

Kritika nemarxistických filozofických smerov

IRACIONALIZMUS FRANCÚZSKEJ „NOVEJ FILOZOFIE“

DAGMAR SMREKOVÁ, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

SMREKOVÁ, D.: The Irrationalism of the French „New Philosophy“. *Filozofia* 41, 1986, No. 6, p. 642—651

The subject-matter of the paper is a critical analysis of one of the latest variants of irrationalism in France — the „New Philosophy“. The author states that the group of intellectuals that appeared in Paris in the second half of the seventies under the head „new philosophers“ have been still exerting considerable ideologic and political influence in the West. Though social-political and philosophical conceptions of its representatives differ quite a deal, their common denominator is the apologetics of capitalism and an acute antimarxism.

It is the aim of the paper to reveal in their conceptions one of the dominant characteristics of contemporary thought of the crisis — irrationalism — while based on the analysis of two central problems, developed on the territory of the „new philosophy“, the question of power and the question of the place of Man in history.

Kritici súčasnej buržoáznej filozofie, ale i jej prívrženci už dlhší čas konštatujú, že po existenciálnom a štrukturalizme, ktoré v šesťdesiatych rokoch vládli na francúzskej intelektuálnej pôde, niet v posledných dvoch desaťročiach vo Francúzsku dominantného filozofického smeru či filozofickej osobnosti typu Sartra alebo Lévy-Straussa. Súvisí to s prehĺbujúcimi sa krízovými procesmi buržoáznej spoločnosti vo všetkých oblastiach jej života, čo sa v duchovnej sfére prejavuje narastaním síl neokonzervativizmu. Ich prevaha vyvoláva potrebu vypracovania nových, účinných foriem a metód apologetiky kapitalizmu, a to v permanentnej konfrontácii s marxizmom a socializmom. Nie náhodou sa stanoviská bojovného antimarxizmu a antikomunizmu stávajú „organickou súčasťou“ mnohých buržoázných sociálno-filozofických koncepcií.

Podľa všeobecnej mienky sa kríza vedomia v najobecnejšej podobe odráža vo filozofii. Z tohto hľadiska je pre francúzsku buržoáznu filozofiu príznačná neschopnosť vytvoriť nejaký ucelený a koherentný systém, ktorý by poskytol ideologický základ celej spoločnosti a stal sa „oficiálnou filozofiou“. V tejto situácii dochádza — ako na to upozorňuje aj francúzsky marxistický autor P. Cotten — k využívaniu všetkých foriem idealizmu a agnosticizmu a k reaktivácii a renovácii rozličných iracionalistických koncepcií (porovnaj 1, s. 81).

Iracionalizmus je tu výrazom protirečivosti spoločenského bytia a straty historických perspektív buržoáznej spoločnosti, kde napriek

logike jej zániku dochádza k snahám petrifikovať prežitú, zastaranú formu spoločenských vzťahov. V tomto kontexte treba súčasný iracionalizmus považovať nielen za idealistický filozofický smer, ktorý v opozícii k filozofickému racionalizmu a osobitne vedeckej materialistickej dialektike ohraňuje, resp. úplne odmieta možnosť racionálneho postihnúť skutočnosti a nahrádza rozum inými formami poznania (intuícia, inštinkty, viera vciťujúce sa „chápanie“), ale aj za tendenciu, ktorá tvorí podstatnú súčasť buržoáznej ideológie, predstavujú určitú svetonázorovú platformu. Ide o to, že iracionálne predstavy, aj keď sú odrazom tých spoločensko-výrobných vzťahov, ktoré reálne vystupujú v prevrátenej podobe, poskytujú isté možnosti orientácie v podmienkach každodennej praxe.

Jedným z najnovších variantov iracionalizmu vo Francúzsku — na ktorého kritickú analýzu sa chceme v štúdiu sústrediť — je „nová filozofia“. V skutočnosti nejde o nijakú novú školu ani filozofický smer, ale o skupinu intelektuálov, ktorí — rozčarovaní výsledkami udalostí z mája—júna 1968 roku¹ — vystúpili v druhej polovici sedemdesiatych rokov 20. stor. v ovzduší krízy a potreby nového objasnenia spoločenských procesov. Vo svojich sociálno-politických a filozofických koncepciách proklamovali „prehodnotenie hodnôt“ a radikálne zmeny nielen v politickej a ideologickej sfére, ale aj v ideovej a kultúrnej orientácii buržoáznej spoločnosti. Ich spoločným menovateľom je apologetika kapitalizmu a programový antimarxizmus, antikomunizmus a antisovietizmus.

„Nová filozofia“ potvrdzuje v súčasnosti rozšírenú tendenciu buržoáznej ideológie vytvárať variabilné, vnútorné často nekonzistentné a protirečivé koncepcie, schopné vyvolať okamžitý záujem a popularitu, ktoré tak môžu fungovať ako alternatívy marxizmu. Popularizácia tejto módnjej vlny v masovokomunikačných prostriedkoch (čo je, zdá sa, nová forma aktivizácie buržoáznej ideológie — spočívajúca v bezprostrednom zapájaní teoretických koncepcií do ideologického boja) mala v ovzduší rastúceho neokonzervativizmu celkom určitý ideologický a politický zámer: využiť vyhrotený antimarxizmus a antikomunizmus „novej filozofie“ na mobilizáciu reakčných spoločenských síl.

M. Molčanov o tom píše: „...noví filozofi' boli vyslaní na scénu práve preto, že sa počítalo s ich využitím rozbiť zväzok ľavicových síl a predovšetkým odtrhnúť inteligenciu, ktorá je takmer úplne na strane jednotnej ľavice. ...Je zaujímavé, že nesporne pravicová pozícia ‚nových filozofov‘ je prezentovaná ako výsledok akéhosi ‚prehľadnutia‘ ľavicových intelektuálov, ako ich vytriezvenia z ilúzií minulosti“ (2, s. 14).

Vedúcimi osobnosťami „nových filozofov“ sú A. Glucksmann, po-

¹ Podrobnejšiu analýzu udalostí z mája r. 1968 vo Francúzsku podáva I. M. Kutasova v práci *Antifilosofija „novej filozofie“*. (13, s. 3—28).

kladany za „duchovného otca“, a B. H. Lévy, ktorý riadi edíciu Figures a Théoriciens vo vydavateľstve Grasset, zabezpečujúce „novým filozofom“ publikovanie prác. Ďalej sa k nim radia J. P. Dollé, J. M. Benoist, G. Lardreau, Ch. Jambet, Ph. Nemo a iní.²

Hoci vlna najväčšieho záujmu o „nových filozofov“ vo Francúzsku už opadla, nezanikla úplne. Svedčí o tom ich publikačná aktivita aj v osemdesiatych rokoch,³ z čoho možno usudzovať o ich pretrvávajúcom vplyve na ideologický a politický život. Z hľadiska kritiky je nezanedbateľný tiež fakt, že medzičasom „nová filozofia“ prekročila hranice Francúzska a prenikla do NSR, Talianska, Španielska, Rakúska, Anglicka.⁴

V centre problematiky, rozvíjanej na pôde „novej filozofie“ je otázka moci a s tým spätá otázka postavenia človeka v dejinách. V tejto súvislosti je pre jej reprezentantov príznačné, že v podstate o tom istom probléme vypovedajú akoby rozličnými jazykmi, v závislosti od — možno povedať ľubovoľne zvolenej — ideovej inšpirácie z dedičstva filozofického idealizmu.

Tak možno v prácach „nových filozofov“ identifikovať vplyvy platonizmu (Ch. Jambet: *Apologie de Platon*, 1976; J. M. Benoist: *Tyrannie du logos*, 1975; Nietzscheho (M. Guérin: *Nietzsche. Socrate héroïque* 1975), negatívnej teológie (Ch. Jambet—G. Lardreau: *L'Ange*, 1976), existencializmu (J. P. Dollé: *Haine de la pensée*, 1976), štrukturalizmu (J. M. Benoist: *La révolution structurale*, 1975,; Ph. Nemo: *L'homme structural*, 1975),⁵ ako aj vplyv psychoanalýzy J. Lacana, katolíckej filozofie M. Clavela, frankfurtskej školy a ďalšie. Eklekticismus v názoroch „nových filozofov“ — zahrnujúci také protikladné ideové hľadiská ako napr. existencializmus a štrukturalizmus — znemožňuje stanoviť nejaké jednoznačné kritériá pre ich zaradenie.

Iracionalizmus francúzskej „novej filozofie“ implikuje všetky črty, typické pre súčasný iracionalizmus všeobecne, ako sme ich v úvode naznačili. Viacerí kritici ho označujú za obskurantizmus, s odôvodnením, že tu nejde o serióznú argumentovanú polemiku s racionalizmom na báze inej teoretickej platformy, ale len o povrchné odmietnutie. V tejto súvislosti sa poukazuje viac na jeho nebezpečnú ideologickú a politickú údernosť (porovnaj 3, s. 76).

Východiská tejto svojráznej odrody iracionalizmu treba, zdá sa,

² Prehľad hlavných prác „nových filozofov“ pozri v štúdií I. A. Gobožova (3, s. 68).

³ Napr. J. M. Benoist: *La génération sacrificielle*, Paris 1980; A. Glucksmann: *Le discours de la Guerre* (réed.), Paris 1980; *Cynisme et la passion*, Paris 1981; B. H. Lévy: *L'idéologie française*, Paris 1981; J. P. Dollé: *Dancer maintenant*, Paris 1981 a i.

⁴ Dôkazom popularity „nových filozofov“ za hranicami Francúzska sú nielen preklady ich prác, ale aj propagácia v masovokomunikačných prostriedkoch. (Napr. 19. 2. 1986 prenášala rakúska televízia na satelitnom programe besedu s A. Glucksmannom).

⁵ Všetky spomenuté práce vyšli v Paríži.

hľadať v tom prístupe k skutočnosti, ktorý G. Lardreau a Ch. Jambet označili ako „slobodné a dôsledné prehodnotenie všetkých hodnôt sveta,“ (5, s. 87). Táto požiadavka je totiž v chápaní „nových filozofov“ bezprostredne spojená s odmietnutím „kultu rozumu“, ktorý vraj viedol k petrifikácii vzťahu vlády a podriadenosti v dejinách a bol pokladaný za zdroj útlaku. „Želanie poznať, rozum, nie sú prirodzenými črtami človeka. Dejiny ľudstva sú dejinami utláčania, poznania, rozumu, vôbec všetko, čo poznáva náš svet, sa rodí z nerovnosti“ (16, s. 203–204).

Iracionalizmus „novej filozofie“ možno považovať za prehĺbenie tradície buržoáznej kritiky rozumu, a to nielen v tom zmysle, že v ňom nachádza pôvodcu krízy západnej civilizácie a kultúry, ale zvlášť v tom, že kritika racionality sa tu otvorene spája s kritikou marxizmu — podľa priznania a celkom oprávneného ocenenia A. Glucksmanna „najvedeckejšej a najracionálnejšej doktríny súčasnosti“.

Iný predstaviteľ tejto novej intelektuálnej vlny J. M. Benoist — ktorý pôsobil ako asistent u C. Lévy-Straussa v r. 1978 osvedčil svoj anti-komunistický postoj v prezidentských voľbách ako protikandidát generálneho tajomníka Francúzskej komunistickej strany G. Marchaisa — v už spomínanej práci *Štruktúrna revolúcia* venoval celé pasáže kritike marxizmu a polemike o vedeckosti historického materializmu. V druhej kapitole tejto knihy nazvanej *Nové dobrodružstvá dialektiky*, vyzdvihuje L. Althussera za to, že „mal odvahu zbaviť Marxovu teóriu odintelektualizovaného ľavičiarstva, teilhardo-marxistického pseudo-kresťanstva, všetkých tých predstáv o subjekte, o ľudskej podstate, o vedomí a dejinách, ktoré patria k metafyzike XIX. storočia“ (6, s. 67). Upozorňuje na túto operáciu, kde Althusser ukazuje, že dialektický obrat od Hegela k Marxovi nie je len špekulatívny, inverzia termínu termínom, ale že ide o odhalenie jadra racionality pod mystickou šupkou. Svoj postulát „začať polemickým spôsobom pracovať s týmto hegelovsko-marxovským pojmom“ zdôvodňuje tým, že práve od uznania racionálneho jadra „závisí možnosť považovať dialektiku za zastaranú logiku, uväznenú v metafyzike, alebo naopak, vidieť ju znásobovať sa až do spochybnenia princípu negativity, ktorý ju štrukturuje“ (6, s. 70).

Vo svojej novšej práci *Obetovaná generácia* (La génération sacrifiée, Paris 1980) Benoist podrobuje kritike Marxovu 11. tézu o Feuerbachovi, s cieľom zaútočiť proti filozofii marxizmu-leninizmu ako teoretickému a metodologickému nástroju poznania a premeny sveta. Poukazuje na to, že mnohí filozofi berú túto tézu ako „metodologickú maximu, bez toho, aby filozoficky premysleli a podrobili diskusii dogmatické a metafyzické základy, ktoré ju umožňujú“ (7, s. 150). V tejto súvislosti zaujíma však pozíciu, typickú pre maloburžoázneho intelektuála, ktorý — aj napriek istej miere sociálneho kriticismu — neprekonáva stanovisko apologetiky kapitalistického spoločensko-ekonomického systému a z tohto pohľadu odmieta uznať filozofiu ako možný nástroj revolučnej premeny spoločnosti. Preto argumentuje právom filozofie „interpretovať

súčasný svet z hľadiska veľkého množstva textov filozofickej tradície,“ bez toho, aby sme neskôr podľahli posadnutosti ho meniť“ (7, s. 150.).

Potvrdením metafyzického a ahistorického stanoviska „nových filozofov“ je ich traktovanie problému moci v dejinách, vyúsťujúce do jej absolutizácie a ontologizácie. Pojem objektívnej reality totiž nahrádzajú metaforickým výrazom „moc“ resp. „pán“ [pre oba tieto termíny slúži „novým filozofom“ francúzsky výraz „*maître*“]. „...moc je druhé meno sveta“; „Pán je metaforou reality“ — tvrdí B. H. Lévy (8, s. 30). Moc v traktovaní Lévyho a Glucksmanna vystupuje teda ako apriórna forma reality, ktorá nepodlieha nijakým zákonom a nemožno ju racionálne uchopiť. Politickým zmyslom tohto „mýtu moci“ je akcentovať potlačovateľský aspekt diktatúry ako formy štátnej moci, tak ľavicovej ako aj pravicovej, a z toho vyvodiť nezmyselnosť triedneho boja a sociálnej revolúcie ako prostriedku riešenia triednych antagonizmov v kapitalistickej spoločnosti.

V intenciách súčasného iracionalizmu považujú „noví filozofi“ cieľavedomú materiálnu činnosť, racionálne poznanie a celú prírodnú a sociálnu realitu za klamlivé formy bytia a nadradujú im ideálny princíp, prirodzene zbavený racionálneho obsahu. Podľa nich je moc v dejinách stelesnená v štáte. „Filozofia štátu, filozofia byrokracie a filozofia imperializmu majú ten istý význam: „poznať znamená vládnuť“ (9, s. 118). Túto myšlienku opakuje A. Glucksmann na viacerých miestach svojej hlavnej práce *Páni myslitelia (Les maîtres penseurs, Paris 1977)*, venovanej analýze a kritike názorov štyroch veľkých postáv v dejinách filozofie: Fichteho, Hegela, Marxa a Nietzscheho. Označuje ich za otcov vládnučích ideológií, pretože sformulovali zdôvodnenie štátu (porovnaj 9, s. 123).

Z nášho hľadiska je zaujímavá Glucksmannova polemika s Marxom v otázke štátu. Glucksmann píše: „Je to skutočne komunizmus, ktorý Marx stavia proti panstvu súkromného vlastníctva? Alebo jednoducho verejný majetok, zoštátnenie, moc štátu?“ (9, s. 109). Na základe idealistického chápania dejín rozvíja ahistorickú koncepciu štátu, opierajúcu sa o dve východiskové tézy: štát existuje večne a štát je všeobecné zlo. „Dejiny svetovej civilizácie sú len dejinami štátov...“ — tvrdí v *Les maîtres penseurs* a akoby jedným dychom vo svojej nedávnej práci *Cynizmus a vášeň (Le cynisme et la passion, Paris 1981)* metaforicky dodáva: „Z nekonečného boja tried sa rodí štát, ktorý pije vo svojej vlastnej konečnosti penu svojho večného trvania“ (10, s. 60). Existencia štátu sa teda kryje s dejinami ľudskej spoločnosti a stelesňuje tak v sebe všetky negatívne javy tohto procesu.

Ahistorické traktovanie štátu je v skutočnosti namierené proti marxisticko-leninskej teórii socialistického štátu pochopeného ako totalitný a večný mocenský aparát. Z tohto pohľadu sa marxisticko-leninská téza o odumieraní štátu nahrádza úvahami o uvoľnení tlaku štátu na spoločnosť. Ignoruje sa pritom fakt, že tým, že sa štát stavia

mimo spoločnosť alebo nad ňu, nestráca svoju mocenskú funkciu; skôr naopak, je mocou, ktorá — ako to vyjadril F. Engels — „vzišla zo spoločnosti, ale stavia sa nad ňu a čoraz väčšími sa jej odcudzuje...“ (11, s. 350). Engels za druhú významnú črtu štátu považoval vytvorenie verejnej moci, ktorá sa zosilňuje s tým, ako sa zostrujú v štáte triedne protiklady. Dokazuje teda, že štát vznikol na určitom stupni spoločensko-historického vývinu, nie je večný a so zánikom tried odíde aj celý štátny aparát „do múzea starožitnosti“. Lenin upozorňuje, že tento metaforický výrok nemožno chápať zjednodušene, pretože v skutočnosti predpokladá „hlboký a široký rozmach revolúcie“, bez ktorej nie je možné oslobodenie utláčanej triedy a likvidácia mocenského aparátu vládnucej triedy (porovnaj 11, s. 357 a 351).

Lenin takisto presvedčivo objasnil otázku o odumieraní či zrušení štátu, ktorá je ešte dnes predmetom špekulácie „nových filozofov“. V práci *Štát a revolúcia* ukázal, že tam, kde Engels hovorí o odstránení či zrušení štátu, má na mysli odstránenie „buržoázneho štátu proletárskou revolúciou, zatiaľ čo slová o odumieraní sa vzťahujú na zvyšky proletárskeho štátu po socialistickej revolúcii“ (11, 395).

A. Glucksmann vedome či nevedome mení tento zmysel Engelsovo učenia o štáte, keď vo svojej protirečivej úvahe interpretuje jeho myšlienku nasledovne: „Z finálneho boja tried sa vynára posledná revolúcia a posledný štát, pohlcujúci seba samého, ktorý sa ruší v správe vecí, združenými výrobcami“ (10, s. 60).

Engels v skutočnosti zdôraznil: „Prvý akt, ktorým štát vystúpi ako skutočný predstaviteľ celej spoločnosti — zmocnenie sa výrobných prostriedkov v mene spoločnosti — je zároveň jeho posledným samostatným aktom ako štátu. ...Namiesto vlády nad osobami nastupuje spravovanie vecí a riadenie výrobných procesov. Štát sa ‚nezruší‘, štát *odumiera*“ (11, s. 358).

Idea, že rozum v dejinách bol vždy oporou totalitarizmu a totalitných režimov, vyúsťuje napr. u B. H. Lévyho do otvorených invektív voči socialistickému štátu a socializmu ako spoločensko-ekonomickému systému vôbec. Socializmus označuje za „racionalistické barbarstvo“ a tvrdí: „Technika, túžba a socializmus — to sú tie tri príbuzné postavy súčasnej tragédie. To sú tie tri hrozby, ktoré robia nátlak na osud Západu“ (8, s. 143).

Živelný odpor „nových filozofov“ voči rozumu, motivovaný viac-menej negatívnymi vášňami, ich dovádza k absurdným záverom, že racionalizmus leží tak v základe fašizmu ako aj socializmu, že objavenie sa kapitalizmu podobne ako aj socializmu je vecou náhody a z tohto hľadiska je revolučný boj nezmyselný.

Takýto spôsob hodnotenia rozumu však hraničí s obskurantizmom, pretože — ako na to upozorňujú viacerí kritici „novej filozofie“ — pripúšťa neprípustné: nediferencované spájanie a zmiešavanie nesúmiteľných spoločenských javov, ignorovanie ich historických odlišností,

zákonitostí ich vzniku a vývinu, ich pokrokový či reakčný charakter v dejinách.

„Noví filozofi“ vo svojich koncepciách reprodukujú aj ďalšiu špecifickú črtu iracionalizmu: sociálny pesimizmus spojený s pocitmi beznádeje, nenávisť voči spoločenskému pokroku, nedôvery v budúcnosť atď. Práve v súvislosti s akcentovaním emocionálnej stránky prístupu k skutočnosti nemôžu poprieť svoju závislosť na existencializme, napriek tomu, že ho z iného hľadiska (na ktoré ešte poukážeme) kritizujú.

Osobitne sa spomenutá črta prejavuje pri hodnotení spoločenského vývinu a spoločenského pokroku v dejinách. „Je evidentné, že dnes, na konci 20. stor. žijeme pod hrozbou katastrofy, pravdepodobne bez precedensu...“ — konštatuje Lévy akoby pod dojmom blížiacej sa apokalypsy. Za príčinu tohto stavu však označuje „kult Politiky“, ktorý podľa neho viedol nielen k desakralizácii, ale aj k strate morálky. Preto vedúcu ideu svojej nedávnej práce *Testament boha (Le testament de Dieu, Paris 1979)* formuluje nasledovne: „Obmedziť politiku, aby sme urobili miesto etike“ (12, s. 11).

Z iracionalistických pozícií „noví filozofi“ negujú existenciu objektívnych zákonitostí spoločenského vývinu, proti marxisticko-leninskej teórii spoločenského pokroku stavajú tézu o dejinách ako iracionálnom prúde udalostí, kde striedanie spoločensko-ekonomických formácií je vecou náhody a kde nemožno aplikovať racionálne metódy poznania. Tak nedokážu identifikovať, resp. zámerne zastierajú objektívne rozdiely medzi socializmom a kapitalizmom, medzi spoločenským pokrokom a ľubovoľnou historickou zmenou, medzi revolučnými a reakčnými spoločenskými silami.

Tento postoj nie je len výrazom apologetiky kapitalizmu. Skrýva sa za ním tiež nepochybne obava z hroziaceho zániku kapitalizmu a jeho nahradenia pokrokovejším spoločensko-ekonomickým systémom. Preto často vedie k nihilistickým záverom v otázkach budúcnosti ľudstva, ako ich vyjadril aj A. Glucksmann: „Od začiatku sa moderná politická spoločnosť dáva na cestu negatívnej totalizácie, skôr na cestu prežiť...“ (10, s. 50). Na otázku, čomu slúži filozofia v období krízy, odpovedá: „Neodhaľuje civilizáciám vratkosť ich postavenia, ale obracia jeho nestálosť v dôvod a spôsob života“ (10, s. 116).

Subjektivistická a iracionalistická interpretácia dejín, zamieňajúca krízu historicky podmieneného bytia buržoáznej spoločnosti za stav ľudského bytia ako takého, pravdepodobne obsahuje moment sociálneho kriticismu, namiereného na realitu kapitalistických spoločenských vzťahov. Kritika však postráda konkrétny obsah a charakter a v skutočnosti neprekračuje rámec tých spoločenských vzťahov, ktoré ju podnietili.

Nie náhodou A. Glucksmann vo vyššie citovanej práci kompenzuje pesimizmus a rozčarovanie nad súčasným kapitalistickým vývinom, postulovaním cynizmu ako doktríny, ktorá by ovládla súčasnú spoločnosť.

čnosť a stala sa určujúcim princípom historického pohybu (10, s. 125—127).

Pesimizmus a nihilizmus spolu s postulovaním abstraktných etických imperatívov je však ústredným motívom koncepcií človeka v „novej filozofii“, hoci — a to chceme zdôrazniť — jednotliví jej reprezentanti dospievajú k tejto pozícii z protikladných ideových východísk.

Na jednej strane vystúpenie časti „nových filozofov“ znamenalo reakciu na štrukturalistickú likvidáciu subjektu vo filozofii, čoho výrazom je oživenie existencialistických tém v ich koncepciách (otázky slobody, individuálneho protestu, osobne prežitej skúsenosti, viery atď.). Napr. B. H. Lévy v súvislosti so svojou pesimistickou predpoveďou konca dejín postuluje — analogicky existencialistom — slobodu ako antisociálny ideál, kde podmienenosť spoločenskými vzťahmi, kultúrnym dedičstvom, tradíciami je podľa neho prejavom „novej stádovosti“, od ktorej chce ľudí oslobodiť. A. Glucksmann stavia formu individuálneho protestu proti nositeľom moci v dejinách. J. P. Dollé voluntaristicky vyzýva k akémusi prevratu, ktorý by oslobodil subjektivitu: v základe jeho predstáv o „kultúrnej revolúcii“ je iba abstraktná revolta proti obmedzovaniu slobody a tvorivosti izolovaného individua. G. Lardreau a Ch. Jambet postulujú akýsi „iný svet“, ležiaci v oblasti transcendentna a oslobodzujúci človeka od útlaku mystifikovanej moci. Tento svet však nie je postihnuteľný rozumom, ale vierou.

Na druhej strane, štrukturalisticky orientovaná časť „nových filozofov“ (J. M. Benoist, Ph. Nemo) formuluje uvedené otázky v opozícii k ich existencialistickej tematizácii a navonok i v protipóle k antiscentizmu, ktorý táto tradícia so sebou nesie. Odôvodňuje to úsilím zaviesť objektívne metódy skúmania v humanitných vedách. Podrobnejšia analýza naznačuje pochybnosť tohto projektu.

J. M. Benoist v predslove knihy *Štrukturálna revolúcia* otvorene kritizuje sartrovský existencializmus s jeho akcentom na ľudskú subjektivitu ako centrum filozofovania a vyzdvihuje proti nemu štrukturálnu antropológiu, ktorá „ukázala, ako boli pojmy dejín a subjektivity existencializmom nevhodne generalizované, uväznené v kóde západnej racionality“ (6, s. 12). Odvoláva sa na významných reprezentantov štrukturalistickej generácie, ktorí podľa neho ukázali, ako sa história „môže a musí obísť bez vplyvu ľudskej subjektivity, aby mohla odhaliť významy informácie, ktorú študuje“ (6, s. 16).

Benoist zdôvodňuje štrukturalistické „zmiznutie“ človeka tým, že v predchádzajúcich antropológických koncepciách šlo o teologizáciu človeka, analogickú koncepciám 19. stor., kde človek bol identifikovaný s božskou podstatou a stál nad históriou. S nádychom irónie dodáva, že „sartrovská ateológia, táto ekvivalencia ľudskeho vedomia s božskou entitou, kde všetky atribúty sú traktované kvázi tomisticky (napr. v *L'Être et le Néant*), konštituovala posledný pozostatok teologizácie človeka XX. storočia...“ (6, s. 62—63).

V súvislosti s vedeckými ambíciami štrukturalizmu rezumuje ďalej témy, ktoré podľa neho ohlasujú svoj koniec: 1. univerzálnosť kategórií západného rozumu; 2. história ako totalita; 3. subjekt ako substancia; 4. humanistická automystifikácia a teológia človeka. (6, s. 63—64).

Na týchto východiskách založený projekt štrukturalnej revolúcie, ako ho Benoist avizuje, bude však značne protirečivý. Ide predovšetkým o protirečenie medzi snahou založiť vedecké metódy bádania prostredníctvom pojmu štruktúra a programovou kritikou racionality, ktoré vyústilo do nasledovného kompromisu: „Nová filozofia, ktorá sa začína rozvíjať počínajúc štrukturalnou revolúciou... si nárokuje vynájsť nové cesty, také, kde sa možno vysmiať zo skvelej dištinkcie medzi praktickým a teoretickým, želaním a predstavou, vedeckým a nevedeckým; rehabilituje tento krásny termín *vedieť*, zmiešava poetickú reč a vedecké objavy...“ (6, s. 38—39). A ďalej: „Vedieť a mať pôžitok v tejto novej filozofii nie sú antagonistické momenty...“ (6, s. 39).

Táto symbióza vedeckých a nevedeckých prvkov v štrukturalistickom modeli poznania, predloženom J. M. Benoistom, spochybňuje jeho pôvodné ambície, pretože obracia poznanie od objektivity k subjektivitě, od scientizmu k antiscentizmu, od racionalizmu k iracionalizmu. Vedecko-teoretické myslenie sa síce uznáva, ale zároveň sa považuje za nedostatočné, pripúšťa sa jeho ohraničenosť a de facto jeho neschopnosť preniknúť do podstaty javov a procesov. Preto sa súčasne postulujú iracionálne prvky v poznaní, ktoré akoby mali vykompenzovať tento nedostatok.

Štrukturalizmom inšpirované predstavy „nových filozofov“ o človeku ostávajú síce kdesi na okraji ich projektu, nemožno ich však ignorovať. Benoistova kritika substancializmu, fixujúceho ľudskú podstatu ako abstraktnú, večnú a nemennú substanciu je oprávnená, práve tak ako aj kritika teologickej mystifikácie človeka. Jeho téza o „zmiznutí človeka“ je opačnou krajinou: v skutočnosti sa za ňou skrýva odmietnutie toho traktovania človeka, ktoré ho definuje prostredníctvom konkrétne-historicky určených spoločenských vzťahov a kde človek vystupuje ako subjekt poznania a praxe.

Benoist a jeho prívrženci, napak, vykresľujú obraz človeka ako pasívnej bytosti, ktorá vyhovuje z hľadiska možnosti manipulovať jej vnútorným svetom — čo je príznačné pre scientistickú orientáciu vôbec. I. M. Kutasova v tejto súvislosti poukazuje na pretenzie „nových filozofov“ odhaliť zdokonalené metódy tejto manipulácie, a to práve prostredníctvom už spomínanej petrifikácie vzťahu vlády a podriadenosti v dejinách (porovnaj 13, s. 88). Je zrejmé, že podobný prístup vyúsťuje do antihumanizmu, ktorý sprevádza štrukturalistické koncepcie človeka od jeho zrodu.

Pravdepodobne v úsilí zmierniť krajne antihumanistické stanovisko pristupuje J. M. Benoist vo svojej novej práci *Obetovaná generácia* k problému človeka cez otázky etiky a výchovy mladej generácie, s cie-

lom sformulovať podmienky nového humanizmu pre zajtrajšok ako výraz novej kultúry. Zámerom tejto knihy je podľa vyjadrenia autora protestovať proti nenapraviteľným výchovným škodám, spáchaným na intelektuálnej a morálnej osobnosti celej generácie mladých Francúzov. „Zrodili sa postihnutí amnéziou tam, kde bolo treba bytosti s pamäťou, schopné orientovať sa zásluhou poznania minulosti v prítomnosti a konštruovať budúcnosť. Vyrástli technici, ktorí nevedia, čo *robiť*, práve vtedy, keď treba slobodných ľudí, schopných *konať*. Vyrástli poslušní a obmedzení, dychtiaci po okovách svojho dobrovoľného otroctva, zatiaľ čo bolo treba ľudí odolných a vyjadrujúcich sa jasne a duchaplné“ (7, s. 1).

Cez prizmu projektu nového humanizmu nehodnotí úlohu filozofa už z hľadiska tej misie „vodcovstva“, ktorú si po vojne prisvojil existencializmus, ale vidí ju „v službe mysleniu a akcie, v ktorých sa zjednotia kategorické imperatívy etiky rešpektu ľudskej osoby všade ... nech je to už materialistická dialektika alebo spoluúčasť s absolútnym hegelovským duchom vedenia“ (7, s. 2—3).

Napriek tomu, že Benoist tu nahradil ideu „zmiznutia“ či „smrti človeka“ etikou rešpektu osobnosti, v skutočnosti len zamenil antihumanistickú pozíciu za stanovisko abstraktného humanizmu; proklamovaná obrana filozofie ako výraz intelektuálnej slobody je založená výlučne na spomínanom presvedčení o práve filozoficky ľudovoľnej interpretácie sveta, nie však o nevyhnutnosti jeho revolučnej premeny.

„Nová filozofia“ budovala svoju popularitu na mylnej predstave — rozšírenej v maloburžoázných kruhoch — že kapitalizmus je schopný riešiť vlastné rozpory a prežívať aj s nimi, a preto sa preň stáva idea socialistickej revolúcie iluzórnou. Apologéti kapitalizmu pritom neberú do úvahy fakt, na ktorý upozorňuje aj A. Gedő, že podstata krízy kapitalizmu a jej historický proces sú spojené s realitou socializmu, že realita socialistickej revolúcie a socialistickej spoločnosti je praktickým protipólom buržoáznej krízy, že materiálna a duchovná moc socializmu je hlavnou silou proti buržoáznej kríze a buržoáznemu krízovému vedomiu (porovnaj 14, s. 228—229).

Z ideologického hľadiska sa tento prístup ukazuje zvlášť nebezpečný v tom, že extrapoluje pojem krízy aj na socialistickú spoločnosť, čo vedie nielen k ospravedlneniu a apologetike kapitalizmu, ale aj k negácii resp. zastieraniu možností a ciest východiska z krízy.

Iracionalizmus „novej filozofie“ možno z tohto hľadiska zhodnotiť ako jeden z variantov ideologickej diverzie, kde príkladom inovácie nie je sama filozofia, ale „v nej sa odrážajúci ideovo-politický obrat niektorých ‚ľavých‘ francúzskych intelektuálov proti marxizmu a socializmu vôbec“ (13, s. 9).

Antimarxizmus, skrývajúci sa akoby za „ľavicovú“ pozíciu maloburžoázných intelektuálov, je osobitne nebezpečnou formou aktivizácie

buržoáznej ideológie, ktorá si vyžaduje permanentnú pozornosť marxisticko-leninskej analýzy a kritiky.

LITERATÚRA

1. COTTEN, P.: Les irrationalismes, aujourd'hui en France. In: La Nouvelle Critique 1976, č. 99.
2. MOLČANOV, N.: „Novaja filosofija“ ili staryj kommunizm? In: Literaturnaja gazeta 16. 11. 1977, č. 46.
3. GOBOZOV, I. A.: Kritičeskij analiz vzgljadov tak nazyvajemych novych filosofov. In: Filosofskije nauki 1979, č. 2.
4. GOBOZOV, I. A.: Istorija filosofii v interpretacii „novych filosofov“. In: Filosofskije nauki 1981, č. 6.
5. CH. JAMBET — G. LARDREAU: Ontologie de la révolution I. L'Ange. Paris 1976.
6. BENOIST, J. M.: La révolution structurale. Paris 1975.
7. BENOIST, J. M.: La génération sacrifiée. Paris 1980.
8. LÉVY, B. H.: La barbarie a visage humain. Paris 1977.
9. GLUCKSMANN, A.: Les maîtres penseurs. Paris 1977.
10. GLUCKSMANN, A.: Cynisme et la passion. Paris 1981.
11. LENIN, V. I.: Štát a revolúcia. Spisy. Zv. 25. Bratislava 1955.
12. LÉVY, B. H.: Le testament de Dieu. Paris 1979.
13. KUTASOVA, I. M.: Antifilosofija „novoj filosofii“. Moskva 1984.
14. GEDŮ, A.: Krízové vedómie a filozofia. Bratislava 1985.

ИРРАЦИОНАЛИЗМ ФРАНЦУЗСКОЙ „НОВОЙ ФИЛОСОФИИ“

Датмар Смеркова

В статье дается критический анализ одного из новейших вариантов иррационализма во Франции — „новой философии“. Автор исходит из констатирования, что группа интеллектуалов, которая выступила в Париже во второй половине 70-х годов XX века под обозначением „новые философы“, до сих пор занимает на Западе видное идеологическое и политическое положение. Хотя социально-политические и философские концепции отдельных представителей отличаются между собой, их объединяет апологетика капитализма и ярый антимарксизм.

Автор стремится на основе анализа двух центральных проблем, развиваемых на почве „новой философии“ — вопрос власти и вопрос о месте человека в истории — открыть одну из доминантных черт современного кризисного мышления в их концепциях — иррационализм.

DER IRRATIONALISMUS DER FRANZÖSISCHEN „NEUEN PHILOSOPHIE“

Dagmar Smreková

Den Gegenstand der Studie bildet die kritische Analyse einer der neuesten Irrationalismusvarianten in Frankreich — die „neue Philosophie“. Die Vf. geht von der Konstatierung aus, dass die Gruppe von Intellektuellen, die in Paris in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre unter der Bezeichnung „neue Philosophen“ hervorgetreten waren, bis heute einen nicht gering zu schätzenden Einfluss im Westen hat. Wenngleich die sozialpolitischen und philosophischen Konzeptionen ihrer einzelnen Repräsentanten unterschiedlich sind, so finden sie ihren gemeinsamen Nenner in der Apologetik des Kapitalismus und im scharfen Antimarksisismus.

Das Ziel der Studie war das Bestreben, mittels Analyse zweier von der „neuen Philosophie“ erörterten Zentralprobleme — der Frage der Macht und der Stellung des Menschen in der Geschichte, einen der dominanten Züge des zeitgenössischen Krisendenkens — den Irrationalismus in ihren Konzeptionen aufzuzeigen.