

(s.46) je postavena příliš jednoznačně. Neorganicky vyznívá připojení podkapitoly „Specifika české rodiny“ (s.46), v které navíc žádná specifika nejsou uvedena. Polovinu tvoří citát Engelse a pasáže popisující situaci rodiny v Rusku (resp. Sovětském svazu), zbytek je věnován charakteristikám rodiny v Československu.

Na začátku čtvrté kapitoly nás autor zahltí spoustou pojmů, aniž by byl sám vždy přesvědčen o jejich užitečnosti („Pro tento fenomén navrhl Ricci a Selvini-Pazzoliová pojem *interakční komplexita*. Možná by bylo přesnější mluvit o relevanci.“ — s.67).

Přehlednost a výstižnost dělá z páté kapitoly „to nejlepší nakonec“. Nemůžeme však souhlasit, když autor jednoznačně spojuje svobodné matky a nemanželské děti (s. 102). Např. podle Pohybu obyvatelstva 1991 z 9.5% dětí narozených mimo manželství bylo 38.4% dětí vyššího než prvního pořadí. Jistě není obvyklé, aby svobodná matka porodila více než jedno dítě.

V knize najdeme i další chyby. Nevylučuji, že se na některých z nich podepsal tiskářský šotek. „Ujec“ není bratr manželky (s.21), ale bratr matky. Na straně 27 místo „studovanými ukazovateli“ patří „studovanými ukazateli“. U spojení „Aristotelovo lišení formovaných a neformovaných zárodků“ (s.43) stačí ke slovesu připojit předponu roz-. Známe-li jméno E. Eriksona (s.63), není třeba psát „přístupu ericsonovského“ (s.54) s ‘c’. Pravidla českého pravopisu i slovní spisovné češtiny neznají tvar „dysharmonický“, který najdeme na s. 68, ale „disharmonický“. Stylisticky nevhodné je opakované užití slovesa „pozorovat“ ve větách: „Otcové víc pozorují syny než dcery. Totéž bylo pozorováno u opic makaků“ (s.60). O tom, že ženy jsou za stejnou práci placeny hůře než muži se dozvíme poprvé na s. 24, znovu o sedm stránek dál.

K textu je připojen slovníček používaných pojmů. Autor však zřejmě předpokládá, že výrazy jako „endogenní deprese“ (s.55, 97), „reaktivní deprese“ (s.57) či „histerická neuróza“ (s.94) jsou všeobecně známé. Termín „nukleární rodina“ je užit poprvé na s. 25, objasněn až na s. 38. Spojení „relaps schizofrenní psychózy“ (s.67) zůstává zcela bez vysvětlení.

Recenzovaná kniha je učebnicí, tzn. že nemusí obsahovat všechny náležitosti odborné statě. I tak bych se přimlouval za to, aby se spojení typu „jistý francouzský historik“ (s.17), „podle jednoho průzkumu“ (s.41) vyskytovala co nejméně. K dobrému by jistě posloužil i seznam použité (nejen doporučené) literatury.

Překvapuje mne, že v knize o rodině absentuje pojem ‘socializace’. V pasáži o rodinném poradenství a terapii bych očekával alespoň odkaz na „poradenský paradox“ popsany u Možného (1990). Rád bych v textu našel alespoň stručný přehled terapeutických škol, které se zabývají rodinou. Čtenář se o nich dozví jen z nepřímých narážek.

Co napsat na závěr recenze učebnice, která sama žádný závěr, shrnutí nebo vyústění nemá? Zůstanu stručný. I přes vytčené chyby může být studijní text ‘Rodina jako instituce a vztahová síť’ dobrou pedagogickou pomůckou v rukou toho, kdo dokáže odhalit její slabiny.

Dan Ryšavý

## VESKRZE NEMODERNÍ OBRANA FILOSOFIE

Leo Strauss, *Eseje o politické filosofii*. Vydal ISE v edici *Oikoymenh*, Praha 1995. Sestavil a předmluvu napsal Aleš Havlíček. Z angličtiny přeložili: Michal Mocek, Václav Sochor, Jan Šindelář. 111 stran. Náklad neuveden.

Také díky nedávnému vydání pěti vybraných esejů Lea Strausse se mezery v nabídce klasiků moderního politického myšlení na českém knižním trhu daří zaplňovat až překvapivě svižně. Přestože k úplné spokojenosti zájemců o tento druh literatury je ještě daleko, to co má dnes český čtenář k dispozici mu již nicméně poskytuje slušnou představu o směrech, kterými se politické myšlení v posledním století ubíralo. Dá se mimo jiné vypořádat, že čím více se blížíme k současnosti, tím více se mezi stěžejními autory objevují američtí myslitelé. Dnes daleko častěji než dříve přicházejí především ze Spojených Států impulsy, které si evropské politické myšlení osvojuje a zpracovává. Dříve tomu bylo spíše naopak.

Podíváme-li se blíže kdy a jak k tomuto obratu došlo, úloha Leo Strausse se nám ukáže jako klíčová. Jako německý Žid změnil Strauss studijní pobyt v Oxfordu na počátku 30. let v emigraci do Spojených Států. Spolu s Hannah Arendtovou a Ericem Voegelinem — kteří s ním sdíleli podobný osud — zde svým intelektuálním vlivem nejen významně ovlivnili vývoj amerického politického myšlení. Sami se do něj začlenili a začali jej reprezentovat. (Jejich případ jen dokumentuje enormní absorpční kapacitu americké společnosti jako celku — tj. dispozice, z níž i americká kultura druhé poloviny 20. století čerpá na všech frontách sílu, kterou se my Evropané často ještě zdráháme plně uznat.) Bez ohledu na americký kontext je pak vazba na klasickou (antickou) politickou filosofii obrátila i proti moderním evropským trendům, které měly tendenci se právě klasické inspiraci vzdalovat. Jejich teoretické zbraně se zaměřily dvojnásobně: jak proti bezduchému pozitivismu empirických výzkumů volebního chování, veřejného mínění, ap. (typických pro americkou politologickou produkci), tak proti historizujícímu a sociologizujícímu pohledu (typickému pro Evropu), který viděl politiku i politické myšlení jen jako funkci vnějších (kulturních, sociálních, ekonomických) faktorů. Přesto ani oni sami nestojí na shodných pozicích. Zatímco Arendtová mohla například poskytnout inspiraci některým radikálně demokraticky zaměřeným intelektuálům, Strauss se stal symbolem filosofického konservatismu a soustředil kolem sebe okruh myslitelů, kteří nebyli bezvýhradně oddáni demokratickému ideálu.

Leo Strauss to tedy dnes u nás patrně nebude mít snadné. Nejen, že je moralista, ale navíc se ve své politické filosofii nenechává vést ideálem demokracie či svobody. Hodnota politického života je pro něj dána ctností těch, kteří se jej účastní, spíše než jeho institucionálním rámcem nebo mlrou volnosti, jakou poskytuje. Usilující vzrůst ducha klasické politické filosofie, Strauss se rázně rozchází s moderní tradicí politického myšlení od Machiavelliho po Maxe Webera. Takřka programem se toto stává zejména v esejích „Co je to politická filosofie?“ „Ke klasické politické filosofii“ a „Politická filosofie a dějiny.“ Straussova pozice tak může působit poněkud anachronicky. Brzy však poznáme, že nejde o akademickou manýru staromila, nýbrž o dobře promyšlený (byť sporný) pokus předložit alternativu k cynismu či etické bezradnosti politického myšlení nového věku — tj. k myšlení, které rezignovalo na klasické filosofické zadání hlásit se o rozhodné slovo v zásadních etických otázkách lidského pospolitého (tzn. politického) života.

Již první z pěti esejů obsažených v předkládaném výběru — „Co je to politická filosofie?“ — se výslovně vypořádává s pozitivistickým empirismem a historismem moderního politického myšlení a také odhaluje smysl Straussova konzervatismu. Tato přednáška, pronesená na Jeruzalémské universitě v roce 1954, se stala jednou z jeho zásadních programových statí. Přehledně a koncentrovaně do ní uložil jádro svého filosofického odkazu, který vždy zdůrazňuje nadřazenost klasického filosofického přístupu k politice před moderním, jež nachází svého prvního výrazného reprezentanta v Machiavellim. Machiavelliho domněnku, že svým vyloučením morálních otázek z politického myšlení objevil zcela nový kontinent, Strauss komentuje otázkou „zda je nový kontinent vhodný pro osídlení.“ (str. 36). Nezůstává však pouze u této jízlivosti. Útočí na samou dřeň moderního realismu, tj. tendenci nechat vést myšlení o politice imperativem bezprostřední praktické uskutečnitelnosti, který i z politické ctnosti činí instrument možného, až ji redukuje na kolektivní sobectví nacionalismu.

Korumpující efekt 'dané reality života' pak sleduje i u dalších stěžejních postav moderního politického myšlení, i když smysl tohoto efektu se proměňuje s teoretickým kontextem. U Rousseaua má etická rezignace rozumu podobu odvolávání se na obecnou vůli společnosti jako celku, která se přece nikdy neúže mýlit. „Stává-li se však obecná vůle, tj. vůle svobodné společnosti, posledním měřítkem spravedlnosti, je kanibalismus stejně spravedlivý jako jeho opak.“ (str. 45) Tak i moderní historismus je zde vyloučen jako filosofie dějin, která chce nechat historii pracovat za člověka v realizaci spravedlivého společenského řádu — pokud jeho možnost vůbec připustí. Podle filosofie dějin může být dosaženo spravedlivého řádu pouze lstí dějinného rozumu, skrze „slepé sobecké zanicení: spravedlivý řád je nezamýšlený vedlejší produkt lidských činností, které v žádném případě k tomuto řádu nesměrují.“ (str. 47) Tam kde moderní politická filosofie není zároveň filosofii dějin, upadá podle Strausse stejně do machiavellistického cynismu či alespoň nekonzistentnosti. Dokonce i Kant sice „ve své morální nauce prohlašoval, že každá lež je ne-

morální, zatímco ve svém právním učení prohlašoval, že právo na svobodu projevu je právě tak právem lhát jako mluvit pravdu.“ (str. 46)

Strauss se tu představuje jako brilantní interpret klasických filosofických textů, jakož i kritik moderních autorů. Je sice pravda, že mu někdy kritická zaujatost zabraňuje vidět komplexitu protívěkových argumentů, nikdy však ve svém morálním rozhořčení nedosahuje oslepujícího zanícení svého současníka Karla Raymunda Poppera. Esej o Machiavellim je dokladem Straussovy schopnosti skloubit interpretační a kritickou dovednost. Machiavellimu jde také o politickou ctnost více než o svobodu, která sama o sobě nezajišťuje stabilní a bezpečný řád pospolitého života. Strauss mu však nemůže odpustit jeho cynismus v otázce politických prostředků zajišťujících takový řád. Pro něj je dobrý společenský či politický řád nejen stabilní a bezpečný, nýbrž i spravedlivý. Nechápe ctnost pouze jako politickou virtuositu, která umožňuje efektivně vykonávat moc. Pro Straussa je ctnost i morální kvalitou, která „propůjčuje člověku svrchované právo [nikoli tedy moc] vládnout.“ (str. 61) Proto také ‘Co je to ctnost?’ je základní otázkou prakticky zaměřené politické filosofie.

Myšlení, které se vzdává schopnosti rozeznat správné od špatného, dobro od zla, se podle Straussa těžko může nazývat politickou filosofií. Ať už přijmeme za vrchol všeho myšlení model pozitivní vědy, která se honosí nekompetentností v otázkách hodnocení, nebo principu historismu, který všechny hodnoty relativizuje, zbavujeme se elementární intelektuální odpovědnosti — nezbyvají nám nakonec žádné přesvědčivé argumenty proti jakékoli zvlí. Strauss se zaměřuje právě na odpovědnost filosofů. Impotence moderní filosofie v otázkách etiky pro něj nebyla jen intelektuálním selháním. Byla symptomem doby, která svou povahou do značné míry znemožnila klasické filosofické tázání.

I Strauss sám se potom zřídka pouští do samotného filosofování o politice. Podřizuje se modernímu způsobu politického myšlení, které již nemůže vycházet z pouhé bystrosti pozorovatele, nýbrž je ve svém postupu odkázáno na kritické zpracovávání předchozích teoretických konceptů. To odpovídá situaci, kdy se výkon politiky koncentruje do odtazitých centralizovaných aparátů a odehrává se skrze složitou a neprůhlednou síť zprostředkujících institucí. Tato situace nám nedovoluje opřít se v politickém myšlení spolehlivě o přirozenou zkušenost. Nerozuměli bychom si, nebo bychom toho moc nepochopili. Musíme se tedy dorozumívat skrze pojmové konstrukce, které jsou živeny spíše teoretickou představivostí než přímým politickým prožitkem. Toto je pro Straussa základní deficit moderního politického myšlení oproti klasické politické filosofii, která svou „metodu převzala ze samotného politického života.“ (str. 52) Proto v ní také otázka metody nikdy nevyvstala. V moderní teorii se naopak zástupná otázka metody — tj. jak máme myslet, abychom mysleli správně — stává ústřední. To vzdaluje teorii skutečným politickým konfliktům a zbavuje ji to intelektuálního oprávnění do nich autoritativně zasahovat. Nakonec oslovuje možná trénované filosofy, nikoli však občany. Ti jsou ovšem se svým zdravým rozumem stejně tak málo kompetentní k obecnému etickému uvažování jako filosofové.

Straussovy eseje mají čtenáři připomenout fatální ztrátu filosoficko-etické dimenze moderní politiky. Dnes však málokdo považuje tuto ztrátu za fatální. V době, která ukázala jak snadno zideologizuje jakoukoli myšlenku, se považuje spíše za prospěšnou. Představy dobra a zla, spravedlnosti či cti nezmizely úplně, jen se jim vyhrazuje neškodné území mimo politiku a politické myšlení. Strauss toho lituje, ani on však nakonec neukazuje cestu, jak je s pomocí filosofie dostat bezpečně zpět do politického života. Zůstává u apelu. Někomu tak může přivodit nostalgii po něčem, co je nenávratně pryč. Jiného zanechá s otázkou: Potřebujeme vůbec politickou filosofii? K čemu? A jakou?

*Radim Marada*