

Konrad Paul Liessmann: *Hodnota člověka: Filosoficko-politické eseje*

Praha, Nadace Dagmar a Václava Havlových Vize 97 2010, 144 s.

Některým autorům se dostane neblahého osudu, že se stanou „autory jedné knihy“ (tak třeba Ferdinand Tönnies nebo Oswald Spengler), ačkoliv napsali ještě leccos pozoruhodného. Vypadalo to zpočátku, že týž osud postihne rakouského filozofa a „sociologizujícího politologa“ Konrada Paula Liessmanna, který natolik proslul svou provokativní *Teorií nevzdělanosti* (Praha: Academia, 2008), až se zdálo, že snad nic jiného nemá smysl vydávat ani čist. Díky iniciativě Nadace Vize 97, která Liessmannovi roku 2010 udělila svou každoročně předávanou cenu (jejími držiteli jsou mj. Zygmunt Bauman, Julia Kristeva, Umberto Eco aj.), vyšel svazek Liessmannových esejů *Hodnota člověka*, který by rozhodně neměl ujít naší pozornosti. Žánrově je obtížné jeho texty zařadit – stylově jde o „čisté eseje“ (arciť nikoliv v americkém smyslu „esejů“, které píší studenti jako seminární práce, ale o montaignovské či baconovské eseje), předmětně pak o velmi organické propojení pohledů na poměrně odlišná, ale aktuální témata prismatem primárně filozofickým (s obrovským fundamentem znalosti filozofie klasické i soudobé), ale také sociologickým, politologickým, ba místy (s odkazem na Marxe, Smitha a Simmela) dokonce ekonomickým.

Když jsem začínal studií „Přemítat o začátku“, jal jsem se sám „přemítat“ o tom, zda můj slib, že budu Liessmanna recenzovat, přece jen nebyl poněkud předčasný, natolik se mně text zdál „odtažitý“. Nicméně začel jsem se a dnes bych odpovědně doporučil Liessmannovu knihu jako povinnou filozoficko-sociologickou propedeutiku každému studentovi humanitních věd, a to nejen pro rozmanitost témat a originalnost jejich uchopení, ale i jako příklad toho, jak témata na první pohled již vyčerpaná lze pojmout z odlišné perspektivy

a najít v nich inspirace k dalšímu promýšlení. Už ona původně mě odrazující studie „o začátku“ je nakonec uchvacující tím, jak autor dokáže pracovat s texty tak odlišnými – a přece tematicky propojenými –, jako je Goethův *Faust*, Arendtové *Vita activa*, Marxův 18. *brumaire* a Simmelův esej *O rámu*. Jak patrně, ještě jeden rozměr proniká celým Liessmannovým uvažováním – jeho starost o tradici a naši estetickou citlivost a vnímavost.

Reprodukovat všechny eseje nemá smysl, snad tedy alespoň ukázky a upozornění jako malé „ochutnávky“ a jako doporučení k četbě v podstatě velice vzrušující. V úvahách „o duchu duchovních věd“ nachází Liessmann – podobně jako téměř všude jinde – původní inspiraci již v antice, u Epiktéta, jehož „argumentační figuru“ lze shrnout do teze, že podstatou vědy je úsilí o porozumění či pochopení: jen člověku můžeme porozumět, nikoliv vesmíru. A nadto – superiorita přírodních věd je založena na tom, že je „vždy užitečná“, protože je většinou vázána na své technické aplikace. Snaha duchovních věd doložit svou užitečnost analogicky, totiž tím, že se mají přiblížit „paradigmatu přírodních věd“, je absurdní: „Krise věd o člověku se projevuje vždy, když nemohou nabídnout štěstí nebo nejsou věrny svým příslibům štěstí“ (s. 24). Liessmann důsledně spojuje svou „ideu duchovních věd“ (s odkazem k Hegelovi, Kantovi a Diltheyovi) se vzděláním – bez vzdělání se nejen nemohou „reprodukovat“, ale především nemohou plnit své základní poslání – humanizovat člověka a společnost. Ale „útěchu z duchovních věd“ Liessmann nenabízí, konstatuje toliko – „šance a budoucnost věd o člověku nespočívá ani v jejich pochybném chápání sebe jako nějakých slabších přírodních věd, ale ani v zapřísahání jejich účinnosti jakožto vědy o kultuře, která je relevantní pro praxi“ (s. 31). Ale co jiného děláme, snažíme se umístit na všelijakých žebřících „excelence“ jiného než právě toto?

Jistě nejatraktivnějším textem je studie o pravdě a lži, exponovaná tezí – „všichni lžeme! Bez výjimky. Lhaní je slast i potřeba, nelžeme kvůli vlastní potřebě a nouzi, nýbrž pro radost z klamání, předstírání, nepravdy“ (s. 32). A pak se rozevřít vějíř argumentačních postupů od Platona přes Nietzscheho a Wittgensteina až ke sv. Augustinovi, Kantovi, Miltonovi a Schopenhauerovi – ti všichni měli k tématu, „proč člověk tak rád a s chutí lže,“ co říci. Snad drobná poznámka – nezdá se mi pojmově čisté stavět proti sobě lež a pravdomluvnost (jako výtěžek oněch historicko-filozofických komparací), chybí mi tam rozlišení lži jako soudu a pravdy jako „spolehlivého výroku“ (Augustin) na straně jedné a lhaní jako „kompetence“ a pravdomluvnosti jako „povahové vlastnosti“ na straně druhé. Rozbor „vůle ke klamu“ (Schopenhauer) nemůže u autora ústít jinak než aktuálně – „ať už podnikatel motivuje své spolupracovníky nebo učitel své žáky: Schopenhauerova analýza dovoluje rozpoznat tuto techniku jako to, čím skutečně je – podvědomou strategií podřizování se stále méně dešifrovatelnému médiu lži“ (s. 43). O lži a lhaní v politice raději mluvit nebudeme, připomeneme toliko původně antické poučení, že schopnost lhat je výjimečná schopnost, protože „lež vyžaduje vynalézavost, předstírání a paměť“ (Nietzsche, zde s. 35). Naši političtí gladiátoři by většinou udělali lépe, kdyby zvolili jednodušší strategii, totiž pravdomluvnost, protože ke lhaní nemají tu správnou kvalifikaci či kompetenci, zejména paměť jim frapantně chybí.

Kapitolu o hranicích a jejich překračování by měli přechíst povinně všichni konstruktivisté, pro něž hranice (či „meze“) nejsou ontologickým faktem, ale výhradně „aktem vědomí“, a potom ti, kteří vidí v našem schengenském prostoru toliko vízové či dopravní slasti. Liessmann zde jde tak daleko (nesuďme, zda oprávněně), že tvrdí – „v pozadí odbourávání hranic není nějaký program humanizace mezilidských a mezistátních vztahů, ale spíše globalizaci

podmíněná krize moderního teritoriálního státu. Ostře formulováno: otevření hranic není výraz politického programu, ale efekt určité krize politiky“ (s. 51).

K tématu teritoriálního státu se Liessmann vrací v samostatné kapitole o „státu ve věku privatizace“. Ačkoliv základní teze je rozvinuta a argumentována, zde postačí její kus: „Moderní demokracie spočívá na dvou předpokladech: na teritoriálním státu a národě, tedy lidu ve státoprávním smyslu, jednotě svobodných občanů. Obojímu hrozí zánik“ (s. 76). Alespoň u nás touto tezí nejsme překvapeni, protože ji slyšíme často z míst nejvyšších, ale slyšíme ji jaksí neradi. Není bez zajímavosti ani Liessmannův názor na Marxe: zatímco všeobecně se pozitivně oceňuje Marxova předvídatost ve věci „vítězného světového tažení kapitalismu a s ním spojené ohromné dynamiky technologické a sociální akcelerace“, Marxova předpověď (ostatně převzatá z Engelse a dodejme – paradoxně sice, ale detailně rozvinutá v roce 1917 Leninem ve *Státu a revoluci*) odumírání státu „vyvolává jistou stísněnost“. (V této souvislosti nacházíme interesantní detail – kde že vlastně Adam Smith o té „neviditelné ruce trhu“, jež podle neoliberálů má v podstatě substituovat stát, vlastně píše? Sám hledaje tuto úvahu ve fundamentálním spise Smithově jsem ji nenašel, je to totiž zcela marginální zmínka v kapitole o zahraniční politice státu (!). A poté následuje pátá kniha *Bohatství národů*, zřejmě již vůbec nečetná, v níž týž Smith výslovně formuluje tezi, že svoboda obchodu musí probíhat v rámcových podmínkách, které může stanovit jen a jen soubor státních opatření... Inu, škoda, že jsme tu kapitolu neznali začínající onu privatizační euforii bez právních rámců.)

V roce 2004 získalo v Německu první cenu jako „paslovo“ sousloví „lidský kapitál“. To sousloví podle Liessmanna (a jeho mediálních současníků) „degraduje nejen pracovní sílu v podnicích, ale lidi vůbec“, čímž se otevírá velké téma lidské důstoj-

nosti. I zde je Liessmannovi autoritou Kant, kterého čte netoliko poučeně, ale i velmi věcně kriticky. Pomineme, jak zajímavě odvozuje pojem důstojnosti autor z pojmu hodnota, jež mělo etymologicky původně jiný než ekonomický a etický význam, spíše ocitujeme jeho odkaz ke Kantovi. Ten totiž v *Metafyzice mravů* upozorňuje, že důstojnost není jenom nezadatelné právo, ale také soubor povinností: „Nedělejte dluhy, které nebudete s jistotou moci splatit, nepřijímejte dobrodiní, bez něhož se můžete obejít, a nebuďte pochlebníky a lichotníky, a už vůbec se nesnažte něčeho dožebrovat. Buďte hospodární, aby se z vás nestali žebráci“ (s. 68). Škoda, že jsme před časem nečetli raději Kanta než Milтона Friedmana a Hayeka, leččeho jsme mohli být ušetřeni. Nicméně Liessmannovo uvažování takto laciné není, to pouze ta aktualizace autorův text posunuje za hranice akademické dispute.

Pominu, pouze připomenu, text o Evropě jako potenciálním společenství, ze dvou důvodů – jednak tomu tématu valně nerozumím, jednak tento jediný esej zdá se mi poněkud jednoduchý tím, jak je důsledně sice, ale přece jen poněkud průhledně založen na slavné Tönniesově dichotomii. Kapitola o penězích je zajímavá nejen tím, jak znamenitě pracuje s texty Marxovými a Simmelovou *Filozofií peněz*, ale také tím, jak neotřele probírá téma „rizika“ (s odkazem na starší práci Luhmannovu). Riziko je ambivalentní fenomén, protože na jedné straně vyvolává pocity nejistoty a neklidu, na druhé straně ale může působit „jako zdroj rozkoše“. Zde Liessmannovi znamenitě posloužil Simmelův esej *Alpinismus* – riziko, s nímž vstupujeme zejména do finančních transakcí, je podobno, řečeno dnešním jazykem, „adrenalinovému sportu“ (odtud onen odkaz k alpinismu). Ale dozvíme se také leccos zajímavého o burze, nejen kdy vznikla, ale také jaká jsou pravidla chování při burzovních manipulacích – ostatně pocházejí ze 12. století. Na Wall Streetu ale zřejmě sdílají filozofii mlá-

dí, že totiž texty a návody starší deseti let se nečtou...

S jistotou nadějí jsem četl závěrečnou esej o „filozofii stáří“ – měla by být povinnou četbou dnes, kdy demograficky sice víme, kolik těch starých bude a jaký bude jejich podíl na celku populace, ale ta „filozofie stáří“ citelně chybí. Má ovšem dlouhou tradici a dokonce jaksi dvoudomou, či chcete-li opřenou o původem antická „dvě paradigmaty“ – optimistické a pesimistické. Pesimistická tradice počíná Aristotelem a pokračuje přes Montaigne až k Simone de Beauvoir, Norbertu Bobbiovi a Jeanu Amérymu (všichni napsali samostatné knihy o stáří různého rozsahu, ale stejného ladění). Aristoteles asi první podal charakteristiku starých jako škarohlídů, podezřívavých, nedůvěřivých, malodušných, lakomých... Možná by se měli všichni ti kreativci, kteří nyní objevují generaci padesátníků jako novou klientelu pro reklamní kampaně, krátce podívat do Aristotela, aby viděli, jak vypadá ta mezera na trhu, kterou by chtěli zaplnit. Platon a Cicero ale zakládají komplementární vidění stáří. Je známo, že Cicero napsal velkou apologetiku stáří, ačkoliv je méně známo že nikoliv zcela bezelstně – chtěl totiž posílit politické postavení senátu složeného z lidí zasloužilých, leč starých. Celá ta esej se čte v jistém věku s nostalgií, protože nepochybně a nesporně platí teze Schopenhauerova, že „nahlížíme-li svět ze stanoviska mládí, je život nekonečná budoucnost, z hlediska stáří velmi krátká minulost“ či ve formulaci André Gorze – „stárnutí je zkušenost, že už nepatříš k těm, co mají budoucnost“ (s. 138).

Náš dnešní svět tento pohled sice neprohloubil, ale radikalizoval – „v rychle se měnícím světě pozbývají zkušenosti a vzpomínky na významu“, „přednostem stáří nebudou dány žádné šance“. Takže shrnuto – „moudrost stáří lze pokládat za sumu zkušeností a znalostí života, které lze dále předávat, a předávat se musí. Předpokladem k tomu je ovšem typ společnosti, který se bez tradování takových životních zku-

šeností nemůže obejít“, což jinými slovy znamená, že „dnes být starý znamená muset zapomenout všechno osvojené, zatímco být mladý znamená nemuset se učit ničemu, co by mohlo být trvalé“ (s. 140). V infantilizované společnosti, jak té současné říká Benjamin Barber, se prostě tradice nenosí a celá „orální historie“ jsou Třebízského „vzpomínky starého zbrojnoše“... Ale kdo to vlastně ten Třebízský byl?

Miloslav Petrusek

Eleonóra Hamar: *Vyprávěná židovství. O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit*

Praha, Sociologické nakladatelství 2008, 248 s.

V loňském roce (tedy 2010, navzdory v roce 2008) se českým čtenářům dostala do ruky kniha, která pozoruhodným způsobem spojuje obecné teoretické úvahy o narativní povaze identity sociálních aktérů s tématem židovských identit. Eleonóra Hamar v ní nabízí důkladnou a teoreticky bohatě nasycenou analýzu způsobů, jimiž jednotlivci utvářejí svou vlastní identitu jako identitu židovskou. Autorka předkládá plastický obraz různých podob židovské identity u příslušníků tzv. druhé generace, to znamená dětí oné židovské generace, která se stala přímým terčem nacistické vyhlazovací politiky během druhé světové války. Tomuto tématu byla zatím v české sociologii věnována jen minimální pozornost. S výjimkou několika článků, které Hamar publikovala již dříve, je k dispozici pouze (v SČ bohužel nerecenzovaná) kniha Aleny Heitlingerové *Ve stínu holocaustu a komunismu*, vydaná v českém překladu v roce 2007 (Praha: G plus G). Heitlingerová kniha nejspíš zůstane pro svou faktografickou bohatost a šíři záběru první volbou pro čtenáře, kteří hledají obecný sociologický popis židovského života v Československu po roce 1945 a chtějí se blíže seznámit s vývojem paměti

spojené s holocaustem i s podobami židovské sebeidentifikace v období od konce války do 90. let. Studii Eleonóry Hamar naopak ocení čtenáři a čtenářky, které zajímají vnitřní mechanismy židovské sebeidentifikace a obecněji cesty, jimiž se identita jakékoli skupiny utváří v individuálních a kolektivních vyprávěních.

Kniha se skládá ze tří kapitol, z nichž první je věnována teoretickému uchopení narativních identit, druhá ukazuje různé možné podoby moderní židovské identity a třetí je analýzou utváření židovských identit v životních příbězích získaných prostřednictvím biografických rozhovorů. Teoretická kapitola se rozhodně staví na pozice interpretativní sociální vědy, čili považuje konstituci významů v nepřetržité interpretační aktivitě sociálních aktérů za základní stavební prvek sociálního života. Práci sociálních věd tedy chápe podle známého Giddensova termínu jako „dvojí hermeneutiku“, interpretaci jednání, jehož významy jsou již interpretovány samotnými aktéry. Hamar vychází především z díla francouzského fenomenologa Paula Ricoeura, konkrétně z jeho hermeneutiky já a z analýz narativity a časovosti, kterým je zde nutné věnovat více prostoru, protože jsou pro její zkoumání klíčové.

Stručně řečeno, osobní identita je podle Ricoeura interpretativní výkon, který je možné podat pouze vyprávěním příběhu, je to tedy identita narativní. Nekonečná heterogenita skutečnosti, v konfrontaci s níž se identita jednotlivce rozpadá v nesouvislé a nesmyslné útržky, je překonána a sjednocena v zápletce příběhu. Z hlediska dnešních diskusí v sociologické teorii o vztahu mezi sociálními strukturami a kulturou na jedné straně a jednáním na druhé straně je významná Ricoeurova teze, podle níž se konstrukce zápletky skládá ze tří fází. Fáze prefigurace zahrnuje předběžné porozumění sémantice a symbolice jednání a jeho časovosti. Jak Hamar zdůrazňuje, narativ je vždy spojen se sdílenými sociálními významy a hodnotami. V druhé fázi narativní