

Havlasová, Helena

[Batalov, Eduard Jakovlevič. Filosofija bunta : (kritika ideologii levogo radikalizma)]

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1976, vol. 25, iss. B23, pp. 171-174

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107250>

Access Date: 20. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Eduard J. Batalov: Filosofija bunta (Kritika ideologii levogo radikalizma); Izdat. polit. literatury, Moskva 1973, 221 s.

Pod titulem „Filozofie vzpoury“ pojednává Batalovova kniha o ideologii „nové levice“ ve vyspělých buržoazních zemích. „Levicový“ radikalismus, jak známo, dosáhl svého praktického vyvrcholení v roce 1968 v podobě známých bouří studentů a mládeže v NSR a květnových nepokojů ve Francii. I když od této doby hnutí ultralevice zřetelně zesláblo a postupně se rozkládá, má jeho studium stále velký význam, neboť jak společenské, tak ideové kořeny maloburžoazního radikalismu zůstávají v podmínkách soudobého imperialismu zachovány. Svým pseudomarxismem může toto hnutí negativně ovlivňovat též kolísavé části a souběžce mezinárodního komunistického hnutí. Některé stránky tohoto vlivu se mohou přenést za jistých podmínek, např. prostřednictvím nekritické popularizace prací jeho teoretických inspirátorů, i na ideologický život socialistických zemí.

Batalov si všímá ideologie „nové levice“ převážně ve vztahu ke kapitalistickému světu, méně její kritiky komunistických stran a socialistických zemí. Tento přístup se může sice jevit vzhledem ke specifickým vnitřním poměrům socialistických zemí jako aktuálně pro ně méně potřebný, odpovídá však celkové struktuře ideologie a činnosti soudobé ultralevice na Západě a také autorovu záměru, analyzovat ji především jako „filozofii vzpoury“ proti „pozdnímu“ kapitalismu.

Cíl práce je definován v předmluvě: „posoudit z pozic marxismu základní problémy vyzvedávané levicově radikálními ideology, ukázat nepřiměřenost řešení, která navrhují teoretičtí »apoštolové vzpoury« vzhledem k objektivním podmínkám rozvoje soudobé společnosti a světového revolučního procesu“ (s. 4). Šest hlavních kapitol knihy, rozdělených každá na dvě až čtyři podkapitoly, se zabývá sociálně politickými předpoklady a historickoideovými kořeny soudobého ultralevicovství (kap. I) a analyzuje pak zevrubně některé její ideologické pilíře; jsou to: teze o „jednotném měrnosti“ člověka soudobé buržoazní společnosti a teorie „negativní dialektiky“ (kap. II), teorie integrovanosti dělnické třídy do „pozdně“ kapitalistické společnosti a popírání její revoluční a avantgardní úlohy (kap. III), představa vzniku „nového člověka“ revolucí vědomí, organizované intelektuální „elitou“ levice (kap. IV), teoretický návrat od vědecké teorie socialistické revoluce k předmarxistickému socialistickému utopismu (kap. V), teorie „totálního násilí“, „represivní tolerance“ a kult ozbrojeného násilí (kap. VI).

Kniha je fundována značně širokým a reprezentativním výběrem původní literatury, která je seriálně analyzována po stránce poznávacího obsahu i ideologické funkce a konfrontována s marxisticko-leninským řešením daných problémů. Lepší orientaci by byl prospěl osobní rejstřík a seznam použité literatury jako příloha.

V první kapitole určuje Batalov jako charakteristické rysy hnutí „nové levice“ jeho neproletářský a přitom mládežnický a studentský charakter. Nevidí v něm však pouhou módní záležitost, nýbrž „konkrétní projev složitého procesu přidružování neproletářské masy (tj. především příslušníků »středních vrstev«) k všesvětovému revolučně osvobozenkému hnutí i, v jehož čele je dělnická třída“ (s. 10). Základní masu „nové levice“ tvoří inteligence a studentsstvo. Příčinou jejich protestu jsou změny v sociálním postavení těchto skupin, zejména postupná ztráta někdejšího „svobodného“ a „privilegovaného“ postavení inteligence a její přeměna v nájemnou pracovní sílu. U studentsstva vzniká konflikt mezi jeho „dřívějším (buržoazním a maloburžoazním původem určeným) sociálním statusem (...) a s ním spojenými očekáváními (vytvářeními podle stereotypů, jež jako dříve oficiálně podporuje škola) a reálnou perspektivou proletariace, která studentsstvo čeká a vyvolává jeho prudkou nespokojenost“ (s. 12). Ze sociálního postavení základní masy příslušníků „nové levice“ vyplývá pak živelný, pozitivně (programově a organizačně) neformulovaný ráz hnutí i jeho jednostranně kulturně kritické zaměření. Tato jednostrannost zároveň ukazuje, „že nejen hlad, materiální nouze, nýbrž i hlad duchovní, odcizení od moci, od svobodné tvorby, redukce veškeré lidské činnosti na bezuzdné hromadění a »honbu za spotřebou« se stávají vnitřní hybnou silou protestu“ (s. 15). Rozchod „nové levice“ s tradicí a technikou a kulturou kapitalismu „není však ani tak spojován se socialismem, jako s abstraktní »svobodnou« společností“ (s. 16). Její kritika kapitalismu má abstraktně humanistický a romantickoutopistický ráz. Z tradičních ideologií má toto hnutí nejbliže k anarchismu, se kterým je spřízněno jak svými maloburžoazními třídními kořeny, tak řadou ideových rysů: důrazem na negativně kritickou stránku revolučního hnutí a jeho spontaneitu, sklonem k emocionalitě a teoretickému nihi-

lismu, ke ztotožňování prostředků a cílů, individualistickým odmítáním organizovanosti revolučního boje.

Už podle výběru ideologické problematiky je zřejmo, že Batalov vidí hlavní zdroj ideologie „levých“ ve filozofii Herberta Marcuseho a frankfurtské filozofickosociologické školy (zejména T. W. Adorna, ale také M. Harkheimera, E. Blocha, J. Habermase aj.). Jako filozofický zdroj uvádí také existencialismus J. P. Sartra a A. Camuse a poukazuje na jeho projevy v názorech R. Debraye, F. Fanona a jiných reprezentantů „nové levice“. Ne zcela doceněn se nám zdá být vliv psychoanalýzy (její koncepce člověka jako pudové bytosti), o níž se autor sice nemůže nezmínit ve vztahu k Marcuseho spisu *Eros and Civilization*, její významný *obecný* vliv na „levicový“ kult živelnosti však blíže nerozebírá. Jen okrajově připomíná autor amerického sociologa Ch. Wrighta Millse a jeho celkově progresivní pozici, která ho pozitivně odlišuje od Marcuseho a jiných inspirátorů „levice“. Dostatečnou pozornost věnuje vlivu ideologického radikalismu „třetího světa“ a maoismu.

Po zvážení významu všech těchto vlivů dochází Batalov k závěru, že ideologie „nové levice“ je velmi složitý a vnitřně protikladný komplex maloburžoazního radikalismu, jehož společné rysy tvoří „kritický“ vztah k »soudobé« (či »rozvinuté průmyslové«) společnosti; odmítání dělnické třídy jakožto základní hybné síly soudobé revolučního procesu; popírání revoluční úlohy stran dělnické třídy v rozvinutých kapitalistických zemích a marxisticko-leninské teorie revoluce; orientace na živelnou, spontánní akci, opírající se o osvobozené síly podvědomí; odpor proti využívání demokratických institucí soudobé buržoazní společnosti, proti »parlamentní hře«; orientace na absolutní násilí; nihilistický vztah ke kultuře soudobé buržoazní společnosti; zavedení utopismu jakožto základního principu revoluční činnosti; ignorování třídního přístupu k analýze zkoumaných sociálních jevů, navrhovaných modelů »nové společnosti« a »nového člověka« (s. 39).

Rozboru ideologie ultralevice by bylo prospělo, kdyby autor byl tuto ideologii zřetelněji oddělil od těch jejích teoretických zdrojů, které jí sice významně inspirují, avšak v původních souvislostech nebyly nikterak pojímány jako přímý návod k politické činnosti. Batalov na nutnost této diferenciace upozorňuje výslovně jen ve vztahu k pracím H. Marcuseho. Mnohem více by to však zasluhovala filozofie T. W. Adorna, který byl vůbec vzdálen politické činnosti, nebo E. Fromma, který se ve srovnání s Marcusem jeví spíše jako moralizující reformista než jako hlasatel vzpoury a bývá proto také terčem ultralevicové kritiky.

V jednotlivostech spočívá Batalovova kritika ideologie „nové levice“ v těchto hlavních myšlenkách:

Marcuseho představa jednorozměrného člověka „přečenuje stupeň unifikovanosti americké společnosti“ a tendence této společnosti „zcela neoprávněně přenáší (...) na soudobou kapitalistickou společnost vcelku“ (s. 48). Přímou z techniky, nesprostředkovaně výrobními vztahy vyvozuje Marcuse vznik konformního, „šťastného vědomí“ vyspělé buržoazní společnosti a má tendenci vidět základ jednodimenzionality „v racionální organizaci výroby, ve vytvoření celostního, řízeného systému výrobních, správních a kulturních institucí, které se ve své činnosti opírají o soudobou techniku“ (s. 50). Batalov k tomu praví: „(...) ať je stupeň složitosti techniky jakkoli vysoký, otázka, jaká bude její reálná funkce, která z jejích potenciálních funkcí bude využita, závisí na samotném člověku, přesněji, na povaze vztahů mezi lidmi v procesu výroby, rozdělování a potřeby“ (s. 52). Ukazuje pak, že z Marcuseho představy jednorozměrnosti plyne kulturní pesimismus, který už častěji v dějinách byl spojován s obavami před kulturní nivelizací. Jako doklad uvádí (vedle novějších autorů E. Fromma, Ortegy y Gassetta a A. Huxleyho) ruského spisovatele 19. stol. Gleba Uspenského (*Melochi putěvých vospominanij*). Výzva ke vzpouře plyne u „levicové“ radikálních pesimistů ze strachu před budoucností lidstva, jaká (podle jejich názoru) vyrůstá z nynějšího „spotřebitelského blahobytu“ a spěje k degradaci člověka.

Paralela, kterou Batalov táhne mezi Marcusem a některými staršími autory, je ideologicky naprosto oprávněná. Zdá se nám však, že přítom přichází poněkud zkrátka *specifičnost* marcuseovské analýzy. (Na její poplatnost teoriím industriální společnosti autor ostatně správně poukazuje.) Tato analýza se totiž zaměřuje na jevy podstatně *vyspělejší* techniky, techniky druhé poloviny 20. století, která opravdu staví lidstvo před řadu dříve neexistujících, kvalitativně nových problémů. Např. otázka manipulace vědomím, která hraje tak důležitou roli v Marcuseho (a nejen v Marcuseho) teorii, vypadá nutně jinak v době, kdy je třeba počítat s monopolizací moderních prostředků masové komunikace, s rozhlasem a televizí, nežli v dobách,

kdy existoval jenom poměrně málo monopolizovaný tisk. Totéž lze říci o tendenci k operationalismu, spotřebitelské mentalitě a jiných kulturních jevech. Marcuse tyto negativní rysy vidí, příp. chce vidět, nejen ve vyspělých buržoazních, nýbrž také v socialistických společnostech, což je okolnost, kterou Batalov téměř neregistruje, místo aby se s ní vypořádával v šíři a hloubce, jakou tato složitá otázka zasluhuje.

Na značně vysoké úrovni jsou filozofické části knihy, kde se autorovi dobře daří ukázat spojitost Marcuseho levičácké politiky „velké odmitnutí“ s „negativní dialektikou“ T. W. Adorna a zejména s chybným pojmáním rozporů: s jednostranným důrazem na stránku *boje* a přehlížením *jednoty* protikladů, s popíráním rozhodujícího významu vnitřních rozporů v dialektice rozporů vnějších a vnitřních. Poslední okolnost má praktickou stránku v popírání historické funkce dělnické třídy jako vnitřní revoluční síly buržoazních zemí. Batalov ukazuje, že toto nesprávné chápání rozporů a jeho důsledky ve smyslu podceňování vnitřních revolučních sil těchto zemí vykazují zřetelné shody s pojetím maoistickým, zejména s nahrazováním protikladu *buržoazie—proletariát* protikladem „bohatých“ („buržoazních“) a „chudých“ („proletářských“) národů (s. 84 a násl.).

Na základě vlastní analýzy změn v postavení inteligence, zejména studentstva a dělnické třídy v nejvyspělejších buržoazních zemích, Batalov dokazuje, že přes nesporný růst svých revolučních potencií inteligence nemůže být vedoucí silou revoluce; tou i nadále zůstává dělnická třída. Protiklad dělnické třídy a buržoazie je i v současné době základním třídním protikladem buržoazní společnosti. I když jsou v nejbohatších zemích Západu dnes uspokojovány některé potřeby dělnické třídy, které např. v minulém století uspokojovány nebyly a tehdy podněcovaly revoluční aktivitu, neznamená tato změna „zburžoaznění“ proletariátu, jak tvrdí ultralevice, neboť ve vývoji proletariátu vznikají stále potřeby nové, vyšší a snaha po jejich uspokojování se dostává zákonitě s buržoazní společností do konfliktu.

Ztrátu revoluční síly ve své teorii se snaží teoretikové ultralevice nahradit představou revolučního „nového člověka“. Batalov ukazuje, že tento „nový člověk“ „na-prosto není tím člověkem, který vzniká vývojem dějin“ (s. 123), nýbrž je takovým, jakým ho vymýšlí pro své účely pobouřené vědomí levicového radikála: „podobá se velice radikálnímu rafinovanému inteligentu, romantickému gentlemanovi, který vyzývá na souboj svět tonoucí v hříchu. Nic divného, že se tento člověk může také rodit jen ve »výzvě«“ (s. 124). Je to člověk, kterému se — neznámo jak — podařilo zbavit se „nepravých potřeb“ soudobé „průmyslové“ civilizace, člověk, kterému se práce stala hrou a kterého osvobozený a „nerepresivně sublimovaný“ pohlavní pud (*eros*) spojuje s ostatními lidmi ve „svobodnou společnost“. Batalov není první, kdo takto odhaluje utopismus snah, změnit lidskou přirozenost na teoretickým podkladě dodání „eroticko-estetické dimenze“ marxismu, jak sám Marcuse nazývá své freudomarxistické úsilí po spojení ekonomické a politické přestavby společnosti s osvobozením „erotu“. Bez materiálního revolučního nositele se všechny „radikální“ úvahy tohoto druhu jeví jako pouhé aristokratickoelitaristické osvětářství, jako „obšťastňování lidu shora“. Levicový radikál se přitom „musí objevit v podobě diktátora, vyzbrojeného pravdou, stojícího nad lidem a odmítajícího zároveň veškerou kritiku na svou adresu, neboť »toleranci«, která je »represivní«, se musí udělat konec“ (s. 140).

Neschopnost vidět byt jedinou *reálnou* cestu ke „svobodné společnosti“ nebrání Marcusemu v tom, představovat si ve *fantazii* neomezené množství vývojových možností společnosti. Přeceňování „plastičnosti“ sociální reality vede k indeterminismu, jež Batalov odhaluje jako filozofickou základnu Marcuseho utopismu (srov. s. 142). Jeho praktickopolitickým protějškem je voluntarismus. „Levicovní“ radikálové, říká Batalov, „ruší jakýkoli rozdíl mezi možnostmi a skutečností, mezi možnostmi abstraktní a reálnou, a tím vnukávají vědomí »nové levice« myšlenku »absolutní« svobody, zbavují ji jasných kritérií a vydávají ji na pospas živelnosti“ (s. 148). Svou kritiku doplňuje autor pozitivním marxistickým vysvětlením vztahů mezi utopií a vědecky podloženou tvůrčí *fantazií*, příp. tvůrčí historickou aktivitou.

Voluntarismem a živelností je také poznamenán „levicové“ radikální kult násilí, jehož teoretickým podkladem je — jak autor uvádí — ignorování dvojakého charakteru institucí buržoazní demokracie, které mohou sloužit jak klamání mas — což jednostranně zdůrazňují „leví“, tak prosazování zájmů pracujících a odhalování buržoazie marxisticko-leninskými stranami. „Levicovní“ radikálové přehlížejí reálný poměr třídních sil a propagují bez ohledu na něj násilí za každou cenu. Kdežto „marxista orientuje masy na ozbrojené násilí jenom v tom případě, když takovéto násilí se jeví z jeho hlediska (jakožto vyjadřovatele hlediska strany) jako historicky ne-

vyhnutelné, tj. je-li připraveno celým předcházejícím průběhem společenského vývoje“ (s. 205).

Jak jsme se už zmínili, Batalov v některých obtížných otázkách nedovádí svou argumentaci důsledně do konce. Nepodařilo se nám ovšem v této krátké recenzi ani postihnout všechny klady Batalovovy knihy, které v ní nesporně zcela převažují: Domníváme se, že jde o jeden z nejlepších příspěvků, které v socialistických zemích o hnutí a ideologii „nové levice“ vyšly, o příspěvek, který byl oprávněně přeložen do češtiny a zpřístupněn širšímu okruhu našich čtenářů.

Helena Havlasová

Claus-Artur Scheier: Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der neueren Philosophie. Von Descartes zu Hegel; K. Alber, Freiburg—München 1973, 190 s.

Scheierova kniha vychází v edici Symposium, věnované především rozboru problémů v oblasti dějin filozofie. Ani Scheier se nevymyká tomuto tematickému okruhu: Klade si náročný úkol nalézt jednotný princip novější filozofie jako první filozofie a sledovat jeho autonomní vývoj, přičemž se chce omezit na spor o metodickou reflexi a nevěnovat pozornost jejím důsledkům za hranicemi noetiky. Jeho zkoumání zahrnuje celé 17. a 18. století a počátek století devatenáctého, začíná Baconem a končí Hegelovou filozofií. Podrobně rozebírá epistemologické úsilí Descarta, Spinozy, Leibnize, Kanta, Fichta a Schellinga. Sleduje jejich snahu o nalezení principu, jenž by filozoficky zajišťoval jistotu a pravdivost poznání. Vychází z faktu, že už u Bacona se objevuje nedůvěra k přirozenému rozumu: má-li být skutečně poznávacím prostředkem, musí být jeho výsledky něčím více než pouhým míněním a on sám musí být chápán jako schopnost správně usuzovat a oddělovat pravdu od nepravdy. Úkolem novějších filozofů bylo tedy nalézt základy a důvody této schopnosti, která sama je předpokladem veškeré poznávací činnosti lidí a tedy také filozofie.

Scheier ukazuje Descartův postup při nalézání tohoto principu v bohu, Spinozovo rozvinutí jeho pojetí v analýze vztahu jednoty a mnohosti, Leibnizův rozbor vzpomínající a zvnějšňující reflexe, Kantův posun jejich vztahu, zavedení pojmu sebevědomí a rozumu, Fichteho rozšíření reflexe jako vědosloví a přechod německé klasické filozofie k analýze pojmu negativity.

Knihy je psána hutným slohem, autor se soustřeďuje výlučně na noetickou problematiku; domníváme se, že je možné pochybovat o tom, nakolik je zde tato rigorózní kázeň na místě. Důsledné abstrahování od další filozofické a dokonce i nefilozofické problematiky může pochopení knihy znesnadnit, nehledě na to, že tato koncepce vede k přecenění autonomnosti a imanentnosti ve vývoji teorie poznání. Nevadí, že se autor odmítá zabývat důsledky metodologického vývoje filozofie v ostatních oblastech této nauky; zdá se však, že zamlčení impulzů tohoto procesu deformuje i chápání noetického vývoje samotného.

Ivana Holzbachová

Émile Callot: Les trois moments de la philosophie théologique de l'histoire (Augustin — Vico — Herder; situation actuelle); La pensée universelle, Paris 1974, 379 s.

Émile Callot, autor mnoha prací z oboru filozofie biologie, filozofie dějin a sociologie, se ve své poslední knize pokusil o zpracování velmi náročného úkolu: Na základě rozboru směrů v teologické filozofii dějin ukázat možnosti a meze filozofie dějin vůbec. Převážnou část práce věnoval rozboru Augustinovy, Vicoovy, Herderovy a současné teologické a křesťanské koncepce dějin. Kniha je rozdělena do sedmi kapitol: Co je teologická filozofie dějin, Svätý Augustin, Jean-Baptiste Vico, Herder, Historický a dialektický význam těchto tří doktrín, Současná situace, Dvě filozofie dějin.

V první kapitole se Callot zabývá předmětem historie a její reflexí. Předmětem historie je podle jeho názoru chování člověka jako rodu a lidstva jako všech lidí,