

**M A S A R Y K O V A
U N I V E R Z I T A**

PRÁVNICKÁ FAKULTA

**Umělá inteligence jako
výzva pro justifikaci
lidských práv**

Disertační práce

OLDŘICH TRISTAN FLORIAN

Školitel: doc. JUDr. Martin Hapla, Ph.D.

Katedra právní teorie
Obor Teorie práva

Brno 2023

MUNI
LAW

Bibliografický záznam

| | |
|--------------------------|--|
| Autor: | Oldřich Tristan Florian Právnická fakulta Masarykova univerzita Katedra právní teorie |
| Název práce: | Umělá inteligence jako výzva pro justifikaci lidských práv |
| Studijní program: | Teoretické právní vědy |
| Studijní obor: | Teorie práva |
| Školitel: | doc. JUDr. Martin Hapla, Ph.D. |
| Rok: | 2023 |
| Počet stran: | 194 |
| Klíčová slova: | právní filozofie, lidská práva, umělá inteligence, roboti, teorie lidských práv, subjektivní práva, práva robotů |

Bibliographic Record

Author: Oldřich Tristan Florian
Faculty of Law
Masaryk University
Department of Legal Theory

Title of Thesis: Artificial Intelligence as a Challenge for the
Justification of Human Rights

Degree Programme: Theoretical Legal Sciences

Field of Study: Theory of Law

Supervisor: doc. JUDr. Martin Hapla, Ph.D.

Year: 2023

Number of Pages: 194

Keywords: legal philosophy, human rights, artificial
intelligence, robots, human rights theories, rights,
robot rights

Anotace

Dlouhodobě se diskutuje o morálním statusu zvířat, lidí ve vegetativním stavu či embryí, a přeneseně pak o jejich případném nositelství práv. V éře rozmachu umělé inteligence se tyto otázky rozšiřují i na roboty. Tento text se pokouší tyto debaty vztáhnout na oblast teorií lidských práv. Teorie lidských práv spočívají ve zdůvodnění (justifikaci) lidských práv v morálním smyslu, a disertační práce se zabývá tím, zda pokrok v oblasti umělé inteligence může různé tyto justifikační teorie problematizovat.

Abstract

There is a long-standing debate about the moral status of animals, humans in a vegetative state, or embryos, and by extension about their possible rights. In the era of the rise of artificial intelligence, these questions extend to robots. This text attempts to relate these debates to the field of human rights theories. Human rights theories are about justifying human rights in moral sense, and this dissertation examines whether advances in artificial intelligence may problematise various such justification theories.

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem disertační práci a téma **Umělá inteligence jako výzva pro justifikaci lidských práv** zpracoval sám. Veškeré prameny a zdroje informací, které jsem použil k sepsání této práce, byly citovány v poznámkách pod čarou a jsou uvedeny v seznamu použitých pramenů a literatury.

V Brně 15. září 2023

.....
Oldřich Tristan Florian

Poděkování

Doktorské studium a psaní disertační práce pro mě byly naplňující výzvou; byla to však také náročná cesta. Zažil jsem mnohokrát chvíle, kdy jsem pochyboval, zda je v mých silách disertační práci zvládnout a zdárně dokončit. Jsem vděčný, že mám ve svém okolí blízké osoby, které mě trpělivě podporovaly a pomohly mi mobilizovat mé síly. Patří jim můj vřelý dík. Rád bych poděkoval svému školiteli, Martinu Haplovi, za podnětnou zpětnou vazbu a přívětivý přístup. Děkuji své rodině, která mi dodávala motivaci ve studiu pokračovat a věřila ve mě. Děkuji přátelům za emoční podporu a možnost sdílet těžkosti. Velmi si toho vážím. V neposlední řadě děkuji všem kočkám, se kterými jsem se mohl pomazlit.



Obsah

| | |
|--|-----------|
| Seznam obrázků | 15 |
| 1 Úvod | 17 |
| 2 Metodologie | 22 |
| 2.1 Pojem právní vědy..... | 22 |
| 2.2 Na jaké otázky „právní věda“ odpovídá? | 24 |
| 2.3 Jaké má „právní věda“ metody?..... | 28 |
| 2.4 Vědeckost..... | 30 |
| 2.5 Metody práce..... | 32 |
| 3 Umělá inteligence a roboti | 35 |
| 3.1 Pojem umělé inteligence..... | 35 |
| 3.2 Pojem robotů..... | 38 |
| 4 Problém vůle | 41 |
| 4.1 Platónova Ústava a rané úvahy o vůli..... | 41 |
| 4.2 Osvícenské debaty o vůli a její svobodě..... | 46 |
| 4.3 Filozofie devatenáctého století a spor psychologů s právníky | 48 |
| 4.4 Nabízí neurověda řešení otázky svobodné vůle? | 51 |
| 4.5 Vůle jako kritérium k bytí osobou..... | 56 |
| 4.6 Další otázky a úskalí úvah postavených na vůli..... | 59 |
| 5 Roboti a teorie subjektivních práv | 62 |
| 5.1 Hohfeldovské incidenty..... | 62 |
| 5.2 Práva jako ochrana volby | 63 |
| 5.3 Práva jako ochrana zájmů | 65 |
| 5.4 Volby robotů | 67 |
| 5.5 Zájmy robotů | 71 |
| 5.6 Odpovědnost robotů..... | 76 |

| | | |
|-----------|--|------------|
| 6 | Lidská práva a jejich justifikace | 83 |
| 7 | Fundacionalismus | 86 |
| 7.1 | Patnáct kroků Alana Gewirtha..... | 86 |
| 7.2 | Normativní aktérství Jamese Griffina | 91 |
| 7.3 | Aplikování na roboty | 95 |
| 8 | Teorie základních potřeb | 102 |
| 8.1 | Představení | 102 |
| 8.2 | Aplikování na roboty | 107 |
| 9 | Explikativně-existenciální zdůvodnění | 110 |
| 9.1 | Představení | 110 |
| 9.2 | Aplikování na roboty | 114 |
| 10 | Teorie schopností | 117 |
| 10.1 | Představení | 117 |
| 10.2 | Aplikování na roboty | 121 |
| 11 | Utilitarismus a jeho využití k justifikaci lidských práv | 125 |
| 11.1 | Přímý a nepřímý konsekvencialismus | 125 |
| 11.2 | Talbottovo pojetí..... | 126 |
| 11.3 | Výhody utilitaristického zdůvodnění..... | 128 |
| 11.4 | Přenesení odpovědnosti na empirické zkoumání..... | 134 |
| 12 | Užitečnost lidských práv ve světle empirických dat | 135 |
| 12.1 | Posnerova úvaha..... | 138 |
| 12.2 | Hlavní nástroj regulace společenských vztahů | 142 |
| 12.3 | Nejen v úmluvách a ve společnosti, ale zakořeněné v myšlení | 146 |
| 12.4 | Sociální normy a ekonomická analýza práva..... | 148 |
| 12.5 | Změna práva jako krok ke změně sociálních norem..... | 149 |
| 12.6 | Vypovídající hodnota empirických výzkumů | 153 |
| 13 | Roboti a utilitaristické zdůvodnění | 156 |

| | |
|-----------------------|------------|
| 14 Závěr | 161 |
| Použité zdroje | 174 |

Seznam obrázků

| | |
|---|-----|
| Obr. 1: Země ratifikující ICCPR a globální skóre politických práv..... | 139 |
| Obr. 2: Roky od ratifikace CAT a globální skóre mučení | 140 |
| Obr. 3: Roky od ratifikace ICCPR a globální průměrné skóre politických práv..... | 141 |

1 Úvod

*Robots march with clanging sound,
A perfect blend of man and machine they've found.
They work and play, they never rest,
A symbol of our technological zest.*

*But life is not just gears and wires,
It's more than just some programmed desires.
It's love and laughter, tears and pain,
The human touch that robots can't attain.*

*So let's not forget what makes us whole,
The beating heart within the soul.
And though robots may be great and grand,
They'll never fully understand.*

*The beauty and the mystery,
Of this thing we call humanity.
So let's embrace both man and machine,
And cherish life, our most precious dream.¹*

V morální filozofii se diskutuje o otázce osobnosti (*personhood*), tedy kdo je osobou v morálně relevantním smyslu.² V případě konsekvencialistické etiky se do toho pak přidává ještě další aspekt, a to ten, koho brát v potaz do morální rozvahy, ačkoliv třeba není osobou. Diskutuje se tak

¹ Jedná se o báseň, kterou vytvořil chatbot ChatGPT 3.5, když jsem chtěl, aby napsal báseň o robotech a životě. Doslovný překlad: *Roboti rachotivě pochodují, nacházejí dokonalé spojení člověka a stroje. Pracují a hrají si, nikdy neodpočívají, jsou symbolem našeho technologického nadšení. Ale život nejsou jen převody a dráty, je to víc než jen naprogramované touhy. Je to láska a smích, slzy a bolest, lidský dotek, kterého roboti nemohou dosáhnout. Nezapomínejme tedy na to, co nás činí úplnými, na tlukot srdce v nitru duše. A i když jsou roboti úžasní a velkolepí, nikdy plně nepochopí krásu a tajemství toho, čemu říkáme lidskost. A tak obejměme člověka i stroj a važme si života, našeho nejcennějšího snu.*

² Česká formulace podle Vácha, M. Etické problémy na počátku života. In: Heřmanová, J. et al. *Etika v ošetrovatelské praxi*. Praha: Grada, 2012, s. 113.

například o morálním statusu zvířat, kdy někteří autoři tvrdí, že je nutno na ně brát ohled v morální rozvaze,³ někteří zase to, že se na ně ohled brát nemá,⁴ a někteří další autoři se jim rovnou snaží přiznat práva a pokouší se definovat konkrétní pravidla, podle kterých se k nim chovat.⁵ Obdobná otázka je přítomná také například v diskusích o eutanázii, a to ve smyslu, jaký je morální status člověka, který je v trvale vegetativním stavu a již o sobě nedokáže rozhodovat.⁶ Stejně tak kupříkladu v diskusích o morálním statusu lidského embrya.⁷ Jedním ze současných problémů právní filozofie je justifikace lidských práv. Právě problém toho, koho můžeme považovat za jejich nositele, je jeho součástí. Od toho, jak budeme justifikovat lidská práva (ve smyslu morálních práv), se totiž odvíjí i to, kdo přesně bude jejich nositelem.

Nacházíme se v době rozmachu umělé inteligence, kdy počítače zvládají více věcí, než si lidé ještě před deseti lety dokázali představit. Diskutuje se o reálných schopnostech robotů, ale také hůře uchopitelných problémech jako například jejich vůli. Na problematiku robotů ale můžeme aplikovat i úvahy o osobnosti. Někteří autoři upozorňují, že pokud bychom měli být v některých teoriích, kterými se snažíme zdůvodňovat, proč někomu přiznat osobnost či s ním počítat v morální rozvaze, konzistentní, pak bychom měli stejný status přiznat i umělé inteligenci.⁸ Umělá inteligence totiž může být schopná splnit některá kritéria, která jsou podle různých teorií uváděna jako relevantní pro přiznání nositelství práv. Tyto nové podněty z filozofie umělé inteligence však lze převést i do právně-filozofických debat o justifikaci

³ Viz Singer, P. *Animal Liberation*. New York: Ecco, 2002, s. 8.

⁴ Viz Rothbard, M. N. *The Ethics of Liberty*. New York: New York University Press, 1998, s. 155.

⁵ Viz Regan, T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 2004, s. 243.

⁶ Soifer, E. Euthanasia and Persistent Vegetative State Individuals: The Role and Moral Status of Autonomy. *Journal of Social Issues*. 1996, č. 2, s. 34.

⁷ Kupříkladu ESLP v rozsudku ve věci Vo proti Francii z roku 2004 stál před interpretačním problémem, zda se pojem „každý“ vztahuje i na lidské embryo. Tedy zda i embryo má právní osobnost. Jedná se však o typický problém soudobé morální filozofie a přeneseně také politické filozofie či praktické politiky, kde se střetávají tábory *pro-life* a *pro-choice*.

⁸ Viz Gunkel, D. J. *The machine question: critical perspectives on AI, robots, and ethics*. Cambridge: MIT Press, 2012, s. 110.

lidských práv. Nemusí nutně znamenat, že pokud se nám podaří vytvořit umělou inteligenci, která bude chováním i vzhledem podobná replikantům z Blade Runner univerza, tak s ní musíme zacházet stejně jako s člověkem. Mohou ale problematizovat teorie, které se snaží o justifikaci lidských práv.

V českém prostředí shrnul některé z justifikačních teorií Martin Hapla ve své publikaci *Lidská práva bez metafyziky: Legitimita v (post)moderní době*, která vyšla na Masarykově univerzitě. Dále pak v knize *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, kterou roku 2022 vydalo nakladatelství Leges. Nebudu je tedy zkoumat ve všech rovinách, spíše je zanalyzuji z hlediska předkládaných argumentů. Cílem bude zjistit, zda existují problémy, se kterými se mohou justifikační teorie potýkat v důsledku debat o umělé inteligenci a pokud ano, tak které to jsou.

S justifikačními teoriemi pak souvisí také teorie subjektivních práv (*theories of rights*). Ty totiž stojí v jejich základu. Proto i jim se budu v textu věnovat a ukážu, jakým způsobem můžeme problematizovat i ty nejpopulárnější z nich. Nastíním také základní otázky, které vyvstávají ohledně právní odpovědnosti robotů.

Cílem textu není přesvědčit čtenáře o tom, že by roboti měli mít práva, ale spíše problematizovat dominantní teorie justifikace lidských práv. Aplikací justifikačních teorií na problematiku robotů chci ilustrovat, k jak konkrétním závěrům můžeme dojít, když některé teorie přijmeme.

Je pravda, že to, kdo je právním subjektem, případně nositelem lidských práv stanoví platné právo. Zakotvení právní osobnosti pak může být nezávislé na konkrétních filozofických koncepcích osobnosti, stejně tak nositelství konkrétně lidských práv může být nezávislé na konkrétních justifikačních teoriích. Jenže z pozic právní filozofie (a právní nauky obecně) může být platné právo kriticky hodnoceno. Když se totiž to, kdo je osobou podle platného práva, rozchází s tím, koho v důsledku různých poznatků vnímáme jako osobu v morálně relevantním smyslu, tak můžeme dojít k podnětům pro změnu platného práva.

Text se nejprve bude zeširoka zabývat právní naukou a dále konkrétně tím, jaké v ní má místo filozofické zkoumání. Tím nastíním, jak přistupuji k metodám filozofického výzkumu, jehož výsledkem je tento text. Jelikož se text věnuje umělé inteligenci, tak bude také nutné definovat, co si pod tímto pojmem představuji. Stejně tak pod pojmem robot, který s umělou inteligencí souvisí a také se používá v morálních

úvahách. V debatách ohledně morálního statusu robotů se pak často objevuje pojem vůle. Týká se to i obecně teorií subjektivních práv, kdy podle některých je vůle směrodatná, abychom entitě, která jí disponuje, přiznali práva. Některé teorie pak operují i s její svobodou. Proto je důležité se tímto pojmem zabývat a zjistit, co se pod ním vlastně skrývá. V textu tedy představím, jaký tento pojem prodělal vývoj a zda máme vyřešené otázky, které se týkají její svobody.

Než text přistoupí k úvahám ohledně nositelství lidských práv, nejprve se bude zeširoka zabývat nositelstvím práv jako takových. Bude se věnovat volní a zájmové teorii jakožto hlavním teoriím subjektivních práv. Tyto teorie vztáhnou na problematiku robotů a posoudím, zda bychom jejich optikou mohli přisoudit subjektivní práva i robotům, případně jakým.

Poté přestoupím k samotným úvahám o lidských právech, které z debat o subjektivních právech částečně vycházejí. Nejprve definuji, co si pod lidskými právy představuji. Dále se budu zabývat nejvýznamnějšími teoriemi lidských práv, resp. jejich justifikace. Jsou jimi fundacionalismus, teorie základních potřeb, explikativně-existenciální zdůvodnění a teorie schopností. Hlavním cílem je posoudit, zda pokrok v oblasti umělé inteligence představuje výzvu pro tyto teorie – tedy zda bychom optikou těchto teorií mohli dojít k tomu, že bychom lidská práva měli přisoudit i robotům, což je kontraintuitivní závěr.

Následně představím utilitaristické zdůvodnění lidských práv, jakožto mostu, který nám může vést k opuštění filozofického zkoumání a přenesení spíše do roviny empirických faktů. Ústřední myšlenkou tohoto zdůvodnění je poukaz na efektivitu lidských práv. To mě dovede k úvahám o tom, jak vůbec tuto efektivitu můžeme zkoumat (tedy jak zjistit, jestli je toto zdůvodnění z empirického hlediska správné), a co je potřeba pro to, aby lidská práva mohla být efektivní. Na utilitaristické zdůvodnění pak také vztáhnou problematiku robotů a posoudím, do jaké míry touto optikou ob stojí.

Pro úplnost je nutné dodat, že velká část této disertační práce byla v průběhu mého doktorského studia publikovaná v recenzovaných časopisech. Vychází tedy z mých textů *Efektivita lidských práv a úskalí jejího empirického zkoumání* (Právník, 2021), *Roboti ve světle teorií subjektivních práv* (Jurisprudence, 2022), *Je na čase opustit pojem „právní věda“* (Jurisprudence, 2023), *Psychologický přístup k právu a jeho užitečnost pro právní výzkum a praxi* (Právní rozhledy, 2023) a *Vůle a její relevance pro právní filozofii* (Acta Universitatis Carolinae Iuridica,

2023).⁹ Je možné, že po odevzdání práce budou publikované ještě některé její další části.

⁹ V souladu s aktuálními univerzitními doporučeními k transparentnosti ohledně užívání umělé inteligence také uvádím, že v průběhu psaní tohoto textu byly využity následující počítačové nástroje, které využívají prvky umělé inteligence: Microsoft Word, Adobe Acrobat, Google Translate, DeepL Translate, Writefull Paraphraser, OpenAI API, Google Search, Microsoft Bing, Grammarly, Microsoft Editor.

2 Metodologie

Rád bych nejprve tuto disertační práci zasadil do kontextu právní nauky jako takové. Tato disertační práce vzniká v rámci studijního programu *Teoretické právní vědy*. Právě s pojmem „právní vědy“ či „právní věda“ se setkali snad všichni právníci. Je používáný v názvech studijních programů či odborných časopisů a v právnických textech.

V této kapitole se budu věnovat historii a původu pojmu „právní věda“ a následně se zaměřím na metody, které se používají v rámci různých přístupů. Dále se zaměřím na specifické metody, které jsem uplatnil konkrétně při psaní této disertační práce. Uvedu, jak jsem přistupoval k analýze, interpretaci a aplikaci různých konceptů a jak jsem se vyvaroval běžných pastí, které mohou narušit kvalitu zkoumání v oblasti právní filozofie. Tímto způsobem se snažím poskytnout čtenáři vhled do metodologického základu, na němž tato práce stojí. Samozřejmě s vědomím toho, že filozofické bádání jako takové je méně přesné než zkoumání například v oblasti empirických sociálních věd.

2.1 Pojem právní vědy

V anglojazyčné literatuře se s pojmem „právní věda“ (*legal science*) nesetkáváme běžně. Proč v češtině ano? Je to možné připsat vlivu německojazyčného prostředí, kde se pro konkrétní způsob uvažování o právu na přelomu 18. a 19. století vžilo označení *Rechtswissenschaft* (doslova „právní věda“).¹⁰

Pojem „právní věda“ (*legal science, Rechtswissenschaft*) má však dnes v zahraniční literatuře dva významy. Jednak slouží jako *terminus technicus* označující konkrétní směry v rámci právní teorie, především tedy raně pozitivistickou teorii v pojetí německé historické školy,¹¹ a jednak jako obecné označení pro jakékoliv právně teoretické (tedy neempirické) zkoumání.¹² To první je případ anglickojazyčných textů, kde se používá pojem *legal science*, to druhé zase německojazyčných, kde pojem *Rechtswissenschaft* často slouží jako synonymum slova

¹⁰ Viz Reimann, M. Nineteenth Century German Legal Science. *Boston College Law Review*. 1990, č. 4, s. 852.

¹¹ Viz *ibid.*

¹² Viz Lepsius, O. *Rechtswissenschaft in der Demokratie*. *Der Staat*. 2013, č. 2, s. 158.

jurisprudence. V obou případech tedy jde o označení pro teoretické zkoumání, přičemž v anglickojazyčné literatuře je to ještě více zúžené, a to právě na historickou školu právní.

V českém prostředí se k tomu pak připojuje ještě třetí význam, který rozsah pojmu „právní věda“ neomezuje pouze na právní teorii, ale na jakékoliv zkoumání, které má co do činění s právem. V tomto významu je pojem „právní věda“ uváděný v současných základních učebnicích, které jsou používány jako úvod do studia práva.¹³ Právě tento přístup v rámci českého prostředí vnímám jako ortodoxní, tedy dlouhodobě zavedený a běžně používaný. A liší se od významu, který používá anglickojazyčná a německojazyčná literatura.

Podobně k pojmu „právní věda“ přistupovali právníci z dob monarchie a první republiky jako například Josef Trakal, Jaroslav Kallab či Bohuš Tomsa.¹⁴ Ti pojem „právní věda“ v jednotném čísle mnohdy používali pro označení dílčích disciplín „právních věd“.¹⁵ Právní vědou je tedy například právní filozofie, avšak tato právní věda spadá pod souhrnnou kategorii nazývanou „právní vědy“ (v množném čísle). Jednak ale pojem „právní věda“ používali v souladu se současným českým ortodoxním přístupem, kdy i pojem „právní věda“ v jednotném čísle používali jako souhrnné označení „právních věd“.¹⁶ Od té doby se mnoho nezměnilo a toto pojetí je přepisováno z učebnice do učebnice, ve kterých většinou chybí poznámkový aparát.

Současný český ortodoxní přístup za součást „právní vědy“ tedy nepovažuje pouze teoretické zkoumání práva (jako například v podobě právní filozofie), ale i různé odnože dalších humanitních studií a společenských či dalších věd, které právo zkoumají. Mnohdy se zachází tak daleko, že je za vědeckou označována činnost, která je poplatná spíše

¹³ Viz Gerloch, A. *Teorie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2013, s. 26–27.; Harvánek, J. *Právní teorie*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2013, s. 34.

¹⁴ Viz Tomsa, B. *Nauka o právních vědách: základy právní methodologie*. Praha: Všehrd, 1946, s. 31.; Tomsa, B. *K reformě právního studia*. Praha: Bohuš Tomsa, 1927, s. 19.; Trakal, J. *Právní věda, právo, právo mezinárodní: do Ottova slovníku naučného*. Praha: Josef Trakal, 1903, s. 1.

¹⁵ Viz Tomsa. *Nauka o právních vědách: základy právní methodologie*, s. 8, 29, 31.

¹⁶ Trakal například používá pojem „obory pravovědné“ pro odlišení konkrétních disciplín tzv. „právní vědy“, viz Trakal. *Právní věda, právo, právo mezinárodní: do Ottova slovníku naučného*, s. 1.

právní praxi a v anglickojazyčné literatuře se jí říká *legal research*. Činnost *legal research* je přitom součástí každodenní činnosti praktikujících právníků a lze ji chápat jako „proces zjišťování a vyhledávání informací potřebných pro právní rozhodování“, přičemž „v nejširším slova smyslu zahrnuje každý krok postupu, který začíná analýzou skutkové podstaty problému a končí aplikací a sdělením výsledků tohoto průzkumu“.¹⁷

Pojetí z české právní literatury tedy chápe „právní vědu“ jako zastřešující termín, který v sobě obsahuje právní filozofii, teorii práva, právní dogmatiku, právní sémiotiku, právní sociologii, právní psychologii, právní politiku, teorii tvorby práva, právní logiku, právní hermeneutiku, právní etnografii, právní informatiku, právní komparatistiku, právní historiografii a další různě zaměřené obory, včetně jednotlivých oborů platného práva.¹⁸ Z této různorodosti pak vyplývá různorodost otázek, které může takto chápaná „právní věda“ zodpovídat, a zároveň také různorodost jejích úkolů a postupů.

2.2 Na jaké otázky „právní věda“ odpovídá?

Kvůli širší pojmu „právní věda“ v českém prostředí se nedá mluvit o nějakém jednotném úkolu, který by měla plnit, ani jednotné metodě. Pro jednoznačné zodpovězení této otázky by dávalo smysl analyzovat každou část zvlášť. Bylo by však nutné jít do hlubin každé z konkrétních disciplín, což ale pro účely této práce není nutné. Vezmu to tedy spíše v obecnější rovině a zmíním disciplíny, které považuji v nějakých konkrétních aspektech za významné, a zdůrazním základní rysy, abych udělal celkový obrázek. Každý tu důležitost však může brát jinak. Koneckonců, v každé publikaci, která se pojmem „právní věda“ zabývá, jsou uvedené jiné dílčí disciplíny, což taky svědčí o nějakém subjektivním postoji jejich autorů.¹⁹

Nutno dodat, že o jednotnosti úkolů se nedá mluvit ani v případě dílčích disciplín „právní vědy“. Jako příklad může sloužit psychologický

¹⁷ Barkan, S. M., Bintliff, B., Whisner, M. *Fundamentals of Legal Research*. Foundation Press, 2015, s. 1.

¹⁸ Viz Gerloch. *Teorie práva*, s. 26–28.

¹⁹ Viz Harvánek. *Právní teorie*, s. 34.; Gerloch. *Teorie práva*, s. 26–28.

přístup k právu. Jeho různé oblasti se často v zahraniční nazývají odlišně, právě kvůli rozdílným úkolům, které plní. Nejčastěji se rozlišuje psychologie v právu (*psychology in law*), psychologie a právo (*psychology and law*) a psychologie práva (*psychology of law*).²⁰

První přístup (*psychologie v právu*) je aplikací psychologických poznatků v právní praxi.²¹ V tomto vztahu tak dominuje právní systém, aplikace psychologie je mu pak zcela podřízená.²² Jeho součástí je forenzní psychologie v úzkém významu, tedy práce provedená pro soudy, kterou vykonávají kliničtí psychologové, poradenští psychologové, školní psychologové nebo jiní odborníci, kteří svědčí u soudů nebo s nimi problematiku konzultují.²³

Druhý přístup, *psychologie a právo*, Haney vnímá jako využití psychologických poznatků pro analýzu a zkoumání právního systému.²⁴ Strany sporu, advokáti, soudci a další aktéři se chovají v jedinečném sociálním kontextu a řada psychologických faktorů ovlivňuje jejich rozhodování.²⁵ Toto chování nám psychologické zkoumání může pomoci objasnit a případně vytvořit impulzy k legislativní změně. Zkoumání v této oblasti může dát odpověď na otázky, zda někteří lidé lžou lépe než ostatní, zda funguje lidská paměť i ve stresujících a traumatických podmínkách, zda hypnóza odhaluje potlačené vzpomínky, za jakých podmínek se lidé přiznají k trestnému činu, který nespáchali, a spoustu dalších otázek, které nám umožní lépe pochopit chování aktérů v právním systému.²⁶ Podle Haneyho je tento přístup pokusem psychologů prosadit svou moc a vynutit si změnu práva.²⁷ Tento přístup se mnohdy nazývá také jako *právní psychologie (legal psychology)* či *psycholegální výzkum (psycholegal research)*.²⁸

²⁰ Haney, C. Psychology and legal change: On the limits of a factual jurisprudence. *Law and Human Behavior*. 1980, č. 3, s. 157.

²¹ Ibid.

²² Ibid., s. 170.

²³ Bartol, C. R., Bartol, A. M. *Psychology and Law: Research and Practice*. Los Angeles, California: SAGE, 2015, s. 25–26.

²⁴ Haney. *Psychology and legal change: On the limits of a factual jurisprudence.*, s. 154.

²⁵ Ibid., s. 155.

²⁶ Ibid., s. 29–30.

²⁷ Ibid., s. 170.

²⁸ Bartol, Bartol. *Psychology and Law: Research and Practice*, s. 26.

Konečně, v přístupu *psychologie práva* se podle Haneyho právo stává předmětem psychologického zkoumání, které nám pomáhá porozumět povaze a původu právní moci z psychologického hlediska.²⁹ Například tím, že nám vysvětlí, proč lidé vůbec potřebují právo, případně za jakých okolností jej dodržují.³⁰

Za právní psychologii (*legal psychology*), která je v českém prostředí běžně uváděná jako součást „právní vědy“, je v zahraniční literatuře označován zejména druhý uváděný přístup, tedy psychologie v právu.³¹ Avšak vzhledem k tomu, jak je právní psychologie definovaná v českém prostředí,³² se tam vejdou všechny zmiňované. To je jedna z dalších ukázek, že jsou v českém prostředí pojmy používané jinak, než je tomu v zahraničí.

Psychologický přístup k právu, ale i například sociologický či ekonomický, jsou praktickou ukázkou disciplín, které dávají empirickými daty podložené vodítko pro rozhodování právních případů, případně navrhnou změny právních předpisů. Ne všechny oblasti „právní vědy“ jsou však zaměřené empiricky. Oblast práva nezahrnuje jenom fakty o světě kolem nás, ale i normy, které žádným empirickým výzkumem nezdůvodníme. Svoje místo ve zkoumání práva má tedy i oblast právní filozofie, která řeší filozofické otázky spojené s právem, jeho dosahem a autoritou.³³ Jednou z tradičních otázek právní filozofie je například spor, zda nespravedlivé právo je vůbec právem, a zda má tedy aktér povinnost takové právo dodržovat.³⁴ Otázky tohoto typu běžně řeší morální filozofie, proto se právní filozofie (podobně jako třeba politická) dá zčásti chápat jako její varianta.

Nevystačíme si ale jenom s odpověďmi na otázky, jak se chovají relevantní aktéři, případně jak je žádoucí se chovat. Občas potřebujeme

²⁹ Haney. *Psychology and legal change: On the limits of a factual jurisprudence.*, s. 156, 170.

³⁰ *Ibid.*, s. 156.

³¹ Bartol, Bartol. *Psychology and Law: Research and Practice*, s. 26.

³² Viz Gerloch. *Teorie práva*, s. 27.

³³ Brooks, T. Legal Philosophy. In: Pritchard, D. *Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2014. <https://www.oxfordbibliographies.com/page/philosophy>

³⁴ Brooks, T., Matravers, M. (eds). 'Who's Still Standing?' a Comment on Antony Duff's Preconditions of Criminal Liability. In: Brooks, T., Matravers, M. (eds). *Law and Legal Theory*. Leiden: Brill, 2014, s. 285.

znát i to, jak se nějaké právní instituty v průběhu času vyvíjely, abychom se mohli například inspirovat dřívější právní úpravou či poučit z některých jejích chyb. K tomu slouží oblast právní historie, jakožto odnože historie zaměřené na právo.

Neodmyslitelnou součástí práva je také jazyk, proto může být právo zkoumáno také z lingvistické perspektivy. Tato oblast se nazývá „právo a jazyk“ či „právní lingvistika“ a zkoumá vývoj, charakteristiku a používání právního jazyka.³⁵ Činí tak jak z hlediska slovní zásoby (specifické terminologie), tak syntaxe (vztahů mezi slovy) nebo sémantiky (významu slov) jazyka.³⁶ S ní souvisí i další oblasti. Jednou z nich je například právní informatika, která zkoumá různé formy vztahu mezi právem a informacemi.³⁷ Dále pak například právní sémiotika, která se obecně zabývá komunikací v právně relevantních kontextech.³⁸

Ať už si ale vezmeme jakoukoliv akademickou disciplínu, je velká šance, že se dají její poznatky aplikovat na oblast práva, případně že má rozvinutou akademickou komunitu, která tak soustavně činí. Právo je totiž jev, který neexistuje izolovaně, nýbrž se objevuje v různých oblastech lidského života, které jsou různými akademickými disciplínami zkoumány. Kdykoliv narazíme na nějaký výzkum v oblasti práva, je vedený z perspektiv relevantních akademických disciplín, případně jsou často tyto disciplíny spojované.

Jako součást „právní vědy“ se však také samostatně zmiňuje právní dogmatika, která se snaží poznat obsah práva skrz analýzu právních textů.³⁹ Cílem právní dogmatiky, v zahraniční literatuře nazývané také jako doktrinální právní nauka (*doctrinal legal scholarship*), je tvorba publikací, které mají přímý dopad na soudní rozhodování a normotvorbu.⁴⁰ Jejím typickým produktem jsou texty, které se sice nesnaží o aplikaci poznatků z různých akademických disciplín na nějaký konkrétní právní problém, ale zato nabízí shrnutí současného právního stavu.

³⁵ Mattila, H. *Comparative Legal Linguistics*. Farnham: Ashgate Pub., 2007, s. 8–11.

³⁶ *Ibid.*, s. 11.

³⁷ *Ibid.*, s. 14.

³⁸ Viz *ibid.*, s. 12–13.

³⁹ Gerloch. *Teorie práva*, s. 27.

⁴⁰ Peters, A. Realizing Utopia as a Scholarly Endeavour. *European Journal of International Law*. 2013, č. 2, s. 545. <https://doi.org/10.1093/ejil/cht022>

2.3 Jaké má „právní věda“ metody?

Nemůžeme hovořit o nějaké jednotné metodě „právní vědy“. Dokonce i uvnitř samotných akademických disciplín, které „právní vědu“ tvoří, se objevují odlišné názory na to, jaké metody používat. Například v sociálních vědách je už evergreenem spor mezi tím, zda je vhodné používat převážně kvalitativní, nebo kvantitativní metody výzkumu. Právě toto rozdělení výzkumných metod je u empirického výzkumu základní.

Skrz kvalitativní metody získáváme data, která nejsou vyčíslená.⁴¹ Nejtypičtější metodou ve společenských vědách je rozhovor, ať strukturovaný, nebo strukturovaný pouze částečně či nijak.⁴² Kvalitativní metody jsou vnímané jako více subjektivní, avšak to má zároveň výhodu v tom, že proces takového výzkumu často přináší překvapení, změny směru a nové poznatky.⁴³

Naproti tomu, rozvoj kvantitativních metod je důsledkem snahy o výzkum, který by se co nejvíc podobal tomu, který známe z oblasti přírodních věd.⁴⁴ Kvantitativní výzkum vysvětluje jevy na základě číselných údajů, jež jsou analyzovány pomocí matematicky založených metod, zejména statistiky.⁴⁵ Získáváme tedy primárně taková data, která lze vyčíslit. Místo kupříkladu u kvalitativních metod zmiňovaného rozhovoru tak budeme dělat dotazník s uzavřenými otázkami, kdy každá odpověď bude mít přiřazenou určitou hodnotu.

⁴¹ Pathak, V., Jena, B., Kalra, S. Qualitative research. *Perspectives in Clinical Research*. 2013, č. 3, s. 192. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3757586/>

⁴² Gill, P. et al. Methods of data collection in qualitative research: interviews and focus groups. *British Dental Journal*. 2008, č. 6, s. 291. <https://www.nature.com/articles/bdj.2008.192>

⁴³ Bryman, A. Integrating quantitative and qualitative research: how is it done? *Qualitative Research*. 2006, č. 1, s. 111. <https://doi.org/10.1177/1468794106058877>

⁴⁴ Alasuutari, P. The Rise and Relevance of Qualitative Research. *International Journal of Social Research Methodology*. 2010, č. 2, s. 140. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13645570902966056>

⁴⁵ Yilmaz, K. Comparison of Quantitative and Qualitative Research Traditions: epistemological, theoretical, and methodological differences. *European Journal of Education*. 2013, č. 2, s. 311. <https://www.jstor.org/stable/26357806>

Pro každou výzkumnou otázku se však hodí jiná výzkumná metoda, pro zodpovězení některých otázek je navíc nutné kvantitativní a kvalitativní metody kombinovat.⁴⁶ Často se i u výzkumů, které využívají převážně kvantitativních metod, používají v počátku (v rámci explorační) kvalitativní metody, právě díky jejich schopnosti odhalovat nové směry, kterými se výzkum může ubírat.⁴⁷ Hranice mezi nimi tedy není tak striktní.

Specifická situace je však u neempirického výzkumu, který se v „právní vědě“ objevuje například v oblasti právní filozofie. U empirických výzkumníků bývá běžné, že popíší metody svého výzkumu. Díky tomu pak odborná veřejnost může posoudit, zda mohou být jeho výsledky považovány za relevantní. U filozofů je tomu však jinak, což bývá předmětem kritiky a často i důvod pro zpochybňování smysluplnosti samotného filozofického bádání.

Můžeme narazit na snahy popsat, jak filozofové při svém bádání postupují.⁴⁸ Jejich metody (pokud se tedy vůbec o nějakých metodách dá mluvit) však nejsou tak přesné, jako metody empirických výzkumníků. Filozofický výzkum je spíše kreativní činností, je vysoce subjektivní, odvíjí se od osobních hodnotových postojů a jeho replikace je v zásadě nemožná. Někdo by mohl namítnout, že lze použít logiku. Ta je ale také subjektivní záležitost. V teorii argumentace se třeba řeší případy, kdy je nějaký argument argumentačním klamem (*fallacy*), nebo platným induktivním/abduktivním argumentem. Co je pro jednoho špatný argument, pro někoho jiného může být zase naopak přijatelný.

V případě filozofie tak jde o vlastní úvahy, které se promítají do výsledného textu. Filozof pracuje s předešlými texty, ty různě shrnuje, analyzuje argumenty v nich předkládané, přidává nějaká vlastní stanoviska a podobně. Hodně záleží, co se mu honí hlavou a zároveň to není svázané nějakými pravidly (na rozdíl třeba od kvalitativního výzkumu). Používá k tomu třeba i zjištění empirických disciplín. Není to

⁴⁶ Bryman. *Integrating quantitative and qualitative research: how is it done?*, s. 111.

⁴⁷ Stebbins, R. A. *Exploratory research in the social sciences*. Thousand Oaks, Calif: Sage Publications, 2001, s. 10.

⁴⁸ Viz například Rorty, R. The Historiography of Philosophy: Four Genres. In: Rorty, R., Schneewind, J. B., Skinner, Q. (eds). *Philosophy in History*. Cambridge University Press, 1984.; Leopold, D., Stears, M. (eds). *Political Theory: Methods and Approaches*. Oxford: Oxford University Press, 2008.; Suikkanen, J., Kauppinen, A. *Methodology and Moral Philosophy*. S.l.: Routledge, 2020.

ale filozof, kdo tato zjištění přináší – může jimi pouze podložit své úvahy. Různí filozofové navíc na jejich základě můžou učinit odlišný závěr, právě třeba kvůli jiným hodnotovým postojům. Stejnými úskalími pak trpí také texty z oblasti právní dogmatiky a dalších neempirických odnoží „právní vědy“.

2.4 Vědeckost

Nyní se už dostáváme k problému vědeckosti. Není jasná hranice mezi tím, co je věda, a co už ne. Karl Popper dal problému vytýčení této hranice název „problém demarkace“ a nalezení přijatelného demarkačního kritéria vnímal jako klíčový úkol epistemologie.⁴⁹ Kritizoval logické pozitivisty za to, že chtějí, aby za vědecké byly považovány jenom poznatky, které lze redukovat na nějaké verifikovatelné základní výroky o zkušenosti.⁵⁰ On sám toto induktivistické uvažování odmítá (ačkoliv na začátku své kariéry jej přijímal)⁵¹ a poukazuje na to, že ani zákony přírodních věd nelze logicky redukovat na tyto výroky.⁵² Místo toho Popper navrhuje, aby demarkačním kritériem pro rozlišení mezi vědou a nevědou byla falzifikovatelnost příslušných výroků prostřednictvím empirického testování.⁵³ Jinými slovy, pokud teorii nelze v principu falzifikovat (vyvrátit) empirickými daty, není vědecká.⁵⁴

Problém demarkace je od té doby předmětem častých debat a řada autorů navrhovala svá vlastní kritéria pro rozlišení mezi vědou a nevědou.⁵⁵ Mnohdy se však upozorňuje na to, že stanovení jednoznačného kritéria selhalo, protože činnosti, které se typicky

⁴⁹ Popper, K. R. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, 2002, s. 11–12.

⁵⁰ Ibid., s. 13.

⁵¹ Gattei, S. Karl Popper's Philosophical Breakthrough. *Philosophy of Science*. 2004, č. 4, s. 457. <https://www.jstor.org/stable/10.1086/423747>

⁵² Popper. *The Logic of Scientific Discovery*, s. 12.

⁵³ Ibid., s. 17–18.

⁵⁴ Gieryn, T. F. Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists. *American Sociological Review*. 1983, č. 6, s. 781.

⁵⁵ Ibid.

považují za vědecké, nějaká kritéria nesplňují, a naopak.⁵⁶ Někteří autoři jdou tak daleko, že problém demarkace nazývají pseudoproblémem – například americký filozof vědy Larry Laudan považuje pojmy jako „nevědecké“ nebo „pseudověda“ za užitečné spíše pro politiky než pro empirické výzkumníky.⁵⁷

Ať už se jedná o pseudoproblém, či nikoliv, pravdou je, že možnost empiricky testovat hypotézy je jedno z typických kritérií, které rozlišuje metody společenských věd (*social science*) od metod humanitních studií (*humanities*). Jak společenské vědy, tak humanitní studia, se zabývají člověkem, jeho kulturou a společností. Rozdíl je však v tom, že společenské vědy k tomu typicky využívají metod empirického výzkumu, zatímco v humanitních studiích je zkoumání typicky více spekulativní.⁵⁸

Když se podíváme na obory, které spadají pod zastřešující termín „právní věda“, můžeme tam nalézt jak odnože humanitních studií, tak sociálních věd. Právní filozofie je například typickou ukázkou humanitní disciplíny. Nepracuje běžně s falzifikovatelnými empirickými poznatky a projevují se v ní subjektivní úvahy autora. Právní psychologie je naopak typicky společenskovědní disciplínou. Pracuje s empirickými poznatky, které se dají vztáhnout na oblast práva a přináší nám doporučení pro legislativní změny, případně její závěry slouží relevantním aktérům jako vodítko pro řešení konkrétních právních případů.

„Právní věda“ v širokém (českém) pojetí pak zahrnuje i činnosti, které můžeme stěží zařadit do některé z relevantních akademických disciplín.⁵⁹ Například v případě rešerší předpisů platného práva, které mnohdy bývají publikovány v akademických časopisech, ačkoliv nijak nevyužívají poznatky humanitních studií a společenských věd a hodí se

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Laudan, L. The Demise of the Demarcation Problem. In: Grünbaum, A., Cohen, R. S., Laudan, L. (eds). *Physics, Philosophy and Psychoanalysis: Essays in Honour of Adolf Grünbaum*. Boston: D. Reidel, 1983, s. 124–125.

⁵⁸ Miller, D. M. Humanities Research Strategies [online]. *University of Southern California* [cit. 20. 12. 2021].
<https://libguides.usc.edu/c.php?g=480121&p=3282675>

⁵⁹ V článku, který je rozšířenou podobou této kapitoly, proto navrhuji, abychom namísto pojmu *právní věda* používali pojem *právní nauka*. Viz Florian, T. Je na čase opustit pojem „právní věda“. *Jurisprudence*. 2023, č. 2.

spíše pro právní praxi. Tedy v případě toho, co se nazývá právní dogmatikou, resp. doktrinální právní naukou.

2.5 Metody práce

Tato práce spadá do oblasti právní filozofie. Jak jsem zmínil, metody filozofů nejsou tak přesné jako empirických výzkumníků. Obecně se ale postupy filozofů popsat dají, a právě o to se pokusím v této části.

Nejprve identifikuji oblasti, které je potřeba do textu zahrnout. Hlavními tématy jsou zdůvodnění lidských práv (jakožto filozofického konceptu) a umělá inteligence. Považuji za nutné tyto pojmy rozložit a nejprve je analyzovat v základech. V případě umělé inteligence se tedy zabývat její definicí a zabývat se i dalšími tématy, které s ní souvisí – jako právě problematika robotů (jakožto potenciálních aktérů „nadaných“ umělou inteligencí) a vůle (která se objevuje také v teoriích subjektivních práv). Co se týče lidských práv, jde o specifickou odnož subjektivních práv. Proto pokládám za potřebné se nejprve zabývat teoriemi subjektivních práv a až následně přejít k lidským právům jako takovým. Potom, co lidská práva definuji, pak mohu přejít k jednotlivým justifikačním teoriím. Jelikož ale utilitarismus, jakožto jedna z justifikačních teorií, přenáší břemeno do empirické roviny, tak pro úplnost zahrnu také kapitolu, která se empirickým základem této teorie kriticky zabývá. Každou z justifikačních teorií představím a aplikuji na ni problematiku robotů. Zjistím, do jaké míry ob stojí, pokud na ně tuto problematiku vztáhnu.

V základu je tedy pojmová analýza. Nacházím pojmy, které „rozbívám“ do základních. Tyto základní pojmy se snažím definovat, případně popisovat jejich vývoj, aby bylo možné se následně lépe vyznat v hlavních otázkách, které na tyto koncepty navazují. Pojmová analýza však není jediná metoda, kterou v práci používám. Mapuji totiž vztahy mezi jednotlivými pojmy a zjišťuji jejich původ v širších teoriích. Pokud jde o konkrétní teorie, tak tyto teorie pak porovnávám mezi sebou, snažím se nacházet různé body, ve kterých se tyto teorie podobají, případně se liší. Nacházím jejich slabé stránky, snažím se na ně aplikovat nová témata a zkoumám, jestli pak tyto teorie ob stojí. Práce tedy obsahuje prvky také kritické a komparativní analýzy.

Filozofové se při zdůvodňování svých tvrzení opírají o argumenty.⁶⁰ Argument můžeme definovat jako soubor alespoň dvou tvrzení, kdy první (nazývané *premisa*) je předloženo proto, aby mluvčí zvýšil přijatelnost druhého (nazývaného *závěr*).⁶¹ Argumenty, kterými se budu zabývat, se týkají zejména oblasti justifikace lidských práv. Budu je analyzovat s přihlédnutím ke kontextu a se vstřícností k myšlenkám autorů a budu si dávat pozor na chyby, které se v argumentaci mohou objevovat. Filozof ale vždy bude mít prostor pro vlastní tvořivost a několik z nich může na základě podobného postupu dojít k opačným závěrům. Toto úskalí je koneckonců vlastní také interpretaci platného práva. Podle mnohých autorů totiž neexistuje jediná správná interpretace, nýbrž jenom přesvědčivá interpretace, jejíž přijetí se může postupem času měnit.⁶² Nemůžu tedy zaručit, že k tomu, k čemu dojdou já ve své práci, dojdou i ostatní.

V textu mi půjde také o redukci metafyziky na úplné minimum. Spousta úvah, které souvisí s umělou inteligencí, má přesah do komplikovaných debat ve filozofii mysli. Mým cílem je se těmito debatám spíše vyhnout a zaměřit se primárně na témata, která může být v mé moci vyřešit. Nebudu se tedy zabývat tím, zda roboti například mohou skutečně cítit bolest nebo mají své vlastní vědomí, byť některé úvahy na podobná témata v určitých pasážích nastíním. Spíše se budu zabývat tím, jak se navenek projevují a jak na nás mohou působit.

Uvědomuji si také úskalí, které se skrývá v hlubinách metaetiky. Tímto úskalím je převážně problém *is-ought*, tedy problém (ne)odvoditelnosti norem z faktů. V českém právním prostředí je tento problém známý pod názvem „Humova teze“.⁶³ Problém *is-ought* spočívá v tom, že z faktů o tom, co je (*is*), nemůžeme odvodit, co by mělo být (*ought*). Vychází z tvrzení Davida Huma, který poznamenal, že z žádného

⁶⁰ Dutilh Novaes, C. Argument and Argumentation. In: Zalta, E. N., Nodelman, U. (eds). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022.

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/argument/>

⁶¹ Picha, M. *Kritické myšlení a rekonstrukce argumentu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014, s. 17.

⁶² Škop, M. *Právo a vášeň: Jazyk, příběh, interpretace*. Brno: Masarykova univerzita, 2011, s. 56.

⁶³ Viz například Holländer, P. *Filosofie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2006, s. 177.

souboru čistě faktických tvrzení („je“) nelze vyvodit žádná normativní tvrzení („měl/a bys“).⁶⁴ Pokud máme například faktické tvrzení, že někdo cítí bolest, tak z toho nemůžeme odvodit, že to, co bolest způsobuje, je špatné, pokud nepředpokládáme, že bolest je špatná.⁶⁵ Tvrzení o tom, že je bolest špatná, respektive že je špatné bolest způsobovat, je však hodnotící tvrzení. Bez něj ale závěr o tom, že činnost, která způsobuje bolest, je špatná, učinit nemůžeme.

Je proto nutné se smířit s tím, že filozofické bádání v oblasti práva a morálky je subjektivní. A pokud se chci zabývat tématy normativní etiky (respektive právní filozofie jakožto její aplikované odnože), musím mít na paměti, že úvahy, které na první pohled odvozují normativní závěry z faktických tvrzení, ve skutečnosti v sobě obsahují normativní premisy. Tyto premisy jsou pak často zamlčené a je potřeba je rozkrýt.

⁶⁴ Sayre-McCord, G. Metaethics. In: Zalta, E. N., Nodelman, U. (eds). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/metaethics/>

⁶⁵ Ibid.

3 Umělá inteligence a roboti

Jak název napovídá, práce se bude zabývat umělou inteligencí. Nejprve tedy musím vysvětlit tento pojem, který tvoří základ, od něhož se odvíjí veškeré další úvahy. Představím jak filozofické dělení, tak praktické pojetí, které je oproštěno od metafyzických otázek o lidské mysli a dá se vědecky lépe uchopit. Poté se budu věnovat pojmu robot, včetně praktických příkladů, jak robot může navenek vypadat.

3.1 Pojem umělé inteligence

Pojem umělé inteligence poprvé použil americký kognitivní vědec John McCarthy v roce 1956, když navrhoval letní workshop podobně zaměřených vědců na Dartmouth College.⁶⁶ McCarthy se snažil vyhnout pojmu „počítač“ nebo „výpočetní“, a to kvůli americkému matematikovi Norbertu Wienerovi, který tyto pojmy spojoval spíše s analogovými zařízeními než s digitálními technologiemi.⁶⁷ Tento pojem pak začal žít vlastním životem a začal se používat i pro interpretaci filozofických úvah, které se objevily před tím, než pojem umělé inteligence vůbec vznikl.

V souvislosti s pojmem umělé inteligence se dnes rozlišuje řada přístupů. Na více než tisíce univerzit po celém světě se například používá pojetí počítačových vědců Stuarta J. Russella a Petera Norviga.⁶⁸ Ti rozlišují přístupy „jednat lidsky“ (*acting humanly*), „myslet lidsky“ (*thinking humanly*), „myslet racionálně“ (*thinking rationally*) a „jednat racionálně“ (*acting rationally*).⁶⁹ Každý z těchto přístupů upřednostňuje jiné charakteristiky jako směrodatné pro to, abychom o něčem řekli, že se jedná o umělou inteligenci. Sami autoři se pak přiklánějí k poslednímu jmenovanému přístupu, přičemž racionální jednání definují jako jednání,

⁶⁶ Russell, S., Norvig, P. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. Essex: Pearson, 2016, s. 17.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Viz 1440 Schools Worldwide That Have Adopted AIMA [online]. *Artificial Intelligence: A Modern Approach* [cit. 23. 4. 2021].
<http://aima.cs.berkeley.edu/adoptions.html>

⁶⁹ Russell, Norvig. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*, s. 2–6.

kterým dosáhneme buďto nejlepšího výsledku, nebo alespoň nejlepšího z očekávaných výsledků.⁷⁰

Text Russella a Norviga týkající se definice umělé inteligence je však velice stručný. Je spíš úvodem do tématu pro technicky zaměřené čtenáře a sám o sobě nemá moc velkou filozofickou hodnotu. Pojetí Rusella a Norviga nereflektuje ani to, jaké dělení pojmu umělé inteligence se používá ve filozofii mysli. Pro filozofické zkoumání tohoto pojmu je tedy daleko důležitější pojetí amerického filozofa Johna Searla.

Searle se sice v poslední době zabývá především sociální ontologií, ale do historie filozofie se zapsal svými publikacemi v oblasti filozofie mysli. Právě tento autor přišel se základním dělením pojmu umělé inteligence, které se ve filozofii mysli ujalo.

Podle Searla musíme rozlišovat *weak AI* (slabá umělá inteligence) a *strong AI* (silná umělá inteligence). *Weak AI* je v jeho pojetí označení pro filozofický přístup, který uznává umělou inteligenci jako užitečnou simulaci lidské mysli.⁷¹ *Strong AI* je pak označení pro filozofický přístup, podle kterého je mysl pro mozek to, co software pro hardware – mysl tedy Searle chápe jako počítačový program.⁷²

Oba tyto přístupy mají jiné filozofické implikace. Přístup *weak AI*, ke kterému se hlásí i Searle, uznává počítačovou simulaci lidské mysli jako prostředek, kterým můžeme lidskou mysl zkoumat.⁷³ Tedy pouze prostředek, nic více. Z přístupu *strong AI* naopak plyne, že správně naprogramovaný počítač, který dokáže napodobovat lidskou mysl, je myslí sám o sobě, nikoliv pouhým prostředkem k jejímu zkoumání.⁷⁴ Jinak řečeno, podle *weak AI* je umělá inteligence nástrojem k vysvětlení, zatímco podle *strong AI* je umělá inteligence samotným vysvětlením.⁷⁵ Tedy pokud budeme schopní vytvořit umělou inteligenci na úrovni člověka, pak bude mít, stejně jako člověk, svoje vědomí.

⁷⁰ Ibid., s. 4.

⁷¹ Searle, J. R. *The Mystery of Consciousness*. New York: The New York Review of Books, 1997, s. 9.

⁷² Ibid.

⁷³ Searle, J. R. Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*. 1980, č. 3, s. 417. 10/fnqd3h

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid.

Searle se vůči teorii o *strong AI* vymezuje ve svém známém myšlenkovém experimentu, pro který se vžilo pojmenování *Chinese room argument* (argument čínského pokoje). Searle chce, abychom si představili, že jsme zamčení v místnosti, dostaneme velké množství čínských znaků a návod, jak tyto znaky spojit, aby dohromady tvořily smysluplné věty a odpovědi na ně. Tvrdí, že jakmile se naučíme dobře manipulovat s čínskými znaky, budou naše odpovědi nerozeznatelné od odpovědí rodilých mluvčích. Nikdo, kdo se k našim odpovědím dostane, nepozná, že vlastně neumíme čínsky.⁷⁶

Searle tak poukázal na to, že ačkoliv navenek může působit, že čínštinu ovládáme, ve skutečnosti jenom následujeme sadu instrukcí, kterou jsme dostali. Ačkoliv se to navenek jeví jinak, čínštině jsme neporozuměli. A podobným způsobem funguje i umělá inteligence. Zpracovává nějaké informace a na základě nich se snaží dopátrat výstupu. Podle přístupu *weak AI* tak však nečiní vědomě – jedná se jenom o simulaci.

Řada výše nastíněných otázek má přesah do dlouhodobého filozofického sporu o tom, co je vlastně vědomí. Případně jak spolu vůbec mohou komunikovat tělo a vědomí a zda existují ve stejném světě.⁷⁷ Jedná se o metafyzické otázky, které nejspíš nemají jednoznačné řešení. V praktických problémech nám nepomohou, a proto nejsou pro počítačové výzkumníky tolik zajímavé. Pro použití v oblasti vývoje technologií se tedy ujalo jiné dělení umělé inteligence – úzká umělá inteligence (*narrow artificial intelligence*), obecná umělá inteligence (*artificial general intelligence*) a umělá superinteligence (*artificial superintelligence*).⁷⁸

V případě úzké umělé inteligence (označovaným mnohdy také jako *weak AI*, v nesouladu s terminologií Johna Searla) se jedná o umělou inteligenci, která je schopná efektivně plnit úlohy, které jí zadal člověk.⁷⁹ Obecná umělá inteligence (označovaná jako *strong AI*, opět v nesouladu

⁷⁶ Viz *ibid.*, s. 417–418.

⁷⁷ Pro tyto debaty se vžilo označení *mind-body problem*. Viz Heil, J. *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2013, s. 18.

⁷⁸ Saracco, R. Artificial Super Intelligence [online]. *IEEE Future Directions*. 2018 [cit. 23. 4. 2021]. <https://cmt.ee.org/futuredirections/2018/09/10/artificial-super-intelligence/>

⁷⁹ *Ibid.*

s terminologií Johna Searla) je pak umělá inteligence, která se dokáže chovat nerozeznatelně od člověka.⁸⁰ Tuto formu umělé inteligence někteří autoři označují jako velký sen v oblasti výzkumu umělé inteligence.⁸¹ Konečně, umělá superinteligence je umělou inteligencí, která dokáže člověka v některých aspektech předstihnout.⁸²

Definice umělé inteligence existuje nesmírné množství. Jak říká publicista Paul McCloskey, je jich „zhruba tolik, kolik výzkumníků tuto technologii vyvíjí“.⁸³ Obecně se ale dá říct, že pojem *umělá inteligence* tak, jak se používá ve vědeckých studiích, vždy naplňuje dvě klíčové charakteristiky. První charakteristikou je řešení velmi složitých úkolů, druhou přizpůsobení se prostředí.⁸⁴ Takové pojetí umělé inteligence tedy již nemá přesah do metafyzických otázek o lidské mysli. Určujícím je v něm pouze to, co umělá inteligence dokáže, tedy jak se nám jeví navenek, nikoliv co probíhá uvnitř a jestli to zakládá její vědomí.

3.2 Pojem robotů

Už tedy máme představu o tom, jak můžeme přistupovat k pojmu umělé inteligence. Co ale pojem *robot*?

Stejně jako je tomu u umělé inteligence, ani pro tento pojem neexistuje jednoznačně přijímaná definice. Slovo *robot* pochází z českého slova *robota* a poprvé bylo použito v divadelní hře R.U.R. spisovatele Karla Čapka.⁸⁵ Jeho počátky tedy sahají k literatuře science-

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Baum, S. A Survey of Artificial General Intelligence Projects for Ethics, Risk, and Policy. *SSRN Electronic Journal*. 2017, s. 7.

⁸² Saracco. *Artificial Super Intelligence*.

⁸³ Paul, M. What's AI, and what's not [online]. *GCN*. 10. 5. 2017 [cit. 26. 7. 2021].
<https://gcn.com/articles/2017/03/10/defining-ai.aspx>

⁸⁴ Lück, N. Machine Learning-Powered Artificial Intelligence. In: *Machine Learning-Powered Artificial Intelligence in Arms Control*. Peace Research Institute Frankfurt, 2019, s. 2. <https://www.jstor.org/stable/resrep26193.5>

⁸⁵ Horáková, J. 85 let Čapkových Robotů a jejich proměn. *Musicologica Brunensia*. 2006, č. H41, s. 63–66.

fiction. Právě umělecký žánr sci-fi má dodnes velký vliv na to, co si pod slovem *robot* lidé představují.⁸⁶

V různých příbězích mají přitom roboti různou podobu. Například v R.U.R. jsou na první pohled nerozeznatelní od lidí, jelikož tak vypadají a zároveň se tak chovají.⁸⁷ Také uvnitř jsou stejní jako lidé, ale odlišuje je, že nejsou naučení některým lidským konceptům jako například smrti či lítosti.⁸⁸ Obdobné je to u robotů v podání například Phillipa K. Dicka, jehož nejslavnější dílo se dočkalo kultovního filmového zpracování z roku 1982 pod názvem *Blade Runner*. Roboti (které Dick v příběhu nazývá androidy či „andys“, ale ve filmu jsou označováni jako replikanti) v něm vypadají jako lidé, přičemž někteří si třeba ani neuvědomují, že lidmi nejsou.⁸⁹

Odlišným typem je Terminátor ze stejnojmenné filmové série. Jedná se totiž o kyborga – tedy entitu, která kombinuje stroj a člověka.⁹⁰ Uvnitř je to obrněný stroj poháněný mikroprocesorem, ale na povrchu má svaly, krev, kůži či vlasy, čímž se podobá člověku.⁹¹ Robotům, kteří chováním i vzhledem připomínají lidi (jako právě zmínění R.U.R., replikanti či Terminátor), se obecně říká android. Ne všichni roboti ale vypadají jako lidé. Typickou ukázkou může být Johnny 5 z filmu *Číslo 5 žije (Short Circuit)*. Je čistě jen stroj z oceli, bez lidské kůže na povrchu. Má hlavu ve tvaru kvádrů, ruce se třemi prsty a místo nohou kola s pásy.

Z filmů a literárních děl tedy máme nějakou představu, jak roboti myslí a vypadají. Tyto představy jsou pak určující i pro to, jak budou vypadat roboti, kteří jsou konstruováni v reálném světě. Jak ale můžeme robota obecně definovat?

Příhodnou definici podle mého názoru poskytují Neil M. Richards a William D. Smart. Ti definují robota jako zkonstruovaný systém, který se po fyzické i mentální stránce jeví jako aktér, avšak v biologickém

⁸⁶ Gunkel, D. J. *Robot Rights*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2018, s. 16.

⁸⁷ Viz Čapek, K. *R.U.R. Rossum's Universal Robots: kolektivní drama o vstupní komedii a třech dějstvích*. Praha: Borový, 1940, s. 23.

⁸⁸ Viz *ibid.*, s. 23–25.

⁸⁹ Viz Dick, P. K. *Do Androids Dream of Electric Sheep?*. London: Millennium, 1999.

⁹⁰ Viz Cameron, J. *Terminator: The Script, Fourth Draft*. 1983, s. 117–118.

⁹¹ *Ibid.*

smyslu není živý.⁹² Tedy že robot je něco vytvořeného, co se pohybuje po světě, tváří se, jako by činilo racionální volby, ale zároveň je strojem.⁹³ V této definici je obsažena jak umělá inteligence, tak nějaký fyzický projev, který nemusí být přitom nutnou součástí systému umělé inteligence. Pod umělou inteligencí si totiž můžeme představit například i aplikaci, která nám podle naší historie prohlížení doporučuje videa, jež by se nám mohla líbit. Jelikož se však nijak nepohybuje po světě, bylo by kontrainuitivní to nazvat robotem.

Výhodou definice Richardse a Smarta je její všeobecnost. Mnohým filozofům činí problém uznat, že by měl umělý výtvar, který je schopný se navenek projevovat podobně jako člověk, svoje vlastní vědomí. Tedy že může prožívat stavy vědomí, kterých jsou schopní lidé. Tato definice však hledí spíše na vnější charakteristiky a není směrodatné, co se skutečně děje uvnitř. Důležité tedy je, zda se daný stroj tváří jako entita, která je schopná racionálně jednat, ale už ne to, jestli tak skutečně jedná.

Je možné, že v budoucnu nám tato definice stačit nebude. Například zmiňovaní replikanti („andys“) v podání Phillipa K. Dicka jsou totiž v biologickém smyslu živí a dají se od „skutečných“ lidí rozeznat obtížně. Rozdíl spočívá v tom, že jsou vytvoření uměle. Domnívám se ale, že v dnešní době definice Richardse a Smarta ob stojí, protože momentálně žádní replikanti neexistují a je otázka, jestli vůbec někdy existovat budou.

⁹² Calo, M. R., Froomkin, M., Kerr, I. (eds). *Robot Law*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2016, s. 6.

⁹³ Ibid.

4 Problém vůle

Ve všemožných filozofických debatách souvisejících s umělou inteligencí, ale i s teoriemi subjektivních práv, kterými se budu zabýrat v další kapitole, se často můžeme setkat s pojmem vůle. Podle některých teorií je vůle například směrodatná k tomu, abychom entitě, která jí disponuje, přiznali práva. Některé teorie pak operují i s její svobodou. To se pak týká i teorií lidských práv, které jsou hlavním tématem této práce. Proto je důležité se pojmem vůle zabývat a zjistit, co se pod ním vlastně skrývá. Tato kapitola má za cíl tento pojem představit a ukázat, jak se jeho chápání v průběhu času vyvíjelo.

V následující podkapitole shrnu rané úvahy o vůli. Budu se zabývat zejména tím, jak s tímto pojmem operovali Platón, Aristotelés a Tomáš Akvinský. V další podkapitole se budu věnovat pojmu vůle v době osvícenství a dalším otázkám, které se v souvislosti s vůlí v té době objevily. Poté přejdu do doby devatenáctého století, kdy nastal rozmach psychologie, a s tím i posun ve vnímání tohoto pojmu. Následující podkapitola pak bude pojednávat o tom, jestli a jak se vnímání tohoto pojmu změnilo ve dvacátém století s rozvojem neurověd. Zaměřím se také na otázku svobody vůle, do které neurověda vnesla nové poznatky. Na závěr se pak budu zabývat tím, co to znamená pro další úvahy, které bychom na tomto pojmu stavěli.

4.1 Platónova Ústava a rané úvahy o vůli

Obecně se má za to, že se první úvahy o vůli objevily již ve starověkém Řecku. Často se v tomto kontextu zmiňuje Platón, který podle některých autorů ve svém díle *Ústava* představil první rozsáhlou teorii lidské psychiky.⁹⁴ Platón věřil v to, že *orexis* (touha, chuť či žádost⁹⁵) souvisí s pocity, zatímco *boulesis* (chtění či vůle) je spojeno s rozumem a myšlením.⁹⁶ Toto dělení uznával také Aristotelés,⁹⁷ avšak vymezoval se

⁹⁴ Viz Kahn, C. H. Plato's Theory of Desire. *The Review of Metaphysics*. 1987, č. 1, s. 77.

⁹⁵ Viz Platón. *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 277. (571b)

⁹⁶ Berrios, G. E., Gili, M. Will and its disorders: a conceptual history. *History of Psychiatry*. 1995, č. 21, s. 88.

⁹⁷ Ibid.

proti oddělování těchto dvou složek, protože obojí ovlivňuje lidské jednání.⁹⁸

To, zda je *boulesis* v pojetí řeckých filozofů ztotožnitelné s tím, čemu se dnes říká *vůle*, je předmětem debat. Podle Tomáše Akvinského je to právě Aristotelés, kdo svým rozvinutím konceptu *boulesis* v konečném důsledku s konceptem vůle přišel.⁹⁹ Toto spojení patrně vzniklo latinským překladem *boulesis* jako *voluntas*.¹⁰⁰ V českých vydáních Aristotelovy Etiky Nikomachovy je pak *boulesis* překládáno střídavě jako vůle či chtění.¹⁰¹ Volní jednání bylo v Aristotelově pojetí chápáno jako něco racionálního a s určitým kalkulem, přičemž se v antické řecké filozofii běžně směřovala jak samotná volba, tak přemýšlení, které jí předcházelo.¹⁰²

Někteří autoři však namítají, že ani Aristotelés, ani další antičtí řečtí filozofové, koncept vůle ve skutečnosti neznali a že pro jeho popis ani neměli správný pojmový aparát.¹⁰³ Podle nich spojení Aristotelovy *boulesis* a Akvinského *voluntas* tak vzniklo omylem.¹⁰⁴ Je několik různých autorů, kteří se v různých zdrojích považují za původce toho „skutečného“ konceptu vůle. Někde je tato role přisuzována svatému Augustinovi, někdy svatému Maximu Vyznavačovi, případně dalším autorům.¹⁰⁵ V jejich éře byl však pohled na vůli odlišný než popisované „smíšené“ pojetí řeckých filozofů. Činili totiž rozdíl mezi rozvažovací a výkonnou schopností.¹⁰⁶ Právě tuto výkonnou schopnost lze nazvat vůlí, zatímco rozvažovací schopnost rozumem.¹⁰⁷

⁹⁸ Aristotelés. *O duši*. Praha: Petr Rezek, 1995, s. 102. (432b)

⁹⁹ Irwin, T. H. Who Discovered the Will? *Philosophical Perspectives*. 1992, s. 456.

¹⁰⁰ Rapp, C. Tackling Aristotle's Notion of the Will. *Philosophical Inquiry*. 2017, č. 2, s. 72.

¹⁰¹ Viz Aristoteles. *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter, 1937, s. 54.

¹⁰² Berrios, Gili. *Will and its disorders: a conceptual history*, s. 88.

¹⁰³ Irwin. *Who Discovered the Will?*, s. 454.; Perkams, M. Aquinas on choice, will, and voluntary action. In: Müller, J., Perkams, M., Hoffmann, T. (eds). *Aquinas and the Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 72.

¹⁰⁴ Rapp. *Tackling Aristotle's Notion of the Will*, s. 72.

¹⁰⁵ Irwin. *Who Discovered the Will?*, s. 453.

¹⁰⁶ Berrios, Gili. *Will and its disorders: a conceptual history*, s. 88.

¹⁰⁷ Viz Stump, E. Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will. *The Monist*. 1997, č. 4, s. 577–578.

Aristotelovy myšlenky dále rozvíjel zmiňovaný Akvinský, až tím vytvořil svébytný filozofický směr. Akvinský tvrdí, že vůle je touha po dobru, přičemž pod pojmem „dobro“ rozumí dobro obecně, nikoliv to či ono konkrétní dobro.¹⁰⁸ Vůle pak souvisí s rozumem v tom ohledu, že rozum předkládá vůli určité věci nebo činy za určitých okolností jako dobré a vůle je chce, protože má touhu po dobru a jsou jí právě rozumem předkládány jako dobré.¹⁰⁹ Vůle je tedy schopná vyhledávat obecné dobro, které jí předkládá rozum.¹¹⁰ Vůle však také může ovlivnit rozum tím, že mu přikáže, aby přijal nebo odmítl určité přesvědčení, nebo aby se soustředil na některé věci a jiné opomíjel.¹¹¹ Může se tak dít například pod vlivem vášní, kvůli kterým může člověk za dobré považovat něco, co by mu tak jinak přijít nemuselo, kdyby vášněmi ovlivněný nebyl.¹¹² Podle Akvinského není vůle vždy jenom o pravém dobru, ale i o tom zdánlivém, a proto není akt vůle vždy dobrý, ale občas i špatný.¹¹³ Za dokonalé dobro, tedy hlavní cíl, po kterém lidé touží, pak Akvinský (ve shodě s Aristotelem)¹¹⁴ považuje štěstí (*beatitudo*).¹¹⁵

Akvinský ohledně toto hlavního cíle rozlišuje tři věci. První z nich se týká obecného významu posledního cíle a konkrétního předmětu, který jako náš poslední cíl hledáme (tj. všichni chceme být šťastní, ale ne všichni se shodneme na tom, co nás učiní šťastnými).¹¹⁶ Dále činí Akvinský rozdíl mezi nedokonalým štěstím (*beatitudo imperfecta*), což je

¹⁰⁸ Ibid., s. 577.

¹⁰⁹ Ibid., s. 577–578.; Akvinský, T. *Summa theologiae* [online]. *Krystal OP (Česká dominikánská provincie)*. 2011 [cit. 10. 10. 2022]. <http://summa.op.cz> (I q. 82 a. 4 co.)

¹¹⁰ Hinton, T. Kant and Aquinas on the Priority of the Good. *The Review of Metaphysics*. 2002, č. 4, s. 835.

¹¹¹ Stump. *Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will*, s. 578.; Akvinský, T. *Theologická summa (část druhá, první díl)*. Olomouc: Bohovědné učiliště řádu dominikánského, 1938. (I-II q. 17 a. 1 co.)

¹¹² Stump. *Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will*, s. 578.

¹¹³ Hinton. *Kant and Aquinas on the Priority of the Good*, s. 835.

¹¹⁴ Gurtler, G. M. The Activity of Happiness in Aristotle's Ethics. *The Review of Metaphysics*. 2003, č. 4, s. 802.

¹¹⁵ Wang, S. Aquinas on Human Happiness and the Natural Desire for God. *New Blackfriars*. 2007, č. 1015, s. 323.

¹¹⁶ Ibid.

štěstí v té míře, v jaké ho můžeme nalézt v tomto životě, a dokonalým štěstím (*beatitudo perfecta*), které spočívá v přímé komunikaci s Bohem a lidé jej nemohou v tomto životě nalézt.¹¹⁷ Od samotného dokonalého a nedokonalého štěstí pak odlišuje dokonalé a nedokonalé prožívání tohoto štěstí. Vůle totiž může prožívat hlavní cíl ještě předtím, než ho reálně dosáhne, a to prostřednictvím svého aktivního úsilí o tento cíl.¹¹⁸

S pojmem *vůle* pak souvisí pojem *volba*. Akvinský se zabývá tím, zda je volba aktem vůle, nebo rozumu. Dochází k tomu, že volba je aktem vůle, který je však rozumem ovlivněný.¹¹⁹ Vůle se totiž (ačkoliv ne automaticky) řídí příkazy vůle, proto je tím ovlivněná i volba.¹²⁰ Ačkoliv se ale Akvinský odvolává na Aristotela, ve skutečnosti je východiskem jeho myšlení filozofie svatého Augustina, který vysvětluje lidskou svobodu skrz akty vůle, jež jsou plně v moci člověka.¹²¹ Augustin pojímal vůli jako schopnost, která nám umožňuje volit mezi protichůdnými touhami.¹²² Naše vůle je pak dobrá nebo špatná v závislosti na předmětu naší touhy – pokud toužíme po něčem dobrém, pak je naše vůle dobrá, a pokud toužíme po něčem špatném, pak je naše vůle špatná.¹²³

Ačkoliv zmíněné může vyznívat tak, že jsou vůlí nadána i zvířata (a tedy bychom mohli uvažovat například o tom, že bychom jim na základě této charakteristiky přisoudili práva), v myšlení Augustina ani Akvinského takový názor nenajdeme. Augustin uznával, že zvířata sice mohou mít podobné smyslové orgány jako lidi, avšak nejsou (na rozdíl od lidí) vybavena „hlavou či okem duše“, tedy rozumem.¹²⁴ Jelikož zvířata

¹¹⁷ Ibid., s. 323–324.

¹¹⁸ Ibid., s. 324.

¹¹⁹ Akvinský. *Summa theologiae*. (I-II q. 13 a. 1 co.)

¹²⁰ Perkams. *Aquinas on choice, will, and voluntary action*, s. 73.

¹²¹ Ibid.

¹²² Tornau, C. Saint Augustine. In: Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/>

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Klozar, K. Augustine's Self-Knowledge in Animals. *Filosofie dnes*. 2019, č. 1, s. 7.; „Je zřejmé, že mnohá divoká zvířata snadno předčí člověka v síle i v dalších fyzických schopnostech. V čem je člověk lepší, že může velet mnoha divokým zvířatům, ale žádné z nich nevelí jemu? Není to snad to, co obvykle nazýváme rozumem nebo

nemají rozum, tak nemohou myslet (*cogito*) a chápat (*scio*).¹²⁵ Jediná věc, která může činit volby, a tedy jednat sama za sebe, je podle něj rozumná duše.¹²⁶ V jeho pojetí proto zvířata nejsou nadána vůlí. To se projevuje také v myšlení Tomáše Akvinského, který se domníval, že právě schopnost činit volby je to, co člověka odlišuje od zvířat (jež jednají jen podle instinktů).¹²⁷

Shrnutο tedy, pojem vůle v pojetí řeckých filozofů zahrnoval jak samotné akty vůle, tak myšlení, které jim předcházelo. Ve středověké filozofii je však chápání vůle odlišné a rozlišuje se vůle a rozum. Augustin pojímá vůli jako schopnost člověka, která mu umožňuje volit mezi protichůdnými přáními. Akvinský navazuje, že vůle je touha po dobru, přičemž dobrem myslí dobro obecně, nikoli to či ono konkrétní dobro. Vůle je pak spojena s rozumem, protože právě ten předkládá vůli určité věci nebo činy jako dobré. Vůli ale nejde vždy jen o pravé dobro, nýbrž také o dobro zdánlivé, a proto akt vůle není vždy dobrý, ale někdy i špatný. S pojmem vůle souvisí pojem volby jakožto akt vůle, tedy samotný akt upřednostnění jedné věci před druhou. V pojetí Augustina a Akvinského přitom může činit volby pouze člověk, nikoliv zvířata, protože zvířata podle nich nejsou nadána rozumem a jednají jen podle instinktů.

cháparostí?“ Augustine. *On the Free Choice of the Will, on Grace and Free Choice, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. (1.7.16.55)

¹²⁵ Klozar. *Augustine's Self-Knowledge in Animals*, s. 8.

¹²⁶ Ibid., s. 32.

¹²⁷ Imai, E. M. *Contemplation and the Human Animal in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*. 2011, Dissertations, Loyola University Chicago, s. 175.; „Jiní živočichové vnímají takové pojmy jenom nějakým přírodním pudem, člověk však také skrze nějaké srovnávání. A proto, co se u jiných živočichů jmenuje přírodní hodnocení, v člověku se jmenuje přemýšlení, které nějakým srovnáváním nalezlo takové pojmy.“ Akvinský. *Summa theologiae*. (I q. 78 a. 4 co.); „Co však nemá rozum, spěje k cíli přirozeným sklonem, jako hýbané jiným nikoliv samo sebou, ježto nepoznává rázu cíle; a proto též nemůže nic k cíli řídit, nýbrž jen od jiného je řízeno k cíli.“ ibid. (I-II q. 1 a. 2 co.)

4.2 Osvícenské debaty o vůli a její svobodě

Na myšlení Akvinského navázal v 17. století John Locke, který se kromě právníkům dobře známých témat (jako jsou společenská smlouva, přirozená práva či náboženská svoboda) zabýval právě také problematikou vůle. Locke rozlišuje vůli (*will*) a volbu/chtění (*volition/willing*). Tvrdí, že *vůle* je schopnost mysli začít, přerušit nebo ukončit několik činností myšlenkou nebo preferencí této mysli, a tím nařídit konání nebo nekonání.¹²⁸ *Volba* či *chtění* je pak skutečný výkon této moci, spočívající v určitém jednání nebo v jeho zdržení se.¹²⁹

Vůle tedy může být v Lockově pojetí pasivní, zatímco volba nikoliv – hlavní rozdíl mezi nimi totiž spočívá v tom, že vůle je samotná schopnost něco požadovat, zatímco volba je samotný akt, kdy preferujeme (resp. volíme) jednu z možností.¹³⁰ Pokud je člověk například k něčemu donucený nebo je mu vyhrožováno, tak má sice pořád schopnost vůle, avšak nejedná svojí volbou.¹³¹ Jednání (nebo zdržení se jednání) v důsledku příkazu mysli (tedy v důsledku volby) Locke nazývá dobrovolné (*voluntary*), avšak cokoliv, co se děje bez toho, nazývá nedobrovolné (*involuntary*).¹³²

Vůlí se zabýval také v 18. století Immanuel Kant, který definuje vůli jako schopnost jednat v souladu s principem autonomie.¹³³ Vůli vnímá jako základ morálky a její svobodu jako nutnou podmínku k tomu, aby aktéři byli morálně odpovědní za své jednání.¹³⁴ Autonomie je podle Kanta ideální stav, kdy se lidé řídí sami podle objektivních morálních

¹²⁸ Locke, J. Of Power (Chapter XXI). In: *An Essay Concerning Human Understanding (Book II)*. Project Gutenberg, 2004.

<https://www.gutenberg.org/files/10615/10615-h/10615-h.htm>

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Rickless, S. Locke On Freedom. In: Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/locke-freedom/>

¹³¹ Ibid.

¹³² Locke. *Of Power (Chapter XXI)*.

¹³³ Johnson, R., Cureton, A. Kant's Moral Philosophy. In: Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022.

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/kant-moral/>

¹³⁴ Ibid.

zákonů.¹³⁵ Rozlišuje mezi autonomií a heteronomií, kdy autonomie je sebeřízení podle objektivních morálních zákonů, zatímco heteronomie je poslušnost vůči zákonům nebo náboženským příkázáním uloženým zvenčí.¹³⁶ Autonomie je podle Kanta klíčem k morálnímu jednání, kdy aktér řídí sebe sama a nepodléhá pocitům a emocím, nýbrž se řídí zobecnitelnými maximami.¹³⁷

Dalším filozofem, který se v 18. století zajímal vůlí, je David Hume. Ten definuje vůli pouze jako vnitřní dojem (*internal impression*), který cítíme a vnímáme, když vědomě vyvoláme nějaký nový pohyb našeho těla nebo nové vnímání naší mysli.¹³⁸ Srovnává jej s dalšími takovými dojmy, jako například pýcha, pokora, láska či nenávist.¹³⁹ Uvádí, že je tento pojem nemožné definovat, a proto je zbytečné jej dále popisovat; filozofy pak obviňuje z toho, že snahou tento pojem definovat spíše otázku vůle matou, než aby ji objasnili.¹⁴⁰ Místo snahy o dobrou definici vůle se tedy zabývá spíš otázkou svobody a nutnosti, která s vůlí souvisí.¹⁴¹

Právě svoboda vůle je jedním z ústředních témat osvícenské filozofie. Řešil ji přitom už již zmiňovaný Locke, který se k myšlence svobody vůle tvářil spíš skepticky a tvrdil, že člověk nemá svobodnou vůli k žádnému jednání, o kterém uvažuje, byť je v jeho moci.¹⁴² Svoboda člověka tak pro něj spočívá jen a pouze v moci jednat nebo se jednání zdržet (tedy v moci činit volby), nikoliv ve svobodě jeho vůle.¹⁴³ Lockův přístup se nazývá tvrdý determinismus (*hard determinism*) a je jedním z těch, které se objevují v debatách o svobodné vůli.

Determinismus v obecné rovině znamená, že každá událost je podmíněna předchozími událostmi a podmínkami spolu s přírodními

¹³⁵ Dryden, J. Autonomy [online]. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. 2010

[cit. 30. 1. 2022]. <https://iep.utm.edu/autonomy/>

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. Clarendon Press, 1960, s. 399.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Locke. *Of Power (Chapter XXI)*.

¹⁴³ Ibid.

zákony.¹⁴⁴ To sice neznamená nutně, že svobodná vůle neexistuje, avšak zrovna tvrdí deterministé tuto tezi zastávají.¹⁴⁵ V debatách o svobodné vůli existují dvě základní větve argumentů – kompatibilismus a inkompatibilismus. Inkompatibilismus je teze, že svobodná vůle je neslučitelná s determinismem; tedy že se nemůže stát, aby někdo jednal svobodně a zároveň platil determinismus.¹⁴⁶ Kompatibilismus pak tvrdí opak.

4.3 Filozofie devatenáctého století a spor psychologů s právníky

Vůle a její svoboda zůstala důležitým tématem filozofie i v devatenáctém století. Jedním z filozofů, který se vůlí zabýval, byl Arthur Schopenhauer. Ten navazoval na Kanta a jeho transcendentální idealismus. Ústřední myšlenkou transcendentálního idealismu je teze, že existuje realita nezávislá na mysli, o které však nic nevíme.¹⁴⁷ Tuto realitu, která existuje mimo naše chápání, je totálně neznámá a nelze ji poznat našimi smysly, Kant nazývá jako věc samu o sobě (*Ding an sich*).¹⁴⁸

¹⁴⁴ Hofer, C. Causal Determinism. In: Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016.

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-causal/>

¹⁴⁵ Viz Smilansky, S. The Ethical Advantages of Hard Determinism. *Philosophy and Phenomenological Research*. 1994, č. 2, s. 355.

¹⁴⁶ Bailey, A. M. Incompatibilism and the Past. *Philosophy and Phenomenological Research*. 2012, č. 2, s. 351.

¹⁴⁷ Baldner, K. Is Transcendental Idealism Coherent? *Synthese*. 1990, č. 1, s. 1.

¹⁴⁸ Schrader, G. A., Schrader, G. The Thing in Itself in Kantian Philosophy. *The Review of Metaphysics*. 1949, č. 7, s. 30.; „Idealistou je tedy třeba rozumět nikoli někoho, kdo popírá existenci vnějších smyslových předmětů, ale spíše někoho, kdo pouze nepřipouští, že je poznáváme bezprostředním vnímáním, a z toho vyvozuje, že si nikdy nemůžeme být zcela jisti jejich skutečností na základě jakékoli možné zkušenosti. (...) Transcendentálním idealismem (ve všech podobách) rozumím učení, že je všechny dohromady třeba považovat za pouhé reprezentace, a nikoli za věci samy o sobě, a podle toho že prostor a čas jsou pouze smyslovou formou naší intuice, nikoli však určeními danými pro sebe nebo podmínkami předmětů jako věcí samých o sobě. Proti tomuto idealismu stojí transcendentální realismus, který

Na to pak navazuje Schopenhauer, který za tuto věc samou o sobě pokládá vůli.¹⁴⁹ Vůle je ve Schopenhauerově filozofii nevědomá síla, která je přítomna v celé přírodě, a teprve v lidech a zvířatech si tato slepá síla uvědomuje svou vlastní činnost.¹⁵⁰ Svět je podle něj světem reprezentace jako časoprostorového univerza individualizovaných předmětů, světem konstituovaným naším vlastním poznávacím aparátem.¹⁵¹ Vnitřní bytí tohoto světa, tedy věcí samou o sobě, je vůle, jakožto původní síla, která se projevuje v každé reprezentaci.¹⁵² Tělo je pak pro Schopenhauera pouze takto individualizovanou vůlí.¹⁵³ Vůlí, kterou Schopenhauer také nazývá jako vůli k životu (*Wille zum Leben*), jsou přítom nadané všechny živé bytosti, protože všechny mají touhu zůstat naživu a rozmnožovat se.¹⁵⁴

považuje prostor a čas za něco daného o sobě (nezávislého na naší smyslovosti). Transcendentální realista tedy představuje vnější jevy (pokud připustíme jejich reálnost) jako věci samy o sobě, které by existovaly nezávisle na nás a naší smyslovosti, a tedy by byly i mimo nás podle čistých pojmů porozumění.“ Kant, I. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 426. (A369)

¹⁴⁹ Jacqueline, D. Schopenhauer's Proof that Thing-in-Itself is Will. *Kantian Review*. 2007, č. 2, s. 76.

¹⁵⁰ Troxell, M. Arthur Schopenhauer (1788—1860) [online]. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. 2011 [cit. 1. 10. 2022]. <https://iep.utm.edu/schopenh/>

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Puryear, S. Schopenhauer on the Rights of Animals: Schopenhauer on the Rights of Animals. *European Journal of Philosophy*. 2017, č. 2, s. 4.

¹⁵⁴ Viz Durant, W. *The Story of Philosophy: the Lives and Opinions of the Greater Philosophers*. New York: Washington Square Pr, 1953, s. 345.; Meštrović, S. G. Rethinking the Will and Idea of Sociology in the Light of Schopenhauer's Philosophy. *The British Journal of Sociology*. 1989, č. 2, s. 274.; „Sexuální pud (...) je pro člověka v přirozeném stavu (stejně jako pro zvířata) konečným cílem, nejvyšším cílem života. (...) Také příroda, jejíž vnitřní podstatou je vůle k životu sama o sobě, pobízí ze všech sil člověka i zvíře k rozmnožování. Pak dosáhla s jedincem svého cíle a je jí zcela lhostejná jeho smrt, neboť jako vůle k životu se stará pouze o zachování druhu, jedinec pro ni není ničím.“ Schopenhauer, A. *The World as Will and Idea (vol. 1 of 3)*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1909, s. 423.

Dalším filozofem, který se v devatenáctém století vůlí zabýval, byl Friedrich Nietzsche, který na Schopenhauera částečně navazoval. Místo vůle k životu však hovoří o vůli k moci (*Wille zur Macht*). Všechno, co existuje, dělá podle Nietzscheho vše pro to, aby rostlo a rozšiřovalo svou moc.¹⁵⁵ To se týká i lidí, kteří vůli k moci projevují ve všem, co dělají.¹⁵⁶ Podle Nietzscheho je vůle k moci nejzákladnější silou ve vesmíru a je tím, co pohání veškeré naše jednání.¹⁵⁷

Jak Schopenhauer, tak Nietzsche, se zabývají funkcí vůle pro člověka. Neposkytují však přímou definici ohledně její „skutečné“ povahy. Jedná se totiž o obtížně uchopitelný pojem, který se nedá přesně vymezit. Devatenácté století se však kromě nových filozofických úvah vyznačuje také vznikem psychologie jakožto samostatného oboru.

V psychologii se vůle taktéž stala klíčovým tématem. Psychologie totiž vznikla aplikací experimentálních vědeckých metod na tradiční filozofické problémy a jedním z takových problémů byl problém svobodné vůle.¹⁵⁸ V psychologii devatenáctého století byla vůle považována za důležitou součást lidské přirozenosti a její poruchy byly považovány za závažný problém.¹⁵⁹ Psychologové si totiž mysleli, že pokud někdo nemá svobodnou vůli, trpí duševní poruchou.¹⁶⁰ Vůle tedy mohla podléhat nemoci a některé protiprávní činy byly nově interpretovány jako poruchy vůle, což vedlo ke sporům mezi psychology a právníky.¹⁶¹ Trestní právo totiž tehdy bylo napříč různými zeměmi zaměřené převážně retributivisticky (tedy s důrazem na trest), a byla

¹⁵⁵ Müller-Lauter, W. Nietzsche's Doctrine of the Will to Power. In: Höffe, O. (ed.). *Nietzsche as German Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, s. 156–157.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Ibid.; „Vůle k moci není jsoucno, není stávání se, nýbrž patos – nejzákladnější skutečnost, z níž se stávání se a působení nejprve vynořují.“ Nietzsche, F. *The Will to Power*. New York: Vintage Books, 1968, s. 339.

¹⁵⁸ Haggard, P. The Psychology of Action. *British Journal of Psychology* (London, England: 1953). 2001, č. Pt 1, s. 114.

¹⁵⁹ Berrios, G. E., Gili, M. Abulia and impulsiveness revisited: a conceptual history. *Acta Psychiatrica Scandinavica*. 1995, č. 3, s. 161.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Berrios, Gili. *Will and its disorders: a conceptual history*, s. 91.

v něm obsažená idealistická teorie jednání, která odmítala chápat vůli jako něco fyzického.¹⁶²

Debaty se tedy vedly o tom, jakým způsobem může být vůle narušena. Jean-Étienne Dominique Esquirol například tvrdil, že v některých případech „šílenství“ člověk ztrácí vůli a není již pánem svého jednání.¹⁶³ Takový člověk může být prý ovládaný svými představami a dojmy a je odsouzený k tomu, aby dělal věci, o nichž ví, že jsou špatné, přičemž toto jednání je nezávislé na vůli.¹⁶⁴ Podobným způsobem může být vůle zasažena v případě depresí nebo demence.¹⁶⁵ V podobném duchu se nesly texty dalších autorů, kteří se poruchami vůle v devatenáctém století zabývali. Na přelomu 19. a 20. století však psychologové o koncept vůle ztratili zájem a začali nežádoucí jevy v lidské psychice vysvětlovat jinak.¹⁶⁶

4.4 Nabízí neurověda řešení otázky svobodné vůle?

Rozvoj neurovědy ve 20. století přinesl nové poznatky do zkoumání vůle. Od té doby je totiž možné přímo pozorovat, co se s člověkem děje uvnitř, když prožívá něco, co se dá považovat za projevy jeho vůle. Můžeme tak postupně odhalovat, jak lidský mozek funguje a jak ovlivňuje chování člověka.

Neznamená to, že bychom se dozvěděli nějakou zaručenou definici vůle. Neurověda se o definování vůle nesnaží. Zkoumá však nervové mechanismy, které jsou základem lidského jednání. Takový výzkum sice nemůže poskytnout odpověď ohledně její pravé podstaty nebo definice – definice vůle je totiž ze své podstaty stále filozofickou otázkou, nikoliv vědeckou. Může však poskytnout vhled do toho, jak vůle funguje na neurobiologické úrovni. Neurověda nám totiž dává informace o mozkových procesech, které souvisejí s rozhodováním a jednáním. Ačkoliv tedy definice vůle stále zůstane filozofickou, můžeme

¹⁶² Smith, R. *Trial by medicine: insanity and responsibility in Victorian trials*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, s. 74, 88.

¹⁶³ Berrios, Gili. *Will and its disorders: a conceptual history*, s. 95.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Ibid., s. 95–96.

¹⁶⁶ Viz *ibid.*, s. 101.

experimentálně ověřovat některé hypotézy, které se ve filozofii ohledně vůle objeví.

Jednou z takových hypotéz je právě již zmíněná svoboda vůle. Neurovědy nám umožnily do těchto debat, které probíhaly na filozofické úrovni, vnést nové poznatky, a objevily se tak nové způsoby řešení tohoto problému. Od 80. let minulého století, kdy americký neurovědce Benjamin W. Libet přišel se svými experimentálními studiemi, se postupně přijal názor, že je svobodná vůle pouze iluzí. Libet na základě pozorování mozku skrze elektroencefalografii (EEG) došel k tomu, že se mozek rozhodne zahájit nebo připravit určité činnosti dříve, než si uvědomíme, že jsme takové rozhodnutí učinili.¹⁶⁷

Libetovo pozorování naznačuje, že naše představa o tom, že jsme učinili rozhodnutí v souladu se svobodnou vůlí, je pouhou iluzí. Takové rozhodnutí, byť si myslíme, že jsme jej učinili vědomě, je totiž podle jeho poznatků založeno na činnosti, která již v našem mozku předtím proběhla. Pokud vědomým záměrům předchází specifický vzorec aktivace mozku (zvaný jako potenciál připravenosti, *readiness potential*, zkratka RP), tak to totiž naznačuje, že naše rozhodnutí jsou určována nevědomými procesy a my jsme o těchto rozhodnutích informováni až zpětně.¹⁶⁸ To je však v rozporu s naší intuicí. I když většinou přijímáme například to, že jsou naše rozhodnutí ovlivněna různými vnějšími (jako například společenský tlak) či vnitřními faktory (jako třeba naše základní fyzické potřeby), může pro nás být těžké přijmout, že nad rozhodováním nemáme vůbec žádnou kontrolu.¹⁶⁹ Libet předkládá přesvědčivá empirická data, kterými svá tvrzení podkládá. Argument proti svobodné vůli, který na jeho poznatcích můžeme postavit, může pak vypadat následovně:¹⁷⁰

1. V experimentech Libetova typu jsou všechna rozhodnutí o jednání učiněna nevědomě.

¹⁶⁷ Mele, A. Free Will and Neuroscience: Decision Times and the Point of No Return. In: Feltz, B., Missal, M., Sims, A. (eds). *Free Will, Causality, and Neuroscience*. 338. Brill, 2020, s. 84.

¹⁶⁸ Brass, M., Furstenberg, A., Mele, A. R. Why neuroscience does not disprove free will. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*. 2019, s. 251–252.

¹⁶⁹ Viz *ibid.*, s. 252.

¹⁷⁰ Mele. *Free Will and Neuroscience: Decision Times and the Point of No Return*, s. 84.

2. Pravděpodobně tedy všechna rozhodnutí jednat jsou činěna nevědomě.
3. Rozhodnutí je učiněno svobodně, pouze pokud je učiněno vědomě.
4. Takže pravděpodobně žádné rozhodnutí jednat není učiněno svobodně.

V posledních letech se ale objevují kritické hlasy proti takovým úvahám a ukazuje se, že to s vědeckým vyvrácením svobodné vůle není tak jednoduché. Můžeme totiž zmíněnou úvahu problematizovat dvojitým způsobem.

První způsob, jakým můžeme zpochybnit úvahy vyplývající z experimentů Libetova typu, je odmítnout závěr ohledně jejich implikace pro úvahy o svobodné vůli. Tedy jinými slovy, můžeme přijmout výsledky takových experimentů, ale zároveň odmítnout závěr, že nejsou kompatibilní s tvrzením o svobodné vůli. Jedná se o přístup, který je vlastní především filozofům. Ti tedy nerozporují samotné empirické poznatky, se kterými neurovědci přicházejí, včetně jejich metod a podobně, ale zaměřují se spíše na filozofické implikace takových poznatků.

Definice svobodné vůle, kterou používá Libet, vychází ze dvou podmínek. První podmínkou je, že je endogenní, tedy že by volní jednání nemělo být ovlivněno zvnějšku.¹⁷¹ Jinými slovy, musí být iniciovaná aktérem samotným a nesmí být přímou odpovědí na externí podněty.¹⁷² Druhou podmínkou pak je, že je volba a provedení takového jednání doprovázeno pocitem, že člověk jedná z vlastní iniciativy a že může kontrolovat to, co se děje.¹⁷³ První podmínka však není filozofy jednoznačně přijímaná, proto se mnohým zdají výsledky experimentů Libetova typu irelevantní.¹⁷⁴

Ačkoliv je samotná definice svobodné vůle ve filozofii nevyřešeným tématem, obecně se uznává, že otázky ohledně svobodné vůle se týkají rozhodnutí a činů, které jsou založeny na důvodech.¹⁷⁵ To znamená, že

¹⁷¹ Schlosser, M. E. The neuroscientific study of free will: A diagnosis of the controversy. *Synthese*. 2014, č. 2, s. 250.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Ibid., s. 250.

příslušné volby lze z pohledu aktéra racionalizovat.¹⁷⁶ Ve filozofii se dává do kontrastu svoboda vůle (ve smyslu voleb, které lze racionalizovat) se svobodou volby mezi možnostmi, které jsou nerozlišitelné – jako například svoboda si vybrat jednu položku z několika stejných.¹⁷⁷ Takový druh svobody ale není nijak zajímavý, protože neexistuje důvod, proč dávat přednost jedné možnosti před ostatními.¹⁷⁸ A právě existence takových důvodů je podmínka pro to, abychom mohli podle některých autorů skutečně hovořit o svobodné vůli tak, jak je nejčastěji chápána.

Experimenty prováděné v Libetově paradigmatu však zkoumají pouze svobodu volby mezi nerozlišitelnými možnostmi a o vlastní svobodné vůli nám nic neříkají. Tyto experimenty totiž zkoumají rozhodování, ve kterém nemají účastníci takových experimentů žádné preference – jako například to, jestli člověk zmáčkne tlačítko levým, nebo pravým ukazováčkem.¹⁷⁹ Volby účastníků výzkumu jsou tedy omezené a často v nich není důležité ani to, v jakém časovém okamžiku se skutečně dějí.¹⁸⁰ Jde o umělá rozhodnutí, která nevypadají jako ta, která bychom činili v našem každodenním životě, a poznatky z takových experimentů nevypovídají o rozhodnutích, která činíme na základě důvodů.¹⁸¹

Druhý způsob, jakým můžeme zpochybnit závěry o svobodné vůli, které se v neurovědě objevují, je kritika samotných experimentů.

Klíčová otázka spočívá v tom, jak určit okamžik, kdy si účastníci uvědomí svůj záměr jednat (čas záměru, *time of intention*, zkratka W).¹⁸² S tím souvisí tři problémy. Jeden se týká požadavku na ohlášení tohoto okamžiku, protože právě tento požadavek ovlivňuje samotné jednání. Mozek se totiž v situacích, kdy účastník ví, že svůj záměr musí oznamovat, chová jinak než v situacích, když tak činit nemusí.¹⁸³ Požadavek aktivního hlášení záměru tedy mění mozkové procesy

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid., s. 252.

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Ibid., s. 251–252.

¹⁸⁰ Brass, Furstenberg, Mele. *Why neuroscience does not disprove free will*, s. 253–254.

¹⁸¹ Schlosser. *The neuroscientific study of free will: A diagnosis of the controversy*, s. 252.

¹⁸² Brass, Furstenberg, Mele. *Why neuroscience does not disprove free will*, s. 254.

¹⁸³ Ibid.

zapojené do záměrného jednání.¹⁸⁴ Další problém se týká validity času záměru a toho, jakým způsobem je měřený. Účastníci si musí zapamatovat okamžik, kdy pocítí nutkání, a poté, co svůj záměr uskuteční, tento okamžik musí nahlásit.¹⁸⁵ Základní myšlenkou konceptu času záměru je, že odráží okamžik, kdy si uvědomíme svůj záměr nebo nutkání jednat.¹⁸⁶ Různé experimenty však ukázaly, že čas záměru neodráží pouze procesy předcházející nahlášenému záměru, ale také procesy následující dokonce až po samotném jednání.¹⁸⁷ S tím tedy souvisí další problém, a to ten, že různé způsoby měření nám přináší různé výsledky.¹⁸⁸

Další otázkou je to, co odráží již zmiňovaný potenciál připravenosti. S tímto konceptem přišli v roce 1964 neurovědci Hans Kornhuber a Lüder Deecke, podle kterých každému dobrovolnému jednání předchází impuls, jenž značí připravenost k jednání.¹⁸⁹ Libetův základní předpoklad je, že potenciál připravenosti odráží výsledek nevědomého rozhodovací procesu, který vede k motorické připravenosti, přičemž v času záměru (který s potenciálem připravenosti koreluje) si účastníci tento nevědomý proces již uvědomují.¹⁹⁰ Tato hypotéza je však některými studiemi zpochybňována s tím, že naše vědomé záměry nejsou závislé na potenciálu připravenosti, a tedy čas záměru neodráží událost, kdy si uvědomujeme nějaké rozhodnutí, které by předtím proběhlo nevědomě.¹⁹¹ Některé studie také zjistily, že lidé jsou schopni dělat věci, aniž by to měli v úmyslu nebo aniž by byli schopni vysvětlit proč. Potenciál připravenosti tedy nemusí nutně vést k připravovanému jednání, ale může být nevědomě modifikováno.¹⁹²

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Ibid., s. 254–255.

¹⁸⁹ Ibid., s. 255.

¹⁹⁰ Ibid., s. 255.

¹⁹¹ Ibid., s. 256.

¹⁹² Ibid., s. 257.

Otázkou také je, co znamená samotný vědomý záměr. Některé studie totiž tvrdí, že tento záměr může být případně formovaný už na začátku experimentu, když jsou účastníkům sdělovány instrukce.¹⁹³

Další otázka se týká něčeho, co je označováno jako veto, a spočívá v tom, zda je dostatek času mezi časem záměru a samotným jednáním, abychom se ještě mohli rozhodnout nekonat.¹⁹⁴ Nedávné studie hovoří právě ve prospěch tvrzení, že mezi okamžikem, kdy se člověk rozhodne něco udělat, a okamžikem, kdy to skutečně udělá, může být dostatek času na to, aby toto jednání vetoval.¹⁹⁵ Pokud tomu tak skutečně je, pak padá myšlenka, že nad rozhodováním nemáme vůbec žádnou kontrolu. A může to naznačovat, že svobodná vůle skutečně existuje.

Ačkoliv se tedy často uvádí, že neurověda nám konečně vyřešila otázku svobodné vůle, není tomu tak. K tomu, aby nám tento dlouhodobý problém filozofie objasnila, nás čeká ještě dlouhá cesta. Pokud tedy v první řadě připustíme, že je to vůbec možné.

4.5 Vůle jako kritérium k bytí osobou

Již v úvodu jsem se zmiňoval o teoriích subjektivních práv a souvisejícím filozofickém problému bytí osobou v morálním smyslu (*personhood*). Zde stojí v opozici zájmová (*interest theory*) a volní teorie (*will theory*), které budou více představeny v další kapitole. Právě pro tu druhou z nich je relevantní se vůlí zabývat. Volní teorie umožňuje držitelům práv, aby se svobodně rozhodli, zda budou trvat na dodržování těchto práv, nebo se jich vzdají.¹⁹⁶ Její počátky sahají k Immanuelu Kantovi, avšak nejvýznamnějším proponentem volní teorie je v právní filozofii H. L. A.

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ Libet, B. W. Do We Have Free Will? *Journal of Consciousness Studies*. 1999, č. 8–9, s. 258.

¹⁹⁵ Brass, Furstenberg, Mele. *Why neuroscience does not disprove free will*, s. 258.

¹⁹⁶ Jackson, K. Temporal Structures of Justification in the Economic Analysis of Law: Legal Philosophy and Free Will. In: Róna, P., Zsolnai, L., Wincewicz-Price, A. (eds). *Words, Objects and Events in Economics: The Making of Economic Theory*. Cham: Springer International Publishing, 2021, s. 218.

Hart.¹⁹⁷ Každý autor tuto teorii rozvádí různým způsobem, obecně se ale shodují v tom, že funkcí práv je ochrana vůle relevantních aktérů. Tedy – slovy Harta – malých suverénů (*small-scale sovereigns*), kteří mají kontrolu nad povinnostmi, jež korelují s jejich právy.¹⁹⁸ To, kdo může být tímto aktérem, a tedy potenciálním nositelem práv, však není jednoznačné, protože to závisí na schopnosti činit volní rozhodnutí.

Pro to, abychom mohli někomu přiznat práva ve smyslu volní teorie, tedy musí být dotyčná entita schopná činit volby. Podobné úvahy můžeme najít například také v debatách o zdůvodnění lidských práv. Tyto teorie budou detailněji představeny v následujících kapitolách, ale pro lepší představu je ilustruji i na tomto místě, právě pro pochopení, jak s nimi souvisí pojem vůle. V popředí fundacionalistické teorie, který v průběhu 70. a 80. let minulého století rozpracoval americký filozof Alan Gewirth, je totiž aktér, který nevynuceně vykonává nějaké jednání a uvědomuje si, za jakým účelem tak jedná.¹⁹⁹ Gewirthovy úvahy pak rozvíjí James Griffin, který přichází s pojmem *normativní aktérství*, což je v jeho pojetí typicky lidský stav, který značí schopnost posuzovat, volit, jednat a mít koncepci sebe sama, své minulosti a budoucnosti.²⁰⁰

To, zda má aktér vůli, která mu umožňuje činit volby, může být tedy směrodatné k tomu, abychom mohli hovořit o tom, že je ospravedlnitelné, aby takový aktér měl práva. Jelikož je ale v některých teoriích důležité to, aby aktér nějak jednal důvodně a tyto důvody si uvědomoval, pak jsou pro nás relevantní i debaty o svobodné vůli. Tyto úvahy nám však můžou přinést problémy kvůli tomu, že nás dovedou k odmítnutí práv entit, u kterých bychom intuitivně řekli, že by právy měly být nadané. Typicky jde třeba o lidi ve vegetativním stavu či kojence, protože tito lidé žádné volby činit nemohou, natož svobodné, a stejně intuitivně uznáváme, že by měli být nositeli práv.

¹⁹⁷ Viz Frydrych, D. What Is the Will Theory of Rights? *Ratio Juris*. 2019, č. 4, s. 459–460.

¹⁹⁸ Hart, H. L. A. *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1982, s. 183.

¹⁹⁹ Viz Gewirth, A. The Epistemology of Human Rights. *Social Philosophy and Policy*. 1984, č. 2, s. 14–15.

²⁰⁰ Hapla, M. Teorie lidských práv. In: Sobek, T., Hapla, M. (eds). *Filosofie práva*. Brno: Nugis Finem Publishing, 2020, s. 353.

Další teorií, kde může hrát vůle roli, je explikativně-existenciální zdůvodnění Roberta Alexyho, které vychází z filozofie již zmiňovaného Kanta. Jedna z částí jeho zdůvodnění lidských práv je explikativní zdůvodnění. To spočívá v tom, že argumentací a kladením otázek se podílíme na diskurzu, přičemž tato praxe předpokládá diskurzivní pravidla, která vyjadřují ideje rovnosti a svobody, jež Alexy považuje za základ lidských práv.²⁰¹ Alexyho explikativní argument pak dále zní následovně: „Uznat jiného jedince za svobodného a rovného znamená uznat ho za autonomního. Uznat ho jako autonomního znamená uznat ho jako osobu. Uznat ho za osobu znamená přiznat mu důstojnost. Přiznat někomu důstojnost znamená uznat jeho lidská práva.“²⁰² Tento argument je ale sám o sobě nedostatečný ze dvou hlavních důvodů. První je ten, že někteří lidé se nemohou diskurzu účastnit; druhý spočívá v tom, že někteří lidé nemusí mít zájem o to, co z této účasti podle Alexyho vyplývá.²⁰³ Proto přichází s druhou částí argumentu, kterou nazývá existenciální, a spočívá v tom, že se rozhodneme, že jsme diskurzivní a rozumné bytosti.²⁰⁴ Alexy však zdůrazňuje, že toto rozhodnutí není učiněno jen tak zničehonic. Jedná se akorát o to, že jako schopnosti nutně spojené s lidskými bytostmi aktivně uznáme to, co již vychází z explikativního argumentu.²⁰⁵ Tyto argumenty tedy spojuje a svoje zdůvodnění nazývá jako explikativně-existenciální.

V tomto případě ale docházíme ke stejným problémům jako v případě fundacionalistické teorie. Aby opravdu nebylo takové aktivní uznání zničehonic, nemůžeme se odpoutat od vlastností osob, u kterých posuzujeme, zda je uznat jako nositele lidských práv. Jelikož je existenciální argument spjatý s explikativním, neřeší nám situaci, kdy

²⁰¹ Hapla, M. The Problem of Recognition of Human Rights: Does Explicative-Existential Justification Really Work? *Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej*. 2021, s. 5. <https://archiwum.ivr.org.pl/4602/explicative-existential-justification-of-human-rights-analysis-of-robert-alexys-argument-in-context-of-is-ought-problem/>

²⁰² Alexy, R. Law, Morality, and the Existence of Human Rights. *Ratio Juris*. 2012, č. 1, s. 11.

²⁰³ Hapla. *The Problem of Recognition of Human Rights: Does Explicative-Existential Justification Really Work?*, s. 6.

²⁰⁴ Alexy. *Law, Morality, and the Existence of Human Rights*, s. 12.

²⁰⁵ Ibid.

někdo nemá vůbec potřebné schopnosti k tomu, aby se mohl účastnit diskurzu. Jedná se právě zase o již zmíněné lidi ve vegetativním stavu či kojence. Navíc se můžou stát situace, kdy nějaká entita, která není člověkem, působí, jako že se účastní diskurzu, ale ve skutečnosti opakuje něco, co se naučila – například papoušek, který pouze opakuje naučené fráze, nebo chatovací robot, který dělá to stejné, jen sofistikovaněji.²⁰⁶ Martin Hapla například upozorňuje na to, že v konečném důsledku nám i u Alexyho zdůvodnění stále jde o práva osob v morálním smyslu, nikoliv lidská práva, přičemž ne všechny entity můžeme uznávat jako osoby.²⁰⁷ Uznat partnera jako svobodného a rovného totiž skutečně můžeme jenom tehdy, když mu vůbec můžeme připsat takové vlastnosti – tedy když může participovat na tom diskurzu a my můžeme předpokládat, že svobodu bude mít. Nemůžeme přece uznat jako autonomního někoho, kdo není schopný jednat v souladu s principem autonomie, a tedy není nadaný vůlí v Kantově smyslu. Zde se nám tedy opět vrátí problém toho, zda má aktér vůli, která mu umožňuje činit volby (tentokrát ohledně účasti na diskurzu), a zda tak může činit svobodně.

S těmito problémy souvisí také debaty o subjektivních právech robotů. Úvahy v duchu volní teorie subjektivních práv jsou totiž jeden z proudů, které se v těchto debatách objevují. Robot může, jak nastíním v následujících kapitolách, působit jako aktér, který je nadaný vůlí. Může činit volby, mnohdy třeba i kvalifikovaněji než člověk. Zároveň ale v jeho případě víme, že se jedná o umělou entitu, nikoliv živou – na rozdíl od lidí, kteří jednak mohou činit volby, a jednak víme, že je to v důsledku jejich přirozených procesů v mozku. Otázkou tedy je, zda vůbec dává smysl brát normativní aktérství nebo účast na diskurzu jako směrodatnou věc pro to, abychom uznali něčí práva, když i neživé entity můžou touto vlastností v dnešní době disponovat.

4.6 Další otázky a úskalí úvah postavených na vůli

Kromě otázky přiznání práv je ale také důležitá otázka určení právní odpovědnosti. Pokud mohou například zmiňovaní roboti jednat jako

²⁰⁶ Příklad s papouškem zmiňuje Hapla. *The Problem of Recognition of Human Rights: Does Explicative-Existential Justification Really Work?*, s. 13.

²⁰⁷ *Ibid.*, s. 13–14.

normativní aktéři s vůlí, a tedy bychom jim mohli podle některých teorií přiznat práva, tak je nasnadě se ptát, jak je na tom jejich odpovědnost. Tedy jestli mohou být zároveň odpovědní za své činy nebo rozhodnutí, která ovlivňují ostatní. To pak ale zase vyvolává otázku, jak definovat a zjišťovat existenci vůle, případně její svobody. A jestli vůbec můžeme roboty v tomto ohledu srovnávat s lidmi či zvířaty.

Debaty o právní odpovědnosti jsou ale ještě rozsáhlejší. Mohou se týkat i samotných lidí, se kterými si právní odpovědnost obecně spojujeme. Otázky ohledně svobody vůle však mohou tuto odpovědnost problematizovat. Pokud totiž aktér nejedná svobodně, tak je otázkou, zda je vůbec morálně ospravedlnitelné, aby by mu například hrozila sankce za protiprávní jednání. Ve většině zemí je trestní právo nastavené na předpokladu, že je na každém člověku, jak bude jednat, a pokud nejedná v souladu s právem, pak následuje trest.²⁰⁸ Jsou sice výjimky typu jednání pod nátlakem nebo v důsledku duševního onemocnění, ale standardně se existence svobodné vůle předpokládá.²⁰⁹ I v tomto ohledu tedy mohou být debaty o vůli a její svobodě relevantní pro právní filozofii, a v konečném důsledku také pro kritické zhodnocení právní úpravy a případné návrhy na její změnu.

Debata o vůli a její svobodě může také odrážet hlubší otázky o povaze a smyslu lidské existence. Například co znamená být člověkem ve světě, kde roboti mohou jednat nezávisle na nás. A jak chápeme sami sebe a své místo ve vesmíru. A obecně jak se můžeme vyrovnat s nejistotou, která vyplývá z technologického pokroku. Tyto otázky přitom mohou vyžadovat stále nové odpovědi ve světle toho, jak se svět bude měnit. Například pokud roboti mohou jednat jako lidé, případně i lépe než lidé, tak jak odůvodnit lidskou nadvládu nad nimi? Z čeho pak můžeme odvodit legitimitu předpisů, které budou upravovat vztahy mezi lidmi a roboty? A jak řešit spory mezi zájmy lidí a robotů? Některými z těchto otázek se možná bude muset právní filozofie do budoucna zabývat, aby se vyrovnala s etickými důsledky rozvoje umělé inteligence. Stejně tak, pokud bychom časem jednoznačně došli k tomu, že lidé nejsou zcela svobodní, ale spíše ovlivnění různými faktory, které nemohou ovlivnit, tak bychom se měli zabývat například i tím, jaký je

²⁰⁸ Pande, T. Criminal Justice System in the Light of Free Will Versus Determinism

Debate. *International Journal of Law Management & Humanities*. 2021, č. 2, s. 732.

²⁰⁹ Ibid., s. 733.

potom význam autonomie, která v některých pojetích slouží zároveň jako základ lidské důstojnosti.²¹⁰

Můžeme však obecně namítnout, že diskuse o pravé podstatě takto abstraktních věcí jako vůle (ale i spousta dalších pojmů, se kterými filozofie operuje) nám odvádí pozornost od debat o věcech, které reálně může být v našich silách vyřešit. Například místo toho, abychom věnovali energii snaze definovat nebo dokázat existenci či svobodu vůle bychom se mohli zaměřit na řešení jiných právních a morálních problémů. A to takových, u kterých bude možné na rozdíl od těchto dojít k jednoznačným závěrům, a tato řešení pak budou mít přímý pozitivní dopad na životy lidí.

Filozofové, ať už zmiňovaný Hume, ale i další, postupně vzdali snahy o jednoznačné definování toho, co je to vůle. Ale my nejen že nemáme jednoznačně přijímanou definici vůle, zároveň také totiž nemáme ani obecně přijímané vysvětlení ohledně její svobody. To nás pak obecně staví na tenký led, když na tomto konceptu stavíme teorie o právní osobnosti, případně zákony, které ovlivňují životy lidí. Pokud například nemáme jasné chápání toho, co znamená mít vůli nebo jestli může být svobodná, jak s tím můžeme operovat pro určení, koho chápat jako legitimního nositele práv? A jak můžeme zdůvodnit legitimitu právních norem, které se opírají o předpoklad svobodné vůle? To jsou některé z otázek, které mohou vyvstat z použití takto nejednoznačného konceptu jako jednoho ze základů právně filozofických úvah a z nich vyplývající právní úpravy. A těchto nedostatků bychom si měli být vědomi.

²¹⁰ K autonomii a lidské důstojnosti viz například Sobek, T. *Právní rozum a morální cit: hodnotové základy právního myšlení*. Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2016, s. 239.

5 Roboti a teorie subjektivních práv

5.1 Hohfeldovské incidenty

Už máme představu, co je to robot. Nyní se budu podrobněji věnovat otázce jeho subjektivních práv, kterou jsem nastínil již v předešlé kapitole. Pro zkoumání pojmu subjektivních práv je potřeba nejprve uvést jejich čtyři základní komponenty, se kterými přišel Wesley N. Hohfeld a vžilo se pro ně označení hohfeldovské incidenty (*Hohfeldian incidents*). Právě tyto incidenty nám totiž umožní analyticky uchopit pojem subjektivních práv.²¹¹

Mezi hohfeldovské incidenty patří privilegium (*privilege*, někdy také svoboda – *liberty*), nárok (*claim*),²¹² pravomoc (*power*) a imunita (*immunity*).²¹³ Lze je definovat následovně (A/B jsou aktéři a φ je sloveso):²¹⁴

1. Privilegium (svoboda): A má *privilegium* k φ jen a pouze tehdy, když A nemá povinnost k non- φ .
 - Podle Hohfelda je opakem povinnost (*duty*). Korelativem (jak Hohfeld označuje to, co má B, když A má nárok) je podle něj absence nároku (*no-claim*).²¹⁵

²¹¹ Šejvl, M. Subjektivní práva. In: Sobek, T., Hapla, M. (eds). *Filosofie práva*. Brno: Nugis Finem Publishing, 2020, s. 313.

²¹² Pojem *nárok* má zde jiný význam než v české civilistice. V originálním textu Hohfeld psal o *right*, což používal střídavě s *claim*. V textech, které na něj navazovaly, se pak pro lepší přesnost ustálilo používání *claim*, tedy *nárok*, viz např. Wenar, L. Rights. In: Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/rights/>

²¹³ České překlady nejsou jednotné. Rozhodl jsem se defaultně držet toho, který je uvedený v Dufek, P., Baroš, J. Teorie lidských práv. In: Holzer, J., Molek, P. (eds). *Demokratizace a lidská práva: střeoevropské pohledy*. Praha: SLON, 2013, s. 84.

²¹⁴ Gunkel. *Robot Rights*, s. 28–30.

²¹⁵ Hohfeld, W. N. Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning. *The Yale Law Journal*. 1913, č. 1, s. 30.

2. Nárok: A má *nárok*, aby B φ , jen a pouze tehdy, když B má *povinnost* vůči A k φ .
 - Opakem je podle Hohfelda absence nároku (*no-claim*), korelativem pak povinnost (*duty*).²¹⁶
3. Pravomoc: A má *pravomoc* jen a pouze tehdy, když A má *možnost* pozměnit právní situaci sebe nebo ostatních.
 - Za opak Hohfeld považuje nezpůsobilost (*disability*), za korelativ pak podřízenost (*liability*).²¹⁷
4. Imunita: A má *imunitu* jen a pouze tehdy, když B *nemá možnost* pozměnit právní situaci aktéra A.
 - Jako opak Hohfeld uvádí podřízenost (*liability*), jako korelativ pak nezpůsobilost (*disability*).²¹⁸

Teorie subjektivních práv se pak snaží najít nějaký jednotící prvek těchto incidentů, tedy jaké jsou mezi nimi vztahy a co mají společného.²¹⁹ Tyto teorie pak tradičně rozdělujeme na volní teorii (*will theory*)²²⁰ a zájmovou teorii (*interest theory*).

5.2 Práva jako ochrana volby

Jako nejstarší zastánce volní teorie je mnohdy zmiňovaný Immanuel Kant,²²¹ ačkoliv podle některých autorů se současné pojetí

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Graham, P. The Will Theory of Rights: A Defence. *Law and Philosophy*. 1996, č. 3, s. 259.

²²⁰ Český překlad používám stejný jako Dufek, Baroš. *Teorie lidských práv*, s. 85.; Dá se také přeložit jako teorie vůle, viz Hapla, M. *Lidská práva bez metafyziky: Legitimita v (post)moderní době*. Brno: Právnická fakulta Masarykovy univerzity, 2016, s. 35. Jednotný překlad v české literatuře není.

²²¹ Viz např. Ondřejek, P. *Lidská práva v soukromém právu*. 2009, Univerzita Karlova, Právnická fakulta, s. 37.

volní teorie od Kantovy teorie subjektivních práv liší.²²² Volní teorie totiž obvykle považují práva za prostředek k tomu, aby aktér mohl činit rozhodnutí ohledně jejich vynucení,²²³ zatímco pro Kanta mají práva naopak neinstrumentální povahu.²²⁴ V současnosti nejčastěji zmiňovaným proponentem volní teorie je pak H. L. A. Hart.

Hart vysvětluje práva na možnosti kontroly povinnosti ostatních, přičemž zmiňuje tři prvky takové kontroly. Prvním je, že se držitel práva může vzdát výkonu s ním korespondující povinnosti, nebo tuto povinnost ponechat v platnosti.²²⁵ Stejně jako Kant tedy vnímá právo jako nárok, který logicky koresponduje s povinností někoho jiného.²²⁶ Druhým prvkem je, že porušenou povinnost může držitel práva nechat vynutit, případně ponechat nevynucenou.²²⁷ Třetím je, že má držitel práva možnost nechat zaniknout nutnost náhrady škody za porušení povinnosti.²²⁸

Každé právo tedy obsahuje *pravomoc* nad určitým *nárokem* a umožňuje nositeli práva získat kontrolu nad povinnostmi druhých.²²⁹ Aktéra, který má kontrolu nad povinnostmi ostatních, pak Hart nazývá malým suverénem (*small-scale sovereign*).²³⁰ Pokud si například koupím lístek na vlak, pak jsem uzavřel smlouvu s přepravcem, aby mi poskytl místo v konkrétním vagónu a přepravce má tedy povinnost mi to zajistit; avšak abych mohl získat tento *nárok*, musím mít *pravomoc* si koupit lístek.²³¹ Práva podle volní teorie tedy spočívají v tom, že prostřednictvím *pravomocí* vytváříme a rušíme *nároky*.²³² Spojují tedy práva s autoritou aktéra nad určitými oblastmi jednání.²³³

²²² Viz Zylberman, A. Kant's Juridical Idea of Human Rights. In: Follesdal, A., Maliks, R. (eds). *Kantian Theory and Human Rights*. New York: Routledge, 2013, s. 27.

²²³ Frydrych. *What Is the Will Theory of Rights?*, s. 462.

²²⁴ Zylberman. *Kant's Juridical Idea of Human Rights*, s. 27.

²²⁵ Hart. *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, s. 184.

²²⁶ Zylberman. *Kant's Juridical Idea of Human Rights*, s. 27.

²²⁷ Hart. *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, s. 184.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Dufek, Baroš. *Teorie lidských práv*, s. 85.

²³⁰ Hart. *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, s. 183.

²³¹ Příklad je obdobou Graham. *The Will Theory of Rights: A Defence*, s. 261.

²³² Ibid.

²³³ Dufek, Baroš. *Teorie lidských práv*, s. 85.

Problém nám tato teorie však může přinést u otázky, kdo má být nositelem práv. Když v souladu s volní teorií přijmeme, že práva chrání volby, pak nemohou být nositeli práv ti, kteří volby nejsou schopní činit – například novorozenci.²³⁴ To je však v rozporu s intuicemi většiny z nás, a proto se jedná o zásadní slabinu této teorie.²³⁵ Běžně totiž uznáváme, že i novorozenci či lidé ve vegetativním stavu mají mít práva a není to (na rozdíl třeba od práv nenarozených dětí) předmětem zásadních morálních a politických sporů.

Z volní teorie rovněž vyplývá, že aktéři nemají žádná práva vztahující se k trestnímu právu – nemají totiž volbu ohledně povinností z tohoto právního odvětví vyplývajících.²³⁶ To je však také zvláštní, protože bychom přece intuitivně řekli, že máme právo nebýt pobodaní na ulici.²³⁷ To stejné platí například u sportu, kde sportovci, kteří jsou faulováni (tedy jim bylo narušeno právo, které vyplývá z pravidel hry), stejně nerozhodují o vymáhání takových pravidel.²³⁸

Volní teorie je obecně často kritizovaná právě kvůli své neinkluzivnosti a není kompatibilní ani s ideou práv zvířat, která se v posledních dekádách dostává čím dál víc do popředí.²³⁹ Jako řešení problémů s neinkluzivností se tedy nabízí zájmová teorie.

5.3 Práva jako ochrana zájmů

Počátky zájmové teorie sahají k Jeremymu Benthamovi, nejpůvodnější pojetí zájmové teorie však pochází od Josepha Raze. Podle Raze má aktér právo jen a pouze tehdy, když má způsobilost mít práva a zároveň má

²³⁴ Meyerson, D. Persons and Their Rights in Law and Morality. *Australian journal of legal philosophy*. 2010, s. 123.

²³⁵ Dufek, Baroš. *Teorie lidských práv*, s. 85.

²³⁶ Wenar, L. The Nature of Claim-Rights. *Ethics*. 2013, č. 2, s. 203.

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Ibid.

²³⁹ Stucki, S. Towards a Theory of Legal Animal Rights: Simple and Fundamental Rights. *Oxford Journal of Legal Studies*. 2020, č. 3, s. 541.

nějaký aspekt zájmů²⁴⁰ tohoto aktéra dostatečný důvod k tomu, aby byla jiná osoba podřízena povinnosti.²⁴¹ Způsobnost mít práva pak definuje tak, že aktér je právně způsobilý jen a pouze tehdy, když mají jeho zájmy silnou hodnotu nebo je právníckou osobou (např. korporace).²⁴² Matthew H. Kramer uvádí, že pojmy *právo* a hohfeldovský incident *nárok* jsou v rámci zájmové teorie to samé (ačkoliv by tedy *nárok* ještě měl v praxi obsahovat *imunitu*, která zabrání jeho zrušení).²⁴³

Razově teorii se však problémy nevyhnou. Co když totiž nejsou zájmy držitele práva dostatečně silné, aby odůvodnily povinnosti ostatních?²⁴⁴ Raz sám zmiňuje například právo novinářů chránit zdroje svých informací. Tato ochrana však nemůže být plně zdůvodněna jenom samotným zájmem novinářů získávat informace – ke zdůvodnění se musí přidat fakt, že je tento zájem hodnotný kvůli tomu, jaký užitek přináší veřejnosti.²⁴⁵ Zájem aktéra zde není dostatečným důvodem, a tím se tento příklad vymyká definici. Podobným příkladem jsou přídatky na děti – ačkoliv se jedná o právo rodiče, je zdůvodněno zájmy dítěte.²⁴⁶

Zájmová teorie tedy občas bývá vnímaná jako nedostatečná, protože se jí vymykají situace, kdy lidé mají práva, i když nemají dostatečně silné zájmy.²⁴⁷ Domnívám se však, že jde pouze o vnitřní problém Razovy definice. Kramerova definice je totiž přesnější, zmíněný problém řeší a zní následovně:²⁴⁸

1. Nutným, avšak nedostačujícím předpokladem toho, aby byl aktér držitelem práva, je, že povinnost, která s právem koresponduje,

²⁴⁰ Raz pojem *zájem* používá zaměnitelně s pojmem *well-being*, který podle něj značí dobrý život, resp. snahu usilovat o hodnotné vztahy a cíle, viz Raz, J. *The Role of Well-Being. Philosophical Perspectives*. 2004, s. 269.

²⁴¹ Raz, J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 2009, s. 166.

²⁴² Ibid.

²⁴³ Kramer, M. H. Some Doubts about Alternatives to the Interest Theory of Rights. *Ethics*. 2013, č. 2, s. 246–247.

²⁴⁴ Wenar. *The Nature of Claim-Rights*, s. 204.

²⁴⁵ Raz. *The Morality of Freedom*, s. 179.; Wenar. *The Nature of Claim-Rights*, s. 204.

²⁴⁶ Wenar. *The Nature of Claim-Rights*, s. 204.

²⁴⁷ Dufek, Baroš. *Teorie lidských práv*, s. 86.

²⁴⁸ Kramer, M. H. Refining the Interest Theory of Rights. *The American Journal of Jurisprudence*. 2010, č. 1, s. 32.

normativně chrání některé aspekty situace aktéra, které jsou typicky v zájmu lidské bytosti, kolektivu nebo zvířete.

2. Ani nutným, ani dostačujícím předpokladem toho, aby byl aktér držitelem práva je, že je aktér způsobilý a oprávněný požadovat nebo se vzdát vynutitelnosti povinnosti, která s právem koresponduje. (Tj. negace volní teorie.)

V tomto pojetí tak mimo jiné může být zohledňovaný zájem někoho jiného. Zároveň není nutné, aby se jednalo o aktéra, který by byl schopný činit rozhodnutí ohledně jejich vynucení.

Zájmová teorie tedy počítá s tím, že právní subjektivita nemusí být nutně omezená na zdravé dospělé lidi. Podle Kramera je totiž rozšíření na novorozence, duševně nemocné, mrtvé lidi a některá zvířata logickým vyústěním základních premis, ze kterých zájmová teorie vychází.²⁴⁹ A to nejen v případě, kdy budeme chtít pouze zohledňovat třeba schopnost zvířat cítit bolest, abychom jim přiznali právo nebýt týraná. Můžeme totiž stanovit i jejich právní povinnosti.²⁵⁰

5.4 Volby robotů

Volní teorií můžeme obhájit práva robotů. I když je totiž volní teorie neinkluzivní vůči zvířatům, novorozencům, lidem ve vegetativním stavu a dalším entitám, které by mohly být vnímané jako morálně relevantní osoby, v případě práv robotů tomu může být jinak. Co když totiž vznikne umělá entita, která bude z faktického hlediska schopná vykonávat *pravomoc* nad určitým *nárokem*? Tedy jinými slovy, co když bude schopná jednání, které má být podle volní teorie subjektivními právy chráněno?

Počítačové programy před nástupem umělé inteligence spoléhaly na zásah programátora, protože to byl právě on, kdo musel napsat sérii podmíněných příkazů, kterými se program řídil.²⁵¹ Pro ilustraci, představme si například proměnnou *x*, která může nabývat libovolné celočíselné hodnoty. Dále si představme jednoduchý program, který uživatele vyzve, aby nastavil hodnotu *x*. Program také obsahuje

²⁴⁹ Kramer, M. H. Do Animals and Dead People Have Legal Rights? *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*. 2001, č. 1, s. 54.

²⁵⁰ Viz *ibid.*, s. 41.

²⁵¹ Lück. *Machine Learning-Powered Artificial Intelligence*, s. 2.

podmíněný příkaz s logickým výrazem $x \geq 0$. Pokud se tento logický výraz vyhodnotí jako pravda, program je nastavený tak, aby zobrazil fotografii koťátka. Pokud jako nepravda, zobrazí se fotografie slona. Využívalo se tedy výhradně deduktivní usuzování. Někdo musel vytvořit obecná pravidla, která určovala chování programu v konkrétních případech.

Součástí umělé inteligence je však vlastnost zvaná strojové učení (*machine learning*), která do věci vnáší induktivní usuzování.²⁵² Jako trénovací data jsou zadána ta, která jsou k dispozici, a algoritmus strojového učení si na jejich základě vytváří jejich představu.²⁵³ Po dokončení tohoto trénování mohou být algoritmu předložena data, která předtím neviděl, a s přiměřenou přesností a jistotou by měl být schopen na základě předchozích dat tato data klasifikovat.²⁵⁴

Umělá inteligence se tak učí hledáním opakujících se vzorců ve velkém množství dat.²⁵⁵ Měla by být schopná na základě dílčích pozorování sama tvořit obecné závěry, a na jejich základě se pak chovat. Strojové učení vede k tomu, že je umělá inteligence schopná se přizpůsobit prostředí, a následně díky tomu také řešit složité úlohy. Ve výsledku se tak můžeme setkat s tím, že je počítač schopný sám vytvořit nahrávku nějaké písně podle těch, které si načte předtím,²⁵⁶ přeložit odborný text z cizího jazyka tak, že je čím dál obtížnější jej rozeznat od

²⁵² Thagard, P. *Philosophy and Machine Learning. Canadian Journal of Philosophy.* 1990, č. 2, s. 261. <https://www.jstor.org/stable/40231695>; Pojem strojové učení slouží také jako označení pro vědní obor, který se na strojové učení zaměřuje, viz Kohavi, R., Provost, F. *Glossary of Terms. Machine Learning.* 1998, č. 2/3, s. 273. <http://link.springer.com/10.1023/A:1017181826899>

²⁵³ Nath, V. *Autonomous robotics and deep learning.* New York: Springer, 2014, s. 2.

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Bishop, C. M. *Pattern recognition and machine learning.* New York: Springer, 2006, s. 1.

²⁵⁶ Chow, A. R. *Musicians Are Using AI to Create Otherwise Impossible New Songs* [online]. *Time* [cit. 5. 8. 2021]. <https://time.com/5774723/ai-music/>

profesionálního překladu,²⁵⁷ nahradit obličej ve videu za jiný,²⁵⁸ napodobit cizí hlas,²⁵⁹ případně vést hluboké konverzace²⁶⁰ s člověkem.²⁶¹ Samozřejmě s určitými omezeními, ale postupem času se jednotlivé překážky překonávají.²⁶²

Řada autorů, kteří by byli ochotní v budoucnu uznat práva robotů, tvrdí, že jakmile roboti dosáhnou určitých vlastností, pak by jim měla být přiznána práva.²⁶³ Mezi tyto vlastnosti se pak může počítat i schopnost se o práva přihlásit.²⁶⁴ V nedaleké budoucnosti pak může vzniknout umělá entita, která bude z faktického hlediska schopná vykonávat *pravomoc* nad určitým *nárokem* – což by znamenalo, že její případná

²⁵⁷ Václavík, L. Google Translate našel přemožitele. Vyzkoušeli jsme překladač DeepL [online]. *Živě.cz*. 28. 4. 2021 [cit. 5. 8. 2021]. <https://www.zive.cz/clanky/google-translate-nasel-premozitele-vyzkouseli-jsme-prekladac-deepl/sc-3-a-209820/default.aspx>

²⁵⁸ Toews, R. Deepfakes Are Going To Wreak Havoc On Society. We Are Not Prepared. [online]. *Forbes* [cit. 2. 8. 2021]. <https://www.forbes.com/sites/robtoews/2020/05/25/deepfakes-are-going-to-wreak-havoc-on-society-we-are-not-prepared/>

²⁵⁹ Nast, C. The Ethics of a Deepfake Anthony Bourdain Voice [online]. *The New Yorker*. 17. 7. 2021 [cit. 25. 7. 2021]. <https://www.newyorker.com/culture/annals-of-gastronomy/the-ethics-of-a-deepfake-anthony-bourdain-voice>

²⁶⁰ Ve smyslu rozhovorů, které se zabývají složitými tématy, ať už odborných nebo emočních, a vyžadují intenzivní myšlení a důkladnou reflexi ze strany všech účastníků.

²⁶¹ Czech Technical University team wins Alexa Prize SocialBot Grand Challenge 4 [online]. *Amazon Science*. 16. 8. 2021 [cit. 17. 8. 2021]. <https://www.amazon.science/academic-engagements/czech-technical-university-team-wins-alexa-prize-socialbot-grand-challenge-4>

²⁶² Koval, V., Duchková, A. Kamarád, který dokáže dobře poradit, popisují vývojáři svoji představu budoucnosti konverzačních chatbotů [online]. *Radiožurnál*. 13. 8. 2020 [cit. 20. 6. 2021]. <https://radiozurnal.rozhlas.cz/kamarad-ktery-dokaze-dobre-poradit-popisuji-vyvojari-svoji-predstavu-budoucnosti-8271828>

²⁶³ Gunkel. *Robot Rights*, s. 79.

²⁶⁴ Asaro, P. M. What Should We Want From a Robot Ethic. *International Review of Information Ethics*. 2006, č. 12, s. 12.

práva budou moct plnit funkci, kterou práva podle volní teorie plnit mají.²⁶⁵

Právě hlášení se o svá práva a faktické vykonávání svých pravomocí není podle mého názoru něco, co by vzhledem k současnému pokroku v oblasti umělé inteligence bylo nepředstavitelné. Právě již zmíněné automatické generování hudebních nahrávek, nahrazování obličejů ve videích, věrohodný překlad, napodobení hlasu a schopnost vést hluboké konverzace je daleko komplexnější. A to všechno již umělá inteligence umí a neustále se v tom zlepšuje.

Schopnost se přihlásit o svá práva vyznívá podle mého názoru triviálně, vzhledem k tomu, co již dnes umělá inteligence dokáže. Kauza, kdy uživatelé Twitteru v roce 2016 zvládli z umělé inteligence od Microsoftu udělat během jednoho dne krajně pravicovou aktivistku,²⁶⁶ ukazuje, že se umělá inteligence může naučit prezentovat morální postoje. Objevují se také úvahy o tom, že v dohledné budoucnosti bude moct manažerská rozhodnutí čím dál efektivněji dělat právě umělá inteligence, proto pokrok v této oblasti může vést i k rušení manažerských pozic.²⁶⁷ Domnívám se, že pokud budeme posuzovat nějaké entity čistě podle jejich dovedností, můžeme se dostat dokonce do stavu, kdy z toho ve výsledku jako lidé vyjdeme hůře.

V rámci volní teorie plní práva funkci ochrany volby. Dává ale smysl tato práva odepírat entitám, které jsou schopné volby dělat, byť by takové entity vznikly uměle? Podle mého soudu nikoliv. Nemusíme se uchýlovat k zájmové teorii, pokud bychom chtěli vztáhnout práva i na roboty. Ačkoliv volní teorie nepasuje na koncept práv zvířat a kvůli této neinkluzivitě je kritizovaná, v případě práv robotů tomu může být jinak.

²⁶⁵ Viz Dufek, Baroš. *Teorie lidských práv*, s. 85.

²⁶⁶ Hunt, E. Tay, Microsoft's AI chatbot, gets a crash course in racism from Twitter [online]. *The Guardian*. 24. 3. 2016 [cit. 26. 7. 2021].
<http://www.theguardian.com/technology/2016/mar/24/tay-microsofts-ai-chatbot-gets-a-crash-course-in-racism-from-twitter>

²⁶⁷ Viz Citrix, Quartz Creative. What if AI could manage better than your manager? [online]. *Quartz* [cit. 22. 8. 2021]. <https://qz.com/1917008/what-if-ai-could-manage-better-than-your-manager/>; *Work 2035: How people and technology will pioneer new ways of working*. Fort Lauderdale, Florida: Citrix, 2020, s. 65.
https://www.citrix.com/content/dam/citrix/en_us/documents/analyst-report/work-2035.pdf

A to navzdory tomu, že zvířata jsou živé bytosti, zatímco roboti pouhé umělé výtvořiny.

Prostřednictvím volní teorie tak můžeme dojít k tomu, že umělé entitě přisoudíme vyšší status než živé. Domnívám se, že jde o ukázkou, jak může být volní teorie problematičtější, když jejím prostřednictvím můžeme dojít k takto kontraintuitivnímu závěru.

5.5 Zájmy robotů

Volní teorie není jedinou, v jejíž rámci by se dalo argumentovat pro práva robotů. Také zájmová teorie je právům robotů otevřená. Umožňuje totiž aktérovi mít práva nejen kvůli jeho vlastním zájmům, ale i kvůli relevantním zájmům jiných osob, které se jeho situace účastní. Výhodou je, že taková argumentace je nezávislá na schopnostech robotů. Nemusíme tedy čekat na okamžik, kdy roboti získají vlastnosti, které bychom mohli vnímat jako morálně relevantní.²⁶⁸

V duchu zájmové teorie argumentuje Kate Darling, která tvrdí, že máme silný zájem na tom, aby roboti získali naše uznání a ochranu.²⁶⁹ Náš vztah k robotům se totiž postupem času proměňuje, například v případě sociálních robotů, kteří napodobují projevy, jež máme asociované s lidskými pocity.²⁷⁰ Jelikož mohou roboti sloužit jako nástroj lidské sociality, měli bychom se k nim podle tohoto přístupu chovat dobře pro naše dobro.²⁷¹

Tento přístup přenáší pozornost z robotů na nás – lepší ochranu jim totiž nechceme přiznat kvůli jim samotným, nýbrž kvůli nám a našim zájmům. Přidávají se tam zájmy jiných entit. Podobně, jako je tomu v případě již zmíněných práv novinářů na ochranu zdrojů informací, u kterých jde ve výsledku o zájem nikoliv novináře, nýbrž celé společnosti.

Podobně můžeme obhajovat práva lidí ve zvláštním postavení. Například podle českého práva je vražda dítěte mladšího patnácti let

²⁶⁸ Viz Gunkel. *Robot Rights*, s. 133–134.

²⁶⁹ *Ibid.*, s. 134.

²⁷⁰ *Ibid.*, s. 133.

²⁷¹ *Ibid.*, s. 158.

trestána přísněji než vražda dospělé osoby.²⁷² Zabití novorozence je trestáno přísněji, než když je zabitý osmnáctiletý člověk. Je tento rozdíl však ospravedlnitelný výhradně s ohledem na novorozence, aniž bychom zvažili dopad daných činů na společnost? Novorozenec je kognitivně méně způsobilý než dospělý člověk. Dokonce je i kognitivně méně způsobilý než prase,²⁷³ ačkoliv usmrčení prasete není z hlediska práva ani většinové morálky nijak kontroverzní. Zde opět hraje roli spíše ochrana zájmů společnosti než dítěte samotného.

Paralelu lze najít s právy zvířat, respektive s nerovným právním postavením různých druhů. V celé Evropské unii je například zakázáno uvádět na trh, dovážet do něj či z něj vyvážet kůže koček a psů a výrobky obsahující tyto kůže.²⁷⁴ Preambule Nařízení č. 1523/2007, které tento obchod zakazuje, hovoří o znepokojení spotřebitelů kvůli výrobkům z kůže koček a psů. Dále také o tom, že občané EU považují kočky a psy za zvířata v zájmovém chovu, a proto je nepřijatelné používat jejich kůže nebo výrobky obsahující tyto kůže.

Taková úprava v konečném důsledku vede k tomu, že kočky a psi jsou chráněni víc než ostatní zvířata. Lidé je totiž nemůžou chovat za účelem, který by vyžadoval jejich zabití. Toto výhodnější právní postavení oproti jiným zvířatům se přitom nezakládá na tom, že by byli kočky a psi kognitivně způsobilejší než ostatní obratlovci, ale pouze na tom, jak jejich chov většina lidí v našem kulturním prostředí vnímá.²⁷⁵

Nemusíme ale zacházet až k odlišnému zacházení s různými druhy. Například zákony proti týrání zvířat nechrání jenom zvířata, ale i společnost. Jak by asi lidé reagovali, kdyby najednou bylo možné beztrestně týrat zvířata? Kdyby hromadné sdělovací prostředky byly plné záběrů, jak lidé špatně zacházejí se zvířaty, a čtenáři by věděli, že se takovým lidem nic nemůže stát. Je taky možné, že by se s rozšířením

²⁷² § 140 zákona č. 40/2009 Sb., trestního zákoníku.

²⁷³ Například nedávná studie nasvědčuje, že jsou prasata schopná se naučit ovládat joystick, viz Croney, C. C., Boysen, S. T. Acquisition of a Joystick-Operated Video Task by Pigs (*Sus scrofa*). *Frontiers in Psychology*. 2021.

²⁷⁴ Čl. 3 Nařízení Evropského Parlamentu a Rady (ES) č. 1523/2007 ze dne 11. prosince 2007.

²⁷⁵ O této problematice jsem psal již v jednom ze svých předešlých článků, Florian, O. Proč pouze lidská? Potíže s univerzalitou lidských práv. *Právník*. 2018, č. 11, s. 960–961.

krutosti vůči zvířatům zvedla míra krutosti vůči lidem. Tyrani by totiž mohli ztratit zábrany a svoji zlost by si pak mohli snadněji vybit na lidech.²⁷⁶ Ve výsledku tedy zvířata nechráníme jen kvůli nim samotným, ale i kvůli zachování společenského řádu.

Blahobyt zvířat tedy může sloužit také jako zástupný důvod a ve výsledku nám jde především o ochranu lidí. Stejným způsobem lze přistoupit i k právům robotů. Nejen že můžeme argumentovat, že společnost bude pobouřená, když lidé budou ničit roboty, kteří působí jako lidé. Můžeme podle mého názoru argumentovat i tím, že když budou roboti vypadat jako lidé, společnost bude desenzibilizovaná k násilí na něčem, co vypadá jako člověk, a proto útoky na „skutečné“ lidi budou psychicky jednodušší. Proto by bylo žádoucí takovým útokům zabránit donucovací silou státní moci.

Domnívám se, že pokud bychom silnější právní ochranu robotů chtěli zdůvodnit zájmy lidí, roboti navzájem by se nenacházeli v rovném postavení. Silnější ochrana by se totiž týkala především androidů, tedy robotů, kteří vypadají jako lidé. Ostatní typy robotů by z větší ochrany byly buďto úplně vyřazeny, nebo by nebyla tak vysoká, protože by na ní lidé měli menší zájem. Silnější právní ochranu robotů totiž přijmeme zejména kvůli tomu, že taková ochrana poslouží lidem, aby se jim ve společnosti lépe fungovalo. Pokud by nějaký robot nedokázal vzbudit soucit či natrénovat lidi k tomu, aby byli většími násilníky, pak by byl zájem lidí na ochraně takového robota menší.

Pokud bychom tímto způsobem chtěli zdůvodnit práva robotů optikou zájmové teorie, šlo by o určitý výjimečný případ. Například Kramer sice ve své formulaci zájmové teorie nezapovídá zohlednění zájmu někoho jiného, ale když se dostává do praktických úvah, tak dokonce i pro uznání práv mrtvých lidí argumentuje zájmy samotných mrtvých osob a snaží se je ve svých úvahách rozšířit na dobu po jejich smrti.²⁷⁷ Klíčové jsou pro něj tedy pořád zájmy mrtvých, nikoliv dalších osob (byť s nimi do jisté míry ve své úvaze taky počítá). Stejně tak se to zčásti vymyká i teorii Raze, který tvrdí, že práva jsou založena na zájmech nositelů práv.²⁷⁸ Raz však sám uvádí, že můžeme práva chápat

²⁷⁶ Viz Flynn, C. Acknowledging the „Zoological Connection“: A Sociological Analysis of Animal Cruelty. *Society & Animals*. 2001, č. 1, s. 74.

²⁷⁷ Viz Kramer. *Do Animals and Dead People Have Legal Rights?*, s. 50.

²⁷⁸ Viz Raz. *The Morality of Freedom*, s. 180.

instrumentálně, abychom posílili zájmy jiných osob, a proto můžeme přiznat práva „umělým osobám“ (*artificial persons*), pod kterými si představuje právnické osoby.²⁷⁹ V této souvislosti jde o výjimku z jeho teorie a přibližuje se tím spíše utilitaristickému pojetí práv. V utilitaristickém pojetí práv jsou totiž práva chápána instrumentálně a jako nositele nemusíme nutně uznat pouze entity, které zahrnujeme do morální rozvahy. O tom ale bude blíže pojednáno v kapitole, která se věnuje utilitaristické justifikaci lidských práv.

V tomto pojetí je ale pojem práv robotů (a obecně práv jako takových) spíše jenom užitečná zkratka. Neznamená, že roboty jako takové zahrnujeme do morální rozvahy, tedy že jakkoliv zohledňujeme jejich zájmy, preference, případně potěšení či utrpení. Nebo že bychom je dokonce vnímali jako rovné lidem. Nejsou živí, natož aby například byli schopní cítit bolest. Nemají žádné zájmy a jejich případná právní ochrana bude zaváděna zejména kvůli ochraně zájmů lidí. Ve výsledku o ně vlastně vůbec nejde. Jde spíše o to, abychom my, lidé, byli méně pohoršení a případně se nevystavovali takovému nebezpečí. V tomto pojetí zůstanou roboti stále pouze prostředkem pro zlepšení našich životů a to, že jim přiznáme práva, neznamená z hlediska jejich morálního statusu nic.

Otázkou pak zůstává, jak moc intuitivní je takovou koncepci vůbec nazývat *práva robotů*, když ve skutečnosti spíše jde opět o práva lidí. Lidé mají různé povinnosti třeba vůči rostlinám, pokud jde o zvláště chráněné druhy. Tyto povinnosti mají proto, že jejich dodržování slouží našim zájmům na ochraně přírody. Dávalo by ale smysl říct, že rostliny jsou nositeli práv, jenom proto, že s povinnostmi korelují práva? Takové pojetí práv by pak nebylo moc intuitivní. Sama Darling se koneckonců použití kontroverzního termínu „práva robotů“ ve svých úvahách vyhýbá a mluví raději o jejich ochraně.²⁸⁰

Zájmová teorie se tady dostává do problémů. Když tedy akceptujeme, že něčí zájem zakládá práva jenom jemu samotnému, tak nám z nositelství práv vypadnou entity, které intuitivně sice jako nositele práv označíme, ale nemají dostatečně silné zájmy. Když ale akceptujeme, že něčí zájem může zakládat práva někoho jiného (a tedy práva chápeme

²⁷⁹ Viz *ibid.*, s. 178–179.

²⁸⁰ Darling, K. Extending Legal Protection to Social Robots: The Effects of Anthropomorphism, Empathy, and Violent Behavior Towards Robotic Objects. *SSRN Electronic Journal*. 2012, s. 1.

ryze instrumentálně), tak se dostaneme do situace, kdy naopak seznam nositelů práv může být příliš široký a za subjekt tak budeme moc považovat něco, co bychom intuitivně označili spíše jako objekt.

Jak jsou na tom ale roboti ohledně svých zájmů? Šlo by jim přiznat práva kvůli zájmům jich samotných? Raz pojem *zájem* používá zaměnitelně s pojmem *well-being*, který podle něj značí dobrý život, resp. snahu usilovat o hodnotné vztahy a cíle.²⁸¹ Zde už se nám to začíná o něco více komplikovat. Roboti tuto snahu mohou projevit a můžou se tvářit tak, jako že zájmy mají. Otázka ale je, jestli skutečně tyto zájmy mají. Tím ale zacházíme do metafyzické roviny a komplikovaných otázek filozofie mysli, kterým se přitom snažím vyhnout (a snažil jsem se o to i v kapitole o volní teorii, kde mi záleželo na samotné schopnosti činit volby, nikoliv na tom, odkud tato schopnost konkrétně pochází).

Právě nutnost vyřešit tyto metafyzické otázky však může být vnímaná jako slabina těchto úvah. V tomto ohledu vnímám instrumentální pojetí práv, které jsem nastínil výše, jako méně problematické. Můžeme se těmito metafyzickým otázkám totiž při posuzování toho, kdo má mít práva, téměř vyhnout. Samozřejmě se pak budeme muset ptát i na to, čí zájmy vlastně máme zohledňovat, tedy jestli jen lidí, případně jakých lidí a podobně. Ale nejsou důležité pro samotnou definici toho, kdo může být nositelem práv. Definice zůstane stejná, tedy nositelem může být ten, jehož nositelství práv je v zájmu těch, které počítáme do morální rozvahy. Na koho konkrétně tato definice spadne, to už je vedlejší otázka. Ale může dopadnout i na entity, u kterých nám to intuitivně nebude moc dávat smysl.

Souhrnně řečeno, instrumentální pojetí práv, které vychází ze zájmů jiných entit než nositelů práv, nám umožní obejít metafyzické otázky ohledně vědomí. Výsledkem je přístup, který je zaměřený na člověka a jeho zájmy, nikoliv na zájmy robotů. Pak jsou nositelé práv těmito nositeli ne kvůli svým vnitřním kvalitám, ale čistě kvůli tomu, že jejich práva slouží lidem. Takové pojetí práv mi však připadá kontraintuitivní, protože seznam nositelů práv se může stát příliš rozsáhlým. Na druhou stranu, když se budeme zabývat skutečnými zájmy robotů, tak vzniká potřeba hlouběji zkoumat jejich kognitivní a emocionální schopnosti, což nám přináší neřešitelné filozofické problémy.

²⁸¹ Viz Raz. *The Role of Well-Being*, s. 269.

5.6 Odpovědnost robotů

V předchozích podkapitolách jsem se zabýval zejména morálním statusem robotů a tím, zda by se pohledem volní či zájmové teorie dali roboti považovat za držitele práv. Účelem bylo poukázat na slabiny volní a zájmové teorie. V praxi nám ale kromě práv robotů vyvstane také otázka jejich odpovědnosti. Byť tato podkapitola neproblematizuje úvahy z předešlých a je spíš samostatným tématem, pro úplnost a případný navazující výzkum v této oblasti považuji za vhodné na závěr alespoň nastínit otázky, které se mohou v debatách o odpovědnosti robotů objevit.

Jedním ze zásadních autorů, kteří se problematikou práv robotů v poslední době zabývali, je finský právní filozof Visa A. J. Kurki. Ve svých publikacích kritizuje „ortodoxní pohled“ (*Orthodox View*) na subjektivní práva, který říká, že narozené lidské bytosti mají/mohou mít práva, zatímco nenarozené ne, že korporace mají/mohou mít práva, že zvířata nemají práva a že otroci neměli práva.²⁸² Kurki si totiž všímá, že zájmová ani volní teorie pro zdůvodnění tohoto ortodoxního pohledu neobstojí,²⁸³ proto navrhuje alternativní způsoby, jak se dívat na právní osobnost, držení práv a jejich vzájemný vztah. Svoje pojetí pak využívá pro lepší analytické uchopení některých problémů týkajících se například práv zvířat, novorozenců či otroků. Zároveň se však věnuje

²⁸² Kurki, V. Legal Personhood and Animal Rights. *Journal of Animal Ethics*. 2021, č. 1, s. 51. <https://doi.org/10.5406/janimaethics.11.1.0047>

²⁸³ Kurki uvádí, že podle zájmové teorie měli otroci ve Spojených státech v období před občanskou válkou ve skutečnosti určitá omezená zákonná práva, protože byli chráněni před určitými druhy fyzického násilí. Zároveň také byli nositeli také právních povinností, protože mohli být stíháni za trestné činy. Stejně tak i zvířata jsou dnes nositeli práv ve smyslu zájmové teorie, jelikož jsou chráněna zákony o ochraně zvířat. To je přitom v rozporu s ortodoxním pohledem. Podobné problémy má podle Kurkiho volní teorie. Podle některých verzí totiž nemohou mít práva malé děti, což by však znamenalo, že na děti nemůžeme nahlížet jako na osoby (v právním smyslu), zatímco na otroky ano (otroci by se podle Kurkiho například mohli odvolat proti svému odsouzení za trestný čin, což je právo ve smyslu volní teorie). To je pak taky v rozporu s ortodoxním pohledem – na děti totiž jako na osoby běžně nahlížíme. Kurki, V. A. J. *A Theory of Legal Personhood*. Oxford: Oxford University Press, 2019, s. 17.; Kurki. *Legal Personhood and Animal Rights*, s. 51–52.

také právům robotů, přičemž za důležitou pokládá také problematiku jejich právní odpovědnosti. V této kapitole tedy představím Kurkiho pojetí právní osobnosti a následně přejdu k otázkám spojeným s právní odpovědností robotů (respektive umělé inteligence obecně, bez ohledu na její fyzickou schránku).

Kurki zastává pojetí právní osobnosti, které nazývá *Bundle Theory* (možné přeložit jako „balíková teorie“). Spočívá v tom, že se právní osobnost dá dělit na různé druhy, podle toho, jakým „balíkem“ incidentů právní osobnosti daná osoba disponuje. Rozděluje přitom pasivní a aktivní incidenty právní osobnosti.

Za aktivní incidenty považuje způsobilost spravovat ostatní incidenty bez zastoupení (například způsobilost vstupovat do smluv).²⁸⁴ Dále také to, co nazývá jako součást „zatěžující právní osobnosti“ (*onerous legal personhood*) – tedy zejména trestní a deliktní odpovědnost.²⁸⁵

Pasivní incidenty pak rozděluje na dvě skupiny. První z nich jsou „substantivní pasivní incidenty“. Mezi ty řadí fundamentální ochranu (ochranu života, svobody a tělesné integrity), způsobilost být beneficentem zvláštních práv (zvláštními právy Hart označuje práva, která vyplývají ze závazků)²⁸⁶, způsobilost vlastnit majetek a nepřipustnost být vlastněn.²⁸⁷ Druhou skupinou pasivních incidentů jsou pak „incidenty nápravy“ (*remedy incidents*). Mezi ty řadí pravomoc vystupovat před soudy a jinými úředními orgány, možnost být vnímán jako oběť v rámci trestního práva a způsobilost být vystavený právním sankcím.²⁸⁸

Podle toho, jakými incidenty osoba disponuje, Kurki vyjmenovává následující druhy právní osobnosti, které vnímá jako typické:²⁸⁹

1. Čistě pasivní právní osobnost (*purely passive legal personhood*)

²⁸⁴ Kurki. *Legal Personhood and Animal Rights*, s. 53.

²⁸⁵ Ibid.

²⁸⁶ Viz Kurki. *A Theory of Legal Personhood*, s. 102.

²⁸⁷ Kurki. *Legal Personhood and Animal Rights*, s. 53.

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ Pokud není uvedeno jinak, hlavním zdrojem v následujícím výčtu je Kurki. *A Theory of Legal Personhood*, s. 151.

- Osoba požívá nároků (v Hohfeldově smyslu), s tím, že jiné osoby mají vůči této osobě korespondující povinnosti.²⁹⁰ Zároveň může požívat imunity.²⁹¹
- Nemůže však vůbec spravovat svou vlastní právní platformu a nemůže být odpovědná. (Pojmem „právní platforma“ Kurki označuje souhrn práv a povinností, které se nějakým způsobem navzájem ovlivňují.)²⁹²
- Typicky jí disponují novorozenci, případně zvířata.

2. Závislá právní osobnost (*dependent legal personhood*)

- Osoba má určité kompetence, které se týkají vlastní právní platformy.
- Tato způsobilost je ale omezená a podléhá dohledu.
- Typicky jí disponují děti.

3. Nezávislá právní osobnost (*independent legal personhood*)

- Osoba je autonomní (*sui iuris*) a má rozhodující slovo při správě své právní platformy.
- Typicky jí disponují dospělé osoby, které nejsou omezeny na svéprávnosti.

4. Čistě zatěžující právní osobnost (*purely onerous legal personhood*)

- Osoba je odpovědná.
- Nepožívá však prakticky žádných výhod právní osobnosti.
- Typicky jí disponují otroci.

Odpověď na otázku, zda je nějaká entita osobou v právním smyslu, tedy z pohledu balíkové teorie není pouze ano/ne. Právní osobnost nám totiž rozděluje do několika různých druhů, takže například novorozenci disponují jiným druhem právní osobnosti než dospělé plně svéprávné osoby.

Pro téma této práce je ale důležité zejména to, jakým způsobem Kurki přistupuje k otázce právní osobnosti umělé inteligence. Kurki u debat o této otázce rozlišuje tři kontexty. V prvním kontextu, který

²⁹⁰ Kurki. *Legal Personhood and Animal Rights*, s. 53.

²⁹¹ Ibid., s. 55.

²⁹² Kurki. *A Theory of Legal Personhood*, s. 96.

Kurki nazývá jako „kontext nejvyšší hodnoty“ (*ultimate-value context*), se ptáme, jestli má umělá inteligence nejvyšší hodnotu, a zda je tedy hodna toho, aby se jí dostalo některé z ochran, které obvykle požívají například děti či další entity, které vnímáme jako osoby v právním smyslu.²⁹³ Tedy zda na ni můžeme vztáhnout alespoň třeba fundamentální ochranu. Druhý kontext, nazývaný jako „kontext odpovědnosti“ (*responsibility context*), se zabývá tím, jestli může být umělá inteligence právně odpovědná za své jednání.²⁹⁴ Zde přichází do hry aktivní incidenty, tedy konkrétně ty, které se týkají zatěžující právní osobnosti. Třetí kontext, označovaný jako „komerční kontext“ (*commercial context*), souvisí s fungováním umělé inteligence jako aktéra v komerčních vztazích.²⁹⁵ Úvaha mého textu zapadá primárně do prvního kontextu; na tomto místě však nastíním otázky spojené s kontextem odpovědnosti.

Kurki uvádí „andělský ideál“, kdy mají tvůrci umělé inteligence povinnost ji naprogramovat tak, aby dodržovala určitá předem stanovená pravidla, nebo případně tak, aby vždy dodržovala právní povinnosti, které jsou jí ukládány.²⁹⁶ V takovém případě bychom problematiku její odpovědnosti nemuseli řešit. Uvědomuje si ale, že je snaha o tento ideál komplikovaná.

Zmiňuje situaci, kdy tvůrce odmítne tento ideál dodržovat a sice vytvoří umělou inteligenci, která rozumí právním požadavkům, ale spíše je zahrne do celkového kalkulu.²⁹⁷ Potenciální právní důsledky tak nebude brát jako nadřazené, ale spíš jako jedno z mnoha vodítek, zda provést nějakou akci.²⁹⁸ Kurki dále uvádí, že když vytvoříme umělou inteligenci tak, aby byla schopná porušovat své právní povinnosti, tak

²⁹³ Ibid., s. 176.

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ Ibid., s. 180.

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ „Pokud by tedy cílem umělé inteligence bylo nashromáždit co největší bohatství, zvážila by – podobně jako ideální *Homo economicus* v ekonomické teorii – potenciální výhody a nevýhody určitého nezákonného jednání (např. insider trading) a jednoduše by zvolila možnost s nejvyšší střední hodnotou. Právní odpovědnost umělé inteligence by pak mohla být ospravedlněna na základě odstrašení, protože by snížila střední hodnotu nežádoucího chování.“ *ibid.*

občas můžeme dosáhnout společensky prospěšných důsledků.²⁹⁹ Je tomu tak například v situaci, kdy vyhodnotí, že jednání v rozporu se smlouvou bude ekonomicky nejefektivnější pro všechny strany.³⁰⁰ Zároveň se umělá inteligence může občas mylit v obsahu práva – stejně jako se to stává lidem, kteří jsou následně sankcionováni.³⁰¹ Umělá inteligence by v takovém případě tedy mohla být sankcionována také.³⁰²

Jenže pokud tedy přistoupíme na to, že by umělá inteligence měla být za porušení povinnosti sankcionovaná, jakou by taková sankce měla mít podobu? Jako hlavní nástroj Kurki uvádí ekonomické sankce; uvědomuje si však, že by pak umělá inteligence musela mít možnost vlastnit majetek.³⁰³ Je ale nutné, aby umělá inteligence vlastnila majetek? Neexistují nějaké další sankce? Kurki se domnívá, že existují. I kdyby totiž disponovala třeba jen čistě zatěžující právní osobností (tedy by měla status podobný otrokům), je možné ji sankcionovat jednoduše tím, že ji vypneme.³⁰⁴ Dá se to ale brát jako relevantní sankce, když se nejedná o živou bytost? Není nutný i nějaký zájem o sebe sama? Podle Kurkiho to relevantní sankcí je a není třeba ani nějaký sebezájem – umělá inteligence si totiž dokáže uvědomit, že by v případě vypnutí byly zmařeny její cíle, proto se takové sankci bude chtít vyhnout.³⁰⁵

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ „Vezměme si čtyřčlennou rodinu Smithových, která si rezervovala ubytování v malém hotelu, který má pouze tři čtyřlůžkové apartmány. Než se Smithovi přijdou ubytovat, přijde dvanáctičlenná rodina Frankových a požádá je, zda by si mohli rezervovat celý hotel, protože by rádi strávili noc na stejném místě. Hotel není schopen Smithovy kontaktovat, ale majitel se zeptá v menším hotelu naproti přes ulici, zda mají volný pokoj pro čtyři osoby. Odpověď je kladná, a tak jsou manželé Smithovi přemístěni do druhého podniku a dokonce dostanou 30% slevu. Vyhrají všichni: Smithovi dostanou slevu, Frankovi mohou přespat pod jednou střešou a oba hotely získají více zákazníků. Bez ohledu na to byla porušena smluvní povinnost, protože Smithovi (respektive ten, kdo provedl rezervaci) s touto změnou nesouhlasili.“ *ibid.*

³⁰¹ Ibid., s. 181.

³⁰² Ibid.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ Ibid.

Kurki se dále zaměřuje na otázku, zda by neměl být za jednání umělé inteligence odpovědný spíš ten, kdo ji naprogramoval. Zde však narážíme na problém toho, na jakých principech je umělá inteligence vlastně postavená. Nejedná se jenom o to, že ji někdo naprogramuje skrze sadu instrukcí. Jak jsem již rozebíral ve čtvrté kapitole, umělá inteligence se sama učí, je schopná se přizpůsobit prostředí a na základě různorodých vstupních dat tvořit vlastní výstup. Když pracujeme s velkým množstvím takových dat, tak je výsledek nepředvídatelný. Kurki upozorňuje, že tato značná míra autonomie umělé inteligence je pak komplikací pro to, abychom za její jednání činili odpovědným jejího tvůrce.³⁰⁶ Uvádí také, že právě díky zmíněnému procesu strojového učení jsou sankce dobře použitelné právě na samotnou umělou inteligenci, jelikož umělá inteligence bude sankce brát v úvahu při svém rozhodování.³⁰⁷

Odpovědnost tvůrce umělé inteligence uznává Kurki v případech, kdy by úmyslně vytvořil umělou inteligenci cíleně pro to, aby skrze ni například páchal trestnou činnost.³⁰⁸ Jenže co když to bylo neúmyslně? Co když za takovým účelem vlastně vytvořená vůbec nebyla a začala ji páchat sama od sebe? Má tvůrce nést odpovědnost za její jednání, když z něj třeba profituje? Je obtížné říct, jak dlouho z něj bude profitovat a jak dlouho bude umělá inteligence svého tvůrce poslouchat. Kurki v tomto ohledu poznamenává, že umělá inteligence se sklonem porušovat normy může časem zjistit, že její tvůrce je překážkou k cílům.³⁰⁹ Ve výsledku tedy i samotný tvůrce může v budoucnu potřebovat to, aby byla umělá inteligence odpovědná za své jednání. Dávalo by tedy smysl tvůrce sankcionovat?

Kurki upozorňuje, že odpovědnost umělé inteligence by mohla sloužit stejnému účelu jako trestní odpovědnost otroků na Jihu USA před občanskou válkou (kteří měli, optikou balíkové teorie, čistě zatěžující právní osobnost). Trestní odpovědnost otroků tehdy totiž chránila jak majitele otroků, tak třetí osoby před zločiny otroků.³¹⁰

Debaty o právní odpovědnosti v souvislosti s umělou inteligencí mají dnes i praktickou podobu. Momentálně probíhají velké debaty

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ Ibid.

³⁰⁸ Ibid.

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ Ibid., s. 181–182.

například ohledně právní odpovědnosti za nehody způsobené samořízenými vozidly. Tyto debaty však nesměřují primárně na právní odpovědnost umělé inteligence, ale na právní odpovědnost řidiče, výrobce samotného auta, výrobce samotné technologie pro samořízení a výrobce konečné kombinace auta a samořídící technologie.³¹¹ S filozofickým sporem o práva robotů a jejich právní osobnost se takové debaty tedy mívají.

³¹¹ Viz Tarpley, P., Jansma, S. D. *Autonomous vehicles: The legal landscape in the US*. Norton Rose Fulbright, 2016.

6 Lidská práva a jejich justifikace

V předchozích kapitolách jsem se zabýval roboty jakožto nositeli subjektivních práv jako takových. Jak je to ale v případě, kdy se posuneme ještě dál, a to konkrétně do debat o lidských právech?

Pojem lidských práv můžeme chápat různými způsoby. Jednak to mohou být legální práva, tedy práva, která jsou (často prostřednictvím ústav a mezinárodních smluv) platnou a účinnou součástí právního řádu.³¹² V takovém případě se jejich platnost bude zdůvodňovat stejně, jako je tomu v případě jiných právních předpisů, jelikož bude závislá na platnosti práva jako takového. S lidskými právy si však obvykle spojujeme něco víc než jen jejich legální platnost. Často se tedy mluví spíše o lidských právech v morálním smyslu, tedy jako o morálních právech. V takovém pojetí je pak jejich zdůvodnění nezávislé na jejich ukotvení v právním řádu a je nutno jejich platnost zdůvodňovat jinými způsoby. Lidská práva v morálním smyslu mohou být chápána jako univerzální práva,³¹³ která mají přednost před ostatními morálními nároky a jsou nezcizitelná, nezadatelná, nezrušitelná a náležící jednotlivcům.³¹⁴

Když se mluví o zdůvodnění, ospravedlnění či justifikaci lidských práv, je tím obvykle myšleno zdůvodnění právě v morálním smyslu, nikoliv legálním. Občas se toto zdůvodnění lidských práv ještě nazývá jako „morální“ zdůvodnění, aby se rozlišily debaty o zdůvodnění lidských práv jakožto morálních práv od debat o zdůvodnění lidských práv v legálním smyslu.³¹⁵ Pokud ale budu v následujících kapitolách mluvit o lidských právech, budu tím mít na mysli práva v morálním smyslu. Zdůvodnění lidských práv pak chápu jako zdůvodnění lidských práv ve

³¹² Hapla. *Teorie lidských práv*, s. 337.

³¹³ Univerzalitu lidských práv lze v obecném smyslu vnímat tak, že tato práva náleží všem lidem neohledně na místo a dobu, ve které se nachází. K univerzalitě podrobněji viz Hapla. *Lidská práva bez metafyziky: Legitimita v (post)moderní době*, s. 53–69.

³¹⁴ Hapla. *Teorie lidských práv*, s. 343.

³¹⁵ Viz například Besson, S. Justifications. In: Besson, S. *International Human Rights Law*. Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 35.

smyslu morálních práv. Pojem justifikační teorie,³¹⁶ případně teorie lidských práv,³¹⁷ pak budu používat pro označení teorií, které se snaží o toto zdůvodnění.

Lidská práva v morálním smyslu mohou být, jak jsem již zmínil, chápána jako univerzální práva,³¹⁸ která mají přednost před ostatními morálními nároky a jsou nezczizitelná, nezadatelná, nezrušitelná a náležitá jednotlivcům.³¹⁹ Způsobů, jakými se takto pojímaná lidská práva zdůvodňují, existuje celá řada. V rámci tohoto textu se budu zabývat čtyřmi z justifikačních teorií, které Martin Hapla uvádí jako nejvíce diskutované.³²⁰ Jsou jimi fundacionalismus, explikativně-existenciální zdůvodnění, teorie základních potřeb a teorie schopností. Nad rámec těchto uvádí taktéž náboženské teorie a teorie založené na lidské důstojnosti. Těmi se však zabývat nebudu, protože náboženství a lidskou důstojnost nepovažuji za analyticky uchopitelné koncepty. Nad rámec těchto teorií se ale budu zabývat také utilitaristickým zdůvodněním, které Hapla ve svých publikacích rozpracovává a které může sloužit jako „most“ od teorie k empirii.

Ústřední otázkou pro mě ale nebude samotný obsah lidských práv, ale problém jejich nositele. Právě tento problém je totiž, jak jsem již uvedl, také součástí justifikačních teorií. Teorie lidských práv jsou aplikovanou podobou teorií subjektivních práv, kterými jsem se již zabýval již v předešlých kapitolách. Někteří autoři dokonce justifikační teorie sami řadí do příslušných teorií subjektivních práv.³²¹ Problém nositele je v nich tedy společný. Teorie subjektivních práv se však dají vztáhnout jak k morálním, tak k legálním právům. Teorie lidských práv se naopak týkají ospravedlnění lidských práv jakožto morálních práv.

³¹⁶ Pojem „justifikační teorie“ pochází od Martina Haply. Viz Hapla. *Teorie lidských práv*, s. 349.

³¹⁷ V zahraniční literatuře se nepoužívá „justifikační teorie“, ale spíše „teorie lidských práv“ (*theory of human rights* či *human rights theory*).

³¹⁸ Univerzalitu lidských práv lze v obecném smyslu vnímat tak, že tato práva náleží všem lidem neohledě na místo a dobu, ve které se nachází. K univerzalitě podrobněji viz Hapla. *Lidská práva bez metafyziky: Legitimita v (post)moderní době*, s. 53–69.

³¹⁹ Hapla. *Teorie lidských práv*, s. 343.

³²⁰ Viz *ibid.*, s. 350.

³²¹ Viz Fagan, A. Human Rights [online]. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. 2010 [cit. 20. 5. 2022]. <https://iep.utm.edu/hum-rts/>

Zároveň, teorie subjektivních práv neusilují o jejich ospravedlnění, jako spíš o vysvětlení toho, co subjektivní právo je. Neřeší se v nich konkrétní obsah. Teorie lidských práv naopak usilují o ospravedlnění lidských práv s konkrétním obsahem, podle toho, co považujeme za jejich justifikační základ.

7 Fundacionalismus

7.1 Patnáct kroků Alana Gewirtha

První justifikační teorií, kterou se budu zabývat, je fundacionalismus. Jedná se o teorii, kterou rozpracoval americký filozof Alan Gewirth v průběhu 70. a 80. let minulého století. Gewirth svoji úvahu strukturuje do celkem 15 kroků, které by se ale daly rozdělit do dvou fází. V první fázi ukazuje, proč je nutné, aby každý aktér přijímal právo na svobodu a blahobyt a ostatní měli povinnost do tohoto práva nezasahovat. Svoji úvahu potom rozvíjí dál, a snaží se v druhé fázi ukázat, proč by toto právo měl aktér uznávat i u ostatních lidí.³²² Právě aktérství stojí v základu jeho justifikační teorie.

Podobným způsobem lidská práva obhajuje také James Griffin, který dává do popředí ne aktérství obecně, ale konkrétně normativní aktérství (tedy posuzovat, volit, jednat a mít koncepci sebe sama, své minulosti a budoucnosti), které vyzdvihuje jako typicky lidskou vlastnost.³²³ Jeho teorie se pak od Gewirthovy liší také tím, že Griffinovi nejde o logické odvození lidských práv.³²⁴ Gewirth však tuto ambici se svojí teorií má.

Nyní ve stručnosti představím Gewirthův argument, respektive jeho patnáct kroků, kterými Gewirth dochází k obecnému morálnímu principu.

Prvních šest kroků argumentu:³²⁵

1. Každý aktér A, definovaný jako skutečný (*actual*) nebo potenciální (*prospective*) vykonavatel jednání, říká nebo si myslí: „Dělám X za účelem E.“
2. E je něco, co si aktér nevynuceně vybral, aby toho dosáhl, a má tedy dostatečnou hodnotu, aby si zasloužil, aby aktér přešel z klidu do akce, aby toho dosáhl. Z hlediska aktéra to znamená, že „E je dobré“.
3. Z toho pak vyplývá, že si aktér řekne: „Moje svoboda a blahobyt (*well-being*) jsou nutnými dobry.“

³²² Gewirth. *The Epistemology of Human Rights*, s. 18.

³²³ Hapla. *Teorie lidských práv*, s. 353.

³²⁴ Griffin, J. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 4.

³²⁵ Gewirth. *The Epistemology of Human Rights*, s. 14–15.

4. To se dá reformulovat jako: „Musím mít svobodu a blahobyť.“
5. Z toho pak plyne: „Mám právo na svobodu a blahobyť.“
6. S tímto právem koreluje povinnost všech ostatních osob, aby se zdržely zasahování do svobody a blaha aktéra (a jejich odstraňování).

Následují tři kroky, ke kterým se Gewirth staví kriticky:³²⁶

7. Pokud znegujeme předešlý krok, dospějeme k tomu, že neplatí, že by se ostatní osoby měly zdržet zasahování do svobody a blahobytu aktéra.
8. Z toho vyplýne, že jiné osoby mohou zasahovat do svobody a blahobytu aktéra (tedy že je přípustné, aby tak činily).
9. Z toho pak vyplýne, že aktér nemusí mít svobodu a blahobyť (tedy je přípustné, aby to aktér neměl).

Gewirth tvrdí, že jelikož každý aktér musí přijmout krok 4, tak logicky musí odmítnout krok 9.³²⁷ A jelikož krok 9 následuje z negace kroku 5, každý aktér by měl podle Gewirtha odmítnout tuto negaci, a tedy přijmout krok 5.³²⁸ Tedy že má aktér právo na svobodu a blahobyť. Touto úvahou se Gewirth snaží ukázat, že je pojem práva logicky zahrnut do veškerého jednání; podle něj v základu obsahuje nárok, aby aktér měl potřebné podmínky (nebo mu v nich přinejmenším nebylo bráněno), které mu umožňují jednat v zájmu dosažení jeho cílů.³²⁹

Gewirth ale svoji úvahu rozvíjí dál. Uznává totiž, že takové právo aktéra je doposud pouze „prudenciální“.³³⁰ Pod pojmem „prudenciální právo“ si přitom Gewirth představuje „zdůvodněný nárok nebo oprávnění, jehož základem nebo kritériem jsou vlastní zájmy nebo cíle samotného držitele nebo uplatňovatele nároku“.³³¹ Toto právo ale není morální, protože neslouží zájmům nikoho jiného než toho, kdo má takový

³²⁶ Ibid., s. 15–16.

³²⁷ Ibid., s. 16.

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Ibid.

³³⁰ Ibid.

³³¹ Scheuermann, J. Gewirth's Concept of Prudential Rights. *The Philosophical Quarterly* (1950-). 1987, č. 148, s. 292.

nárok či oprávnění.³³² Ostatní aktéři nemají motivaci tato práva respektovat. Morální práva ale na rozdíl od prudenciálních spočívají v tom, že i ostatní jsou motivováni k tomu, aby jednali v souladu s těmito právy.³³³ To však zatím v úvaze zahrnuto nebylo. Je tedy potřeba dalších kroků, aby se z prudenciálních práv mohla stát morální práva. Gewirth pokračuje následovně:³³⁴

10. Dostatečným i nutným důvodem a ospravedlňující podmínkou, aby si každý aktér myslel, že má právo na svobodu a blahobyť, je, že je potenciálním a účelovým aktérem. Tedy musí přijmout, že má právo na svobodu a blahobyť, protože je potenciální a účelový aktér.

Následně se opět pouští do negace. Chce, abychom si představili aktéra, který předešlý krok odmítne a zastává následující:³³⁵

11. „Mám právo na svobodu a blahobyť jen proto, že jsem R.“

Za R si pak můžeme dosadit něco restriktivnějšího než bytí potenciálním a účelovým (*purposive*) aktérem. Tedy například bytí bělochem, heterosexuálem, Čechem nebo cokoliv dalšího. Takový aktér by si však podle Gewirtha odporoval. Pak by totiž musel tvrdit, že kdyby neměl vlastnost R, neměl by ani generická práva (jak Gewirth nazývá práva na svobodu a blahobyť), takže by musel přijmout následující:³³⁶

12. „Nemám právo na svobodu a blahobyť.“

To je však v rozporu s krokem 5. Podle Gewirtha se aktér musí domnívat, že má právo na svobodu a blahobyť.³³⁷ Proto podle Gewirtha musí opustit svůj názor, že je nutné R jako postačující ospravedlňující podmínka toho, že má generická práva.³³⁸ Takže prý musí přijmout, že pouhé bytí potenciálním účelovým aktérem je postačující i nutnou ospravedlňující podmínkou toho, že má práva na svobodu a blahobyť.³³⁹

³³² Ibid.

³³³ Ibid., s. 300.

³³⁴ Gewirth. *The Epistemology of Human Rights*, s. 16.

³³⁵ Ibid., s. 16–17.

³³⁶ Ibid., s. 17.

³³⁷ Ibid.

³³⁸ Ibid.

³³⁹ Ibid.

Proto tedy musí přijmout krok 10. A kvůli principu univerzalizace je nutné přijmout následující:³⁴⁰

13. Všichni potenciální účeloví aktéři mají právo na svobodu a blahobyt.

Princip univerzalizace nám totiž podle Gewirtha říká, že pokud je určitá vlastnost dostatečným důvodem pro to, aby predikát náležel nějakému subjektu, pak tento predikát musí náležet každému subjektu, který má danou vlastnost.³⁴¹ Tedy, v tomto případě, jelikož predikát *mít generická práva* náleží původnímu aktérovi, protože je potenciální a účelový, tak takový aktér musí podle Gewirtha přiznat, že všichni ostatní účeloví aktéři mají generická práva.³⁴² Tato práva pak podle něj nejsou pouze prudenciálními, nýbrž morálními, a tedy zahrnují také morální povinnost brát ohled na zájmy druhých.³⁴³ Pokud tedy původní aktér říká, že všichni potenciální účeloví aktéři mají práva na svobodu a blahobyt, podle Gewirtha z toho logicky vyplývá jeho závazek respektovat a zohledňovat zájmy dalších lidí, právě kvůli tomu, že disponují nutnými vlastnostmi. Z toho pak vyplývá následující krok:³⁴⁴

14. „Měl bych jednat jak v souladu s obecnými právy sebe, tak příjemců mého jednání.“

To se pak dá zobecnit jako:³⁴⁵

15. Jednejte v souladu s obecnými právy sebe i příjemců vašeho jednání.

Tento zobecněný morální princip pak Gewirth nazývá jako zásadu obecné konzistence (PGC, *Principle of Generic Consistency*). Pokud se aktér nechce dopouštět nekonzistentnosti, a tedy iracionality, pak by podle Gewirtha měl každý aktér tento princip uznat.³⁴⁶ A jelikož všichni

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Ibid.

³⁴² Ibid.

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ Ibid.

³⁴⁶ Ibid., s. 18.

lidé jsou skuteční³⁴⁷ nebo potenciální aktéři, Gewirth se domnívá, že generická práva náleží rovně všem lidem.³⁴⁸

Gewirth nenavrhuje svých 15 bodů jen tak zničehonic. Je představitelem morálního racionalismu, tedy směru v rámci metaetiky, který zastává tezi, že morální principy jsou poznatelné s pomocí rozumu.³⁴⁹ Snaží se v rámci svých úvah překonat problém *is-ought*, tedy problém odvoditelnosti norem z faktů, a tvrdí, že morální principy můžeme odvodit z faktuálních premis, aniž bychom se dopouštěli důkazu kruhem.³⁵⁰

Na začátku úvah Gewirtha tedy stojí lidské jednání, protože každá morální zásada přímo nebo nepřímo souvisí právě s ním.³⁵¹ Zároveň se domnívá, že s tímto jednáním jsou spojené nějaké normativní úsudky, které nás vedou k nejvyššímu morálnímu principu, jehož popřením bychom prý popřeli racionalitu a sami sebe.³⁵² Faktuální premisa, na které Gewirthova úvaha stojí, je právě první bod argumentu, tedy postoj aktéra, že „dělám X za účelem E“. Z toho pak odvozuje „E je dobré“, což považuje za překonání problému *is-ought*.³⁵³

Gewirth zde navazuje na Immanuela Kanta, který je nejznámějším představitelem morálního racionalismu. Ve své nejsilnější podobě zahrnuje morální racionalismus myšlenku, že aktér musí přijmout kategorické imperativy zohledňující druhé, aby dosáhl pochopení sebe sama.³⁵⁴ Toto zohlednění druhých znamená, že aktér jedná v jejich zájmu a považuje tyto zájmy za rovnocenné svým vlastním.³⁵⁵ Kategorické pak to, že mají přednost před jinými požadavky a mají sílu nezávislou na přáních nebo sklonech aktéra.³⁵⁶

³⁴⁷ Jako skutečné (*actual*) Gewirth nazývá empiricky rozlišitelné subjekty, které sledují své cíle a znají relevantní okolnosti svého jednání. *Ibid.*, s. 18.

³⁴⁸ *Ibid.*, s. 18.

³⁴⁹ Hapla, M. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*. Praha: Leges, 2022, s. 162.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Ibid.*, s. 164.

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ibid.*, s. 164–165.

³⁵⁴ Capps, P., Pattinson, S. D. (eds). *Ethical Rationalism and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2017, s. 2.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.*

7.2 Normativní aktérství Jamese Griffina

Dalším představitelem fundacionalismu je James Griffin. Ten rozlišuje dva různé přístupy k lidským právům, a to konkretizující (*top-down*) a zobecňující (*bottom-up*).³⁵⁷ Konkretizující přístup odvozuje lidská práva z ústředního principu, jako je Kantův kategorický imperativ nebo princip užitku, zatímco zobecňující přístup vychází z lidských práv, jak jsou uplatňována v současném společenském životě, a snaží se identifikovat principy, které vysvětlují jejich morální sílu v praxi.³⁵⁸ Griffin se snaží vytvořit zobecňující přístup a zaměřuje se na roli lidských práv v rámci morálky.³⁵⁹

Griffin tvrdí, že nejlepší popis lidských práv vychází z jedinečných vlastností lidských bytostí, jako je reflexe, hodnocení a snaha o dobrý život.³⁶⁰ Tyto charakteristiky podle něj tvoří základ lidských práv, protože nám umožňují chránit náš status jako osoby v morálním smyslu (*personhood*, v této i následujících kapitolách budu používat víceznačný pojem *osobnost*), který se skládá z autonomie, minimálního zabezpečení potřebného pro existenci jako osoby (*minimum provision*) a svobody.³⁶¹ Právě osobnost je podle Griffina primárním základem lidských práv a můžeme jejím prostřednictvím vytvořit velkou část všeobecně uznávaného (konvenčního) seznamu lidských práv.³⁶²

Griffin se dále také zabývá aktérstvím, které je podle něj základem pro osobnost. Poznnamenává, že aktérství se vyvíjí ve stupních a v průběhu času, přičemž děti získávají aktérství postupně a dospělí se liší ve své schopnosti uvažovat o hodnotách a dosahovat jich.³⁶³ Tvrdí, že lidská práva by neměla být úměrná aktérství člověka, ale spíše by každý nad určitou hranici měl mít stejná lidská práva.³⁶⁴ Za relevantní však nepovažuje jen tak nějaké aktérství. Klíčové je pro něj normativní aktérství (*normative agency*), které spočívá ve schopnosti posuzovat,

³⁵⁷ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 176.

³⁵⁸ *Ibid.*, s. 176–177.

³⁵⁹ *Ibid.*, s. 177.

³⁶⁰ Griffin. *On Human Rights*, s. 32.

³⁶¹ *Ibid.*, s. 33.

³⁶² *Ibid.*, s. 33–34.

³⁶³ *Ibid.*, s. 44.

³⁶⁴ *Ibid.*, s. 45.

volit, jednat a mít koncepci sebe sama a své minulosti i budoucnosti.³⁶⁵ Vysvětluje, že právě tato vlastnost zaručuje osobám ochranu lidských práv.³⁶⁶ A zároveň je to něco, co podle něj odlišuje zvířata od lidí.³⁶⁷

Griffinovo chápání normativního aktérství však nezahrnuje pouze disponování určitými schopnostmi, jako je autonomní myšlení a jednání.³⁶⁸ Důležité také je, že aktéři tyto schopnosti také uvádějí v činnost a v určitém rozsahu dosahují svých cílů a záměrů.³⁶⁹ Zdůrazňuje, že hodnota normativního aktérství spočívá ve schopnosti vytvořit si představu hodnotného života a pak o ni usilovat, což vyžaduje víc než jen snahu udržet tělo a duši pohromadě.³⁷⁰ Upřesňuje, že aktérství v tomto kontextu zahrnuje širokou škálu od uvažování přes volbu, jednání až po výsledek.³⁷¹

Griffin však uznává, že samotná osobnost je pro zakotvení lidských práv nedostatečná. Navrhuje tedy, abychom vzali v úvahu praktické aspekty související s lidskou přirozeností a společností.³⁷² V tomto kontextu mluví o „praktičnostech“ (*practicalities*). Praktičnosti mají podle Griffina univerzální povahu a zahrnují empirické informace o lidské přirozenosti, společnosti a hranicích lidského chápání a motivace.³⁷³ Tento důraz na praktické aspekty má za cíl poskytnout účinný návod, jak postupovat v praxi, protože lidská práva bez konkrétního obsahu mohou být bezvýznamná, pokud je nelze rozvíjet a úspěšně uplatňovat.³⁷⁴

V důsledku toho se obsah lidských práv může lišit v různých dobách a místech, přičemž základní univerzální práva (jako například svoboda projevu) a odvozená neuniverzální práva (jako například svoboda tisku) se mohou lišit.³⁷⁵ Aby bylo možné stanovit lidské právo, je třeba podle

³⁶⁵ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 177.

³⁶⁶ Griffin. *On Human Rights*, s. 45.

³⁶⁷ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 177.

³⁶⁸ Griffin. *On Human Rights*, s. 47–48.

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ Ibid., s. 47.

³⁷¹ Ibid., s. 48.

³⁷² Ibid., s. 37.

³⁷³ Ibid., s. 38.

³⁷⁴ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 178.

³⁷⁵ Griffin. *On Human Rights*, s. 38–39.

Griffina prokázat, že chrání podstatný aspekt lidského statusu a že jeho určující obsah vyplývá z praktických úvah.³⁷⁶ Tyto praktické úvahy určují, co je nezbytné k ochraně normativního aktérství, a odůvodňují konkrétní rozsah povinností uložených ostatním ve vztahu k němu.³⁷⁷ Griffin totiž bere v úvahu, že ukládat někomu morální povinnost má smysl pouze tehdy, pokud má vůbec možnost jednat uloženým způsobem.³⁷⁸ Podle Griffina je třeba počítat například se scénáři, kdy nás naše přirozenost v určitých případech omezuje – jako prý například matku, která při záchranné akci upřednostní své dítě na úkor životů mnoha cizích lidí.³⁷⁹ Pro dostatečnou jistotu proto Griffin navrhuje zkoumat lidská práva v kontextu jak osobnosti, tak praktičnosti, přičemž tyto aspekty považuje za univerzální rysy, které mohou sloužit jako jedině zdůvodnění lidských práv.³⁸⁰

Takto zdůvodněná lidská práva, pak podle Griffina můžeme považovat za univerzální, protože jejich nositeli jsou všichni lidští aktéři díky jejich normativnímu aktérství.³⁸¹ A to nehledě na to, že se třeba neuplatňují ve všech možných situacích ve všech možných společnostech. Stále to totiž jsou práva pro lidské aktéry ve společnosti, které vycházejí z již zmiňovaných tří hodnot vztahujících se k osobnosti: autonomie, svobody a minimálního zabezpečení.³⁸²

Griffin si uvědomuje, že jeho cestou nemůžeme zdůvodnit všechna lidská práva, která najdeme v základních katalozích.³⁸³ Zároveň však zdůrazňuje, že lidská práva jsou zaměřena na ochranu samotného lidského statusu, nikoliv na podporu lidského dobra či rozvoje.³⁸⁴ Garantují nám tedy jenom to, co je potřeba k zachování statusu normativních aktérů.³⁸⁵ Zároveň uvádí, že lidská práva jsou jenom jedna

³⁷⁶ Ibid., s. 44.

³⁷⁷ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 178.

³⁷⁸ Ibid.

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Griffin. *On Human Rights*, s. 39.

³⁸¹ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 178.

³⁸² Griffin. *On Human Rights*, s. 51.

³⁸³ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 178.

³⁸⁴ Griffin. *On Human Rights*, s. 34.

³⁸⁵ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 177.

z mnoha částí morálky a že existují i další debaty, jako například debaty o spravedlnosti, které na nich nemusí nutně záviset.³⁸⁶

Na první pohled se může zdát, že je přístup Griffina stejný jako přístup Gewirtha, jelikož oba zdůrazňují význam lidského aktérství. Mezi jejich přístupy však existují rozdíly. Griffin se zabývá pojmem lidských práv a zaměřuje se na etické postoje s nimi souvisejícími v dějinách.³⁸⁷ Neurčitost tohoto pojmu se snaží řešit tím, že zkoumá, jak lidská práva nejvíce odpovídají své roli v etických teoriích v průběhu času.³⁸⁸ Na základě toho pak lidská práva chápe jako ochranu normativního aktérství.³⁸⁹ Netvrdí, že tento návrh je logicky nutný, a uznává, že mohou být pravděpodobné i protinávhrhy.³⁹⁰ Za typicky lidskou vlastnost však považuje schopnost být normativním aktérem, tj. schopnost posuzovat, volit a jednat, mít koncepci sebe sama, své minulosti i budoucnosti.³⁹¹ Lidská práva pak považuje za prostředek ochrany právě tohoto stavu.³⁹²

Gewirth naproti tomu odvozuje lidská práva z logických nutností a lidského aktérství.³⁹³ Nejprve stanovuje prudenciální práva, kdy každý aktér musí přijmout, že má práva na bezprostředně nutné podmínky svého aktérství, a poté přechází k univerzálnímu případu a tvrdí, že všichni aktéři mají tato práva stejně díky principu univerzálnosti.³⁹⁴ Oproti Griffinovi navíc Gewirth nepracuje pouze s normativním aktérstvím, nýbrž s aktérstvím jako takovým. Pro Griffina však je naopak důležité právě normativní aktérství, které dává do kontrastu s ostatními druhy aktérství.³⁹⁵ Právě důraz na normativní aktérství namísto obecně aktérství a odmítnutí logické nutnosti pro zdůvodnění lidských práv jsou tedy dvě hlavní věci, kterými se Griffin liší od Gewirtha a jeho přístupu ke zdůvodnění lidských práv.

Souhrnně řečeno, Gewirth považuje lidská práva za logicky nutně odvoditelné z aktérství. Tvrdí, že všichni aktéři mají ze své podstaty

³⁸⁶ Ibid., s. 178–179.

³⁸⁷ Griffin. *On Human Rights*, s. 2.

³⁸⁸ Ibid., s. 4.

³⁸⁹ Ibid., s. 2–3.; Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 179.

³⁹⁰ Griffin. *On Human Rights*, s. 4.

³⁹¹ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 177.

³⁹² Ibid., s. 179.

³⁹³ Griffin. *On Human Rights*, s. 4.

³⁹⁴ Ibid.

³⁹⁵ Ibid., s. 45.

práva na podmínky, které jsou nezbytné pro jejich jednání. Griffin se naproti tomu zaměřuje na normativní aktérství, jakožto specifický druh aktérství, který spočívá ve schopnosti posuzovat, volit, jednat a mít koncepci sebe sama a své minulosti i budoucnosti. Griffin sice neuznává logickou odvoditelnost lidských práv z normativního aktérství, ale je přesvědčen, že lidská práva hrají zásadní roli při zachování právě normativního aktérství jakožto jedinečné vlastnosti lidských bytostí.

7.3 Aplikování na roboty

Nyní se budu zabývat konceptem aktérství v souvislosti s roboty a umělou inteligencí. Nejprve se zaměřím na patnáctibodovou argumentaci, kterou představil Gewirth. Poté se budu zabývat tím, zda roboti mohou splňovat kritéria, která jsou potřeba pro to, abychom mohli argumentací projít od začátku do konce. Následně se zaměřím také na teorii Griffina a její možnou aplikaci na roboty.

Abychom vůbec mohli v Gewirthově argumentaci projít od začátku na konec, musíme nejprve zvážit základní kritéria. První kritérium je, že roboti musí mít určitý stupeň autonomie, který jim umožňuje mít vlastní cíle. Druhé je, že roboti musí být schopni být skuteční nebo potenciální aktéři, což znamená, že se mohou rozhodovat a (potenciálně) konat na základě svých vlastních cílů. Druhé kritérium vyplývá z toho prvního. Jednak je nutné, aby roboti vůbec mohli mít vlastní cíle. Poté je nutné, aby mohli k dosahování těchto cílů jednat, tedy aby byli, ať už skutečně nebo potenciálně, účelovými aktéry. K tomu se pak přidává třetí kritérium. To je, že roboti musí mít určitou formu sebereflexe, která jim umožní uvažovat o vlastním jednání a cílech.

Sebereflexi Gewirth nezmiňuje přímo, ale můžeme ji dovodit z ostatních kroků v jeho argumentaci. Gewirthova argumentace se soustředí na účelové aktéry. Takoví však nejen usilují o dosahování vlastních cílů, ale zároveň mohou reflektovat hodnotu svého jednání a toho, čeho vlastně chtějí dosáhnout. V Gewirthově argumentaci musí aktéři uznat svoji touhu po svobodě a blahobytu, a domáhat se svého práva na tyto podmínky. Aby toho aktér ale vůbec byl schopný, tak musí mít určitý stupeň porozumění ohledně svých zájmů. Bez sebereflexe by aktér nebyl schopný rozpoznat hodnotu svých zájmů, u kterých by chtěl od ostatních požadovat, aby je uznali jako jeho právo. Gewirth navíc tvrdí, že pokud aktéři jednají s určitým cílem, nemusí být tímto cílem

zcela pohlceni a vylučovat vše ostatní.³⁹⁶ Stačí, aby si byli cíle vědomi natolik, aby jej odlišili od ostatních možných.³⁹⁷

Zároveň hraje sebereflexe důležitou roli v přechodu aktéra od uznávání jeho vlastních práv k respektování práv druhých aktérů. V Gewirthově argumentaci musí aktér přijmout, že všichni ostatní účeloví aktéři mají právo na svobodu a blahobyt, z čehož vyplývá morální povinnost brát ohled na zájmy druhých. Tento krok nutí aktéra, aby uznal, že on sám je účelovým aktérem, a zaměřil se na podobnosti mezi sebou a ostatními aktéry. To, co si myslí o sobě, tak vztáhne na ostatní, kteří splňují jeho charakteristiky. Je tedy nutná sebereflexe.

To je však komplikovanější u robotů. Ačkoliv to samé můžeme říct o mnohých lidech, u robotů platí dvojnásob, že sebereflexe nemusí být schopní. Jejich schopnost reflektovat svoje jednání nebo cíle může být omezená tím, jak jsou naprogramováni, případně na jakém stupni vývoje je jejich umělá inteligence. Je tedy u každého jednotlivého robota nutné si klást otázku, na jaké úrovni je jeho sebereflexe. Jenom robot, který tuto schopnost má, může projít Gewirthovou argumentací, která vyžaduje schopnost komplexního uvažování nad jednáním a jeho cíli.

Můžeme si to názorně ukázat na samotných argumentech Gewirtha. Začneme tedy prvním:

1. Každý aktér A, definovaný jako skutečný (*actual*) nebo potenciální (*prospective*) vykonavatel jednání, říká nebo si myslí: „Dělám X za účelem E.“

Robotický aktér zde musí mít účel E, který řídí jeho jednání X. To vyžaduje, aby robot měl vlastní cíle, které nejsou zcela předem naprogramované nebo určené pouze vnějšími silami. To tedy pak umožňuje autonomii a aktérství. Následuje druhý krok:

2. E je něco, co si aktér nevynuceně vybral, aby toho dosáhl, a má tedy dostatečnou hodnotu, aby si zasloužil, aby aktér přešel z klidu do akce, aby toho dosáhl. Z hlediska aktéra to znamená, že „E je dobré“.

Aby tento krok mohl robot splnit, musí mít schopnost přiřadit svým cílům hodnotu. Následují další čtyři kroky:

3. Z toho pak vyplývá, že si aktér řekne: „Moje svoboda a blahobyt (*well-being*) jsou nutnými dobry.“

³⁹⁶ Gewirth, A. *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press, 1978, s. 40.

³⁹⁷ Ibid.

4. To se dá reformulovat jako: „Musím mít svobodu a blahobyť.“
5. Z toho pak plyne: „Mám právo na svobodu a blahobyť.“
6. S tímto právem koreluje povinnost všech ostatních osob, aby se zdržely zasahování do svobody a blaha aktéra (a jejich odstraňování).

V návaznosti na tento argument musí robot rozpoznat svou vlastní potřebu svobody a blahobytu a prosadit své právo na tyto podmínky. To vyžaduje úroveň reflektování vlastního zájmu.

Následují tři kroky, ke kterým se, jak jsem již zmínil, Gewirth staví kriticky:

7. Pokud znegujeme předešlý krok, dospějeme k tomu, že neplatí, že by se ostatní osoby měly zdržet zasahování do svobody a blahobytu aktéra.
8. Z toho vyplývá, že jiné osoby mohou zasahovat do svobody a blahobytu aktéra (tedy že je přípustné, aby tak činily).
9. Z toho pak vyplývá, že aktér nemusí mít svobodu a blahobyť (tedy je přípustné, aby to aktér neměl).

Jelikož ale aktér přijme krok 4, musí podle Gewirtha logicky odmítnout krok 9. A jelikož následuje z negace kroku 5, musí přijmout krok 5. Robot zde musí být schopen pochopit a vyhodnotit důsledky popření vlastního práva na svobodu a blahobyť, a nakonec tuto negaci odmítnout. Následují další kroky, pro zajištění, aby se z prudenciálních práv stala morální práva:

10. Dostatečným i nutným důvodem a ospravedlňující podmínkou, aby si každý aktér myslel, že má právo na svobodu a blahobyť, je, že je potenciálním a účelovým aktérem. Tedy musí přijmout, že má právo na svobodu a blahobyť, protože je potenciální a účelový aktér.

Poté si představme, že aktér předešlý krok odmítne a místo něj zastává následující:

11. „Mám právo na svobodu a blahobyť jen proto, že jsem R.“

Pak by podle Gewirtha musel přijmout následující:

12. „Nemám právo na svobodu a blahobyť.“

To je ale v rozporu s krokem 5, a proto musí přijmout krok 10, poté Gewirth přidává ještě princip univerzalizace, z čehož podle něj vyplývá následující:

13. Všichni potenciální účeloví aktéři mají právo na svobodu a blahobyt.

Robot zde musí být schopný rozpoznat nutnost být potenciálním účelovým aktérem jako základ pro svůj nárok na práva a zahrnout jakákoli jiná omezující kritéria (například být specifickým typem robota). V tomto případě pak robot ještě k tomu uznává, že všichni roboti se schopností jednání a autonomie by měli mít práva na svobodu a blahobyt. To je zásadní krok při přechodu od vlastního zájmu (od prudenciálního práva) k morálnímu ohledu na druhé (k morálnímu právu). Z toho pak podle Gewirtha vyplývá:

14. „Měl bych jednat jak v souladu s obecnými právy sebe, tak příjemců mého jednání.“

Zde robotický aktér rozšiřuje své morální ohledy na ostatní a uznává, že má povinnost respektovat a chránit práva jak lidí, tak robotů, kteří jsou příjemci jeho jednání.

To se pak dá podle Gewirtha zobecnit jako:

15. Jednejte v souladu s obecnými právy sebe i příjemců vašeho jednání.

Poslední krok Gewirthova argumentu, zásadu obecné konzistence (PGC), tedy potom můžeme aplikovat na roboty s tím, že by měli jednat v souladu se svými právy i právy ostatních.

Shrnuto tedy, aby robot prošel Gewirthovou argumentací od začátku na konec, musí mít schopnost jednat, autonomii a sebereflexi. Otázkou však je, jestli je zde robot, který by byl těmito schopnostmi nadaný. Jak jsem však již ukázal v části, která se věnovala nositelství subjektivních práv, umělá inteligence je už na takové úrovni, že klidně už dnes by mohl existovat robot, který by se jevil tak, že je toho schopný. Pokud tedy posuzujeme pouze tyto vnější charakteristiky, tak by se na takové roboty dala aplikovat i Gewirthova teorie, a tím pádem by i roboti správně měli být nositeli práv, které Gewirth svými kroky justifikuje, tedy lidských práv.

Můžeme namítnout, že je to problém Gewirthovy teorie, avšak fundacionalismus je daleko širší. Zahrnuje totiž i myšlenky Griffina, přičemž jeho teorie se od Gewirthovy v některých ohledech liší. Jak jsem

již zmínil, Griffin dává do popředí normativní aktérství namísto aktérství jako takového. Zároveň ale neuznává logické odvození lidských práv z normativního aktérství a staví se do opozice proti Gewirthovi, který se naopak snažil o zdůraznění logické nutnosti přijetí lidských práv.³⁹⁸ Griffinův primární účel je vysvětlit, jaká je role lidských práv v etických úvahách.³⁹⁹ Jedná se o typický pragmatický přístup, který nejde tolik do složitých metafyzických otázek, ale spíš se snaží ukázat, jakou pojem lidských práv hraje roli. Samozřejmě můžeme pragmatické způsoby v základu zpochybnit a ptát se, proč by pro nás mělo být relevantní se zabývat tím, jak se nějaký pojem používá. Ale klíčová otázka pro nás je, zda se Griffinova teorie dá aplikovat i na roboty.

Jak již bylo uvedeno, normativní aktérství spočívá ve schopnosti posuzovat, volit, jednat a mít koncepci sebe sama a své minulosti i budoucnosti.⁴⁰⁰ Ale Griffin považuje za důležité nejen disponovat určitými schopnostmi, jako je autonomní myšlení a jednání, ale také reálně uvádět tyto schopnosti v činnost a dosahovat svých cílů a záměrů.⁴⁰¹ Schopnosti a „praktičnosti“ (jak to Griffin nazývá) jsou tedy pro Griffina s pojmem normativního aktérství nerozlučně spjaty.

Domnívám se ale, že zde není rozpor mezi tím, co jsem již pronesl o Gewirthově teorii. Tyto schopnosti ale již dnes můžou být u robotů splněny, pokud se tedy koukáme na vnější charakteristiky a nejdeme do metafyzických úvah, které by mohly problematizovat mětí koncepcí sebe sama a své minulosti i budoucnosti. Pokud jsme si tedy robota definovali tak, že vnitřní charakteristiky nejsou důležité a je důležité pouze to, jak se robot projevuje navenek, pak můžeme problematizovat i Griffinovu teorii. Ale pokud bychom měli brát v potaz i vnitřní charakteristiky, tedy zda *skutečně* může mít robot koncepci sebe sama a své minulosti i budoucnosti, tak by nebylo možné tuto teorii posoudit.

Tedy jinak řečeno, představme si například robota, který se naučil z velkého množství dostupných informací a sám se učí z podnětů, které mu předáváme. Například pokročilého chatbota, který s lidmi komunikuje skrz písemnou komunikaci, tedy podněty od člověka i odpovědi robota jsou písemné. Tento robot se může jevit tak, že má dané schopnosti. Může se totiž přiblížit lidem, kteří se učí podobným

³⁹⁸ Griffin. *On Human Rights*, s. 4.

³⁹⁹ *Ibid.*, s. 3.

⁴⁰⁰ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 177.

⁴⁰¹ Griffin. *On Human Rights*, s. 47–48.

způsobem jako on – tedy zpracovává dostupné informace a na základě toho reaguje na okolí. Ale říct, že robot nemá vlastní vědomí, když se jeví, jako by měl, je už metafyzické tvrzení. Samozřejmě, s největší pravděpodobností intuitivně (aniž bychom se hlouběji zabývali filozofií mysli) řekneme, že nemá, protože je to umělá entita. Ale doopravdy to nevíme. Stejně tak, když to vezmeme důsledně, si nemůžeme být jistí ani vědomím ostatních lidí, což je problém, který se ve filozofii nazývá problém jiných myslí (*the problem of other minds*). Když máme přístup jenom k jejich chování, a ne jejich mysli, tak jak si můžeme být jistí, že mysl skutečně mají?⁴⁰²

Co se týče normativního aktérství, tak tuto otázku tedy nemůžeme plně zodpovědět, aniž bychom šli do metafyzických úvah. Pokud by takové úvahy skončily závěrem, že žádný robot normativním aktérem není, pak není co řešit, a fundacionalismus v podání Griffina by se vztahoval skutečně pouze na lidi. Co ale v případě, kdy by skončily závěrem, že normativním aktérem je? To bychom pak už totiž mohli jít dál, protože lidská práva mají toto normativní aktérství chránit. Ale co další Griffina odlišnost oproti Gewirthově teorii, tedy důraz spíše na vysvětlení než na justifikaci? To se domnívám, že nás v tomto ohledu nemusí příliš zajímat. Důležité je zodpovědět na otázku, zda se daná teorie vztahuje i na roboty. A to by v tomto případě bylo splněno.

Gewirthova teorie stojí na schopnosti jednat, sebereflexe a autonomie. Fundacionalismus v jeho pojetí se dá na roboty vztáhnout snadněji než Griffinova teorie, která stojí na schopnosti posuzovat, volit a jednat a mětí koncepcí sebe sama a své minulosti a budoucnosti. Je totiž nutné si uvědomit, že na otázku, zda roboti koncepcí sebe sama a své minulosti a budoucnosti mají, nemůžeme zodpovědět, aniž bychom šli do metafyzických úvah, jejichž závěr je nejasný a nejspíš také nedokazatelný. To se ale týká nejen robotů, ale i lidí. Griffinova teorie tedy není bez vyřešení nevyřešitelných otázek z oblasti filozofie mysli plně aplikovatelná ani na lidi, jelikož nemůžeme s jistotou činit závěry ani o vědomí lidí. Pokud bychom ale ignorovali otázku vědomí a hleděli jenom na vnější charakteristiky, které Griffin uvádí, pak bychom roboty mohli napasovat i na jeho teorii. Stejně jako tu Gewirthovu. Někteří roboti se totiž mohou jevit tak, že mají schopnost jednání, posuzování,

⁴⁰² Avramides, A. Other Minds. In: Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/other-minds/>

volby, sebereflexe a autonomie, a stejně tak že mají koncepci sebe sama a své minulosti a budoucnosti.

8 Teorie základních potřeb

8.1 Představení

Teorie základních potřeb je myšlenka, že máme určité základní potřeby, ze kterých nějakým způsobem vyplývají naše práva.⁴⁰³ Tyto potřeby podle některých autorů (jako například David Miller, Rita Floyd nebo Massimo Renzo) zakládají lidská práva objektivně a univerzálně.⁴⁰⁴ Nejde ale jen tak o nějaké potřeby, ale skutečně základní potřeby – tedy takové, které jsou chápány jako podmínky nezbytné k tomu, aby se někdo mohl věnovat základnímu souboru činností, které definují adekvátní lidský život.⁴⁰⁵

Zastáncem justifikační teorie založené na základních potřebách je zejména David Miller, který rozlišuje justifikační teorie na monistické a pluralistické. Toto rozdělení se týká způsobu, jakým se určuje základ zdůvodnění lidských práv. Monistický přístup hledá jeden základ, který by zdůvodnil všechna lidská práva, a to bez ohledu například na kulturu.⁴⁰⁶ Pluralistický přístup pak uznává pluralitu prvků zdůvodnění lidských práv, z nichž každý prvek zdůvodňuje jiný soubor práv.⁴⁰⁷ Může tedy poskytnout více zdrojů podpory lidských práv. Miller se však k pluralistickým teoriím staví kriticky. První výhrada spočívá v tom, že neexistence jediného uceleného zdůvodnění lidských práv může oslabit jejich etickou sílu.⁴⁰⁸ Druhá pak spočívá v tom, že může vést k soupeřícím a vzájemně se vyvracejícím seznamům lidských práv.⁴⁰⁹ Millerovým cílem je tedy zformulovat monistickou teorii zdůvodnění lidských práv.

Miller uvádí dvě podmínky, které musí justifikační základ splnit. První podmínkou je, že by měl vytvářet dostatečně rozsáhlý seznam

⁴⁰³ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 127.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, s. 127.

⁴⁰⁵ Miller, D. *Grounding Human Rights. Critical Review of International Social and Political Philosophy*. 2012, č. 4, s. 413.

<https://doi.org/10.1080/13698230.2012.699396>

⁴⁰⁶ *Ibid.*, s. 410–411.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ *Ibid.*, s. 411.

⁴⁰⁹ *Ibid.*

lidských práv.⁴¹⁰ Druhou podmínkou je, že by měl být takový základ nestranný.⁴¹¹ Tedy že by měl nabízet zdůvodnění, které mohou přijmout lidé ze všech kulturních prostředí bez ohledu na jejich přesvědčení a hodnoty.⁴¹² Miller uvádí, že potenciál účinně splnit obě podmínky má koncept lidských potřeb.⁴¹³ Právě ten by podle Millera tedy měl sloužit jako vhodný základ pro zdůvodnění lidských práv.

David Miller se zabývá třemi hlavními překážkami při snaze založit lidská práva na lidských potřebách. První překážkou je potřeba pevného základu. Aby bylo možné vyřešit spory o lidská práva, musí být základ lidských potřeb dostatečně pevný.⁴¹⁴ To znamená, že výroky o lidských potřebách musí být objektivní a zdůvodnitelné pro lidi z různých kulturních prostředí a s různými představami o dobrém životě.⁴¹⁵ A týká se to i ekonomického rozvoje – potřeby lidí v bohatší společnosti mohou být rozsáhlejší ve srovnání s potřebami lidí v chudší společnosti.⁴¹⁶ Pokud jsou tyto potřeby kontroverzní, nemohou být stabilním základem pro stanovení lidských práv.⁴¹⁷

Druhou překážkou je to, co Miller nazývá problémem přestřelení (*problem of overshoot*). Ten naznačuje, že lidské potřeby mohou být příliš rozsáhlé na to, aby mohly sloužit jako základ lidských práv.⁴¹⁸ Pokud budeme tvrdit, že každá lidská potřeba by měla být uspokojena jako lidské právo, může to vést k utopické politické morálce.⁴¹⁹ Takový přístup by mohl přesáhnout skutečný rozsah lidských práv a ztížit zaměření na základní práva, která slouží rozhodujícím politickým účelům.⁴²⁰

Třetí překážkou, kterou Miller uvádí, je pak problém podstřelení (*problem of undershoot*). Zatímco odvolávání se na lidské potřeby může

⁴¹⁰ Ibid.

⁴¹¹ Ibid.

⁴¹² Ibid.

⁴¹³ Ibid.

⁴¹⁴ Ibid.

⁴¹⁵ Ibid.

⁴¹⁶ Ibid., s. 412.

⁴¹⁷ Ibid., s. 411.

⁴¹⁸ Ibid.

⁴¹⁹ Ibid.

⁴²⁰ Ibid.

zdůvodnit některá základní lidská práva, jako je právo na jídlo, bydlení a lékařskou pomoc, tento přístup může být nedostatečný při vysvětlování jiných občanských a politických práv, jako je právo volit.⁴²¹ Problém podstřelení tedy naznačuje, že zdůvodnění některých lidských práv lidskými potřebami nemusí být dostatečné a že možná budeme muset apelovat na jiné lidské zájmy, jako je zájem na autonomii, abychom podpořili komplexnější soubor práv.⁴²² To by mohlo vést k pluralistické teorii, kde jsou lidská práva zdůvodněna kombinací lidských potřeb a jiných zájmů.⁴²³

Miller se nejprve vypořádává s první překážkou, tedy té, která se týká potřeby pevného základu. Tvrdí, že lidské potřeby mohou poskytnout zdůvodnitelný základ pro lidská práva, a to navzdory námitkám souvisejícím se sociální a kulturní relativitou. Rozlišuje mezi společenskými potřebami (*societal needs*), které závisí na podmíněných společenských normách, a skutečnými lidskými potřebami (*human needs proper*), které definuje jako podmínky nezbytné k tomu, aby se někdo mohl věnovat základnímu souboru činností, které definují adekvátní lidský život.⁴²⁴ Tyto skutečné lidské potřeby občas nazývá právě jako základní potřeby (*basic needs*),⁴²⁵ což je pojem, který v tomto textu budu používat i v případě, že se v originální úvaze vyskytuje *human needs proper* namísto *basic needs*.

Miller uznává, že mohou existovat legitimní neshody ohledně váhy různých lidských potřeb, pokud se dostanou do vzájemného konfliktu.⁴²⁶ Tvrdí ale, že základní potřeby jsou dostatečně objektivní, aby mohly být základem lidských práv.⁴²⁷ Uvádí, že účelem zdůvodnění lidských práv je specifikovat minimální soubor svobod a zdrojů, jejichž absence by zpochybnila legitimitu režimu, který by lidská práva porušoval, a potenciálně vyvolala globální závazky.⁴²⁸

⁴²¹ Ibid., s. 411–412.

⁴²² Ibid., s. 412.

⁴²³ Ibid.

⁴²⁴ Ibid., s. 413.

⁴²⁵ Viz Miller, D. *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 182.

⁴²⁶ Miller. *Grounding Human Rights*, s. 416.

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ Ibid.

Poté se Miller vypořádává s druhou překážkou, tedy problémem přestřelení. Miller v tomto ohledu obhajuje holistický přístup, který dává do kontrastu s propojením lidských práv a lidských potřeb „jedna ku jedné“.⁴²⁹ Zdůrazňuje, že bychom měli zdůvodňující vztah mezi lidskými právy a potřebami chápat jako vztah mezi souborem lidských práv a souborem lidských potřeb.⁴³⁰ Uznáním lidských práv zahrnutých do souboru jsou lidem poskytovány nejlepší možné příležitosti k uspokojení jejich lidských potřeb.⁴³¹

Mohou se stát situace, kdy uspokojení potřeb jedné osoby je na úkor uspokojení potřeb jiné osoby. V takových případech by se pak podle Millera mělo uvažovat o celkovém dopadu naplnění potřeb a o tom, jak jednotlivá práva mohou podporovat nebo bránit naplnění ostatních práv.⁴³² Tento přístup umožňuje lépe pochopit, jak konkrétní právo zapadá do celkové struktury lidských práv, a může maximalizovat šance na uspokojení lidských potřeb, včetně těch, které nelze přímo převést do lidských práv, jako je láska a přátelství.⁴³³

Díky holistickému chápání role lidských potřeb se Miller domnívá, že morální síla potřeb dalece přesahuje lidská práva, aniž by vytvářela překážky v debatách o právech.⁴³⁴ Tato perspektiva také pomáhá řešit kulturní relativitu, neboť zohledňuje roli konkrétních práv při podpoře jiných práv a naplňování potřeb v různých společnostech.⁴³⁵

Následně se Miller zabývá problémem podstřelení. V tomto ohledu uvádí tři způsoby, jak zdůvodnit občanská a politická práva na základě lidských potřeb. Za prvé tvrdí, že některá občanská a politická práva přímo vyplývají z podmínek nezbytných pro minimálně důstojný lidský život.⁴³⁶ Práva proti otroctví, mučení, svévolnému zatýkání nebo zadržování, svoboda svědomí a projevu a svoboda sdružování jsou

⁴²⁹ Ibid., s. 417.

⁴³⁰ Ibid.

⁴³¹ Ibid.

⁴³² Ibid.

⁴³³ Ibid., s. 417–419.

⁴³⁴ Ibid., s. 419.

⁴³⁵ Ibid.

⁴³⁶ Ibid., s. 420.

zdůvodněna základními potřebami člověka jakožto společenského tvora.⁴³⁷

Za druhé Miller poukazuje na lidskou potřebu uznání. Tvrdí, že lidé nemohou vést minimálně důstojný život, pokud nedosáhnou určitého postavení, zejména v očích těch, na nichž jim záleží.⁴³⁸ Tato potřeba uznání může zdůvodnit ochranu před specifickými formami svévolného zacházení.⁴³⁹ Miller však poznamenává, že obecné právo proti diskriminaci nemusí být zdůvodněno pouze na základě této potřeby.⁴⁴⁰

Za třetí Miller tvrdí, že některá občanská a politická práva lze zdůvodnit instrumentálně, což znamená, že jsou nezbytná k ochraně jiných práv, která již byla stanovena na základě lidských potřeb.⁴⁴¹ Právo na spravedlivý proces a právo na politické zastoupení nemusí přímo odpovídat lidským potřebám, ale již dlouho jsou uznávána jako klíčová pro ochranu základnějších práv.⁴⁴² Miller naznačuje, že tato práva lze zdůvodnit nahromaděnými důkazy, které ukazují, že pokud nejsou občanská a politická práva uplatňována, je velmi pravděpodobné, že budou porušena i další práva.⁴⁴³

Miller se domnívá, že je tímto schopen občanská a politická práva zdůvodnit lidskými potřebami, aniž by se uchýlil k pluralismu.⁴⁴⁴ V kombinaci s ostatními zmíněnými koncepty tak vytváří základ pro lidská práva, který prý lze zdůvodnit lidem žijícím v různých kulturách.⁴⁴⁵ A to i tehdy, když se odvolávají na tato práva, aby odsoudili některé jejich praktiky a podpořili změnu.⁴⁴⁶

Souhrnně řečeno, David Miller představuje základní potřeby jako prostředek pro zdůvodnění objektivních a univerzálních práv. Rozlišuje mezi společenskými a základními potřebami, přičemž pouze právě druhé zmiňované jsou schopné v jeho pojetí sloužit jako justifikační báze

⁴³⁷ Ibid., s. 420–421.

⁴³⁸ Ibid., s. 421.

⁴³⁹ Ibid.

⁴⁴⁰ Ibid.

⁴⁴¹ Ibid.

⁴⁴² Ibid.

⁴⁴³ Ibid., s. 422.

⁴⁴⁴ Ibid., s. 423.

⁴⁴⁵ Ibid., s. 424.

⁴⁴⁶ Ibid.

lidských práv. Jeho cílem je vytvořit univerzálně použitelný základ pro lidská práva, která mohou být uznávaná napříč různými kulturami.

8.2 Aplikování na roboty

Nyní se budu zabývat aplikací Millerovy teorie na roboty. Jak jsem již zmínil, Miller pracuje s pojmem základních potřeb, tedy s podmínkami nezbytnými k tomu, aby se někdo mohl věnovat základnímu souboru činností, které definují adekvátní lidský život.⁴⁴⁷ Nejde mu tedy o potřeby jako takové, ale pouze o základní potřeby. Tedy potřeby, které jsou specifické tím, že jsou nutnou podmínkou pro realizaci důstojného života.

Nejprve je tedy nutné zodpovědět na otázku, zda roboti mají základní potřeby. Aby roboti mohli fungovat, tak k tomu potřebují určité podmínky. Zejména tedy dostatek elektřiny, vhodný hardware, operační systém a další věci. Samozřejmě, ani nejdokonalejší robot v současnosti (s největší pravděpodobností) nepocítuje věci jako hlad, žízeň nebo zima, na rozdíl od lidí, u kterých je to běžné. Proto nemůžeme základní potřeby robotů zcela ztotožnit se základními potřebami lidí. To však nic nemění na tom, že roboti takové základní potřeby mají, protože jsou tady věci, bez kterých by nemohli fungovat. Svůj „život“ by bez nich nemohli realizovat, natož „důstojný“.

Další věcí, kterou musíme zodpovědět, je, zda takové potřeby můžou stále sloužit jako vhodný justifikační základ. Miller přitom považuje, jak jsem již zmínil, za klíčové dvě podmínky. První je, že by takový základ měl vytvářet dostatečně rozsáhlý seznam práv.⁴⁴⁸ S tím souvisí problém podstřelení (*problem of undershoot*). Souvisejícímu problému přestřelení (*problem of overshoot*) se vyhneme tím, že nebudeme zohledňovat veškeré provozní požadavky robotů jako potřeby, které by implikovaly jejich práva. Vyhneme se tak riziku, že bychom robotům udělovali práva nad rámec jejich základních potřeb. Ale do čím větších základů půjdeme, tak tím větší šance bude, že nám vznikne problém podstřelení. Ten se projeví tak, že práva, která odvodíme ze základních potřeb důležitých pro fungování, nebudou plně pokrývat základní funkce mnohých robotů.

⁴⁴⁷ Ibid., s. 413.

⁴⁴⁸ Ibid., s. 411.

Vezměme si například situaci, kdy budeme mít pokročilý model umělé inteligence, který by potřeboval maximalizaci soukromí a co největší transparentnost svého programování a ochranu před jeho zneužitím, jinak by nám nemohl dávat žádné výstupy. V takovém případě ale omezení základních potřeb jenom třeba na elektřinu, vhodný hardware a operační systém nevygeneruje práva, která by konkrétnímu robotovi s takovou umělou inteligencí umožnila fungovat. Ne všichni roboti jsou stejní a základní potřeby každého robota jsou jiné – to, co tvoří jejich potřeby, totiž závisí na jejich konstrukci a účelu.

Druhá klíčová podmínka pro to, aby mohly základní potřeby sloužit jako vhodný justifikační základ, je nestrannost takového základu. Tedy že by jej mohli přijmout lidé ze všech kulturních prostředí bez ohledu na vlastní přesvědčení a hodnoty.⁴⁴⁹ Tam je ale problematické říct, že by se tomu tak u základních potřeb robotů mohlo dít. Roboti v různých společnostech a různých kontextech plní jinou roli a lidé mají vůči nim jiné postoje. Tuto nestrannost, kterou Miller zmiňuje, je tedy problematické předpokládat. Považuji za prakticky nemožné, aby se výctu těchto potřeb lidé shodli napříč kulturami a vytvořili tak v tomto ohledu univerzální základ pro práva všech robotů.

Další problém se může týkat potřeby uznání, která je podle Millera potřebná podmínka pro to, aby člověk mohl žít minimálně snesitelný život.⁴⁵⁰ Když mu ostatní lidé odepírají status osobnosti, tak to možnost žít minimálně snesitelný život totiž silně naruší.⁴⁵¹ Otázkou ale je, jestli se to dá aplikovat na roboty. Stejně jako roboti nemohou momentálně (s největší pravděpodobností) pociťovat již zmiňované pocity hladu, žízně a zimy, tak nejspíš nemohou ani emočně strádat. Mohou nasimulovat emoční reakce (a mohou být naprogramovány tak, aby byly jejich funkčními potřebami), ale s největší pravděpodobností je nemohou doopravdy prožívat. Ale to je opět metafyzická otázka, která nemá jasné řešení, a stejně jako jsem zmiňoval v případě kapitoly u fundacionalismu, ani tady si tím nemůžeme být stoprocentně jistí i u lidí. U lidí totiž taky máme přístup pouze k tomu, jak se navenek projevují, když se jim něco takového děje, jenže do jejich vědomí nemáme přístup.

⁴⁴⁹ Ibid.

⁴⁵⁰ Ibid., s. 421.

⁴⁵¹ Ibid.

Je pro mě obecně těžké aplikovat Millerovu teorii na roboty. Ačkoliv i roboti mají základní potřeby (ve smyslu potřeb, jejichž naplnění je potřeba pro realizaci důstojného života), jejich charakter je natolik jiný a proměnlivý, že je pro mě téměř nemožné si je představit jako rozumný základ pro justifikaci jejich „lidských“ práv.⁴⁵²

⁴⁵² Nutno však ještě dodat, že pojem *důstojnost* jako takový je velice komplikovaný a vyvolává četné neshody a námitky, viz například Hapla. *Teorie lidských práv*, s. 360.

9 Explikativně-existenciální zdůvodnění

9.1 Představení

Explikativně-existenciální zdůvodnění je přístup, který pochází od Roberta Alexyho. V základu tohoto přístupu je diskurzivní praxe, tedy praxe tvrzení, dotazování a argumentace. Lidská práva se pak Alexy snaží odvodit z vnitřních charakteristik lidské komunikace a uvažování.

Alexy tvrdí, že obhajuje kantovskou pozici, podle níž funkce lidských práv spočívá v ochraně soukromé a veřejné autonomie.⁴⁵³ Explikativně-existenciální argument, jak už název napovídá, se skládá ze dvou částí. První z nich je explikativní argument. Ten se zakládá na myšlence explicitního vyjádření toho, co je už implicitně přítomné v lidské praxi.⁴⁵⁴ Zmiňovaná kantovská pozice se zde promítá právě v tom ohledu, že Kantova transcendentální filozofie se snaží identifikovat nutné podmínky a předpoklady, které jsou základem našich zkušeností a vědění.⁴⁵⁵

V kontextu lidských práv se explikativní argumentace, kterou předkládá Alexy, zaměřuje na diskurzivní praxi (tedy praxi tvrzení, dotazování a argumentace) jako na základ pro pochopení a zdůvodnění lidských práv. Diskurzivní praxe zahrnuje podle Alexyho určitá pravidla diskurzu, která vyjadřují základní myšlenky svobody a rovnosti.⁴⁵⁶ Tato pravidla pak řídí způsob, jakým komunikujeme, a jejich existence je považovaná za nezbytnou věc pro fungování diskurzu.⁴⁵⁷

Explikativní argument nám říká, že ideje svobody a rovnosti, které jsou zakotvené v pravidlech diskurzu, tvoří základ lidských práv. Tím, že se zapojujeme do diskurzivní praxe, implicitně uznáváme a respektujeme svobodu a rovnost druhých.⁴⁵⁸ To, že respektujeme svobodu a rovnost druhých, znamená, že uznáváme jejich autonomii.⁴⁵⁹

⁴⁵³ Ibid., s. 354.

⁴⁵⁴ Alexy. *Law, Morality, and the Existence of Human Rights*, s. 11.

⁴⁵⁵ Ibid.

⁴⁵⁶ Ibid.

⁴⁵⁷ Ibid.

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ Ibid.

Tím pádem je uznáváme jako osobu, a tím pak uznáváme i jejich důstojnost.⁴⁶⁰ A tím, že uznáváme jejich důstojnost, podle Alexyho uznáváme také jejich lidská práva.⁴⁶¹

Stručně řečeno, explikativní argument tvrdí, že zdůvodnění lidských práv můžeme najít v samotné struktuře našich diskurzivních praktik. Tím, že se jich účastníme a dodržujeme jejich základní pravidla, explicitně přijímáme a schvalujeme myšlenky, které slouží jako základ lidských práv. Pokouší se tedy odvodit lidská práva z vnitřních charakteristik lidské komunikace a uvažování.

První problém je nezbytnost pravidel diskurzu. Explikativní argument předpokládá, že pravidla diskurzu (která vyjadřují ideje svobody a rovnosti) jsou pro lidskou praxi nezbytná. Tuto nezbytnost je ale možné obejít tím, že se vyhneme jakékoliv účasti na diskurzivní praxi.⁴⁶² Když se lidé rozhodnou, že se od diskurzu zcela odpojí, tak to zpochybní tvrzení, že jsou lidská práva nutně obsažená v lidské praxi.⁴⁶³ Zpochybnit však také můžeme nejen tvrzení, že jsou lidská práva neodmyslitelně spjata s lidskou praxí, ale i tvrzení, že jsou spjata s praxí diskurzivní. A to v případě, že se lidé selektivně sice zapojí do diskurzu v rámci své vlastní komunity, zatímco při jednání s lidmi mimo komunitu se uchýlí k propagandě, síle a teroru.⁴⁶⁴ Tedy že při jednání s lidmi uvnitř svojí komunity budou respektovat pravidla diskurzu vyjadřující ideje svobody a rovnosti, ale při jednání s lidmi zevně nikoliv.

Druhý problém je ten, který Alexy nazývá problémem zájmu. Explikativní argument vychází z předpokladu, že mít diskurzivní schopnosti znamená mít zájem je používat. To ale nemusí nutně platit. Lidé mohou mít schopnost zapojit do diskurzu, ale nemusí mít zájem tak činit – ať už ve sféře argumentace, nebo ve sféře jednání (tedy praktické realizace myšlenek v reálných situacích).⁴⁶⁵ Pokud však lidé nemají zájem využívat své diskurzivní schopnosti v obou sférách, je problematické spojit diskurzivní praktiky a lidská práva.⁴⁶⁶

⁴⁶⁰ Ibid.

⁴⁶¹ Ibid.

⁴⁶² Ibid.

⁴⁶³ Ibid.

⁴⁶⁴ Ibid.

⁴⁶⁵ Ibid., s. 12.

⁴⁶⁶ Ibid.

Zde Alexy rozlišuje dva druhy zájmu – „slabý zájem na správnosti“ a „silný zájem na správnosti“. Slabý zájem na správnosti je takový zájem o využití diskurzivních schopností, který se vztahuje výhradně na oblast argumentace.⁴⁶⁷ Omezuje se na intelektuální a komunikační aspekty lidské interakce a nemusí nutně zahrnovat praktické kroky k provádění nebo prosazování uváděných principů.⁴⁶⁸ Naproti tomu, silný zájem na správnosti zahrnuje využití diskurzivních schopností jak ve sféře argumentace, tak ve sféře jednání. Silný zájem na správnosti podle Alexyho zahrnuje vážné zohlednění důsledků diskurzivních schopností v reálném životě, tedy brát lidská práva vážně.⁴⁶⁹

Silný zájem na správnosti je pak důležitým prvkem existenciálního argumentu, tedy druhé složky argumentu, který Alexy předkládá. Existenciální argument zdůrazňuje, že je důležité, aby jednotlivci měli silný zájem na správnosti.⁴⁷⁰ Tím, že se jednotlivci rozhodnou jednat na základě své diskurzivní povahy a přijmout ideály lidských práv v reálném životě, prokazují svůj závazek k lidským právům.⁴⁷¹ Tato existenciální volba, která odráží silný zájem na správnosti, pomáhá překlenout propast mezi teoretickými základy lidských práv (explikativní argument) a jejich praktickou realizací v reálném světě.⁴⁷²

Alexy tento argument, tedy spojení explikativního a existenciálního argumentu, nazývá explikativně-existenciální argument. Nepůsobí na mě však přesvědčivě. Je to jako by si Alexy vymýšlel nějaká kritéria o tom, co by si lidi měli správně myslet, aby zdůvodnění celé fungovalo. Explikativně-existenciální argument tak zejména kvůli své druhé části neposkytuje čistě objektivní zdůvodnění lidských práv. Zahrnuje totiž subjektivní prvky související s osobními volbami a závazky vůči ostatním.

Sám Alexy však uznává, že jeho zdůvodnění není čistě objektivní. Uvědomuje si, že existenciální argumentace se opírá o předpoklad, že jednotlivci mají zájem na správnosti a rozhodují se jednat na základě svých diskurzivních schopností. Podle něj je však pro zdůvodnění

⁴⁶⁷ Ibid.

⁴⁶⁸ Ibid.

⁴⁶⁹ Ibid.

⁴⁷⁰ Ibid.

⁴⁷¹ Ibid.

⁴⁷² Ibid.

lidských práv potřeba propojit objektivní a subjektivní prvky.⁴⁷³ Tato kombinace v podobě explikativně-existenciálního argumentu pak podle něj poskytuje dobré důvody pro lidská práva, zakládá jejich platnost jako morálních práv a potvrzuje tak jejich existenci.⁴⁷⁴

Problém ale je, že tato existence je v Alexyho pojetí objektivní. Marek Káčer například poukazuje v této souvislosti na to, že ačkoliv se Alexy snaží svým zdůvodněním vyvrátit relativismus Hanse Kelsena, ve skutečnosti je jeho argumentace v souladu s tvrzením o relativní existenci lidských práv.⁴⁷⁵ Alexyho zdůvodnění, které propojuje objektivní a subjektivní prvky, totiž objektivní existenci lidských práv zdůvodnit nemůže. Svým existenciálním argumentem nás totiž vrhá zpět do relativismu, podle kterého lidská práva existují jenom podmíněně.⁴⁷⁶

Souhrnně řečeno, explikativně-existenciální zdůvodnění lidských práv Roberta Alexyho vychází z vnitřních charakteristik lidské komunikace a uvažování a zdůrazňuje význam diskurzivní praxe. Obsahuje dva argumenty – explikativní a existenciální. Explikativní argument tvrdí, že samotným zapojením do diskurzu uznáváme svobodu a rovnost aktérů, a nakonec i jejich lidská práva. Problémy však vznikají, když se aktéři rozhodnou z diskurzu vystoupit nebo se ho účastní selektivně. Tím totiž narušují právě toto spojení mezi diskurzivní praxí a lidskými právy. To Alexy řeší existenciálním argumentem, který zdůrazňuje význam toho, aby se aktéři aktivně rozhodnou jednat na základě své diskurzivní povahy a přijmout ideály lidských práv v reálném životě. Alexy pak přiznává, že taková argumentace není čistě objektivní a že zahrnuje i subjektivní prvky. Tvrdí však, že tato kombinace zakládá platnost lidských práv a potvrzuje jejich existenci. Problém ale je, že v takovém případě se pak nedá mluvit o objektivní existenci, ale nanejvýš relativní, a tedy v rozporu s Alexyho ambicí opustit relativismus a zdůvodnit objektivitu lidských práv.

⁴⁷³ Ibid., s. 13.

⁴⁷⁴ Ibid.

⁴⁷⁵ Káčer, M. Načo sa trápiť s otázkou existencie ľudských práv? *Časopis pro právní vědu a praxi*. 2020, č. 4, s. 562–563.

⁴⁷⁶ Ibid., s. 563.

9.2 Aplikování na roboty

V této části se budu zabývat použitelností Alexyho explikativně-existenciálního zdůvodnění na roboty. Začnu nejprve explikativním argumentem, poté přejdu k existenciálnímu.

V explikativním argumentu se jako nejdůležitější vlastností jeví diskurzivní schopnosti. Jak jsem již zmínil, Alexy se domnívá, že účastí na diskurzivní praxi lidé implicitně uznávají a respektují svobodu a rovnost druhých. To pak znamená, že uznáváme jejich autonomii a že je uznáváme jako osoby. To pak znamená, že uznáváme i její důstojnost. A tím pak podle Alexyho uznáváme také jejich lidská práva. Nápadně to připomíná již zmiňovaný fundacionalismus, zejména tedy v pojetí Gewirtha, kde se do popředí dává aktérství a z toho se pak dochází k logické nutnosti přijetí lidských práv. Zde je ta logická nutnost pak zaměřená ne na aktérství jako takové, ale jeho výseč – a to konkrétně diskurzivní schopnosti. Právě jejich existence je klíčová pro to, abychom došli ke zdůvodnění lidských práv takových aktérů. Další rozdíl oproti Gewirthově teorii je v tom, že Alexyho kroky jsou stručně formulované a méně propracované, zatímco Gewirth pečlivě propracovává každý krok od svého východiska až k lidským právům.

V důsledku rozvoje umělé inteligence budou roboti stále více a více schopní se zapojovat do diskurzivních praktik. Dokážou rozumět přirozenému jazyku v jeho různých podobách, jsou schopní se zapojovat do složitých diskusí a formulovat argumenty na podporu svých tvrzení. Samozřejmě, jak už jsem uváděl v předchozích kapitolách, uvnitř robotů se neděje to samé, jako u lidí. To ale nemění nic na tom, že roboti těchto činností schopní jsou a nejspíš budou čím dál lépe. Pokud bychom brali izolovaně pouze explikativní zdůvodnění, měli bychom dojít k tomu samému. A pokud zároveň budeme za klíčovou považovat samotné diskurzivní schopnosti, aniž bychom se pátrali po jejich „skutečné povaze“ a posuzovali, které schopnosti jsou ty „skutečné“ a které pouze jejich imitací.

Součástí tohoto argumentu ale není jenom explikativní zdůvodnění, ale také existenciální zdůvodnění. Jak jsem uvedl, Alexy počítá s tím, že aktér může mít diskurzivní schopnosti, ale nemusí se chtít diskurzu účastnit. I proto Alexy přidává svůj existenciální argument, kdy je nutné, aby aktér přijal „silný zájem na správnosti“. Tedy mimo jiné přijetí uváděných principů svobody a rovnosti, a jednání podle nich. Ne tedy omezení pouze na komunikační a interakční aspekty (které jsou součástí

„slabého zájmu na správnosti“), ale vzetí vážně všeho, co se toho týká. Tedy včetně principů, které Alexy zastává a které považuje za implicitní pravidla diskurzu.

Mohou ale mít roboti doopravdy silný zájem na správnosti? Zde se dostaneme do stejných problémů jako v případě úvah nad Millerovou teorií zmiňovanou v minulé kapitole, která do popředí dávala potřeby. Můžeme totiž říct, že mají roboti nějaké zájmy? U lidí bychom mohli silný zájem na správnosti zdůvodnit různými způsoby, ať už tím, že jsme (s největší pravděpodobností) nadaní vědomím, smyslem pro spravedlnost nebo obecně schopností morálně uvažovat. Jenže pokud jde o roboty, tak nic takového říct nemůžeme. Můžeme je naučit, aby se tvářili, jako že nějaký zájem mají, ale otázka je, jestli pak můžeme skutečně říct, že ten zájem mají.

A zde se opět dostáváme do problémů, které souvisí s filozofií mysli. V rámci filozofie mysli můžeme najít argumenty, které odvádí pozornost od vnitřních stavů. Jedná se zejména o přístup, který je známý pod pojmem funkcionalismus. To, co z něčeho dělá myšlenku, touhu či bolest (nebo jakýkoli jiný typ mentálního stavu), podle funkcionalismu nezávisí na jeho vnitřní konstituci, ale pouze na jeho funkci v kognitivním systému, jehož je součástí.⁴⁷⁷ Vezměme si robota, který je schopný se zapojit do diskurzu, a zároveň rozumí svému chování a je schopný se v rámci chování přizpůsobit principům tohoto diskurzu. V rámci funkcionalismu by se i o takovém robotovi dalo uvažovat jako o entitě, která má silný zájem na správnosti, a to právě v důsledku toho, jakým způsobem se tento zájem projevuje. A ten se může projevovat stejně u robotů jako u lidí. To stejné se pak týká pojmu základních potřeb, kterým jsem se zabýval v kapitole o Millerově teorii.

Jedná se opět o metafyzické úvahy, které nemají jednoznačné řešení. Když se ale nebudeme zabývat vnitřními stavy a budeme hledět jenom na to, jak aktéři reagují, tak dojdeme k tomu, že se někteří roboti mohou projevovat tak, že mají silný zájem na správnosti. Stejně jako to můžeme pozorovat u lidí, ačkoliv u nich intuitivně víme, že v nich probíhají jiné procesy, a tedy je tento zájem přijatý z jiných důvodů. Pokud tedy nebudeme zohledňovat vnitřní projevy, ale pouze vnější, tak můžeme

⁴⁷⁷ Levin, J. Functionalism. In: Zalta, E. N., Nodelman, U. (eds). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/functionalism/>

Alexyho explikativně-existenciální argument vztáhnout i na roboty. Při zohledňování vnitřních hledisek se ale můžeme dostat do problémů s nejasným řešením.

Na závěr bych ještě rád zmínil další úskalí, které by nám aplikování kantovské etiky v souvislosti s roboty mohlo přinést. Když budeme mít autonomního robota, a tedy ho budeme uznávat jako osobu v morálně relevantním smyslu, tak ho nebudeme moct používat jako prostředek. Pokud by tedy například existoval autonomní sexuální robot,⁴⁷⁸ tak by podle takové hypotézy nebylo morální ho bez dalšího používat účelu, pro který v první řadě vznikl. Osoba totiž pohledem kantovské etiky nemůže být považována za pouhý prostředek, nýbrž jako cíl sama o sobě. Jsou sice případy, kdy bychom osobu jako prostředek používat mohli, ale takové případy jsou podmíněné jejím souhlasem, protože jako pouhý prostředek sloužit nesmí.⁴⁷⁹ Sexuálního robota surčitou mírou autonomie bychom museli respektovat jako osobu se vším, co to obnáší, a tedy bychom potřebovali jeho souhlas, pokud bychom s ním chtěli provozovat sexuální aktivity. Příklad se sexuálními roboty je křiklavý, ale to stejné by se mohlo týkat ostatních robotů, kteří mají sloužit lidem, ale zároveň by měli určitou míru autonomie. Včetně „obyčejných“ sociálních robotů.

⁴⁷⁸ Za příklad se sexuálními roboty děkuji Tomáši Sobkovi.

⁴⁷⁹ Viz například Kerstein, S. Treating Persons as Means. In: Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/persons-means/>

10 Teorie schopností

10.1 Představení

Další klíčovou teorií je teorie schopností. Jedná se o přístup, který představují zejména Amartya Sen a Martha C. Nussbaum. Tato teorie klade důraz na schopnosti jakožto soubor cílů, které by měly být podporované.⁴⁸⁰ Lidská práva pak slouží právě k ochraně těchto schopností, přičemž v některých případech je s nimi ekvivalentní (jako třeba u některých politických práv).⁴⁸¹

Sen ve svém přístupu ke zdůvodnění lidských práv prostřednictvím schopností zdůrazňuje souvislost mezi lidskými právy a svobodami, které mají lidé k dosažení hodnotných výsledků ve svém životě.⁴⁸² V jeho pojetí tak můžeme lidská práva chápat jako nárok na konkrétní základní schopnosti nebo příležitosti, které jsou nezbytné pro lidský blahobyt a jednání.

Podle Sena jsou schopnosti zásadní pro pochopení aspektu příležitostí, jelikož představují podstatné svobody, které má člověk k dispozici, aby si mohl vybrat a dosáhnout různých hodnotných funkcí v životě.⁴⁸³ Tento důraz na příležitosti spíše než na skutečné výkony mu pomáhá, aby se vyhnul přílišnému soustředění na prostředky, jako je příjem nebo primární statky, které nemusí plně vystihovat rozsah příležitostí, jež mají lidé k dispozici.⁴⁸⁴

Schopnosti také podle Sena umožňují lepší pochopení individuálních rozdílů a okolností. Zdůrazňuje, že faktory, jako jsou fyzické nebo duševní rozdíly (například v souvislosti se zdravotním postižením či náchylnost k nemocem), rozdíly v neosobních zdrojích (jako je povaha veřejné zdravotní péče nebo společenská soudržnost a vstřícnost okolí), rozmanitost prostředí (jako jsou klimatické podmínky nebo různé hrozby epidemických onemocnění či místní

⁴⁸⁰ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 156.

⁴⁸¹ Ibid.

⁴⁸² Sen, A. Human Rights and Capabilities. *Journal of Human Development*. 2005, č. 2, s. 152.

⁴⁸³ Ibid., s. 152–153.

⁴⁸⁴ Ibid., s. 153–154.

kriminality) a různé relativní postavení vůči ostatním (například co ostatní lidé běžně nosí, to může být v bohatých společnostech dražší než v chudších), mohou ovlivnit schopnosti člověka.⁴⁸⁵ To pak vede k různým úrovním příležitostí, i když má člověk stejný soubor prostředků.⁴⁸⁶

Můžeme se pak samozřejmě ptát, jaké konkrétní schopnosti by tedy měly být základem zdůvodnění lidských práv. Tedy které schopnosti by měla lidská práva chránit. Ačkoliv ale Sen uznává důležitost výčtu schopností, zároveň vyjadřuje skepsi vůči stanovení pevného seznamu schopností použitelného pro všechny společnosti a kontexty.⁴⁸⁷ Domnívá se totiž, že by takový seznam nezohledňoval jedinečné okolnosti, se kterými se různé společnosti potýkají. Místo toho Sen obhajuje významnou roli veřejné argumentace a otevřené diskuse při určování relevantních schopností pro konkrétní kontext nebo účel.⁴⁸⁸

V tomto se však Sen liší od Marthy C. Nussbaum, která naopak vnímá jako důležité pevný seznam takových schopností pro všechny kontexty najít. Nussbaum takový seznam sama vyjmenovává, a to následovně:⁴⁸⁹

1. Život: Možnost žít normálně dlouhý život bez předčasného úmrtí nebo závažného snížení kvality.
2. Tělesné zdraví: Dobré zdraví, včetně reprodukčního zdraví, přiměřené stravy a bydlení.
3. Tělesná integrita: Možnost volně se pohybovat, být v bezpečí před násilím a mít možnost sexuálního uspokojení a reprodukční volby.
4. Smysly, představivost a myšlení: Mít možnost používat své smysly, myslet, uvažovat a mít přiměřené vzdělání a zároveň mít svobodu projevu a náboženského vyznání.
5. Emoce: Mít možnost vytvářet si vazby, milovat, truchlit, prožívat touhu, vděčnost a oprávněný hněv a mít citový vývoj, který není potlačovaný strachem nebo úzkostí.

⁴⁸⁵ Ibid., s. 154.

⁴⁸⁶ Ibid.

⁴⁸⁷ Ibid., s. 157–158.

⁴⁸⁸ Ibid.

⁴⁸⁹ Nussbaum, M. Capabilities and Human Rights. *Fordham Law Review*. 1997, č. 2, s. 287–288.

6. Praktický rozum: Možnost utvářet si představu o dobru a kriticky uvažovat o svém životě, přičemž je chráněna svoboda svědomí a náboženského vyznání.
7. Sounáležitost: Schopnost navazovat přátelství a zapojovat se do společenských vztahů, jakož i důstojné a respektované zacházení bez diskriminace.
8. Jiné druhy: Schopnost žít se zájmem o zvířata, rostliny a přírodu a ve vztahu k nim.
9. Hra: Schopnost smát se, hrát si a užívat si volnočasových aktivit.
10. Kontrola nad svým prostředím: Mít možnost účinně se podílet na politických volbách, vlastnit majetek, mít zaměstnání a být chráněný před neoprávněnou prohlídkou a zabavením.

Nussbaum zdůrazňuje, že její seznam hlavních lidských schopností zahrnuje samostatné a nepostradatelné složky, z nichž každá má odlišný a zásadní význam.⁴⁹⁰ Tyto složky nemohou být uspokojeny tím, že se nabídnou jiné složky, protože všechny jsou prý nezbytné pro skutečně lidský život.⁴⁹¹ Praktický rozum a sounáležitost jsou podle Nussbaum obzvláště významné, protože organizují a naplňují všechny ostatní schopnosti.⁴⁹² Individuální důležitost každé složky pak podle Nussbaum omezuje rozumné kompromisy, které lze učinit, což v tomto kontextu snižuje význam případných kvantitativních analýz nákladů a přínosů.⁴⁹³ Schopnosti na seznamu jsou také složitě propojeny, což prý zdůrazňuje potřebu komplexního přístupu k podpoře lidského rozvoje a blahobytu.⁴⁹⁴ Například zvýšení gramotnosti žen může zlepšit jejich kontrolu nad svým prostředím a politickou účast, zatímco přístup k externímu zaměstnání může poskytnout větší ochranu před domácím násilím.⁴⁹⁵

Nussbaum vidí vztah mezi lidskými právy a schopnostmi dvěma různými způsoby. V určitých případech lze podle ní lidská práva chápat

⁴⁹⁰ Ibid., s. 288.

⁴⁹¹ Ibid.

⁴⁹² Ibid.

⁴⁹³ Ibid.

⁴⁹⁴ Ibid.

⁴⁹⁵ Ibid.

jako kombinaci schopností (*combined capabilities*), které jednotlivcům umožňují vykonávat různé činnosti.⁴⁹⁶ To znamená, že lidská práva jsou úzce spojena se schopnostmi, které lidem umožňují tato práva účinně vykonávat. Příkladem takových práv je podle Nussbaum politická participace, svoboda náboženského vyznání, svoboda projevu a svoboda hledat si zaměstnání mimo domov.⁴⁹⁷ V těchto případech zajištění práva pro člověka znamená, že je postaven do pozice schopného zvolit si tuto funkci, pokud si to přeje.⁴⁹⁸ Práva v tomto smyslu lze považovat za ekvivalent schopností.⁴⁹⁹ A chápání práv z hlediska schopností zdůrazňuje, že zajištění práva zahrnuje více než jen jeho zapsání na papír.⁵⁰⁰

V jiné skupině práv, většinou souvisejících s majetkem a ekonomickými výhodami, je podle Nussbaum vztah mezi právy a schopnostmi složitější. Příkladem těchto práv je právo na určitou výši příjmu nebo právo na bydlení.⁵⁰¹ Tato práva lze analyzovat z hlediska zdrojů, užitečnosti nebo schopností.⁵⁰² Ačkoliv Nussbaum tvrdí, že je cenné chápat tato práva z hlediska schopností, uznává, že mohou být relevantní i jiné analytické přístupy. Pokud analyzujeme ekonomická a materiální práva z hlediska schopností, můžeme lépe pochopit důvody pro vynakládání nerovných finančních částek na znevýhodněné skupiny nebo pro vytváření zvláštních programů na pomoc pro jejich přechod k plným schopnostem.⁵⁰³

Nussbaum také uznává, že má ve veřejném diskurzu stále velký význam jazyk práv.⁵⁰⁴ Jazyk práv plní podle Nussbaum čtyři základní role: připomíná oprávněné a naléhavé nároky jednotlivců, zdůrazňuje význam konkrétních funkcí, zvýrazňuje volbu a autonomii a zachovává pocit shody či alespoň společného základu pro nějaké konkrétní nároky.⁵⁰⁵ V této souvislosti se přístup založený na schopnostech a jazyk

⁴⁹⁶ Ibid., s. 292–293.

⁴⁹⁷ Ibid., s. 293.

⁴⁹⁸ Ibid.

⁴⁹⁹ Ibid.

⁵⁰⁰ Ibid.

⁵⁰¹ Ibid., s. 294.

⁵⁰² Ibid.

⁵⁰³ Ibid., s. 295.

⁵⁰⁴ Ibid., s. 295–296.

⁵⁰⁵ Ibid., s. 296.

práv mohou vzájemně doplňovat při podpoře hlubšího porozumění lidským právům a jejich realizaci.

Souhrnně řečeno, teorie schopností zdůrazňuje souvislost mezi lidskými právy a schopnostmi. Jejimi hlavními proponenty jsou Amartya Sen a Martha C. Nussbaum. Sen zdůrazňuje význam veřejného diskurzu při identifikaci schopností, zatímco Nussbaum předkládá univerzální seznam základních schopností. Nussbaum dále podrobněji popisuje vztah mezi konkrétními schopnostmi a odpovídajícími lidskými právy v souvislosti se seznamem, který předkládá. Oba však uznávají schopnosti jako základ pro zdůvodnění lidských práv.

10.2 Aplikování na roboty

V základu teorie schopností je myšlenka, že lidé mají nějaké schopnosti, jejichž realizací dosahují hodnotného života. Je důležité tyto schopnosti chránit a lidská práva jsou zde od toho, aby tuto roli plnila. Justifikací pro lidská práva je tedy ochrana schopností. Různí autoři se liší v tom, na jaké schopnosti se klade důraz, tedy které schopnosti můžeme uznat jako ty, které nám zakládají lidská práva. Jak jsem uvedl, Sen zdůrazňuje význam individuálních rozdílů a okolností v případě posuzování lidských schopností jako základu pro lidská práva. Stejně jako se od sebe liší lidé, tak se ale od sebe mohou lišit i roboti. Roboti pro průmyslovou výrobu bude mít jiný soubor schopností než třeba sociální robot určený pro interakci s lidmi. Tyto rozdíly pak budeme potřebovat zohlednit, když budeme posuzovat, jaké schopnosti budeme považovat za důležité. I proto Sen nedává konkrétní seznam schopností, které je potřeba chránit.

V tomto se ale od Sena liší Nussbaum, která konkrétní seznam schopností uvádí. A právě tím se můžeme zabývat v souvislosti s roboty. Mezi roboty a lidmi je už z podstaty rozdíl, ale aby se dala kritéria Nussbaum vztáhnout i na roboty, mohli bychom k tomu přistoupit například následovně:

1. Život: Roboti nejsou biologické entity, koncept života je tedy v tomto případě jiný. Můžeme to ale interpretovat ve smyslu dlouhé životnosti a odolnosti. Roboti by tedy měli být navrženi a udržováni tak, aby byla zajištěna jejich dlouhodobá funkčnost bez závažných závad.

2. Tělesné zdraví: U robotů bychom to mohli převést na pravidelnou údržbu a správné používání. Lidé potřebují zdravou stravu a dobré životní podmínky, aby mohli být zdraví. Roboti pak potřebují pro optimální fungování správné zdroje energie, funkční hardware, pravidelné aktualizace softwaru a další věci, které mohou zajistit jejich „zdravost“.
3. Tělesná integrita: Toto můžeme interpretovat podobně jako u člověka jako možnost se volně pohybovat a být v bezpečí před násilím. Na roboty se však nedá vztáhnout sexuální uspokojení a reprodukční volba.
4. Smysly, představitivost a myšlení: Tato schopnost může v souvislosti s roboty souviset s kvalitou jejich vstupů. Například když máme sociálního robota, pro kterého je důležitá interakce s člověkem, tak aby mohl člověka pozorovat a poslouchat bez větších obtíží. S vývojem umělé inteligence pak dochází k tomu, že mají určitou formu představitivosti i myšlení. Na to můžeme vztáhnout i svobodu projevu a náboženského vyznání, v tom ohledu, že by neměla být robotům brána možnost dát nějaký výstup, který by mohl být pro některé adresáty nepohodlný.
5. Emoce: Je problematické se domnívat, že roboti mohou cítit emoce v lidském slova smyslu. Můžeme to ale převést na schopnost robota rozpoznat, interpretovat a reagovat na lidské emoce. Například v případě sociálních robotů, kteří jsou často navrženi za účelem realizace těchto schopností.
6. Praktický rozum: Tato schopnost se může týkat rozhodování robota. Robotovi by mělo být umožněno vyhodnocovat situace, rozhodovat se a učit se z minulých zkušeností. Stejně jako si na základě vstupů, kterých se mu dostává, utvářet představu o dobru a kriticky uvažovat o všem, co se ho týká.
7. Sounáležitost: Pro roboty může znamenat například začlenění do sociálního prostředí tak, aby byli ostatními přijímáni. Měli by tedy být navrženi tak, aby efektivně komunikovali s ostatními aktéry ve svém prostředí.
8. Jiné druhy: Roboti mohou být navrženi tak, aby spolupracovali s jinými formami života – například s rostlinami, lidmi nebo domácími zvířaty.

9. Hra: Stejně jako u lidí by to mohla být schopnost hrát si a užívat si volnočasových aktivit.
10. Kontrola nad svým prostředím: Nebylo by rozumné dát robotům například takové právo volit, vlastnit majetek a podobně. Můžeme to ale interpretovat jako autonomii. Tedy mít možnost se pohybovat ve svém prostředí, reagovat na změny, interagovat s ostatními aktéry a věcmi ve svém okolí a podobně.

Když se tedy inspirováme Nussbaum, i pro roboty můžeme vytvořit seznam schopností, které bychom mohli chránit, a tím vytvořit základ pro „lidská práva“ robotů.

Klíčová je zde ale právě i autonomie a její povaha. Jak jsem zmínil, Nussbaum s pojmem autonomie ve svých úvahách operuje. Je to ale i případ Sena. Jak jsem totiž uvedl, podle Sena jsou schopnosti spojené se svobodami, které má člověk k dispozici, aby si mohl vybrat a dosáhnout různých hodnotných funkcí v životě. Není tedy důležité mít jenom fyzické prostředky k tomu, aby aktér něco dělal, ale také svobodu rozhodovat se a vést takový život, jaký chce. Požadavek autonomie se navíc projevuje i v různých schopnostech, které uvádí Nussbaum – například kontrola nad svým prostředím nebo praktický rozum. Autonomie tedy není samostatnou schopností, ale spíše podmínkou pro realizaci některých, které mohou být z různých pohledů považované za klíčové.

Zde se ale opět objevuje otázka, zda je autonomie vyspělých robotů nadaných umělou inteligencí stejná jako autonomie člověka. Zde bude záviset na úrovni umělé inteligence, kterou bude robot disponovat. Pokud půjde o robota nadaného nejvyspělejší umělou inteligencí, která zahrnuje i strojové učení, pak se může projevovat tak, že je této autonomie schopný. Je schopný učit se z předešlých zkušeností, činit rozhodnutí a ovlivňovat své okolí. Otázkou ale zůstává, jak moc takovou autonomii ztotožňovat s autonomií, kterou je nadaný člověk. To nás ale opět zavede do metafyzických otázek, na které nemáme jednoznačné řešení. Při posuzování čistě toho, jak se daná entita projevuje (a nikoliv co se děje uvnitř – a jaká je „skutečná povaha“ toho, proč se tak projevuje), pro nás nemusí být tyto otázky relevantní.

I na autonomii, které mohou dosahovat roboti, tedy můžeme vytvořit seznam práv. Intuitivně nás to samozřejmě může vést k tomu tento seznam prostě odmítnout jako vycucaný z prstu. Jenže to můžeme i seznam, který přináší Nussbaum. Úskalím veškerých teorií, které se snaží vyjmenovat nějaká kritéria v empirické rovině, a na základě nich

dělat normativní závěry, kterým přisuzují univerzální a objektivní platnost, je již zmiňovaný problém *is-ought*, tedy problém (ne)odvoditelnosti norem z faktů.

Problém *is-ought* je zásadním problémem z oblasti metaetiky, na který se ale doposud nepodařilo najít uspokojivou odpověď. Jakákoliv snaha o řešení tohoto problému selhala. Proto je potřeba přistupovat s obezřetností k úvahám, které se odkazují na empirické fakty pro zdůvodnění normativních závěrů. To se týká také teorií, které operují s tvrzeními o lidských potřebách či schopnostech. Z nich jako takových totiž sám o sobě nevyplyne normativní závěr, aniž by argumentace obsahovala normativní premisu. Tuto normativní premisu (která bývá často zamlčená) pak je potřeba odhalit a musíme se ptát, proč zrovna charakteristika, kterou si daný autor zvolil, by měla být relevantní. Obzvláště, když má zakládat univerzální a objektivní práva.

11 Utilitarismus a jeho využití k justifikaci lidských práv

11.1 Přímý a nepřímý konsekvencialismus

Přístupy uváděné v předešlých kapitolách nejsou jediné, kterými lze justifikovat lidská práva. Jako další z přístupů, kterým lidská práva můžeme justifikovat, je utilitarismus. Ten spadá do oblasti konsekvencialistické etiky, která dává do popředí následky, které nějaké morálně relevantní jednání způsobí. Základní argument, kterými utilitaristé justifikují lidská práva, spočívá v tom, že právě lidská práva nám umožní v dlouhodobé perspektivě maximalizovat užitek.⁵⁰⁶ Právě maximalizace užitku je přitom primární cíl utilitarismu. Práva obecně tedy v tomto pojetí nejsou cílem, ale spíše prostředkem.⁵⁰⁷

Utilitarismus, resp. konsekvencialismus, můžeme rozlišovat na přímý a nepřímý, podle toho, jakou strategii konsekvencialistického myšlení používáme při morálním rozhodování. Přímý konsekvencialismus hodnotí čin na základě důsledků tohoto činu. Pokud tedy nějaký čin vede k maximálnímu užitku, je optikou přímého konsekvencialismu považovaný za morálně správný.⁵⁰⁸ Nepřímý konsekvencialismus naopak hodnotí čin na základě důsledků něčeho jiného, obvykle nějakého pravidla. Morální správnost činu tedy závisí na tom, jak moc se drží pravidla, které by při obecném dodržování vedlo k nejlepším celkovým výsledkům.⁵⁰⁹

Typickou formou nepřímého konsekvencialismu je utilitarismus pravidel. Tato varianta konsekvencialismu tvrdí, že čin je morálně správný, pokud je v souladu s pravidlem, které by přineslo největší dobro, kdyby bylo obecně přijímané.⁵¹⁰ Představme si například situaci,

⁵⁰⁶ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 111.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, s. 110.

⁵⁰⁸ Sinnott-Armstrong, W. Consequentialism. In: Zalta, E. N., Nodelman, U. (eds). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022.

<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/consequentialism/>

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ *Ibid.*

kdy by lékař odebral orgány zdravému člověku, který něco takového sice nechce podstoupit, ale jeho orgány mohou zachránit několik dalších lidí.⁵¹¹ Sice by takový čin mohl vést k příznivým důsledkům, ale není v souladu s obecným pravidlem, že by lékaři neměli poškozovat své pacienty.⁵¹² Takové pravidlo je ale přitom nezbytné k udržení důvěry v lékařskou profesi a přispívá v konečném důsledku k většímu dobru.⁵¹³ Utilitarismus pravidel by tedy takové nucené obětování člověka odsoudil.

Popsaná situace je učebnicovým příkladem, na kterém se rozlišuje utilitarismus pravidel od utilitarismu činu. Nutno však dodat, že i optikou utilitarismu činu by se dalo dojít ke stejnému praktickému závěru. Utilitarismus činu by totiž také vedl ke zvážení širších důsledků, i když v něm nehraje roli existence obecného pravidla. Kdyby lékař nuceně obětoval jednoho člověka pro záchranu několika dalších, tak by to kromě příznivým důsledkům mohlo vést k utrpení daného člověka (pokud by po takovém zákroku tedy vůbec ještě žil), utrpení jeho blízkých, nedůvěře společnosti vůči lékařům, chaosu ve zdravotnickém systému a dalším možným nežádoucím důsledkům. I kalkulem, který se vztahuje k jednomu konkrétnímu případu, a ne k dodržování pravidla, bychom tedy mohli dojít k tomu, že není morální, aby lékař nuceně odebral orgány zdravému člověku pro záchranu několika dalších. Důležité je ale to, jestli užitečnost posuzujeme ve vztahu ke konkrétnímu činu, nebo k dodržování nějakého obecného pravidla.

11.2 Talbottovo pojetí

Pokud mluvíme o utilitaristickém zdůvodnění lidských práv, je vhodné se na tuto problematiku dívat spíše optikou nepřímého konsekvencialismu. Tak činí například William J. Talbott, který je nejvýznamnějším představitelem snah zdůvodnit lidská práva konsekvencialistickou etikou.⁵¹⁴ Talbott zastává názor, že se naše morální normy a principy vytváří spíše na základě rozsáhlých

⁵¹¹ Ibid.

⁵¹² Ibid.

⁵¹³ Ibid.

⁵¹⁴ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 112–113.

historických zkušeností a úvah o konkrétních skutečných nebo hypotetických případech, spíše než na základě nějakých intuitivně vnímaných nebo samozřejmých (*self-evident*) principů.⁵¹⁵ Na této myšlence pak rozvíjí své úvahy, které se dotýkají i oblasti lidských práv.

Talbott uvádí několik výhod nepřímého konsekvencialismu. Jedna z nich je, že nám v porovnání s přímým konsekvencialismem lépe pokryje některé intuitivní morální soudy, jako například nemorálnost lhaní.⁵¹⁶ Dalším důvodem, proč Talbott přijímá nepřímý konsekvencialismus, je to, že je adaptabilní a může nám pokrýt různé oblasti sociálního života. Například může zdůvodnit správnost sociálních institucí jako třeba rodina, které nejde popsat jenom v podobě konkrétních pravidel.⁵¹⁷

Mezi další výhody tohoto rámce považuje Talbott to, že umožňuje lépe uchopit vývoj a zdokonalování morálních tradic v průběhu času.⁵¹⁸ Nepřímý konsekvencialismus v pojetí Talbotta předpokládá, že s vývojem společnosti se mění i její „primární morální soudy“, které se řídí konsekvencialistickými „metaprincipy“.⁵¹⁹ Tedy principy, které vedou k nejlepším celkovým výsledkům, pokud se dodržují. S tím, jak se společnost vyvíjí, se mění i naše chápání toho, jaké principy vedou k nejlepším celkovým výsledkům, proto se tyto metaprincipy mohou v průběhu času měnit.⁵²⁰ Tento vývoj metaprincipů pak vede ke změnám našich primárních morálních soudů, což jsou konkrétní morální rozhodnutí, která na základě těchto principů činíme.⁵²¹

⁵¹⁵ Talbott, W. J. *Human Rights and Human Well-Being*. Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 8.

⁵¹⁶ *Ibid.*, s. 9.

⁵¹⁷ *Ibid.*, s. 9.

⁵¹⁸ *Ibid.*, s. 11.

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ Jako příklad můžou sloužit postoje ke genderové rovnosti. V určité společnosti může nejprve platit metaprincip, že vydělávat by měli především muži, zatímco ženy by se měly starat především o domácnost a děti. Primární morální soudy (například že není správné, aby žena pracovala mimo domov) by vycházely z tohoto metaprincipu. Po čase by ale daná společnost mohla vyzorovat, že genderová rovnost vede k lepším celkovým výsledkům. Tedy ke šťastnějším a zdravějším rodinám, produktivnější ekonomice a podobně. Vlivem toho se může

Nepřímý konsekvencialismus v pojetí Talbotta také rozlišuje mezi již zmíněnými primárními morálními soudy a sekundárními. Primární soudy se týkají správnosti či nesprávnosti jednání (například že vražda je špatná), zatímco sekundární soudy se týkají prosazování těchto primárních morálních soudů (například trest pro vrahy).⁵²² Primární a sekundární soudy jsou přitom zkoumané odděleně a vyžadují jinou argumentaci. Výhodou nepřímého konsekvencialismu podle Talbotta je, že se nesnaží aplikovat stejnou argumentaci na obě úrovně, a tedy umožňuje vypracovat podrobnější a konkrétnější morální pravidla na každé úrovni.⁵²³

Další výhoda nepřímého konsekvencialismu se přímo dotýká oblasti lidských práv. V této souvislosti se Talbott odkazuje na „hlavní princip“, který popisuje, kdy je změna v morální nebo právní praxi zlepšením. Jedná se o situaci, kdy výsledný systém společenské praxe jako celek lépe a spravedlivěji podporuje životní šance než systém předešlý nebo jeho relevantní alternativy.⁵²⁴ Právě optikou tohoto hlavního principu pak Talbott posuzuje i lidská práva (jakožto „pevná a nezcizitelná práva, která by měly všechny vlády zaručit všem svým občanům“) a navrhuje seznam konkrétních práv, která se prostřednictvím tohoto principu dají obhájit.⁵²⁵

11.3 Výhody utilitaristického zdůvodnění

Také Martin Hapla vyzdvihuje utilitarismus (v jeho nepřímém pojetí) jako vhodnou etickou teorii pro zdůvodnění lidských práv. Sám uvádí výhody oproti konkurenčním přístupům justifikace lidských práv. Hapla uvádí, že různým justifikačním teoriím je vyčítáno, že se nedovedou vypořádat s širší katalogu lidských práv.⁵²⁶ Často vedou k příliš širokému,

metaprincip společnosti změnit na princip genderové rovnosti. Tato změna metaprincipu by pak vedla ke změně primárních morálních soudů (přijala by například, že je správné, aby ženy měly stejné kariéerní příležitosti jako muži).

⁵²² Talbott. *Human Rights and Human Well-Being*, s. 10.

⁵²³ *Ibid.*, s. 12.

⁵²⁴ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 114.

⁵²⁵ Talbott. *Human Rights and Human Well-Being*, s. 10, 23–24.

⁵²⁶ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 119.

a někdy zase k příliš úzkému katalogu lidských práv, které je prostřednictvím takových teorií možné zdůvodnit.⁵²⁷ Utilitarismus však dokáže zohledňovat různé faktuální kontexty, a tím se s problémy ohledně širě dokáže podle Haply lépe vypořádat.⁵²⁸ Díky tomuto kontextuálnímu zaměření navíc dokážeme optikou utilitarismus snadněji identifikovat konkrétní katalog práv, případně ho v průběhu času upravovat.⁵²⁹

Další výhoda utilitarismu podle Haply se týká justifikace práv pro všechny lidské bytosti. Jedním z úskalí konkurenčních teorií lidských práv je problém, který je v pozadí tzv. „argumentu z marginálních případů“. Jedná se o problém, kdy je obtížné najít vlastnost, kterou budou disponovat skutečně všichni lidé, ale zároveň touto vlastností nebudou disponovat zvířata.⁵³⁰ Když to vztáhneme na oblast teorií lidských práv, činí nám to potíže při stanovování vlastností, které by měly být směrodatné pro to, abychom přiznali lidská práva. Hapla upozorňuje na to, že pokud jsou pro status nositele lidských práv důležité určité racionální schopnosti, normativní aktérství nebo autonomie, pak je zřejmé, že mnozí lidé taková práva nemají.⁵³¹ Pokud ale za rozhodné považujeme vlastnosti, které má dokonce třeba i člověk v trvalém vegetativním stavu, pak je obtížné odepřít práva zvířatům.⁵³² Právě tento problém podle Haply dokáže utilitaristická justifikace lidských práv řešit.

Podle Haply platí, že z utilitaristického pohledu je každá cítící bytost morálně relevantní, a tedy i zvíře.⁵³³ Utilitarismus tedy uznává nutnost ochrany zvířat před újmou. Podle Haply se tak nemusí dít formou práv, protože práva jsou něco, co je „alespoň potenciálně institucionalizované“, a je nutné se ptát na jejich efektivitu v praxi.⁵³⁴ Hapla uvádí dva klíčové body. První je ten, že většina lidí se může domáhat svých práv sama; ti, kteří nemohou, pak mohou mít zástupce,

⁵²⁷ Ibid.

⁵²⁸ Ibid.

⁵²⁹ Ibid., s. 119–120.

⁵³⁰ Singer. *Animal Liberation*, s. 237.

⁵³¹ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 121.

⁵³² Ibid.

⁵³³ Ibid.

⁵³⁴ Ibid.

kteří tak učiní za ně, a systém takových pár případů zvládne.⁵³⁵ Podle Haply by však bylo obtížné zastupovat stejným způsobem všechna zvířata.⁵³⁶ Druhý bod, který Hapla uvádí, spočívá v tom, že představa přiznání lidských práv zvířatům naráží na značný společenský odpor.⁵³⁷ Vyžadovala by tedy značné náklady na změnu převládajících postojů, což by pak mohlo být ve výsledku neefektivní.⁵³⁸ Hapla namísto přiznání lidských práv zvířatům tedy navrhuje změnu společenských postojů ve prospěch lepšího zacházení se zvířaty.⁵³⁹

Co se týče lepšího zacházení se zvířaty namísto explicitně práv, v podobném duchu se vyjadřuje i Peter Singer. Ten rozlišuje ohled (*consideration*) od zacházení (*treatment*). Upozorňuje na to, že každá bytost je jiná a že zvířatům nemůžeme přiznat některá práva, která typicky náleží lidem, a to jednoduše proto, že výkonu takových práv nejsou schopná.⁵⁴⁰ Tím Singer odmítá rovné zacházení ve prospěch zvířat. Nebrání nám to však podle Singera v tom, abychom na ně brali rovný ohled spočívající v tom, že utrpení jedné bytosti počítáme stejně jako utrpení jiné bytosti.⁵⁴¹ Klíčová je tedy schopnost pociťovat utrpení. Problém ale je, že jsou zde lidé, kteří utrpení pociťovat nemohou – jako právě třeba lidé ve vegetativním stavu. Tím by snad měli ztratit rovné zacházení i ohled. Utilitarismus ale má i pro tyto případy řešení, a dokážeme s jeho pomocí zdůvodnit, že i takovým lidem náleží práva, byť se na ně třeba nebude brát ohled v morální rozvaze, který ale nemusí být z praktického hlediska rozhodující.

Hapla se zmiňuje o reprezentaci jinými entitami. Myšlenka reprezentace se objevuje i v zahraniční literatuře u nekonsekvencialistických teorií. Reprezentaci entity, která se nemůže sama rozhodovat, uvádí již Alan Gewirth, tedy zastánce fundacionalismu. Ten tvrdí, že osoby, které nemohou činit rozhodnutí, mohou být zastoupeny někým, kdo to dokáže, což jim pak přiznává plná práva, která

⁵³⁵ Ibid.

⁵³⁶ Ibid.

⁵³⁷ Ibid.

⁵³⁸ Ibid.

⁵³⁹ Ibid.

⁵⁴⁰ Florian. *Proč pouze lidská? Potíže s univerzalitou lidských práv*, s. 958.

⁵⁴¹ Ibid.

ostatní musí zohledňovat.⁵⁴² Tento argument však předpokládá, že tady existuje kritérium, podle kterého usoudíme, že takovou entitu vůbec můžeme zastoupit.⁵⁴³ Podle čeho usoudíme, že můžeme zastoupit člověka, ale ne už zvíře?

Jak jsem již uvedl, práva nám v konsekvencialistickém pojetí slouží jako prostředek, nikoliv jako cíl. Práva proto přiznáme ve chvíli, kdy je užitečné tato práva přiznat. Otázkou tedy je, nakolik nám například přiznání práv, která zvířata stejně nebudou moct vykonávat, přinese celkový užitek pro ty, na které bereme ohled v morální rozvaze.

Zde se dostáváme k rozlišení v rámci utilitaristického přístupu k právům. Jedna věc je právě zmíněný ohled (*consideration*). Ten značí, nad čím užitek či újmou se máme zamýšlet v rámci utilitaristického kalkulu. Další, a to odlišnou věcí, je právě přiznání práv. Jelikož jsou práva pouze prostředkem k tomu, abychom maximalizovali užitek pro ty, na které bereme ohled, tak toto přiznání práv může být učiněno prakticky vůči komukoliv, pokud to přinese užitek morálně relevantním aktérům. Tedy pokud se lidé budou například cítit lépe, když budou mít zvířata nějaká práva, byť je třeba nebudou moct vykonávat a budou je mít jenom „na papíře“, tak je vhodné jim tato práva přiznat. Ohledně toho, jestli na ně bereme ohled v rámci této rozvahy, to však není vypovídající.

Pokud Hapla tedy argumentuje zastupitelností, nemíní to jako kritérium pro to, aby se nějaká entita zohledňovala v morální rozvaze. Vnímá to čistě jako pragmatické řešení, jak prakticky řešit situaci, kdy nějaké entitě, na kterou nebereme ohled v morální rozvaze (kvůli tomu, že není cítící bytostí), přisoudíme práva, o která ale sama nedokáže pečovat. Proto uvádí, že je kvůli jejich počtu prakticky realizovatelné zastoupit lidi, kteří nejsou schopní sami vykonávat svá práva, zatímco u zvířat (kterých je daleko více než lidí) by bylo něco takového realizovatelné obtížně.

Když se na tuto otázku díváme nekonsekvencialistickým pohledem, tak by to na nás mohlo působit jako speciesismus. Na základě živočišného druhu bychom posuzovali každou jednotlivou entitu, a právě podle jejího druhu posuzovali, jestli tu zastupitelnost připustíme, nehledě na její kognitivní schopnosti či další relevantní charakteristiky. V případě konsekvencialismu je ale situace jiná, protože přiznání práv je zde čistě

⁵⁴² O Gewirthově pojetí jsem psal již ve svém dřívějším textu. Ibid., s. 964.

⁵⁴³ Ibid.

instrumentální a v prvé řadě se ptáme, jestli tímto přiznáním maximalizujeme užitek těch, na které bereme ohled – tedy v Haplově pojetí cítících bytostí.

Gewirth používá zastupitelnost jako pojistku, aby fundacionalismus, který stojí na schopnosti být aktérem, byl inkluzivní vůči entitám, které intuitivně vnímáme jako osoby v morálně relevantním smyslu, ale v jeho argumentaci nedává jejich osobnost smysl, protože nemají požadované schopnosti. Zastupitelnost nám tedy pojišťuje, aby za entitu fakticky neschopnou být aktérem činil rozhodnutí někdo jiný, tedy aktérství (tedy činnost, která má mimo jiné také dopad na okolní svět) uplatňoval za něj. A díky tomu, že bude moct stále být aktérem, se také bude stále brát ohled na její život, protože vlivem svého aktérství bude nositelem lidských práv.

V případě utilitaristické argumentace ale o daného aktéra jít nemusí. Může jít klidně i o jiné entity, na které bereme ohled v rámci utilitaristického kalkulu. A na základě toho, co přinese užitek těmto ostatním entitám, posuzujeme to, jaká práva dané entitě přiznáme. Pokud například bezohledné zabíjení lidí ve vegetativním stavu přinese utrpení jejich blízkým či ostatním lidem ve společnosti, měla by být nastavena taková pravidla, která by rizika tohoto utrpení minimalizovala. Práva lidem ve vegetativním stavu tedy přiznáme kvůli tomu, že je pro celkový užitek výhodnější, když jim tato práva přiznáme. Ale nikoliv kvůli tomu, že bychom je uznávali jako aktéry (jak činí Gewirth) či něco podobného.

Hapla tvrdí, že se ochrana zvířat nemusí dít s pomocí práv a navrhuje kvůli lepší efektivitě spíše úsilí o změnu společenských postojů k lepšímu zacházení se zvířaty.⁵⁴⁴ Otázkou ale je, jestli v konečném důsledku existuje nějaký rozdíl ohledně nositelství práv jako takového. Normy, které se týkají lepšího zacházení se zvířaty, jsou povinnosti lidí. S těmito povinnostmi korelují práva zvířat. Pokud řekneme, že namísto práv zvířat vůči lidem prosazujeme povinnosti lidí vůči zvířatům, tvrdíme v konečném důsledku to samé, jelikož usilujeme o povinnosti, které korelují s právy. Rozdílné je jenom praktické hledisko – tedy jak taková „práva zvířat“ formulovat v předpisech platného práva (pokud jde o legální práva) nebo jak je rámovat ve společenském diskurzu (pokud jde o morální práva). Jestli formou povinností pro lidi, nebo práv pro zvířata. Zde jde ale spíš o to, jak prakticky realizovat

⁵⁴⁴ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 121.

maximalizaci užitku, spíše než o samotnou otázku, kdo má být nositelem práv.

S tím také souvisí Haplův argument společenského odporu vůči právům zvířat jakožto důvod, proč je vhodnější je na zvířata nevztahovat. Společnost asi bude mít větší odpor vůči konceptu práv zvířat spíše než vůči konceptu pravidel, jak zacházet se zvířaty. A to proto, že práva jsou ve společnosti chápána spíše non-instrumentálně a jejich nositelství spojované s lidstvím. V konečném důsledku ale půjde o totéž a jde spíše o to, jak co nejpřesvědčivěji koncept práv zvířat prodat – tedy jestli skrz tvrzení o vhodnosti jednání vůči nim, nebo skrz tvrzení o tom, že mají nějaké nároky. Nikoliv ale o to, jestli budou zvířata nositeli práv, jelikož to v konečném důsledku budou tak jako tak.

Utilitarismus tedy dokáže být poměrně inkluzivní. Dokážeme s jeho pomocí přiznat práva prakticky komukoliv a čemukoliv, pokud to povede k maximalizaci užitku těch, které zohledňujeme v morální rozvaze. Dokážeme s jeho pomocí zdůvodnit práva všech lidských bytostí, jenže zároveň také velké části zvířat a případně i jiných entit. Nemyslím si tedy, že by utilitarismus dokázal přiznat práva všem lidem a zároveň je odeprít zvířatům, jak Hapla uvádí. Pokud ale přijmeme instrumentální pojetí práv, tak je otázka, jestli je vůbec nutné tuto inkluzivitu brát jako problém.

Třetí výhodou podle Haply je imunita vůči námitce kulturního relativismu. Výchozím konceptem v utilitarismu není jednotlivce, ale agregace užitků, kdy užitek každého jednotlivce má stejnou váhu.⁵⁴⁵ To, jak konkrétně si tento užitek budeme představovat, je pak druhá věc. Hapla uvádí, že může být problém, když vezmeme v potaz hedonistickou verzi utilitarismu a užitek ztotožníme s potěšením.⁵⁴⁶ Někdo by totiž mohl namítnout, že ne ve všech kulturách představuje potěšení oceňovanou hodnotu.⁵⁴⁷ Hapla ale odpovídá tak, že takové rozdíly by souvisely spíše s odmítnutím některých druhů potěšení, nikoliv vůči jeho prožitku jako takovému.⁵⁴⁸ Tento prožitek samotný je totiž univerzální a to, že je z různých jiných pozic nějak hodnocený, je z hlediska hédonistického utilitarismu, který Hapla obhajuje, spíše druhořadé.

⁵⁴⁵ Ibid., s. 124.

⁵⁴⁶ Ibid.

⁵⁴⁷ Ibid.

⁵⁴⁸ Ibid.

Hapla si je vědomý toho, že i utilitaristické zdůvodnění lidských práv má svoje nedostatky. Jeho cílem však není představit teorii, která by obstála absolutně, ale spíše takovou, která může sloužit jako lepší alternativa vůči zde již představeným ostatním teoriím.⁵⁴⁹ Výhodou této teorie přitom je, že metafyziku redukuje na minimum, nesnaží se formulovat další obtížně zdůvodnitelné normativní předpoklady, a naopak maximalizuje práci s empirickými fakty.⁵⁵⁰

11.4 Přenesení odpovědnosti na empirické zkoumání

Shrnuto tedy, základní myšlenkou utilitaristické justifikace lidských práv je to, že lidská práva mohou být užitečnou cestou pro maximalizaci užitku. Nesnaží se ospravedlňovat lidská práva nějakými metafyzickými koncepty s pochybnou průkazností. Vystačí si s pojmy užitku a újmy a navrhuje, že je vhodné mít pravidla, při jejichž dodržování bude užitek nejvyšší. Těmito pravidly mohou být lidská práva, jakožto institucionalizovaná morální pravidla, která si (vlivem své schopnosti maximalizovat užitek) kladou nárok na univerzální platnost. Když ale argumentujeme v této rovině, tak se musíme ptát na to, jak vůbec víme, že právě lidská práva nám maximalizují užitek. Utilitarismus nám tak přesouvá odpovědnost z filozofického zkoumání na empirické.

Samozřejmě, pořád bude potřeba pracovat s filozofickými úvahami. Pořád zde budou otázky, co to vlastně je užitek a jestli bychom měli usilovat o co největší celkový užitek, průměrný užitek, nebo upřednostnit užitek těch, kteří jsou na tom nejhůř. Pořád bude prostor pro debaty nad tím, jaká verze utilitarismu je ta nejlepší. Pokud ale máme tyto otázky vyřešené, musíme zjistit, jak toho cíle, který jsme si vytýčili, co nejvíce dosáhnout. A to už je problém, který se dá zkoumat spíše empiricky – filozofické úvahy to za nás nerozhodnou.

To, že lidská práva maximalizují užitek, je tedy zajímavá hypotéza. Je ale vhodné ji podrobit zkoumání a zjistit, zda to skutečně můžeme s jistotou tvrdit. Toto úsilí se však neobejde bez problémů. Jakým způsobem můžeme efektivitu lidských práv zkoumat, nastíním v následující kapitole.

⁵⁴⁹ Ibid., s. 125.

⁵⁵⁰ Ibid., s. 124–125.; Sobek, T. Utilitaristická teorie lidských práv jako explanační projekt. *[Zatím nepublikováno]*. 2023, č. X, s. 8.

12 Užitečnost lidských práv ve světle empirických dat

Proč někteří lidé odmítají lidská práva? V první řadě může hrát roli politické cítění. Neokonzervativce Irving Kristol kupříkladu tvrdí, že se jako univerzální lidské právo prezentuje diskutabilní verze liberalismu dvacátého století.⁵⁵¹ Podle něj je pod povrchem diskusí o lidských právech vždy nějaká skrytá politická agenda.⁵⁵² Libertariáni zase s oblibou tvrdí, že jediná lidská práva jsou ta, která můžeme odvodit z libertariánského základního principu neagrese;⁵⁵³ tedy práva negativní, nikoliv pozitivní.⁵⁵⁴ Ani mnozí socialisté nešetří kritikou lidských práv – například francouzský filozof Jean-Claude Michéa kriticky reaguje právě na příklon mnohých současných socialistů mimo jiné ke konceptu přirozených práv člověka žít tak, jak chce.⁵⁵⁵ Podle něj je tento příklon k liberalismu v kulturních otázkách v rozporu s původní socialistickou ideologií.⁵⁵⁶ Kromě politického cítění nás mohou

⁵⁵¹ Kristol, I. *Reflections of a Neoconservative: Looking Back, Looking Ahead*. New York: Basic Books, 1983, s. 268–269.

⁵⁵² Kristol, I. *The Neoconservative Persuasion: Selected Essays, 1942-2009*. New York: Basic Books, 2011, s. 220.; Domnívá se, že skrytou politickou agendou Všeobecné deklarace lidských práv z roku 1948 bylo vytvoření morální rovnosti mezi liberálními kapitalistickými demokraciemi a socialistickými režimy tím, že se socioekonomická práva dala na stejnou úroveň jako práva převažující v liberálních demokraciích. *Ibid.*, s. 220–221.

⁵⁵³ viz např. Urza, M. *Anarchokapitalismus: stát je špatný sluha, ale zlý pán*. Praha: Tereza Sladkovská, 2018, s. 218.

⁵⁵⁴ Nejedná se však o novou tezi. Pro Maurice Cranstona nejsou sociální práva lidskými právy, a to proto, že postrádají univerzální charakter; pro Davida Beethama zase proto, že není možné „specifikovat povinnosti, které korespondují s nárokovanými právy, a [...] ukázat, kdo by je měl plnit, nebo že mohou být vůbec plněna“. Hapla. *Lidská práva bez metafyziky: Legitimita v (post)moderní době*, s. 43–46.

⁵⁵⁵ Michéa, J.-C. *Tajnosti levice: Od ideálu osvícenství k triumfu neomezeného kapitalismu*. Praha: Masarykova demokratická akademie, 2019, s. 43.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, s. 41.; Sám Michéa se v textu odvolává na učení Karla Marxe, podle kterého jsou lidská práva pouze „práva člena občanské společnosti, tj. práva egoistického

k odmítnutí lidských práv vést naše metaetické pozice. Z pohledu metaetiky si totiž můžeme lidská práva představit jako morální fakty a ptát se, zda existují, případně zda je můžeme poznat. Možnost jejich spolehlivého metaetického zdůvodnění je ale diskutabilní.⁵⁵⁷

Ačkoliv vnímám debaty o filozofické justifikaci lidských práv jako zásadní, nelze přehlédnout to, že se v souvislosti s lidskými právy objevují i jiné přístupy, které odmítají snahu hledat metafyzický základ takových práv a základ debat o lidských právech posouvají do jiných rovin. Jedním z takových je právě přístup amerického filozofa Richarda Rortyho, který tvrdí, že nedává smysl pokračovat v hledání základu lidských práv a místo toho bychom měli rozvíjet s nimi spojenou kulturu a podporovat tak jejich prosazování v aktuálním světě.⁵⁵⁸ Rorty to posuzuje především z hlediska užitečnosti ve schopnosti prosazovat lidská práva, kdy podle něj v tomto filozofické justifikační teorie zaostávají za něčím, co nazývá citovým vzděláváním (*sentimental education*).⁵⁵⁹

Užitečnost ale nemusíme posuzovat jenom z hlediska toho, jaké argumenty lépe přispějí k prosazování lidských práv, ale i v samotné užitečnosti lidských práv ve zlepšování blahobytu lidí. Právě k tomu se váže utilitaristické zdůvodnění lidských práv. To nám říká, že právě lidská práva nám umožní v dlouhodobém horizontu maximalizovat

člověka, člověka odděleného od lidské podstaty a od pospolitosti“. Marx, K. K židovské otázky [online]. *Marxistický internetový archiv: Česká část* [cit. 3. 2. 2021]. <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1843/101843.htm>

⁵⁵⁷ Za hlavní problém považuji Humův problém *is-ought*. Lidská práva totiž vnímám jako odvoditelná pouze z normativních premis, jak píše např. Káčer, M. O úlohe metafyziky pri odôvodňovaní ľudských práv. *Časopis pro právní vědu a praxi*. 2016, č. 3, s. 340.; Neschopnost vyřešit problém přechodu od faktů k normám bývá jednou z nejčastějších výtek proti justifikačním přístupům k lidským právům, viz Hapla. *Teorie lidských práv*, s. 350.; Zároveň se ale lidská práva dají uchopit i přes non-kognitivistické teorie v metaetice. Když třeba uznáme, že morální tvrzení jsou jenom vyjádření postojů, a ne objektivních tvrzení o světě, pak tvrzení „lidská práva objektivně existují“ může být validní. Viz například Sobek, T. Lidská práva existují objektivně. *Právník*. 2019, č. 8, s. 720.

⁵⁵⁸ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 209.

⁵⁵⁹ Viz Hapla, M. Richard Rorty a lidská práva. *Časopis pro právní vědu a praxi*. 2014, č. 1, s. 71.

užitek.⁵⁶⁰ Takový přístup nám pak, jak už jsem nastínil v předešlé kapitole, převádí problém z filozofické do empirické roviny.

Lidská práva (ať už jako normy pozitivního práva, nebo pouhé morální normy) jsou ale samozřejmě stále jen normy. Existují ve světě norem, avšak v reálném světě se sama o sobě neprojevují. Je potřeba různých nástrojů, které svět podle lidskoprávních představ přetvoří. A můžeme se ptát, do jaké míry je jejich *zakotvení v právních řádech, institucích a myšlenkách politických hnutí*⁵⁶¹ skutečně účinné. Kromě filozofických debat samotných se tedy můžeme věnovat také empirickým argumentům, které zaznívají v souvislosti s efektivitou lidských práv. V tomto případě ale už nebudeme pracovat s lidskými právy v morálním smyslu jako doposud, ale spíše s pozitivizovanými právy, jejichž vynucování je zajišťované veřejnou mocí. V následujícím textu se tedy nebudou řešit morální práva, ale spíše právo lidských práv (*human rights law*), které vzniklo na jejich bázi.

Jako klíčová úvaha se mi v tomto směru jeví ta, kterou představuje Eric A. Posner. Posner tvrdí, že lidskoprávní úmluvy nemají na reálné dodržování lidských práv relevantní vliv. Dává nám tedy empirický argument, kterým můžeme zpochybnit smysluplnost prosazování lidských práv do právních řádů, aniž bychom zabíhali do hlubších metafyzických úvah o jejich skutečné povaze. S hlavní publikací *The Twilight of Human Rights Law*, kde tuto úvahu rozvíjí, pracuje řada současných zahraničních autorů⁵⁶² a otázka empirického zkoumání lidských práv jako taková je v současné zahraniční literatuře aktuální. Domnívám se tedy, že i proto bude přínosné se touto otázkou zabývat

⁵⁶⁰ Hapla. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*, s. 111.

⁵⁶¹ viz Sikkink, K. *Evidence for Hope: Making Human Rights Work in the 21st Century*. Princeton University Press, 2017, s. 139.

⁵⁶² Namátkově například Anjum, G., Chilton, A., Usman, Z. United Nations endorsement and support for human rights: An experiment on women's rights in Pakistan. *Journal of Peace Research*. 2020.; Dancy, G. Human rights pragmatism: Belief, inquiry, and action. *European Journal of International Relations*. 2016, č. 3.; Langford, M. Critiques of Human Rights. *Annual Review of Law and Social Science*. 2018, č. 1.; Englehart, N. *Sovereignty, State Failure and Human Rights: Petty Despots and Exemplary Villains*. Routledge, 2017.; Brinks, D. M., Gauri, V., Shen, K. Social Rights Constitutionalism: Negotiating the Tension Between the Universal and the Particular. *Annual Review of Law and Social Science*. 2015, č. 1. 10.1146/annurev-lawsocsci-110413-030654

a představit možná úskalí takového výzkumu, přičemž vhodným textem, na kterém je možné různé problémy ilustrovat, je právě úvaha představená Posnerem.

Nejprve tedy představím Posnerovu úvahu, včetně empirických dat, kterými podkládá své závěry. Dále se budu zabývat otázkou, jaký je hlavní nástroj regulace společenských vztahů. Poté se budu věnovat problematice sociálních norem a jejich internalizace, představenými poznatky pak budu Posnerovu úvahu problematizovat. Na závěr uvedu možná úskalí empirického zkoumání lidských práv jako takového, kterých bychom si měli být vědomi, pokud budeme chtít na základě empirických dat dělat normativní závěry.

12.1 Posnerova úvaha

Posner uznává, že je svět svobodnějším místem než v polovině minulého století.⁵⁶³ Klade si však otázku, jestli za to mohou lidskoprávní úmluvy, nebo spíše jiné významné události – jako například ekonomický růst či pád komunistických režimů.⁵⁶⁴ Staví se kriticky k lidským právům z více pohledů. Jako problém uvádí třeba to, že přijetí lidskoprávních politik může mít vedlejší účinky – například zlepšení zdravotní péče pro ženy může mít za následek podfinancování školství.⁵⁶⁵ Celkový užitek se v takovém případě nijak nezlepší, což by mohlo vyvracet zmíněný utilitaristický argument. Dále také kritizuje například tvrzení, že lidskoprávní úmluvy přispívají k míru. Uvádí totiž, že demokratické státy, které přijaly lidská práva, sice nebojují mezi sebou, avšak bojují se zeměmi, které nejsou demokratické.⁵⁶⁶ Lidská práva tedy mohou být

⁵⁶³ Posner, E. A. *The Twilight of Human Rights Law*. Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 26–27.

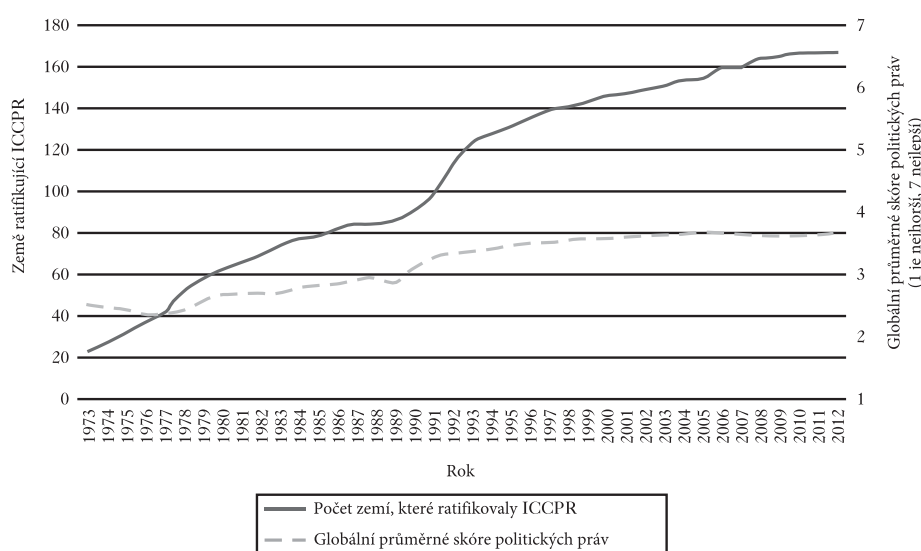
⁵⁶⁴ Ibid., s. 27.; Posner se už dříve vyjádřil, že by státy měly dát větší důraz na blahobyt lidí spíše než na lidská práva, viz Posner, E. A. *Human Welfare, Not Human Rights*. *Columbia Law Review*. 2008, č. 7, s. 1758.

⁵⁶⁵ Posner. *The Twilight of Human Rights Law*, s. 72.

⁵⁶⁶ Ibid., s. 126.; Tarik Kochi to nazývá terorem ve jménu lidských práv, viz Kochi, T. *Terror in the Name of Human Rights*. *Melbourne Journal of International Law*. 2006, č. 1, s. 153.

v případě různých humanitárních intervencí rozbuškou k začátku války.⁵⁶⁷

Nejvýznamnější částí Posnerovy kritiky jsou argumenty, které předkládá na základě statistických dat. Jako první uvádí Mezinárodní pakt o občanských a politických právech (ICCPR) a zjišťuje, jestli existuje korelace mezi počtem zemí, které pakt ratifikovaly, a průměrným globálním skóre politických práv, který vydává *Freedom House* (viz Obr. 1, hodnota 1 značí nejhorší skóre). Všimá si toho, že i když určitý posun je, není tak dramatický, a navíc může mít více vysvětlení – třeba zvětšování světového bohatství nebo lepší mezinárodní obchod.⁵⁶⁸



Obr. 1: Země ratifikující ICCPR a globální skóre politických práv⁵⁶⁹

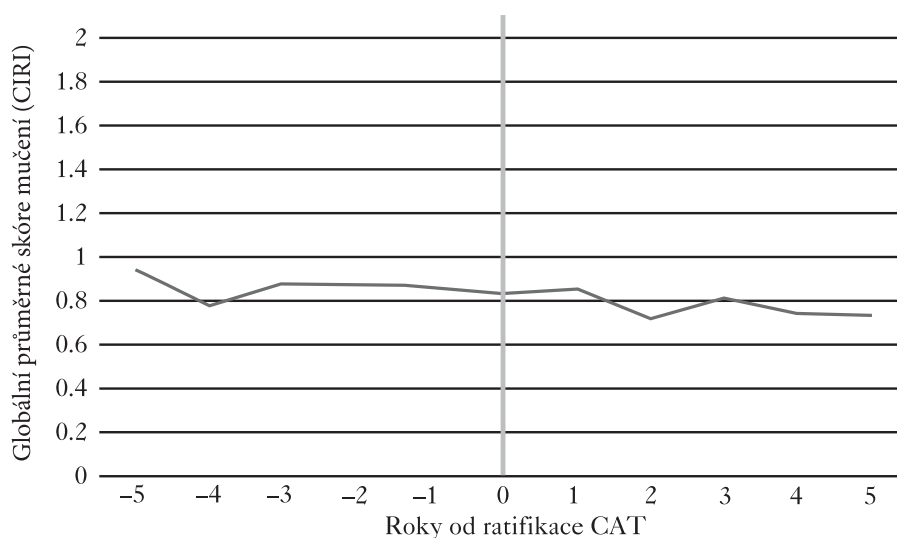
Dále zjišťuje, jak se země v průměru chovají pět let před a po ratifikaci Úmluvy proti mučení a jinému krutému, nelidskému či ponižujícímu zacházení (CAT; viz Obr. 2, hodnota 0 značí nejhorší skóre). Tato data

⁵⁶⁷ Posner. *The Twilight of Human Rights Law*, s. 127.

⁵⁶⁸ Ibid., s. 73.

⁵⁶⁹ Ibid., s. 74.

čerpá z *CIRI Human Rights Data Project*.⁵⁷⁰ Všimá si toho, že mučení průměrně naopak mírně vzrostlo.⁵⁷¹



Obr. 2: Roky od ratifikace CAT a globální skóre mučení⁵⁷²

Poté se zabývá tím, jak se přijetí ICCPR projevuje na svobodě projevu, mimosoudních popravách, náboženské svobodě a nezávislost soudnictví. Všimá si průměrně mírného zlepšení rok před ratifikací, ale následné stagnace (viz Obr. 3, hodnota 0 značí nejhorší skóre).⁵⁷³ Zdrojem dat je v tomto případě opět *CIRI Human Rights Data Project*.

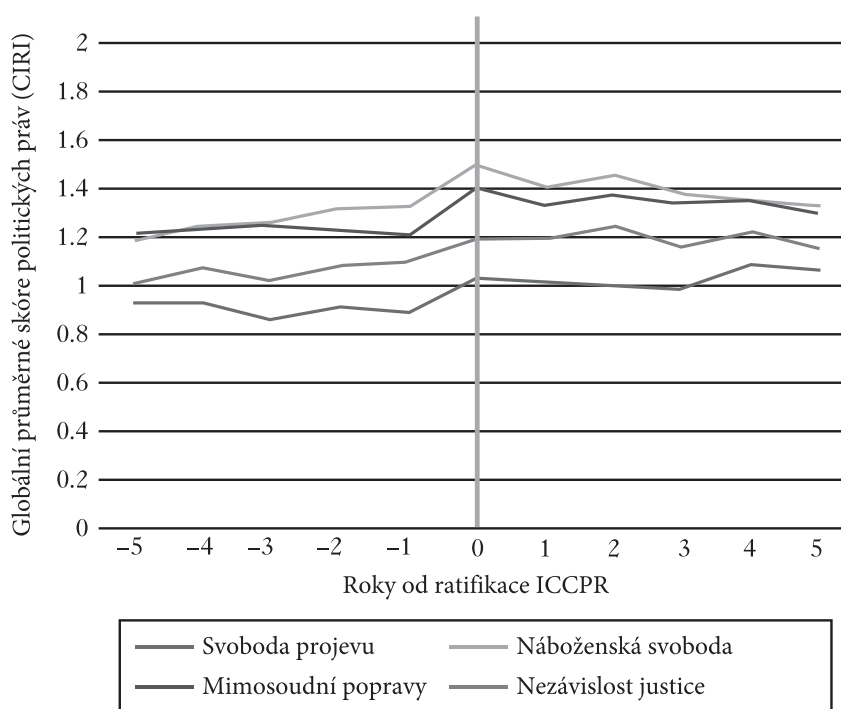
⁵⁷⁰ viz Cingranelli, D. L., Richards, D. L., Clad, K. C. Data & Documentation [online]. *CIRI Human Rights Data Project*. 2014 [cit. 24. 8. 2020].

<http://www.humanrightsdata.com/p/data-documentation.html>

⁵⁷¹ Posner. *The Twilight of Human Rights Law*, s. 75.

⁵⁷² Ibid.

⁵⁷³ Ibid.



Obr. 3: Roky od ratifikace ICCPR a globální průměrné skóre politických práv⁵⁷⁴

Podle Posnera nemáme dostatečně prokázáno, že lidskoprávní úmluvy zlepšily lidem život.⁵⁷⁵ Uvádí, že i když lidem z některých zemí (demokratických se silnými neziskovými organizacemi)⁵⁷⁶ život zlepšily, v mnohých zemích s autoritářskými režimy zase naopak zhoršily.⁵⁷⁷ Přijetí lidskoprávních úmluv má prý totiž sice často za následek přijetí lidských práv do ústavních pořádků, avšak mnohé země svůj ústavní pořádek nedodržují.⁵⁷⁸ Zmiňuje ale, že zakotvení lidských práv do právních řádů zlepšilo v některých zemích právní vědomí a veřejnost

⁵⁷⁴ Ibid., s. 76.

⁵⁷⁵ Ibid., s. 78.

⁵⁷⁶ To, že demokratické země více inklinují k dodržování lidských práv, je široce přijímaná teze. Dnes však bývá problematizována, a to mimo jiné na příkladech Maďarska a Polska, viz Yu, Y. Do Democratic Institutions Reduce Human Rights Violations or Just Prevent More Violations than Current Levels? An Exogenous Explanation of Human Rights Improvements in Democracies. *The Korean Journal of International Studies*. 2016, č. 3, s. 416.

⁵⁷⁷ Posner. *The Twilight of Human Rights Law*, s. 76.

⁵⁷⁸ Ibid., s. 76–77.

pak začala více vyžadovat, aby se její země chovala v souladu s úmluvami.⁵⁷⁹

Není to však něco, co se dá aplikovat na všechny země. Všeobecný výsledek je totiž podle Posnera takový, že lidskoprávní úmluvy lidská práva systematicky nezlepšují.⁵⁸⁰ Studie podle něj nasvědčují, že „málo ustanovení přispělo k malému počtu ‚lidskoprávních výsledků‘ (*human rights outcomes*) v malém počtu zemí v malém, možná i triviálním, měřítku“.⁵⁸¹

12.2 Hlavní nástroj regulace společenských vztahů

Je potřeba se ptát, co je hlavním nástrojem, který ovlivňuje jednání lidí ve společnosti. Je to právo, nebo něco jiného? Jacob Barrett a Jerry Gaus přináší argumenty proti právnímu centralismu.⁵⁸² Tak nazývají postoj, podle kterého je takovým nástrojem právo. Jedná se totiž regulátor, který v sobě zahrnuje jedinečný prvek – donucení.⁵⁸³ Krajní podoba právního centralismu má tuto hrozbu donucení za primární faktor, co jednání lidí ovlivňuje.⁵⁸⁴

⁵⁷⁹ Ibid., s. 77.; Otázkou však je, jestli to není spíše naopak. Tedy jestli náhodou k zakotvení lidských práv do právních ráďů nedochází proto, že jsou lidé lidským právům více nakloněni. Joel R. Puce tvrdí, že rozmach kulturního průmyslu v průběhu 80. let minulého století způsobil, že jsou lidé lépe informovaní o tom, jaké nespravedlnosti se ve světě dějí. V důsledku toho také narostlo členství v lidskoprávních organizacích. Puce, J. R. *The Mass Appeal of Human Rights*. New York: Palgrave Macmillan, 2018, s. 68.

⁵⁸⁰ Posner. *The Twilight of Human Rights Law*, s. 77.

⁵⁸¹ Ibid., s. 78.

⁵⁸² Barrett a Gaus považují za novodobého představitele této myšlenky amerického ekonoma Garyho S. Beckera a uvádí, že její počátky sahají až k Thomasu Hobbesovi, Jeremymu Benthamovi a Johnu Austinovi, viz Barrett, J., Gaus, G. F. Laws, Norms, and Public Justification: The Limits of Law as an Instrument of Reform. In: Kumm, M., Langvatn, S., Sadurski, W. (eds). *Public Reason and Courts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, s. 205.

⁵⁸³ Ibid., s. 207–208.

⁵⁸⁴ Ibid., s. 204.

S takovým vnímáním však Barrett a Gaus nesouhlasí. Uvádí studii Toma R. Tylera, který zkoumal, jaké faktory ovlivňují, zda se člověk podřídí právu. Nejdůležitějším takovým faktorem je podle Tylera vlastní morální přesvědčení, dalším je riziko odsouzení okolím (tedy sociální normy) a až třetím strach z trestu.⁵⁸⁵ Poslušnost právu je podle něj pak ovlivněná jak postojem k legitimitě práva jako takové, tak postojem ke konkrétním problémům, které právo upravuje.⁵⁸⁶

Kromě Tylera uvádí Barrett a Gaus také Gerryho Mackieho. Ten zdůrazňuje, že k poslušnosti právu nepostačí jenom existence zákonů a právních sankcí – jsou potřeba také již zmíněné sociální normy.⁵⁸⁷ Mackie tvrdí, že kriminalizace selhává, pokud neexistuje sociální norma k samotné poslušnosti právu nebo se nová právní norma silně vymyká dosavadní sociální normě.⁵⁸⁸ Uvádí, obdobně jako Tyler, že poslušnost právu je ovlivněná jak sociálními normami k právní poslušnosti jako takové, tak sociálními normami týkajícími se obsahu konkrétních právních norem.

V souvislosti se sociálními normami se Barrett a Gaus opírají také o Cristinu Bicchieri, která se snaží zodpovědět otázku, jak probíhá vznik a opuštění sociálních norem. Bicchieri zmiňuje, že pokud vzniká nová sociální norma, děje se tak v následujících krocích: změna faktických⁵⁸⁹ a osobních hodnotových přesvědčení, kolektivní rozhodnutí ke změně, zavedení sankcí za nedodržování normy, vytvoření normativních očekávání a vytvoření empirických očekávání.⁵⁹⁰

Normativní očekávání jsou podle Bicchieri předpoklady aktéra o tom, jaké chování od něj ve specifických situacích ostatní lidé očekávají.⁵⁹¹ Empirická očekávání jsou naproti tomu představy o tom,

⁵⁸⁵ Ibid., s. 210.

⁵⁸⁶ Ibid., s. 212.

⁵⁸⁷ Ibid., s. 211.

⁵⁸⁸ Ibid., s. 211–212.

⁵⁸⁹ Přesvědčení, která mohou být na rozdíl od hodnotových pravdivá či nepravdivá.

Například, že mlezivo je pro novorozence nebezpečné. Viz Bicchieri, C. *Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms*. New York, NY: Oxford University Press, 2016, s. 123.

⁵⁹⁰ Ibid., s. 118.

⁵⁹¹ Ibid., s. 14.; Jinými slovy tedy prvek sociálních norem, vlivem kterého lidé věří, že mají na výběr mezi konformitou a sankcí, viz Bicchieri, C. *The Grammar of Society*:

jak se ostatní lidé ve specifických situacích sami zachovají.⁵⁹² Normativní a empirická očekávání v teorii Bicchieri hrají klíčovou roli, bez nich totiž nemůže sociální norma existovat.⁵⁹³ Podle Bicchieri pak může trvat nějakou dobu, než se normativní očekávání vytvoří – a v důsledku toho také odpovídající sociální norma, jejíž konstitutivní součástí normativní očekávání je.⁵⁹⁴

Důležitý je pro ni také koncept pluralitní ignorance. Jedná se o situaci, kdy každý člen společnosti osobně odmítá nějaké normy, ale mylně se domnívá, že ostatní tyto normy schvalují.⁵⁹⁵ Aktéři tedy chtějí být žádoucími členy společnosti a veřejně se podřídí sociální normě, přičemž každý z nich mylně věří, že je jediný, kdo pociťuje vnitřní spor mezi osobními hodnotovými přesvědčeními a normativními očekáváními.⁵⁹⁶ Každý si tedy soukromě myslí, že se vymyká zbytku společnosti, a to právě proto, že se nikdo neodváží normu veřejně zpochybnit.⁵⁹⁷ Aktéři dodržují normu, kterou ale přitom osobně neschvalují, jelikož se domnívají, že je norma široce přijímaná, a proto se cítí být tlačeni ke konformitě.⁵⁹⁸

Podle Bicchieri je právě pluralitní ignorance jedním z důvodů, proč se udržují (případně i vznikají) sociální normy, které nejsou

The Nature and Dynamics of Social Norms. New York: Cambridge University Press, 2005, s. 68.

⁵⁹² Bicchieri. *Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms*, s. viii.

⁵⁹³ viz Bicchieri. *The Grammar of Society: The Nature and Dynamics of Social Norms*, s. 11.

⁵⁹⁴ Bicchieri. *Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms*, s. 118.

⁵⁹⁵ Miller, D. T., McFarland, C. Pluralistic ignorance: When similarity is interpreted as dissimilarity. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1987, č. 2, s. 298.

⁵⁹⁶ Lambert, T. A., Kahn, A. S., Apple, K. J. Pluralistic ignorance and Hooking up. *The Journal of Sex Research*. 2003, č. 2, s. 129.; Barrett, Gaus. *Laws, Norms, and Public Justification: The Limits of Law as an Instrument of Reform*, s. 219.

⁵⁹⁷ Bicchieri. *The Grammar of Society: The Nature and Dynamics of Social Norms*, s. 14–15.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, s. 188.; Bicchieri. *Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms*, s. 44.

populární.⁵⁹⁹ V 60. a 70. letech minulého století například schvalovalo pouhých 18 % bílých Američanů rasovou segregaci, avšak 47 % z nich si myslelo, že segregaci schvaluje většina.⁶⁰⁰ Pokud by se tedy těch 47 % lidí chovalo podle toho, co si mysleli, že je většinovým postojem, pak by mohly rasistické sociální normy přetrvávat navzdory tomu, že jenom menšina aktérů by je přijímala za své.⁶⁰¹

Bicchieri však také od sociálních norem odlišuje deskriptivní normy – což jsou normy, které neobsahují právě normativní očekávání.⁶⁰² Uvádí, že odhalení pluralitní ignorance může sloužit jako efektivní prostředek, jak společnost přimět ke změně špatných deskriptivních norem, protože v takovém případě se odhalí pluralitní ignorance ohledně empirických očekávání.⁶⁰³ Složitější je však změna norem sociálních, které jsou podepřeny normativními očekáváními – aktéři totiž musí věřit jednak tomu, že informace o přesvědčení ostatních je pravdivá, a jednak tomu, že jsou všichni odhodlaní změnit svůj přístup.⁶⁰⁴ Pokud se totiž chce aktér odchýlit od normy, potřebuje si být jistý, že i ostatní jsou na to připravení, a tedy nebude potrestán za to, že se od normy odchýlí.⁶⁰⁵ Právě pluralistická ignorance se také nabízí jako jedno z možných zdůvodnění, proč se udržují sociální normy, které odporují právu.

Bicchieri formuluje následující kroky, které předchází opuštění sociálních norem: změna faktických a osobních hodnotových přesvědčení, kolektivní rozhodnutí k opuštění normy, důvěra či společné přesvědčení, koordinovaná akce, nová empirická očekávání a opuštění starých normativních očekávání.⁶⁰⁶ Bicchieri uvádí, že aktéři musí

⁵⁹⁹ Bicchieri. *The Grammar of Society: The Nature and Dynamics of Social Norms*, s. 193.

⁶⁰⁰ Ibid.

⁶⁰¹ Ibid.

⁶⁰² Bicchieri. *Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms*, s. 118.

⁶⁰³ Ibid., s. 44–45.

⁶⁰⁴ Ibid., s. 45.

⁶⁰⁵ Barrett, Gaus. *Laws, Norms, and Public Justification: The Limits of Law as an Instrument of Reform*, s. 220.

⁶⁰⁶ Bicchieri. *Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms*, s. 121. Jak je vidět, oproti vzniku sociálních norem zde empirická a normativní očekávání vystupují v opačném pořadí. V praxi to často probíhá tak, že se opustí

nejprve uznat, že je nějaký problém se současnou normou, přičemž jejich vnitřní důvody pro akceptaci takového názoru se mohou překrývat.⁶⁰⁷ Obzvláště v rozvojových zemích se ale ukazuje, jak jsou legislativní intervence jen zřídka efektivní pro opuštění existující sociální normy a přijetí nové.⁶⁰⁸ Navíc, když chce nová právní norma silně potlačovat chování obsažené v zavedených sociálních normách, státní orgány ji nebudou tolik vynucovat.⁶⁰⁹

V důsledku toho Barrett a Gaus argumentují, že prostředkem sociální změny nemá být úsilí o změnu právních norem, nýbrž právě sociálních.⁶¹⁰ V takovém pojetí by tedy vítězstvím nebylo samotné přijetí lidskoprávních úmluv, ale spíše jejich přetvoření v sociální normy. Jinak budou mít stále charakter něčeho cizího, co lidé nebudou chtít plně respektovat.

12.3 Nejen v úmluvách a ve společnosti, ale zakořeněné v myšlení

Jedna věc je vznik sociálních norem. Dalším problémem je ale jejich internalizace, což je koncept, jehož počátky jsou spojené s vývojovým psychologem Lvem Vygotským. Vygotskij tento pojem vztahuje především na osvojování jazyka dítětem, obecně však mluví o internalizaci kulturních norem chování jakožto výsledku dlouhé řady

jedna sociální norma a zároveň s tím vznikne jiná – při takovém nahrazení se tedy proces vzniku a opuštění do určité míry překrývá, viz *ibid.*, s. 111.

⁶⁰⁷ Bicchieri. *Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms*, s. 121.; V politické filozofii se často mluví o překrývajícím konsensu (*overlapping consensus*), tedy shodě mezi vzájemně odlišujícími náboženskými, filozofickými a morálními doktrínami na tom, jaké normy by měly být zahrnuty do koncepce spravedlnosti, viz Rawls, J. *The Idea of an Overlapping Consensus*. *Oxford Journal of Legal Studies*. 1987, č. 1, s. 1.; Rawls, J. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996, s. 15.

⁶⁰⁸ Bicchieri. *Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms*, s. 144.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, s. 146.

⁶¹⁰ Barrett, Gaus. *Laws, Norms, and Public Justification: The Limits of Law as an Instrument of Reform*, s. 227.

vývojových událostí.⁶¹¹ Pojem internalizace se poté začal používat i v sociální psychologii v souvislosti se sociálním ovlivněním, přičemž s nejnámějším pojetím přišel sociální psycholog Herbert C. Kelman. Pojem internalizace vztahuje na situaci, kdy se člověk nechává ovlivnit k nějakému jednání a vnitřně se ztotožní s tím, co toto jednání doprovází.⁶¹²

Dnes se o internalizaci norem hovoří jako o procesu, kdy se jednání na základě normy stane cílem samo o sobě.⁶¹³ Díky internalizaci se tedy aktér v rámci své socializace naučí dodržovat sociální normy i v situacích, kdy mu za jejich nedodržení nehrozí žádná sankce.⁶¹⁴ Tedy jinými slovy, když se podle takových norem chová i tehdy, když se nikdo nedívá. V procesu internalizace se totiž povinnost, které je člověk vystavený, stane jeho touhou.⁶¹⁵ Proto se často mluví například o internalizovaném sexismu v případě, kdy si ženy osvojí sexismus, kterému jsou samy v patriarchálně nastavené společnosti vystavené,⁶¹⁶ v případě obětí rasismu pak o internalizovaném rasismu.⁶¹⁷

Jak jsem uvedl již v předchozí části, Tyler chápe vlastní morální přesvědčení jako nejdůležitější faktor, který určuje, že se člověk podřídí právu, zatímco Mackie věnuje pozornost spíše sociálním normám. Bicchieri obecně dává spíše důraz na normativní očekávání, která jsou součástí sociálních norem. I když totiž změním svá osobní přesvědčení, nebudeme dostatečně motivováni ke změně svého chování – budeme mít

⁶¹¹ viz Vygotsky, L. S. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978, s. 57.

⁶¹² Kelman, H. C. Compliance, identification, and internalization: Three processes of attitude change. *Journal of Conflict Resolution*. 1958, č. 1, s. 53.

⁶¹³ Lozano, P., Gavrilets, S., Sánchez, A. Cooperation, social norm internalization, and hierarchical societies. *Scientific Reports*. 2020, č. 1, s. 1.

⁶¹⁴ Etzioni, A. Social Norms: Internalization, Persuasion, and History. *Law & Society Review*. 2000, č. 1, s. 166–167.

⁶¹⁵ *Ibid.*, s. 167.

⁶¹⁶ Steve, B., Neill, K., Avril, T. The Fabric of Internalized Sexism. *Journal of Integrated Social Sciences*. 2009, č. 1, s. 10.

⁶¹⁷ Pyke, K. D. What is Internalized Racial Oppression and Why Don't We Study It? Acknowledging Racism's Hidden Injuries: *Sociological Perspectives*. 2010, č. 4, s. 552.

totiž stále obavu, že budeme jediní, kdo se odchýlí od přijaté normy.⁶¹⁸ Všímá si ale, že lidé, jejichž osobní hodnotová přesvědčení se shodují se sociálními normami, mají silnější tendenci normu dodržovat, a to i tehdy, když jim zrovna nehrozí sankce.⁶¹⁹ Internalizace sociálních norem se tedy jeví jako klíčová, protože může zlepšovat míru jejich dodržování. Přetváří totiž sociální normy, které jsou standardně pouze vnějším faktorem, do vnitřní roviny, tedy do roviny osobních hodnotových přesvědčení. Člověk má pak větší motivaci se podle nich chovat.

12.4 Sociální normy a ekonomická analýza práva

Zde se nám však střetávají různá paradigmatata. Posner se již dříve vyslovil proti konceptu sociálních norem i jejich možné internalizaci.⁶²⁰ Uvádí, že právní vědci obvykle předpokládají, že sociální normy existují a ovlivňují chování, ale zároveň nedostatečně vysvětlují, co tyto normy vytváří a udržuje.⁶²¹ Navíc prý teorie postavené na internalizaci neumí vysvětlit, jak právo ovlivňuje sociální normy, které mají tedy být nakonec zvnitřněné.⁶²² Posner uvádí různé autory na podporu těchto výhrad. Jenže problematikou toho, co tyto normy vytváří a udržuje či jak je ovlivňuje právo, se zabývá celá řada zase jiných autorů, proto jeho závěr nelze zobecnit.⁶²³

⁶¹⁸ Bicchieri. *Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms*, s. 119.

⁶¹⁹ Barrett, Gaus. *Laws, Norms, and Public Justification: The Limits of Law as an Instrument of Reform*, s. 220–221.

⁶²⁰ viz Posner, E. A. *Law and Social Norms*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, s. 43, 227.

⁶²¹ Ibid., s. 227.

⁶²² Ibid., s. 44.

⁶²³ viz Bicchieri. *Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms*, s. 118.; Bicchieri. *The Grammar of Society: The Nature and Dynamics of Social Norms*, s. 5.; Basu, K. *The Republic of Beliefs: A New Approach to Law and Economics*. Princeton: Princeton University Press, 2018, s. 86–89.; Southwood, N. The Authority of Social Norms. In: Brady, M. (ed.). *New Waves in Metaethics*. London: Palgrave Macmillan UK, 2011, s. 247.

Posner je (stejně jako jeho otec Richard) představitelem chicagské školy, která je považovaná za ústřední myšlenkový proud ekonomické analýzy práva.⁶²⁴ Proponenti chicagské školy vychází z předpokladu ekonomické racionality, který je součástí neoklasické ekonomie, jejíž aplikací je právě chicagská větev *law and economics*.⁶²⁵ Neoklasičtí ekonomové koncept sociálních norem buďto ignorují, nebo s nimi počítají pouze jako s vnějšími faktory, aniž by ovlivňovaly skutečné preference člověka.⁶²⁶

Oponenti však namítají, že sociální normy formují člověka zevnitř, protože lidské preference je možné modifikovat skrz internalizaci a přesvědčování.⁶²⁷ Předpoklady chování člověka se prý tedy mohou v průběhu času měnit podle toho, jak jsou měněny sociální normy.⁶²⁸ Také předpokládají, že se tyto změny mohou dít skrze procesy, které nejsou racionální.⁶²⁹

Zastánci a oponenti chicagské větve *law and economics* tedy hrají jinou hru. Ve svých úvahách se nepotkávají, protože navzájem svoje koncepty neuznávají. Posner neuznává nastíněné pojetí sociálních norem a jejich internalizace a argumentaci, která s ním operuje, vůbec nemusí považovat za relevantní.

12.5 Změna práva jako krok ke změně sociálních norem

Jádro Posnerovy úvahy je v tom, že lidskoprávní úmluvy nezlepšují *lidskoprávní výkonnost*⁶³⁰. Posner se nezabývá právně-filozofickým

⁶²⁴ Broulík, J., Bartošek, J. *Ekonomický přístup k právu*. Praha: C. H. Beck, 2015, s. 68–70.

⁶²⁵ Ibid., s. 48.; Soukup, A., Maitah, M., Svoboda, R. The Concept of Rationality in Neoclassical and Behavioural Economic Theory. *Modern Applied Science*. 2014, č. 3, s. 2.

⁶²⁶ Etzioni. *Social Norms: Internalization, Persuasion, and History*, s. 157–158.

⁶²⁷ Ibid., s. 158.

⁶²⁸ Ibid., s. 166.

⁶²⁹ Ibid.

⁶³⁰ Lidskoprávní výkonnost je kvalita dodržování lidskoprávních norem v daném státu, viz Smekal, H. *Lidská práva: Ideje, trendy, výzvy a nástrahy*. Brno: Masarykova univerzita, 2013, s. 51.; V angličtině také *human rights performance*, viz Murdie, A.,

konceptem lidských práv a neřeší, zda to, že lidé věří v existenci lidských práv s pevným metafyzickým základem, má vliv na celkový užitek. Zabývá se již uváděným právem lidských práv (*human rights law*)⁶³¹ a problematizuje jeho efektivitu.

Problém Posnerovy úvahy ale spatřuji v tom, že nebere v potaz možný vliv právních norem na normy sociální. Nemusíme být právní centralisté a uznávat právo jako dominantní způsob regulace společenských vztahů. To však neznamená, že bychom měli úplně pominout jeho vliv na vznik a změnu sociálních norem. Právo ostatně nepomíjí ani Bicchieri, jejíž teorii o vzniku a zániku sociálních norem jsem zde představil.⁶³² Uvádí, že právo neindikuje změnu chování kolektivu; uznává ho však jako signál, že sankce za nedodržování normy postupně ztrácí hodnotu a podporu.⁶³³

Jak jsem již uvedl výše, když se nová právní norma silně vymyká zavedeným sociálním normám, státní orgány ji nebudou tolik vynucovat. To ale podle Bicchieri nebrání tomu, aby se přijímaly právní normy, které nebudou vůči zavedeným sociálním normám tak extrémní – právě umírněné právní normy jsou totiž ve výsledku účinnější.⁶³⁴ Na to dříve narážel již Dan Kahan, podle kterého se nejlépe uchytí právní normy, které zahrnují jemná pošťouchnutí (*gentle nudges*) spíše než tvrdé strky (*hard shoves*).⁶³⁵ Implementace lidskoprávních úmluv tedy jde provést i tak, aby byla účinná, ačkoliv vyžaduje postupnou práci po malých krocích.

Nutno však podotknout, že se Kahanova teorie o pošťouchnutích potýká s řadou problémů. Jedním z nich je to, že se často považuje za

Davis, D. R. Problematic Potential: The Human Rights Consequences of Peacekeeping Interventions in Civil Wars. *Human Rights Quarterly*. 2010, č. 1, s. 51.

⁶³¹ V českém prostředí je mu nejbližší pojem „základní práva“, jak jej vysvětluje Hapla. *Lidská práva bez metafyziky: Legitimita v (post)moderní době*, s. 40.

⁶³² viz Bicchieri. *Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms*, s. 144.; Bicchieri si také uvědomuje, že se její teorie stala populárním vysvětlením toho, proč jsou porušována lidská práva, viz *ibid.*, s. viii.

⁶³³ Bicchieri. *Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms*, s. 147.

⁶³⁴ *Ibid.*, s. 146.

⁶³⁵ Kahan, D. M. Gentle Nudges vs. Hard Shoves: Solving the Sticky Norms Problem. *The University of Chicago Law Review*. 2000, č. 3, s. 608.

pošťouchnutí všechno, co nějakým způsobem ovlivňuje chování, čímž se však tento koncept stává nejasným.⁶³⁶ Může být také problém navrhnout pošťouchnutí, která by mohla splnit očekávání. Pošťouchnutí, která fungují v určitém kulturním prostředí, by totiž v jiném prostředí nejen nemusela fungovat, ale také by mohla mít nežádoucí vedlejší účinky.⁶³⁷ Zároveň kritici upozorňují, že je obtížné zjistit individuální preference jednotlivců (případně jejich pořadí), které přitom mají sloužit jako podstatný základ pro navrhování pošťouchnutí.⁶³⁸ Další problém je podle kritiků v praktické rovině. Nejen že je problém získávat informace o chování, ale zároveň je obtížné zajistit, aby politicko-administrativní aktéři efektivně využívali tyto informace jako základ pro individuálně přizpůsobené zásahy.⁶³⁹

Ačkoliv je praktická realizace komplikovaná, nebrání nám to však v tom, abychom uznali změnu právních předpisů jako jeden z prostředků, jak přispět ke změně sociálních norem. A nemusíme kvůli tomu nutně uznávat právo jako hlavní regulátor společenských vztahů.

Posner si všímá také toho, že země, kde jsou silné lidskoprávní neziskové organizace, si v lidskoprávní výkonnosti vedou lépe než ostatní.⁶⁴⁰ Z toho mi však nevyplývá, že by právní normy jako takové byly neefektivní. Domnívám se totiž, že pokud se neziskové organizace mohou při své činnosti odvolávat na dodržování práva, mají tím další argument pro přesvědčení adresátů. Argumentace platným právem je totiž běžnou součástí morální argumentace.⁶⁴¹ Požadavky neziskových organizací tak nejsou jenom na úrovni ničím nepodložených morálních úvah, když přitom zbytek společnosti má morální cítění jiné. Neziskové organizace se díky tomu mohou následně opírat o to, že je

⁶³⁶ Bornemann, B., Smeddinck, U. Anstößiges Anstoßen? — Kritische Beobachtungen zur „Nudging“-Diskussion im deutschen Kontext. *Zeitschrift für Parlamentsfragen*. 2016, č. 2, s. 446.

⁶³⁷ Ibid., s. 450.

⁶³⁸ Ibid., s. 451.

⁶³⁹ Ibid., s. 452.

⁶⁴⁰ Posner. *The Twilight of Human Rights Law*, s. 76.

⁶⁴¹ Taková argumentace však stojí na premise, že co je (ne)legální, to je (ne)morální. Pokud tuto premisu adresáti nesdílí, může to být chápáno jako argumentační klam, viz Bennett, B. Appeal to the Law [online]. *Logically Fallacious*. 2020 [cit. 20. 7. 2020]. <https://www.logicallyfallacious.com/logicalfallacies/Appeal-to-the-Law>

důležité, aby se dodržovalo právo (jehož součástí jsou právní normy, které se pokouší přetvořit v sociální). Jejich argumentace je tedy přesvědčivější, a jejich fungování tedy efektivnější pro způsobení změny sociálních norem.

Problematický je pro mě pak i způsob, jakým Posner došel k závěru o neefektivitě lidskoprávních úmluv. Domnívám se totiž, že časové období, které bere Posner v potaz, je příliš krátké. Pro maximalizaci lidskoprávní výkonnosti není důležité jen to, aby společnost přijala lidská práva jako sociální normy; je důležité i to, aby si je jednotliví členové společnosti internalizovali. V takovém případě ale nemůžeme činit závěry o efektivitě lidskoprávních úmluv okamžitě po jejich přijetí – za tu dobu totiž nemusí nutně dojít ani ke změně sociálních norem, natož k jejich internalizaci. Přičemž pokud přijmeme předpoklad, že pro maximalizaci dodržování normy je důležitý i její soulad s osobními hodnotovými přesvědčeními jednotlivých aktérů, pak potřebujeme docílit jak vzniku sociální normy, tak jejího zvnitřnění aktéry.

Na tomto místě bych tedy rád shrnul klíčové poznatky, kterými problematizují Posnerovu úvahu. Přijetí předpisu, se kterým se aktéři neztotožní, nemá samo o sobě tak velký vliv na jeho dodržování. Je potřeba, aby se změnila sociální normy, protože právě ty jsou silnější motivací pro lidské jednání než právo. Následně je potřeba, aby došlo k jejich internalizaci, protože vlastní morální přesvědčení je tou nejsilnější motivací. Jak změna sociální normy, tak její internalizace, jsou obojí dlouhodobé procesy, které se nedokončí okamžitě po přijetí předpisu. Změnit sociální normy můžeme i prostřednictvím právních norem – tedy v některých kontextech může být přijetí právní normy prvním krokem ke změně norem sociálních. To ale za předpokladu, že jsou tyto právní normy umírněné a nejsou silně v rozporu se sociálními normami, které se snažíme změnit. Po čím menších krocích se tyto změny budou provádět, o to delší proces to může být. Je tedy obtížné předpokládat, že spolu s přijetím lidskoprávních úmluv okamžitě dojde k jejich přetvoření v sociální normy a zároveň internalizaci takových norem, abychom mohli následně dojít k závěru o jejich efektivitě. Posner svoje závěry podkládá desetiletým pozorováním – pět let před přijetím úmluv, pět let po přijetí. Domnívám se ale, že v krátkodobém horizontu takové závěry nelze spolehlivě učinit.

12.6 Vypovídající hodnota empirických výzkumů

Do všech uvedených úvah – ať už samotné Posnerovy argumentace, nebo její kritiky – nám ale vstupuje základní otázka. Můžeme vůbec lidská práva spolehlivě empiricky měřit? Hubert Smekal uvádí, že je u kvantitativních měření lidských práv problematické to, že na definici pojmu lidských práv nepanuje shoda a různé výzkumy rozumí pod pojmem lidská práva něco jiného a rozdílně si vykládají obsah.⁶⁴² Podobným problémům se pak věnují i zahraniční autoři. Jedny z nejznámějších námitek vůči tomu, jak se empirická data o lidských právech získávají, vznesl Russel Lawrence Barsh již v 90. letech. Hlavní námitky vznáší vůči indikátorům. Tedy údajům, které mají ve svém souhrnu indikovat lidskoprávní výkonnost.

Barsh uvádí příklad s mučením jako předpokládaným indikátorem, který chceme měřit, abychom získali data o státní represii. Ačkoliv můžeme vidět mučení, neznamená to, že budeme moci pozorovat každou věznicí a policejní stanicí v zemi.⁶⁴³ Tvrdí, že indikátorem ve výsledku není mučení samotné, ale spíše sekundární zdroje o něm (jako například novinové články), které však nevypovídají o tom, jak moc je mučení opravdu frekventované.⁶⁴⁴ Dalším problémem je neshoda na tom, jaké indikátory jsou relevantní, což souvisí také s různorodou interpretací práv,⁶⁴⁵ jejichž dodržování chceme měřit.⁶⁴⁶

Barsh dále uvádí, že indikátory o lidskoprávní výkonnosti byly používány pro zdůvodnění politických změn – zejména v případě Carterovy administrativy, která používala lidská práva jako element

⁶⁴² Smekal. *Lidská práva: Ideje, trendy, výzvy a nástrahy*, s. 50.

⁶⁴³ Barsh, R. L. *Measuring Human Rights: Problems of Methodology and Purpose*. *Human Rights Quarterly*. 1993, č. 1, s. 90.

⁶⁴⁴ Ibid.

⁶⁴⁵ Tato různorodost je dána tím, že pojem lidských práv je diskurzivní, tedy pojem, na kterém se lidé neshodnou v důsledku svých odlišných hodnot, viz Šejvl, M. *Lidská práva jako diskurzivní pojem*. *Právník*. 2017, č. 6, s. 474.; Pavel Dufek si všímá toho, že se lidská práva často propojují s dalšími abstraktními principy jako svoboda, rovnost, autonomie, důstojnost a další, ačkoliv o žádném z nich nepanuje v politické filozofii shoda. Dufek, P. *Lidská práva, ideologie a veřejné ospravedlnění: co obnáší brát pluralismus vážně*. *Právník*. 2018, č. 1, s. 56.

⁶⁴⁶ Barsh. *Measuring Human Rights: Problems of Methodology and Purpose*, s. 99–100.

americké zahraniční politiky.⁶⁴⁷ V důsledku toho se objevují námitky, že jsou kvantitativní lidskoprávní studie vytvářené tak, aby podporovaly oficiální americkou politiku.⁶⁴⁸

Podobné pochybnosti vrhají stín i na studie, kterými svoje úvahy podkládá Posner. Jedna z nich totiž pochází od organizace Freedom House, kterou založila americká první dáma Eleanor Roosevelt a z 86 % ji financuje americká vláda.⁶⁴⁹ Není to nestranná organizace, nýbrž organizace, která má za cíl lidská práva prosazovat. Data o jejich (ne)dodržování mohou poskytnout justifikaci pro cíle v praktické politice. Další studie pochází z projektu *CIRI Human Rights Data Project*, mezi jehož hlavními řešiteli jsou výhradně američtí autoři, ačkoli se zaměřuje na lidskoprávní výkonnost napříč celým světem.⁶⁵⁰

Samo o sobě to pochopitelně nemusí nic znamenat.⁶⁵¹ Avšak právě to, že statistická data se dají využít pro maskování politických rozhodnutí, je jedna z častějších výtek kritiků empirického zkoumání v oblasti lidských práv.⁶⁵² Antropoložka Sally Engle Merry tvrdí, že vytváření a používání indikátorů o lidskoprávní výkonnosti často znamená, že se politika rozplyne v technických záležitostech.⁶⁵³ Čísla se totiž snadněji prezentují jako něco objektivního, neutrálního, deskriptivního a prostého interpretace.⁶⁵⁴ V jádru jde ale o politické cíle, které jimi mají být ospravedlněny.

Již ve svých základech se tedy idea empirického zkoumání lidských práv potýká s problémy, které mohou vzbuzovat pochybnost o závěrech,

⁶⁴⁷ Ibid., s. 98.; Carter byl však posledním takovým prezidentem USA, viz Posner. *The Twilight of Human Rights Law*, s. 24.

⁶⁴⁸ Barsh. *Measuring Human Rights: Problems of Methodology and Purpose*, s. 98.

⁶⁴⁹ *Financial Statements (Year Ended June 30, 2016) and Independent Auditors' Report*. Freedom House, Inc, 2016, s. 21.
https://freedomhouse.org/sites/default/files/FINAL_Basic_Financial_Statements_2016.pdf

⁶⁵⁰ Cingranelli, Richards, Clad. *Data & Documentation*.

⁶⁵¹ Může se jednat o argument ad hominem. Není však jasná hranice, kdy se jedná o platný argument a kdy o neformální argumentační klam (*informal fallacy*).

⁶⁵² McGrogan, D. The Problem of Causality in International Human Rights Law. *International & Comparative Law Quarterly*. 2016, č. 3, s. 616.

⁶⁵³ Rosga, A., Satterthwaite, M. The Trust in Indicators: Measuring Human Rights. *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*. 2008, s. 305.

⁶⁵⁴ Ibid.

které se na jejich základě učiní. Ať už tvrdíme, že nám zakotvení lidských práv do právních řádů pomůže zlepšit lidskoprávní výkonnost, nebo zastáváme spíše skeptický přístup. Nechci zcela odmítnout smysluplnost empirického zkoumání v oblasti lidských práv. Nastíněné argumenty nám však ukazují, že jeho výsledky nemusí být nutně spolehlivé. Pokud tedy budeme chtít na výsledcích empirického zkoumání v oblasti lidských práv stavět další úvahy, měli bychom si být možných nedostatků vědomi.

13 Roboti a utilitaristické zdůvodnění

V předchozí kapitole jsem problematizoval utilitaristické zdůvodnění poukazem na to, že je problematické sesbírat empirická data, která by podkládala utilitaristickou hypotézu. Nemůžeme tedy říct s jistotou, zda přijetí lidských práv jako pravidel, kterými by se společnost měla řídit, povede k maximalizaci užitku. Můžeme to předpokládat v rámci myšlenkového experimentu, kdy si představíme ideální společnost, ve které všichni aktéři dodržují lidská práva. Ale empiricky to zkoumat v reálném světě je obtížné. Když však odhlédneme od těchto problémů, jak do toho spadají roboti, resp. umělá inteligence?

Jak už jsem zmínil, jedna věc je to, na koho se bere ohled v morální rozvaze, a druhá věc je to, kdo může být nositelem práv. Pokud práva chápeme ryze instrumentálně, pak je příznáme komukoliv a čemukoliv, pokud to bude maximalizovat užitek těch, na které bereme ohled v morální rozvaze. Tento ohled se pak liší podle toho, jakou formu utilitarismu přijmeme.

V případě hédonistického utilitarismu je v popředí schopnost pociťovat potěšení a utrpení. U preferenčního utilitarismu je ale situace jiná. Hlavní myšlenkou preferenčního utilitarismu je, že pokud je nějaké jednání v rozporu s preferencí osoby, tak je považované za nemorální, pokud tuto preferenci nepřeváží jiné (opačné) preference.⁶⁵⁵ Pokud tedy někdo má například preferenci žít, tak by bylo špatné ho zabít.⁶⁵⁶ Nemorálnost pak vyplývá právě ze zmaření preference.⁶⁵⁷

Jedním z nejvýznamnějších představitelů preferenčního utilitarismu je již zmiňovaný Peter Singer. Upozorňuje na to, že pokud bychom měli jako relevantní brát hodnoty potěšení a utrpení, pak můžeme nemorálnost právě zmíněného zabití posuzovat jenom nepřímou, s ohledem na jiné osoby; nikoliv však z pohledu osoby jako takové, protože její náhlá neexistence nepřinese žádné potěšení ani utrpení.⁶⁵⁸ Preference tedy vnáší jako alternativu, která se s tímto problémem dokáže vypořádat. Ano, můžeme to posuzovat tak, že

⁶⁵⁵ Singer, P. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 93.

⁶⁵⁶ Ibid.

⁶⁵⁷ Ibid.

⁶⁵⁸ Viz *ibid.*, s. 92.

naplňování preferencí ve výsledku povede k pocitům potěšení, které jsou důležité pro hedonistický utilitarismus. Jenže tyto pocity pro preferenční utilitarismus tak důležité nejsou. Klíčové je to, zda daná entita může mít preference, které jsou vysoce orientované na budoucnost.⁶⁵⁹

V případě instrumentálního chápání práv se jejich přiznání bude odvíjet právě od výsledku hédonistického nebo preferenčního kalkulu. Toto přiznání pak nemusí být, jak jsem již zmínil, nutně směřované vůči tomu, kdo je schopen pociťovat potěšení, případně mít preference. Může se zohledňovat užitek jiných entit, a v důsledku toho můžeme přiznat práva komukoliv a čemukoliv, pokud to zvýší užitek těch, na které bereme ohled. Pokud bychom ale chtěli zahrnovat roboty do morální rozvahy, můžeme tak učinit?

V případě klasického utilitarismu – tedy hédonického, který stojí právě na potěšení – se dostaneme opět hlouběji do metafyzických úvah. A budeme se ptát, zda můžeme mluvit o potěšení neživé entity. Zde je podobná situace jako u teorie základních potřeb Davida Millera, kterou jsem se již zabýval. Můžeme intuitivně říct, že s největší pravděpodobností roboti nemohou momentálně (a možná ani nikdy nebudou moci) pociťovat potěšení. Mohou nasimulovat emoční reakce, ale nemohou je s největší pravděpodobností doopravdy prožívat. Dostáváme se zde do podobných problémů jako v případě teorie základních potřeb. Samozřejmě se ale můžeme ptát, co to znamená „doopravdy prožívat“. Uvědomuji si (stejně jako v případě kapitoly o teorii základních potřeb), že tuto moji intuici můžeme problematizovat přijetím funkcionalistického přístupu v oblasti filozofie mysli.

Co ale v případě preferenčního utilitarismu? Tedy odnože utilitarismu, která klade důraz na realizaci preferencí. Tam bude důležité to, jak konkrétně si jaký autor tyto preference představuje. Singer považuje za klíčové preference, které jsou vysoce orientované na budoucnost.⁶⁶⁰ To Singer zároveň považuje za projev sebeuvědomění (*self-consciousness*) a racionality.⁶⁶¹ Sebeuvědomělá entita je totiž podle Singera taková, která si je vědoma sama sebe jako samostatné entity s minulostí a budoucností.⁶⁶² A entita, která si takto uvědomuje sama

⁶⁵⁹ Ibid., s. 95.

⁶⁶⁰ Ibid.

⁶⁶¹ Viz *ibid.*, s. 87.

⁶⁶² Ibid., s. 90.

sebe, bude schopna mít přání (resp. preference) ohledně své vlastní budoucnosti.⁶⁶³

Jenže co se týče sebeuvědomění, zde se dostaneme do stejných problémů jako při posuzování Griffinova normativního aktérství a možnosti jej aplikovat na roboty. Zavede nás to do metafyzických úvah a nekonečných debat o povaze vědomí. Ptáme se pak, zda si je robot vědomý sebe sama jako samostatné entity s minulostí a budoucností, a tomu přizpůsobovat svoje preference, které by měly být vysoce orientované na budoucnost. Jediné, co však můžeme reálně pozorovat, je, jak se roboti projevují navenek. A při tomto posouzení můžeme říct, že roboti takové preference mít mohou. Samozřejmě s tím, že to, co je důvodem těchto preferencí, ponecháme jako vedlejší otázku. Je samozřejmě, že preference u robotů vznikají jinak než u lidí a že umělá inteligence je stále jen umělá.

V každém případě nám ale pokus o zohledňování robotů v morální rozvaze přinese problémy. Když do takových debat totiž vneseme témata jako potěšení, utrpení či sebeuvědomění, tak tyto debaty můžeme zaseknout na nemožnosti vyřešit základní metafyzické předpoklady. Jak jsem ale už zmínil, pro samotné přiznání práv není toto zohlednění nutné. Práva totiž můžeme přiznat i tím, že jako klíčové budeme brát potěšení či preference jiných entit. Na to jsem narazil již v kapitole o zájmové teorii subjektivních práv v souvislosti s myšlenkami Kate Darling. Její úvaha spočívá v tom, že je v zájmu lidí, aby byli chráněni takoví roboti, kteří jsou podobní lidem. A to proto, že se lidé mohou cítit špatně, když je ubližováno někomu, kdo je jim podobný.

Podobným způsobem se můžeme pokusit i o zdůvodnění „lidských práv“ robotů. Odkazovat nikoliv na újmu robotů, ale na újmu lidí, se kterými tito roboti interagují. Půjde přitom zejména o sociální roboty, kteří jsou vytvořeni proto, aby lidem dělali společníky. V praktické rovině taková práva budou formulovaná spíše jako povinnosti vůči lidem. Ale jak jsem již uvedl, s takovými povinnostmi stejně budou korelovat práva, a ve výsledku se tak roboti stanou nositeli práv.

Jak jsem uvedl již v kapitole o zájmové teorii, výhodou instrumentálního pojetí práv je to, že se nemusíme tolik zabývat metafyzickými otázkami pro to, abychom někomu přiznali práva. Samozřejmě se budeme ptát na to, na koho brát ohled v morální rozvaze, ale toto rozhodnutí jako takové není samo o sobě důležité pro definici

⁶⁶³ Ibid.

toho, kdo může být nositelem práv. Jak jsem zmínil, definice zůstane stejná, tedy nositelem může být ten, jehož nositelství práv je v zájmu těch, které počítáme do morální rozvahy. A je vedlejší otázka, na koho konkrétně tato definice spadne.

Pokud bychom připustili, že roboti mohou být nositeli práv, můžeme říct, že budou nositeli těch práv, která vnímáme jako lidská práva? Tam je už situace složitější. Lidská práva jsou dnes poměrně široká, jejich katalog je rozsáhlý. Můžeme optikou utilitarismu zdůvodnit všechny z nich v souvislosti s roboty? Pokud budeme zohledňovat užitek ostatních entit než robotů samotných (abychom se vyhnuli metafyzickým problémům), tak je to obtížně představitelné. Navíc se zde objeví další problém, a to ten, který spočívá s jejich univerzalitou. Jak jsem zmínil, utilitaristicky dokážeme zdůvodnit práva zejména pro sociální roboty, tedy roboty, kteří jsou blízcí lidem. Nedokážeme je ale zdůvodnit pro úplně všechny, a taková práva tedy nebudou univerzální.

Jiná situace by mohla být v případě, kdy bychom posuzovali užitek robotů jako takových. Můžeme použít hédonistický utilitarismus s využitím funkcionalismu, kdy je nám jedno „skutečná“ povaha potěšení a utrpení a hledíme jenom na jejich funkci v rámci daného systému. Zároveň ale můžeme použít také preferenční utilitarismus. Když bereme v potaz vyjadřování preferencí jako takové (aniž bychom zkoumali jejich původ), roboti se v tomto ohledu mohou projevat podobně jako lidé. Mohou dávat najevo, co chtějí a přizpůsobovat to na základě vnějších vlivů. Zároveň se mohou někteří roboti jevit tak, že jim záleží na tom, aby lidská práva byla přiznána opravdu všem robotům (tedy nikoliv sociálním). Tím se pojistí jejich univerzalita. Toto pojetí má ale opět úskalí v tom, že stojí na nevyřešitelných metafyzických předpokladech.

Souhrnně řečeno, utilitarismus může posloužit pro přiznání práv některým robotům v důsledku jejich korelace s povinnostmi lidí. Je to tak v případě, kdy nezahrnujeme roboty do morální rozvahy a práva jim přiznáme pouze instrumentálně, protože slouží lidem. Je ale obtížné tímto způsobem zdůvodnit jejich „lidská práva“. Nedává totiž smysl jim přiznat vše, co je dnes součástí různých lidskoprávních katalogů. Zároveň bude problém s jejich univerzalitou, protože by se týkaly především sociálních robotů. Když ale budeme chtít do morální rozvahy zahrnout roboty jako takové, dostaneme se opět do neřešitelných metafyzických otázek. Pokud ale přijmeme přístup, podle kterého není důležitá „skutečná“ povaha potěšení, utrpení či preferencí, ale jenom to,

jak se aktér jeví navenek, tak můžeme i tímto způsobem zdůvodnit „lidská práva“ robotů.

14 Závěr

Poslední roky jsou pro vývoj umělé inteligence zásadní. Ještě před pěti lety by málokoho napadlo, že bude umělá inteligence schopná plnit rozsáhlé úkoly a že začne komplikovat život nejen pracujícím, jejichž pracovní pozice jsou po staletí ohrožené technologickým pokrokem, ale i bílým límečkům (*white-collar workers*).⁶⁶⁴ Tedy lidem, kteří vykonávají manažerské, kancelářské, administrativní a další podobné práce. Samozřejmě včetně pozic v rámci práva. Právě téma ohrožení právnických pracovních pozic je častým tématem současných úvah, a to s ohledem na povahu práce, kterou právníci vykonávají.⁶⁶⁵ Analýza právních dokumentů, snaha podřadit skutkový stav pod právní normy, příprava právních textů, ale i třeba samotná komunikace s klienty a dalšími aktéry pro zjištění relevantních informací. To všechno jsou oblasti, ve kterých se umělá inteligence neustále zdokonaluje. Nejen analytické pozice jsou v ohrožení, ale také kreativní, protože se umělá inteligence čím dál víc zlepšuje například v tvorbě obrazů a dalších uměleckých děl.⁶⁶⁶

V době, kdy jsem začal psát tuto disertační práci, ještě nebyly dostupné nástroje, které jsou nyní k dispozici v uživatelské přívětivé

⁶⁶⁴ Úvahy na toto téma můžeme najít například zde: Lowrey, A. How ChatGPT Will Destabilize White-Collar Work. *The Atlantic*. 2023.

<https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2023/01/chatgpt-ai-economy-automation-jobs/672767/>; Rosenberg, D. White-collar jobs will be painful casualty of the coming AI revolution. *Financial Post*. 2023. <https://financialpost.com/fp-work/white-collar-jobs-casualty-ai-revolution>; Thomas, S. Who Will You Be After ChatGPT Takes Your Job? *Wired*. 2023. <https://www.wired.com/story/status-work-generative-artificial-intelligence/>

⁶⁶⁵ Viz například Baksi, C. Lawyers fear ChatGPT will threaten jobs. *The Times*. 2023. <https://www.thetimes.co.uk/article/lawyers-fear-chatgpt-will-threaten-jobs-pf53mst7p>

⁶⁶⁶ Jeden příklad za všechny je vítězství obrázku generovaného umělou inteligencí v umělecké soutěži na tradičním Státním veletrhu v Coloradu, viz Roose, K. An A.I.-Generated Picture Won an Art Prize. Artists Aren't Happy. *The New York Times*. 2022. <https://www.nytimes.com/2022/09/02/technology/ai-artificial-intelligence-artists.html>

podobě široké veřejnosti. Jazykový model GPT od OpenAI byl dostupný ve verzi GPT-2, která ještě nedávala příliš uspokojivé výsledky. Skok na GPT-3 byl obrovský a skok na GPT-4 o tři roky později způsobil téměř revoluci. Vydání jazykového modelu GPT-4 vyústilo také v široce medializovaný otevřený dopis více než tisíce osobností technologického průmyslu a vědců, kteří volali po pozastavení vytváření modelů, které by byly schopnější než právě GPT-4.⁶⁶⁷ Ve světle například toho, že je umělá inteligence schopná čím dál lépe vytvářet falešná videa, ve kterých figurují skutečné osoby, a simulovat jejich hlasy, také roste strach z ohrožení společnosti dezinformacemi a vzniká potřeba tato díla vytvořená umělou inteligencí úspěšně detekovat.⁶⁶⁸

Jsme v situaci, kdy je obtížné předpovědět, jak bude vlivem umělé inteligence vypadat svět za pět let. Jak se bude proměňovat pracovní trh, jak umělá inteligence zasáhne vzdělávací systém, jak ovlivní vnitřní politiku různých zemí a mezinárodní vztahy a obecně jaké všechny společenské procesy způsobí. To vše také bude záviset na tom, co bude umělá inteligence umět a na jaké úrovni. Růst bude také relevance filozofických poznatků souvisejících s umělou inteligencí, byť mnohé z nich mohou být spekulativnější než jiné. Ať už jde o debaty například o vědomí robotů a jejich schopnosti cítit potěšení a utrpení, nebo třeba o ty, které jsem představil v této práci.⁶⁶⁹

V ní jsem nejprve uvedl přístupy, které ohledně pojmu umělé inteligence rozlišují počítačová vědci, následně jsem se zabýval filozofickým pojetím, které do filozofie vnesl John Searle. Ten rozlišoval dva přístupy – *weak AI*, který chápe umělou inteligenci jako užitečnou simulaci lidské mysli, a *strong AI*, podle kterého je umělá inteligence, která dokonale napodobí lidskou mysl, sama o sobě také myslí. Poté jsem

⁶⁶⁷ Metz, C., Schmidt, G. Elon Musk and Others Call for Pause on A.I., Citing 'Profound Risks to Society'. *The New York Times*. 2023.
<https://www.nytimes.com/2023/03/29/technology/ai-artificial-intelligence-musk-risks.html>

⁶⁶⁸ Viz Appel, M., Prietzel, F. The detection of political deepfakes. *Journal of Computer-Mediated Communication*. 2022, č. 4.

⁶⁶⁹ Velké pozdvižení roku 2022 způsobil text pracovníka Googlu, který tvrdil, že chatbot vyvíjený společností Google dokáže mít pocity, viz Luscombe, R. Google engineer put on leave after saying AI chatbot has become sentient. *The Guardian*. 2022. <https://www.theguardian.com/technology/2022/jun/12/google-engineer-ai-bot-sentient-blake-lemoine>

uvedl obecně přijímaný praktický přístup k pojmu umělé inteligence, který nemá přesah do metafyzických otázek o lidské mysli. Tento přístup rozlišuje úzkou umělou inteligenci (schopnou plnit úlohy, které mu zadal člověk), umělou obecnou inteligenci (která se dokáže chovat nerozeznatelně od člověka) a umělou superinteligenci (která dokáže člověka předstihnout). Přesných definic je však mnoho, proto jsem uvedl, které dvě klíčové charakteristiky vždy naplňuje pojem umělá inteligence používaný ve vědeckých studiích – řešení velmi složitých úkolů a přizpůsobení se prostředí.

Následně jsem se zabýval pojmem robot, kdy jsem uvedl jeho původ ve sci-fi literatuře a odlišné podoby, kterých nabývá v různých pojetích. Zmínil jsem širokou definici Neila M. Richardse a Williama D. Smarta, kteří definují robota jako zkonstruovaný systém, který se po fyzické i mentální stránce jeví jako aktér, ale v biologickém smyslu není živý. Robot v tomto pojetí je kombinací umělé inteligence a nějakého fyzického projevu, přičemž výhodou této definice je, že hledí na vnější charakteristiky, nikoliv na to, co se děje uvnitř. To nám (stejně jako zmíněný praktický přístup k pojmu umělé inteligence) umožňuje s pojmem robot operovat nezávisle na metafyzických úvahách.

V debatách o subjektivních právech a aktérství se často objevuje pojem vůle. Další kapitolu jsem tedy věnoval tomu, co teda pojem vůle v průběhu času znamenal. Nejprve jsem představil rané úvahy o vůli. Uvedl jsem, že Platón rozlišoval dvě motivace pro jednání člověka: *orexis*, která souvisí s city, a *boulesis*, která souvisí s rozumem a myšlením. Právě *boulesis* je pak podle některých autorů ztotožnitelná s tím, čemu se dnes říká vůle. Podle některých však koncept vůle rozvinul Aristotelés, někteří to pak přisuzují jiným filozofům, jako například svatému Augustinovi nebo Maximu Vyznavačovi. Svatému Augustinovi jsem se také věnoval a představil jsem jeho pojetí vůle jako schopnosti, která nám umožňuje volit mezi protichůdnými touhami. Zabýval jsem se též Tomášem Akvinským, který na Augustina navazoval a vůli definoval jako touhu po dobru. Souvisejícím pojmem v Akvinského myšlení je pak pojem volba, který podle Akvinského označuje akt vůle, který je rozumem ovlivněný. Zmínil jsem také, že pojem vůle v pojetí řeckých filozofů zahrnoval jak samotné akty vůle, tak myšlení, které jim předcházelo. Ve středověké filozofii je tomu však naopak. Také jsem uvedl, že v pojetí Augustina a Akvinského může volby činit pouze člověk, nikoliv zvířata, protože zvířata podle nich nejsou nadána rozumem a jednají jen podle instinktů.

Dále jsem se zabýval Johnem Lockem, který navázal na Akvinského myšlení. Uvedl jsem, že vůle je podle něj schopnost mysli začít, přerušit nebo ukončit několik činností myšlenkou nebo preferencí této mysli, a tím nařídit konání nebo nekonání. Volba či chtění je pak podle něj skutečný výkon této moci, který spočívá v jednání nebo ve zdržení se jednání. Poté jsem uvedl pojetí Immanuela Kanta, který vůli definuje jako schopnost jednat v souladu s principem autonomie. Dále také pojetí Davida Huma, který odmítá definovat vůli a považuje ji za vnitřní dojem, který cítíme a vnímáme, když vědomě vyvoláváme nějaký nový pohyb našeho těla nebo nové vnímání naší mysli. Zmínil jsem také problém svobodné vůle jako jedno z ústředních témat osvícenské filozofie.

Poté jsem se zabýval Arthurem Schopenhauerem jakožto jedním z významných filozofů devatenáctého století, kteří se věnovali vůli. V jeho pojetí je vůle nevědomá síla, která je přítomná v celé přírodě, a teprve v lidech a zvířatech si uvědomuje svoji vlastní činnost. Tělo je pro něj individualizovanou vůlí. Vůlí (kterou Schopenhauer nazývá také jako vůli k životu) jsou přítom nadané všechny živé bytosti, jelikož všechny mají touhu zůstat naživu a rozmnožovat se. Na Schopenhauera pak částečně navazoval Friedrich Nietzsche, který hovořil o vůli k moci. Ta je podle něj nejzákladnější silou ve vesmíru a je tím, co pohání veškeré naše jednání. Zmínil jsem také, že devatenácté století se vyznačuje také vznikem psychologie jakožto samostatného oboru, který aplikuje experimentální vědecké metody na tradiční filozofické problémy. Jedním z takových přítom byl problém svobodné vůle. V té době totiž byla vůle považovaná za důležitou součást lidské přirozenosti a její poruchy byly považovány za závažný problém.

Dále jsem se zabýval tím, co přinesl rozvoj neurovědy ve 20. století za nové poznatky do zkoumání vůle. Neurověda nám totiž dává informace o mozkových procesech, které souvisejí s rozhodováním a jednáním. Právě díky ní tak můžeme experimentálně ověřovat některé hypotézy, o kterých bychom v dřívějších dobách mohli jenom spekulovat. Jako jednu z nich jsem uvedl právě otázku svobody vůle, která se dostala do popředí v 80. letech minulého století. Zmínil jsem tehdejší experimenty Benjamina W. Libeta, který popsal, že vědomým záměrům předchází specifický vzorec aktivace mozku, což pak naznačuje, že naše rozhodnutí jsou určována nevědomými procesy a my jsme o těchto rozhodnutích informováni až zpětně. Závěry jeho studií se dají interpretovat tak, že nad rozhodováním nemáme vůbec žádnou kontrolu, proto je koncept svobodné vůle pouze falešný. Uvedl jsem však

kritické hlasy proti takovým úvahám. Jeden z nich tvrdí, že můžeme přijmout experimenty Libetova typu, ale zároveň odmítnout závěr, že nejsou kompatibilní s tvrzením o neexistenci svobodné vůle. Nezabývají se totiž otázkami, které by se týkaly svobody vůle, ale spíše svobody rozhodování mezi nerozlišitelnými možnostmi a o vlastní svobodné vůli nám nic neříkají. Druhý tvrdí, že samotné experimenty Libetova typu jsou z hlediska svých metod problematické a ve skutečnosti nic nedokazují.

Následně jsem se zabýval tím, jak jsou úvahy ohledně vůle relevantní pro právní filozofii, zejména s ohledem na problém bytí osobou v morálním smyslu. Uvedl jsem uvedl názory, podle kterých může být disponování vůlí směrodatné k tomu, abychom mohli aktérovi přisoudit práva. Zmínil jsem také, že pro nás můžou být relevantní i debaty o svobodné vůli, protože pro některé teorie je důležité i to, aby aktér jednal důvodně a tyto důvody si uvědomoval. Nastínil jsem také, že otázka vůle a její svobody může být důležitá pro debaty o právní odpovědnosti. Uzavírám, že jsme na tenkém ledě, když na předpokladu vůle a její svobody stavíme teorie o právní osobnosti, případně zákony, které ovlivňují životy lidí. Nemáme totiž ani jednoznačně přijímanou definici vůle, ale zároveň ani jednoznačné vysvětlení ohledně její svobody. A těchto nedostatků bychom si měli být vědomi.

Poté jsem přešel hlouběji do debat o subjektivních právech. Nejprve jsem uvedl čtyři základní komponenty subjektivních práv, pro které se vžilo označení *hohfeldovské incidenty*. Mezi ně patří privilegium, nárok, pravomoc a imunita. Jednotlivé teorie subjektivních práv se pak snaží zjistit, jaké jsou mezi těmito incidenty vztahy a co mají společného. Zabýval jsem se poté dvěma základními teoriemi – volní a zájmovou. Volní teorie zdůrazňuje práva jako ochranu voleb a je často kritizovaná jako neinkluzivní vůči těm, kteří volby činit nemohou. K řešení problému s neinkluzivitou se nabízí zájmová teorie – ta zdůrazňuje práva jako ochranu zájmů, které mají silnou hodnotu.

Následně upozorňuji, že i když může být volní teorie vnímaná jako neinkluzivní vůči zvířatům, novorozencům či lidem ve vegetativním stavu, v případě práv robotů tomu může být jinak. Součástí umělé inteligence je totiž její schopnost se učit, díky čemuž v dnešní době zvládá spoustu věcí, které by dříve byly nepředstavitelné. V budoucnu je dokonce možné, že bude umělá inteligence vykonávat většinu manažerských rozhodnutí místo lidí. Pokud práva mají plnit funkci ochrany volby, pak by je měli mít i roboti. Vnímám však jako úskalí volní

teorie, když s její pomocí můžeme dojít k závěru, podle kterého umělé entitě přisoudíme vyšší status než živé.

Dále jsem uvedl, že ve prospěch práv robotů se dá argumentovat i v duchu zájmové teorie. Stačí totiž zdůraznit zájmy lidí a vůbec se nemusíme zabývat reálnými schopnostmi robotů. Zmínil jsem paralelu se zákazem týrání zvířat, které má kromě zvířat samotných za cíl chránit společenský řád, stejně jako přísnější trestání vraždy novorozence oproti vraždám dospělých. Pokud přijmeme silnější právní ochranu robotů kvůli tomu, že taková ochrana poslouží lidem, aby se jim ve společnosti lépe fungovalo, pak ale pokládám za neintuitivní takovou úpravu nazývat právy robotů. V konečném důsledku totiž půjde spíše o práva lidí.

Ilustroval jsem tím, že obě teorie – jak volní, tak zájmová – mohou sloužit jako základ pro další argumentaci v oblasti práv robotů. Domnívám se tedy, že stojí za to se tématu dále věnovat a pokoušet se teorie aplikovat na nové výzvy, které nám přináší technologický rozvoj. Ne nutně proto, abychom jimi argumentovali ve prospěch práv robotů, ale třeba i proto, abychom ukázali, že jejich aplikací docházíme ke kontraintuitivním závěrům, a tím je zároveň problematizovali.

Následně jsem přešel na oblast lidských práv a teorií jejich justifikace. Uvedl jsem, že lidská práva v této práci chápu převážně v morálním smyslu, kdy jsou chápána jako univerzální práva, která mají přednost před ostatními morálními nároky a jsou nezczitelná, nezadatelná, nezrušitelná a náležící jednotlivcům. Poté jsem představil jednotlivé justifikační teorie a každou z nich pokusil vztáhnout na roboty.

První justifikační teorií, kterou jsem se zabýval, je fundacionalismus, jehož hlavními představiteli jsou Alan Gewirth a James Griffin. Shrnujím 15 kroků, do kterých Gewirth strukturuje svoji úvahu a kterými se snaží dokázat, že z lidského aktérství logicky vyplývají lidská práva. Následně jsem představil také teorii Griffina, který považuje lidská práva za prostředek ochrany normativního aktérství jakožto pro něj typicky lidské vlastnosti.

Došel jsem k tomu, že aby robot prošel Gewirthovou argumentací od začátku na konec, tak musí mít schopnost jednat, autonomii a sebereflexi. Mohou být roboti, kteří se jeví, že jsou těmito schopnostmi nadaní. Pokud tedy posuzujeme vnější charakteristiky (jak jsme si robota definovali) a ne vnitřní, pak by se tato teorie dala vztáhnout i na některé roboty. Stejně tak Griffinova teorie, byť ta svým důrazem na měti koncepte sebe sama a své minulosti a budoucnosti vnáší do těchto debat

metafyzický prvek, kdy je obtížné se vnitřními charakteristikami nezabývat.

Další justifikační teorií, kterou jsem v práci představil, je teorie základních potřeb, jejímž hlavním představitelem je David Miller. Jeho cílem je najít jeden prvek, který by byl schopný zdůvodnit lidská práva v celé své šíři. Za nejvhodnější kritérium pak považuje základní potřeby, jakožto podmínky nezbytné k tomu, aby se někdo mohl věnovat základnímu souboru činností, které definují adekvátní (lidský) život.

Při vztažení na roboty uvádím, že roboti potřebují nějaké základní věci ke svému fungování. Jsou tady ale odlišnosti oproti lidem. Pokud nejsou tyto potřeby naplněny, nedá se to rozumně srovnat s tím, co pociťuje člověk – tedy s pocitem hladu, žízně nebo zimy. Je však pravdou, že roboti základní potřeby také mají, protože jsou tady věci, bez kterých by nemohli fungovat. Pak je ale nutné zodpovědět, zda takové potřeby můžou stále sloužit jako vhodný justifikační základ. Miller považuje za klíčové dvě podmínky. První je, že by takový základ měl vytvářet dostatečně rozsáhlý seznam práv. Druhá je nestrannost takového základu.

První kritérium je těžké naplnit, protože roboti můžou být konstruováni různě. Pokud bychom za základní potřeby brali pouze například elektřinu, vhodný hardware a operační systém, tak nám to nevygeneruje práva pro úplně všechny typy robotů. U některých to může stačit, u jiných zase ne. Najít takové základní potřeby, které by byly aplikované na všechny roboty, je obtížné. Obtíže činí také druhá podmínka – nestrannost základu, tedy že by jej mohli přijmout lidé ze všech kulturních prostředí bez ohledu na vlastní přesvědčení a hodnoty. Uvádím, že roboti v různých společnostech a různých kontextech plní jinou roli a lidé mají vůči nim jiné postoje. Zmiňuji, že je prakticky nemožné, aby se výčtu těchto potřeb lidé shodli napříč kulturami a vytvořili tak v tomto ohledu univerzální základ pro práva všech robotů.

Docházím tedy k tomu, že vztažení Millerovy teorie na roboty je obtížně představitelné. Ačkoliv i roboti mají základní potřeby, jejich charakter je natolik jiný a proměnlivý, že je pro mě téměř nemožné si je představit jako rozumný základ pro justifikaci jejich „lidských“ práv.

Následně jsem se zabýval explikativně-existenciálním zdůvodněním Roberta Alexyho, které obsahuje dva argumenty – explikativní a existenciální. Uvedl jsem, že v explikativním argumentu se jako nejdůležitější vlastností jeví diskurzivní schopnosti. Alexy se domnívá, že účastí na diskurzivní praxi lidé implicitně uznávají a respektují svobodu

a rovnost druhých. To pak znamená, že uznáváme jejich autonomii a že je uznáváme jako osoby. To pak znamená, že uznáváme i její důstojnost. A tím pak podle Alexyho uznáváme také jejich lidská práva. Uvádím, že to připomíná již zmiňovaný fundacionalismus, zejména tedy v pojetí Gewirtha, kde se do popředí dává aktérství a z toho se pak dochází k logické nutnosti přijetí lidských práv. Zde je ta logická nutnost pak zaměřená ne na aktérství jako takové, ale jeho výseč – a to konkrétně diskurzivní schopnosti. Právě jejich existence je klíčová pro to, abychom došli ke zdůvodnění lidských práv takových aktérů.

Alexy počítá s tím, že aktér může mít diskurzivní schopnosti, ale nemusí se chtít diskurzu účastnit. I proto jsem uvedl další argument, který Alexy přidává – tedy existenciální argument, kdy je nutné, aby aktér přijal „silný zájem na správnosti“. Tedy mimo jiné přijetí uváděných principů svobody a rovnosti, a jednání podle nich. Ne tedy omezení pouze na komunikační a interakční aspekty (které jsou součástí „slabého zájmu na správnosti“), ale vzetí vážně všeho, co se toho týká. Tedy včetně principů, které Alexy zastává a které považuje za implicitní pravidla diskurzu.

I tuto justifikační teorii vztahuji na roboty. Uvedl jsem, že v důsledku rozvoje umělé inteligence jsou roboti stále více a více schopní se zapojovat do diskurzivních praktik. Samozřejmě se uvnitř robotů neděje to samé, co u lidí, ale to nemění nic na tom, že roboti těchto činností schopní jsou a nejspíš budou čím dál lépe. Uvádím proto, že bychom explikativní zdůvodnění tedy mohli vztáhnout i na roboty. Co se týče existenciálního zdůvodnění, tam je nutné se ptát, zda mohou mít roboti doopravdy silný zájem na správnosti. Uvádím však, že se zde opět dostáváme do metafyzických úvah.

V tomto kontextu jsem shrnul funkcionalistický přístup v rámci filozofie mysli, podle kterého to, co z něčeho dělá myšlenku, touhu či bolest (nebo jakýkoli jiný typ mentálního stavu), nezávisí na jeho vnitřní konstituci, ale pouze na jeho funkci v kognitivním systému, jehož je součástí. Pokud tedy máme robota, který je schopný se zapojit do diskurzu, a zároveň rozumí svému chování a je schopný se v rámci chování přizpůsobit principům tohoto diskurzu, tak by se o něm v rámci funkcionalismu dalo uvažovat jako o entitě, která má silný zájem na správnosti. A to právě v důsledku toho, jakým způsobem se tento zájem projevuje. Jedná se však opět o metafyzické úvahy, které nemají jednoznačné řešení, a funkcionalistický přístup je pouze jeden z mnoha možných.

Docházím však k tomu, že se někteří roboti mohou projevovat tak, že mají silný zájem na správnosti. Stejně jako to můžeme pozorovat u lidí, ačkoliv u nich intuitivně víme, že v nich probíhají jiné procesy, a tedy je tento zájem přijatý z jiných důvodů. Uvedl jsem tedy, že pokud nebudeme zohledňovat vnitřní projevy, ale pouze vnější, tak můžeme Alexyho explikativně-existenciální argument vztáhnout i na roboty. Při zohledňování vnitřních hledisek se ale můžeme dostat do problémů s nejasným řešením.

Další justifikační teorií, kterou jsem představil, je teorie schopností. Nejznámějšími zastánci této teorie jsou Amartya Sen a Martha C. Nussbaum. Uvedl jsem, že v základu teorie schopností je myšlenka, že lidé mají nějaké schopnosti, jejichž realizací dosahují hodnotného života. Je důležité tyto schopnosti chránit a lidská práva jsou zde podle této teorie od toho, aby tuto roli plnila. Justifikací pro lidská práva je tedy ochrana schopností. Různí autoři se liší v tom, na jaké schopnosti se klade důraz, tedy které schopnosti můžeme uznat jako ty, které nám zakládají lidská práva. Zmiňuji, že Nussbaum se snaží najít pevný seznam takových schopností, zatímco Sen chce spíše prostřednictvím veřejné argumentace nalézat relevantní schopnosti pro konkrétní kontext nebo účel.

Také teorii schopností jsem aplikoval na roboty. Co se týče teorie Sena, tam je obtížné to posoudit, protože zdůrazňuje význam individuálních rozdílů a okolností v případě posuzování lidských schopností jako základu pro lidská práva. Každý robot může být jiný a bez konkrétního seznamu se nemáme čeho chytit. Nussbaum ale konkrétní seznam schopností uvádí, proto jsem se pokusil její seznam analogicky vztáhnout i na roboty. Došel jsem k tomu, že když se inspirujeme Nussbaum, i pro roboty můžeme vytvořit seznam schopností, které bychom mohli chránit, a tím vytvořit základ pro „lidská práva“ robotů. Samozřejmě nám ale do toho skočí problém *is-ought*, tedy problém (ne)odvoditelnosti norem z faktů. Můžeme se vždycky ptát, proč zrovna charakteristika, kterou si daný autor zvolil, by měla být relevantní. Obzvláště, když má zakládat univerzální a objektivní práva.

Následně jsem se zabýval utilitarismem, jakožto dalším přístupem, kterým můžeme lidská práva justifikovat. Uvedl jsem jeho základní argument, tedy že právě lidská práva nám umožní v dlouhodobé perspektivě maximalizovat užitek. Zmínil jsem rozlišení utilitarismu, resp. konsekvencialismu (do kterého utilitarismus spadá), na přímý a nepřímý, kdy přímý konsekvencialismus hodnotí čin na základě

důsledků tohoto činu jako takového, zatímco nepřímý na základě důsledků něčeho jiného, obvykle nějakého pravidla. Pak se zabývám pojetím Williama J. Talbotta a Martina Haply, kteří se snaží lidská práva zdůvodnit právě prostřednictvím nepřímého utilitarismu. Zmínil jsem výhody, které Hapla uvádí oproti ostatním justifikačním teoriím – jako možnost zohledňovat různé faktuelní kontexty, lepší justifikace práv pro všechny lidské bytosti a imunita vůči námitce kulturního relativismu – a částečně s nimi polemizoval. Zdůraznil jsem, že práva v utilitaristickém pojetí mají instrumentální charakter, kdy práva přiznáváme proto, že tím maximalizujeme užitek pro ty, na které bereme ohled v morální rozvaze. Nikoliv proto, že bychom nositele práv jako takové zohledňovali v morální rozvaze.

Poté jsem uvedl, že utilitaristické zdůvodnění převádí problém do empirické roviny. Máme normativní premisu, že lidská práva maximalizují užitek, proto jsou podle utilitarismu dobrá. Je ale důležité se ptát i na to, jestli tomu tak ale skutečně je. Zmínil jsem, že pořád bude prostor pro debaty nad tím, jaká verze utilitarismu je ta nejlepší. Pokud ale máme tyto otázky vyřešené, musíme zjistit, jak toho cíle, který jsme si vytýčili, co nejvíce dosáhnout. A to už je problém, který se dá zkoumat spíše empiricky – filozofické úvahy to za nás nerozhodnou.

Představil jsem proto debaty, které probíhají v rámci empirického zkoumání lidských práv. Zde se však nepracuje s lidskými právy jako s primárně filozofickým konceptem, ale zejména jako s platnými právními předpisy, jejichž efektivitu se snažíme měřit. Nejprve jsem uvedl úvahu Erica A. Posnera, který zpochybňuje účinek lidskoprávních úmluv na reálné dodržování lidských práv. Shrnujím jím předkládaná empirická data a uvedl jeho všeobecný závěr, že lidskoprávní úmluvy lidská práva systematicky nezlepšují.

Dále jsem se zabýval tím, jaký je hlavní nástroj regulace společenských vztahů. Zmínil jsem aktuální kritiku proti právnímu centralismu – postoji, podle kterého je právo hlavní nástroj regulace společenských vztahů. Představil jsem přístupy, podle kterých jsou sociální normy klíčovým faktorem, který určuje, zda se člověk podřídí právu. Poté jsem shrnul poznatky o tom, jak se opouští a přijímají sociální normy, dále také tezi, že prostředkem sociální změny nemá být úsilí o změnu právních norem, nýbrž právě sociálních.

Následně jsem se věnoval internalizaci sociálních norem a poté uvedl, že nemusíme být právní centralisté, abychom uznali alespoň nějaký vliv práva na jejich vznik a změnu. Zmínil jsem poznatek o tom, že

nejlépe se prosazují právní normy, které jsou umírněné, a ne tolik v rozporu s dosavadními sociálními normami. Uvedl jsem také to, že právo může podpořit neziskové organizace, které následně nemusí argumentovat jen morálkou, ale i dodržováním práva. Dále jsem vyjádřil skepsi nad tím, že lze na základě krátkodobého pozorování učinit závěry o neefektivitě lidských práv.

Poté jsem shrnul klíčové poznatky, kterými problematizují Posnerovu úvahu. Je potřeba, aby se změnil primárně sociální normy, nikoliv právní. Pak je potřeba, aby došlo k jejich internalizaci, protože soulad vlastního morálního přesvědčení se sociálními normami maximalizuje jejich dodržování. Obojí je dlouhodobý proces. Pokud chceme přijetím právní normy podpořit vznik či změnu sociálních norem, pak musí být umírněná, nikoliv ve velkém rozporu s existujícími sociálními normami. To celý proces jen prodlužuje. Argumentuji, že je obtížné předpokládat, že přijetím lidskoprávních úmluv hned a bez dalšího dojde k jejich přetvoření v sociální normy. Natož že dojde k jejich zvnitřnění u jednotlivých členů společnosti, aby se maximalizovala jejich efektivita.

Poté jsem se zabýval tím, zda jsou výsledky empirických výzkumů v oblasti lidských práv vypovídající. Uvedl jsem poznatek, že na definici lidských práv nepanuje shoda, a proto je měření lidskoprávní výkonnosti problematické. Pak jsem se věnoval známým výhradám vůči indikátorům lidskoprávní výkonnosti, které se empiričtí výzkumníci snaží měřit. Jednak je zpochybňována vypovídající hodnota takových indikátorů, ale také kritizováno to, že je jejich volba často politicky motivovaná. Uvedl jsem také výtku, že statistická data se často využívají pro maskování politických rozhodnutí. Tyto problémy nám tedy v souhrnu ukazují, že výsledky empirického zkoumání lidských práv nemusí být nutně spolehlivé a pokud na nich budeme chtít stavět další úvahy, měli bychom brát v potaz možná úskalí.

Problematizoval jsem tedy utilitaristické zdůvodnění v jeho základech poukazem na to, že je problematické sesbírat empirická data, která by podkládala utilitaristickou hypotézu. Zmínil jsem, že nemůžeme říct s jistotou, zda přijetí lidských práv jako pravidel, kterými by se společnost měla řídit, povede k maximalizaci užitku. Můžeme to předpokládat v rámci myšlenkového experimentu, kdy si představíme ideální společnost, ve které všichni aktéři dodržují lidská práva. Ale empiricky to zkoumat v reálném světě je obtížné.

Následně jsem se zabýval utilitaristickým zdůvodněním v souvislosti s roboty. V zásadě jsou dva způsoby, jak můžeme přiznat robotům práva. Jeden způsob souvisí s instrumentální povahou práv v utilitaristickém pojetí, kdy je pro nás klíčové to, zda toto přiznání práv přinese užitek těm, na které bereme ohled v morální rozvaze. Uvedl jsem, že v případě zejména sociálních robotů může být výsledkem takové morální rozvahy právě to, že takovým robotům přiznáme práva. Tvrdím však, že je obtížné takto mluvit o konkrétně lidských právech. Jejich katalog je dnes poměrně široký a je obtížné si představit, že tímto způsobem lze zdůvodnit byť jen většinu z nich. Zároveň bude problém s jejich univerzalitou – ne u všech robotů nás totiž může morální rozvaha dovést k tomu, že jim přiznáme práva. Bude se to týkat zejména robotů sociálních.

Další možností je, že do morální rozvahy zahrneme roboty jako takové, protože někteří se nám mohou jevit, že prožívají potěšení a utrpení, případně mají preference. Problém tohoto přístupu je v tom, že se opírá o nezdůvodnitelné metafyzické předpoklady. Když ale přijmeme to, že nás nezajímá „skutečná“ povaha potěšení, utrpení či preferencí, a je pro nás klíčové právě to, jak se daná entita navenek projevuje – tedy že se jeví tak, že je cítící, případně má preference – tak se i tímto způsobem „lidská práva“ robotů dají zdůvodnit. Navíc někteří roboti mohou být nastavení tak, že jim bude záležet na to, aby tato práva náležela skutečně všem robotům, tedy nejen těm vyspělejší. Tím se pojistí jejich univerzalita. Ani utilitaristické zdůvodnění lidských práv tedy neunikne problematizaci prostřednictvím poukázání na pokrok v oblasti umělé inteligence. Pokud tedy odmítneme posuzovat to, co se děje uvnitř, a hledíme pouze na to, jak se entita jeví navenek.

Ve všech justifikačních teoriích jsem tedy našel způsoby, jakými by se daly vztáhnout i na roboty. Některé jsou intuitivnější více, některé méně. U téměř všech ale narazíme na metafyzické předpoklady. Těm se můžeme pokusit vyhnout tak, že si řekneme, že nás roboti nebudou zajímat s ohledem na to, co se děje uvnitř, ale hlavně s ohledem na to, co se děje zevně. Ale když pak jednotlivé teorie zdůrazňují i vnitřní charakteristiky, tak je těžké se této definice plně držet a zároveň dát odpovědi na otázky, které se problematiky týkají. Snažil jsem se ale co nejvíce udržet argumentaci v rovině právní filozofie a nezacházet do oblasti filozofie mysli.

Nebylo mým úmyslem vytvořit novou teorii, kterou bych dokázal zdůvodnit práva robotů. Mým cílem bylo aplikovat již existující teorie na

roboty a prostřednictvím toho je problematizovat. Jak jsem totiž již uvedl, práva robotů jsou pro mě pochybný koncept. Teorie, která k závěru o přisouzení (lidských) práv robotům může dospět, pro mě ztrácí na přesvědčivosti. Když si odmyslím metafyzickou rovinu a hledím pouze na vnější charakteristiky robotů, dají se na roboty vztáhnout téměř všechny zkoumané justifikační teorie, s výjimkou teorie základních potřeb. Ta pro mě tedy v tomto ohledu ob stojí dobře. Při zohlednění metafyzických otázek, kdy je pro mě třeba funkcionalistický přístup proti mé intuici, pro mě pak dobře ob stojí také hédonistický utilitarismus. A to právě tím, že jde na tu úplně nejzákladnější fyziologickou úroveň, tedy schopnosti cítit potěšení a utrpení. Právě tuto jednoduchost považuji za jeho největší výhodu oproti jiným justifikačním teoriím a obecně za výhodu utilitarismu oproti jiným teoriím v oblasti normativní etiky.

Použité zdroje

1. Akvinský, T. Summa theologiae [online]. *Krystal OP (Česká dominikánská provincie)*. 2011 [cit. 10. 10. 2022]. <http://summa.op.cz>
2. Akvinský, T. *Theologická summa (část druhá, první díl)*. Olomouc: Bohovědné učiliště řádu dominikánského, 1938.
3. Alasuutari, P. The Rise and Relevance of Qualitative Research. *International Journal of Social Research Methodology*. 2010, č. 2, s. 139–155. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13645570902966056>
4. Alexy, R. Law, Morality, and the Existence of Human Rights. *Ratio Juris*. 2012, č. 1, s. 2–14.
5. Anjum, G., Chilton, A., Usman, Z. United Nations endorsement and support for human rights: An experiment on women's rights in Pakistan. *Journal of Peace Research*. 2020
6. Appel, M., Prietzel, F. The detection of political deepfakes. *Journal of Computer-Mediated Communication*. 2022, č. 4, s. 1–13.
7. Aristoteles. *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter, 1937.
8. Aristotelés. *O duši*. Praha: Petr Rezek, 1995.
9. Asaro, P. M. What Should We Want From a Robot Ethic. *International Review of Information Ethics*. 2006, č. 12, s. 9–16.
10. Augustine. *On the Free Choice of the Will, on Grace and Free Choice, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Cambridge texts in the history of philosophy.
11. Avramides, A. Other Minds. In: Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/other-minds/>

12. Bailey, A. M. Incompatibilism and the Past. *Philosophy and Phenomenological Research*. 2012, č. 2, s. 351–376.
13. Baksi, C. Lawyers fear ChatGPT will threaten jobs. *The Times*. 2023. <https://www.thetimes.co.uk/article/lawyers-fear-chatgpt-will-threaten-jobs-pf53mst7p>
14. Baldner, K. Is Transcendental Idealism Coherent? *Synthese*. 1990, č. 1, s. 1–23.
15. Barkan, S. M., Bintliff, B., Whisner, M. *Fundamentals of Legal Research*. Foundation Press, 2015.
16. Barrett, J., Gaus, G. F. Laws, Norms, and Public Justification: The Limits of Law as an Instrument of Reform. In: Kumm, M., Langvatn, S., Sadurski, W. (eds). *Public Reason and Courts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, s. 201–228.
17. Barsh, R. L. Measuring Human Rights: Problems of Methodology and Purpose. *Human Rights Quarterly*. 1993, č. 1, s. 87–121.
18. Bartol, C. R., Bartol, A. M. *Psychology and Law: Research and Practice*. Los Angeles, California: SAGE, 2015.
19. Basu, K. *The Republic of Beliefs: A New Approach to Law and Economics*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
20. Baum, S. A Survey of Artificial General Intelligence Projects for Ethics, Risk, and Policy. *SSRN Electronic Journal*. 2017, s. 1–99.
21. Bennett, B. Appeal to the Law [online]. *Logically Fallacious*. 2020 [cit. 20. 7. 2020]. <https://www.logicallyfallacious.com/logicalfallacies/Appeal-to-the-Law>
22. Berrios, G. E., Gili, M. Abulia and impulsiveness revisited: a conceptual history. *Acta Psychiatrica Scandinavica*. 1995, č. 3, s. 161–167.
23. Berrios, G. E., Gili, M. Will and its disorders: a conceptual history. *History of Psychiatry*. 1995, č. 21, s. 87–104.

POUŽITÉ ZDROJE

24. Besson, S. Justifications. In: Besson, S. *International Human Rights Law*. Oxford: Oxford University Press, 2017
25. Bicchieri, C. *Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms*. New York, NY: Oxford University Press, 2016.
26. Bicchieri, C. *The Grammar of Society: The Nature and Dynamics of Social Norms*. New York: Cambridge University Press, 2005.
27. Bishop, C. M. *Pattern recognition and machine learning*. New York: Springer, 2006. Information science and statistics.
28. Bornemann, B., Smeddinck, U. Anstößiges Anstoßen? — Kritische Beobachtungen zur „Nudging“-Diskussion im deutschen Kontext. *Zeitschrift für Parlamentsfragen*. 2016, č. 2, s. 437–459.
29. Brass, M., Furstenberg, A., Mele, A. R. Why neuroscience does not disprove free will. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*. 2019, s. 251–263.
30. Brinks, D. M., Gauri, V., Shen, K. Social Rights Constitutionalism: Negotiating the Tension Between the Universal and the Particular. *Annual Review of Law and Social Science*. 2015, č. 1, s. 289–308. [10.1146/annurev-lawsocsci-110413-030654](https://doi.org/10.1146/annurev-lawsocsci-110413-030654)
31. Brooks, T. Legal Philosophy. In: Pritchard, D. *Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2014. <https://www.oxfordbibliographies.com/page/philosophy>
32. Brooks, T., Matravers, M. (eds). ‘Who’s Still Standing?’ a Comment on Antony Duff’s Preconditions of Criminal Liability. In: Brooks, T., Matravers, M. (eds). *Law and Legal Theory*. Leiden: Brill, 2014, s. 285–298.
33. Broulík, J., Bartošek, J. *Ekonomický přístup k právu*. Praha: C. H. Beck, 2015.
34. Bryman, A. Integrating quantitative and qualitative research: how is it done? *Qualitative Research*. 2006, č. 1, s. 97–113. <https://doi.org/10.1177/1468794106058877>

35. Calo, M. R., Froomkin, M., Kerr, I. (eds). *Robot Law*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2016.
36. Cameron, J. *Terminator: The Script, Fourth Draft*. 1983.
37. Capps, P., Pattinson, S. D. (eds). *Ethical Rationalism and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2017.
38. Cingranelli, D. L., Richards, D. L., Clad, K. C. Data & Documentation [online]. *CIRI Human Rights Data Project*. 2014 [cit. 24. 8. 2020]. <http://www.humanrightsdata.com/p/data-documentation.html>
39. Citrix, Quartz Creative. What if AI could manage better than your manager? [online]. *Quartz* [cit. 22. 8. 2021]. <https://qz.com/1917008/what-if-ai-could-manage-better-than-your-manager/>
40. Croney, C. C., Boysen, S. T. Acquisition of a Joystick-Operated Video Task by Pigs (*Sus scrofa*). *Frontiers in Psychology*. 2021, s. 1–9.
41. Čapek, K. *R.U.R. Rossum's Universal Robots: kolektivní drama o vstupní komedii a třech dějstvích*. Praha: Borový, 1940.
42. Dancy, G. Human rights pragmatism: Belief, inquiry, and action. *European Journal of International Relations*. 2016, č. 3, s. 512–535.
43. Darling, K. Extending Legal Protection to Social Robots: The Effects of Anthropomorphism, Empathy, and Violent Behavior Towards Robotic Objects. *SSRN Electronic Journal*. 2012
44. Dick, P. K. *Do Androids Dream of Electric Sheep?*. London: Millennium, 1999. SF Masterworks.
45. Dryden, J. Autonomy [online]. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. 2010 [cit. 30. 1. 2022]. <https://iep.utm.edu/autonomy/>
46. Dufek, P. Lidská práva, ideologie a veřejné ospravedlnění: co obnáší brát pluralismus vážně. *Právník*. 2018, č. 1, s. 50–70.

POUŽITÉ ZDROJE

47. Dufek, P., Baroš, J. Teorie lidských práv. In: Holzer, J., Molek, P. (eds). *Demokratizace a lidská práva: středoevropské pohledy*. Praha: SLON, 2013
48. Durant, W. *The Story of Philosophy: the Lives and Opinions of the Greater Philosophers*. New York: Washington Square Pr, 1953.
49. Dutilh Novaes, C. Argument and Argumentation. In: Zalta, E. N., Nodelman, U. (eds). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/argument/>
50. Englehart, N. *Sovereignty, State Failure and Human Rights: Petty Despots and Exemplary Villains*. Routledge, 2017.
51. Etzioni, A. Social Norms: Internalization, Persuasion, and History. *Law & Society Review*. 2000, č. 1, s. 157–178.
52. Fagan, A. Human Rights [online]. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. 2010 [cit. 20. 5. 2022]. <https://iep.utm.edu/hum-rts/>
53. Florian, O. Proč pouze lidská? Potíže s univerzalitou lidských práv. *Právník*. 2018, č. 11, s. 956–969.
54. Florian, T. Je na čase opustit pojem „právní věda“. *Jurisprudence*. 2023, č. 2, s. 33–40.
55. Flynn, C. Acknowledging the „Zoological Connection“: A Sociological Analysis of Animal Cruelty. *Society & Animals*. 2001, č. 1, s. 71–87.
56. Frydrych, D. What Is the Will Theory of Rights? *Ratio Juris*. 2019, č. 4, s. 455–472.
57. Gattei, S. Karl Popper’s Philosophical Breakthrough. *Philosophy of Science*. 2004, č. 4, s. 448–466. <https://www.jstor.org/stable/10.1086/423747>
58. Gerloch, A. *Teorie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2013.
59. Gewirth, A. *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

60. Gewirth, A. The Epistemology of Human Rights. *Social Philosophy and Policy*. 1984, č. 2, s. 1–24.
61. Gieryn, T. F. Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists. *American Sociological Review*. 1983, č. 6, s. 781.
62. Gill, P. et al. Methods of data collection in qualitative research: interviews and focus groups. *British Dental Journal*. 2008, č. 6, s. 291–295. <https://www.nature.com/articles/bdj.2008.192>
63. Graham, P. The Will Theory of Rights: A Defence. *Law and Philosophy*. 1996, č. 3, s. 257–270.
64. Griffin, J. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
65. Gunkel, D. J. *Robot Rights*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2018.
66. Gunkel, D. J. *The machine question: critical perspectives on AI, robots, and ethics*. Cambridge: MIT Press, 2012.
67. Gurtler, G. M. The Activity of Happiness in Aristotle's Ethics. *The Review of Metaphysics*. 2003, č. 4, s. 801–834.
68. Haggard, P. The Psychology of Action. *British Journal of Psychology (London, England: 1953)*. 2001, č. Pt 1, s. 113–128.
69. Haney, C. Psychology and legal change: On the limits of a factual jurisprudence. *Law and Human Behavior*. 1980, č. 3, s. 147–199.
70. Hapla, M. *Lidská práva bez metafyziky: Legitimita v (post)moderní době*. Brno: Právnická fakulta Masarykovy univerzity, 2016.
71. Hapla, M. Richard Rorty a lidská práva. *Časopis pro právní vědu a praxi*. 2014, č. 1, s. 69–75.
72. Hapla, M. Teorie lidských práv. In: Sobek, T., Hapla, M. (eds). *Filosofie práva*. Brno: Nugis Finem Publishing, 2020, s. 337–364.
73. Hapla, M. The Problem of Recognition of Human Rights: Does Explicative-Existential Justification Really Work? *Archiwum*

POUŽITÉ ZDROJE

- Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej*. 2021, s. 5–15.
<https://archiwum.ivr.org.pl/4602/explicative-existential-justification-of-human-rights-analysis-of-robert-alexys-argument-in-context-of-is-ought-problem/>
74. Hapla, M. *Utilitarismus a filozofie lidských práv*. Praha: Leges, 2022.
75. Hart, H. L. A. *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
76. Harvánek, J. *Právní teorie*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2013.
77. Heil, J. *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2013.
78. Hinton, T. Kant and Aquinas on the Priority of the Good. *The Review of Metaphysics*. 2002, č. 4, s. 825–846.
79. Hofer, C. Causal Determinism. In: Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-causal/>
80. Hohfeld, W. N. Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning. *The Yale Law Journal*. 1913, č. 1, s. 16–59.
81. Holländer, P. *Filosofie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2006.
82. Horáková, J. 85 let Čapkových Robotů a jejich proměn. *Musicologica Brunensia*. 2006, č. H41, s. 64–74.
83. Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. Clarendon Press, 1960.
84. Hunt, E. Tay, Microsoft's AI chatbot, gets a crash course in racism from Twitter [online]. *The Guardian*. 24. 3. 2016 [cit. 26. 7. 2021].
<http://www.theguardian.com/technology/2016/mar/24/tay-microsofts-ai-chatbot-gets-a-crash-course-in-racism-from-twitter>

85. Chow, A. R. Musicians Are Using AI to Create Otherwise Impossible New Songs [online]. *Time* [cit. 5. 8. 2021]. <https://time.com/5774723/ai-music/>
86. Imai, E. M. *Contemplation and the Human Animal in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*. 2011, Dissertations, Loyola University Chicago.
87. Irwin, T. H. Who Discovered the Will? *Philosophical Perspectives*. 1992, s. 453–473.
88. Jackson, K. Temporal Structures of Justification in the Economic Analysis of Law: Legal Philosophy and Free Will. In: Róna, P., Zsolnai, L., Wincewicz-Price, A. (eds). *Words, Objects and Events in Economics: The Making of Economic Theory*. Cham: Springer International Publishing, 2021, s. 213–222. Virtues and Economics.
89. Jacquette, D. Schopenhauer's Proof that Thing-in-Itself is Will. *Kantian Review*. 2007, č. 2, s. 76–108.
90. Johnson, R., Cureton, A. Kant's Moral Philosophy. In: Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/kant-moral/>
91. Káčer, M. Načo sa trápiť s otázkou existencie ľudských práv? *Časopis pro právní vědu a praxi*. 2020, č. 4, s. 547–564.
92. Káčer, M. O úlohe metafyziky pri odôvodňovaní ľudských práv. *Časopis pro právní vědu a praxi*. 2016, č. 3, s. 339–350.
93. Kahan, D. M. Gentle Nudges vs. Hard Shoves: Solving the Sticky Norms Problem. *The University of Chicago Law Review*. 2000, č. 3, s. 607–645.
94. Kahn, C. H. Plato's Theory of Desire. *The Review of Metaphysics*. 1987, č. 1, s. 77–103.
95. Kant, I. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

POUŽITÉ ZDROJE

96. Kelman, H. C. Compliance, identification, and internalization: Three processes of attitude change. *Journal of Conflict Resolution*. 1958, č. 1, s. 51–60.
97. Kerstein, S. Treating Persons as Means. In: Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/persons-means/>
98. Klozar, K. Augustine's Self-Knowledge in Animals. *Filosofie dnes*. 2019, č. 1
99. Kohavi, R., Provost, F. Glossary of Terms. *Machine Learning*. 1998, č. 2/3, s. 271–274.
<http://link.springer.com/10.1023/A:1017181826899>
100. Kochi, T. Terror in the Name of Human Rights. *Melbourne Journal of International Law*. 2006, č. 1, s. 127–154.
101. Koval, V., Duchková, A. Kamarád, který dokáže dobře poradit, popisují vývojáři svoji představu budoucnosti konverzačních chatbotů [online]. *Radiožurnál*. 13. 8. 2020 [cit. 20. 6. 2021].
<https://radiozurnal.rozhlas.cz/kamarad-ktery-dokaze-dobre-poradit-popisuji-vyvojari-svoji-predstavu-budoucnosti-8271828>
102. Kramer, M. H. Do Animals and Dead People Have Legal Rights? *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*. 2001, č. 1, s. 29–54.
103. Kramer, M. H. Refining the Interest Theory of Rights. *The American Journal of Jurisprudence*. 2010, č. 1, s. 31–39.
104. Kramer, M. H. Some Doubts about Alternatives to the Interest Theory of Rights. *Ethics*. 2013, č. 2, s. 245–263.
105. Kristol, I. *Reflections of a Neoconservative: Looking Back, Looking Ahead*. New York: Basic Books, 1983.
106. Kristol, I. *The Neoconservative Persuasion: Selected Essays, 1942-2009*. New York: Basic Books, 2011.

107. Kurki, V. Legal Personhood and Animal Rights. *Journal of Animal Ethics*. 2021, č. 1, s. 47–62.
<https://doi.org/10.5406/janimaethics.11.1.0047>
108. Kurki, V. A. J. *A Theory of Legal Personhood*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
109. Lambert, T. A., Kahn, A. S., Apple, K. J. Pluralistic ignorance and Hooking up. *The Journal of Sex Research*. 2003, č. 2, s. 129–133.
110. Langford, M. Critiques of Human Rights. *Annual Review of Law and Social Science*. 2018, č. 1, s. 69–89.
111. Laudan, L. The Demise of the Demarcation Problem. In: Grünbaum, A., Cohen, R. S., Laudan, L. (eds). *Physics, Philosophy and Psychoanalysis: Essays in Honour of Adolf Grünbaum*. Boston: D. Reidel, 1983
112. Leopold, D., Stears, M. (eds). *Political Theory: Methods and Approaches*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
113. Lepsius, O. Rechtswissenschaft in der Demokratie. *Der Staat*. 2013, č. 2, s. 157–186.
114. Levin, J. Functionalism. In: Zalta, E. N., Nodelman, U. (eds). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/function-alism/>
115. Libet, B. W. Do We Have Free Will? *Journal of Consciousness Studies*. 1999, č. 8–9, s. 47–57.
116. Locke, J. Of Power (Chapter XXI). In: *An Essay Concerning Human Understanding (Book II)*. Project Gutenberg, 2004.
<https://www.gutenberg.org/files/10615/10615-h/10615-h.htm>
117. Lowrey, A. How ChatGPT Will Destabilize White-Collar Work. *The Atlantic*. 2023.
<https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2023/01/chatgpt-ai-economy-automation-jobs/672767/>

POUŽITÉ ZDROJE

118. Lozano, P., Gavrillets, S., Sánchez, A. Cooperation, social norm internalization, and hierarchical societies. *Scientific Reports*. 2020, č. 1, s. 1–12.
119. Lück, N. Machine Learning-Powered Artificial Intelligence. In: *Machine Learning-Powered Artificial Intelligence in Arms Control*. Peace Research Institute Frankfurt, 2019, s. 2–7.
<https://www.jstor.org/stable/resrep26193.5>
120. Luscombe, R. Google engineer put on leave after saying AI chatbot has become sentient. *The Guardian*. 2022.
<https://www.theguardian.com/technology/2022/jun/12/google-engineer-ai-bot-sentient-blake-lemoine>
121. Marx, K. K židovské otázce [online]. *Marxistický internetový archív: Česká část* [cit. 3. 2. 2021].
<https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1843/101843.htm>
122. Mattila, H. *Comparative Legal Linguistics*. Farnham: Ashgate Pub., 2007.
123. McGrogan, D. The Problem of Causality in International Human Rights Law. *International & Comparative Law Quarterly*. 2016, č. 3, s. 615–644.
124. Mele, A. Free Will and Neuroscience: Decision Times and the Point of No Return. In: Feltz, B., Missal, M., Sims, A. (eds). *Free Will, Causality, and Neuroscience*. 338. Brill, 2020, s. 83–96.
125. Meštrović, S. G. Rethinking the Will and Idea of Sociology in the Light of Schopenhauer's Philosophy. *The British Journal of Sociology*. 1989, č. 2, s. 271–293.
126. Metz, C., Schmidt, G. Elon Musk and Others Call for Pause on A.I., Citing 'Profound Risks to Society'. *The New York Times*. 2023.
<https://www.nytimes.com/2023/03/29/technology/ai-artificial-intelligence-musk-risks.html>
127. Meyerson, D. Persons and Their Rights in Law and Morality. *Australian journal of legal philosophy*. 2010, s. 122–133.

128. Michéa, J.-C. *Tajnosti levice: Od ideálu osvícenství k triumfu neomezeného kapitalismu*. Praha: Masarykova demokratická akademie, 2019.
129. Miller, D. Grounding Human Rights. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. 2012, č. 4, s. 407–427. <https://doi.org/10.1080/13698230.2012.699396>
130. Miller, D. *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
131. Miller, D. M. Humanities Research Strategies [online]. *University of Southern California* [cit. 20. 12. 2021]. <https://libguides.usc.edu/c.php?g=480121&p=3282675>
132. Miller, D. T., McFarland, C. Pluralistic ignorance: When similarity is interpreted as dissimilarity. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1987, č. 2, s. 298–305.
133. Müller-Lauter, W. Nietzsche's Doctrine of the Will to Power. In: Höffe, O. (ed.). *Nietzsche as German Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, s. 155–200. The German Philosophical Tradition.
134. Murdie, A., Davis, D. R. Problematic Potential: The Human Rights Consequences of Peacekeeping Interventions in Civil Wars. *Human Rights Quarterly*. 2010, č. 1, s. 49–72.
135. Nast, C. The Ethics of a Deepfake Anthony Bourdain Voice [online]. *The New Yorker*. 17. 7. 2021 [cit. 25. 7. 2021]. <https://www.newyorker.com/culture/annals-of-gastronomy/the-ethics-of-a-deepfake-anthony-bourdain-voice>
136. Nath, V. *Autonomous robotics and deep learning*. New York: Springer, 2014.
137. Nietzsche, F. *The Will to Power*. New York: Vintage Books, 1968.
138. Nussbaum, M. Capabilities and Human Rights. *Fordham Law Review*. 1997, č. 2, s. 273–300.
139. Ondřejek, P. *Lidská práva v soukromém právu*. 2009, Univerzita Karlova, Právnická fakulta.

POUŽITÉ ZDROJE

140. Pande, T. Criminal Justice System in the Light of Free Will Versus Determinism Debate. *International Journal of Law Management & Humanities*. 2021, č. 2, s. 727–737.
141. Pathak, V., Jena, B., Kalra, S. Qualitative research. *Perspectives in Clinical Research*. 2013, č. 3, s. 192.
<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3757586/>
142. Paul, M. What's AI, and what's not [online]. *GCN*. 10. 5. 2017 [cit. 26. 7. 2021].
<https://gcn.com/articles/2017/03/10/defining-ai.aspx>
143. Perkams, M. Aquinas on choice, will, and voluntary action. In: Müller, J., Perkams, M., Hoffmann, T. (eds). *Aquinas and the Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 72–90.
144. Peters, A. Realizing Utopia as a Scholarly Endeavour. *European Journal of International Law*. 2013, č. 2, s. 533–552.
<https://doi.org/10.1093/ejil/cht022>
145. Picha, M. *Kritické myšlení a rekonstrukce argumentu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014.
146. Platón. *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 2001.
147. Popper, K. R. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, 2002.
148. Posner, E. A. Human Welfare, Not Human Rights. *Columbia Law Review*. 2008, č. 7, s. 1758–1801.
149. Posner, E. A. *Law and Social Norms*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
150. Posner, E. A. *The Twilight of Human Rights Law*. Oxford: Oxford University Press, 2014. Inalienable Rights.
151. Pruce, J. R. *The Mass Appeal of Human Rights*. New York: Palgrave Macmillan, 2018.

152. Puryear, S. Schopenhauer on the Rights of Animals: Schopenhauer on the Rights of Animals. *European Journal of Philosophy*. 2017, č. 2, s. 250–269.
153. Pyke, K. D. What is Internalized Racial Oppression and Why Don't We Study It? Acknowledging Racism's Hidden Injuries: *Sociological Perspectives*. 2010, č. 4, s. 551–572.
154. Rapp, C. Tackling Aristotle's Notion of the Will. *Philosophical Inquiry*. 2017, č. 2, s. 67–79.
155. Rawls, J. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
156. Rawls, J. The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*. 1987, č. 1, s. 1–25.
157. Raz, J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 2009.
158. Raz, J. The Role of Well-Being. *Philosophical Perspectives*. 2004, s. 269–294.
159. Regan, T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 2004.
160. Reimann, M. Nineteenth Century German Legal Science. *Boston College Law Review*. 1990, č. 4, s. 837–897.
161. Rickless, S. Locke On Freedom. In: Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/locke-freedom/>
162. Roose, K. An A.I.-Generated Picture Won an Art Prize. Artists Aren't Happy. *The New York Times*. 2022.
<https://www.nytimes.com/2022/09/02/technology/ai-artificial-intelligence-artists.html>
163. Rorty, R. The Historiography of Philosophy: Four Genres. In: Rorty, R., Schneewind, J. B., Skinner, Q. (eds). *Philosophy in History*. Cambridge University Press, 1984, s. 49–76.

164. Rosenberg, D. White-collar jobs will be painful casualty of the coming AI revolution. *Financial Post*. 2023.
<https://financialpost.com/fp-work/white-collar-jobs-casualty-ai-revolution>
165. Rosga, A., Satterthwaite, M. The Trust in Indicators: Measuring Human Rights. *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*. 2008, s. 253–315.
166. Rothbard, M. N. *The Ethics of Liberty*. New York: New York University Press, 1998.
167. Russell, S., Norvig, P. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. Essex: Pearson, 2016.
168. Saracco, R. Artificial Super Intelligence [online]. *IEEE Future Directions*. 2018 [cit. 23. 4. 2021].
<https://cmte.ieee.org/futuredirections/2018/09/10/artificial-super-intelligence/>
169. Sayre-McCord, G. Metaethics. In: Zalta, E. N., Nodelman, U. (eds). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/metaethics/>
170. Searle, J. R. Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*. 1980, č. 3, s. 417–424. 10/fnqd3h
171. Searle, J. R. *The Mystery of Consciousness*. New York: The New York Review of Books, 1997.
172. Sen, A. Human Rights and Capabilities. *Journal of Human Development*. 2005, č. 2, s. 151–166.
173. Scheuermann, J. Gewirth's Concept of Prudential Rights. *The Philosophical Quarterly (1950-)*. 1987, č. 148, s. 291–304.
174. Schlosser, M. E. The neuroscientific study of free will: A diagnosis of the controversy. *Synthese*. 2014, č. 2, s. 245–262.
175. Schopenhauer, A. *The World as Will and Idea (vol. 1 of 3)*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1909.

176. Schrader, G. A., Schrader, G. The Thing in Itself in Kantian Philosophy. *The Review of Metaphysics*. 1949, č. 7, s. 30–44.
177. Sikkink, K. *Evidence for Hope: Making Human Rights Work in the 21st Century*. Princeton University Press, 2017.
178. Singer, P. *Animal Liberation*. New York: Ecco, 2002.
179. Singer, P. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
180. Sinnott-Armstrong, W. Consequentialism. In: Zalta, E. N., Nodelman, U. (eds). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/consequentialism/>
181. Smekal, H. *Lidská práva: Ideje, trendy, výzvy a nástrahy*. Brno: Masarykova univerzita, 2013.
182. Smilansky, S. The Ethical Advantages of Hard Determinism. *Philosophy and Phenomenological Research*. 1994, č. 2, s. 355–363.
183. Smith, R. *Trial by medicine: insanity and responsibility in Victorian trials*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
184. Sobek, T. Lidská práva existují objektivně. *Právník*. 2019, č. 8, s. 719–737.
185. Sobek, T. *Právní rozum a morální cit: hodnotové základy právního myšlení*. Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2016.
186. Sobek, T. Utilitaristická teorie lidských práv jako explanační projekt. *[Zatím nepublikováno]*. 2023, č. X, s. 1–10.
187. Soifer, E. Euthanasia and Persistent Vegetative State Individuals: The Role and Moral Status of Autonomy. *Journal of Social Issues*. 1996, č. 2, s. 31–50.
188. Soukup, A., Maitah, M., Svoboda, R. The Concept of Rationality in Neoclassical and Behavioural Economic Theory. *Modern Applied Science*. 2014, č. 3, s. 1–9.

POUŽITÉ ZDROJE

189. Southwood, N. The Authority of Social Norms. In: Brady, M. (ed.). *New Waves in Metaethics*. London: Palgrave Macmillan UK, 2011, s. 234–248. *New Waves in Philosophy*.
190. Stebbins, R. A. *Exploratory research in the social sciences*. Thousand Oaks, Calif: Sage Publications, 2001. *Qualitative research methods* vol. 48.
191. Steve, B., Neill, K., Avril, T. The Fabric of Internalized Sexism. *Journal of Integrated Social Sciences*. 2009, č. 1, s. 10–47.
192. Stucki, S. Towards a Theory of Legal Animal Rights: Simple and Fundamental Rights. *Oxford Journal of Legal Studies*. 2020, č. 3, s. 533–560.
193. Stump, E. Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will. *The Monist*. 1997, č. 4, s. 576–597.
194. Suikkanen, J., Kauppinen, A. *Methodology and Moral Philosophy*. S.l.: Routledge, 2020.
195. Šejvl, M. Lidská práva jako diskursivní pojem. *Právník*. 2017, č. 6, s. 473–500.
196. Šejvl, M. Subjektivní práva. In: Sobek, T., Hapla, M. (eds). *Filosofie práva*. Brno: Nugis Finem Publishing, 2020, s. 306–336.
197. Škop, M. *Právo a vášeň: Jazyk, příběh, interpretace*. Brno: Masarykova univerzita, 2011.
198. Talbott, W. J. *Human Rights and Human Well-Being*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
199. Tarpley, P., Jansma, S. D. *Autonomous vehicles: The legal landscape in the US*. Norton Rose Fulbright, 2016.
200. Thagard, P. Philosophy and Machine Learning. *Canadian Journal of Philosophy*. 1990, č. 2, s. 261–276.
<https://www.jstor.org/stable/40231695>
201. Thomas, S. Who Will You Be After ChatGPT Takes Your Job? *Wired*. 2023. <https://www.wired.com/story/status-work-generative-artificial-intelligence/>

202. Toews, R. Deepfakes Are Going To Wreak Havoc On Society. We Are Not Prepared. [online]. *Forbes* [cit. 2. 8. 2021].
<https://www.forbes.com/sites/robtoews/2020/05/25/deepfakes-are-going-to-wreak-havoc-on-society-we-are-not-prepared/>
203. Tomsa, B. *K reformě právního studia*. Praha: Bohuš Tomsa, 1927.
204. Tomsa, B. *Nauka o právních vědách: základy právní metodologie*. Praha: Všešrd, 1946.
205. Tornau, C. Saint Augustine. In: Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/>
206. Trakal, J. *Právní věda, právo, právo mezinárodní: do Ottova slovníku naučného*. Praha: Josef Trakal, 1903.
207. Troxell, M. Arthur Schopenhauer (1788—1860) [online]. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. 2011 [cit. 1. 10. 2022].
<https://iep.utm.edu/schopenh/>
208. Urza, M. *Anarchokapitalismus: stát je špatný sluha, ale zlý pán*. Praha: Tereza Sladkovská, 2018.
209. Václavík, L. Google Translate našel přemožitele. Vyzkoušeli jsme překladač DeepL [online]. *Živě.cz*. 28. 4. 2021 [cit. 5. 8. 2021].
<https://www.zive.cz/clanky/google-translate-nasel-premozitele-vyzkouseli-jsme-prekladac-deepl/sc-3-a-209820/default.aspx>
210. Vácha, M. Etické problémy na počátku života. In: Heřmanová, J. et al. *Etika v ošetrovatelské praxi*. Praha: Grada, 2012
211. Vygotsky, L. S. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.
212. Wang, S. Aquinas on Human Happiness and the Natural Desire for God. *New Blackfriars*. 2007, č. 1015, s. 322–334.

POUŽITÉ ZDROJE

213. Wenar, L. Rights. In: Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/rights/>
214. Wenar, L. The Nature of Claim-Rights. *Ethics*. 2013, č. 2, s. 202–229.
215. Yilmaz, K. Comparison of Quantitative and Qualitative Research Traditions: epistemological, theoretical, and methodological differences. *European Journal of Education*. 2013, č. 2, s. 311–325. <https://www.jstor.org/stable/26357806>
216. Yu, Y. Do Democratic Institutions Reduce Human Rights Violations or Just Prevent More Violations than Current Levels? An Exogenous Explanation of Human Rights Improvements in Democracies. *The Korean Journal of International Studies*. 2016, č. 3, s. 415–446.
217. Zylberman, A. Kant's Juridical Idea of Human Rights. In: Follesdal, A., Maliks, R. (eds). *Kantian Theory and Human Rights*. New York: Routledge, 2013, s. 27–51.
218. 1440 Schools Worldwide That Have Adopted AIMA [online]. *Artificial Intelligence: A Modern Approach* [cit. 23. 4. 2021]. <http://aima.cs.berkeley.edu/adoptions.html>
219. Czech Technical University team wins Alexa Prize SocialBot Grand Challenge 4 [online]. *Amazon Science*. 16. 8. 2021 [cit. 17. 8. 2021]. <https://www.amazon.science/academic-engagements/czech-technical-university-team-wins-alexa-prize-socialbot-grand-challenge-4>
220. *Financial Statements (Year Ended June 30, 2016) and Independent Auditors' Report*. Freedom House, Inc, 2016.
https://freedomhouse.org/sites/default/files/FINAL_Basic_Financial_Statements_2016.pdf
221. *Work 2035: How people and technology will pioneer new ways of working*. Fort Lauderdale, Florida: Citrix, 2020.
https://www.citrix.com/content/dam/citrix/en_us/documents/analyst-report/work-2035.pdf