena s trestním řízením – můžeme tedy opět vnímat jako příklady lokálních optimalizací, které však jdou na úkor dlouhodobého a celkového rámce, jehož sledování je pro utilitaristy přitom klíčové. Je mnoho dobrých důvodů pro to myslet si, že společnost, která omezuje práva lidí, bude nakonec fungovat mnohem hůře než ta, která je respektuje. Zjednodušeně řečeno: Tyranie je efektivní z hlediska tyрана, který se chce za každou cenu uchovat u moci, nikoliv z hlediska všech, kdo mohou pociťovat štěstí a utrpení.

Je zcela v souladu s utilitaristickou etikou, že největší užitek bude spojen s příklonem k dodržování vhodně formulovaných pravidel.⁵³² Utilitarismus v reálném světě tak nejen, že nemusí být v rozporu s konceptem lidských práv, ale může jejich ukotvení v naší pozitivní morálce a ve formě základních práv v právu samotném přímo vyžadovat.⁵³³ Obhajoba základních práv v rámci tohoto směru může být postavena na zde opakovaně uváděném argumentu, že z dlouhodobého hlediska bude množství užítku větší, pokud budou součástí našeho právního řádu, než pokud by jí nebyla. S náhledem, že optimální institucionální nastavení v sobě zahrnuje i tato práva, se lze mezi jeho příznivci ostatně setkat opravdu často.⁵³⁴ Základní práva jsou tedy i z jejich perspektivy vnímána jako řešení problému institucionálního designu, a nikoliv jako jeho součást.⁵³⁵ Stejně tak lze předpokládat, že užitek bude nejvíce zvýšen tím, když lidská práva přijmeme také jako součást své pozitivní morálky. To, zda jejich koncept (v právním i morálním kontextu) k ta-

⁵³² S tím srovnej např. postoje Allana Gibbarda. GIBBARD, 1984, op. cit., s. 101–102.

⁵³³ Zajímavou námitku k tomuto závěru vznesl jeden z recenzentů tohoto textu, když upozornil na specifický charakter lidských práv a jejich výraznou odlišnost od většiny pravidel. To vyvolává otázku, zda je korektní vnímat utilitarismus pravidel jako východisko pro jejich sladění s utilitaristickou etikou. Možné řešení tohoto problému vidím v poukazu na to, že optimální soubor pravidel v sobě může zahrnovat i relativně pestrou a různorodou škálu standardů (od velmi konkrétních až po velmi abstraktní). Naopak by se mi zdálo překvapivé, pokud by veškerá pravidla měla mít konkrétnější charakter. Lidská práva tak nemůžeme hodnotit izolovaně, ale musíme je chápat jako součást širšího celku práva, případně pozitivní morálky.

⁵³⁴ LYONS, 1982, op. cit., s. 119.

⁵³⁵ Srovnej GIBBARD, 1984, op. cit., s. 94.

kové maximalizaci opravdu vede, je již empirickou otázkou. Ta samozřejmě vyžaduje důkladnější zkoumání.⁵³⁶ Alespoň na první pohled se ovšem nezdá, že by dosavadní historické i jiné zkušenosti takovou hypotézu popíraly. Právě naopak – jeví se jako velmi pravděpodobné, že respekt k jednotlivcům a snaha poskytnout jim co nejvíce svobody a možnosti pro jejich seberealizaci, jež stojí v jádru ideje těchto práv, nejvíce přispívá k všeobecnému štěstí a prosperitě.⁵³⁷ Není realistické, aby v rámci svých každodenních životů lidé u každého jednání propočítávali, kolik užítka z něho vzejde. Naopak se musí řídit nějakými obecnými pravidly a ta, která označujeme jako lidská práva, se jeví jako mimořádně věrohodný kandidát na jejich pozici. V tomto smyslu mohou být organickým pokračováním utilitarismu a člověk může být s naprosto čistým svědomím utilitaristou a lidskoprávníkem zároveň.

Uvedené závěry vypovídají sice o slučitelnosti utilitarismu a lidských práv v naší běžné každodenní praxi, ale nikoliv o tom, zda je možno prolomit určité právo v konkrétní situaci, kdy by snaha o jeho dodržení měla zjevně devastující účinky.⁵³⁸ I když budeme považovat za věrohodné, že ve většině situací to bude dodržování lidských práv, které povede k jeho největšímu možnému nárůstu, téměř každého napadne nějaký případ, kdy tomu tak zcela jistě nebude.⁵³⁹ Takové případy samozřejmě nebudou příliš časté. Když zvážíme všechny faktory (včetně třeba potřeby vytvářet stabilní prostředí pro realizaci životních plánů aktérů), můžeme konstatovat, že budou dokonce velmi nepravděpodobné. Přesto, jak naznačoval již Gibbard, nelze vyloučit, že takové dilema může alespoň ojediněle nastat.⁵⁴⁰ Lze předpokládat, že například John Stuart Mill by připustil, že za okolností tohoto typu by řídit se daným právem nebylo správné.⁵⁴¹ Můžeme si klást otázku, zda je takové slepé dodržování určitého standardu za jakoukoliv cenu vůbec raci-

⁵³⁶ Otázka, jakým způsobem má být zjišťováno, co konkrétně přispívá k maximalizaci užítka, je mezi utilitaristy předmětem rozsáhlých debat, jejichž přiblížení čtenáři by značně přesáhlo přípustný rozsah tohoto textu. Pro seznámení se s alespoň některými základními obtížemi spojenými s praktickým uplatněním utilitaristických kalkulací lze čtenáře odkázat např. na MULGAN, Tim. *Understanding Utilitarianism*. Stocksfield: Acumen, 2007, s. 153–163.

⁵³⁷ K tomu srovnej i podobné Gibbardovy závěry. GIBBARD, 1984, op. cit., s. 101.

⁵³⁸ Něco takového by ostatně odpovídalo i závěrům J. J. C. Smarta o možném prolamování obecných pravidel. SMART, J. J. C. Extreme and Restricted Utilitarianism. *The Philosophical Quarterly*. 1956, Vol. 6, no. 25, s. 353.

⁵³⁹ GIBBARD, 1984, op. cit., s. 99.

⁵⁴⁰ GIBBARD, 1984, op. cit., s. 99.

⁵⁴¹ BRINK, 2013, op. cit., s. 223–224.

onální, a vnímat možnost určitého prolomení práva nikoliv jako slabinu, ale jako výhodu. Je však rovněž na místě úvaha, zda nepůjde pouze o případy, které budou zároveň představovat zásah do některého konkurenčního práva a bude je tudíž možné artikulovat i jako konflikt lidských práv. Přinejmenším značná šíře současných lidskoprávních katalogů může podporovat tento závěr. V takovém případě porušení nějakého práva jen těžko může vyvolávat onu ostrou kritiku, protože k němu nutně musí dojít. Nepůjde zde totiž o jeho prolomení na základě nějakých právní momentální většiny, ani prosté ekonomické úvahy, ale kvůli zabránění velmi vážným důsledkům, které samotné by taktéž představovaly narušení nějakého jiného lidského práva.

5.3

Výhody utilitaristické justifikace lidských práv

S utilitaristickým přístupem k lidským právům můžeme spojit všechny klady, které má tato teorie normativní etiky již v obecné rovině.⁵⁴² Ve srovnání s ostatními přístupy má velmi malé množství předpokladů, které jsou přitom vesměs velmi atraktivní, a zároveň nám nabízí jeden jednoduchý princip, s jehož pomocí můžeme řešit spoustu různých problémů (v kontextu lidských práv by to bylo nejen jejich ospravedlnění, ale i otázky, kdo má být jejich nositelem, komu mají být ukládány s nimi korespondující povinnosti, co přesně má být jejich obsahem atd.). Vedle nich však můžeme zdůraznit i některá specifická pozitiva, která mohou být bezprostředně vztažena k oblasti lidských práv. První z nich shrnuji pod schopností vypořádat se s jejich komplexní povahou, druhé vidím v tom, že dokáží ospravedlnit coby jejich nositele všechny lidské bytosti včetně těch, které postrádají racionalitu, a třetí spojuji s potenciálem čelit výtkám, které mají zdroj v některých myšlenkách spojených s kulturním relativismem.

5.3.1

Výhoda první: schopnost uchopit komplexní povahu lidských práv

Lidská práva tak, jak se s nimi setkáváme v současném světě a jak je nejčastěji chápeme, představují značně komplexní celek, který se ocitá v napětí vůči jiným konceptům (například některým úvahám ekonomického typu). Zároveň ale pro jeho heterogenní charakter mnohdy vznikají tenze i mezi

⁵⁴² K tomu viz kap. 2.5.

jeho jednotlivými částmi (třeba politickými a sociálními právy).⁵⁴³ Jedním z úskalí justifikačních teorií lidských práv je přitom právě otázka, jestli jej dokáží ospravedlnit i v této jeho různorodosti, a zda nabízí nějaká přesvědčivá vodítka pro to, jak řešit případné konflikty s ním spojené.

Zůstaňme nejprve u prvního okruhu výhrad. Různým justifikačním přístupům je tedy tradičně vytykáno, že se nedovedou vypořádat s tím, že lidská práva dnes do sebe zahrnují poměrně široký a různorodý rejstřík práv od těch politických, přes sociální a ekonomické, až po některá nově koncipovaná spojená třeba s životním prostředím. Nabízí přesvědčivé zdůvodnění například jen pro některý z uvedených druhů, zatímco pro ostatní nikoliv. Dost často vedou k příliš úzkému, nebo naopak příliš širokému souboru práv.⁵⁴⁴ Utilitarismus díky své široké aplikovatelnosti a schopnosti zohledňovat různé fakturuální kontexty, se dokáže podle mého soudu s těmito problémy dobře vypořádat. Pokud vychází z potěšení coby bytostné hodnoty, může těžit z jeho výhody, kterou je, že se ostatní dobra dají snadno koncipovat jako instrumenty k jeho dosažení. Dokáže tak snadno hrát roli určitého společného měřítka. Tím například dokáže do svého rámce zahrnout jak práva směřující k přímé ochraně naší autonomie, tak i ta, která nám zajišťují benefity ekonomického charakteru. Současně dokáže do svých kalkulací coby jeden z faktů zahrnovat naše přesvědčení a náklady spojené s jejich transformací. Díky tomu se umí vyrovnat i s produkty naší historické zkušenosti, které mnohdy bývají zdrojem heterogenního charakteru lidských práv.

Druhý okruh výhrad souvisí s aplikačními problémy a s otázkou, jak řešit konflikty, ať už mezi právy samotnými nebo mezi nimi a odlišnými standardy. Jako nejvíce extrémní problém můžeme vnímat výhradu, že se různým justifikačním přístupům nedaří dostatečně specifikovat, jaká práva máme přesně mít, že zůstávají nanejvýš u několika velmi abstraktních formulací, ale neposkytují nám již jasná vodítka, pokud máme přistoupit k jejich aplikaci v praxi. Utilitarismus svým zaměřením dokáže překonat i tento problém, protože je kontextuálně zaměřený a má mimořádně široký rozsah svého možného uplatnění. S přihlédnutím k jeho kalkulacím bychom mohli

⁵⁴³ K tomu srovnej HAPLA, Martin. *Lidská práva bez metafyziky: legitimita v (post)moderní době*. Brno: Masarykova univerzita, 2016, s. 43 a následující.

⁵⁴⁴ Srovnej SANGIOVANNI, Andrea. Human Rights, Interests, and Variation. In: HERLIN-KARNELL, Ester; KLATT, Matthias (eds.). *Constitutionalism Justified*. Rainer Forst in Discourse. New York: Oxford University Press, 2020, s. 55–56.

upřesňovat obsah práv a odstraňovat s nimi spojené nejasnosti i v jednotlivých konkrétních případech.

Dalším důležitým aspektem je vztah lidských práv ke konkurenčním morálním úvahám. V současné době většina autorů zpravidla od těchto práv očekává, že je budou ve většině situací úspěšně přebíjet. Nebude se tak však dít úplně vždy. Tato očekávání přitom mají nejen konsekvencialisté, jakým je Talbott,⁵⁴⁵ ale i jejich odpůrci, mezi něž můžeme zařadit třeba Jamese Griffina.⁵⁴⁶ Neporušit lidské právo ani tehdy, pokud bychom věděli, že tím můžeme zachránit svět před zkázou, totiž zavání spíš tupým dogmatismem než racionalitou a pevností dobře uváženého morálního postoje. Jak bylo naznačeno již výše, utilitarismus prolomení práv v takovém extrémním případě (alespoň podle mého soudu) pochopitelně připouští. Bylo by ovšem silně zavádějící podsouvat mu, že zároveň akceptuje i jejich pravidelné prolamování třeba z důvodu pouhého zohlednění zájmů a preferencí nějaké aktuální většiny.

Samotný konflikt práv alespoň v právní oblasti dnes obvykle řešíme s pomocí testu proporcionality. Může utilitaristický přístup k lidským právům poskytnout nějakou výhodu i v jeho kontextu? Odpověď na tuto otázku je nepochybně na hodně dlouhou debatu. Jedno z pozitiv, o němž by bylo smysluplné v tomto rámci uvažovat, může souviset s námitkou nesouměřitelnosti, která bývá proporcionalitě již tradičně adresována.⁵⁴⁷ Když s její pomocí řešíme kolizi dvou práv, nesrovnáváme ve skutečnosti nesrovnatelné? Tím, že je utilitarismus obvykle navázaný i na teorii dobrého života, která předpokládá jednu bytostnou hodnotu (např. hédonismus je takto zaměřený na potěšení), nabízí nám i určitý společný jmenovatel, který může stát v pozadí jednotlivých práv. Problém nesouměřitelnosti v něm tedy již z jeho samotné podstaty nemůže vyvstat. Lze mu tudíž připsat i jistý potenciál k vyřešení naznačeného problému, jehož hlubší prozkoumání by si do budoucna zasloužilo pozornost.

⁵⁴⁵ TALBOTT, 2010, op. cit., s. 18.

⁵⁴⁶ GRIFFIN, James. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 68.

⁵⁴⁷ K bližší povaze této námitky srovnej např. ČERVÍNEK, Zdeněk. Proporcionalita. In: SOBEK, Tomáš; HAPLA, Martin a KOLEKTIV. *Filosofie práva*. Brno: Nugis Finem Publishing, 2020, s. 384–387.

5.3.2

*Výhoda druhá: ospravedlnění práv
všech lidských bytostí*

Jeden z problémů, ke kterému se budeme v souvislosti s některými konkurenčními justifikačními teoriemi v této monografii ještě často vracet, spočívá v otázce, jak můžeme přiznat lidská práva jen lidským bytostem (včetně těch, které nejsou osobami) a zároveň je odeprít zvířatům. Pokud jsou totiž pro status nositele práva důležité určité racionální schopnosti, normativní aktérství nebo autonomie, pak je zřejmé, že je mnozí lidé nemají. Jestliže jsou však rozhodné jiné vlastnosti, které má dokonce třeba i pacient nacházející se v trvalém a nezvratném vegetativním stavu, jak je možné odeprít práva přinejmenším některým zvířatům, jež danými vlastnostmi budou rovněž obdařena?

Utilitarismus si podle mého soudu dokáže poměrně uspokojivým způsobem poradit i s tímto problémem. Samozřejmě z jeho hlediska je každá cítící bytost morálně relevantní – tedy i zvíře. Jelikož však práva koncipuje jako něco, co je alespoň potenciálně institucionalizovatelné, vždy s nimi zůstává spojena otázka jejich efektivity v praxi. Nepochybně máme do našich kalkulací započítávat také užitek zvířat. Z utilitaristického hlediska dává dobrý smysl poskytovat jim ochranu proti týrání a starat se o jejich životní podmínky. Nemusí se tak ale nutně dít formou práv, protože právě takový způsob nemusí být (za prvé) s ohledem na povahu zvířat opravdu účinný a (za druhé) bude narážet na naše faktuální limity. Co přesně mám tímto na mysli? V prvním případě se jedná například o to, že většina lidí je schopná o svá práva pečovat sama a systém jako takový jistě unese určitý soubor výjimek spojených s lidskými bytostmi, které něco takového nedokáží a potřebují mít v této oblasti zástupce. V praktické rovině by ovšem bylo krajně obtížné zastupovat stejným způsobem všechna zvířata. Pokud dále jde o zmíněné faktické limity, bude jich zde figurovat celá řada. V potaz je třeba nutně opět brát i značné náklady spojené s tím, pokud bychom chtěli transformovat současná přesvědčení většiny lidí, které nemusí být myšlenice přiznání lidských práv zvířatům nakloněna. Naopak z podobných důvodů je možno připustit, že nositeli práv budou lidské bytosti, jež postrádají racionální schopnosti. I s ohledem na to, že si v mnoha případech nemůžeme být jisti, zda tyto schopnosti přece jen opět nezískají, jim dává smysl poskytovat komplexní ochranu. Dále je třeba započítat také náklady spojené s potlačováním naší již poměrně rozvinuté empatie vůči nim. Je ovšem nutno připustit, že z utilitaristického hlediska dává smysl dlouhodobě pracovat

na změně našich postojů ve prospěch zvířat. V tomto smyslu nemusí mít zmíněný argument o faktuálních limitech většiny z nás trvalou platnost. Problém s efektivitou ochrany poskytované skrze soubor práv naopak může mít trvalý charakter.

5.3.3

Výhoda třetí: imunita vůči námitce kulturního relativismu

Lidská práva rovněž často čelí kritice, že představují západní (kulturní) koncept.⁵⁴⁸ Mnohdy jsou dokonce přímo vnímána jako produkt západního imperialismu,⁵⁴⁹ případně je jim vytykáno, že nezápadním kulturám není umožněno o nich vést debatu a podílet se na jejich utváření.⁵⁵⁰ Opakovaně se vrací otázka, zda v jiných kulturních okruzích nezastávají odlišné hodnoty, které ospravedlňují jiné přístupy k těmto právům.⁵⁵¹ Jejich univerzalita se tím ocitá v napětí s kulturním relativismem.

Co přesně znamená kulturní relativismus? Například Fernando R. Tesón ho definuje jako pozici, podle níž místní kulturní tradice determinují existenci a rozsah občanských a politických práv, která požívají jednotlivci v určité společnosti.⁵⁵² Zdůrazňuje přitom, že původ tohoto termínu se nenachází v oblasti práva nebo umění, ale v antropologii a etice.⁵⁵³ Takové pojetí je však podle mého soudu přece jen trochu zjednodušující a z analytického hlediska málo precizní. Jako vhodnější se mi proto jeví přístup, jehož autorem je Xiarong Li, který k tomuto druhu relativismu přistupuje jako

⁵⁴⁸ HOWARD-HASSMANN, Rhoda E. *In Defense of Universal Human Rights*. Cambridge: Polity Press, 2018, s. 28. PAGDEN, Anthony. *Human Rights, Natural Rights, and Europe's Imperial Legacy*. *Political Theory*. 2003, vol. 31, no. 2, s. 172–173.

⁵⁴⁹ K této námitce srovnej např. BILETZKI, Anat. *Philosophy of Human Rights. A Systematic Introduction*. New York and London: Routledge, 2020, s. 102. POGGE, Thomas. *Human Rights and Human Responsibilities*. In: DE GREIFF, Pablo and Ciaran CRONIN (eds.). *Global Justice and Transnational Politics. Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization*. Cambridge: The MIT Press, 2002, s. 176. BEITZ, 2009, op. cit., s. 203–206.

⁵⁵⁰ Srovnej také myšlenku Pavla Dufka, že „nabídka dialogu o lidských právech směrem k mimozápadním společnostem je nezřídka falešná, neboť žádoucí výstup takového dialogu je dopředu znám.“ DUFEK, Pavel. *Lidská práva, ideologie a veřejné ospravedlnění: co obnáší brát pluralismus vážně*. *Právník*. 2018, roč. 157, č. 1, s. 51–52.

⁵⁵¹ Srovnej např. debatu o asijských hodnotách. Ve své knize ji stručně rekapituluje třeba Anat Biletzki: BILETZKI, 2020, op. cit., s. 94–97.

⁵⁵² TESÓN, Fernando R. *International Human Rights and Cultural Relativism*. *Virginia Journal of International Law*. 1985, vol. 25, no. 4, s. 870.

⁵⁵³ Tamtéž.

k mnohem členitějšímu konceptu. Li totiž uvádí až tři roviny, v níž může být hodnota univerzální, nebo specifická pro určitou kulturu. První z nich souvisí s původem takové hodnoty.⁵⁵⁴ To, že se lidská práva zrodila právě v západní kultuře, nebývá nikým zpochybňováno. Tento fakt ovšem sám o sobě nic nevyovídá o tom, zda mají být univerzálně respektována. Druhá rovina se vztahuje k podmínkám implementace určité hodnoty, nebo jinými slovy, nakolik je její prosazení možné jen v určité kultuře, nebo kdekoliv.⁵⁵⁵ V jejím rámci tedy řešíme důležitou praktickou otázku, za jakých podmínek (popřípadě jestli vůbec) je prosazení lidských práv v konkrétní společnosti možné. Společně s ní již alespoň částečně vstupujeme na morální půdu, protože nedává smysl považovat za naši morální povinnost prosazování něčeho, co ani není v praxi uskutečnitelné. Dochází zde však pouze k omezení šíře, v jakém dává smysl tato práva aplikovat, nikoliv k zpochybnění jejich univerzální platnosti. Jinými slovy – jejich limity jsou tu pouze faktuální a ne normativní. Nakonec třetí rovinu Li spojuje s problémem, zda platnost nějaké hodnoty vyžaduje určité zvláštní předpoklady, které jsou dány pouze v kontextu specifické kultury.⁵⁵⁶ Teprve takto vymezenou otázku dává smysl dát do souvislosti se samotnou problematikou justifikace lidských práv.

Jak na takto uchopený problém kulturního relativismu ve vztahu k lidským právům reagovat? Několik trefných komentářů k němu shrnuje Anat Biletzki. Tato autorka jednak upozorňuje, že nezápádní vlády, které se vůči konceptu lidských práv vymezují, zpravidla přistupují k západním hodnotám velmi selektivně. Nečiní jim třeba problém akceptovat ty, které jsou spojené s fungováním moderní tržní ekonomiky. Jejich výběr je tak ve skutečnosti odůvodněn jinými důvody než snahou o prosazování vlastního kulturního dědictví.⁵⁵⁷ To je nepochybně zajímavý postřeh. Jako mnohem důležitější se mi však jeví, když Biletzki zdůrazňuje univerzální povahu samotného morálního diskurzu. Ten není závislý na kultuře, ale naopak představuje výměnu argumentačně podložených postojů, které mají aspirace na univerzální platnost.⁵⁵⁸ Nakonec, i v rámci jednotlivých kultur vnímají hodnoty, které zastávají, jako obecně správné a nikoliv správné jen pro danou kulturu samotnou. Polemika o řadě sporných otázek, jakými jsou třeba

⁵⁵⁴ LI, Xiarong. „Asian Values“ and the Universality of Human Rights. *Philosophy and Public Policy Quarterly*. 1996, vol. 16, no. 2, s. 22.

⁵⁵⁵ Tamtéž, s. 23.

⁵⁵⁶ Tamtéž.

⁵⁵⁷ Srovnej BILETZKI, 2020, op. cit., s. 96.

⁵⁵⁸ Tamtéž, s. 98.

trest smrti, se přitom vede nejen napříč kulturami, ale i v rámci jednotlivých kultur samotných. Spíše než debatu mezi univerzalismem a relativismem odráží diskuzi o tom, co má být obsahem morálky, která má univerzální charakter.⁵⁵⁹

Výše uvedený argument může řešit problém napětí mezi kulturním relativismem a univerzalitou lidských práv již v obecné rovině.⁵⁶⁰ Je ovšem pravda, že některé justifikační teorie lidských práv jsou vůči s ním spojeným námitkám méně imunní než jiné. Typicky přístupům, které vychází z oceňování autonomie, aktérství, a ve spojení s nimi i racionálního jednotlivce, bývá vytýkána podmíněnost západní kulturou, která je kladena do kontrastu s koncepty a hodnotami, jež vyplývají z odlišných, kolektivněji zaměřených, kultur. Právě utilitarismus díky svému důrazu na agregaci jednotlivých užitků se může jevit v tomto rámci jako přijatelnější. Jednotlivec totiž u něj nepředstavuje výchozí koncept a jeho užitku přisuzuje stejnou váhu jako užitku kohokoliv jiného. Zdrojem problémů ale může být v případě jeho hédonistické varianty důraz, který klade na potěšení. Někdo by totiž mohl předložit námitku, že to ne ve všech kulturách představovalo oceňovanou hodnotu. Odpověď na ni lze vidět v tom, že uvedené rozdíly souvisely spíše s odmítnutím některých druhů potěšení (zpravidla v závislosti na tom, co je jejich zdrojem), nikoliv vůči jeho prožitku jako takovému. Jeho odmítnutí by totiž jen stěží mohlo představovat šířeji sdílený postoj. Ostatně i většina úspěšných náboženství ve svých nejrozšířenějších verzích nabízí svým věřícím určitou představu posmrtného života spojeného s blažeností. Nikde není utrpení, které je jeho protikladem, vnímáno jako stav, který by byl sám o sobě dobrý. Žádná víra nám nepředkládá odměnu v posmrtném životě ve formě věčného věznění v koncentračním táboře.

5.4

Dílčí shrnutí: utilitaristické ospravedlnění lidských práv

Smyslem posledních dvou kapitol bylo představit utilitaristické pojetí a ospravedlnění lidských práv. Mám za to, že bez odkazu na spekulativní metafyziku nebo teologické koncepty dokáže tato teorie normativní etiky

⁵⁵⁹ Tamtéž.

⁵⁶⁰ V úvahu samozřejmě přichází i řada argumentů dalších. K tomu srovnej např. FREEMAN, Michael. *Human Rights. An Interdisciplinary Approach*. Cambridge: Polity Press, 2011, s. 126–128.

obhájit takový soubor práv, který umožňuje splnit hlavní úkoly, které jsou od něj v současnosti očekávány. Tím nechci popírat, že je možno vůči němu zaujímat i skeptický a obezřetný postoj. Samozřejmě vždy musíme zůstat otevření kritice. Cílem předchozích řádků bylo spíše vyvážit až přílišnou nedůvěru, která ho v našem prostředí někdy provází, a ukázat, že nám nabízí seriózní odpovědi na námitky, jež jsou vůči němu tradičně směřované.

Samozřejmě bez ohledu na kritéria, která pro hodnocení jednotlivých justifikačních přístupů zvolíme, musíme je vždy hodnotit v kontextu alternativ, jež jsou vůči nim dostupné. V praxi otázka nezní, zda některý z nich splňuje určité absolutní nároky, ale jestli je splňuje lépe nebo hůře než ostatní. V následujících kapitolách této knihy proto představím několik vůči utilitarismu konkurenčních teorií, které se snaží ospravedlnit lidská práva jinými způsoby. Mým cílem bude ukázat, že ani ony nejsou bez kazů a že ve srovnání s nimi můžeme jejich utilitaristické zdůvodnění považovat za přinejmenším stejně věrohodné. K těmto právům bezpochyby můžeme dospět více vhodnými cestami a bylo by škoda některou z nich uzavírat.