

ZA ŠESTÝM SMYSLEM MARXISTICKÉ FILOSOFIE

Ideový vývoj Rudolfa Šímy jako reflexe
perspektiv a mantinelů československé
marxistické filosofické antropologie 60. let

Ondřej Holub

Looking for the Sixth Sense of Marxist Philosophy: The Intellectual Development of Rudolf Šíma as a Reflection of the Potential and Limits of Czechoslovak Marxist Humanism in the 1960s

Abstract

The study seeks to reconstruct and analyze the intellectual development of Slovak Marxist philosopher Rudolf Šíma in the so-called post-Stalinist period. As an intellectual, Rudolf Šíma was not a major figure, but was still a significant figure of Czechoslovakian Marxist philosophical anthropology (humanism) in the 1960s. His professional and intellectual horizon reached a plurality of relevant topics, including political theory, ontology, ethics, and the moral foundations of social and political order. This article approaches the complexity, significance, and influence of Marxist philosophical anthropology in the

post-Stalinist period through reflection on the work of Rudolf Šíma. In this way, the study contributes to the history of modern Marxist philosophy as a whole.

Keywords

Czechoslovak Marxist philosophy, Marxist philosophical antropology (Marxist humanism), Czechoslovak philosophy in the 1960s.

Úvod

Slovenský filosof Rudolf Šíma rozhodně nepatří k neznámějším postavám dějin československých společenských věd. Znamějším bude pro badatele, zajímající se o vztah normalizační filosofie a konceptu vědeckotechnické revoluce. Šímovo jméno figuruje jistým způsobem také v dějinách československé sociologie a nelze jej minout při jakémkoli pokusu o důslednou rekonstrukci teoretických východisek filosofie člověka v té podobě, v jaké se profilovala v československém akademickém prostředí po roce 1968 za podmínek politické normalizace.

Tato etapa života a působení Rudolfa Šímy však představuje pouze jakýsi „druhý život“ jeho profesní kariéry. Poněkud však zastírá první etapu Šímova intelektuálního působení v bratislavském akademickém prostředí šedesátých let. Šíma se tehdy etabloval jako akademik na půdě velmi dynamicky se rozvíjející filosofické antropologie, a na jejím základě se zabíral možnostmi politické profilace marxistického humanismu v podmínkách socialistické demokracie. Zajímala jej marxistická filosofie člověka, její perspektivy a důsledky pro denní politický život, pro stav politické a veřejné diskuse o podmínkách a možnostech demokracie. Na základě recepce filosofické antropologie rozvíjel Rudolf Šíma také pozoruhodnou koncepci lidské existence a determinace.

Během normalizace Šíma samozřejmě své starší postoje revidoval, ale nakolik lze vnímat pojem marxistického humanismu jako klíčový pro obsáhlou diskusi, ovládající československý kulturní a mediální prostor šedesátých let, pak lze jistě Šímovu autonomní reflexi tohoto pojmu vnímat jako myšlenkový projekt, který vyrůstal z kontextu a perspektiv československého „tání“ a byl partikulární, ale průkaznou výpovědí o intelektuálních předpokladech, bez kterých by československý pokus o syntézu socialismu a demokracie nebyl roku 1968 myslitelný a možný.

Vymezení tématu, hypotézy a cíle studie

Předkládaná studie si klade za cíl představit svěbytnou genezi Šímova způsobu percepce pojmu marxistického humanismu v průběhu šedesátých let na bázi jeho filosoficko-antropologického přístupu a vyzdvihnout tak především tu rovinu jeho ideové orientace, která následkem jeho normalizačního působení nebyla dále rozvíjena a teoreticky rozpracována. Šíma nikdy nedosahoval myšlenkové autonomie a originality, jaká je při dobovém srovnání patrná např. u Kosíka, Svitáka anebo Richty, a také na „domácí“ bratislavské scéně zůstával jeho intelektuální přínos ve stínu tehdy předních slovenských

intelektuálů typu Igora Hrušovského nebo Miroslava Kusého. Avšak zejména monografie *Človek a svet*, vydaná nakladatelstvom Epoque roku 1969, která figuruje v komplexním soupisu Šíмова díla jako pomyslný manifest osobitě pojatého marxistického humanismu, nedovoluje zároveň Šímovi označit za prostého epigona, za napodobitele intelektuálního trendu, jehož hlavní obrysy určovali jiní.¹ Šíma ve svém pokusu o seriózní, marxisticky definovanou filosoficko-antropologickou odpověď na krizi člověka postindustriálního věku vnesl do domácí marxistické ideové produkce bohatý syntetizující náhled, který dokládá pluralitní charakter československého marxismu šedesátých let.

V proudu dobově aktuální etické a politické výzvy humanistického marxismu byl Šíma intelektuálem, který po svém, mimo ústřední „pražskou“ linii veřejné a akademické debaty o hodnotách demokracie a marxismu dále dotvářel intelektuální kolorit obrodného procesu poststalinského období. V rámci studie proto mimo jiné analyzuje Šímovo pojetí povahy socialistické demokracie, jejíž nutné prvky a specifické znaky charakterizoval v článku „Občianská sloboda a legitímnosť socialistickej moci“, publikovaném časopisem *Filozofia* roku 1966. Článek sumarizuje Šímovy úvahy z raných šedesátých let o postavení člověka ve společnosti a problému demokracie, zároveň jde v rámci Šíмова teoretického odkazu o nejobsáhlejší, ucelený, samostatný politologický a filosofický příspěvek k řešení charakteru a formy socialistické občanské demokratické společnosti před lednem 1968.² Je však třeba jej chápat v širším kontextu Šíмова antropologického přístupu, založeného na kritice substančních ontologických modelů lidské existence. Filosofická práce Rudolfa Šímy z období šedesátých let je postavena na hledání „živé dialektické jednoty člověka a světa“. Jednoty, která popírá finalitu lidských perspektiv a z pozice marxistického humanismu předjímá růst lidských možností jen za předpokladu „růstu úlohy světa“ jako sociálního a přírodního prostředí lidského života.³ Úsilí o humanistickou marxistickou syntézu úlohy světa a člověka bylo vymezením proti idealistickým i marxisticko-dogmatickým modelům ontologického zakotvení člověka ve světě a je namísto se ptát po dalším osudu marxistické filosofické antropologie po roce 1968 právě v kontextu Šíмова dalšího normalizačního působení.

Mizí tato humanistická perspektiva, určená teoretickými pracemi šedesátých let, úplně, nebo je jinak modifikována? Jak se mění Šíмова percepce marxistické antropologie v jeho normalizačních textech oproti jeho pojetí z let šedesátých? Co případně tato změna vypovídá o globální roli marxistické filosofické antropologie – je důsledkem pouze normalizační politické konstelace, či jsou její charakterové změny předmětem širšího kontextu proměn mezinárodního vědeckého diskurzu? Konečně, jakým způsobem vypovídá osud domácí tradice marxistické filosofické antropologie o naší sou-

¹ Rudolf Šíma, *Človek a svet* (Bratislava: Epoque, 1969).

² Rudolf Šíma, „Občianská sloboda a legitímnosť socialistickej moci“, *Filozofia. Časopis filozofického ústavu SAV* 21 (1966), č. 5, s. 461–475.

³ Šíma, *Človek a svet*, s. 13.

časné politické situaci? Tyto teze a otázky se pokusím zodpovědět v druhé části mé studie, koncipované jako úvaha nad celkovým kontextem marxistické antropologie v československé a světové politické perspektivě, neboť se domnívám, že celý problém je nutno vidět v jeho větší šíři.

Šíma jako osobnost slovenské marxistické antropologie. Jeho disertační práce a profil intelektuálního angažmá v první polovině 60. let

Rudolf Šíma, narozený 22. května 1930, v letech 1945–1949 učeň průmyslového Závodu 29. augusta v Partizánskom, zahájil přípravu pro vyšší univerzitní filosofické vzdělání jako kulturní referent ROH, funkcí, kterou vykonával v letech od roku 1949 do roku 1953.⁴ Členem KSČ se stal roku 1951, posluchačem kurzu pro přípravu ke studiu na VŠ byl v letech 1952 až 1953.⁵ Pro vysokoškolské studium měl Šíma také vyhovující kádrové předpoklady. Pocházel z nemajetného prostředí zemědělského pracovníka a jen čtyři z jeho celkem sedmi sourozenců se dožili dospělého věku – dva jeho bratři byli také již od roku 1945 členy KSČ, oba povoláním dělníci.⁶ Na Komenského univerzitě Šíma studoval v letech 1953 až 1958 fyziku a filosofii, studium zakončil v červnu roku 1958 státní závěrečnou zkouškou.⁷ Po formálním ukončení studií působil nadále na pracovišti Komenského univerzity jako vědecký aspirant (od r. 1960), aby po tomto svém tříletém působení zakončil aspiranturu úspěšnou obhajobou své disertační práce *K vymedzeniu podstaty slobody*. Tato disertační práce předesílá slovenské akademické obci, jaký bude další směr a linie Šímovy badatelské práce a odborného zájmu, a definuje také vlastní Šímovu výchozí ideovou pozici pro uchopení pojmu marxistického humanismu.

V disertaci chtěl Šíma postihnout samu podstatu pojmu svobody a vymezit se proti jejím liberalistickým definicím, které považoval za nedostatečné.⁸ Celek práce byl zamýšlen jako polemika zejména proti snahám dobového amerického neotomismu, který prostřednictvím textu *The Capitalist Manifesto* z pera Mortimera J. Adlera definoval ve své podstatě pojem svobody jako existenciální ukotvení lidského individua v komplexu vztahů a kulturních či etických vazeb, typických pro západoevropský nebo euroatlantický civilizační okruh. Tuto snahu charakterizoval Šíma jako neoliberalistickou pozici, jejíž motivací je programové vymezení proti demokracii socialistického typu.⁹ Adlerovu esej *The Idea of Freedom* (vydanou společně s *The Capitalist Manifesto* roku 1958) pokládal

⁴ Archiv Univerzity Komenského v Bratislavě, fond Rudolf Šíma – osobný spis. „Návrh na uvolnenie profesora Katedry marxisticko-leninskej filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave.“

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, fond Rudolf Šíma – osobný spis, „Návrh na menovanie a ustanovenie PhDr. Rudolfa Šímu, CSc. docentom pre odbor filozofia – špecializácia: historický materializmus.“

⁷ *Ibid.*, „Ustavenie za riadneho profesora.“

⁸ Rudolf Šíma, *K vymedzeniu podstaty slobody* (Bratislava: Univerzita Komenského, 1963), s. 8.

⁹ *Ibid.*, s. 38.

Šíma za aktuální souhrn programových tezí liberálně orientovaného tomismu americké provenience, vztahujícího problém lidské svobody k okruhu morálních axiomů, určených křesťansko-židovskou spirituální tradicí a antickým filosofickým základem, avšak tento způsob definice pojmu svobody nebyl dle Šímy schopen tematicky uchopit a nahlédnout, co mělo být „podstatou svobody v konkrétním významu“, tedy v realitě sociálních vztahů třídní povahy.¹⁰

Rukopis Šímovy disertační práce nese patrné stopy intelektuálního vlivu předního slovenského marxisty Andreje Siráckého. Jeho studie „Dvojaké poňatie slobody“¹¹ byla pro Šímu při psaní disertace jedním z klíčových textů.¹² Sirácky se v něm vymezoval zejména vůči soudobým pojetím podstaty filosofie v podání vybraných západních autorů, čitelná však byla jeho snaha o toto vymezení zejména s odkazem na problém revizionismu, který měl zvláště po maďarských revolučních událostech roku 1956 těmto západním, liberálně orientovaným koncepcím nahrávat a přitakávat.¹³ Mimo domácích vlivů se do rukopisu Šímovy disertace promítl také vliv dobové zahraniční marxistické kritiky. Zejména práce odhaluje inspiraci dílem *Filozofia slobody* japonského marxisty Yamagidy Kenjuro.

Japonský marxista Kenjuro byl ve svém slovenském překladu představen československé veřejnosti jen jednou, a to právě prostřednictvím této publikace, vydané bratislavskou Osvetou roku 1960.¹⁴ Recepce japonského marxismu tak byla ve slovenském akademickém prostředí ojedinělým počinem. Překlad byl vyhotoven z japonského originálu, který byl publikován rusky roku 1958.¹⁵ Autor doprovodného encyklopedického hesla ke slovenskému vydání sociolog Ján Pašiak představil slovenským čtenářům Kenjuro jakožto „významného japonského publicistu“, který dospěl na pozici dialektického materialismu teprve okolo roku 1948 a který patří k významným představitelům marxistického determinismu.¹⁶

S odkazy na Kenjurovu práci se u Šímy setkáváme po celé období první poloviny šedesátých let. Cituje jej také v příspěvku „K marxistickému poňatiu podstaty slobody“, který byl otištěn ve sborníku *Philosophica* roku 1963 jako odborná esej plně kopírující východiska vlastní Šímovy disertace.¹⁷ Kenjurův postulát, že „svoboda, která je pouhou

¹⁰ *Ibid.*, s. 22.

¹¹ Andrej Sirácky, „Dvojaké poňatie slobody“, in *Otázky dialektiky poznania* (Bratislava: Vydavateľstvo SAV, 1961) s. 259–286.

¹² Šíma, *K vymedzeniu podstaty slobody*, s. 3.

¹³ *Ibid.*, s. 259.

¹⁴ Yamagida Kenjuro, *Filozofia slobody*, přel. Irena Bročková a Jozef Pitoňák (Bratislava: Osveta, 1960).

¹⁵ Yamagida Kenjuro, *Filosofija svobody*, přel. M. G. Prokas a L. Š. Šachnazarovoj (Moskva: Izdatelstvo socialno-ekonomičeskoj literatury, 1958).

¹⁶ Pašiak, Ján. Encyklopedické heslo „Kenjuro, Yamagida. Filozofia slobody“, s. 192.

¹⁷ Rudolf Šíma, „K marxistickému poňatiu podstaty slobody“ in *Philosophica. Zborník Filozofickej*

ideou, ale postrádá materiální základnu, se podobá květu bez kořene“, chápal Šíma jako stvrzení, že svoboda je vždy zakotvena v totalitě třídních vztahů.¹⁸ To jej ovšem staví v podstatě na konzervativní pozici i v rámci dobové marxistické filosofie, neboť v této době již vychází např. Kosíkova *Dialektika konkrétního*, o problémech vztahu lidské svobody a lidského ukotvení ve světě pojednávající již daleko méně rigidně.

Od roku 1963 však dochází v Šímově intelektuálním a názorovém vývoji k jisté formě přerodu. Ještě v letech 1960 až 1964 vidí Šíma problém lidské svobody stále jako problém poznání a akceptované nutnosti. Růst lidské svobody je pro něj synonymem stále rostoucího panství člověka nad přírodou, která tak pro něj již není „říší otroctví“, ale prostředím realizace jeho sociálních ambic a tužeb.¹⁹ Poznáme-li dějinnou nutnost a jsme-li schopni aktivně nacházet nové metodologické a technické prostředky k ovládnutí určené přírodní skutečnosti, pak jsme podle Šímy svobodni.²⁰ Chápat svobodu jako abstraktní ideální fenomén subjektivní povahy je v rozporu s přírodními zákony, svoboda nefiguruje jako nadhistorický a nadtřídní výraz ideje a bylo by zkreslením ji takto nahlížet. Šíma chápal svobodu primárně v intencích Barucha Spinozy a G. W. F. Hegela, na jejichž ideový odkaz v průběhu raných šedesátých let odkazoval.²¹ Svorníkem jeho uvažování o svobodě je během tohoto období především marxistický determinismus, silně akcentující dialektickou jednotu ontologické nahodilosti a nutnosti.²² Teoreticky fundovaný pokus o usvědčení soudobé západní „buržoazní“ filosofie z jednostranně indeterministických tendencí, z iracionálnosti a neserióznosti zde měl představovat ideový pilíř marxistické filosofie, upínající se s převahou k problémům zákonitě determinovaných jevů.²³ Marxistický determinismus v pojetí patrném např. u Siráckého či Kenjury byl jednou z ústředních koncepcí dobového marxistického myšlení a představoval důležité noetické východisko pro filosoficky fundovaný socialistický triumfalismus Chruščovovy éry. Rudolf Šíma z jeho základu vycházel, rozvíjel jeho možnosti a nikdy jej jako určující kategorii marxistického myšlení zcela neopustil.

Rudolf Šíma a marxistická filosofická antropologie ve druhé polovině 60. let

Během druhé poloviny šedesátých let nicméně v Šímově teoretickém díle roste úloha, kterou přisuzuje filosofické revizi mladého Marxe. Prozrazuje to již studie „K dialektice subjektu a objektu“, ve které Šíma přisuzuje Marxovým *Ekonomicko-filosofickým*

fakulty Univerzity Komenského, ročník XII., 1962 (Bratislava: Slovenské pedagogické nakladatelstvo, 1963), s.171–227.

¹⁸ *Ibid.*, s. 221.

¹⁹ Rudolf Šíma, „V čom je podstata ľudskej slobody“, *Predvoj* 28 (1960), s. 8-9, zde s. 8.

²⁰ *Ibid.*, s. 9.

²¹ *Ibid.*

²² Jaroslav Klofáč a kol. *Problémy determinismu a pokroku. Studie z historického materialismu* (Praha: ČSAV, 1963) s. 5.

²³ *Ibid.*, s. 69.

rukopisům nepostradatelný význam pro výzkum role lidského subjektu, individua v dějinách.²⁴ Středobodem zájmu zde již není komparace socialistické formy demokracie s jejím západním liberálním protějškem ani obrana superiority socialistické formy demokracie. Šímu výslovně zajímá, jakým způsobem problematizují teze Marxových *Rukopisů* postavení občana v soudobé socialistické společnosti.

Sám poněkud reviduje své stanovisko o svobodě jako veličině určené třídními vztahy a varuje, že jednostranná redukce společenských vztahů na jejich třídní bázi vede nutně k nárůstu pocitu úzkosti, strachu a bezvýznamnosti.²⁵ Taková redukce sice totiž může vést k pochopení základu nebo obecné tendence sociálních vztahů, avšak pro „velké věci“ revoluce zapomíná na „subjekt v jeho specifické rozmanitosti, se všemi jeho malými problémy a potřebami“.²⁶ Zatímco na samém počátku šedesátých let vidí Šíma požadavek vyšší míry individuální svobody jako oprávněný jen tehdy, je-li podmíněn aktivní participací jednotlivce na boji dělnické třídy,²⁷ sám později toto své stanovisko opouští a nahlíží postavení lidského individua v autentickém rozměru jeho bytí, přihlíží více k prozaickým, konkrétním zkušenostem jedinečného lidského života.

Patrně největší vliv mělo na Šímu seznámení s texty sborníku *Človek, kto si?*, který vyšel roku 1965 v bratislavském nakladatelství *Obzor* jako výbor textů a konferenčních příspěvků ze 13. Mezinárodního filosofického kongresu v Mexico City, konaného ve dnech 7. až 14. září 1963.²⁸ Sborník nově pro československou odbornou veřejnost aktualizoval téma filosofické antropologie jako teoretického vodítka moderních sociálních věd o člověku. Delegáti – mezi nimi také Karel Kosík – na kongresu akcentovali nutnost vytvoření určitého sjednocujícího principu humanitních věd, který by konceptualizoval na širší bázi téma postavení člověka v moderní společnosti, principu, který by byl s to překročit dosavadní partikularismus sociálních věd a jejich technicistní ráz, a byl by takto schopen nahradit rovinu pouhého empirického výzkumu syntézou poznatků humanitních věd v nové formě náhledu. Novou úroveň teoretické syntézy věd o člověku měla představovat filosofická antropologie. Předpokládaná antropologická kritika soudobé lidské skutečnosti zde měla být radikální alternativou a odpovědí vůči deformovanému a mechanizovanému obrazu člověka. Měla být kritikou představy, že je možné modelovat lidskou psychickou skutečnost na bázi mechanických zákonitostí.

Proti takové prepozici měla být filosofická antropologie vědeckou výpovědí o proměnlivosti lidské existence, vědou o diverzifikovaných obrazech člověka.²⁹ Jugoslávský filosof Veljko Korać varoval před roztříštěností antropologických disciplín a ve filosofické

²⁴ Rudolf Šíma, „K dialektice subjektu a objektu v dejinách“, *Otázky marxistickej filozofie* 19 (1964), číslo 5, s. 415–430, zde s. 416..

²⁵ *Ibid.*, s. 428.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Šíma, „V čom je podstata ľudskej slobody“, s. 9.

²⁸ *Človek, kto si?* (Bratislava: Obzor, 1965).

²⁹ Karel Kosík, „Človek a filozofia“, in *Človek, kto si?* (Bratislava: Obzor, 1965), s. 41.

antropologii viděl syntézu dosavadních věd o člověku s Marxovými a Vicovými tezemi o lidském jedinci jako autentickém původci a jediném tvůrci vlastního dějinného osudu a vlastních životních podmínek.³⁰

Filosofický kongres v Mexico City povýšil filosofickou antropologii na skutečně mezinárodní téma a vtiskl jejím úkolům globální perspektivu. Mimo jinými zde zvláště rezonoval příspěvek argentinského filosofa M. A. Virasora, který se podle Jána Bodnára pokusil o „ucelenou teorii člověka“, a sice teorii exaktně podepřenou, vymezující filosofickou antropologii jako zcela novou koncepci člověka.³¹ Argentinský autor hovořil na mexickém kongresu také o *hlubinné transcendenci*, která je předpokladem samého uvědomění lidské svobody. Lidská svoboda pak není ničím jiným než právě *imanentním projevem transcendentna*. A vlastní svobodu pak člověk zakouší jako svébytnou podstatu své existence jen díky Virasorem akcentované *metafyzické intuici*, která mu dává ve svém působení stále znovu pocítovat smysl vlastního bytí.³²

Marxistická filosofická antropologie jako pluralitní horizont marxismu

Pokud však měla marxistická filosofie přijímat hypotézy filosofické antropologie jako sobě vlastní, jestliže se na mexickém kongresu hovořilo o tom, že cíle a smysl marxistického pojetí člověka a filosoficko-antropologického pojetí lidského individua jsou v podstatě synonymním výrazem téhož,³³ pak Kosíkovo *zapomenuté* představovalo společně s onou Virasorovou *metafyzickou intuicí* pro dosavadní marxismus zcela novou zkušenost.³⁴ Podobnými pojmy mohl snad operovat rétorický aparát existencialismu anebo tomismu, protože již sám pojem Virasorova transcendentna jistě předpokládal jistý teleologický princip, ne-li vyjádřený pojmem boha, tedy alespoň tím, co „nebylo možno dešifrovat“ a co se před člověkem otevíralo jako „horizont tajemství“.³⁵ Marxismus zde však pro sebe přijímal zcela novou humanistickou dimenzi, která sama sebe zdaleka nevyčerpávala „objevem“ raných Marxových děl, jejichž kvalitativně nová analýza dle Adama Schaffa otevírala antropologickému zhodnocení lidských perspektiv nový prostor.³⁶ Marxisticky pojatá filosofická antropologie – či prostě jen marxistická antropologie – zde podle Šimo-

³⁰ Veljko Korać, „Za filozofickú antropológiu“, in *ibid.*, s. 102–103.

³¹ Ján Bodnár, „Filozofická antropológia jako teória človeka“, *Otázky marxistickej filozofie* 14 (1964), č. 1, s. 3–15, zde s. 8.

³² Miguel Angel Virasoro, „Základy filozofickej antropológie ako exaktnej vedy a nová koncepcia človeka“, in *Človek, kto si?* (Bratislava: Obzor, 1965), s. 86–97, zde s. 91..

³³ Veljko Korać, „Za filozofickú antropológiu“, in *Človek, kto si?* (Bratislava: Obzor, 1965), s. 102.

³⁴ Hovořím-li zde o „dosavadním marxismu“, mám na mysli marxismus československý, který prožíval renesanci své humanistické perspektivy po období stalinistického dogmatismu, nikoli marxismus jako celkovou evropskou myšlenkovou tradici.

³⁵ Virasoro, „Základy filozofickej antropológie jako exaktnej vedy“, s. 96–97.

³⁶ Adam Schaff, *Marxizmus a ľudské individuuum. Príspevok k marxistickej filozofii človeka*. (Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1966).

va výkladu sjednocovala momenty lidské jedinečnosti, její zvláštnosti i všeobecnosti.³⁷ Rozvoj lidské kreativity, bytostně lidského tvořivého úsilí, kladla tato antropologie jako imperativ dalšího rozvoje socialistické společnosti.³⁸ Šíma ovšem přisuzuje marxistické antropologii i roli sjednocujícího činitele mezi *makrosvětem* lidské společnosti, formulovaném pojmy stát a třída, a mezi *mikrosvětem* individuálního lidského jedince a jeho nejbližšího okolí. Smyslem marxistické filosofické antropologie tak měla být tvůrčí snaha o nalezení vhodné a demokraticky vyjádřené funkční symbiózy mezi zájmy státu a zájmy jedinců a rodin.³⁹ Jejím cílem a hodnotou bylo hledání *rodové* podstaty lidské existence a v souladu se svým primárním zdrojem rané Marxovy filosofie směřovala k naplnění lidské svobody na základě plného rozvinutí jeho rodových sil.⁴⁰

Ambice filosofické antropologie vyvěraly zřejmě ze skutečnosti, že vlastní vznik různých exaktních a diferencovaných antropologických směrů souvisel s krizí evropské modernity, se ztrátou víry v možnosti tradičního racionalismu, a byl vyjádřením úsilí po nalezení nového smyslu humanity ve stínu prožitku stalinských represí.⁴¹ Chápaná tímto způsobem byla filosofická antropologie v obecné rovině zdrojem naděje, že aktivní opozice proti *aparativnímu totalitarismu* postindustriální kybernetické éry je nějakým způsobem schopna nově formulovat svoji kritiku a že je dosažitelná.⁴² Ve své marxistické koncepci pak filosofická antropologie skýtala i novou dimenzi utopického příslibu, neboť mohla být oním nástrojem, který, řečeno se Zygmuntem Baumanem, zajistí plnost lidské existence nikoli pouze *de iure*, v rovině normativních občanských právních vztahů, nýbrž také *de facto*, jako naplněný program osvícensky pojatého pojmu pokroku.⁴³ Socialistická společnost, vedená programem humanistické marxistické antropologie, mohla tak vznést jistý nárok na překonání „slepé uličky modernity“, která destrukcí tradičních sociálních vazeb upírala mnoha jedincům přístup do „svůdného prostoru vlastního sebeurčení“.⁴⁴

Tomuto cíli však nemohla marxistická antropologie dostat bez revize myslitelných filosofických zdrojů a myšlenkových tradic marxismu. Ve vlastním soužití s filosofickou antropologií si musela oficiální marxistická filosofie osvojit pluralitní paradigma,⁴⁵ a to

³⁷ Rudolf Šíma, „K niektorým otázkam marxistickej koncepcie človeka“, in *Philosophica. Zborník Filozofickej Fakulty Univerzity Komenského*, 16 (1966), č. 7, s. 211–240, zde s. 234.

³⁸ *Ibid.*, s. 226.

³⁹ *Ibid.*, s. 233.

⁴⁰ Ivan Landa, „Marxova filosofická antropologie“, *Filosofický časopis* 63 (2015), č. 3, s. 339–355, zde s. 353.

⁴¹ Vilém Flusser, *Postdějiny* (Mělník: Přestupní stanice, 2018), s. 14.

⁴² *Ibid.*, s. 11.

⁴³ Zygmunt Bauman, *Tekuté časy. Život ve věku nejistoty* (Praha: Academia, 2008), s. 59.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Michal Kopeček, *Hledání ztraceného smyslu revoluce. Zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953–1960* (Praha: Argo, 2009), s. 185.

jako druh osobitého přístupu k „morálním zdrojům všech relevantních filosofii“.⁴⁶ Nově byla znovuobjevována „morální kvalita marxistického pohledu na svět“ jako vlastní zdroj uznání názorové diferenciaci a mnohosti životních postojů.⁴⁷ Ve snaze o nalezení kořenů vlastní autenticity a dynamiky tak přirozeně oficiální proud marxismu v orientaci na přístupy filosofické antropologie reflektoval svůj vztah k existencialismu. Ve své prvořadě úloze, totiž během výzkumu „ontologického aspektu lidské existence“,⁴⁸ nemohla marxistická antropologie existencialismus pominout a musela aktualizovat svoji pozici například vůči myšlení J.-P. Sartra.⁴⁹ Dialog marxismu a existencialismu byl v určitém smyslu tradiční a jeho poststalinská podoba mohla navázat na tradici reflexe existencialismu ze čtyřicátých let 20. století.⁵⁰

Jakkoli je však dialogická vazba svébytné marxistické antropologie a existencialismu nepřehlédnutelná, domnívám se, že daleko radikálnější a dalekosáhlejší perspektiva se dobovému marxismu nabízelá v otevřené možnosti čerpat ze sociální filosofie Immanuela Kanta. Právě Kant byl v mezinárodním kontextu vnímán jako duchovní otec filosofické antropologie, neboť formuloval tři základní otázky, vymezující vztah lidského jedince a filosofie. „Kantovská triáda“ otázek (*Co mohu vědět? Co mám dělat? V co smím doufat?*) je obecným fundamentem filosofické antropologie, jak ostatně ve své *Dialektice konkrétního* upozornil Karel Kosík.⁵¹

Vztah poststalinské marxistické filosofie ke Kantovu morálnímu a politickému ideovému schématu byl přitom nejasný. Pro Adama Schaffa byl etický socialismus ve své kantovské reflexi filosofickým základem revizionismu.⁵² Dokonce i pro Marcuseho byl Kant tím, kdo posvětil politické základy buržoazní společnosti jako apriorní ideál.⁵³ Tato skepse byla oprávněná, pokud se kriticky obracela k hlavnímu proudu Kantovy politické filosofie, k proudu, na němž stavěla evropská politika liberálního státu blahobytu (*liberal welfare state*), anebo dokonce centristická liberální politika se svojí vírou v nadčasovou platnost demokratických institucí a struktur.⁵⁴ Podle Kevina Dodsona však Kant poukázal na antagonismus světa trhu a světa lidských hodnot. Uvědomoval si, jaké nebezpečí může znamenat kolize tržní ceny (*price*) s cenou lidské důstojnosti (*dignity*) pro autentickou roli člověka jako nositele etických hodnot.⁵⁵ Dodson se do-

⁴⁶ *Ibid.*, s. 186.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 187.

⁴⁸ Ján Bodnár, „Filozofická antropológia jako teória človeka“, s. 14–15.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 12.

⁵⁰ Viz např. György Lukács, *Existencialismus či marxismus?* (Praha: Nová osvěta, 1949).

⁵¹ Karel Kosík, *Dialektika konkrétního* (Praha: ČSAV, 1963), s. 170.

⁵² Adam Schaff, *Spór o Zagadnienie moralności* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1958), s. 67.

⁵³ Kevin E. Dodson, „Kant’s Socialism: A Philosophical Reconstruction“, *Social Theory and Practice*, 29 (2003), č. 4, s. 525–538.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

mnívá, že Kant si plně uvědomoval nesouměřitelnost a vzájemnou odcizenost světa kapitalistického trhu se světem „poslední morálních účelů“ (*the realm of ends*), a že právě tento jeho poukaz na vzájemnou nekompatibilitu obou je východiskem, ze kterého může marxismus Kantovu morální filosofii přijmout.⁵⁶ Nelze se domnívat, že by snad československá marxistická filosofie šedesátých let přejala morálně-politický narativ Kantovy filosofie jako bezproblémově vlastní ideové krédo. Již proto ne, že na Kantově morální filosofii stavěl Leninem zhusta kritizovaný a odsouzený austromarxismus.⁵⁷ Bez ohledu na politickou profilaci však Kant vnesl do politického slovníku nadčasové téma lidské hodnoty a sebeúcty, která by svoji autenticitu odvozovala ze sekularizovaného kategorického imperativu, jehož měřítkem by bylo samo lidství.⁵⁸ O to více je otázka recepce Kantovy filosofie ve východním bloku a zvláště v Československu podnětnější, o kolik je méně programová či zjevná, či dokonce odmítaná na základě kampaní proti revizionismu. Přesto se odehrávala v zázemí jako způsob „poststalinského hledání autenticity“.⁵⁹

Marxistická antropologie a reálná politika v díle Rudolfa Šímy

Také Rudolf Šíma chápal marxistickou antropologii s jejími novými východisky lidské svobody jako relevantní pokus o naplnění obsahu a smyslu kantovské etiky, avšak domýšlel dále její praktické politické důsledky. Se sobě vlastní humanistickou vizí byla tato antropologie Šímovi nejen naplněním Kanta, ale také překonáním Hobbesa.⁶⁰ Úplné naplnění programu marxistické antropologie v její politické dimenzi jako marxistického demokratického humanismu by znamenalo, že Hobbesem daný axiom trvalé občanské války (a tím určení politiky samé jako nutně represivního řádu) by byl negován novými politickými podmínkami, které vzájemně nepřátelství lidských jedinců nepředpokládají.⁶¹ Tyto nové podmínky občanského soužití by totiž ve shodě s marxistickým pojetím vztahu lidského individua ke společenskému celku předpokládaly, že svoboda lidského jedince není svými hranicemi a dosahem omezením svobody jiného (jako je tomu v právním řádu liberalismu), ale že v procesu společenské praxe dochází k „protínání“ těchto svobod, že svoboda jednoho nachází své rozšíření a plné uplatnění ve svobodě druhého v kvalitativně vyšším řádu občanské společnosti.⁶² V tomto novém kontextu vztahů již není člověk jen možností pro sebe, ale také možností pro

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonie a socialistická strategie: za radikálně demokratickou politiku* (Praha: Karolinum, 2014), s. 51.

⁵⁸ Martin Malia, *Sovětská tragédie. Dějiny socialismu v Rusku 1917–1991* (Praha: Argo, 2003), s. 43.

⁵⁹ Pavel Kolář, *Soudruzi a jejich svět. Sociálně myšlenková tvářnost komunismu* (Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, 2019), s. 50.

⁶⁰ Šíma, „K niektorým otázkam marxistickej koncepcie človeka“, s. 217.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

jiné.⁶³ Jako takováto možnost se dostává za mez vlastního „animálního partikularismu“, který vytyčuje jeho existenciální anebo politický zájem v rovině egoistických zájmů, a objevuje tak nové možnosti dalšího rozvoje svého lidského druhu. Je to přirozené, neboť zájmy a potřeby celku se stávají vlastními každému jednotlivému člověku, třídní a sociální bariéry mizí.⁶⁴

Marxistický humanismus svojí antropologickou optikou skýtal takovou imaginaci společnosti, ve které by účast lidských jedinců na řešení veřejných otázek byla předmětem jejich trvalé vzájemné kooperace. Tato společnost naplněné humanistické premisy ovšem předpokládala stanovení míry mezi objektivním determinismem poznané nutnosti a dosahem individuální lidské svobody. Jako „otázka po existenci a hranicích svobody“ tak bylo nově vznášeno téma „relativní autonomie lidského rozhodování“.⁶⁵ Ve jménu nově objevované lidské autonomie byla aktualizována potřeba svobodné volby, určující taktéž míru osobní zodpovědnosti jedince za vlastní činy.⁶⁶ Zdali „je v tomto světě místo pro svobodné jednání“ a v čem pak záleží podstata svobody, případně jak funkčně vymezit hranice mezi nutným determinismem a individuální občanskou vůlí – před marxistickou antropologií stály tyto otázky jako její úkol a program.⁶⁷ Také Rudolfu Šímovi se téma vztahu mezi společenskostí a individualitou stalo náplní jeho výzkumu, jako snaha nalézt ideální spojení obojího.⁶⁸ V tomto momentu však marxistická antropologie překračovala svůj horizont jako disciplína, tázající se po smyslu a možnostech lidské ontologie v celku abstraktní sítě sociálních vztahů, přestávala být pouhou teorií forem lidské existence, ale nabývala podoby politologické disciplíny a politického požadavku.

Proto se také Rudolf Šíma obrací k praktickým otázkám politiky jako vlastní sféry veřejného působení člověka a řeší kvalitativní rovinu vztahů lidského jedince k veřejným institucím. Příkladem tohoto jeho badatelského zájmu je stručný článek *Sloboda výmeny názorov*, otištěný v časopise *Predvoj* v srpnu roku 1968.⁶⁹ Výměna názorů je zde Šímovi podmínkou trvání a platnosti socialistické demokracie. Jako princip svobodné občanské komunikace zde plní úlohu metody, s níž teprve může být uplatňován vědecký postup při politickém řízení.⁷⁰ Projevuje se přitom ve dvou aspektech: jako elementární právo *dát se poučit a informovat* a také jako *povinnost* informovaných poskytovat sdělení, a to také v případě, že o to nejsou konkrétně žádáni. Oba aspekty potvrzují status

⁶³ *Ibid.*, s. 216.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Kopeček, *Hledání*, s. 276.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 277.

⁶⁷ Zbyněk Fišer, *Otázky bytí a existence* (Praha: Svobodné slovo, 1967) s. 9.

⁶⁸ Šíma, „K niektorým otázkam marxistickej koncepcie človeka“, s. 228.

⁶⁹ Rudolf Šíma, „Sloboda výmeny názorov“. *Predvoj* 26 (1965), č. 34, s. 10–11.

⁷⁰ *Ibid.*

socialistické demokracie, která odmítá kabinetní politiku a počítá s tím, že lidové *masy mají a musejí být informované* a nic se před nimi neskrývá.⁷¹ Svobodná výměna názorů, pojímaná jako důvěrný vztah mezi informovanými a neinformovanými, jehož cílem je dosažení obecné *autority pravdy*, je pro Šímu důležitým *společenským kontrolorem a korektorem*, který napomáhá uchování integrity myšlení a konání.⁷²

Teze o svobodné výměně názorů, představené v *Predvoji*, rozvinul Šíma dále ve studii „Občianská sloboda a legitímnosť socialistickej moci“, která byla jeho zdaleka nejvíce politologicky zaměřenou studií.⁷³ Znovu se v ní vracel ke vztahu *mikro* a *makro* struktur lidské společnosti. Každý funkcionář socialistické demokracie musel dle Šímy spatřovat těžiště vlastní normotvorné činnosti v hledání objektivně zjiřitelných cílů, zájmů anebo potřeb obou těchto struktur.⁷⁴ Oběma měl být zajištěn jejich svébytný legitimní funkční prostor pro vlastní rozvoj. Obě struktury totiž svým spolupůsobením tvořily *dialektickou totalitu zvláštních celospolečenských zájmů* a každá socialistická společenská instituce nebo organizace měla nacházet své opodstatnění v tom, aby vědecky, ale přitom humánně nacházela a hájila zvláštní zájmy příslušných sociálních sfér.⁷⁵ Toto „nacházení zájmů“ mělo být založeno na informovanosti, legitimitě a co nejširší demokratické kontrole, aby se tak dostálo základním atributům socialistické demokracie.⁷⁶ Dialektické totalitě vztahů měl být takto dodán humánní obsah, přičemž „podstata, cíl a charakter socialistické moci měl spočívat na systému legitimních norem“.⁷⁷ Otevíral se tu však jistý historický paradox socialistické demokracie. Pokud vzájemný vztah *mikro* a *makro* struktur byl ve své zásadě pojímán jako dialektická totalita vztahů a zájmů, vylučovala tato perspektiva funkci nezávislé politické opozice.⁷⁸ Opozice ve svém liberálním smyslu je podle Šímy překonána. Socialistická demokracie naproti tomu tvoří opozici novou, nezaloženou již na zvláštních zájmech vzájemně znepřátelených skupin nebo stran, ale naopak stavějící na předpokladu, že instituce, bránící zájmy *mikro*struktur, dokážou úspěšně konfrontovat požadavky *makrosféry*, a to na základě vzájemného dialogu a sebereflexe. Vlastní smysl socialistické opozice tak nespočívá ve snaze rozbít totalitu vztahů, obnovit liberální partikularismus a zničit protivníka,

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ Šíma, „Občianská sloboda a legitímnosť socialistickej moci“.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Marxistická antropologie totiž počítala v souladu s výše řečeným s překonáváním individuálního partikularismu právě v souladu s cíli a potřebami hledané totality bytí, počítala s odstraněním falešného vědomí, fetišizace vztahů a hobbesovské „občanské války“, a ustavení fakticky nezávislé, partikulární opoziční platformy tak fakticky znemožňovala.

ale ve spoluúčasti na plodné konfrontaci legitimních institucí a orgánů ke vzájemnému prospěchu všech.⁷⁹ Funkčnost takovýchto vazeb však Šíma podmínil trvale přítomnou a všeobecnou kontrolou legitimitnosti, kritikou institucí zdola. Všeobecná i konkrétní podoba zákonných norem měla být vždy taková, aby v co nejširší míře umožňovala svobodnou aktivitu občanů.

Byl Šímou požadovaný dialog mezi *mikro* a *makrosférou*, jeho důraz na obnovení demokratické kontroly zdola, také požadavkem revitalizace výchozích principů občanské společnosti? Ve studii *O podstate byrokratizmu* z roku 1964 Rudolf Šíma konstatuje, že „socialistická demokracie může existovat, rozvíjet se a plnit svoji historickou úlohu pouze tehdy, pokud zabezpečuje lidovým masám konkrétní účast na veřejném životě“.⁸⁰ Pouze takto totiž může lidský jedinec plně rozvíjet svůj potenciál a dospívá ke skutečné svobodě, kterou Šíma definuje jako svobodu všestranného rozvoje.⁸¹ Je tak povinností socialistické demokracie zabezpečit jednotu *přímé* demokracie, jejímž aktérem je občan bez přímé, apriorní kontroly „shora“, a zastupitelské demokracie, která ručí za legální řád a exekutivu.⁸²

Hledání symbiózy mezi zájmy státu a zájmy socialistického občana přivedlo Šímu až k promyšlení optimálních prostředků zajištění mocenské rovnováhy. Jestliže neměla být exekutivní pravomoc vlády vystavena dohledu opozice v liberálním smyslu tradiční parlamentní kritiky, jakého korektivu se pro prosazení svých *mikrozámů* měl podle Šímy chápat občan socialistické demokracie? Šíma vycházel z Rousseauovy teze společenské smlouvy a jejího předpokladu, že lid je autentickým tvůrcem zákonných norem.⁸³ Pokud měl být tento předpoklad naplněn, pak pro Šímu bylo vhodným prostředkem kupříkladu občanské *referendum*, neboť to je forma lidového hlasování, ve které se občan uchyluje podle své vůle ke kladnému a zápornému stanovisku k jednotlivým předkládaným tezím, normám a zákonným opatřením. Teoreticky je to tedy pro Šímu nejjednodušší a praktický způsob, který zajišťuje stálou účast jedince na životě společnosti.⁸⁴ Otázku technických parametrů referenda Šíma dále nerozvádí. Staví na předpokladu, že široká informovanost je základem pro přístup jedince k řešení veřejných záležitostí. Na oprávněný požadavek informovaného občanského kolektivu po politické participaci pak musí funkcionáři dále odpovídat svojí vysokou kvalifikovaností, vzdělaností a vědeckým stylem myšlení, jejich povinnou myšlenkovou výbavu by měl dotvářet humanistický přístup.⁸⁵ Spojením tohoto humanismu, vědecké kvalifikace,

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Rudolf Šíma, „O podstate byrokratizmu“, *Otázky marxistickej filozofie*, 19 (1964), č. 49, s. 41–56.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ Šíma, „Občianská sloboda a legitimitnosť socialistickej moci“, s. 464.

⁸⁴ *Ibid.*, s. 466.

⁸⁵ Šíma, „O podstate byrokratizmu“ s. 50.

všestranného vzdělání a obecné informovanosti všech občanů zamýšlí Šíma dovést k realizaci osvícenský ideál demokratické správy, používá osvícenskou rétoriku a proti „byrokratické tmě“ staví „světlo vědecké vzdělanosti.“⁸⁶

Šímovy úvahy o byrokratismu a o roli, jakou v boji proti němu hrají sdílené, volně šířené a vědecky podložené informace, napomáhaly teoretickému ukotvení požadavku široké lidové kontroly moci jako záruky přechodu od diktatury proletariátu ke všelidovému státu a socialistické demokracii.⁸⁷ Vyjadřovaly trend formulovaný mimo jiné Miroslavem Kusým: komunistická strana by již neměla být výrazem totálního uchopení moci a exekutivních struktur, protože tato úloha v nemenší míře náleží společenským organizacím, sdružením, kolektivům, občanům. Úkol strany spočívá výhradně ve snaze výkon moci kontrolovat a udávat jeho směr z pozice autentické avantgardy a „mozkového trustu“ socialistické společnosti.⁸⁸

Ačkoli Šímovo jméno nefiguruje mezi předními teoretiky československé obrody socialismu, jeho články z let 1964–1966 nepochybně dokládají, že se jako autor na celkovém demokratizačním diskurzu podílel a že úvahou o základech legitimacy socialistické moci spoludotvářel myšlenkové klima, které požadavek širší demokratizace veřejné sféry jednoznačně podporovalo.

Od vesmírných horizontů do hlubin schematismu. Ontologická schémata v myšlení Rudolfa Šímy mezi reformním komunismem a normalizací

V květnu 1967 byl Rudolf Šíma jmenován docentem pro obor marxisticko-leninské filosofie.⁸⁹ Kladné oponentské posudky pro habilitační řízení vypracovali slovenský sociolog Andrej Sirácky a filosof Milan Machovec.⁹⁰ Komise konstatovala, že výsledky dosavadní publikační činnosti Rudolfa Šímy jsou bezesporu přínosem pro řešení problémů filosofické antropologie.⁹¹ Pozitivně byla hodnocena jeho pedagogická činnost. Měl být *usilovným a přesvědčivým* učitelem, vždy sledujícím nejnovější filosofickou literaturu, jejíž poznatky zahrnoval do vlastních přednášek.⁹²

Rudolf Šíma si byl ovšem vědom, že otázka totality lidské existence se zdaleka nevyčerpává v jejím pouhém politickém určení a v každodenní praxi politiky. Jako filosofický antropolog byl veden ke snaze o poznání, jakým způsobem je transcendován dočasný

⁸⁶ *Ibid.*, s. 55.

⁸⁷ Miroslav Kusý, *Filozofia politiky. K niektorým otázkam politického riadenia spoločnosti*, (Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1966), s. 209.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, „Návrh na menovanie a ustanovenie PhDr. Rudolfa Šímu, CSc. docentom pre obor Filozofia – špecializácia: historický materializmus“, s. 3.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*, s. 2.

⁹² *Ibid.*

existenciální horizont lidstva. Ptal se po základních ontologických východiscích lidské existence a pokusil se vytyčit obecnou tendenci budoucího lidského vývoje. V tomto smyslu je třeba chápat jeho patrně nejdůležitější monografickou práci *Človek a svet*.

Šímův *Človek a svet* jako svébytný manifest marxistického humanismu

Človek a svet je patrně nejucelenějším dílem, ve kterém Šíma proniká k podstatě marxistické filosofické antropologie. V úvodu práce předesílá, v čem spočívá sama ideální podstata lidského života, jeho směřování: realizovat lidský život znamená stávat se něčím jiným než tím, jak člověka v jeho podstatě utvořil již daný svět. „Být člověkem znamená být ne tím, čím jsem, ale tím, čím můžu a mám být.“⁹³ Tento lidský úkol transcendence vlastní druhové podstaty ve smyslu marxistické společenské emancipace je ale nebezpečný, plný výzev a nástrah mechanického determinismu. Svět se totiž snaží člověka zredukovat na pouhou *subordinační složku* svého vlastního mechanismu a stavět jej ve svém *teatrum mundi* do předem stanovených rolí. Člověk se tedy musí se světem vyrovnat – v opačném případě se svět vyrovná s ním.⁹⁴ Obsahem titulu tak měl být především výzkum modelů, jichž člověk ve svém vztahu ke světu využívá a ze kterých vychází.⁹⁵

Nepříliš rozsáhlá publikace o přibližně dvou stech stranách znamenala rozhodný Šímův výpad proti všem modelům lidské existence, které chtěly objektivní skutečnost světa a člověka vykládat jako předem určenou. Aby tomuto úkolu dostál, zhodnotil Šíma pro své účely celou řadu domácích i cizích textů filosofické antropologie, inspiroval se mimo jiné *Útěchou z ontologie* Zbyňka Fišera (E. Bondyho), hodnotil ji jako „zajímavé a podnětné“ teoretické zpracování substančního filosofického modelu.⁹⁶ Seznam Šímou použité literatury však předestírá řadu dalších jmen: Gramsci, Jaspers, Erich Fromm, Kant, Garaudy a Sartre jsou zde doplňováni Karlem Kosíkem, Janem Patočkou, Milanem Machovcem, Teilhardem de Chardin a Maxem Schelerem.⁹⁷ Nechybí ani citace zmíněné Virasorovy přednášky ze sborníku *Človek, kto si?*⁹⁸ Užití citací naznačuje, že Šíma jistě nebyl jen eklektikem, který by svými odkazy na známé tituly chtěl dodat vlastní práci na věrohodnosti. Cituje-li Patočku, je si spolu s ním vědom, že je pouze v lidských rukou, zda se svět promění na *mateřské lůno* a na *usměvavé ochranné klenutí*, anebo zda bude zahalen *kosmickým mrazem*.⁹⁹ Ideou *Človeka a sveta* je přitom přesvědčení,

⁹³ Šíma, *Človek a svet*, s. 6–7.

⁹⁴ *Ibid.*, s. 7.

⁹⁵ *Ibid.*, s. 10.

⁹⁶ *Ibid.*, s. 13.

⁹⁷ *Ibid.*, s. 216–217.

⁹⁸ *Ibid.*, s. 218.

⁹⁹ *Ibid.*, s. 8.

že je to právě marxismus, který dává základ pro sjednocení objektivního zákona dějin se subjektivní rovinou lidské aktivity a praxe.

Šíma upozornil, že Marxova filosofická koncepce svět sice *hominizuje*, utváří dialektický celek člověka a světa, ale nečiní tento svět nutně *antropocentrickým*.¹⁰⁰ Akcentovaný rozdíl mezi *antropologickým* a *antropocentrickým* varuje každého, kdo by se zaobíral vztahem lidského individua ke světu, před jednostranností, která by se mohla projevit jednou jako dogmatický purismus železných zákonů dějin bez účasti člověka, podruhé jako bezbřehý důraz na nekonečné možnosti lidské aktivity a subjektivity, na nijak neurčené meze lidského intelektu, neohraňované vůle, která si utváří svět pouze po svém.¹⁰¹ Je tedy třeba důrazně rozlišovat mezi „reálným“ Marxovým humanismem a utopickým humanismem, ať už by se tento utopismus chtěl projevovat dogmaticky, anebo naopak s pouhým odkazem na svobodnou lidskou vůli.¹⁰²

Principem reálného marxistického humanismu a socialistické demokracie je podle Šímy *zauzlení* všech se všemi, totalita vztahů založená na altruismu, respektu a vzájemné kooperaci, dovedení platonské myšlenky aktivního hledání štěstí pro sebe skrze hledání štěstí pro jiné k dokonalosti.¹⁰³ Smyslem filosofické antropologie v marxistickém pojetí je tak sjednocení altruismu a egoismu jako nevyhnutelného atributu socialistické společenské praxe.¹⁰⁴ V realizaci této jednoty vyhlašuje Šíma program a cíl celého socialistického hnutí.¹⁰⁵ Moderní epocha je érou stále sílících ontologických vazeb jedinců na sebe navzájem.¹⁰⁶ Všestranná otevřenost člověka k jinému člověku a člověka vůči světu a přírodě otevírá tím cestu k Marxovu totálnímu individu, které je tvůrcem svých dějin, prostředí a kultury a osvojuje si svět.¹⁰⁷ Díky antropologicko-humánnímu rozměru marxistické filosofie překonává model dialektického vztahu člověka a světa jednostranný scientismus a objektivismus, základy dogmatického pojetí mezilidských vztahů. Je tak schopen osvětlit „význam a cíl lidského snažení a života vůbec“, objasnit „postavení, možnosti a funkci člověka ve světě“, může sjednotit kosmocentrické a antropocentrické hledisko na novém základě.¹⁰⁸ Marxismus ve své filosofické antropologii získává určitý rys *hoministické eschatologie*, vstupuje do dialogu o „humánních momentech lidské skutečnosti“ a „světlo lidského rozumu“ účinně spájí s „teplem lidského

¹⁰⁰ *Ibid.*, s. 129.

¹⁰¹ *Ibid.*, s. 134.

¹⁰² *Ibid.*, s. 139.

¹⁰³ *Ibid.*, s. 150–151.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 149–150.

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 152.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, s. 167.

¹⁰⁸ *Ibid.*, s. 208–209.

srdce“.¹⁰⁹ Šíma představuje materialisticko-dialektický model vztahu člověka a světa jako bázi a možnost pro konstrukci „skutečně integrované teorie člověka“, bez jejíž metodologie se marxistická filosofická antropologie nemůže obejít.¹¹⁰

Svůj *eschatologický moment* odkrývá tato antropologie člověku tehdy, když jej učí pochopit „vesmírný rozměr“ vlastní existence, osvojit si „vesmírné, *kosmocentrické* postoje a smysly“, které nastupují na místo úzce zaměřených smyslů *geocentrických*.¹¹¹

A v tomto momentu je třeba počítat „s různými překvapeními, které se z hlediska geocentrických smyslů můžou jevit jako nesmyslné a absurdní“.¹¹² Během osvojování svého kosmického smyslu se člověk dotýká tajemství, zvláštních a až doposud mimosmyslových či mimologických skutečností, které jsou předmětem parapsychologie anebo psychotroniky, ale které není možné odmítat jen proto, že stojí mimo oblast naší geocentrické zkušenosti.¹¹³ Podle Šímy se totiž „vesmír může stávat lidským jen pro člověka s rozvinutými lidskými vesmírnými smysly, které není možné redukovat jen na tradičních pět smyslů a logické myšlení“.¹¹⁴ Šíma zde otevřeně staví před marxistickou filosofickou antropologií otázku mimosmyslových zkušeností. Přistupuje k oblastem, které dosud byly jen záležitostmi mýtu a náboženského prožitku, a činí z paranormální zkušenosti „šestého smyslu“ předmět budoucí společenské praxe mimo oblast dosavadní zkušenosti, kulturních zvyklostí a výrobního způsobu. Přitakáním kosmocentrické lidské perspektivě vytyčuje filosofické antropologii její nejzazší metu, aby takto řešil problém dalšího rozvoje člověka v postindustriální éře vědeckotechnické revoluce. Neřeje si ve svém náčrtu lidských perspektiv pro člověka nic jiného, než aby se „cítil jako domácí pán ve svém domě“ a aby si byl jistý svojí žitou lidskou zkušeností bez iluzí.¹¹⁵

Šíмова kritika frankfurtské školy

V době, kdy *Člověk a svět* v srpnu roku 1969 vyšel, pobýval Rudolf Šíma již téměř rok na stipendijním pobytu na univerzitě J. W. Goetheho ve Frankfurtu nad Mohanem. Tento svůj pobyt zahájil jen několik dní po sovětské okupaci, 1. 9. 1968. Na náklady stipendia, poskytnutého berlínským Institutem Alexandra Humboldta, se věnoval svojí výzkumné činnosti až do 28. února 1970.¹¹⁶ Studium kritické teorie frankfurtské školy se zaobíral v politicky dynamickém a nelehkém období, kdy budoucí podoba legitimacy demokra-

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, s. 212.

¹¹¹ *Ibid.*, s. 169.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, s. 170.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, s. 213.

¹¹⁶ Archiv Univerzity Komenského v Bratislavě, fondu Rudolf Šíma, složka „Filozofická fakulta UK – návrh na výnimku, dopis Alexander von Humboldt Institut.“

tického odkazu pražského jara byla velmi nejasná a kdy společnost procházela ranou fází normalizace. Do těchto normalizovaných společenských struktur se ovšem Šíma dokázal po svém návratu poměrně rychle zařadit, neboť již v červnu 1971 nastoupil na filosofickou fakultu Univerzity Komenského namísto uvolněného Jiřího Kánského.¹¹⁷

Šíмова práce „*Kritická teória“ frankfurtskej školy a jej vplyv v Československu*, vydaná roku 1976,¹¹⁸ neměla být jen polemickým účtováním s myšlenkovým odkazem západního marxismu a sociální kritiky. Její celkový smysl měl také poněkud širší rozměr, než byla pouhá kritická reakce na polednový vývoj roku 1968 v Československu, přestože kniha vyšla v ediční řadě „*Kritika buržoázní ideologie a revizionismu*“. Monografie se vyrovnávala se změnou konceptu filosofického antropologismu, který v nových podmínkách již nebyl funkční jako teoretické východisko demokraticky aktivního občanství. *Zauzlení* všech se všemi již nebylo možno pojímat v rámci demokratizujícího narativu druhé poloviny šedesátých let. Problém filosofické antropologie mohl být nadále artikulován jen s odkazem na „generativní metatext“ *Poučení z krizového vývoje*.¹¹⁹ To ve svém důsledku znamenalo, že problém marxistické filosofické antropologie mohl být sice dále rozvíjen, ale s ohledem na celkový ideologický narativ normalizačního režimu se tak dělo výlučně v rámci *technokraticko-etatistického* pojetí.¹²⁰

Je možné akceptovat několik výkladů, proč si marxistická filosofická antropologie osvojila jazyk technokratického etatismu. Ten vůbec nejjednodušší výklad, opírající se o rétoriku liberálního mainstreamu a konzervativního disidentského narativu moderních československých dějin, by patrně jako ústřední motiv tohoto posunu vyzdvihl domnělý oportunistismus dobových aktérů.¹²¹ Oproti tomu jiné současné výklady poukazují na možnost, že tento technokratický posun byl spíše pragmatickým navázáním na vybrané složky reformní politiky pozdních šedesátých let, pokusem o plné rozvíjení vědecké racionality a socialistické organizované modernity, rozřešením dilematu pražského jara ve prospěch racionální vědecké imaginace na úkor masové demokratizace.¹²²

Šímův text však hovoří také sám za sebe a s odkazem na vlastní rétorický fond jej lze také vykládat. V mnoha ohledech je „*Kritická teória*“ typickým textem akademického diskurzu normalizace, vztahuje se ke „generativnímu metatextu“ *Poučení z krizového vývoje*, které samo o sobě nastoluje jistý diskurz. Pro Šímu je dokumentem, který plní

¹¹⁷ *Ibid.* Rudolf Šíma – osobný spis, „Dopis děkana FF UK Rektorátu UK ze dne 10. 5. 1971“.

¹¹⁸ Rudolf Šíma, „*Kritická teória“ frankfurtskej školy a jej vplyv v Československu* (Bratislava: Pravda, 1976).

¹¹⁹ Michal Kopeček, „Vládnout právem. Česká právní věda od ‚represivní legality‘ k právnímu státu, 1969–1994“, in: Michal Kopeček (ed.), *Architekti dlouhé změny. Expertní kořeny postsocialismu v Československu* (Praha: Argo, 201), s. 53.

¹²⁰ *Ibid.*, s. 55.

¹²¹ *Ibid.*, s. 43–44.

¹²² Vítězslav Sommer, *Řídit socialismus jako firmu. Technokratické vládnutí v Československu, 1956 – 1989* (Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2019), s. 6.

„nezastupitelnou úlohu“ při hledání historického a společenského kontextu chybné revize marxismu.¹²³ Přesto je možné dívat se na „*Kritickou teorii*“ jako na autentický text, který možná mnohé vypovídá o povaze Šímovy zahraniční stipendijní zkušenosti a který svědčí o nutných limitech jeho vlastního antropologického pojetí, jež při bližší konfrontaci s východisky frankfurtské školy sám znovu revidoval. Stojí za zmínku, že ačkoli byl text publikován až roku 1976, sám jeho autor uváděl, že jej „v podstatě napsal už roku 1970“.¹²⁴ Základem jeho analýzy byla přitom nejen četba původních textů, ale také osobní rozhovory anebo zkušenosti s tehdejšími představiteli frankfurtské školy přímo v místě pobytu.¹²⁵

Přestože Šíma rozvíjí ve druhé polovině šedesátých let velmi podnětnou variantu svébytně chápané filosofické antropologie, která je ve svých požadavcích na řešení společenských vztahů až radikální (požadavek občanského referenda), výchozím bojem jeho názorového vývoje byl vždy marxistický determinismus. Již v *Člověku a světě* varoval Šíma před *hypertrofií lidské subjektivity*.¹²⁶ Výsledkem takové hypertrofie je totiž stále balancování mezi utopickým optimismem a neskrývaným nihilismem.¹²⁷ „Reálný humanismus“, jak si jej představoval Šíma, se velmi lišil od marxistického humanismu, který prezentoval kupříkladu rakouský marxista Ernst Fischer. Pro Fischera hrála autentická subjektivita člověka – tvůrce, i člověka – tragického hrdiny velmi podstatnou roli. Ve své umělecké manifestaci, ve své snaze o tvůrčí emancipaci mohl být člověk ve své pravé subjektivitě „velkým kouzelníkem, Prométheem“, který v okamžiku spravedlivé revolvy boří iluzivní skutečnost a tvoří lepší, lidštější řád věcí.¹²⁸ Proto v uměleckém romantismu spatřoval Fischer formu rebelie, předjímající Marxovu unikátní vizi *totálního člověka*.¹²⁹ Stejně tak Robert Kalivoda viděl v zásadě romantický a utopický „jakobínský libertinismus“ jako základ *ideálu nové reality* a marxistického uchopení emancipace člověka.¹³⁰

Takový postoj je ale Šímovi nepřijatelnou *subjektivizací praxe*, romantickým voluntarismem, ignorujícím přírodní skutečnost a stavícím pouze na lidské ontologii.¹³¹ Konkrétní jev je pro marxistické deterministy Šímova druhu reálný a možný pouze za předpokladu, že dozrály všechny vnitřní i vnější podmínky pro existenci tohoto jevu, kdy skutečnost předmětu či jevu je vyjádřením jednotného spojení podstaty a formy,

¹²³ Šíma, „*Kritická teória*“, s. 150.

¹²⁴ *Ibid.*, s. 5.

¹²⁵ *Ibid.*, s. 17. Šíma bohužel neuvádí, se kterými představiteli frankfurtské školy se osobně setkal, především však analyzuje díla Horkheimera, Marcuseho a Adorna.

¹²⁶ Šíma, *Člověk a svět*, s. 35.

¹²⁷ *Ibid.*, s. 39.

¹²⁸ Ernst Fischer, *O nezbytnosti umění* (Praha: Orbis, 1962), s. 189.

¹²⁹ Ernst Fischer, *Was Marx wirklich sagte* (Viedeň: Verlag Fritz Molden, 1968), s. 12.

¹³⁰ Robert Kalivoda, *Moderní duchovní skutečnost a marxismus* (Praha: Československý spisovatel, 1968), s. 106.

¹³¹ Šíma, „*Kritická teória*“, s. 52.

náhody a nevyhnutelnosti (nutnosti).¹³² Také svoboda jako společenská, ekonomická a kulturní emancipace člověka jako druhu se stává skutečností tam, kde existují podmínky, tvořící její podstatu.¹³³

Ve Frankfurtu se ale Šíma setkává s podstatně odlišným vnímáním pojmu lidské svobody a emancipace. Jak ukázal Douglas Kellner, vyvinula frankfurtská škola kritické teorie (zvláště Herbert Marcuse) v reakci na stalinismus specifický důraz na zachování, ochranu a rozvoj liberálního pojetí lidských práv, a to navzdory faktu, že sám Marx byl antipodem liberálního pojetí práva a politiky.¹³⁴ Šíma podrobuje liberální rétoriku tohoto typu kritice na stanovisku třídnosti a třídního zájmu. Vnímá tradici frankfurtské kritické školy jako teoreticko-filosofickou reflexi s jasným liberálním pozadím, jako produkt měšťanského intelektualismu.¹³⁵ V něm je možné číst prvky *historického katastrofismu*, kulturního pesimismu, který se zakládá na přímém vlivu Kierkegaarda a Nietzscheho.¹³⁶ Zmíněná *subjektivizace praxe* je zde typická, dochází – nejviditelněji podle Šímy právě u Marcuseho – až k určité totalizaci společenské praxe jako druhu společenské interakce bez nutného přírodního a objektivně daného základu.¹³⁷

Výsledkem je redukce marxismu na „antropologicky interpretovaný historický materialismus“.¹³⁸ Filosofická antropologie se zde náhle stává „iluzorním řešením situace“.¹³⁹ Otevírá cestu k tezi o kritickém vědomí nezávislé inteligence (teze tak silně přítomná a silně kritizovaná u Ernsta Fischera), jako nezávislé třídy, která je schopná svojí duchovní revoltou autenticky měnit společnost.¹⁴⁰ Interpretovaná a pojímaná mimo rétorickou pozici marxistického determinismu se stává filosofická antropologie výrazem voluntaristického utopismu, mysticismu, zcela krajního individualismu.¹⁴¹ A jako takovou ji Rudolf Šíma odmítá.

„*Kritická teória*“ byla klíčovým textem, protože žádná jiná monografie nehrála tak silnou roli při budování Šímovy akademické dráhy po roce 1969. V duchu *Poučení z krizového vývoje ve straně a společnosti po 13. sjezdu KSČ* definoval její autor subjektivizaci praxe jako hlavní slabinu kritické teorie, aby následně odsoudil vybrané představitele domácí marxistické filosofie (jmenovitě K. Kosíka) jako nositele této slabiny a obránce defor-

¹³² Václav Černík, *Dialektický vedecký zákon* (Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1964), s. 163.

¹³³ *Ibid.*, s. 166.

¹³⁴ Douglas Kellner, „Critical Theory, Democracy and Human Rights“, *New Political Science* 1 (1979), č. 1, s. 12–18.

¹³⁵ Šíma, „*Kritická teória*“, s. 29.

¹³⁶ *Ibid.*, s. 43.

¹³⁷ *Ibid.*, s. 51.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, s. 55.

¹⁴⁰ *Ibid.*, s. 59.

¹⁴¹ *Ibid.*, s. 68.

mací.¹⁴² Pokud je však Šímův text vykládán „sám o sobě“, přináší ojedinělou výpověď o vzájemné konfrontaci lišících se marxistických perspektiv.

Ve své relaci k *Poučení z krizového vývoje* je Šíмова *Kritická teória* stále textem schematickým. Užívá klišé normalizačního diskurzu (návrat třídy jako morální kategorie, tradiční kritika revizionismu). Zároveň však svědčí o mnohoznačnosti pojmu marxistického humanismu, který by rozhodně neměl být vnímán pouze jako diskurz československé demokratizace šedesátých let. Pokud Šíma ve svých textech dospívá k pojmu *marxistického reálného humanismu*, který zakládá na bázi leninistické perspektivy a staví jej do protikladu k údajně utopickému marxistickému humanismu kritické teorie frankfurtské školy a jejich československých stoupenců,¹⁴³ neměli bychom tento jeho postoj ihned vnímat jako oportunistický. Takové hodnocení by bylo přílišnou zkratkou. Jak připomíná Michal Kopeček, hranice mezi osobní integritou a smysluplnou odbornou prací byly v normalizačním systému často „porézní a pohyblivé“.¹⁴⁴ Přisuzovat těmto hranicím normotvornou roli při našem vnímání dějin idejí by mohlo vést k nesprávnému určení role, kterou tyto ideje hrály při utváření osobních a kolektivních identit. Svěbytný Šímův postoj je výzvou k pátrání po vlastním vývoji marxistického humanismu, po zdrojích jeho autenticity, mnohoznačnosti, a především pak po jeho místě v moderních českých a československých dějinách. Nastoluje otázku, k čemu vlastně směřuje československá dějinná zkušenost marxistické filosofické antropologie a jak k nám tento odkaz promlouvá dnes.

Epilog. Marxistická filosofická antropologie jako výpověď o podobě evropské identity

V roce 1978 byl Rudolf Šíma jmenován profesorem na Univerzitě Komenského. O dva roky později obdržel státní vyznamenání „Za vynikající práci“.¹⁴⁵ V listopadu 1983 byl stranickými orgány jmenován ředitelem Ústavu sociálního rozvoje a práce se sídlem v Bratislavě.¹⁴⁶ Byl to pomyslný vrchol jeho dlouholeté kariéry. Šímovo někdejší zaměření na problematiku filosofické antropologie mu i v nových poměrech a odlišném kontextu skýtalo mnoho možností odborného zaměření. Byl členem anebo vedoucím vědeckých týmů, které se zaměřovaly na vytvoření optimálního modelu socialistického člověka a zejména na výzkum psychologie mládeže. Soustředil se na určení „determinant harmonického psychického vývinu a jejich případné výkyvy“, což jej vedlo k výzkumu delikvence u mladistvých.¹⁴⁷ Byl členem interdisciplinárního týmu vědců, kteří měli na

¹⁴² *Ibid.*, s. 165.

¹⁴³ *Ibid.*, s. 284.

¹⁴⁴ Michal Kopeček, „Kritika, řízení, byznys. Sociální výzkum a sociologie jako nástroje vládnutí v Československu po roce 1969“, in Kopeček, Michal (ed.), *Architekti dlouhé změny*, s. 233, s. 217–265.

¹⁴⁵ Archiv Univerzity Komenského Bratislava, fond Šíma, Rudolf, osobný spis. „Návrh na uvolnenie profesora Katedry marx-leninskej filozofie Filozofickej fakulty UK v Bratislave.“

¹⁴⁶ *Ibid.*, „Univerzita Komenského – rozvazanie pracovného pomeru. Doplnenie.“

základě závěrů 15. sjezdu KSČ vytyčit programovou linii všestranného sociálního rozvoje. V mnoha ohledech se tak nadále věnoval filosofické antropologii. Humanistický program této disciplíny však během sedmdesátých let dostal zcela jiný tvar. V jistém smyslu kopíroval kvantifikovatelný příslib prosperity, ztělesněný socialistickou prognostikou.

Tato proměna programové náplně souvisela přímo s tím, jak se *optimistická emancipační vize*, typická pro diskurz šedesátých let, pozvolna měnila v *sociotechnologii*, která měla být podkladem rigidního etatismu Brežněnovy éry.¹⁴⁸ Očekávalo se, že sociální vědy budou nově formulovat *orientující předpovědi* jako nástroj výkonu moci.¹⁴⁹

Na konci šedesátých let pojímal Šíma antropologické perspektivy člověka jako problém protínání kosmocentrického a geocentrického rámce, dvou fatálních prostorů lidské existence. Hovořil o blízkém vztahu mikro a makrostruktur. Tato antropologie vycházela vstříc Marxově *historiosofii svobody* – předpokladu, že svoboda člověka jako druhu je teleologickým vyústěním dějin.¹⁵⁰ Smíření *reality s idealitou* považovala humanistická antropologie šedesátých let za možné a žádoucí.¹⁵¹ Zření druhových lidských perspektiv a jejich možné emancipace však bylo po roce 1970 vyměněno za matematizovaný svět prognostického modelování.¹⁵² Socialistický etatismus normalizace byl veden ideou masové kvalitativní proměny výrobních prostředků, která se měla stát základem každodenního blahobytu a stability státní moci.¹⁵³

Myšlenkový koncept marxistické filosofické antropologie, kterým se Rudolf Šíma zabíral před rokem 1968, je však přesto určitou kategorií dějin myšlení, která stále ještě může být partnerem v dialogu o dějinách evropské identity. Je také důležitým milníkem dějin československé filosofie. A je příkladem, který především nutí k revizi rozšířeného pojetí dějin marxistické filosofie a marxistického humanismu.

Šíma vycházel z marxistického determinismu domácí (Sirácky) i světové (Kenjuro) provenience. Už v disertační práci se vymezil proti liberálnímu a tomistickému pojetí svobody. V podstatě reflektoval styl domácí kampaně proti revizionismu, ale antropologický obrat šedesátých let pro něj znamenal hlubší zaměření na problémy socialistické demokracie a teorie řízení. Šíma je takto reprezentantem marxistického determinismu jako směru, který za tzv. kritickým či utopickým marxismem nijak nezaostává, naopak si vytváří vlastní představu humanismu na základě svého „zření k objektivitě“.

¹⁴⁷ Tomáš Pardel, Rudolf Šíma, *Osobnost a jej rozvoj v socialistickej spoločnosti* (Bratislava: Pravda, 1983), s. 168–170.

¹⁴⁸ Kopeček, „Kritika, řízení, byznys“, s. 224.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Andrzej Walicki, *Marxismus a skok do království svobody. Dějiny komunistické utopie* (Praha: Argo, 2020), s. 61.

¹⁵¹ *Ibid.*, s. 76.

¹⁵² Kopeček, „Kritika, řízení, byznys“, s. 236.

¹⁵³ Egon Bondy, *Sklepní práce* (Olomouc: Votobia, 1997), s. 50.

Ve studii *Človek a svet* pak Šíma dospěl ke svébytné marxistické eschatologii. Ačkoli se jeho původní filosofická orientace zakládala na předpokladu přísné dialektické jednoty nahodilosti a nutnosti (a odsuzovala subjektivní voluntarismus), byla schopna vytyčit radikální požadavek demokratizace v nemenší míře, v jaké to činila dobová kriticko-utopická linie tehdejší marxistické filosofie – na mysl zde mám mimo jiné filosofii Ernsta Fischera, jehož utopická imaginace nacházela svoji československou odezvu prostřednictvím překladů děl jako *Problémy mladé generace*.¹⁵⁴

Jak Šíma sám dokázal v „*Kritickéj teórii*“, oba póly marxismu (deterministický a kriticko-utopický) se ve vzájemné diskusi dostávají do bodu, kdy se již vzájemně neshodnou, protože každý vnímá poněkud jinak roli subjektu ve společnosti i dějinách, akcentuje odlišné polohy v historicko-empiračním úsilí. To však neznamená, že by měla být filosofická antropologie, vycházející z hypotéz marxistického determinismu, považována oproti kritické tradici frankfurtské školy za méně přínosnou a tvůrčí. Naopak je potřeba vzít v potaz, že filosof Rudolf Šíma představil během druhé poloviny šedesátých let za pomoci svébytně pojaté filosofické antropologie koncept demokratické občanské společnosti jako marxistické alternativy vůči liberálním konceptům práva a občanství a na této vlastní marxistické bázi se vyhnul tendencím, které vnímal jako příliš subjektivistické, jednostranně utopické a tíhnoucí k voluntarismu.

Navíc zde zůstává „šestý smysl“ marxistické filosofie – totiž její kosmocentrický rozměr a eschatologický smysl, který v kontextu současné krize liberalismu nepozbývá na své aktualitě. Odpovídá na prožitek dějinné úzkosti a předjímá okamžik reálné lidské transcendence za daných přírodních podmínek, v tomto čase a tomto přírodním kontextu. Jde o transcendenci ve smyslu plné lidské emancipace, jak ji v Šímově pojetí nabízí reálný marxistický humanismus. Už ve svém *Človeku a svetu* Šíma uvedl, že kupříkladu „indický člověk“, který si uchoval vesmírnou dimenzi uvažování nad skutečností, „netrpí takovými pocity izolovanosti, osamělosti a úzkosti jako člověk evropský“.¹⁵⁵ Spění ke kosmocentrickému rozměru lidské existence se teoreticky stále nabízí jako neuzavřená možnost. Teze marxistické filosofické antropologie o překonání lidského egocentrismu směrem k druhové emancipaci člověka jako součásti celku je tak ve smyslu současné environmentální a globální krize výzvou k diskusi o etických hodnotách evropské civilizace. Dílo Rudolfa Šímy svědčí o ambicích, možnostech a omezeních této filosofické antropologie jako pouhý fragment, přesto uceleně a jasně.

V kontextu slovenské marxistické filosofie o dílo svého druhu unikátní a hodné skutečně kontextuálního rozboru na bázi systematického výzkumu dějin slovenské marxistické filosofie. Přesto i zběžný přehled Šíмова filosofického odkazu, který jsem se ve své studii pokusil nabídnout, zamýšlí být svědectvím o potřebě a významu „šestého smyslu“ marxistické filosofie v současném světě.

¹⁵⁴ Ernst Fischer, *Problémy mladé generace* (Praha: Mladá fronta, 1965).

¹⁵⁵ Šíma, *Človek a svet*, s. 88–89.