

E-LOGOS

ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY/97

ISSN 1211-0442

Ján Pavlík: Předběžné kritické poznámky k doktríně "objektivismu"

(Nad knihou Jiřího Kinkora "Trh a stát")

Klíčová slova: objektivismus, metafyzická identita, identifikace, vjem, pojem, abstrakce, lidská práva

Takzvaný objektivismus, jehož iniciátorkou je americko-ruská autorka románů i filosofických pojednání Ayn Randová, vl. jménem Rosenbaumová (1905 - 1982) a jehož bojovným představitelem v ČR je p. Jiří Kinkor, je učení, které prezentuje sebe sama jakožto konečnou a definitivní podobu filosofické legitimizace liberálních hodnot, přičemž se rozhodně distancuje jak od konzervativismu, tak od libertarianismu.

V souladu s touto sebeinterpretací se objektivismus pasuje na zvěstovatele definitivního, jednou provždy uzavřeného poznání týkajícího se lidské podstaty (z níž vyvozuje zmíněné liberální hodnoty) a samotného procesu lidského poznávání, což vlastně implikuje, že objektivisté se domnívají být v držení absolutní pravdy. Sama sl. Randová prohlásila, že pro její učení platí princip "all or nothing", tedy že buď platí každá věta její nauky, nebo vůbec nic, a její nejvěrnější následovníci (tzv. randisté) proto nepřipouštějí v její filosofii jakékoliv dílčí změny. Cílem zastánců objektivismu je převést jejich doktrínu do politické praxe, od čehož si slibují definitivní "nápravu věcí lidských". Objektivismus (zvláště v pojetí ortodoxních randistů) se tak ukazuje jako sektářský dogmatismus mesianistického typu.

Emfatická obhajoba liberálních hodnot (spojená s důrazem na význam filosofie pro tuto obhajobu), tak jak ji podává sl. Randová a u nás její učedník p. Kinkor, může nicméně budít na první pohled jisté sympatie - ovšem výhradně u lidí, jimž z různých důvodů schází elementární filosofická průprava. Jde zejména o lidi, kteří zcela oprávněně očekávají od filosofie racionální jistoty a v tomto svém očekávání zažívají neustálá zklamání, když se (hlavně prostřednictvím masmédií) setkávají se subjektivistickým relativismem tzv. postmoderní filosofie, pro niž nelze najít přesnější charakteristiku než jakou poskytuje vžitý termín "mentucidium" (=vražda rozumu); tito lidé ovšem netuší, že v objektivismu nenalézají kýženou racionální filosofii, nýbrž primitivní formu simplifikujícího eklekticismu rafinovaně zahalenou do tautologických formulek formální logiky.

Následující kritické poznámky k hlavním tezím objektivismu se zaměřují především na ty aspekty tohoto učení, z nichž nejflagrantněji vysvítá jeho doktrinální charakter jakož i jeho domýšlivá ignorance vůči výsledkům dvoutisícileté myšlenkové práce evropské filosofie. Jde pouze o předběžnou kritiku reagující na výklad objektivismu v knize Jiřího Kinkora "Trh a stát. K čemu potřebujeme filosofii" (nakl. Svoboda, Praha 1996); krátké shrnutí hlavních tezí objektivistické doktríny, jež předchází samotným kritickým poznámkám, odkazuje souhrnně ke str. 5-59 této knihy. Předběžná kritika by zajisté měla pokračovat fundamentálnější rozbořem pramenů objektivistické doktríny, k nimž patří publikace A. Randové "Introduction to Objectivist Epistemology" a L. Peikoffa "Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand". Čtenáře, který by se zajímal o kritické posouzení některých dalších aspektů objektivistické doktríny, (zejména ve vztahu k teorii pravdy a v širším kontextu problematiky filosofické legitimizace liberálních hodnot) odkazují na svou přednášku "Filosofie a liberalismus" (in: PRAVÝ ÚHEL. Časopis pro konzervativní a liberální myšlení - zpravodaj Mladých konzervativců, březen 1997, str. 2-5; s nepatrnými doplňky publikována také v E-LOGOS).

* * *

Doktrína "objektivismu" Ayn Randové (jak ji podává J. Kinkor) má znamenat renesanci¹⁾ filosofie po staletích úpadku.²⁾ Východiskem této doktríny je tvrzení, že existuje tzv. metafyzická realita nezávislá na naší vůli. Tato realita se člení na metafyzické entity či objekty, které se vyznačují metafyzickou identitou. Identita je blíže určena jednak jako totožnost věci se sebou ($A=A$), jednak jako nezměnitelná povaha dané entity nebo také soubor atributů nezbytných k její existenci. Nezměnitelnost metafyzických entit (čili jejich identita) znamená, že "objekty reality nelze měnit na objekty jiné" (jako příklad neměnnosti zde J. Kinkor uvádí přírodní zákon a dovozuje, že přírodu můžeme měnit jen tehdy, když respektujeme neměnnost přírodního zákona).³⁾

Jednou z takových metafyzických entit je člověk; k jeho metafyzické identitě patří zejména schopnost volby. Lidské výtvoř - na rozdíl od samotného člověka - nejsou metafyzickou realitou; metafyzickou realitou jsou pouze přírodní látky, z nichž byla lidská díla vytvořena, a kauzality, které v procesu jejich tvorby člověk využil.

Identita metafyzických entit je poznatelná čili v terminologii A. Randové identifikovatelná. Identifikace metafyzické reality se uskutečňuje na základě smyslového ústrojí.⁴⁾ Vjemové poznání - získané smyslovým ústrojím a jako takové nezávislé na naší vůli - je právě z tohoto důvodu nezbytně (axiomaticky) platné, je absolutní referenční bázi či standardem, který je kritériem správnosti a východiskem pojmového poznání.⁵⁾ (Vjem jako produkt smyslového vnímání je součástí metafyzické čili nezměnitelné reality.)

Na rozdíl od vjemového poznání je pojem výsledkem volního procesu - proto také není součástí metafyzické reality.⁶⁾ Utváří se prostřednictvím mentální aktivity abstrahování (která je blíže popsána jako diferenciací a integrací, tj. klasifikování všech poznatých charakteristik entit a jejich slučování do skupin podle jistých podstatných charakteristik), a to buď přímo ze

smyslového vnímání (tak vznikají tzv. abstrakce 1. řádu (např. "kámen", "strom") nebo z "méně abstraktních pojmů" prostřednictvím opakování diferenciací a integrací.⁷) Tak se dospívá k nejobecnějšímu pojmu "existence".⁸)

Správný způsob "identifikace" metafyzické identity člověka na základě vjemového poznání a následné abstrakce vede podle Randové-Kinkora k poznání či identifikaci hodnotové orientace lidského života a také k vyvození základních lidských práv.

Kinkor uvádí, že z identity člověka plyne, že jeho nejvyšší hodnotou je jeho život, což znamená, že uchování života je nejvyšším účelem lidského konání a že všechny ostatní hodnoty (jako např. racionalita) jsou ve vztahu k tomuto účelu pouze prostředky.⁹) Poznání, že život je nejvyšší hodnotou, pak implikuje požadavek, aby nikdo nepopíral a neohrožoval život jakéhokoliv lidského individua; tento požadavek lze formulovat jako právo na život.

Kromě práva na život plyne z metafyzické identity člověka i právo na svobodu a právo na majetek.

Právo na svobodu je v Randové-Kinkorově pojetí vyvozeno následovně: rozum jako atribut lidské identity nemůže fungovat pod násilím, ergo jediným možným způsobem funkce rozumu je svobodná (konceptuální) volba, ergo lidská identita předepisuje právo člověka na svobodu. (Svoboda přitom v Kinkorově pojetí neznamena libovůli, nýbrž volit vždy v souhlasu z nezměnitelnou "identitou" čili povahou člověka.)

Právo na majetek se definuje tím způsobem, že člověk díky poznání své vlastní identity ví, že bez materiálních statků nemůže přežít; to implikuje, že kdo by individuu vzal ty statky, které jsou jeho vlastnictvím (tj. statky, které získal prací nebo nenásilným způsobem), popíral by jeho právo na život; ergo z práva na život plyne i právo na majetek.¹⁰)

Podle Randové-Kinkora je respektování lidských práv neodlučně spojeno se správným způsobem utváření pojmů. Kdo totiž nevyvozuje pojmy ze smyslových daností, z vjemů jakožto absolutní, pro všechny lidi stejné referenční báze nezávislé na lidské vůli, a používá pojmy vytvořené libovolně (tzv. arbitrární, nesprávné pojmy, jež nejsou založeny na smyslovém vnímání - takovým arbitrárním pojmem je např. pojem boha), nemá validní argumenty k přesvědčení ostatních a sklouzává nutně k autoritářství a pak k násilí.

Na základě arbitrárních filosofických pojmů vznikla také kolektivisticko-altruistická etika¹¹) a její vyústění - etatismus, které jsou negací metafyzické identity člověka jako člověka (zahrnují zejména negaci 3 lidských práv). Když tedy člověk vytváří arbitrární pojmy a jedná podle nich, jedná v rozporu se svou (identifikovatelnou či poznatelnou) identitou (neboli podstatou), a tudíž přestává být člověkem.¹²)

* * *

1) Tvrzení o "renesanci" filosofie implikuje, že všichni filosofové - podle Kinkora alespoň po dobu posledních 200 let - produkovali a dodnes produkují hluboce mylné filosofie. Pokud se ten, kdo toto vážně tvrdí, nechce stavět do pozice hypergeniálního zvěstovatele absolutní pravdy, při jejímž hledání bezectně ztroskotaly takoví velicí evropských kulturních dějin jako Platón, Aristoteles, sv. Tomáš, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Hayek, Popper atd. (a nechce pouze klást svá tvrzení proti jejich tvrzením), musí prokázat, že se mýlili zákonitě, tj. že se v jejich duchovní produkci projevily ontologické či epistemologické bariéry, které nutně vedly k selhání jejich úsilí. Dále musí prokázat (podobně jako Hegel či nejnověji Heidegger nebo Fukuyama), že jeho vlastní prozření bylo také zákonitě determinováno pohybem samotné reality a nespočívá pouze v nahodilém výskytu jedince s výjimečnými intelektuálními kvalitami.

2) Zdroj úpadkových tendencí vidí Kinkor ve filosofii, která se šířila z německých univerzit, přičemž zpochybňovala lidský rozum. To je zásadní omyl: Německá klasická filosofie jako celek nezpochybňovala lidský rozum (jenom v Kantově případě šlo o stanovení hranic působnosti rozumu); naopak, dominujícím trendem pokantovské německé filosofie (který mj. vedl k teorii i praxi komunismu), byla Hegelova filosofie, která na základě koncepce, podle níž je prazákladem reality rozum, hlásala plnou, absolutní poznatelnost reality (což našlo svůj výraz také v Leninově tezi, že svět je poznatelný). Lékem na úpadek filosofie a z něho rezultujícího úpadku společnosti má být podle Kinkora "racionální filosofie", pod níž rozumí objektivismus A. Randové. S tím související Kinkorovo tvrzení, že "racionální společnost může vzniknout jen z racionální filosofie" je ovšem přímo explicitním vyjádřením Hayekem potíraného konstruktivistického racionalismu, který byl filosoficko-politickým krédem Marxe (jenž chtěl "zfilosofičtit svět") i Lenina. Kinkor si patrně neuvědomuje, že teze o možnosti vzniku racionální společnosti z racionální filosofie je východiskem všech sociálních utopií počínaje Platónem a všech podob sociálního inženýrství. Jestliže se na jiném místě o sociálních utopiích a sociálním inženýrství vyjadřuje kriticky, neznamená to nic jiného, než že se ocitá v hlubokém rozporu sám se sebou.

Dlužno poznamenat, že u Hegela, který sice chápal filosofii jako nejdokonalejší způsob sebedpřítomnosti absolutna, se konstruktivistický racionalismus nevyskytuje. Jsa poučen A. Smithem, Hegel dobře věděl o existenci fenoménu nazvaného později "spontánní řád", pročez si byl vědom toho, že společnost nelze vybudovat na bázi filosofického rozumu. Pro objasnění jeho způsobu kritiky konstruktivistického racionalismu je zde užitečné uvést jeho slavnou pasáž o "Minervině sově": "Abychom se ještě zmínili o poučení, jak má svět být, filosofie tak jako tak přichází s ním vždy příliš pozdě. Jako myšlenka světa objevuje se filosofie teprve tehdy, když už skutečnost dokončila své tvoření a je hotová. (...) Když filosofie maluje svou šed' v šedi, pak už podoba světa zestárla a šedí v šedi se nedá omladit, nýbrž jen poznat; sova Minervina zahajuje teprve s počínajícím soumrakem svůj let." (G. W. F. Hegel, Základy filosofie práva, WW 7, 35n.)

3) V konceptu "identity" u Randové-Kinkora jde o typický případ projekce identity myšlenkového obsahu (je to identita tzv. intencionálního objektu myšlení, jež je vyjádřena zákonem formální logiky $a=a$) do věci samé. (Jinými slovy, zákon logiky se transformuje do podoby objektivní charakteristiky jsoucího.) To znamená, že se zde opakuje platónsko-aristotelský styl filosofování, ovšem s tím rozdílem, že aristotelská podstata (již odpovídá "identita" u Randové), není smyslově poznatelná. Aristotelismus skutečně tvrdí neměnnost podstat jakožto přirozených (např. biologických) druhů jsoucna, nikdy však netvrdí neměnnost "objektů", což je vyložený nesmysl. Koncept neměnnosti druhů byl však v novověku vyvrácen Darwinovým evolucionismem (J. Kinkor ovšem na jiném místě považuje pojem evoluce za

"nepodstatný") a nověji ve fyzikální teorii i praxi objevem přirozené i umělé proměny atomového jádra, jež vede k transformaci chemického prvků v jiný prvek.

4) V Kinkorově textu je doslovně uvedeno "např. smyslového ústrojí" - znamená to, že existují také jiné, nikoliv smyslové nástroje identifikace? Podobně při traktování lidských výtvorů Kinkor uvádí, že "některé z nich poznáváme také smyslově". Pokud by to mělo znamenat, že se vyskytují i takové lidské výtvoř, které nepoznáváme smyslově, bylo by to v rozporu se zásadními sensualistickými východisky doktríny objektivismu.

5) Lze mnohokrát způsobem prokázat, že smyslové danosti nejsou absolutní referenční bázi našeho poznání. Právě naopak - existuje mnoho argumentů pro subjektivnost a relativitu smyslového poznání, stačí jmenovat pouze Descartův argument souvislého snu,) fakt existence smyslových klamů a experimentálně potvrzený fenomén apercepce, v němž se ukazuje, že smyslová matérie je selektována a formována inherentními konceptuálními schémata naší mysli. Tvrzení o absolutním charakteru smyslového poznání principiálně znemožňuje rozlišit mezi skutečností a zdáním, mezi realitou a halucinací, mezi počitky "přirozeně" vzniklými a počitky vyvolanými experimentálním drážděním mozkové kůry.

Čisté smyslové poznání (zbavené apercepční vrstvy) je z důvodu nemožnosti přímého smyslového uchopení nitra jiného člověka intersubjektivně nesrovnatelné. Poznání, jak je chápe většina teoretiků a metodologů vědy, je vlastně procesem objektivace, tj. překonáváním subjektivního a relativního charakteru smyslových daností na základě konstituce intersubjektivně platných pojmů.

Kromě toho je nejvýše protismyslné spojovat smyslové poznání s identifikací čili s uchopováním metafyzické identity. Již abeceda filosofického myšlení, známa již starým Řekům, praví, že ve smyslovém poznání se nám zjevuje pouze herakleitovský tok (PANTA REI) neustále se měnících bezprostředních daností, a tudíž je jako takové principiálně neschopné uchopit bezprostředně nezjevnou identitu věci se sebou, jejíž poznání je vyhrazeno rozumu. O tom, že Kinkorovi ostatně není zcela jasný charakter smyslového poznání, svědčí i jeho formulace, že pojem má být logicky odvozen z vnímané reality, což je neudržitelné tvrzení - logicky lze totiž pojem odvodit pouze z jiného pojmu.

6) V žádném případě nelze obecně tvrdit, že pojem je výsledkem volního procesu. Obecné pojmy přirozeného předvědeckého jazyka (tj. obecné významy všech slov s výjimkou vlastních jmen) se v souladu s pojetím jazyka jako spontánního řádu konstituovaly nezávisle na lidské vůli. Opačné stanovisko by implikovalo, že člověk uvědoměle a záměrně vytvořil jazyk, že tedy byl člověkem v předřečovém stadiu svého vývoje, což je zřejmý nonsens. Sam J. Locke, od něhož pochází sensualistická teorie tvorby pojmů ze smyslových počitků, se snažil vyhnout nesmyslné implikaci o volní tvorbě pojmů koncepcí asociativních zákonů, na jejichž základě se zákonitě, tj. nezávisle na naší vůli sdružuje znak a význam.

Existuje ovšem třída pojmů, které vznikly za přispění volní aktivity - jsou to pojmy novověkých empirických věd. Avšak i tyto pojmy vznikly a vznikají prostřednictvím kritického zpřesňování a reinterpretace spontánně vzniklého materiálu přirozeného jazyka, jakož i novými kombinacemi významu předvědeckých pojmů. Domněnka, že by člověk mohl uvědoměle a záměrně vytvořit svůj jazyk (tj. převážnou většinu obecných pojmů), vznikla chybnou aplikací metodologie

vědeckých pojmů na problém původu jazyka. Kromě toho platí, že konstituce vědeckých pojmů směřuje k objektivaci, k překonání subjektivity a relativity smyslových daností, a že tato cesta k objektivaci má podobu myšlenkového řádu čili jisté duchovní zákonnosti; zdůrazňovat v tomto kontextu právě volní aspekt je přinejmenším zavádějící.

) Exkurs P. Kinkor v souladu s typicky sofistickými metodami objektivistické eristiky považuje Descartův argument souvislého snu za případ tzv. Stolen Concept fallacy čili klamu "ukradeného pojmu" (objektivisty prezentován in: The Objectivist Newsletter, January 1963), který spočívá v tom, že používáme určitý pojem, přičemž ignorujeme nebo popíráme platnost jiných pojmů, na nichž používáný pojem logicky nebo geneticky závisí. Např. Proudthonovo tvrzení "veškeré vlastnictví je krádež" je takovým klamem, protože pojem "krádež" má platnost jenom jako protiklad k pojmu "(legální) vlastnictví" (krádež je nelegální uzmnutí toho, co je vlastněno legálně), a tudíž onen druhý pojem je v prvním implicitě přítomen; negace pojmu "vlastnictví" v citovaném výroku tudíž nebere v úvahu předchozí rozlišení vlastnictví a krádeže, které tak i přes negující smysl výroku zůstává v pojmu "krádež" jakožto součástí výroku implicitě obsaženo. V tomto smyslu má být i Descartovo tvrzení "realita je neodlišitelná od souvislého snu" zatíženo klamem "ukradeného pojmu", jelikož pojem snu v sobě implicitě zahrnuje rozlišení snu a reality, a tudíž i sám popíraný pojem reality. K tomu je ovšem zapotřebí obecně říci, že kontraargumentace klamem "ukradeného pojmu" je legitimní pouze ve vztahu ke konceptuálním operacím probíhajícím v rámci jedné a téže úrovně konstituce pojmů (např. na úrovni předvědeckého či předfilosofického jazyka nebo zase na úrovni filosofického nebo moderního vědeckého diskursu). Není však legitimní (a v pouhé sofisma se mění) tehdy, když se aplikuje na tvrzení vyjadřující kritickou reflexi předfilosofických konceptů uskutečňovanou konceptuálními prostředky a metodami filosofického resp. vědeckého diskursu. Ona kritická reflexe totiž může prokázat, že pojmová rozlišení předvědeckého či předfilosofického jazyka jsou vágní nebo dokonce pouze zdánlivá. To je právě případ Descartova argumentu souvislého snu, v němž Descartes prokazuje, že předfilosofické či naivně-realistické rozlišení snu a reality se zakládá pouze na vágních vnějších příznacích (souvislost vs nesouvislost, příp. svědectví druhých osob, že daný subjekt spal a že to, co se mu zjevilo během jeho spánku a co on pokládá za realitu, je pouhý sen), nikoliv však na podstatných rozdílech imanentních prožitkových charakteristik snové a "bdělé" zkušenosti. Descartes neklade tedy prostou rovnici "život je sen", jako je tomu ve známé Calderónově hře, v níž se neuplatňuje filosofická argumentace (v takovémto případě by byla kontraargumentace "ukradeným pojmem" validní), nýbrž určuje předchozí rozlišení snu a reality jako vnějškové a nepodstatné, což mělo v pravém slova smyslu revoluční důsledky pro filosofii i rozvoje speciálních věd. Je třeba zmínit, že úsilí o kontraargumentaci vůči Descartovu argumentu prostřednictvím klamu "ukradeného pojmu" lze nalézt i v heideggerovské verzi fenomenologie; také tam však představuje nejslabší místo celé teoretické koncepce, a to i přes skutečnost, že na rozdíl od objektivismu rozpracovala fenomenologie velmi precizně ontologii přirozeného (předvědeckého) světa a že ve své snaze vyhnout se absurdním důsledkům teze, že obecné pojmy vznikají abstrakcí z vjemů, rozvinula přínosnou koncepci nazírání podstat. Ukazuje se, že v nelegitimním objektivistickém způsobu užití má klam "ukradeného pojmu" sloužit jako jakási břitva, která má "odříznout" veškerou racionální kritiku vágních rozlišení předvědeckého jazyka, jakož i kritiku naivního realismu, který je jeho primitivním teoretickým pendantem. Je tudíž zaměřen proti filosofii jako takové, která se ve svých počátcích ustavila právě v podobě racionálního kriticismu předfilosofických představ, a v širším kontextu i proti jakékoliv koncepci kvalitativního vývoje lidského poznání. (Kdyby se byla v dějinách lidského poznání kontraargumentace zmíněným klamem po způsobu objektivistů uplatňovala důsledně,

byli bychom nuceni stále věřit, že Slunce se točí kolem Země, protože v naivním významu slova "Slunce" je implicitně obsaženo, že je tím, co se pohybuje nahoře na obloze na rozdíl od nehybné Země, kterou máme dole pod nohama.) Objektivisté (kteří nejsou jeho objeviteli) ho zařadili do svého sofistického arzenálu zejména proto, že jim pomáhá konzervovat učení jejich mistryně v podobě fixní naivně-realistické doktríny, domněle neohrožitelné žádnou kritikou.

7) Chybná a mnohokrát vyvrácená (kromě jiných i Kantem a Husserlem) teorie vzniku obecných pojmů cestou abstrakce prováděné na smyslové materii, jejímž atributem je jednotlivost, pochází také od J. Locka. Vznikla jako jistý typ reflexe na některé postupy novověké vědy, v níž se člověk (také v důsledku zavedení takových nástrojů zkoumání jako mikroskop) dostal do styku se zkušenostními obsahy, které překračovaly horizont jeho přirozeného předvědeckého světa a jemu inherentní pojmové výbavy. Při klasifikaci těchto nových, neznámých zkušenostních obsahů musel vědec skutečně uplatnit abstrakci ve smyslu vyjímání společných znaků atd. Nicméně i v této situaci je proces abstrakce řízen v mysli již preexistujícími obecnými pojmy, což ovšem J. Locke ve své teorii abstrakce ignoroval. V dalším uvádíme znamenité Sigwartovo vyvrácení lockovské teorie abstrakce, jak je uvádí E. Cassirer (Filosofie symbolických forem I, OIKOYMENH, Praha 1996, str. 250-251): "Teorie abstrakce - poznamenává oprávněně Sigwart - zapomíná, že dříve než lze představovaný objekt rozložit v jeho jednotlivé příznaky, je již třeba soudů, jejichž predikáty musejí být obecnými představami (tj. pojmy podle běžného způsobu řeči); a že tyto pojmy musí být koneckonců získány nějak jinak než prostřednictvím takové abstrakce, ježto proces této abstrakce teprve umožňují. Zapomíná dále, že se při tomto procesu předpokládá, že okruh objektů, které mají být srovnávány, je už nějak určen, a mlčky předpokládá motiv, shrnout právě tento okruh a hledat v něm něco společného. Nemá-li panovat absolutní libovůle, může koneckonců tímto motivem být jediné to, že tyto objekty byly předem rozpoznány jako podobné, poněvadž všechny mají určitý společný obsah; tj. že tu už existuje nějaká obecná představa, jejíž pomocí jsou tyto objekty vyňaty z veškerosti objektů. Celé učení o tvoření pojmů prostřednictvím srovnávání a abstrakce má smysl jenom tehdy, máme-li - což se často stává - co činit s úkolem, uvést to, co je skutečně společné věcem, které jsou obecným jazykovým použitím označeny stejným slovem, a tak si ozřejmit faktický význam slova. Požaduje-li se uvést pojem zvíře, pojem plyn, krádež atd., můžeme být v pokušení postupovat tak, že vyhledáme společné příznaky všech věcí, kterým souhlasně říkáme zvířata, všech látek, kterým říkáme plyny, všech činností, které nazýváme krádeží. Zda se to podaří, zda je tento návod k tvorbě pojmů proveditelný, to je jiná otázka. (...) Chtít takto vytvořit nějaký pojem prostřednictvím abstrakce tedy znamená hledat brýle, které máme na nose, právě pomocí těchto brýlí. A vskutku, teorie abstrakce řeší otázku po formě pojmu jenom tím, že vědomě či mlčky odkazuje na jazykovou formu, čímž spíše problém jenom přesouvá do jiné oblasti, místo toho, aby jej zvládla. Proces abstrakce se může uskutečňovat jenom na takových obsazích, které jsou již nějak určeny a označeny, které jsou jazykově a myšlenkově utříděny."

"Renesance" filosofie v podání Ayn Randové neznamena tedy nic jiného než snahu o znovuoživení některých prvků filosofie J. Locka v eklektickém spojení s některými redukovanými a dezinterpretovanými prvky aristotelského naivního realismu. Antikvárnost a naivnost lockovského sensualismu je zakryta novou a velmi zmatenou terminologií, v níž se užívá termínu "identita" ve významu tradičního pojmu "podstata" či "substance", termínu "existence" přibližně ve významu tradičního pojmu "bytí" (ovšem jen v některých kontextech) atd. K právoplatné renesanci Lockovy filosofie by bylo možno přistoupit jen tehdy, kdyby se vyvrátily argumenty Lockových kritiků, počínaje Humem přes Kanta a Hegela až k Husserlovi a

Popperovi. (Z onoho zúženého a zdogmatizovaného lockovského východiska rezultuje mj. i Kinkorova kritika paretovskej optimality akožto ideálneho modelu: Paretova koncepcie, ktorá je svojí metodologickou výstavbou blízka novokantovsko-weberovskej metode ideálnych typů /tj. metode aplikujúcej prírodovednú metodu idealizácie na sociálnu realitu/, je skutočne z hľadiska primitívneho sensualizmu neprijateľná.)

Pri dogmatickom "rozvíjení" niektorých aspektů Lockova sensualizmu idú Kinkor a Randová tak ďaleko, že pokládajú i kauzalitu (ako súčasť metafyzickej reality) za danou ve smyslovom poznaní. Jak ale definitívne dokázal Hume (dúslednejší Lockův pokračovateľ), kauzálny vzťah není poznateľný smysly. Právě tak nelze smyslově poznat přírodní zákony v jejich obecné platnosti (ktará jim dáva charakter zákona). Právě tato skutečnost vedla Poppera k nahrazení konceptu verifikace teoretických poznatků konceptem falzifikace. Podle Huma (slavná Humova břitva) není možné ani smyslové poznání substancí - což ovšem zasazuje i smrtelnou ránu Kinkorově-Randové tezi o smyslové identifikaci "identit", které v jejich pojetí nejsou ničím jiným než zamaskovanými "podstatami" tradiční filosofie. O tom, že pojem podstaty neustále vskrytu působí v Kinkorově-Randové myšlení, svědčí i zmínka o tom, že v rámci abstrakce dochází k rozlišení podstatných a nepodstatných určení věcí. To ovšem nelze připustit - na úrovni smyslového poznání mají všechny danosti principiálně stejnou validitu, není možné tedy odlišit podstatné od nepodstatného. Pojem podstaty je souhlasně u všech filosofů vázán na překročení úrovně smyslových daností.

8) Podle Kinkora "koncept existence obsahuje vše, co je nezávislé na vůli člověka" - to snad má implikovat, že lidské výtvoř v pravdě neexistují?

9) Uchování pouhého života jako biologické existence není nejvyšším účelem lidského konání. Člověk se od zvířete liší zejména tím, že svému životu dává smysl, který úroveň biologické existence přesahuje, nebo jinými slovy, člověku jde o uskutečňování života v určité kvalitě. Pouhá fyzická existence je pouze nezbytným předpokladem realizace onoho smyslu či kvality. (Existují přirozeně i takové podoby smyslu života, které vedou lidi k obětování vlastní fyzické existence ve jménu transcendentních či kolektivních hodnot /případ Sokrates/. To ovšem Kinkor ve svém teoretickém egoismu považuje za omyl přičítající se lidské podstatě; v tomto kontextu by bylo zajímavé znát Kinkorovy názory na vojenské povinnosti občanů a na otázku obrany státu obecně.) Teoretická animalizace člověka v Kinkorově uvažování je dána tím, že Kinkor nerozlišuje ontologickou charakteristiku lidství od právnicky redukováného pojetí života, které je neoddelitelně spojeno s koncepcí lidských práv. Tato redukce je opravdu nezbytností - abstraktní právní řád nemůže jedincům garantovat právo na život v určité kvalitě (tato kvalita či individuální smysl života se od jedince k jedinci liší), nýbrž pouze abstraktní biologickou existenci, která je médiem abstraktní rovnosti mezi konkrétními jedinci, z nichž pak každý realizuje jiný konkrétní smysl života. Uvedená dialektika abstraktní a konkrétní, která byla dobře známa již Aristotelovi, je Kinkorem-Randovou úplně ignorována.

10) Zde se ukazuje, že Randová-Kinkor následují Locka i v tom, že naprosto nekoherentně spojují nominalistický sensualismus (zahrnující naprosto chybnou teorii konstituce pojmů na základě abstrakce) s koncepcí lidských práv, která je implicitně založená na platónsko-aristotelském realismu (ve středověkém významu tohoto pojmu). Logicky koherentně a ontologicky adekvátně lze totiž lidská práva vyvodit jen z aristotelské imateriální podstaty (v tomto případě podstaty člověka), která se teleologicky sebeuskutečňuje ve smyslové materii,

nebo ještě lépe z platónské ideje (člověka), která je imateriálním, věčným a nedosažitelným paradigmatem empirického jsoucna, což vlastně znamená, že onomu jsoucnu (člověku) předepisuje, jaké má být. Na rozdíl od racionálního poznání podstat či idejí, které jakožto imateriální přesahují empirickou skutečnost, a jen proto mohou určovat, jaká by měla být, je smyslové poznání (empirické reality) vždy a neodvolatelně pouhým poznáním toho, jaká ona realita (právě) je. Z empirického poznání toho, co je, nelze nikdy vyvodit poznání toho, co má být. Ve filosofii se tato skutečnost obvykle traktuje jakožto dualismus deskriptivního a normativního přístupu, resp. jako dualismus "Sein" a "Sollen". Lidská práva jsou ovšem normou, jsou mody toho, co se zřetelem k člověku má být. Empirické poznání nás však nanejvýš může informovat, že to, co označujeme jako "lidská práva", se někde a někdy respektuje a garantuje, někde a někdy zase nikoliv. Která z těchto možností má být pro nás směrodatná, se nedovíme. Randové-Kinkorova lidská "metafyzická identita" by k tomu musela mít v sobě inherentně zabudovaný teleologicko-normativně-hodnotový moment, což - jakožto poznatelná smysly - mít principiálně nemůže. Z toho plyne jednoznačný závěr, že na sensualistickém (či tzv. "objektivistickém") základě nelze v žádném případě vybudovat koncept lidských práv. (Nemožnost derivovat z empirického poznání jakoukoli závaznou normu, jakýkoli závazný mravní zákon vedla ostatně i Kanta k překonání britského empirismu a k obnovení racionalistické etiky.)

11) To je hluboký omyl: Altruistické normy vznikly spontánně, nikoliv jako důsledek (špatného) filosofického projektu. V rozporu se svými explicitním tezemi však zřejmě Kinkor o tom má nějaké tušení, jelikož nedůvěřuje konzervatismu a konzervativnímu pojetí tradice či spontánního řádu. Při svém oprávněném hledání objektivitu (toho, co nezávisí na lidské vůli) by si místo smyslových daností měl všimnout právě onoho ostouzeného spontánního řádu, který je nezáměrným, nikoli-volným důsledkem lidských aktivit, a zamyslet se nad Hayekovou tezí, podle níž je struktura a fungování spontánního řádu jediným předmětem objektivního (striktně vědeckého) poznání ve společenských vědách. Přidržovat se "objektivismu" A. Randové totiž znamená upadat do simplifikujícího naturalismu v pojetí společenské skutečnosti, do naturalismu, který je svými východisky (plochý sensualismus) i závěry (konstruktivistický racionalismus) velice blízký naturalismu comtovské pozitivní sociologie.

12) Z toho plyne, že jediným pravým (své "identitě" neodcizeným) člověkem je člověk žijící ve společnosti, kterou můžeme označit jako liberální. Lidé žijící v jiných společenských uspořádáních nejsou autentickými lidmi, jsou odcizeni své lidské podstatě. Zcela analogické tvrzení lze najít u Marxe ve vztahu ke komunistické společnosti.