

---

# Objektivistická etika Ayn Randové

Miroslav Vacura

*Katedra filosofie,  
Národohospodářská fakulta, VŠE Praha  
Praha, nám. W. Churchilla 1938/4, 130 67  
vacuram@vse.cz*

Objektivistická filosofie Ayn Randové je i v současnosti myšlenkový směr, k němuž se někteří lidé aktivně hlásí a který zároveň představuje ideovou inspiraci některých směrů politických. Předkládaný text se zabývá kritickým zhodnocením konceptu ctnosti v kontextu objektivistické etiky, tzv. etiky egoismu. Nejprve se věnujeme tomu, jak sama Randová tyto předchozí etické koncepce hodnotí, a jejím vlastním základním východiskům – především principu sebezáchovy a racionálního lidského života. Další část textu se zabývá otázkou mezilidské interakce, ve které Randová odmítá jakékoli obětování a altruismus. Centrální roli hraje v autorčině koncepci produktivní práce, k tvůrčí práci jako ke svému základnímu těžišti se vztahuje také její nauka o ctnostech. Specifický problém pak představuje koncepce žádosti a racionálního zájmu, která, jak se domníváme, vede k určitým kontraintuitivním důsledkům. Text je uzavřen srovnáním s koncepcí R. Nozicka a stručným závěrem.

Klíčová slova: objektivismus, etika egoismu, Ayn Randová, ctnost

## 1. Úvod

Ayn Randová (1905–1982), rodným jménem Alisa Zinověvna Rozenbaum, se narodila v Rusku, kde také na Petrohradské státní univerzitě získala vzdělání se zaměřením na historii a seznámila se s filosofií.<sup>1</sup> Většinu svého života ovšem prožila ve Spojených státech amerických, kam její rodina uprchla po revoluci v Rusku, v důsledku čehož se levicové

---

<sup>1</sup> Heller (2010).

myšlení stalo po zbytek jejího života hlavním terčem její kritiky. V USA se proslavila především jako autorka románů – významné jsou zejména *Zdroj*<sup>2</sup> a *Atlasova vzpoura*<sup>3</sup>, v nichž vyjádřila své hlavní filosofické postoje, které pak rozpracovala do filosofického systému, tzv. *objektivismu*.<sup>4</sup> Ten zahrnuje jak metafyzickou a epistemologickou část, tak i část etickou, a je možné jej chápat jako pokus vytvořit radikální protiváhu marxistické filosofii.

Sám název objektivismus je odvozován od pojmu „objektivní“, který hraje v objektivismu centrální roli. Z metafyzického hlediska odkazuje k přesvědčení, že objektivní „realita existuje nezávisle na vědomí jakéhokoli pozorovatele“.<sup>5</sup> Z epistemologického hlediska tento pojem odkazuje k přesvědčení, že se poznání získává skrze vnímání s důrazem na zapojení rozumu a logiky. Z toho pak dle Randové plyne, že „ačkoli je realita neměnná a v jakémkoli kontextu je pravdivá vždy jen jedna odpověď, pravda není automaticky dostupná lidskému vědomí, ale může být získána pouze určitými mentálními procesy“.<sup>6</sup> Na každou otázku tedy existuje jedna objektivně pravdivá odpověď, nicméně nemusí být snadné ji odhalit. Těmto metafyzickým a epistemologickým aspektům objektivismu i z nich vyplývající politické filosofii byla už i v českém prostředí věnována určitá pozornost, zájemci o tuto tematiku doporučujeme existující studie<sup>7</sup>, etika nicméně stála v diskusích stranou zájmu.

Tento stručný text se proto věnuje kritickému zhodnocení teorie ctností v rámci objektivistické etiky, jak ji v sérii esejů a statí Randová vypracovala. Většina z relevantních textů k tomuto tématu byla vydána ve sborníku Randové nazvaném *Ctnost sobectví: nové pojetí egoismu*<sup>8</sup>.

2 Původní vydání: Rand (1943), český překlad: Randová (2000).

3 Původní vydání: Rand (1957), český překlad: Randová (2014), slovenský překlad: Randová (2003). Zfilmováno jako trilogie – režie Paul Johansson (2011), John Putch (2012), J. James Manera (2014).

4 Vedle Randové je zastáncem objektivismu především její žák Leonard Peikoff, autor objektivistického spisu (Peikoff 1991); český překlad: Peikoff (2001). Překladaťel tohoto textu, Jiří Kinkor, je také nejvýznamnějším propagátorem objektivismu v Čechách a na Slovensku a této filosofii se věnoval ve svém spise (Kinkor 1996).

5 Rand, Peikoff & Schwartz (1990, s. 18).

6 Tamtéž.

7 Pavlík (1997b), Pavlík (1997a), Kinkor (1997), Novotný (1999).

8 Randová (1964b).

V nedávné době byl publikován český překlad tohoto díla<sup>9</sup>, což bylo dalším impulsem se tomuto tématu věnovat. Zmíněný sborník obsahuje i několik doplňkových statí Nathaniela Brandena, kterými se ovšem v tomto textu zabývat nebudeme.

Zbytek článku je strukturován následovně: nejprve shrneme, jak Randová hodnotí předchozí etické koncepce a jak v historii etického bádání lokalizuje svoji teorii a její význam. Následující část se zabývá základními východisky objektivistické etiky, principem sebezáchovy a problémem role rozumu. Čtvrtý oddíl se věnuje otázce mezilidské interakce, zejména tomu, jakou roli v etice sobectví mají láska a přátelství. Pátý oddíl navazuje rozbořem nauky o ctnostech a neřestech a šestý oddíl se věnuje analýze žádosti a vysvětlení pojmu racionálního zájmu. Text je ukončen stručným závěrem a celkovým zhodnocením objektivistické etiky.

## 2. Randové hodnocení historie etiky

Randová je přesvědčená, že jakožto lidské bytosti nemáme „na výběr, zda potřebujeme filosofii“ – jedinou volbou je, zdali svou filosofii budujeme vědomě a racionálně, anebo zda necháme naše podvědomí akumulovat soubor falešných generalizací, chybných závěrů a důsledků pochybností a strachů. Racionální budování vlastní životní filosofie předpokládá seznámení se s historií filosofie a kritickou reflexi předchozích filosofických postojů.<sup>10</sup> Nejvhodnějším způsobem studia historie filosofie je podle Randové přístup jako k detektivní zápletce – sledování každé stopy, náznaku a implikace. Základními otázkami jsou „Proč?“ a „Jak?“.<sup>11</sup> Výsledkem studia historie filosofie<sup>12</sup> je u Randové identifikace dvou klíčových autorů: Aristotela a Kanta. Aristotelés je „největší ze všech

9 Randová (2018a).

10 Randová (1982, s. 7).

11 Tamtéž, s. 10 a 16.

12 Víme, že Randová četla primární texty Platóna, Aristotela, Kanta a Nietzscheho. Ovšem u dalších autorů často vycházela z dobových přehledů, jako např. z Fullerova přehledu *A History of Philosophy: Ancient, Medieval and Modern* (Henry Holt & Co, New York, 1938), který četla ve čtyřicátých letech. Lennox (2016, s. 322).

filosofů<sup>13</sup> a je prezentován jako prapůvodce většiny pozitivních společenských trendů v dějinách lidstva: „u kořene každého civilizačního úspěchu, jako například vědy, technologie, pokroku, svobody, u kořene každé hodnoty, kterou dnes máme, včetně zrodu této země [USA] – najdete úspěch jediného muže, který žil před dvěma tisíci lety: Aristotela“.<sup>14</sup>

Kant je oproti tomu prezentován jako hlavní zdroj degenerativních společenských trendů a kulminační bod antiracionalistického myšlení: „Již asi dvě stě let směřuje dominantní trend ve filosofii pod vlivem Immanuela Kanta k jedinému cíli: zničení mysli člověka a jeho důvěry v moc rozumu.“<sup>15</sup> Do takto narýsovaného rozvrhu jsou zasazeni ostatní velcí myslitelé: například Platón je chápán jako zakladatel „mysticismu“ a předchůdce Kanta. Akvinský je naopak důstojným pokračovatelem Aristotela, zejména co se týče systematičnosti a konzistence filosofie. Většina novověkých filosofů je Randovou řazena do „mystické“ tradice, počínaje Descartem, jehož základní chybou bylo začít jistotou našeho sebevědomí a teprve z ní postupovat k vnějšímu světu. Stejně tak klasičtí empiristé Locke, Berkeley a Hume vycházejí z jistoty našich percepčí, což je dle Randové opět omyl. Podle ní je ve filosofických systémech těchto autorů implicitně obsažena chybná metafyzická teze, kterou nazývá princip „priority vědomí“.<sup>16</sup>

Filosofii devatenáctého a zejména dvacátého století Randová považovala za prostoupenou kantovskými motivy, a to včetně logického pozitivismu, který považovala za „odnož kantovství“.<sup>17</sup> Randová k tomu napsala: „Dominantní intelektuální vliv je dnes stále Kantův (...), všechny přední moderní filosofické školy jsou odvozeny od kantovské základny.“<sup>18</sup> Výsledkem tohoto pohledu na historii filosofie je, že Randová odmítla většinu předchozích etických přístupů (kromě Aristotelova a na něj přímo navazujících<sup>19</sup>).

13 Randová (2018e, s. 23).

14 Rand (1982, s. 10).

15 Tamtéž, s. 8–9.

16 Lennox (2016, s. 330).

17 Rand (1982, s. 108).

18 Randová (1961, s. 29).

19 V románu *Atlasova vzpoura* dokonce najdeme řadu odkazů na Aristotelovo dílo (např. názvy částí a kapitol).

Randová při svém výkladu často odkazuje na svá románová díla, jejichž postavy v rozsáhlých monolozích deklarují základní principy její filosofie, a ve kterých je určitou ilustrací těchto principů i samotný děj. I v kontextu zkoumání předchozích dějin etiky se Randová odvolává na svůj román *Atlasova vzpoura*, ve kterém hlavní hrdina John Galt říká, že kulturu po staletí ovládal určitý *morální kód*, ten však vedl ke všem katastrofám lidstva, zcela selhal, je překonaný a má být nahrazen kódem novým, který je jím (resp. Randovou) v tomto románu předkládán.<sup>20</sup> Na jiném místě Randová objasňuje, co tímto morálním kódem myslí: „Stejně jako v minulosti se i dnes většina filosofů shoduje v tom, že konečným měřítkem etiky je *rozmar* [*whim*] (nazývají ho *arbitrárním postulátem*, *subjektivní volbou* nebo *emocionálním závazkem*).“<sup>21</sup> Termín *rozmar* je přitom definován jako „touha, kterou prožívá osoba, jež nezná a nechce zjistit její příčinu“.<sup>22</sup>

Randová toto tvrzení patrně nemyslí tak, že by sami tito filosofové předkládali jako standard etiky doslova individuální rozmar, subjektivní volbu či nějaký arbitrárně určený postulát. Tito myslitelé ve svých dílech vymezili různé etické principy a standardy vycházející z různých typů argumentace. To, že všechny tyto etické standardy a principy jsou svou podstatou vlastně jen arbitrárně určené na základě rozmaru či subjektivní volby, je tvrzení, které je platné jen v případě, že se na ně díváme optikou filosofie Randové. Dále uvedeme, jak autorka tuto interpretaci předchozích etických koncepcí na dalších místech zdůvodňuje.

Randová rozlišuje tři historické etické školy: *mystickou*, *sociální* a *subjektivní*.<sup>23</sup> „Mystici“, jak jsou označováni zejména křesťanští filosofové, zakládají dle Randové<sup>24</sup> svou etickou koncepci na principu, že měřítkem dobra je arbitrární a nevysvětlitelná vůle Boží,<sup>25</sup> a že „hodnotové měřítko etiky je umístěno do posmrtného života, a to prostřednictvím

20 Randová (2018e, s. 21). Randová zde zároveň tvrdí, že John Galt je sám nejlepším představitelem objektivistické etiky.

21 Tamtéž, s. 25.

22 Tamtéž, s. 23.

23 Tamtéž, s. 62.

24 Tamtéž, s. 24, 63.

25 Srov. Salmieri (2016c, s. 65).

požadavků jiné, nadpřirozené dimenze“.<sup>26</sup> Randová bez delší diskuse takový princip odmítá – jakkoli pojatá idea Boha je v rozporu s objektivistickou metafyzikou, která je svou povahou ateistická. Protože neexistuje jakýkoli objektivní základ křesťanské etiky, je tento princip „arbitrárním postulátem“. Na tomto příkladu se zároveň ukazuje, že jako „arbitrární“ jej nechápou ani nezavádí sami autoři této koncepce, arbitrárním je jen posuzován optikou Randové.

Konkrétní jmenovitou kritiku, shrnutou ovšem jen do jedné věty, věnuje Randová Aristotelovi. Ten dle ní založil svou etiku na pozorování ctnostných a moudrých mužů, ale nezodpověděl otázku, *proč* jednají tak, jak jednají, a proč právě je považoval za ctnostné a moudré.<sup>27</sup>

Takové pojetí Aristotelovy filosofie není zcela přesné. Aristotelés založil svou etiku na koncepci štěstí čili blaženosti (*eudaimonia*) jako cíle lidského života.<sup>28</sup> Ctnost je pak takový stav charakteru člověka, který odpovídá rozumem určenému středu mezi krajnostmi, přičemž jednání v souladu s ctností vede ke šťastnému životu.<sup>29</sup> Nicméně dále uvedeme, že Randová do svého systému určitý soubor ctností, které vedou ke (v jejím pojetí) šťastnému životu, také začleňuje a také v jiných ohledech z Aristotelovy etiky čerpá. Salmieri říká, že ačkoli Randová nepovažovala Aristotelovu filosofii zdaleka za dokonalou, domnívala se, že obsahuje základy racionální epistemologie a metafyziky, na nichž je vypracována i její vlastní filosofie.<sup>30</sup>

Zapředníhopředstavitele „subjektivistické“ etiky (tzv. psychologického egoistu) pokládá Randová zejména Nietzscheho,<sup>31</sup> jenž dle její interpretace určuje za hlavní etický princip „sobecké“ sledování vlastních rozmarů“. Dále do tohoto směru řadí filosofy, které považuje za příznivce různých forem individualistického hédonismu či utilitarismu, kladoucí za etický účel lidského jednání individuální požitek či uspokojení individuálních potřeb, tedy kteří deklarují, že „*správnou hodnotou je vše, z čeho máte*

26 Randová (2018e, s. 63).

27 Tamtéž, s. 23.

28 Aristoteles (2013, 1097a35).

29 Tamtéž, 1098a16.

30 Salmieri (2016a, s. 10). Detailní srovnání etických systémů Randové a Aristotela viz Wheeler (1986).

31 Randová (2018e, s. 54), srov. Hunt (2016, s. 343).

*dobrý pocit*“.<sup>32</sup> Mezi takové autory řadí Epikura, ale i Maxe Stirnera a Sigmunda Freuda.<sup>33</sup>

Nejrozsáhlejší kritiku Randová věnovala příznivcům „sociální“ etické školy, pokračovatelům „mystiků“ – proto také někdy označuje tyto autory jako „neomystiky“. Tato skupina zahrnuje myslitele, kteří se snažili od náboženství oprostit, nicméně podle ní pouze nahradili Boha konceptem společnosti a etiku založili na „dobru společnosti“. Tato etika definuje *dobro* jako to, co chce společnost, jako cokoli, co společnosti zajistí blahobyt a dostatek požitků.<sup>34</sup> Randová usuzuje, že dle této koncepce by se člověk neměl řídit svými vlastními rozmary jako v případě školy „subjektivistické“, ale rozmary ostatních; jedná se tedy o školu „sociální“. Do této filosofické školy pak spadá většina myslitelů tradičně řazených mezi utilitaristy, Randová jmenuje Benthama, Milla a Comta, které označuje za „sociální hédonisty“.<sup>35</sup>

Ukazuje se, že Randová při kritice těchto přístupů interpretuje utilitaristické pojetí užitku jako prosté uspokojování nejnižších smyslových žádostí, ať už individuálních (pokud berou ohled jen na sebe) v případě „subjektivní“ školy etiky, nebo žádostí ostatních (pokud berou ohled i na druhé) v případě „sociální“ školy etiky. Domníváme se, že takový výklad je určitým zjednodušením řady utilitaristických pozic. Už Mill dává do kontrastu fyzické a intelektuální požitky, přičemž ty druhé považuje za nadřazené.<sup>36</sup> Randová oproti tomu tvrdí, že pro zastánce utilitarismu jsou všechny žádosti eticky rovnocenné.<sup>37</sup>

„Sociální“ etiku pak Randová ve své době považuje za celosvětovou koncepci a chápe ji také jako etický systém založený na standardu rozmaru a arbitrárního postulátu. Pro její rozšířenost jí věnuje detailnější a argumentačně propracovanější kritiku než koncepcím jiným.

Z výše uvedeného vymezení dobra, které taková etika podle Randové přijímá, plyne naprostý morální relativismus: společnost může dělat

---

32 Randová (2018e, s. 54).

33 Srov. Salmieri (2016b, s. 133).

34 Randová (2018e, s. 24).

35 Tamtéž, s. 54.

36 Diskuse tohoto problému viz Schmidt-Petri (2003) a Riley (2003).

37 Randová (2018e, s. 55). Burgess-Jackson (2013) ovšem ukazuje, že zastánci egoistické etiky mají proti utilitarismu k dispozici podstatně širší spektrum argumentů.

cokoli, co se jí zachce, co jí zajistí blahobyt a dostatek požitků, neboť z definice je to vždy dobré. Randová takové pojetí kritizuje konstatováním, že společnost není žádnou entitou, je to pouze množství jednotlivých konkrétních jednotlivců. Ve skutečnosti tak nic takového jako vůle celku společnosti nemůže existovat. Proto se za vůli celé společnosti vydává ve skutečnosti vždy vůle určitých jednotlivců – může se jednat o většinu, nebo také o skupinu (*gang*), která má ve společnosti privilegované postavení. Zájem této skupiny je jakožto „vůle společnosti“ povýšen na „dobro“ a ostatním členům společnosti je práce ve prospěch tohoto zájmu předložena jako „morální povinnost“.<sup>38</sup>

Randová připisuje všem výše zmíněným koncepcím přesvědčení, že (řeceno současným jazykem) vztahy lidí jsou hrou s nulovým součtem. Tedy, že uspokojení žádostí jednoho člověka implikuje neuspokojení (obětování) žádostí druhého.<sup>39</sup> Důsledkem platnosti principu nulového součtu je, že když je žádost jednoho člověka uspokojena, žádost druhého je nutně obětována.<sup>40</sup> Všechny výše uvedené etické systémy se pak podle Randové tudíž staví na stranu *altruismu*, který podle ní spočívá v tezi, že eticky hodnotné je ve všech situacích obětování své vlastní žádosti ve prospěch naplnění žádosti druhého. Jakákoli taková etika je však z jejího pohledu etikou sebeobětování, tedy sebedestrukce.

Randová při popisu své vlastní koncepce vychází z toho, že správnou alternativou altruismu a sebeobětování pro druhé je obchod, neboť při svobodné směně profitují z výsledku oba účastníci, tudíž se o hru s nulovým součtem nejedná. Proto je také svobodně uskutečněný směnný *obchod* jediným paradigmatickým principem racionální interakce mezi lidmi (viz dále).

Otázkou zde zůstává, nakolik je kritika Randové směřovaná k altruismu oprávněná. Řada historických etických koncepcí nepovažuje ani lidské interakce, které nejsou směnou, za hru s nulovým součtem. Už Platón chápe morální altruistické jednání jako přínosné i pro jednajícího

---

38 Randová (2018e, s. 24).

39 Tamtéž, s. 55–56.

40 Přitom už jeden z klasiků sentimentalismu – Adam Smith – zavádí *princip neviditelné ruky trhu*, který říká, že sledování soukromého prospěchu jedním člověkem vede nezamýšleně v určitých kontextech (například v kontextu volného trhu) i k prospěchu ostatních lidí. Smith (2001, IV, s. 2) a Smith (2005, IV, s. 1).



a amorální jednání jako škodící zároveň jednajícím. Známa je jeho teze, že bezpráví je lépe trpět než konat.<sup>41</sup> Ta ovšem nevychází z vyzdvihování sebeobětování poškozeného, ale naopak stojí na přesvědčení, že konaná nespravedlnost škodí daleko více jednajícím než poškozenému.<sup>42</sup> Morální jednání je naopak prospěchem i pro duši toho, kdo jej koná.

Z tohoto shrnutí je patrné, že popis dějin etiky, jak jej předkládá Randová, jeví známky určitého zjednodušení, což je částečně dáno i malým rozsahem, který tomuto rozboru věnuje. Většinu autorů, jež Randová zmiňuje, zařazuje do pejorativně chápané kategorie etiky sebeobětování a sebestrukce, následně se proti takto charakterizovaným pozicím vymezuje a názory těchto autorů podrobuje kritice. Z následujícího oddílu bude patrné, že řada tezí, které předkládá jako součást své filosofické koncepce, vychází ve svém jádru z etických systémů jí kritizovaných historických myslitelů.

### 3. Východiska etiky sobectví

Navážme nyní na výše vyložený pohled Randové na historii etiky a soustředíme se na její vlastní etickou koncepci. Randová svou etickou teorii považuje za racionální, vědeckou a objektivní (v duchu výše zmíněné teze, že na každou otázku existuje jedna objektivně správná odpověď), navíc přinášející příslib konečného nastolení fungující a spravedlivé společnosti. Etika je podle Randové věda, která se „zabývá nalezením a definováním (...) systému hodnot a pravidel“.<sup>43</sup> Pojem hodnoty je přitom založen na „*metafyzickém* faktu“, na „neměnné podmínce lidské existence“.<sup>44</sup> Jejím cílem je konečně poskytnout na otázku lidských hodnot „racionální, objektivně dokazatelnou, vědeckou“ odpověď.<sup>45</sup>

Randová následně definuje hodnotu jako „to, co chce člověk svým jednáním získat a/nebo uchovat“.<sup>46</sup> Každá hodnota je pak výlučně hod-

41 Platón (2000, 475e, 508e).

42 Diskuse viz MacKenzie (1982).

43 Randová (2018e, s. 22).

44 Tamtéž, s. 22.

45 Tamtéž, s. 23.

46 Randová (2018e, s. 25). Srov. „Každé (...) praktické jednání a záměr směřuje, jak se zdá, k nějakému dobru (...), dobro jest to, k čemu všechno směřuje.“ (Aristotelés 2013, 1094a3).

notou *pro někoho* a předpokládá existenci alternativ.<sup>47</sup> Hodnota o sobě, nezávislá na konkrétním člověku, či něco takového jako obecné dobro, nevztažené ke konkrétnímu lidskému životu, není.<sup>48</sup>

Základní alternativou pro každou živou bytost je život, či smrt.<sup>49</sup> Život je procesem sebezáchovy a sebetvorby, pokud v tomto *jednání* organismus selže, zemře. Randová tak zakládá pojem hodnoty na sebezáchově a tvrdí: „Pojem hodnota je možný pouze díky pojmu život.“<sup>50</sup> Jedině pro živou bytost mohou být věci dobré, či zlé. Co přispívá k udržení života, je dáno *přirozeností* konkrétní živé bytosti, tj. jejím *druhem*. Život je tak podle Randové nejvyšší hodnotou, ke které jsou všechny ostatní hodnoty vztaženy a ve vztahu k níž jsou pak ohodnocovány.<sup>51</sup> V základu této etiky tak stojí hierarchická konstrukce hodnot připomínající hierarchické uspořádání dober v etice Aristotelově<sup>52</sup>, přičemž specifickou roli hraje – podobně jako u Hobbese<sup>53</sup> – sebezáchova:

„*Konečnou* hodnotou je nejvyšší cíl, k němuž jsou všechny nižší cíle prostředkem a který stanovuje měřítko, jímž se všechny nižší cíle *hodnotí*. *Hodnotovým měřítkem* je vlastní život organismu: to, co jeho životu prospívá, je *dobrem*, to, co jej ohrožuje, je *zlem*.“<sup>54</sup>

Randová se domnívá, že pojem sebezáchovy a pojem hodnoty jsou analyticky spojeny. Aby své přesvědčení doložila, uvádí příklad nesmrtelného, nezničitelného a nezranitelného robota, který se pohybuje a jedná, ale nemůže být ničím ovlivněn. O něm pak tvrdí, že nebude mít žádné hodnoty, zájmy či cíle, nebude moci nic získat ani ztratit.<sup>55</sup>

---

Podobně i Hobbes (2015, s. 40) říká: „Cokoli je však předmětem žádosti nebo touhy jakéhokoli člověka, tomu on říká *dobré*.“

47 Randová (2018e, s. 25–26).

48 Srov. „Tato slova – dobrý, zlý, lhostejný – se vždy užívají se zřetelem k osobě, která jich užívá.“ Hobbes (2015, 40).

49 Srov. Gotthelf (2000, s. 81).

50 Randová (2018e, s. 26).

51 Tamtéž.

52 Aristotelés (2013, 1097a27).

53 Hobbes (2015, s. 91). Podobnost etických koncepcí Hobbese s Randovou zmiňují i Badhwar a Long (2020), upozorňují nicméně, že Randová nedochází ve svém řešení ke konceptu společenské smlouvy. Teorie obou těchto autorů bývají řazeny mezi koncepce etického egoismu, proto je běžné je srovnávat.

54 Randová (2018e, s. 28).

55 Tamtéž, s. 26.

Hédonista či utilitarista by na tomto místě mohl položit otázku, zdali takový robot bude schopen prožívat požitky a strasti.<sup>56</sup> Pokud by toho schopen byl, pak samotný fakt nesmrtnosti nebude znamenat, že by neměl zájmy a cíle. Pokud by nebyl schopen těchto prožitků, pak je to ovšem další, nezávislý předpoklad vedle nesmrtnosti, což Randová nerozlišuje. Navíc jsou myslitelné i jiné účely jednání, nezávislé nejen na smrtelnosti, ale i na požitcích a strastech. Jako příklad uveďme Aristotelovo přesvědčení, že lidé od přirozenosti touží po vědění.<sup>57</sup> Pokud by robot Randové měl nedokonalé poznání (nebyl by vševědoucí) a zároveň by byl schopen své poznání rozšiřovat, *mohl by* podobně jako člověk toužit po vědění, tudíž by pak měl zájmy a cíle, mohl by cosi získat a jeho jednání by mohlo být úspěšné či neúspěšné, byl by tedy i schopen hodnotit. To, co v jeho úsilí o poznávání bude prospěšné, pak bude mít pro něj hodnotu, bude dobrem, a to, co bude v tomto úsilí překážkou, bude zlem, měl by tedy hodnoty.<sup>58</sup>

Problém zde spočívá v tom, že podle východiska Randové je zde jen jediná věc, již chceme pouze pro ni samou, což je sebezáchova: „Metafyzicky je *život* jediným jevem, který je cílem sám o sobě.“<sup>59</sup> Toto chtění sebezáchovy je u člověka (na rozdíl od ostatních živých bytostí) podle Randové svobodným rozhodnutím – většina lidí jedná z velké části sebedestruktivně, mezi což řadí Randová především velkou část altruismu a obětování se pro druhé. Ostatní hodnoty jsou hodnotami jen jako prostředky k nejvyšší hodnotě – sebezáchově. Randová se tudíž nijak nevyrovnává s klasickým Aristotelovým argumentem, že lidé ze své přirozenosti chtějí řadu dalších účelů, tedy hodnot, pro ně samé, tudíž nikoli jen jako prostředky k něčemu dalšímu – příkladem je výše uvedené vědění. U Randové je však vědění jen prostředkem pro sebezáchovu, ostatní hodnoty tradičně

---

56 Srov. Mill (2016).

57 „Všichni lidé od přirozenosti touží po vědění. Známkou toho je záliba v smyslových vjemech, v nichž si libují pro ně samy, aniž hledí k jejich potřebě.“ Aristotelés (2021, 980a21).

58 Netvrdíme zde, že z absence vševědoucnosti plyne nutně touha po vědění. Pouze to, že pokud robot není vševědoucí, pak *může* toužit po vědění. To samo dle našeho názoru stačí k vyvrácení teze, že nezničitelnost robota *implikuje*, že nebude mít žádné hodnoty. Je-li myslitelný robot, který je nezničitelný a přitom hodnoty má, pak tato implikace neplatí.

59 Randová (2018e, s. 28). Oproti českému překladu doplňujeme zvýraznění slova „život“ tak, jak je v originále (Rand 1964a, 18).

považované za nezávislé a vyhledávané pro ně samotné (např. krása<sup>60</sup>) by zřejmě zařadila mezi rozmary.

V kontextu požadavku sebezáchovy lze namítnout, že jsme bytosti smrtelné a víme, že doba našeho života zcela jistě nepřesáhne 120 let. Cíl sebezáchovy je tedy v konečném důsledku nedosažitelný. Je přitom zřejmé, že kvalita života v letech blížících se k této hranici postupně upadá. Kdybychom přijali toto východisko koncepce Randové, zdálo by se, že reálně je nejvyšším cílem života maximální prodloužení délky dožití k této hranici a všechny ostatní hodnoty jsou tomuto cíli podřízeny. Zároveň víme, že délka života, pokud pomineme násilnou smrt (v mírové době poměrně výjimečnou), je určena především genetickými faktory, životosprávou a kvalitou lékařské péče. Očekávali bychom tudíž, že kladní hrdinové románů Ayn Randové, kteří ztělesňují ideál její filosofie, budou věnovat mimořádnou péči sestavování jídelníčků, konzumaci vitamínových doplňků stravy a volný čas budou trávit ve fitness centrech. Tento aspekt prodloužování a zachování života však Randová netematizuje.

Co tedy přežití ovlivňuje podle Randové? Život organismu podle ní závisí na dvou faktorech: materiálu, tj. „vyživující látce“ (*fuel*) z vnějšího prostředí, a správném použití této „vyživující látky“.<sup>61</sup> Živočichové disponují vrozenou schopností cítit prožitky slasti a bolesti, což je automatický mechanismus usměrňující jejich chování. Člověku tyto prožitky umožňují odhalit pojem hodnoty: „Jak lidská bytost objevuje pojem *hodnota*? (...) Prostřednictvím tělesných počitků *slasti* nebo *bolesti*.“<sup>62</sup> Základním prostředkem přežití je pak vědomí (*consciousness*). Jeho nižšími formami, nerozumovými, spočívajícími ve smyslovém vnímání, disponují všichni živočichové, komplexnější formou, zahrnující paměť, jen vyšší živočichové, nejvyšší formou, vědomím zahrnujícím rozum, jen člověk.<sup>63</sup>

Lidské vědomí je *volní*, což znamená, že zahrnuje vůli založenou na pojmovém poznání. *Pojem* je dle Randové „mentální integrací dvou

60 Viz např. Platónovo pojetí krásy: Platón (2016, 841c), Platón (2012, 66a–b, 401c), Platón (2018, 201c, 205e).

61 Randová (2018e, s. 27).

62 Tamtéž, s. 29.

63 Toto rozlišení přibližně odpovídá Aristotelově dělení duše na tři části: 1) duše vegetativní (*threptiké*), kterou disponují všechny živá jsoucna, jež se projevuje výživou, růstem a rozmnožováním, 2) duše vnímavá (*aisthétiké*), kterou mají všichni živočichové, ale nikoli rostliny, 3) duše myslící, rozumová (*dianoétiké*), kterou disponují pouze lidé (Aristotelés 2000, 413a23).

nebo více vnímaných jednotlivostí (entit, atributů apod.) izolovaných procesem *abstrakce* a propojených prostřednictvím specifické definice“. <sup>64</sup> Tento proces není automatický, jedná se o vědomou činnost, již Randová nazývá *konceptualizace*. Tu pak dále dává do souvislosti s činností spočívající v tvoření otázek a tvrzení a v konstruování dedukcí, což označuje jako *myšlení*. <sup>65</sup>

Myšlení je činností našeho *rozumu*, přičemž Randová zdůrazňuje, že není automatické a je věcí *volby*. Nepovažuje myšlení za nepřetržitý proud verbálních myšlenek, tichý monolog, ani za proud vědomí, probíhající automaticky a bez přestání doprovázející náš bdělý život. Myšlení je naopak pro Randovou činnost vyžadující „stav plného soustředěného vědomí“, <sup>66</sup> jedná se o „plné, aktivní, cíleně orientované uvědomování si reality“. <sup>67</sup> Pokud se člověk nenachází v tomto stavu, znamená to nechat se „unášet v polovědomém omámení, reagovat jen na všechny náhodné podněty bezprostředního okamžiku, vydat se na pospas svému neřízenému počítkově-vjemovému mechanismu a libovolným náhodným, asociativním spojením, která tento mechanismus může vytvořit“. <sup>68</sup> Pokud člověk nemyslí, nachází se v „podlidském“ stavu vědomí.

Rozum je také hlavním prostředkem sebezáchovy člověka, kterému na rozdíl od zvířat k přežití nestačí řídit se instinkty. Používat rozum je volbou, ovšem rozhodne-li se člověk rozum nepoužívat, důsledkem je smrt. Etika je tak pro Randovou primárně naukou o přežití. <sup>69</sup> Vzhledem k tomu, že kritériem její „úspěšnosti“ je přežití člověka, jedná se o nauku objektivní. Nicméně jak jsme ukázali výše, obsahově etika Randové tomuto svému vymezení neodpovídá a její doporučení mají na délku dožití poměrně malý vliv.

Další otázkou je status rozumnosti jako charakteristické vlastnosti člověka. Randová zpočátku postupuje *deskriptivně* a popisuje charakteristiky spojené s rozumností, které člověka odlišují od zvířat. V určitém

64 Randová (2018e, s. 34).

65 Tamtéž, s. 35. Z textu není patrné, jestli Randová rozlišuje *konceptualizaci* a *myšlení*. Nicméně pro další postup etických argumentů toto není podstatné.

66 Randová (2018a, s. 36).

67 Tamtéž.

68 Tamtéž.

69 Randová (2018e, s. 39).

bodě se tento deskriptivní postup posune do *normativní* polohy – rozum není jen něco, co člověku fakticky připisujeme, ale je to něco, čemu musí člověk svým životem dostat. Život člověka *qua* rozumné bytosti se stává normativním kritériem, morálním požadavkem, přestože je otázkou, jaký má vztah k přežití a sebezáchově na biologické úrovni. V tomto bodě dochází k přechodu od faktického popisu k normativním tvrzením – což je instance klasického *is-ought* problému proslaveného Hudem.<sup>70</sup> Randová postupuje tak, že deskriptivní popis rozumnosti člověka spojuje s normativním principem sebezáchovy a pokouší se z této kombinace odvodit další normativní nároky.<sup>71</sup>

Pokud tedy Randová na počátku říká, že vlastní život každého organismu je jeho *standardem hodnoty*, a byl tím míněn prostý požadavek sebezáchovy, dochází zde k významovému posunu – pokud je člověk specifický svým rozumem, pak konečným cílem pro člověka není pouhý život, ale život rozumné bytosti: „Protože rozum je člověku základním prostředkem přežití, je dobrem to, co je vhodné pro život *rozumové bytosti*; to, co život popírá, co mu protiče nebo co ho ničí, je zlem.“<sup>72</sup>

Randová tímto vymezením tvrdí dvě věci. První je, že člověk používá rozum jako nástroj svého přežití, přičemž používat k sebezáchově prostředky zvířat by bylo méně efektivní. To je, myslíme, obtížně zpochybnitelné. Zároveň z této první teze odvozuje druhou: aby člověk mohl používat rozum jako efektivní nástroj svého přežití, musí žít *život vlastní racionální bytosti*.<sup>73</sup> Tato druhá teze směřuje k etickému konceptu člověka jako rozumné bytosti.<sup>74</sup> Pokud je rozum *prostředkem* přežití, pak by z toho bylo možné odvodit, že by jej člověk měl zdokonalovat či tré-

70 Hume (1739, s. 335).

71 Někteří objektivisté tvrdí (např. Kelley & Thomas 2021), že Randová *is-ought* problém vyřešila. Nicméně jak ukazuje např. Badhwar a Long (2020), není nijak vysvětleno, proč bychom měli přijmout zachování života za svůj normativní cíl (*ought*), a pokud přijímáme sebezáchovu jako normativní východisko, pak už zbývající odvození mají charakter *ought-ought*. Pokud naopak sebezáchovu nechápeme jako svůj normativní cíl, pak celá z ní odvozená etická koncepce má charakter (kantovskou terminologií) hypotetického imperativu: *pokud* chcete zachovat svůj život, *pak* je třeba jednat takto. To ovšem opět není vyřešení *is-ought* problému.

72 Randová (2018e, s. 40–41), zvýraznění autor stati.

73 Tamtéž, s. 43.

74 Opět zde můžeme najít inspiraci Aristotelem a jeho pojetím lidského života jako života rozumného „(...) úkolem člověka jest skutečná činnost duše ve shodě s rozumem anebo nikoli bez rozumu.“ Aristotelés (2013, 1098a7).

novat, co do jeho efektivity mu zajistit přežití. Nicméně jak bude patrné dále, Randová z tohoto předpokladu odvozuje i řadu dalších požadavků na život člověka a ne vždy je jasné, jakým postupem ke svým závěrům dospívá. Badhwar a Long ukazují, že příznivci objektivismu se neshodnou, jak místy ambivalentní vyjádření Randové k tomuto tématu vlastně interpretovat, a zastávají tři různá pojetí konečného cíle člověka: 1) samotné přežití, 2) přežití člověka jakožto rozumné bytosti, 3) aristotelsky chápané štěstí (*eudaimonia*).<sup>75</sup>

První interpretace chápe vše ostatní (racionalitu, štěstí) jako pouhé nástroje k dosažení prostého přežití. Druhá interpretace pak zvyšuje význam racionality, která není chápána jako pouhý prostředek, ale život v souladu s rozumem a hlavními třemi hodnotami (*rozum, účel a sebeúcta*, viz oddíl 5) je tím životem, jehož vedení a zachování je konečným cílem člověka. Třetí interpretaci podporuje především to, že podobně jako Aristotelés<sup>76</sup> i Randová zahrnuje do svého systému i štěstí: „*nejvyšším morálním cílem je dosažení vlastního štěstí*“.<sup>77</sup>

Vztah hodnot štěstí a života rozumného člověka (a jeho sebezáchovy) řeší poté tak, že je považuje za různé aspekty téhož. Předpokládá, že dosažení štěstí a sebezáchova jako nejvyšší hodnota jsou spolu neoddělitelně spojeny: „Zachování života a sledování štěstí nejsou dvě oddělené věci. Zachování vlastního života jako konečné hodnoty a vlastního štěstí jako nejvyššího cíle představuje dva aspekty stejné, správné orientace člověka.“<sup>78</sup> Z hlediska „existenciálního“ je podle Randové sledování racionálních cílů totožné s udržováním života. Z hlediska psychologického pak tatáž činnost produkuje emocionální stav vědomí označovaný jako štěstí.

Co tedy Randová rozumí lidským štěstím? V odpovědi na tuto otázku Randová odmítá chápat štěstí jakkoli hédonisticky a založit jej na požitku či žádosti.<sup>79</sup> To by znamenalo chápat štěstí jako výsledek sledování

75 Badhwar & Long (2020, 2.1).

76 „(...) jest snad souhlasně dokázáno, že blaženost jest nazývat nejvyšším dobrem.“ Aristotelés (2013, 1097b23). Detailněji viz dále poznámka pod čarou č. 30.

77 Randová (2018e, s. 49). Detailní srovnání všech tří interpretací viz Badhwar & Long (2020, oddíl 2). Tito badatelé však dochází k závěru, že ani jedna z těchto interpretací nedokáže uspokojivě vysvětlit některé filosofické problémy spojené s danými pozicemi.

78 Tamtéž, s. 52–53.

79 Podobně Aristotelés (2013, 1172b10).

rozmarů, tedy jako cosi iracionálního, a tudíž v rozporu s bytostnou povahou člověka jako rozumné bytosti.

Randová tedy ve shodě s Aristotelem říká, že povaha štěstí musí vycházet z povahy člověka jako rozumné bytosti, nemůže tedy spočívat v prostém požitku. Na rozdíl od Aristotela<sup>80</sup> však úzce spojuje štěstí člověka s dosahováním cílů, které jsou v souladu s jeho hodnotami: „Štěstí je stav vědomí, který vychází z dosažení vlastních hodnot.“<sup>81</sup> Tyto hodnoty pak musí směřovat k přežití člověka *qua* člověka, tudíž k jeho přežití jako racionální bytosti.<sup>82</sup> Takové hodnoty tedy nemohou být sebedestruktivní jako v případě masochisty či destruktivní jako v případě sadisty, nemohou být ani produktem pouhého rozmaru, protože výsledný stav vědomí po dosažení takových hodnot není podle Randové označitelný za štěstí, ani za požitek. V takovém případě jde jen o prožitek *oddychnutí si*. Je tomu tak zřejmě proto, že hodnoty a způsob jejich dosažení musí být racionální, což u Randové znamená, že mají být výsledkem účelově zaměřeného myšlení, jehož konečným cílem je sebezáchova. Nemůže se jednat o pouhé iracionální puzení, má-li být výsledkem stav vědomí štěstí. Stav štěstí je tudíž u Randové spojen jen s výsledky rozumem vedené produktivní *práce*.

Štěstí je tak zároveň emocionálním stavem člověka a objektivní charakteristikou jeho života. Tato koncepce s sebou nese podobné otázky jako ostatní naturalistické koncepce štěstí. Jedním paradoxem je možnost omylu – někdo se může domnívat, že je šťastný (pociťuje emoce, které popisuje jako štěstí), nicméně z objektivního hlediska šťastný není, protože jeho emocionální stav vědomí nenastal v důsledku dosažení hodnot spojených se sebezáchovou racionální bytosti. Druhým problémem je, že není jasné, jaký psychologický mechanismus (nutně) způsobuje, že člověk, který dosahuje vlastní hodnoty spojené se zachováním života sebe sama jako rozumné bytosti, k čemuž dochází prostřednictvím tvůrčí

---

80 V případě Aristotela se interpreti neshodují jak přesně štěstí či blaženost chápat, vztah štěstí a jednotlivých hodnot, které jej konstituují, představuje teoretický problém – otázku tzv. *dominantismu* versus *inkluzivismu*. Příznivci dominantistické interpretace považují za zásadní a výlučnou roli kontemplanace. Příznivci inkluzivistické interpretace vedle kontemplanace zdůrazňují i roli ctností a složení všech prvků štěstí do harmonického celku. Viz např. Heider (2007).

81 Randová (2018e, s. 51).

82 Tamtéž, s. 43.



práce, zároveň (nutně) zažívá pocit štěstí. Může například zažívat za stejné situace pocit přepracování, vyhoření a deprese. Někdo se tedy může subjektivně cítit velmi nešťastný, ale objektivně je podle této etické koncepce šťastný a naopak. Zde se dostáváme na pole empirické psychologie a nemůžeme říci, že by Randová na tyto otázky odpovídala.<sup>83</sup>

#### 4. Interakce s druhými lidmi

Život člověka směřujícího k přežití jakožto racionální bytost se má podle Randové odrážet i v jeho interakci s druhými lidmi. Tato interakce by měla spočívat ve směně, v obchodu. Lidé jsou v racionálním ohledu podle Randové vůči sobě v postavení obchodníků směřujících hodnotu za hodnotu: „Princip *obchodu* je jediným racionálním etickým principem pro všechny lidské vztahy.“<sup>84</sup> Je to jediný princip spravedlnosti, jediný princip mezilidské rovnosti a svobody. Veškerá směna v rámci obchodních vztahů je dobrovolná, tudíž ji obě strany vnímají jako výhodnou.

Mezilidské interakce, které se odehrávají mimo kontext obchodu, jsou podle Randové také založeny na směně, jen „měna“ a „medium“, kterým směna probíhá, jsou odlišné: „Láska, přátelství, úcta, obdiv jsou (...) duchovní *platbou* poskytnutou směnou za osobní, sobeckou radost, kterou člověk čerpá ze ctnostní povahy jiného člověka.“<sup>85</sup> Všechny lidské osobní vztahy založené na lásce, přátelství apod. jsou tedy podle Randové formou směny či obchodu. Nemá v nich tudíž místo (sebedestruktivní) jednání, ve kterém jeden dává více, než ve vztahu dostává.

Zároveň platí, že podle koncepce Randové jsou takové mezilidské vztahy racionální pouze tehdy, pokud vedou k zachování života člověka jako rozumné bytosti. A není jasné, proč by v rámci jejího výkladu měl k takovému životu patřit jinak než nahodile (jako rozmar) společný život s partnerem nebo vztahy s přáteli. Bylo by možné argumentovat, že k životu rozumné bytosti patří z nějakého důvodu přátelství,<sup>86</sup> nicméně z racionality odvodíme niternou emocionální povahu partnerských vztahů obtížněji.

83 Viz také rozbor v O'Neill (2007, 149).

84 Randová (2018e, s. 57).

85 Tamtéž, s. 58.

86 Podobně jako Aristotelés v osmé a deváté knize Etiky Nikomachovy.

Z výkladu, který Randová podává, se však zdá, že láskyplná starost partnerů či manželů o sebe navzájem není podle ní jen rozmar, který by tedy měl být odmítnut.<sup>87</sup> Tyto vztahy můžeme zřejmě opět interpretovat na základě koncepce vzájemně výhodné směny slasti, nicméně už víme, že Randová hédonistické vyhledávání požitků jako etický cíl odmítá.<sup>88</sup>

Ze života ve společnosti pak člověk profituje především právě možností obchodu, k čemuž ještě navíc Randová připojuje snadnost získávání znalostí.<sup>89</sup> Z redukce veškerých mezilidských interakcí na směnu pak dle Randové plyne, že z hlediska politického je ideální formou společenství „plný, čistý, nekontrolovaný, neregulovaný *laissez-faire* kapitalismus – s oddělením státu a ekonomiky“.<sup>90</sup>

## 5. Nauka o ctnostech

Podobně jako řada dalších etických myslitelů v aristotelské tradici<sup>91</sup> staví Randová do centra etického systému koncepci ctností a neřeští. Výše jsme vyložili, že v systému objektivistické etiky je život nejvyšší hodnotou člověka. Hodnota je pro Randovou obecně něco, k čehož udržení nebo získání směřuje lidské jednání. *Ctnost* však definuje Randová poměrně netradičně jako *akt*, kterým je hodnota získávána či udržována.<sup>92</sup> Hlavními třemi hodnotami podřazenými životu jsou *rozum*, *účel* a *sebeúcta* a k nim náležejícími ctnostmi, jimiž jsou tyto hodnoty získávány, jsou *racionalita*, *produktivita* a *hrdost*.<sup>93</sup> Jako další ctnosti jsou některými interprety Randové uváděny i upřímnost, nezávislost, spravedlnost a integrita.<sup>94</sup>

87 Všimněme si v tomto kontextu, že u Aristotela tento problém nenastává. Člověk je pro něj nejen rozumnou (*zoon echon logon*), ale i bytostně společenskou (*zoon politikon*) bytostí, k našemu štěstí a plnohodnotnému životu tak potřebujeme mj. přátelství.

88 Určitým racionalistickým argumentem pro manželské svazky, vycházejícím z principu sebezáchovy, který ovšem Randová neuvádí, by mohlo být, že lidé žijící v manželském svazku se statisticky dožívají vyššího věku (Whisman, Gilmour & Salinger, 2018).

89 Randová (2018e, s. 59).

90 Tamtéž, s. 61.

91 Viz např. MacIntyre (2004).

92 Randová (2018e, s. 45).

93 *Reason, Purpose, Self-Esteem – Rationality, Productiveness, Pride* (Rand 1964a, s. 27).

94 *Honesty, independency, justice, integrity, pride*. Viz např. Smith (2006, s. 75, 106, 135, 176, 221).

Jak máme vymezení *ctnosti* jako *aktu* rozumět, není zcela jasné. Rozumnost ani produktivita akty nejsou. Ctnosti jsou například u Aristotela chápány jako stavy charakteru člověka, které umožňují žít dobrý život. Vymezení ctnosti jako aktu tak budeme chápat jako zdůraznění skutečnosti, že ctnost je vždy chápána pouze jako prostředek dosažení štěstí (a sebezáchovy), nikoli jako účel o sobě.<sup>95</sup> Randová ve svých textech obvykle pracuje s ctnostmi jako se stavy charakteru, které mají takovýto instrumentální charakter, nicméně na některých místech její vyjádření působí dojmem jako by ctnosti byly cosi více. Detailní analýzu najdeme u Badhwara.<sup>96</sup> McGinnis přitom upozorňuje, že zatímco u Aristotela má většina ctností charakter středu mezi extrémy, tudíž vyžadují opatrné zvažování vedené praktickou moudrostí a zkušeností, u Randové ctnosti takovou povahu nemají, ba spíše naopak.<sup>97</sup>

Stejně tak není jasné, proč je *účel* (*purpose*) uveden mezi hodnotami. Pojem účel můžeme chápat jako cíl jednání, účel je tedy něco, co má pro jednatelovo jednání hodnotu. Není ale zřejmé, zda je možné pojem účelu podřadit (subsumovat) pod pojem hodnoty, tedy že účel je jedním z typů hodnot. Důvodem pro zahrnutí účelu mezi hodnoty tak může být to, že produktivita byla zahrnuta mezi ctnosti, tudíž v seznamu hodnot musela být uvedena odpovídající položka – hodnota odpovídající produktivitě. Zároveň však dále Randová jako hodnotu patřící k produktivitě uvádí *produktivní práci*: „Produktivní práce je ústředním *účelem* života racionálního člověka, ústřední hodnotou, která integruje hierarchii všech jeho dalších hodnot.“<sup>98</sup> Pravděpodobně tedy místo obecného pojmu účel musíme jako hodnotu patřící k produktivitě chápat účelnou produktivní práci, či její účelnost.

Jak ovšem sloučit dřívější tvrzení Randové, že nejvyšší hodnotou je život člověka a vše ostatní jsou prostředky k dosažení této hodnoty, s tvrzením o produktivní práci jako centrální hodnotě? Randová se patrně domnívá, že zatímco u ostatních organismů je hlavní hodnotou *pouhý život*, či život v souladu s jejich biologickou přirozeností (např. život vní-

95 Smith (2006, s. 49).

96 Badhwar (1999).

97 McGinnis (2012).

98 Randová (2018e, s. 45). Doplnujeme oproti českému překladu zvýraznění slova „účel“ (purpose), jak je v anglickém originále (Rand 1964a, s. 27).

mání a pohybu u živočichů<sup>99</sup>), u člověka jako rozumné bytosti je touto hodnotou specifický způsob života vlastní pouze jemu – *rozumný život*. To je pojetí, jak jsme již řekli, svou povahou aristotelské, nicméně jaký přesně způsob života odpovídá rozumnosti člověka, v tom se myslitelé jdoucí v Aristotelových stopách liší. Pro Randovou je rozumný lidský život charakteristický především produktivní prací. To je vcelku překvapivé, protože se jedná o koncepci, kterou nacházíme už u Marxe<sup>100</sup> a jeho spolupracovníka Engelse (1950), tedy úhlavních teoretických protivníků Randové. Naopak např. pro Aristotela byla produktivní práce doménou zejména otroků, kteří byli jen částečně rozumní. Plně rozumní svobodní lidé svůj rozum realizovali především v teoretické kontemplaci či účasti na politickém životě obce.<sup>101</sup> Randová se ohledně účasti na politickém životě v zemi, která plně neodpovídá plně výše zmíněnému ideálu společnosti, omezuje na požadavek veřejného deklarování morálních soudů všemi racionálními občany.<sup>102</sup>

Co se týče další ctnosti, *rozumnosti*, ta, jak už napověděly předchozí odstavce našeho textu, je „základní ctností člověka, zdrojem všech jeho dalších ctností“.<sup>103</sup> Naopak základní neřestí je iracionalita, tj. „akt nezaměření mysli“,<sup>104</sup> který je volbou, rozhodnutím nevidět a nevědět, jež je sebedestruktivní, protože odmítá základní prostředek k přežití – rozum. O tom, co je míněno rozumem a myšlením, jsme již detailněji pojednali výše.<sup>105</sup>

Další ctností je *hrdost*, kterou Randová chápe jako „morální ctižádost“.<sup>106</sup> Tvrdí, že vedle samotného zachování života, což je nejvyšší hodnota, musí člověk „dosahovat i charakterových hodnot, které činí jeho

99 Srov. Aristotelés (2000, 413b).

100 „Marx (...) vidí práci nejen jako dočasné omezené produktivní zapojení se do toho či onoho pracovního procesu, který je omezen na nějaký region světa, ale také jako specifickou realizaci lidské existence ve světě, skrze kterou je člověk ‚pro sebe‘ tím, čím je ‚v sobě‘.“ (Ehlen 1985, s. 34, překlad autor stati).

101 Aristotelés (2013, 1176b).

102 Randová (2018c, s. 134).

103 Randová (2018e, s. 45).

104 Tamtéž. Opět zde narážíme na podobný konceptuální problém, jaký byl zmíněn výše. *Neřest* je považována také za *akt*.

105 Viz také Smith (2006, s. 48).

106 Randová (2018e, s. 48).

život hodným uchování“.<sup>107</sup> I s touto ctností se pojí určité otázky. Pokud je život nejvyšší a nepodmíněnou hodnotou, pro kterou vše ostatní je jen prostředkem, pak nepotřebuje nic dalšího. Není ale zřejmé, proč by si člověk musel „zasloužit právo považovat se za svou nejvyšší hodnotu tím, že dosáhne vlastní morální dokonalosti“.<sup>108</sup> Na jednu stranu je Randovou kladen vlastní život jako východisko, jako nepodmíněný předpoklad jakékoli etické hodnoty, na druhou stranu je třeba si právo považovat se za nevyšší hodnotu „zasloužit“ (*earn*). Přitom *morální dokonalost* spočívá v odhodlání nikdy nepřijmout iracionální neřesti, nikdy nepřestat praktikovat racionální ctnosti, nikdy nepřijmout nezaslouženou vinu, nikdy nestavět žádné emoce nad vlastní sebevědomí (*self-esteem*) a nikdy nepřijmout žádnou doktrínu hlásající sebeobětování za druhé.

Vedle základních ctností zavádí Randová okrajově také „nejušlechtlejší vlastnost[i] jeho [lidské] přirozenosti“: tvořivost, ctižádost, odvalu, neochotu přijímat bez boje působení katastrof, odhodlání měnit zemi podle vlastních hodnot. Tyto atributy jsou zdůvodněny tím, že všechny najdou uplatnění při produktivní práci.<sup>109</sup>

## 6. Žádost a zájem

Jak jsme viděli výše, Randová odmítá, že by žádosti a jejich uspokojení měly nějakou etickou relevanci, odmítá jakoukoli formu hédonismu a také utilitarismu. Říká také, že pokud bychom nějaký z těchto etických přístupů přijali, pak „nemají lidé jinou volbu než se navzájem nenávidět, bát se jeden druhého a bojovat mezi sebou, protože jejich touhy a zájmy se nezbytně kříží“.<sup>110</sup> To mimochodem také odpovídá Hobbesovu<sup>111</sup> pojetí lidské přirozenosti, ve kterém psychologický hédonismus a egoismus vede v přirozeném stavu (tedy stavu, kdy lidé nejsou podřízeni politické vládě) k nepřetržitému boji všech proti všem. Hobbes tento problém řeší

107 Tamtéž.

108 Tamtéž.

109 Tamtéž, s. 47.

110 Tamtéž, s. 55.

111 Hobbes (2015, s. 90). Randová a Hobbes se řadí mezi filozofy etického egoismu, proto zde srovnáváme právě jejich přístupy.

zavedením absolutistické vlády, v níž jsou občané plně podřízeni moci státu, jehož hlavní rolí je bránit vzájemným konfliktům.

Randová si samozřejmě uvědomuje, že koncepce střetu zájmů, který vede k neustálým bojům, zasahuje kriticky také její vlastní etickou a zejména politickou teorii, jež odmítá silnou roli státu. Zatímco ve výše uvedeném citátu staví touhy (*desire*) a zájmy (*interest*) vedle sebe jako synonyma a tvrdí, že se nutně střetávají, později od sebe tyto pojmy podstatně odlišuje. Zatímco žádosti lidí se vždy střetávají, u „racionálních zájmů“ platí podle Randové opak, tyto zájmy se nestřetávají nikdy.<sup>112</sup>

Aby tuto svoji tezi prokázala, je nutný poměrně rozsáhlý výklad a nové vypracování pojmu zájem, čemuž věnuje celou samostatnou esej „Konflikty zájmů“. Randová v ní uvádí jako příklad dva uchazeče o totéž zaměstnání, které však může získat jen jeden z nich. Jelikož mají oba zájem o stejné zaměstnání, mohlo by se zdát, že jde o příklad konfliktu zájmů. Tak tomu ovšem podle Randové ve skutečnosti není. To, že někdo po něčem touží, podle Randové neimplikuje, že je v jeho zájmu to získat, tedy že to je jeho zájem.<sup>113</sup> Zájmem člověka například není získat to, co si „nezaslouží“.<sup>114</sup> Ve skutečnosti se tedy v tomto případě o konflikt zájmů nejedná – získání zaměstnání nebylo v zájmu neúspěšného uchazeče, neboť si zaměstnání získat nezasloužil.

Randová sice odmítá, že by to, co je skutečným zájmem člověka, určovala jeho žádost, ale zároveň nedává žádné další kritérium, podle kterého identifikovat skutečný zájem (a odlišit jej od prosté žádosti), kromě neustálého obecného zdůrazňování racionality. Kritériem zde nemůže být ani zachování života, neboť dobře placené zaměstnání, o které se daný člověk uchází, jistě k zachování jeho života přispívá.

Paradoxnost této koncepce osvětlí jiný myšlenkový experiment. Představme si, že ve výše uvedeném případě uchazeč A práci získá, zatímco uchazeč B nikoli. Pak podle Randové bylo v zájmu uchazeče B práci nezískat. Nyní si představme, že by den před nástupním pohovorem uchazeč A onemocněl. K pohovoru by se dostavil jen uchazeč B, byl by přijat a zároveň by bylo v jeho zájmu být přijat. To, zdali je přijetí do zaměst-

---

112 Randová (2018e, s. 57).

113 Randová (2018d, s. 94).

114 Tamtéž, s. 105–106.

nání skutečným racionálním zájmem uchazeče B, tak může ovlivnit celá řada zcela nahodilých okolností.

Randová vedle toho říká, že v zájmu uchazečů je existence pracovních míst, která je možná pouze při existenci podnikajících firem, jež hledají zaměstnance, a ta je umožněna jen existencí konkurence uchazečů o pracovní místa. I když bychom tuto úvahu přijali a akceptovali, že obecně je v zájmu zaměstnanců existence konkurence uchazečů o pracovní místa, neznamená to, že v konkrétním případě není v zájmu každého uchazeče, aby dané pracovní místo získal on sám. Představa, kterou Randová prosazuje, tedy že pro nezaměstnaného, jenž má hlad a dlouhodobě nemůže najít práci, je v jeho zájmu práci nezískat, protože si ji „nezaslouží“ a není oprávněn k takovému zájmu a v jeho zájmu je zemřít hladem, je nejen obtížně akceptovatelná, ale i v rozporu s výchozím principem její filosofie, tj. zachování života člověka jako rozumné bytosti.

Podívejme se ale ještě na jeden problém, který souvisí s koncepcí *racionálních zájmů*. Pokud oddělíme zájmy od tužeb na základě tvrzení, že zájmy jsou na rozdíl od tužeb racionální, vyvstane tím řada problémů. Výše jsme uvedli, že starost o druhé, o partnery a přátele, je pro Randovou čistě sobeckým aktem vycházejícím z vlastních zájmů: „Starost o blaho těch, které člověk miluje, je racionální součástí sobeckých zájmů.“<sup>115</sup> Proč můj zájem na prospěchu mého přítele není jen rozmar? Zřejmě proto, že racionálně očekávám nějakou *směnu*, tedy že mi přítel můj zájem o jeho prospěch oplatí. Pokud není moje starost o blaho mého přítele vedena racionálním očekáváním takového zisku ve směně či alespoň zisku osobního prožitku radosti, pak je iracionální sebedestruktivní činností.

Vztahy k partnerům a přátelům, které nejsou vedeny očekáváním osobního prospěchu, jsou tedy pouhá iracionální hnutí mysli, produkt žádosti, a tedy rozmar. Tudíž nejen že kdykoli stojí v cestě skutečným racionálním zájmům člověka, musí jít stranou, ale také je nehodné racionálního člověka, který má věnovat svůj čas výhradně racionální činnosti – produktivní práci, jim věnovat jakýkoli čas. Randová říká: „Nesobecká, nezištná láska představuje pojmový rozpor.“<sup>116</sup>

115 Randová (2018b, s. 83).

116 Tamtéž.

## 7. Závěr

Randová svým dílem ovlivnila mnoho dalších autorů a dodnes je jedním z hlavních inspiračních zdrojů libertariánského hnutí, a to především v USA. Proto se nabízí srovnání s dalšími podobně zaměřenými autory, zejména s Robertem Nozickem, který je také známý jako zastánce libertariánské filosofie.<sup>117</sup> Předně je třeba zmínit, že existuje zásadní rozdíl mezi těmito autory, co se týče jejich přijetí v akademické sféře. Randová byla primárně spisovatelka, jejíž filosofické názory nebyly nikdy plně akceptovány akademickou komunitou. Nozick je oproti tomu akademický analytický filosof, který je široce respektován i mezi svými odpůrci. Zároveň východiskem Randové je primárně Aristotelova filosofie, Nozick (2005) vychází především z klasického liberalismu Locka a Kanta,<sup>118</sup> nicméně nevypracovává samostatnou etickou teorii. Oproti tomu Randová vycházející z aristotelské etiky ji posouvá do roviny radikálně formulované teorie etického egoismu.

Přestože výsledná podoba společnosti, kterou Nozick a Randová preferují, nese řadu podobných rysů (jedná se o společnosti s minimálními zásahy státu a přerozdělováním), existuje v důsledku výše naznačených rozdílných filosofických východisek i řada podstatných odlišností. Pro Randovou, jak jsme ukázali, byla jediným přijatelným politickým uspořádáním společnost volného trhu a neregulovaného *laissez-faire* kapitalismu oddělujícího striktně stát a ekonomiku.<sup>119</sup> Nozick připouštěl v rámci minimálního státu nejen kapitalistické instituce, ale například i existenci komunit fungujících na principech zásadního přerozdělování – za předpokladu, že všichni zúčastnění s takovým uspořádáním souhlasí.<sup>120</sup>

Nozick<sup>121</sup> se k etické teorii Randové vyjádřil s tím, že sdílí její přesvědčení, že lze poskytnout morální základy *laissez-faire* kapitalismu, nicméně k samotnému konkrétnímu postupu, který Randová předkládá,

117 Robert Nozick (1938–2002), o 33 let mladší než Randová (1905–1982), známý především svou obhajobou libertariánství v knize *Anarchie, stát a utopie* (2005).

118 Nozick (2005).

119 Randová (2018e, s. 61).

120 Nozick (2005, s. 327–329).

121 Nozick (1971). Nozickův článek *On the Randian Argument* (1971), na který zde odkazujeme, byl později vydán i v rámci jeho knihy *Socratic puzzles* (1997).



je skeptický. Především z pohledu analytického filosofa považuje logickou strukturu její argumentace za nejasnou s tím, že některé kroky musí být spekulativně doplněny, aby byl postup korektní. Ani poté však nepovažuje její argumentaci za přesvědčivou, protože řada předpokladů, ze kterých Randová vychází, je dle jeho výkladu sporná. Nozickova kritika Randové je významná mj. i proto, že jakožto libertarián z velké části sdílí její politické postoje, a nelze jej tedy podezírat z ideologicky motivované zaujatosti.

K podobnému závěru jsme došli i my ve výše prezentovaném výkladu. Ayn Randová se pokusila vytvořit etický systém, jenž by byl založen na čistě objektivních, racionálních principech. Při tvorbě tohoto systému odmítla jakoukoli filosofii, kterou považovala za spekulativní, stejně jako náboženské základy etiky. Hlavní inspirací jí byla naturalistická etika Aristotelova, mnohé jednotlivé myšlenky přijala i z dalších směrů, které však z velké části odmítala. Tato etika vychází z jejích metafyzických a epistemologických tezí, které byly v našem textu jen naznačeny, jako celek má objektivismus ambice být komplexním filosofickým systémem a její etika má poskytnout fundament pro vyřešení základních morálních otázek i běžných každodenních dilemat. Randová se považuje za pokračovatelku Aristotela, jež v jeho filosofii odstraňuje nedostatky a dopracovává jím předznačený etický systém k dokonalosti. Sama říká: „Jsem především tvůrkyní nového morálního kodexu, který byl dosud považován za nemožný, jmenovitě morálky, která není založena na víře, na svévolném rozmaru, na emocích, na svévolném mystickém nebo společenském ediktu, ale na rozumu. Morálky, kterou lze prokázat logikou, kterou lze prokázat jako pravdivou a nezbytnou.“<sup>122</sup>

V tomto textu jsme se pokusili ukázat, jakým způsobem Randová svůj etický systém buduje a argumentačně podpírá, abychom mohli posoudit, zdali takto vysokým ambicím je s to dostát. Východiskem jejích úvah je spojení pojmu hodnota s pojmem život a určení zachování života jako základní hodnoty. Ukázali jsme, že argumentace Randové bohužel není zcela přesvědčivá a došli jsme (prostřednictvím jiných argumentů) k podobně kritickému názoru, jaký prezentuje Nozick: „Nelze dojít k závěru, že život sám o sobě je hodnotou pouze pospojováním mnoha vět obsahu-

122 Wallace & Rand (1957).

jších slovo ‚hodnota‘ a ‚život‘ nebo ‚živý‘ a doufat, že nějakým procesem asociace a smíchávání toto nové pojetí vznikne.“<sup>123</sup>

Zmínili jsme, že pro Randovou není v případě člověka hodnotou prostá sebezáchova, ale zachování života člověka jakožto rozumné bytosti, přičemž není zřejmé, jak řeší přechod z deskriptivní roviny do roviny normativní (*is-ought* problém). Zároveň jsme ukázali, že i v otázce způsobu pojetí samotné koncepce zachovávání života je Randová velmi selektivní a jako jedinou akceptovatelnou formu lidského života v souladu s rozumem chápe produktivní práci, vedenou zájmem o vlastní prospěch – tento ideál ztělesňují hrdinové jejích románů – inovátorští podnikatelé či architekti. Ctnosti, jež ve své etické koncepci staví do centra pozornosti, jsou právě ty, které jsou charakteristické pro tento typ aktérů. Jakékoli alternativní životní programy nejsou dle Randové životem člověka v souladu s rozumem, což je velmi restriktivní pohled na lidský život. Se správně žitým lidským životem v souladu s rozumem se dle objektivistické koncepce nutně pojí štěstí, nicméně jak jsme ukázali, tento pojem je zde také spojen s paradoxy.

Důraz na sebezáchovu a lidský projev vede k reduktivnímu chápání všech mezilidských vztahů jako obchodů, v nichž je cílem dosáhnout zisku. Jakýkoli altruismus je pro Randovou nejen iracionální, ale v plném slova smyslu amorální, což také implikuje titul sborníku objektivistických textů, věnovaných etice – „Ctnost sobectví“. V takovém rámci je ovšem obtížné přijatelně vysvětlit nejintimnější lidské vztahy: partnerské a rodičovské. Milující péče matky o své dítě, která není vedena očekáváním zisku, je v tomto pojetí amorální, partnerské vztahy jsou vždy obchodem něco za něco. V rámci snahy osvětlit lidské vztahy a vyrovnat se s hrozbou nekonečných konfliktů v důsledku vzájemně se křížících žádostí a zájmů vypracovává Randová koncepci racionálních zájmů, která ovšem také vede k paradoxním důsledkům.

Objektivistická etika, tak jak ji prezentuje Randová, obsahuje řadu inkonzistencí a nedořešených problémů. Přitažlivá je často pro nefilosofy, kteří inklinují k libertariánství, a proto je pro ně atraktivní její nekompromisní politická rétorika (prezentovaná poutavou formou i v jejích románech). Také její filosofické texty jsou psané formou

123 Nozick (1971, s. 252).

přístupnou i ve filosofii neškolenému čtenáři, což je zřejmě dalším důvodem její popularity mezi filosofickými laiky – někteří její kritici, například Walker, dokonce mluví o kultu.<sup>124</sup> Přístupnost těchto textů je ovšem na úkor jejich rigoróznosti a argumentační propracovanosti, tudíž bohužel nedosahují kvality jiných libertariánských filosofů. V rámci akademické diskuse tak filosofie Randové stojí většinou na okraji zájmu, což je do značné míry odůvodněné.

Tento náš kritický názor sdílí i řada dalších autorů. Výše jsme už zmínili kritický postoj Nozicka (1971). Kromě něj například Barry a Stephens tvrdí, že „na obecné úrovni nemá objektivismus žádné legitimní postavení v disciplíně morální filosofie“<sup>125</sup> a jiní upozorňují na skutečnost, že řada rozsáhlých filosofických kompendií objektivismus Randové vůbec nezmiňuje.<sup>126</sup> Podobnou kritiku najdeme i u Robbinse, McGinnise a ve sborníku Den Uyla a Rasmussena.<sup>127</sup> O’Neill je obecně k filosofii Randové kritický, nicméně se domnívá, že v ní lze najít i pozitivní aspekty: „ačkoli *odpovědi* slečny Randové mohou být chybné, její *otázky* jsou často správné. Občas je velmi přesná ve svých diagnózách současných intelektuálních patologií a kulturních poruch.“<sup>128</sup> V Čechách se už k filosofii Randové kriticky vyjádřili například Pavlík a Novotný.<sup>129</sup> Někteří ze současných amerických filosofů přistupují k jejímu dílu pozitivněji a snaží se na jeho základě vybudovat konzistentní filosofickou teorii.<sup>130</sup>

## Literatura

Aristotelés (2013): *Etika Níkomachova*. Rezek, Praha.

Aristotelés (2020): *O duši*. Rezek, Praha.

Aristotelés (2021): *Metafyzika*. Rezek, Praha.

124 Walker (2012).

125 Barry & Stephens (1998, s. 163).

126 Audi & Audi (2015), Blackburn (1994).

127 Robbins (1974), McGinnis (2012), Den Uyl a Rasmussen (1986).

128 O’Neill (2007, s. 13–14).

129 Pavlík (1997a, 1997b), Novotný (1999).

130 Např. Tibor Machan, Allan Gotthelf, James G. Lennox a Gregory Salmieri. Zájemce o dílo Randové z řad profesionálních filosofů sdružuje v současnosti *Ayn Rand Society*, která se také angažuje ve vydávání monografií kriticky reflektujících její dílo (např. Gotthelf & Salmieri 2016).

- Audi, P. & Audi, R. (2015): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Badhwar, N. (1999): „Is Virtue Only a Means to Happiness? An Analysis of Virtue and Happiness in Ayn Rand’s Writings.“ *Reason Papers* 24: 27–44.
- Badhwar, N. & Long, R. T. (2020): „Ayn Rand.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], ed. E. N. Zalta, 8. 6. 2010, aktualiz. 13. 7. 2020 [cit. 20. 10. 2021]. Metaphysics Research Lab, Stanford University. Dostupné na: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/ayn-rand/>.
- Barry, B. & Stephens, C. U. (1998): „Objections to an Objectivist Approach to Integrity.“ *The Academy of Management Review* 23 (1): 162–69. <https://doi.org/10.2307/259105>.
- Blackburn, S. (1994): *The Oxford dictionary of philosophy*. Oxford University Press, Oxford.
- Burgess-Jackson, K. (2013): „Taking Egoism Seriously.“ *Ethical Theory and Moral Practice* 16 (3): 529–42.
- Den Uyl, D. J. & Rasmussen, D. B. eds. (1986): *The Philosophic Thought of Ayn Rand*. Illini books ed. Urbana: University of Illinois Press.
- Ehlen, P. (1985): „The Human Significance and Dignity of Labor‘: A Keyword in Marxian Anthropology.“ *Studies in Soviet Thought* 29 (1): 33–46.
- Engels, F. (1950): *Podíl práce na polidštění opice*. Svoboda, Praha.
- Gotthelf, A. S. (2000): *On Ayn Rand*. Wadsworth, Belmont.
- Gotthelf, A. S. & Salmieri, G. eds. (2016): *A Companion to Ayn Rand*. Wiley Blackwell, Chichester.
- Heider, D. (2007): „Analogie vnitřní atribuce jako možné řešení nejasností v Aristotelově pojetí blaženosti v Etice Níkomachově.“ *Studia Neoaristotelica* 4 (2): 143–57.
- Heller, A. C. (2010): *Ayn Rand and the World She Made*. Doubleday, New York.
- Hobbes, T. (2015): *Leviathan*. Přeložil K. Berka. OIKOYMENH, Praha.
- Hume, D. (1739): *A Treatise of Human Nature*. John Noon, London.

- Hunt, L. H. (2016): „Ayn Rand’s Evolving View of Friedrich Nietzsche.“ In *A Companion to Ayn Rand*, eds. A. S. Gotthelf & G. Salmieri. Wiley Blackwell, Chichester, s. 343–350.
- Kelley, D. & Thomas, W. R. (2021): „The Logical Structure of Objectivism.“ Dostupné na: <https://www.atlassociety.org/post/the-logical-structure-of-objectivism>.
- Kinkor, J. (1996): *Trh a stát. K čemu potřebujeme filosofii*. Svoboda, Praha.
- Kinkor, J. (1997): „Jak zdiskreditovat objektivismus.“ *Pravý úhel* č. 4.
- Lennox, J. G. (2016): „Who Sets the Tone for a Culture? Ayn Rand’s Approach to History of Philosophy.“ In *A Companion to Ayn Rand*, eds. A. S. Gotthelf & G. Salmieri. Wiley Blackwell, Chichester, s. 321–342.
- MacIntyre, A. (2004): *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. OIKOYMENH, Praha.
- MacKenzie, M. M. (1982): „A Pyrrhic Victory: Gorgias 474b-477a.“ *The Classical Quarterly* 32 (1): 84–88.
- McGinnis, N. (2012): „The System that Wasn’t There: Ayn Rand’s Failed Philosophy (and why it matters).“ In *Rotman Institute of Philosophy* [online]. 25. 8. 2012 [cit. 15. 10. 2021]. Dostupné na: <https://www.rotman.uwo.ca/the-system-that-wasnt-there-ayn-rands-failed-philosophy-and-why-it-matters/>.
- Mill, J. S. (2016): *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice I*. Přeložil Karel Šprunk a Martin Pokorný. OIKOYMENH, Praha.
- Novotný, J. (1999): „Beriška a učení Ayn Randové.“ *E-LOGOS* 6 (1): 1–4 .
- Nozick, R. (1971): „On the Randian Argument.“ *The Personalist* 52 (2): 282–304. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1971.tb08926.x>.
- Nozick, R. (1997): *Socratic puzzles*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Nozick, R. (2005): *Anarchie, stát a utopie*. Academia, Praha.
- O’Neill, W. F. (2007): *With Charity Toward None: An Analysis of Ayn Rand’s Philosophy*. Philosophical Library, New York.
- Pavlík, J. (1997a): „Liberalismus a filosofie.“ *E-LOGOS* 4 (1).

- Pavlík, J. (1997b): „Předběžné kritické poznámky k doktríně ‚objektivismu‘.“ *E-LOGOS* 4 (1).
- Peikoff, L. (1991): *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*. Dutton, New York.
- Peikoff, L. (2001): *Objektivismus: Filozofie Ayn Randové*. Přeložil Jiří Kinkor. Berlet, Praha.
- Platón (2000): *Gorgias*. OIKOYMENH, Praha.
- Platón (2012): *Filébos*. OIKOYMENH, Praha.
- Platón (2016): *Zákony*. OIKOYMENH, Praha.
- Platón (2018): *Symposion*. OIKOYMENH, Praha.
- Rand, A. (1943): *The Fountainhead*. Plume, New York.
- Rand, A. (1957): *Atlas Shrugged*. Random House, New York.
- Rand, A. (1961): *For the New Intellectual: The Philosophy of Ayn Rand*. Random House, New York.
- Rand, A. (1964a): „The Objectivist Ethics.“ In *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, A. Rand. New American Library, New York, s. 13–39.
- Rand, A. (1964b): *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*. New American Library, New York.
- Rand, A. (1982): *Philosophy, who needs it*. Bobbs-Merrill, Indianapolis.
- Rand, A., Peikoff, L. & Schwartz, P. (1990): *The Voice of Reason: Essays in Objectivist Thought*. Meridian, New York.
- Randová, A. (2000): *Zdroj*. Přeložila Jana Melicharová. Berlet, Praha.
- Randová, A. (2003): *Atlas pokrčil plecami I, II, III*. Epos, Bratislava.
- Randová, A. (2014): *Atlasova vzpoura*. Přeložil Aleš Drobek. Argo, Dokořán, Praha.
- Randová, A. (2018a): *Ctnost sobectví: nové pojetí egoismu*. Přeložil Jiří Kinkor. Dauphin, Praha.
- Randová, A. (2018b): „Etika nouzových situací.“ In *Ctnost sobectví: nové pojetí egoismu*, A. Randová, přeložil Jiří Kinkor. Dauphin, Praha, s. 80–93.
- Randová, A. (2018c): „Jak lze vést racionální život v iracionální společnosti.“ In *Ctnost sobectví: nové pojetí egoismu*,

- A Randová, přeložil Jiří Kinkor. Dauphin, Praha, s. 134–141.
- Randová, A. (2018d): „Konflikty zájmů.“ In *Ctnost sobectví: nové pojetí egoismu*, A. Randová, přeložil Jiří Kinkor. Dauphin, Praha, s. 94–107.
- Randová, A. (2018e): „Objektivistická etika.“ In *Ctnost sobectví: nové pojetí egoismu*, A. Randová, přeložil Jiří Kinkor. Dauphin, Praha, s. 21–65.
- Riley, J. (2003): „Interpreting Mill’s Qualitative Hedonism.“ *The Philosophical Quarterly* 53 (212): 410–18.
- Robbins, J. W. (1974): *Answer to Ayn Rand: a critique of the philosophy of objectivism*. Mount Vernon Publishing Co., Washington DC.
- Salmieri, G. (2016a): „An Introduction to Study of Rand.“ In *A Companion to Ayn Rand*, eds. A. S. Gotthelf & G. Salmieri. Wiley Blackwell, Chichester, s. 3–21.
- Salmieri, G. (2016b): „Egoism and Altruism.“ In *A Companion to Ayn Rand*, eds. A. S. Gotthelf & G. Salmieri. Wiley Blackwell, Chichester, s. 130–156.
- Salmieri, G. (2016c): „The Act of Valuing.“ In *A Companion to Ayn Rand*, eds. A. S. Gotthelf & G. Salmieri. Wiley Blackwell, Chichester, s. 49–72.
- Schmidt-Petri, Ch. (2003): „Mill on Quality and Quantity.“ *The Philosophical Quarterly* 53 (210): 102–4.
- Smith, A. (2001): *Bohatství národů*. Liberální institut, Praha.
- Smith, A. (2005): *Teorie mravních citů*. Liberální institut, Praha.
- Smith, T. (2006): *Ayn Rand’s Normative Ethics. The Virtuous Egoist*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Walker, J. (2012): *Ayn Rand Cult*. Open Court, New York.
- Wallace, M. & Rand, A. (1957): *Objectivism vs Altruism. Interview*.  
Dostupné na: <https://www.youtube.com/watch?v=viGkAZR-x8s>.
- Wheeler, J. (1986): „Rand and Aristotle: A Comparison of Objectivist and Aristotelian Ethics.“ In *The Philosophic Thought of Ayn Rand*, eds. D. J. Den Uyl a D. B. Rasmussen, Illini books ed. Urbana, University of Illinois Press, s. 81–101.

Whisman, M. A., Gilmour, A. L. & Salinger, J. M. (2018): „Marital satisfaction and mortality in the United States adult population.“ *Health Psychology* 37 (11): 1041–44. <https://doi.org/10.1037/hea0000677>.

## Abstract

### **The objectivist ethics of Ayn Rand**

The objectivist philosophy of Ayn Rand is still a direction in philosophy to which some people actively subscribe, and at the same time, it is an ideological inspiration for some political movements. The presented text is devoted to the critical appreciation of the concept of virtue in objectivist ethics, the so-called ethics of egoism. First, we look at Rand's assessment of these previous ethical approaches, then we briefly describe the foundation of her own philosophy – the principle of self-preservation and rational human life. Next part of the text deals with the issue of interpersonal interactions, that provide context of her understanding of virtues, and we describe why Rand rejects any sacrifice and altruism. The central role in her philosophy plays the concept of productive work and her concept of virtue refers to creative work as a specific center of gravity. Throughout the text we point out some problems and difficulties of her approach; specific problem represents the concept of rational interest, which leads to some paradoxical consequences. The text ends with a comparison with conception of R. Nozick and a brief conclusion.

Keywords: objectivism, ethics, Ayn Rand, virtue

Vacura, M. (2021): „Objektivistická etika Ayn Randové.“ *Filosofie dnes* 13 (2): 119–150. Dostupné z [www.filosofiednes.ff.uhk.cz](http://www.filosofiednes.ff.uhk.cz).