

Univerzita Karlova v Praze
Filosofická fakulta
katedra estetiky

Diplomová práce

Šimon Svěrák

Situace surrealistického subjektu
Situation of the Surrealist Subject

Prohlašuji, že jsem bakalářskou/diplomovou/rigorózní/dizertační práci vypracoval/a samostatně, že jsem řádně citoval/a všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 13.12.2012

Abstrakt

Práce sleduje problematiku situace substanciálně založené subjektivity v historickém vývoji surrealistické zkušenosti a konfrontuje ji s vlastní postmoderní interpretací myšlení raného Marxe. Surrealistické vědomí je založené na dialektické opozici mezi racionální a iracionálními faktory myšlení. Zatímco u André Bretona je tato dialektika pochopena na modelu milostného života a vztažena k pozitivně vymezeným hodnotám lásky, svobody a poesie, svým imanentním vývojem přes myšlení a tvorbu Salvadora Dalího a Mikuláše Medka se u Vratislava Effenbergera zbavuje tohoto obsahového určení ve prospěch kritických funkcí. Psychologické zakotvení všech těchto přístupů v nevědomém životě odpovídá v ontologickém plánu zakotvení v substanci. Kritická interpretace Marxova myšlení však ukazuje, že surrealistické pojetí subjektu se neslučuje s jeho substanciálním vymezením, jelikož subjekt je zde třeba pojímat jako bytostnou negativitu.

Klíčová slova

André Breton – dadaismus – dialektická metoda – dialektika – erotismus – Georg Wilhelm Friedrich Hegel – imaginace – iracionalita – Karel Marx – Karel Teige – konkrétní iracionalita – krátké spojení – láska – Mikuláš Medek – nevědomí – objekt – objektivní náhoda – ontologie – paranoicko-kritická metoda – praxe – princip analogie – princip negace – psychický automatismus – psychoanalýza – Salvador Dalí – stav milosti – subjekt – substance – surrealismus – surrealistická fenomenologie imaginace – UDS – Vratislav Effenberger

Abstract

This thesis focuses on the situation of a substantial subject in the historical development of the surrealist experience and confronts it with our original postmodern interpretation of thoughts of early Marx. The surrealist consciousness is based on a dialectical opposition between rational and irrational elements of cognitive processes. André Breton apprehends this dialectics under the perspective of love life and relates it to values of love, freedom and poetry. Nevertheless, this conception changes in the immanent development of the surrealist consciousness from Breton over the work and thoughts Salvador Dalí and Mikuláš Medek to Vratislav Effenberger. Effenberger removes positive values from surrealism and puts emphasis on the critical functions of the irrational. On the psychological field, all these ideas are based on the conception of the unconscious which means there is the substantial approach in them. Our critical interpretation of Marx shows, that the surrealist concept of subject is in the contradiction with its substantial determination. The subject has to be perceived as the essential negativity.

Key words

André Breton – dadaism – dialectical method – dialectics – erotism – Georg Wilhelm Fridrich Hegel – imagination – irrationality – Karel Marx – Karel Teige – concrete irrationality –love – Mikuláš Medek – unconscious – object – objective chance – ontology – paranoiac-critical method– praxis – principle of analogy – principle of negation – psychic automatism– psychoanalysis – Salvador Dalí – state of grace – subject – substance – surrealism – surrealist phenomenology of imagination – UDS – Vratislav Effenberger

Obsah:

1. Úvod	6
2. Dialektická fenomenologie surrealistické zkušenosti	9
2.1. Milostná obraznost.....	10
2.1.1. Materialismus a nevědomí	10
2.1.2. Generická zkušenost náhody	14
2.1.3. Stav milosti a substanciální nevědomí.....	18
2.1.4. Iracionální poznávání.....	20
2.1.5. Substance stavu milosti.....	24
2.1.6. Láska jako určující hodnota surrealistického světónázoru	26
2.1.7. Dynamická struktura stavu milosti	29
2.2. Paranoická obraznost	32
2.3. Obraznost objektivit.....	35
2.4. Cynická obraznost.....	37
2.4.1. Zrazená naděje	37
2.4.2. Varianty, konstanty a dominanty surrealismu	39
2.4.3. Na cestě k negativní substanci	41
3. Historický úvod k negativní ontologii.....	43
3.1. Ontologické a noetické hledisko	44
3.2. Prakticky činný subjekt.....	46
3.3. Teorie dynamického bytí	50
3.4. Vztah subjektu a objektu v ontologických předpokladech Marxova myšlení	55
3.5. Vztah myšlení a bytí v Marxově myšlení	58
3.6. Intersubjektivita praxe	60
3.7. Místo negace v Marxově myšlení.....	63
4. Závěr	66

1. Úvod

Význam surrealismu nespočívá ve fixaci určité fantastické zobrazovací normy pro potřeby uměleckého výrazu, ale v rozpoznání a rozvíjení intervence imaginativního myšlení na všech úrovních lidské činnosti, od oblasti individuální intimity až po takovou kolektivně organizovanou aktivitu jako je např. politika. Toto *aktivní* hledisko předpokládá určitý obraz světa. Všem revolučním myšlenkovým systémům je společné, že chápou realitu jako něco pohyblivého a díky tomu i změnitelného. Nejde zde o stav, jde zde o dění. V takových přístupech nestojí už angažovaně ideologické hledisko jednoduše proti deskriptivně filosofickému, ani empiricky konkrétní výzkum proti spekulativně deduktivnímu. Ve výkladových soustavách, zakládajících své explikace na pojmu vývoje, odvíjí se vše od potřeby určení *smyslu* dění.

Avšak právě pojem *smyslu* je to, co dnes ještě spíše než krizí prochází zánikem. Podobně jako člověk své úsilí věnuje už jen prosté kumulaci dat, aniž by se příliš pokoušel je soustavněji sémanticky integrovat ve smysluplný celek, stejně tak ztrácí jeho život ve společenském ohledu jakékoliv směřování a jediné čím zaujímá svou pozornost, aby nestihla upadnout do zničující pasivity deprese, je estetický eskapismus a zážitková kultura regresivně libidinozního charakteru. Ve sféře vyšší kultury mu postmoderní umění pokládá otázky. Tisíce průhledných otázek. Je většinou poměrně zřejmé, že jeho autoři na ně neočekávají žádné odpovědi a to nejen od intelektuální kritiky, ale ani od tvůrčího procesu jako takového. Sbližuje-li surrealistické pojetí imaginace významně její pojem s pojmem iracionality jakožto jejího významového a znakového zpředmětnění, není uvedená krize pouze krizí kultury racionality, ale i *kultury iracionality*, jelikož iracionalita není absencí smyslu, ale jenom jeho jinou polohou.

Ať už se zaměříme na kterékoliv ze tří základních tradičních vymezení bytí věci, tj. pojetí bytí na základě vztahu substance a akcidentu, jednoty rozmanitosti či zformované látky, vždy zde hraje ústřední roli perspektiva *totality* a tím i *smysluplnosti* jakožto

významové jednoty. Nositelům této jednoty byl přibližně posledních 400 let subjekt, avšak dnes z takového subjektu zbyl člověk, jehož zmiňovaná deprese není výrazem akcidentálního psychologického stavu, ale spíše jeho bytnosti. Přestože se surrealismus nikdy příliš důkladně nezajímal o své ontologické kořeny, jelikož byl příliš zaujat svou ideologickou intervencí a úsilím o její kritickou konkretizaci, jím pro moderní svět znovuobjevená souvislost mezi imaginací a životem, iracionalitou a smysluplností, prochází společně s krizí pojmu jednoty krizí svou vlastní. To ostatně prokazuje i neúměrně narůstající diferenciací a štěpení hledisek v rámci surrealistické teorie¹ či naopak marná snaha zpřítomnit si v současné situaci bezprostřednost výchozích otázek surrealismu.²

Mohou-li se a mají-li se iracionální projevy imaginativních postupů podílet na překonávání současné krize hodnot a především *pojmu*, je třeba určit surrealistické pojetí subjektivity, co do jejích ontologických předpokladů. V následující práci naznačujeme způsob, jakým je možné ontologickou problematiku surrealismu uchopit a jak je k ní třeba přistupovat. Nejde nám o samostatné vypracování ontologie surrealistického subjektu, ale o jeho *situaci* v soustavě ontologických pojetí. Cílem práce je tedy spíše otevřít určujícím způsobem danou problematiku a určit její kontext, než přinést integrální výklad.

Samotná práce je rozdělena do dvou částí - *Dialektická fenomenologie surrealistické zkušenosti* a *Historický úvod k negativní ontologii* – které jsou schopny fungovat i jako relativně samostatné texty. Závěr má charakter vzájemně inspirativní konfrontace obou částí vzhledem k určení ontologického postavení surrealistické subjektivity v současné kulturní situaci.

V *Dialektické fenomenologii surrealistické zkušenosti* sledujeme a konstruujeme vývojovou dialektiku surrealistického vědomí a jeho teoretické reflexe od počátku surrealismu až po surrealistickou fenomenologii imaginace Vratislava Effenbergera,

¹ DRYJE, František. Fantom autenticity – hic et tunc. *ANALOGON* 2011, č. 64, s. 13 - 15 I. ISSN 0862-7630.

² SOLAŘÍK, Bruno. Mlčení zlato. *Weles* 2010, č. 42 – 43, s. 44 - 68. ISSN 1213- 2948.

abychom určili konstantní prvky proměnlivého postavení a funkce *děni* imaginace v opozici mezi subjektem a objektem a z toho vyplívající charakter subjektu samotného.

Ukazuje-li se tento subjekt navzdory nejasnosti vlastní ontologické struktury subjektem *lidským*, tj. subjektem smyslovým a bytostně vpjatým do svého dynamického vztahu k objektu, pokoušíme se v druhé části o interpretaci myšlení mladého Marxe z perspektivy současné krize. Marx stojí na přelomu dvou paradigmat: na jednu stranu se vzdává Hegelova absolutna a absolutní subjektivity ve prospěch člověka, aniž by přijímal jeho mechanisticky reduktivní výklad, na druhou stranu však užívá jazyka spjatého s předcházející myšlenkovou tradicí metafyzického dynamického vymezení substanciality, do jejíhož kontextu (Aristotelés, Tomáš Akvinský, klasická německá filosofie) jej zařazujeme. Právě toto napětí rozevívá zmiňovaná pojetí v celé jejich problematičnosti a provázanosti a pomáhá nám jasně určit vztah surrealistické ideologie a pojmu subjektivity, jelikož je to právě toto napětí, které trvá implicitně v surrealistickém myšlení a které surrealismus nedokázal dosud kriticky reflektovat.

2. Dialektická fenomenologie surrealistické zkušenosti

2.1. Milostná obraznost

2.1.1. Materialismus a nevědomí

Psychický automatismus, s nímž je v prvním manifestu surrealismus ztotožňován,³ není obdivem výrazových možností básnického a výtvarného jazyka moderního umění. Jeho význam Breton usiluje formulovat v ontologických pojmech jakožto zachycení skutečného bytí („Surrealismus je založen na víře ve vyšší realitu určitých forem asociací, do jeho doby opomíjených...“⁴) a „reálného fungování myšlení“.⁵ Při interpretaci a hodnocení produktu psychického automatismu není hlavní důraz kladen na formální kvality, ale na to, do jaké míry je produkt imaginace schopen nás zasáhnout v poznávání skutečnosti a jejího ontologického statutu.⁶ Ostatně otázka „Kdo jsem?“, která stojí v čele Bretonovy prózy *Nadja*⁷ a jež by mohla stejně charakterizovat *Spojité nádoby*⁸ a *Šílenou lásku*,⁹ jako celé Bretonovo dílo a myšlení, chce být zodpovězena v totalitě lidského prožívání světa, tedy v takové totalitě, kde nebude opomíjeno ani obrazné myšlení.

Svědčilo by ovšem o omylu, kdybychom odpověď na tuto otázku chtěli hledat v určité systematické formální teorii struktury lidského myšlení a jeho fungování. Breton se záměrně vyhýbá tomu, aby jednoznačně přijal určitou psychologickou či filosofickou koncepci. Pokud k tomu došlo, jako v případě díla *Spojité nádoby* či určitých pasáží Druhého manifestu surrealismu, kde surrealismus přijímá principy marx-leninského

³ BRETON, André. Manifest surrealismu. In *Manifesty surrealismu*. 1. vyd. Praha: Hermann & synové, 2005. ISBN 80-239-5789-9. s. 11 – 64.

⁴ Ibid, s. 39.

⁵ Ibid.

⁶ Srov. BRETON, André. Úvod k promluvě o zlomku reality. *ANALOGON* 1992, roč. 4, č. 8, s. 22 – 27. ISSN 0862-7630.

⁷ BRETON, André. *Nadja*. 1. vyd. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-86019-14-4, s. 13.

⁸ BRETON, André. *Spojité nádoby*. 1. vyd. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-86019-26-8.

⁹ BRETON, André. *Šílená láska*. 1. vyd. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-86019-15-2.

materialismu,¹⁰ považuje Breton později tento postup za důsledek částečně voluntaristického a kompromisního podřízení se potřebám politického boje:

„Pokud jde o „primát hmoty nad duchem“, tak si dodnes říkám, že taková zásada se může prosadit jedině jako „článek víry“: předpokládá dualismus, který lze přijmout, jak se mi zdálo již tehdy, jedině pro potřeby věci, jejíhož hlavního cíle - společenské přeměny světa - je třeba dosáhnout za každou cenu. Ať se nám to líbilo nebo ne, museli jsme to spolknout. Vyjadřuji to naivně, nicméně se domnívám, že v surrealismu jsme to takto obecně pociťovali. Že jsem si musel takhle dělat násilí, rozhodně mně osobně nepomohlo dlouho držet za jeden provaz. Jiní lidé se ho urputně stůj co stůj drželi.“¹¹

Navzdory všeobecně přijímané představě, ani v případě pojmu nevědomí a přijetí psychoanalýzy není situace nikterak jednoznačná. Přestože Breton na mnoha místech svého díla mluví o Freudovi s uznáním, nepřijímá jeho psychoanalytickou teorii jako celek a bez výhrad. Exaktnost, s kterou marxistická ekonomie a filosofie popisuje fungování společenských mechanismů, sice v období druhého manifestu vedla k potřebě v psychoanalýze odhalovat stejně důvěryhodný a vědecky exponovaný komplement pro zkoumání psychologických procesů, avšak ani zde se autor manifestu nemůže ubránit určitým výtkám a to nikoliv pouze v těch oblastech, v kterých je psychoanalýza v rozporu s leninskou verzí dialektického materialismu. Na psychoanalýze jej především odrazuje, že svá zkoumání povětšinou obrací k duševní patologii a že ve svých teoretických závěrech směřuje ke konzervativnímu hodnocení a deskripci společenských i individuálních jevů.¹² Pojem nevědomí ostatně ani v tomto období nepřestává užívat v širším než úzce psychoanalytickém smyslu.

¹⁰ „...pokud jde o nás [surrealisty], totálně, bez výhrad, zastáváme princip historického materialismu, který žasnoucímu světu intelektuálů musí vmést do tváře představu, že „člověk je to, co jí“ a že v budoucnu by měla revoluce lepší vyhlídky na úspěch, kdyby byl lid lépe živen, kdyby jeho hlavní stravou byl spíš hrách než brambory.“ (BRETON, André. Druhý manifest surrealismu In *Manifesty surrealismu*. 1. vyd. Praha: Hermann & synové, 2005. ISBN 80-239-5789-9, s. 97.)

¹¹ BRETON, André. Rozhovory. 1. vyd. Praha: Concordia, 2003. ISBN 80-85997-07-X, s. 115.

¹² BRETON, André. Druhý manifest surrealismu In *Manifesty surrealismu*. 1. vyd. Praha: Hermann & synové, 2005. ISBN 80-239-5789-9, s. 115 – 116.

Jak nedávno ve svém polemickém článku *K jedné žádoucí (ale polovičaté) revizi*¹³ zdůraznil Stanislav Dvorský, užívání termínu nevědomí přinejmenším v období Prvního manifestu surrealismu nečerpá svůj výklad z psychoanalytické oblasti. Dle Dvorského je představa psychoanalytického původu pojmu nevědomí v surrealismu desinterpretacním výkonem Karla Teigehe a jeho žáků Vratislava Effenbergera a Zbyňka Havlíčka. Dvorský zároveň zdůrazňuje, že i samotné pochopení psychoanalytických pojmů je v rámci této výkladové tradice zúžené, chybné a nedostačující. Ačkoliv lze zdůrazňovat, že Teigehe výklad psychologických aspektů surrealismu má jisté oprávnění právě v dobových intencích surrealismu, jelikož Teige vstupuje do surrealistického hnutí právě v období Druhého manifestu a Spojitých nádob, kdy, jak jsme zdůraznili, je přijetí psychanalytického modelu vědomí jednou z intencí surrealismu, a dokonce je třeba mu složit hold, že jako jediný myslitel dokázal organicky sloučit marxistické a psychoanalytické myšlení na surrealistické bázi,¹⁴ zůstává pravdou, že Breton pojem nevědomí spíše než od Freuda čerpá z psychologické linie vedoucí od Charcota k Myersovi a Flournoyovi. Anna Balakian v knize *André Breton – magus of surrealism*¹⁵ v této souvislosti zdůrazňuje iniciační význam Pierra Janeta a jeho díla z roku 1918 *Psychický automatismus*, které Breton prokazatelně četl. Autorka zde přesvědčivě prokazuje, že z tohoto díla je čerpáno nejen terminologické označení pro „psychický automatismus“ a „automatické psaní“, ale že se v něm zakladatel surrealismu inspiroval i pro užívání dalších pojmů jako jsou „šílená láska“ a adjektivum „konvulzivní“, jimiž Pierre Janet opisoval extatické chování a vize hysterických pacientek.¹⁶

Nejasně definované nevědomí vstupuje do Bretonova uvažování v souvislosti s určitou, v jeho životě stále se opakující a navracející „figurou“ či strukturou zkušenosti, kterou mu nedokáže uspokojivě vysvětlit a do života integrovat žádné ideologické hnutí ani

¹³ DVORSKÝ, Stanislav. K jedné žádoucí (ale polovičaté) revizi. *ANALOGON* 2011, č. 65, s. 82 – 88. ISSN 0862-7630.

¹⁴ V tomto ohledu dokonce Teige svým způsobem předešel myšlení Frankfurtské školy, jak na to poukazují Ondřej Krochmalný a Pavel Siostrzonek. Viz KROCHMALNÝ, O. – SIOSTRZONEK, P. *Kritická teorie frankfurtské školy a české surrealistické myšlení*. Rukopis. Studie bude v roce 2013 publikována v rámci monografie o vztahu Frankfurtské školy a české filosofie v nakladatelství *Filosofia*.

¹⁵ BALAKIAN, Anna. *André Breton: Magus of surrealism*. 1. vyd. New York: Oxford University Press, 1971. ISBN 0195012984, s. 28 – 34.

¹⁶ *Ibid*, s. 33.

filosofický systém a kterou bude považovat za podstatnější než kteroukoli jinou. Celé jeho myslitelské i básnické dílo se odtud bude stále znovu zasazovat o vytyčení ústředního místa této zkušenosti v lidském poznání a cítění, aby tak zpřesňoval ideologický profil surrealismu. Výše zmíněná potřeba odpovědi na otázku „Kdo jsem?“ která má být vyslovena v totalitě lidských schopností, je Bretonem nalézána právě v této zkušenosti, jež se má podle Bretona odehrávat z psychologického východiska stavu milosti.

2.1.2. Generická zkušenost náhody

Zřetelnou vývojovou souvislost mezi dadaistickou vzpourou, jí předcházejícími uměleckými výrazy a surrealistickou revolucí lze pravděpodobně v psychologickém smyslu považovat za diachronní výraz určitého jednotného postoje vůči objektivitě a předmětnosti. To tuší Bretonu už dva roky před založením surrealismu, když ve svém prvním teoretickém díle, souboru esejí *Ztracené kroky*, považuje v přednášce *Charakteristika moderního vývoje a toho, na čem se podílí* kubismus, futurismus i dadaismus za různé výrazy jediné obecnější intence:

„Ačkoliv je lze považovat za tři odlišné historické fáze, po důkladném zvážení se domnívám, že futurismus, kubismus a dada nejsou tři odlišná hnutí, ale tři části hnutí obecnějšího, jehož smysl a rozsah dosud plně neznáme.“¹⁷

Později, tentokrát už retrospektivně, zdůrazňuje dokonce synchronní výskyt dadaistických a surrealistických projevů, což lze ovšem vztáhnout výhradně k dadaismu francouzskému, nikoliv k původnímu Tzarovu východisku:

„...je nepřesné a chronologicky nesprávné uvádět surrealismus jako hnutí vzešlé z dadaismu nebo v něm spatřovat obnovu dadaismu z hlediska konstruktivního. Ve skutečnosti v Littérature i v opravdových dadaistických časopisech se surrealistické a dadaistické texty neustále střídaly. I když v dané chvíli bylo nezbytné, jak jsem už naznačil, zdůrazňovat dadaismus, musíme nahlížet dadaismus a surrealismus — byť ten se tehdy jevil pouze jako možnost — výhradně v korelaci, jako dvě střídavě se překrývající vlny.“¹⁸

Jestliže byl dadaismus původně výrazem vzdoru vůči civilizaci a racionalitě, která příliš snadno dokázala svůj humanismus první světovou válkou usvědčit ze lži a tím sama zdiskreditovat své principy, nutným komplementem tohoto agresivního nihilismu byl

¹⁷Z originálu přeložil Š.S. „J'estime que le cubisme, le futurisme et Dada ne sont pas, à tout prendre, trois mouvements distincts et que tous trois participent d'un mouvement plus général dont nous ne connaissons encore précisément ni le sens ni l'amplitude.“ BRETON, André. *Caracteres de l'evolution moderne et ce qui en participe. Les Pas perdus*. In *André Breton: Œuvres complètes I*. 1. vyd. Paris: Gallimard 1988. ISBN 2070111385, s. 297.

¹⁸ BRETON, André. *Rozhovory*. 1. vyd. Praha: Concordia, 2003. ISBN 80-85997-07-X, s. 57.

nihilismus pasivní. Bylo sice třeba všem ukázat, že zlato jejich rozumu je kočičí, že mince vystavená zubům praská, avšak žádné alternativní hodnoty, žádné *ryzí zlato* dadaismus nepřinášel. V tomto stavu francouzským dadaistům nezůstávalo nic než čistá *lhostejnost*. V *Rozhovorech* tuto bezperspektivnost Breton popisuje neobyčejně plasticky:

„Žádná představa budoucnosti nebyla myslitelná. Dnes je mi zatěžko oživit si tu náladu. Celé hodiny jsem bloumal kolem stolu ve svém hotelovém pokoji, bez cíle jsem chodil po Paříži, celé večery jsem trávil sám na lavičce na place du Châtelet. Nemyslím, že jsem se zabýval nějakou myšlenkou nebo řešením: ne, podlehl jsem jakémusi fatalismu ze dne na den, což se promítalo do docela příjemného „unášení proudem“. To se opíralo o téměř totální lhostejnost, netýkající se pouze mých opravdu nemnoha přátel, tedy těch, kdo z nějakého důvodu sdíleli týž neklid jako já, rozhodně neklid nového druhu, leč těžko objektivizovatelný.“¹⁹

„Neklid nového druhu“ – zde musíme odhalovat sociálně konkrétní psychologické předpoklady onoho *stavu milosti*, z něž se surrealismus zrodil. Ačkoliv Breton sám danou souvislost nezdůrazňuje, tato „lhostejnost“, obtížně charakterizovatelná jako „neklid“, od chvíle, kdy se ukázala hodnototvornou – protože začala provokovat výskyt událostí označovaných za „zázračné“ a „magické“ – jistě dopomohla k tomu, aby se náhoda dostala do středu zájmu surrealistického vědomí. K termínu „objektivní náhoda“ dospěl surrealismus až dlouho po svém založení, někdy v období *Spojitéch nádob*.²⁰ Nicméně už *První manifest surrealismu*²¹ zdůrazňuje, že tam, kde jsme zvyklí obyčejně vidět jen náhodu, leží podstata vztahů mezi imaginativním myšlením a životem. Jelikož právě v těchto náhodných situacích, které navzdory svojí nezařaditelnosti do racionálního řádu světa (tj. navzdory své náhodnosti) představují nepřehlédnutelnou

¹⁹ Ibid, s. 52.

²⁰ V *Druhém manifestu surrealismu* (1930) Breton tohoto termínu ještě neužívá, ve *Spojitéch nádobách* (1932) už ano. Autorství pojmu přisuzuje někdy Hegelovi, jindy zase Engelsovi. Komentátoři Bretonova díla Marguerite Bonnet a Étienne-Alain Hubert dodávají, že přestože je užívání pojmu zřetelně engelsovské, vlastní spojení „objektivní náhoda“ v Engelsově díle nikde nenajdeme. Viz BONNET, M. – HUBERT, E.-A. Notice aux Vases communicants. In *André Breton: Œuvres complètes II*. 1. vyd. Paris: Gallimard 1992. ISBN 978-2070112340, s. 1363 – 1364.

²¹ BRETON, André. Manifest surrealismu. In *Manifesty surrealismu*. 1. vyd. Praha: Hermann & synové, 2005. ISBN 80-239-5789-9, s. 24.

hodnotu pro intelektuální i emocionální život, budeme rozpoznávat určující zkušenost surrealistického vědomí, povšimněme si v následujících Bretonových slovech nejen, že náhoda se pro něj a jeho přátele stala významným životním činitelem ještě před vznikem surrealismu, ale i toho, jak charakterizuje psychologický stav, který je schopen ji vyvolat:

„U řady z nás existoval tento postoj [záliba v náhodě] ještě před zrodem surrealistického hnutí. Byl už vyjádřen ve „hře“, kterou jsme společně napsali Soupault a já: *S'il vous plat* (Prosím), kterou jsme zahráli v divadle *l'Œuvre* na jednom dadaistickém podniku a v roce 1920 uveřejnili v *Littérature*. Hrdina té hry, pan Létoile, se k tomu dostatečně vyjadřuje: „Stává se mi, že po celé hodiny přecházím sem a tam mezi dvěma čísly domů nebo čtyřmi stromy v parčíku. Chodci se mé netrpělivosti usmívají, jenže já na nikoho nečekám.“ Opravdu na nikoho nečeká, protože si žádnou schůzku nedomluvil, ale už tím, že zvolil tento velevnímavý postoj, zřejmě chce napomoci náhodě nebo, jak bych to vyjádřil, uvést se do stavu milosti, náhody, aby se něco stalo, aby se někdo objevil. V *Littérature* začátkem roku 1920 jsme s Aragonem vylíčili, jak jsme ve stejný večer zažili zcela letmé setkání s touž ženou, jejíž vzhled nám připadal prazvláštní, i naši marnou snahu ji znovu najít. Titul, pod nímž tento text vyšel: „*L'Esprit nouveau*“ (Nový duch — text byl přetištěn v *Les Pas perdus*— Ztracené kroky), dost dobře vystihuje, jaký význam jsme náhodě přisuzovali. Byli jsme na stopě oné „objektivní náhodě“, abych užil Hegelova výrazu, či spíše jsme na ni číhali a já jsem pak neustále slídl po jejich projevech, nejen v *Nadje*, ale i ve *Spojitych nádobách* (*Les Vases communicants*) a v *Šílené lásce* (*L'Amour fou*).“²² (podtrhl Š.S.)

Jestliže Karel Teige krátce před svou smrtí v roce 1951 esejistickou formou v odpovědích na *Anketu o surrealismu* poznamenává, že surrealismus „probouzí v člověku smysl pro dary životních náhod a kouzla setkání“,²³ ukazuje se, že předpoklad stavu milosti hraje podstatnou roli i v surrealismu českém. Surrealismus se

²² BRETON, André. *Rozhovory*. 1. vyd. Praha: Concordia, 2003. ISBN 80-85997-07-X, s.125.

²³ TEIGE, Karel. Odpověď na anketu in *Osvobození života a poesie, Výbor z díla III: Studie z čtyřicátých let*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1994. ISBN 80-901603-2-8, s. 407.

(kunst)historicky či přesněji historiologicky²⁴ rodí z dadaismu, obecněji z vývoje avantgardního umění, který jej disponuje ke schopnosti zakoušet *stav milosti*, fenomenologicko - dialektické východisko vývoje surrealistického vědomí. Čím je Hegelově *Fenomenologii ducha* smyslová jistota,²⁵ tím je surrealismu dispozice být ve vztahu ke světu pod egidou *stavu milosti*.

Během svého života Breton poskytne nejrůznější varianty výkladového plánu, jímž se bude snažit objasnit dialektiku stavu milosti a objektivní náhody a určit přesněji její individuální i společenské funkce. Ať už bude chtít učinit tento dynamismus určujícím motivem individuálního života ve formě nadšení pro zázračno (*Nadja*), vidět v komunistické společnosti prostor pro volný rozvoj jeho dialektiky (*Spojité nádoby*), dávat mu věšteckou moc (*Šílená láska*) či jej kutlivovat v projektu Nového mýtu (*Prolegomena k třetímu manifestu anebo ne, Arkán 17*), bude zde v zásadě trvat stejné struktura, stejné rozložení dialektických opozic, jejichž aktuální syntetizaci však modifikují potřeby historické a společenské konkréce a účinnosti.

²⁴ Historiologické chápání dějin označuje takové jejich pojetí, které je nechápe jako sled sukcesivních událostí, jenž mají být zdokumentovány, ale vyhledává v nich hlubší logiku a v intencích dialektiky i určitou vývojovou nutnost.

²⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Fridrich. *Fenomenologie ducha*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960, s. 105 – 113.

2.1.3. Stav milosti a substanciální nevědomí

Stav milosti se v noetických postupech prosazuje jako reálný nástroj bezprostředního odhalení psychologických obsahů situovaných do oblasti nevědomí a jako způsob, jak jim dát možnost reflektovaného podílu na životních procesech. Jakými obtížemi prochází surrealismus při pokusu psychologicky definovat sféru nevědomí, jsme naznačili již výše. Ať už se k určitému modelu psychiky zakladatel surrealismu přiklání více či méně, význam nevědomého je mu vždycky významem „činnosti, jejíž skutečný prostor je [...] zcela neznámý“, jak to Breton popisuje v *Nadje*.²⁶ Tato formulace z roku 1928 je tím cennější, že se nachází v kontextu zvláštního přirovnání, které se implicitně vzpírá tradiční představě subjektu jako substanciálního základu poznání a klade na jeho místo napětí mezi subjektem a objektem.²⁷ Breton sice tvrdí, že jeho cílem je sebezpoznání ve smyslu poznání oné „činnosti, jejíž skutečný prostor je subjektu samotnému neznámý“, ale k tomu může dojít jen skrze setkávání se světem, na který je odkázán a vůči kterému je v postavení „přízraku“, tedy něčeho *bytočně* závislého na „určitých nahodilostech chvíle a místa“²⁸. Jestliže v této odkázanosti Breton rozpoznává, právě ještě v rámci tradičního filosofického uvažování, určitý *privativní* moment: říká „obraz muk“, následující úvaha o časových souvislostech celé noetické situace klade implicitně celý problém mimo substanciální uvažování:

„Tento pohled na sebe sama mi připadá klamný jen tím, že předpokládá předem, jaký jsem, že klade hotovou podobu mého myšlení, které nemá důvod činit ústupky času, nesprávně do dřívější roviny a zároveň v sobě zahrnuje představu nenapravitelného zavržení, pokání nebo pádu, jejíž mravní nepodloženost je podle mého názoru mimo jakoukoli diskusi.“²⁹

Interpretujeme-li tyto závěry co do jejich ontologických předpokladů, je podle Bretona subjekt vždycky odkázán na objekt, aniž by tuto situaci bylo třeba považovat za zrušení nějakého ideálního stavu. Naopak jde o situaci lidskému bytí přirozenou a vlastní. Tato

²⁶ BRETON, André. *Nadja*. 1. vyd. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-86019-14-4, s. 13.

²⁷ O této problematice podrobněji viz 2. část této práce.

²⁸ BRETON, André. *Nadja*. 1. vyd. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-86019-14-4, s. 13.

²⁹ Ibid.

úvaha, jejíž ontologické uvolnění se už žádná z dalších Bretonových formulací nevyrovná, není produktem filosofického spekulativního postupu, ale snahou o teoretické zobecnění jisté životní zkušenosti. Obrátme se k jejímu konkrétnímu průběhu.

2.1.4. Iracionální poznávání

Jak už jsme naznačili, uvozujícím východiskem takovéto události je individuum uvedené do stavu milosti, který lze popsat jako určitý „velevnímový postoj“ (viz výše) stejně aktivní jako pasivní, totiž stejně připravený na zjevení určujícího smyslu jako zcela lhostejný k cílevědomé činnosti. Tento obtížně popsatelný stav Breton tematizuje mimo jiné v kontrastu k práci, aby tím nejen naznačil jeho poměr k jednoznačně *intencionální* činnosti, ale také jej společensky situoval do opozice vůči konzervativním hodnotám a dodal mu tak (prozatím jen v obecném smyslu) sociálně revoluční potenci.

„V každém případě doufám, že uvedení řady pozorování tohoto druhu stejně jako té, která bude následovat [tj. objektivně náhodné situace], zapůsobí tak, že se několik lidí vrhne do ulic, až si uvědomí, že je ne-li nicotné, pak aspoň nepostačující, abychom měli sami se sebou jakýkoli takzvaně přesný záměr a podnikali něco, co vyžaduje soustavné soustředění a co mohlo být předem promyšleno. Před sebemenší událostí, je-li opravdu nepředvídaná, to všechno okamžitě vybledne. A ať mi potom nikdo nevypráví něco o práci, chci říci o morální hodnotě práce. Jsem nucen pojímat práci jako materiální nezbytnost a v tomto ohledu jsem zcela příznivě nakloněn jejímu nejlepšímu, co nejspravedlivějšímu rozdělení. Vnutí-li mi ji neblahé životní povinnosti, budiž, bude-li po mně někdo chtít, abych v ni věřil, abych uctíval práci svou nebo jiných, to nikdy. Opakuji, raději budu kráčet tmou než se považovat za toho, kdo kráčí ve světle. Po tu dobu, co pracujeme, není život k ničemu. Událost, od níž může každý právem očekávat odhalení smyslu vlastního života, ta událost, kterou jsem ještě nezažil, na jejíž cestě se však hledám, není za cenu práce.“³⁰ (podtrhl Š.S.)

Čím je charakterizována tato „nepředvídaná událost“, jež má individuu zjevit smysl jeho vlastního života? Dochází v ní cestou analogie³¹ k narušení běžných racionálních souvislostí životního dění. Subjektivita zastavuje hodnocení objektu vzhledem k nějakému předem pojatému záměru (pasivita), avšak struktura objektu se nerozpadá. Naopak v něm a vůči jeho okolí spontánně vystupují do popředí jiné, do této chvíle

³⁰ Ibid, s. 59.

³¹ Srov. BRETON, André. Vycházející znamení. *ANALOGON* 1992, roč. 4, č. 8, s. 29 – 32. ISSN 0862-7630

přehlížené iracionální *vztahy*, jejichž nebývala afektivní intenzita osvědčuje pro subjekt jejich význam a podstatnost. V řádu běžně pojímaného světa tyto souvislosti představují to, co Breton označuje jako nález či objev (la trouvaille) Ten Breton v *Šílené lásce* charakterizuje jako „okamžité vyrovnání dvou velmi rozdílných myšlenkových hladin, které způsobují vodivost oblastí až dosud nevodivých, takže dojde k výboji.“³²

Inspirativní *krátké spojení* surrealistické myšlení rozpoznává na nejrůznějších úrovních. Může se odehrávat jak mezi dvěma významy či životními událostmi, tak mezi subjektivními nevědomými obsahy a chodem vnější reality. Univerzalismus výskytu těchto krátkých spojení v surrealistickém užívání však ustupuje koncepci básnického obrazu, v němž bývají tato krátká spojení ponejvíce zkoumána a tematizována. Školní učebnice, ale i mnoho odborných publikací se při výkladu surrealistické teorie spokojují s popisem metody automatického psaní, jak byla jako způsob zchycení psychického automatismu popsána v *Prvním manifestu surrealismu*. Význam automatického psaní však pro Bretona spočívá v tom, že dokáže snadno produkovat tyto uhrančivé obrazy. I zde se autor přidržuje elektromagnetické metaforiky:

„A právě tak, jako se jiskra prodlužuje, jestliže k výboji dochází ve zředěném plynu, surrealistická atmosféra vytvořená mechanickým psáním, jak jsem je tu hleděl zpřístupnit všem, je obzvlášť příznivá vzniku nejkrásnějších obrazů. Ba lze dokonce říci, že obrazy při tomto závratném běhu představují jediné orientační body ducha. Duch se ponenáhlu přesvědčuje o svrchované realitě těchto obrazů. Omezuje se nejprve na to, že se jim podrobuje, ale brzy postřehne, že vyhovují i jeho rozumu a stupňují i jeho poznání. Uvědomuje si ty neomezené rozlohy, kde nacházejí výraz jeho touhy, kde pro a proti bez ustání redukuje svoji platnost a kde ho jeho temnota nezrazuje.“³³

Skutečnost, že intenzita spisovatelské činnosti zakladatele surrealismu po druhé světové válce značně klesá, nalezla nejrůznější výklady. Ať už byla způsobena neschopností

³² BRETON, André. *Šílená láska*. 1. vyd. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-86019-15-2, s. 43.

³³ BRETON, André. Manifest surrealismu. In *Manifesty surrealismu*. 1. vyd. Praha: Hermann & synové, 2005. ISBN 80-239-5789-9. s. 11 – 64, s. 53.

vyrovnat se dostatečně konkrétně s tehdejší společenskou krizí,³⁴ či naopak Bretonovým vědomím, že dal potřebný výraz všem svým myšlenkám,³⁵ i v roce 1953, tedy 30 let po vydání prvního manifestu, neklade ve věci surrealismu důraz na nic jiného než právě na tuto koncepci básnického obrazu spjatou se *stavem milosti*:

„Postoj surrealismu k přírodě je především dán jeho prvotní koncepcí básnického „obrazu“. Je známo, že v něm surrealismus spatřoval možnost, jak dosáhnout v podmínkách krajního uvolnění ducha spíše než v podmínkách jeho krajního soustředění určitých rysů ohně, které spojují dva prvky reality, patřící do tak odlišných kategorií, že by je rozum odmítl jakkoliv spojovat, takže je třeba se přechodně zbavit jakékoliv kritičnosti, aby mohlo dojít k jejich konfrontaci. Od chvíle, kdy zjistíme, jak ono neobyčejně hojné jiskření vzniká, a kdy si uvědomíme jeho nevyčerpatelné prostředky, přivádí toto jiskření ducha k méně neprůhledné představě o světě i o sobě. Duch si pak ověřuje, ovšem jen fragmentárně, alespoň pro sebe, že „všechno, co je nahoře, je stejné jako to, co je dole“, a že vše, co je uvnitř, je stejné jako to, co je venku.“³⁶

I když zde Breton oproti často horečnatému zdůrazňování významu pasivního přístupu nejen pro vznik básnických obrazů, ale pro tvorbu a životní orientaci jako takovou, mluví poněkud střízlivěji o „přechodném“ zbavení se „jakékoliv kritičnosti“, důraz na určující zkušenost *stavu milosti* zde trvá. Vědomí má být prostřednictvím jeho aktivního zapojení do zkušenosti kultivováno pro osvojení a pochopení všech lidských dispozic v běhu života.

„Je jistě zřejmé, že rozhodně vůbec nejde o to, abychom v marné snaze o dosažení technického pokroku zvyšovali rychlost nebo pohodlí přemísťování, ale abychom se

³⁴ EFFENBERGER, VRATISLAV. André Breton: Arkán 17. In KOUBEK, J. – ŠVANKMAJER, J. *Opak zrcadla*, 1. vyd. Ženeva: Le La, 1986 (uvedeno v tiráži, ve skutečnosti vyšlo v Praze v samizdatu), s. 114 – 115.

³⁵ BALAKIAN, Anna. *André Breton: Magus of surrealism*. 1. vyd. New York: Oxford University Press, 1971. ISBN 0195012984.

³⁶ BRETON, André. O surrealismu v jeho živých dílech In *Manifesty surrealismu*. 1. vyd. Praha: Hermann & synové, 2005. ISBN 80-239-5789-9, s. 172.

stali pány jediné vodivé elektřiny: ve snaze zajistit, že vztahy, které chceme uskutečnit, budou mít vskutku závažné důsledky.³⁷

³⁷ Ibid., s. 173.

2.1.5. Substance stavu milosti

Jedním z hlavních a rozhodně určujících úkolů surrealistické teorie je odhalit, z čeho pramení podmanivá moc básnického obrazu, v které má být rozeznán nejen individuální význam, ale také společenská funkčnost. Ponechme stranou tento kolektivní ohled dané problematiky, v jehož řešení a v jehož proměnách lze shledávat jeden ze zdrojů vývojové dialektiky surrealistického vědomí, a soustředme se na psychologický rámeček, v němž André Breton otázku inspirace explaruje.

Výše jsme zdůraznili, že myšlení našeho autora se neopírá o určitý teoretický systém. Způsoby vysvětlení určujících zkušeností surrealistického vědomí se v jednotlivých dílech liší, stejně tak terminologie, ostatně nikterak rigidní a pevná, významově kolísá. Čtenář jistě již postřehl, že ani slovního spojení *stav milosti* neužívá Breton nějak systematicky, že zkušenost, kterou jím opisuje, traktuje často z různých perspektiv a pod odlišným označením. Co trvá, je důraz na onen *inspirativní objev*, který se musí dít jakoby znenadání, téměř proti vůli subjektu a který s sebou nese iracionální vhléd do struktury a obsahů jak subjektivity, tak objektivit.

Ve *Spojitéch nádobách* se ovšem Breton, veden ohledy námi zdůrazněnými v kapitole 1.1.1. *Materialismus a nevědomí*, přece jenom pokusí poskytnout pro danou skutečnost konzistentní psychologické vysvětlení. V úzké návaznosti na psychoanalytické pojetí snu shledává, že i v případě bdělého života fungují snové mechanismy kondenzace, přesunu, substituce, retuše. Tyto mechanismy, stejně v životě jako v básni, kladou pro naši pozornost jednotlivé předměty do takových souvislostí, ve kterých se symbolicky projevuje určitý nevědomý obsah. Když nevědomá touha dojde v události výrazu, je to provázeno silným emocionálním otřesem, který představuje její uskutečnění v symbolickém řádu. Souvislosti, které se nám jakoby spontánně nabízejí při zdánlivě bezcílných činnostech, mají dle Bretona hlubší záměrnost související s tzv. *nevědomou, všemohoucí touhou*.³⁸ Specifičnost jejich surrealistického pojetí však nespočívá primárně v tom, že uznává jejich existenci. V tom by se ostatně ani nějak radikálně

³⁸ BRETON, André. *Spojité nádoby*. 1. vyd. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-86019-26-8, s. 129 – 130.

neodkláněla např. od Freudovy *Psychopatologie každodenního života*,³⁹ nýbrž v tom, že tuto dispozici lidského ducha nepřehlíží v každodenních nepatrných projevech jako nedůležitou kuriozitu, ale chce z ní učinit reálný faktor lidského rozhodování a života, a to v celospolečenském měřítku.

Ostatně, dle Bretona se tato touha projevuje i v nadindividuálním měřítku a vytváří specifický způsob transmentální komunikace prostřednictvím irealistického, fantaskního uměleckého díla. Když vysvětluje příčinu působivost „monster“, které se objevují na Dalího, Picassových, Ernstových, Chiricových a dalších obrazech, konstatuje, že i zde jde o výtvarně fixované projevy všemohoucí touhy, které jsou sice osobní, ale „svou podstatou související se zájmy všech lidí.“⁴⁰ Zde do hry více než zřetelně vstupuje substanciální pochopení celého problému, jemuž se tak elegantně vyhýbala výše konstatovaná metaforika „přízraku“, v níž nebyl svět projekčním plánem nevědomých obsahů obsažených na způsob antického *ὑποκείμενον* v subjektu, ale kde inspirující iracionalita krátkých spojení vyvěrala z *dění* mezi subjektivitou a objektivitou, v němž oba póly trvaly v dynamickém stavu.

³⁹ FREUD, Sigmund. *Psychopatologie všedního života: o zapomínání, přechmutí, přehmátnutí, pověře a omylu*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1996. ISBN 80-901601-8-2.

⁴⁰ BRETON, André. *Spojité nádoby*. 1. vyd. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-86019-26-8, s. 63.

2.1.6. Láska jako určující hodnota surrealistického světového názoru

Na předcházejících řádcích jsme nastínili genetické zdroje *stavu milosti* a jeho význam, spočívající v provokování inspirativních, objektivně náhodných situací, projevujících se buď formou básnického obrazu či iracionální životní události odpovídajících na otázku po identitě („Kdo jsem?“) staticky či dynamicky uchopené subjektivity. Těmto v zásadě obecným strukturálně-formálním koncepcím, jež však v ideologickém plánu předpokládají záměrnost spočívající v zdůrazňování podstatnosti imaginativních procesů a imaginativních významů, dodává specifický bretonovský étos i patos konkrétní obsahová problematika, na jejíž bázi a jejíž zkušeností francouzský surrealismus buduje své teoretické koncepce. Tou je zde láska.

Objektivně náhodné situace v prvním a nejpodstatnějším plánu Breton rozeznává v lásce. V ní a pro ni dochází k oněm krátkým spojením a její kouzlo je tím, co nás má inspirovat a co má být přijato jako nejreálnější a nejpodstatnější psychologický i životní faktor. Gérard Legrand v knize o Bretonově životě a myšlení zdůrazňuje, že láska je nejčtetnějším tématem jeho díla.⁴¹ V *Rozhovorech* z roku 1952 autor knihy *Šílená láska* proti všem názorovým proměnám a přešlapům surrealismu, klade důraz na oddanost a věrnost ideálu lásky:

„K tomuto problému [k problému vztahu libertinství a lásky] jsem se vrátil v roce 1947 v „*Průhledech*“ v druhém vydání mého díla *Arkán 17*, kde jsem napsal: „V lásce jsem se rozhodl pro vášnivou a výlučnou formu, jež povětšinou nepřipouští vedle sebe nic, co by se dalo pokládat za kompromis, vrtoch a dočasné poblouznění. Víím, že v letném pohledu se může takový názor jevit úzký a svévolně omezující a dlouho jsem usilovně předkládal platné argumenty na jeho obranu, když někdy narazil na názor skeptiků nebo více méně deklarovaných libertinů. Je pozoruhodné, jak jsem si dodatečně ověřil, že většina hádek vzniklých v surrealismu, které si vzaly za záminku politické rozpory, byla předem dána nikoliv osobami, jak se naznačovalo, ale nesmiřitelným nesouhlasem v této záležitosti.“

⁴¹ LEGRAND, Gérard. André Breton ve své době. *ANALOGON* 1994, č. 11, s. I. ISSN 0862-7630.

Ať budu žít ještě dlouho nebo ne, jsem si jist, že to nikdy neodvolám.“⁴²

Zkušenost objektivní náhody je zkušeností situace, v níž objektivita bez přičinění jednotlivce vyjadřuje či odpovídá jeho hlubinně subjektivním zájmům a potřebám. Slavná definice z roku 1933 si přibližuje náhodu jako „setkání vnější kauzality s vnitřní finalitou“ („la rencontre d'une causalité externe et d'une finalité interne“),⁴³ aby odtud objektivní náhodu mohla pojímat jako „způsob projevu vnější nutnosti, která si razí cestu v lidském nevědomí“ („la forme de manifestation de la nécessité extérieure qui se fraie un chemin dans l'inconscient humain“).⁴⁴ V tomto ohledu je obecnou zkušeností objektivní náhody, na kterou surrealismus klade enormní důraz, prožitek lásky, spjatý pro milence nejen s intenzivním pocitem vzájemné *vyvolenosti* a *osudovosti*, tedy nevyhnutelnosti a objektivní nutnosti jejich setkání, ale také s tou zkušeností, že v případě aktuální absence milé či milého na ní či jeho všechno odkazuje, všechno jej připomíná a všechny každodenní události směřují k setkání s ní či s ním. Breton sám nás nenechává na pochybách, že všechna magie krátkých spojení, v rámci každodennosti i jeho umělecké tvorbě, stejně jako onen *stav milosti* disponující jej jak k tvorbě tak k objektivní náhodě, pro něho spočívá – jak to vyjádřil ve *Filosofii surrealismu*⁴⁵ Ferdinand Alquié – v „naději v příchod lásky“.

„Ano, jistou magickou vlastnost [Bretonova odpověď na otázku, zda přisuzoval náhodě magickou vlastnost], a to navíc proto, že pro mne byla vrcholným bodem, jehož mohla představa setkání dosáhnout, a možností jejího nejvyššího naplnění byla samozřejmě láska. V žádné jiné rovině nemohlo ani dojít k odhalení, která by vedle lásky obstála. Možná že láska a jenom láska, někdy v přestrojení, byla cílem onoho hledání, o němž jsem se zmínil.“⁴⁶

⁴² BRETON, André. *Rozhovory*. 1. vyd. Praha: Concordia, 2003. ISBN 80-85997-07-X, s. 128-129.

⁴³ BRETON, André. *Šílená láska*. 1. vyd. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-86019-15-2, s. 26.

⁴⁴ Ibid, s. 32.

⁴⁵ ALQUIÉ, Ferdinand, *The Philosophy of Surrealism*. 1. vyd. USA: The University of Michigan Press; Toronto: Ambassador Books Limited, 1965. ISBN 0472112554, s. 5- 15.

⁴⁶ BRETON, André. *Rozhovory*. 1. vyd. Praha: Concordia, 2003. ISBN 80-85997-07-X, s. 126.

Trojedinná hvězda Bretonova surrealistické světonázoru: láska, svoboda a poesie spočívá osvobození všech lidských výrazových možností v aktu lásky mezi mužem a ženou.

2.1.7. Dynamická struktura stavu milosti

V tomto hodnotovém kontextu ovšem obraz, ať už je moc jeho krátkých spojení sebeintenzivnější a sebepodmanivější, není nikdy vykládán jako autonomní fenomén, ale vždy výhradně jako příznak a výraz hlubinných psychologických motivací. Jenom skrze ně a v nich má hodnotu. Substancí obrazu je v takovém případě nevědomí či *všemohoucí touha*. Pokusíme-li se na následujících řádcích popsat dialektiku *stavu milosti*, založenou na neslučitelnosti jeho pasivního a aktivního charakteru, pokusíme-li se vystihnout strukturu dění, které popisuje zkušenost šílené lásky, bez toho, abychom se drželi jejího substanciálního zakotvení v Bretonových psychologických výkladových modelech, poznáme, že substancialitu je zde možné uchopit jako moment dění objektivní náhody. Tak rozlišíme už ve východisku vývojových proměn surrealistické myšlenky, co z ní je poplatné tradičním substanciálním ontologiím, a co z ní existuje, byť nereflektovaně, na jejich rubu.

Stav milosti svou strukturou vždy touží být převeden na něco jiného, být milostí vyslyšenou. Stav milosti sám ovšem nic neví o povaze toho, co jeho milost vyslyší. Nemůže to být něco zcela konkrétního, jelikož po tom by se potřeba milosti stala touhou po onom daném, konkrétním, a navíc by tak pravděpodobně svou přílišnou konkrétností ztrácela možnost svého vyslyšení.

„Vždycky jsem nesmírně toužil potkat v noci v lese krásnou nahou ženu, nebo spíš – protože takové přání, jakmile se jednou vysloví, už nic neznamena – nesmírně lituji, že jsem ji nepotkal.“⁴⁷

Surrealistický stav milosti je nadějí v příchod lásky, nikoliv ovšem konkrétní milované osoby, ale ‚připraveností na‘ a ‚otevřeností vzhledem‘ k někomu či něčemu, co budeme milovat. Pro surrealismus totiž žít v naději v příchod něčeho lze skutečně otevřeně, bez jakýchkoliv předpokladů, výhradně vzhledem k tomu, co bude milováno. Lásky dává potřebě naplnění milosti skutečný smysl, rozvírá ji v její bezbřehosti. Tak klade na surrealismus láska určité nároky: má-li být skutečnou, musí být nakonec jedinečnou.

⁴⁷BRETON, André. *Nadja*. 1. vyd. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-86019-14-4, s. 41.

Milované, jež naplní milost, musí být vnímáno jako jedinečné. Milosti nemohlo vyjít vstříc nic jiného. V opačném případě by se surrealistická milost navrátila v dadaistickou lhostejnost s její libovůli pozorného vyčkávání, jež čeká, zda se něco neobjeví, ale již chybí základní obecná intencionalita naděje, která nesmí být natolik konkrétní, aby přišla o svou otevřenost, a zároveň natolik obecná, aby ztratila svou zaměřenost a soustředěnost. Zde je pravděpodobně příčina skutečnosti, na niž upozorňuje František Dryje,⁴⁸ že v původní surrealistické skupině od jejího vzniku po celý svůj život působili pouze dva členové. Byli to ti, kteří se v surrealistickém výzkumu sexuality⁴⁹ přihlásili k výhradní, monogamní lásce, totiž Breton a Perét. Pro surrealismus je to pouze láska, jež existuje na této vratké rovině konkrétního a abstraktního, schopné vyjít vstříc stavu milosti.

Řekli jsme, že stav milosti touží být svou strukturou převeden na něco jiného, totiž na touhu. Milost neví, co čeká, ví pouze, že jde o lásku, ale chce, aby se její naděje vyplnila. Naděje se však může vyplňovat pouze na něčem konkrétním. Jakmile se ovšem ono konkrétní objevuje a milost se tím naplňuje, přestává být milost sama sebou a stává se touhou po onom konkrétním. Navíc se ukazuje, že touhou po onom konkrétním vždy již byla, protože ono konkrétní je jedinečné, je to „přesně ono“! Jestliže milost ve své iniciativní pasivitě chce být naplněnou nadějí, chce být tak zároveň převedena v touhu. Touha a milost jsou ovšem kvalitativně dvě zcela odlišné zkušenosti: milost je pasivní a spíše než zaměřená k určitému objektu je „naladěná“, touha je aktivní a zaměřená na objekt.

Viděli jsme, že stav milosti se rozpoznává svou vlastní dialektikou jako touha a „redukuje“ se na ni. Je-li základní surrealistickou zkušeností pasivita stavu milosti, avšak nevykonává-li surrealistická filosofie kritiku základních ontologických kategorií, potom musí stejný dialektický pohyb vykonat i na obrazu, percepci, jež vychází vstříc jeho naději, a ozřejmit jej tak jako výraz substanciální touhy, která v rámci pasivní milosti aktivně směřuje ke svému uskutečnění.

⁴⁸ DRYJE, František. Tři úvahy o Manifestech surrealismu a Arkánu 17. In *Surrealismus není Umění*. 1. vyd. Praha: Concordia, 2005. ISBN 80-85997-26-6, s. 12.

⁴⁹ PIERRE, José. *Investigating Sex, Surrealist Discussions 1928 – 1932*. 1. vyd. London, New York: Verso, 1992. ISBN 0860916030.

Pasivní tvůrčí metody, ať už je to automatický text, frotáž, vytvářecí automatismus či automatismus vize atd., mají svůj původ v této dialektice pasivní milosti a aktivní nevědomé touhy, jejich produkty jsou tak znakovým zpředmětněním výchozí surrealistické zkušenosti. Už samotný tvůrčí proces je založen v těchto protikladech, obraz (básnický či výtvarný, případně „nalezený“) je vytvářen, aby milosti zpředmětnil touhu v ní obsaženou. Iracionální obraz je zpředmětněná lidská touha. Ústí-li však v surrealistické „umělecké“ produkci v jádře milosti skrytá touha ve svůj znakový výraz, dostává se jí tak zároveň jisté autonomie obrazu, jenž nyní může působit nehledě na systematiku svého vzniku a to nikoliv výhradně v estetickém smyslu.

2.2. Paranoická obraznost

Je to právě fantasmagorická a bizarní podoba části surrealistické výtvarné produkce, založené především na „spojování významově nesourodných prvků“, a nikoliv zkušenost stavu milosti, jež inspiruje Dalího k vypracování pojmu konkrétní iracionality na počátku 30. let 20. století. Už způsob, jakým otevírá svůj slavný esej z roku 1933 *Dobyť iracionálna*, dává tušit, že pokud zde mluví o krizi společenského vědomí a kultury vůbec, nechce je řešit sestupem k autentičtějším polohám lidské psychy jako Breton ve svých marxistických či jiných sociálně rekonstrukčních perspektivách, ale agresivitou obrazoborecké moci obrazu.⁵⁰

Dalí v popisu vlastního tvůrčího procesu sice vychází z bretonovské teorie vnitřního modelu,⁵¹ kde malíř na plátno, papír či jiné medium, pouze přenáší představu spontánně se vynořivší v jeho vědomí, ale jelikož mu nejde o vyplnění milostného očekávání, zaměřuje se na disharmonické působení vzniklého obrazu vzhledem k obrazům konvenční reality. Sémantickou výstavbu obrazu nepřisuzuje nevědomé touze, ale paranoickým mechanismům, jejichž fungování objasňuje v popisu své paranoicko-kritické metody. Hypertrofovaným slovníkem paranoiou definuje jako „delirium interpretační asociace se systematickou strukturou.“ Vlastní paranoicko-kritickou aktivitou je potom „spontánní metoda iracionálního poznání, založená na interpretativně kritické asociaci delirantních jevů.“⁵²

Paranoia jako organizační činitel sémantiky imaginativního jevu nestojí mimo něj, ale přímo v něm. Struktura obrazu není rozeznávána jeho racionálním výkladem prostřednictvím psychoanalytické metodiky nebo tím, jaké rozřešení poskytuje životním rozporům (objektivní náhoda), ale je jí ponechána její iracionální podstatnost, ve své systematické objasňované mechanismem paranoi. Paranoia je totiž schopna v závislosti na určité obsedantní myšlence vyvinout koherentní úsilí k její realizaci, aniž by se toto úsilí pohybovalo mimo iracionální rovinu. Paranoia Dalího oslovuje proto, že ve svých výrazech projevuje iracionální řád, ačkoliv řád je pojem, který bychom normálně kladli

⁵⁰ DALÍ, Salvador. Dobyť iracionálna. In *ANALOGON* 2007, č. 50-51, s. 54. ISSN 0862-7630, s. 54.

⁵¹ BRETON, André. *Surrealism and painting*. 1. vyd. USA: artWorks, 2002. ISBN 0878466282, s. 4.

⁵² DALÍ, Salvador. Dobyť iracionálna. In *ANALOGON* 2007, č. 50-51, s. 54. ISSN 0862-7630, s. 56.

do souvislosti s racionalitou, a navíc se uchovává na úrovni obrazu a neredukuje jej směrem k racionálně objasnitelným mechanismům.

„Přítomnost aktivních a systematických činitelů nepředpokládá představu volně řízené (tj. vědomé – pozn. Š. S.) myšlenky ani jakýkoliv intelektuální kompromis, neboť, jak je známo, aktivní systematická struktura v paranoie je zároveň obsažena v delirantním jevu samém – každý delirantní jev paranoického charakteru, i když okamžitý a náhlý, obsahuje již „v celku“ systematickou strukturu, a teprve a posteriori se objektivizuje kritickým zásahem.“⁵³

Představu, jež je výsledkem paranoického postupu a jež předpokládá obraz v jeho autonomním postavení a nikoliv jako znak naší nevědomé touhy, nazývá Dalí konkrétně iracionální. Společensky se konkrétně iracionální představa neuplatňuje odhalením „reálného fungování myšlení“ a zvýšením tak lidského akčního radia, ale disharmonickým působením vůči reálnému světu, s nímž vykazuje stejně pevnou strukturu, avšak jiného, iracionálního, řádu, čímž jej zpochybňuje.

„Věřím, že se blíží chvíle, kdy bude díky paranoickému a aktivnímu myšlenkovému procesu (souběžně s automatismem a jinými pasivními stavy) možné systematizovat zmatek a přispět k úplné diskreditaci světa reality.“⁵⁴

Příklon k autonomnímu chápání konkrétně iracionálního obrazu se u Dalího ověřuje i v jeho uchopení touhy. Příznačně pro agresivitu svého vlastního vyjadřování netraktuje svůj vztah ke světu jako milost objasňující svůj rozporuplný charakter v nevědomé touze, ale jako elementární gustativní žádost, *hlad*. Nejen, že hlad vyniká v paralele k „diskreditaci světa reality“ destrukcí vnějšího objektu, což Dalí často zdůrazňuje tím, že jej označuje jako kanibalistickou touhu, aby tak kladl důraz na jeho iracionalitu, neovladatelnost a především zaměření vůči lidské skutečnosti, ale strukturně se zásadně odlišuje od dialektiky stavu milosti. Zatímco milost se ve svém rozvoji odhaluje a konkretizuje jako touha, tedy něco od ní esenciálně odlišného, hlad převádí svůj objekt (jedlé) na sebe sama a stává se sytostí. Sytost ovšem není jiného řádu než hlad, je to

⁵³ Ibid.

⁵⁴ DALÍ, Salvador. Viditelná žena in *Mé vášně*, 1. vyd. Brno: Petrov, 1994. ISBN 80-85247-50-X, s. 234.

pouze ukojení touhy, proměna z nenasyceného na nasyceného, změna znaménka, horizontální přesun z jedné strany rovnice na druhou. Proto Dalí paroduje Bretonovu slavnou sentenci adorující konvulzivní krásu, „Krása bude konvulzivní, nebo nebude vůbec,⁵⁵ a vyjadřující trhavý a chvějivý zážitek ze souběžnosti proměny očekávání v touhu a jejího okamžitého vyplňování, svou krásou jedlou: „Krása bude jedlá, nebo nebude vůbec.“⁵⁶

Všechno, co u Bretona směřovalo k odhalení a popisu substanciálně uchopeného jádra lidské subjektivity, je Dalím *bezprostředně* postaveno do zbraně proti světu vědomí. V paranoie je přinejmenším lhostejné, co se odehrává v lidském nitru nezávisle na vnějším světě, síla iracionality spočívá v tom, jaké dokáže vyvinout konkrétní úsilí k rozbití racionality. Důraz není kladen na statickou stránku imaginativních procesů (jejich zdroje a nevědomí), ale na stránku dynamickou (zpochybňování „světa reality“).

⁵⁵ BRETON, André. *Nadja*. 1. vyd. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-86019-14-4, s. 149.

⁵⁶ DALÍ, Salvador. Concerning the Terrifying and Edible Beauty of Art Nouveau Architecture. In *The Collected Writings*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. ISBN 0521560276, s. 200.

2.3. Obraznost objektivit

Tváří v tvář zkušenosti zvěstev druhé světové války, totalitní uzavřenosti východního bloku a kulturní izolaci, přestávají se jevit agresivně fantasmagorické obrazy konkrétní iracionality výrazem paranoidních postupů či nevědomé touhy. Vidličky, břitvy a rybářské háčky protínající živou tkáň, rozevřená ústa, ostré zuby, chomáče vlasů a rozpadající se zdi v obrazech Mikuláše Medka, ačkoliv svým formálním umístěním v kompozici výtvarného díla nezrazují tradici surrealistických krátkých spojení, sugerují spíš dojem zhuštěné a útržkovité zprávy o situaci okolního světa a jeho lidského vědomí. Jsou přepisem sociální i psychologické agonie studené války, nikoliv otiskem nevědomého života. Ostatně Medek, společně se svou ženou Emilou, v odpovědích na *Anketu o surrealismu* z roku 1951 prohlašuje, že se nepovažuje za surrealistu, jelikož „svět poesie je světem *vědomí*, světem *reality*. Chceme dialektický, drsný a vědecký realismus.“⁵⁷

Dalšího pojetím imaginativního obrazu či objektu bylo překonáno to jeho chápání, jež ho posuzuje jako zprávu o nevědomém životě. V jeho konkrétně iracionální povaze nastoluje se pochopení obrazu jako autonomního fenoménu. Psychologické zdroje zde setrvávají, ale jsou uchopeny jako produkt paranoie a tak přesunuty do vlastní struktury obrazu a nikoliv mimo ni. Jelikož obraz je zde předně obrazem a ne manifestací nevědomého, působí proti obrazu konvenční reality jen sám sebou. Taková fenomenologická koncepce konkrétně iracionálního jevu uschopňuje jej být účinným imaginativním výrazem lidské situace i za proměněných životních podmínek. Jsou to nejspíše tyto možnosti, jež Medka obracejí v roce 1953, když odpovídá na další anketu o surrealismu, zpět k surrealismu. Konkrétní iracionalitu zde však nechápe pouze jako výrazovou možnost, ale též jako předpoklad „moderního pocitu života“. Ve své odpovědi osvětluje, co tím míní:

„Tento princip života současného člověka je objektivní kategorie objektivní reality roku 1953. Tato skutečnost je prostor, ve kterém se zrcadlí celý systematisovaný chaos

⁵⁷ Odpovědi Mikuláše Medka a Emily Medkové na otázky lednové ankety o surrealismu 1951 in MEDEK, Mikuláš, *Texty*. 1. vyd. Praha: Torst, 1995. ISBN 80-85639-56-4, s. 93.

tohoto světa, s touto skutečností nelze smlouvat. Jsou však tyto skutečnosti doopravdy objektivními kategoriemi života a poesie? 15 milionů politických vězňů v SSSR, kteří jsou ochuzeni o dobrodiní atomového deště a mlhy, několik milionů židů splynovaných v německých laboratořích, kteří neměli potěšení vidět ani delirium Stalinových hlav v průvodech, ani se zúčastnit „klusů míru“, restaurace boha a kníratých andělů v Kremlu, atomová energie a nucené práce, mírumilovný militarismus, nekonečná řada smrtící mytologie, subjektivní civilisovaná bída a tak dále do nekonečna, to vše je skutečnost, kterou žije moderní člověk a do které promítá svou poesii.“⁵⁸

Přesun z objektivace vnitřního světa na vnější odpovídá u Medka proměně dalíovské zkušenosti hladu v moment *dávení*, jímž opisuje svůj tvůrčí proces. „Nemaluji, dávám ze sebe definice, tj. snažím se definovat pomocí výtvarných prostředků ty subjektivní a objektivní situace, které považuji za hodné zájmu.“⁵⁹ Iracionální podstata a další charakteristiky hladu jako gustativní touhy jsou zachovány, avšak touha nemůže být uspokojena. Všechno jedlé, co jí mohlo být přineseno v oběť, je nestravitelé a je vyzvraceno jako zpráva, definice této nestravitelnosti. V bulimické situaci objekt opět nesměřuje k tomu, aby byl vykládán něčím jiným. Přináší výpověď o světě ve svém vlastním řádu, v řádu obrazu, aby zde ve znakovém zpředmětnění na tuto situaci upozornil a snad i naznačil její řešení.⁶⁰

⁵⁸ Odpovědi Mikuláše Medka a Emily Medkové na otázky jarní ankety o surrealismu, 1953 in MEDEK, Mikuláš, *Texty*. 1. vyd. Praha: Torst, 1995. ISBN 80-85639-56-4, s. 102.

⁵⁹ Odpovědi Mikuláše Medka a Emily Medkové na otázky lednové ankety o surrealismu 1951 in MEDEK, Mikuláš, *Texty*. 1. vyd. Praha: Torst, 1995. ISBN 80-85639-56-4, s. 91.

⁶⁰ „...moderní umění (je) permanentním velkým destruktozem lhostejností a stagnací.“ Ibid, s. 91.

2.4. Cynická obraznost

2.4.1. Zrazená naděje

Historiologicky ústí Medkova zkušenost konkrétní iracionality do činnosti uskupení UDS, jež se na počátku 60. let 20. století utváří především kolem Vratislava Effenbergera.⁶¹ Teigeovský rodokmen Effenbergerova myšlení systematizuje prožitek imaginativní reflexe vnější reality v teorii „kritických funkcí konkrétní iracionality“.

V knize *Realita a poezie*, která je vlastně shrnutím Effenbergrovy teoretické aktivity z 60. let, vede dalíovská zkušenost obrazoborecké moci obrazu a Medkův poukaz na objektivní povahu konkrétně iracionálního k nové formulaci iracionality jako takové. Autor ji už nedefinuje psychologicky, ať už by měla být výrazem systému nevědomí, paranoie či vědomí, ale sociologicky. Iracionální je to, co přesahuje zavedenou kauzální konvenci, která reprezentuje společensky ustálené pojetí racionality.⁶² Potud je drženo autonomní pojetí sémantiky obrazu, jelikož racionalita, proti které působí, je pouze svou konzervativní stabilizací a tedy svého druhu obrazem. Toto dynamické hledisko znehodnocuje substanciální předpoklady předešlých vývojových stadií reflexe surrealistického vědomí, avšak jelikož není podrobena explicitní kritice z hlediska struktury jsoucna, je brzy opět znejasněno psychologickými otázkami.

V Effenbergerově přístupu ovšem trvá Bretonova orientace na stav milosti, pozitivní naděje v příchod lásky. Medkovská zkušenost nehostinnosti a krutosti vnějšího světa tuto naději zrazuje. Ve formulacích autorů systému UDS lze rozpoznávat potřebu se za nadějí ohlížet:

“Konečně reakce dřívějšího kulturního obecnstva mohla být zřejmě o to výraznější, oč méně marný přízvuk mohly mít ještě nedávno pojmy jako budoucnost nebo naděje, schopné člověka orientovat k závažnějším aktivním postojům. Postupující krise

⁶¹ Vliv Mikuláše Medka na Effenbergerovo chápání konkrétní iracionality a diagnózu kulturní situace 60. let důkladně rozebírá František Dryje ve své studii Mikuláš Medek a česká surrealistická scéna in *Surrealismus není Umění* (Praha: Concordia, 2005), s. 94 – 111.

⁶² EFFENBERGER, Vratislav, *Realita a poesie*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1969, s. 16 a 88.

nejzákladnějších jistot vydává však současné vědomí v nejšířším měřítku na pospas marnému zmatení, které většinou ústí do hluboké, otupělé lhostejnosti.“ (podtrhl Š. S.)⁶³

Naděje, která již prošla zkušeností svého naplnění a rozpoznala se jako nevědomá touha, se stává nadějí zrazenou. Nevědomá touha nejen že se nemůže uskutečnit, ale nevidí ani jakoukoliv možnost svého uskutečnění, a projevuje se jako cynismus. Směřoval-li hlad k uspokojení touhy likvidací vnějšího objektu a dávivost k deskripci jeho iracionality, cynismus se spontánně vysmívá iracionalitě skutečnosti. Tím, že se zrodil z kdysi vyplněné naděje, tuší cynismus ve vlastní neodůvodněné potřebě vše zesměšňovat nejasně nevědomou touhu, již sebou utěšuje za to, že nemohla být uspokojena. Tento motiv zrazené naděje lze vyčíst na mnoha místech Effenbergerova díla, nejsilněji tam, kde se dostává do blízkosti tematiky lásky:

„Pokládáte vzájemnost lásky za žádoucí nebo lhostejný předpoklad milostného aktu?“

Láska jako forma vzájemného citového vztahu, v němž se jeden odevzdává druhému, je ze všeho nejvíc vystavena zběsilostem soudobého racionalismu. Obecně vzato, racionalistický útlak dnešního společenského systému, na němž se shodují nejrůznější politické systémy, žene každého jedince z jedné krizové situace do druhé a nutí ho k elementární sebeobraně, v níž využívá *všech prostředků*, bez ohledu na jejich povahu a dosah. (...)“⁶⁴

A o pár řádků dál:

„Co pro vás znamená pojem svobody v oblasti erotismu?“

Pojem svobody v oblasti erotismu pro mne znamená Ideu, opravdu jedinou, kterou se mi nedaří zesměšňovat. (...)“⁶⁵

⁶³ KRÁL, Petr. Mezi dorozuměním a nedorozuměním. In DVORSKÝ, S. – EFFENBERGER, V. – KRÁL, P. *Surrealistické východisko*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1969, s. 176.

⁶⁴ Obrysový souhrn odpovědí na anketu o erotismu z r. 1973, *ANALOGON* 1991, č. 4. ISSN 0862-7630, s. 71.

⁶⁵ *Ibid*, s. 72.

2.4.2. Varianty, konstanty a dominanty surrealismu

V Bretonově i Teigově přístupu představoval surrealismus ideologický systém nabízející alternativní hodnotovou orientaci, založenou na soustavě svobody, lásky a poezie. Význam společenské přeměny spočívá v osvobození člověka pro volný rozvoj dialektiky lásky, jež je ve svém vztahu ke skutečnosti shodná s dynamikou poezie. Surrealistická naděje v příchod lásky bude mít v ideální společnosti volné pole pro své působení. Jestliže by ovšem takováto představa mohla být v metafyzickém plánu nazírána jako způsob osvobození substance k jejímu volnému projevu, jako vytvoření podmínek pro uskutečnění podstaty člověka, Breton zdůrazňuje, že i v socialistické společnosti bude uskutečňování lásky spočívat v překonávání protivenství vnějšího světa, že její podstata bude v zásadě rozporná, avšak do její dialektiky už nebudou zasahovat cizorodé prvky (sociální poměry apod.).⁶⁶

Pro effenbergerovský cynismus však představuje i takto pojatá revoluční perspektiva příliš pozitivně vymezený koncept. Stále je totiž založena na předpokladu pojetí milostného života jako zdroje dynamiky imaginativního uvažování, avšak společenská účinnost a význam lásky v překonávání protivenství vnějšího světa byly zcela zdiskreditovány průběhem dějin. Žádná naděje. V letech 1954 – 1964 tak Effenberger považuje kontinuitu surrealistické myšlenky za porušenou a surrealismus za historický fenomén.⁶⁷ V jeho cynismu však nadále latentně působí zrazená naděje a nutí jej otázku kontinuity surrealistické činnosti znovu a znovu tematizovat. Kontinuita ovšem již nemůže být zaštitěna bretonovským trojhvězdím:

„Nebyl jsem ochoten přísaha na dogma trojjednoty svobody-lásky-poesie. Tato utopická devisa mohla jen utlumovat všechno, co v surrealismu nepřestávalo planout.“⁶⁸

V listopadu 1966 píše Effenberger významnou práci *Konstanty, varianty a dominanty surrealismu*,⁶⁹ v níž nalézá metodologický aparát, kterým dokáže rehabilitovat

⁶⁶ BRETON, André. *Spojité nádobí*. 1. vyd. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-86019-26-8, s. 163-164.

⁶⁷ DRYJE, František. Útěk do reality. In EFFENBERGER, Vratislav. *Básně 2*. 1. vyd. Praha: Torst, 2007. ISBN 978-80-7215-330-5, s. 829.

⁶⁸ EFFENBERGER, Vratislav. Negace negace není negativismus. In *Surovost života a cynismus fantazie*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1991. ISBN 80-235-0040-6, s. 13.

myšlenku kontinuity surrealismu. Namísto *obsahového* vymezení surrealistického světonázoru, hledá jeho vývojovou identitu ve *způsobu*, kterým uchopuje problémy sobě vlastní. Ve způsobu, nikoliv v konkrétním obsahovém vymezení, jímž traktuje svůj předmět a v rámci něhož reaguje na skutečnost, spočívá schopnost surrealismu aktualizovat svou ideologickou intervenci v nejrůznějších historických a sociálních kontextech. Dějinně *variabilní* způsoby surrealistického výrazu jsou projevy *konstantních* pojetí orientovaných k určité *dominantní* ideologické záměrnosti. Dynamismus imaginativního uvažování je zbaven své úzké závislosti na lásce a je zobecněn do dialektiky racionálních a iracionálních faktorů života.⁷⁰ Bretonova šílená láska, byť dynamicky uchopená, představovala pozitivně vymezený fenomén, jehož inspirativní dění spočívalo v procesu jeho uskutečňování, jakmile toto dění ztrácí ráz aktualizace a konkretizace nějaké hodnoty, mění se i způsob jeho výpovědi. Nyní představuje iracionalita signifikantní, kritickou diskreditaci racionality, vůči níž však není schopna postavit alternativní pozitivní hodnotu, u Bretona a Teiga chápanou jako historické uskutečnění či uskutečňování substanciální touhy, v jejím erotismu ztotožněné s milostným životem. Přes sociální pojetí iracionality se Effenberger nicméně tam, kde své myšlení explicitně vztahuje k surrealistickému východisku, nemůže ubránit jejímu zakotvení v psychologických procesech:

„Surrealismus ovšem rozlišuje racionálně a iracionálně jen jako dialektický vztah, který svými proměnlivými rozpory rozšiřuje oblast lidského vědomí o ty jeho krajní momenty, v nichž mohou být zahlédnuty jeho hlubiny a ověřována pronikavost kritické introspekce.“⁷¹

⁶⁹ EFFENBERGER, Vratislav. Varianty, konstanty a dominanty surrealismu. In DVORSKÝ, S. – EFFENBERGER, V. – KRÁL, P. *Surrealistické východisko*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1969.

⁷⁰ Ibid, s. 195.

⁷¹ Ibid, s. 195.

2.4.3. Na cestě k negativní substanci

Tutéž problematiku *Realita a poezie* traktuje v historiologické perspektivě. Effenberger zde sleduje vývoj surrealismu od bretonovských počátků až po současnost kritických funkcí konkrétní iracionality cynické povahy, jejichž optikou jej traktuje. Sociálně definovanou iracionalitu vyplňuje psychologickými obsahy a tím ji konkretizuje, ale zároveň také stabilizuje k substanciálnímu pojetí.⁷² Subjekt v jeho psychologickém chápání ji totiž stále není schopen uchopit jinak, než na způsob karteziánského ontologického rozvrhu, kde v překotném plynutí světa představuje lidské (a v důsledku především Božské) vědomí pozitivní opěrný bod, v sobě setrvávající identitu. Nevědomá touha teigovsky rigidně uchopená v psychoanalytických pojmech se na své cestě za uspokojením musí vyrovnávat s překážkami, jež jí klade vnější svět a ve svém znakovém zpředmětnění nepodává zprávu jen o svém uspokojení, ale i o tom, co musela překonat. V tomto ohledu pak jako obraz sémanticky působí též v kritické funkci. Takový pohyb ovšem předpokládá jasnou opozici mezi racionální překážkou a jejím iracionálním, ale psychologicky hlubším zdoláním. Byla-li však realita iracionalizována, dochází podle Effenbergera ke stírání jasné opozice mezi racionálním a iracionálním,⁷³ a cynismus se může uspokojovat už jen travestováním iracionálního světa objektivní reality, jenž jej zradil. Substanciální psychologické jádro zde trvá, avšak chaos vnějšího světa mu zabraňuje uskutečnit se a nabídnout tak pozitivní vyústění a alternativní společenský model lidského života a vědomí.

Jestliže Effenberger věrohodně prokazuje, že kritické funkce konkrétní iracionality byly v surrealistickém hnutí přítomny od jeho počátků, byť ne v reflektované podobě, nedospívá v *Realitě a poezii* k vlastní formulaci průběhu a dialektiky vědomých a nevědomých procesů, stejně jako k jejich souvislosti s vnější realitou a povaze jejich semiotického zpředmětnění. Jde mu pouze o funkční aspekt imaginativní psychosociální kritiky cynismu, nikoliv o jeho vnitřní strojbu, jde mu o oprávnění kritického mechanismu v dějinách surrealismu. Cynismus nyní ví, že je zrazenou nadějí a vyrovnává se s touto skutečností. K vypracování konstitutivní teorie založené na

⁷² EFFENBERGER, Vratislav, *Realita a poesie*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1969, s. 75 - 106.

⁷³ Ibid, s. 53.

zkušenosti cynismu dospívá na počátku 70. let, kdy ohlašuje projekt surrealistické fenomenologie imaginace, na němž nepřestane pracovat do konce svého života.

Zde již není konkrétní iracionalita sledována výhradně ve svých kritických funkcích, ale vrací se jí též poslání být výrazem „reálného fungování myšlení“. Její teoretická reflexe nyní spočívá v psychosociálním pojetí, jež je výrazem celého dosavadního pohybu surrealistické zkušenosti.⁷⁴ Cynismus rozpoznal v analýzách *Reality a poezie* a díky konceptuálnímu přístupu studie *Konstanty, varianty a dominanty surrealismu*, že jeho podstatou je naděje a nevzdává se jí, třeba už jen pro to, že bez ní by ztratila jeho existence oprávnění.⁷⁵ Stále jde o naději, která spočívá v milostných vztazích a stále zde také, způsobem který jsme vylíčili výše, trvá substanciální ontologická perspektiva.

⁷⁴ Srov. EFFENBERGER, Vratislav. Surrealistická fenomenologie imaginace. In DRYJE, F. – DVORSKÝ, S. - STEJSKAL, M. *Surrealistická východiska (1948 – 1989)*. 1. vyd. Praha: Společnost Karla Teiga a Památník národního písemnictví, 2011. ISBN 978-80-903884-2-0, s. 29 – 32.

⁷⁵ „Jedině v duchu této negace negace se vynořují obrysy hodnot, které prozatím nelze v pozitivním smyslu definovat.“ EFFENBERGER, Vratislav. *Negace negace není negativismus*. In *Surovost života a cynismus fantazie*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1991. ISBN 80-235-0040-6.

3. Historický úvod k negativní ontologii

3.1. Ontologické a noetické hledisko

To, co oživuje společenskou i psychologickou aktuálnost surrealismu v jednotlivých historických údobích, není důraz na pasivní stavy spjaté s psychickým automatismem, ale inspirativní setkávání racionálních a iracionálních složek života, které mají být těmito pasivními stavy spontánně produkovány. Přestože je tak důraz předně kladen na určité dynamické hledisko (ve významu *dění* smyslu mezi racionalitou a iracionalitou), východiskem teoretické reflexe této dynamiky je pojetí statické. Rozpornost láskyplného stavu milosti, který se zmitá mezi svou aktivní produktivitou a pasivní povahou, Breton stabilizuje v pojmu nevědomí a všemohoucí touhy, které představují latentní, pozitivní, obsahový pól, který se skrze pasivitu milosti aktualizuje. Toto substanciální východisko přetrvává i v Dalího aktivním rozvíjení obsedantní myšlenky iracionální cestou, ačkoliv důraz už je explicitně kladen především na schopnost fantasmagorických vizí dynamizovat lidské myšlení. Když se tyto vize stanou ve změněných kulturních podmínkách výrazem objektivního světa, problematika substanciálního nevědomí sice zdánlivě mizí z obzoru, ale vzápětí se navrácí jako výkladový model pro cynickou reakci vědomí na zrůdný obraz světa, zrazujícího nároky jeho všemohoucí touhy.

V tomto vývoji postupně zaniká důraz na lásku jako na hodnototvornou instanci, aby namísto ní byla akcentována specifická dialektika jednotlivých komponent účastnících se vzniku básnického obrazu či objektivně náhodné situace. Paralelně s těmito proměnami však není propracováván ontologický model, jímž by byla patřičná problematika traktována. Přitom samotná dialektická metoda prochází v dějinách 20. století hlubokou proměnou, zapříčiněnou především tím, že její teleologické aspekty postupně ztrácejí oprávnění. Effenberger se sice touto problematikou zabývá a konstatuje, že koncepce absolutní dialektické syntézy, v níž dochází subjekt a objekt totožnosti a v níž se uskutečňuje smysl dějin, je ve svém fatalismu pro současné myšlení neupotřebitelná a že dialektické syntézy je třeba chápat jako perspektivní funkce dialektických opozic, nicméně strukturu jsoucna tím žádným zásadnějším způsobem

neproblematizuje.⁷⁶ Soustředí se výhradně k noetickému aspektu celého problému, zajímá jej exkluzivně problém objektivitě poznání. Avšak Marx, z jehož pojetí dialektiky Effenberger vychází, považuje už v první z *Tezí o Feuerbachovi*⁷⁷ takovouto izolaci noetické problematiky od ontologicky pojaté praxe za neoprávněnou a zavádějící. Marx zde kritizuje čistě nazíravý pohled na objekt a v akcentaci praktického vztahu k němu naznačuje nové souvislosti pro paradigma kladoucí proti sobě vnější a vnitřní skutečnost:

„1. Hlavním nedostatkem veškerého dosavadního materialismu – včetně feuerbachovského – je, že předmět, skutečnost, smyslovost se pojímá jen ve formě *objektu* čili *nazírání*, nikoliv však jako *lidská smyslová činnost, praxe*, nikoliv subjektivně. Proto se stalo, že *činnou* stránku, v protikladu k materialismu, rozvíjel idealismus – ale jen abstraktně, protože idealismus samozřejmě nezná skutečnou, smyslovou činnost jako takovou. Feuerbach chce mít smyslové objekty skutečně odlišné od myšlenkových objektů; ale lidskou činnost samu nepojímá jako *předmětnou* činnost. Pokládá proto v „Podstatě křesťanství“ za vpravdě lidský jedině teoretický postoj, kdežto praxi pojímá a fixuje jen v její špinavé čachrášské jevové formě. Nechápe proto význam „revoluční“, „prakticko-kritické“ činnosti.“

Neprostopná opozice mezi subjektivním a objektivním, kterou surrealistické myšlení v oblasti noetiky překonává, avšak nereflektuje její ontologické předpoklady, je Marxovi důsledkem upřednostňování kognitivních postupů. Tuto neprostopnou opozici se pokusí narušit radikální akceptací subjekt-objektové dialektiky předmětnosti, smyslovosti a skutečnosti plynoucí z uznání významu produktivity praktického vztahu.

⁷⁶ EFFENBERGER, Vratislav. Objektivita aktivní interpretace. *ANALOGON* 1990, č. 3. ISSN 0862-7630.

⁷⁷ MARX, Karel. *These o Feuerbachovi*. In *Spisy* 3. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958, s. 17.

3.2. Prakticky činný subjekt

Navzdory diskuzím o kontinuitě Marxova myslitelského díla během 20. století, ve svých obrysech dostatečně jasně vytyčených protikladem mezi *Ekonomicko-filozofickými rukopisy*⁷⁸ a *Kapitálem*,⁷⁹ je zřejmé, že ať už se zralý Marx zbavuje svých hegelovských kořenů (Althusser⁸⁰), ruší filosofii a proměňuje ji na dialektickou teorii společnosti (Herbet Marcuse⁸¹) či kontinuálně rozvíjí vlastní variantu filosofické dialektiky (Lukács,⁸² Kosík,⁸³ Kalivoda⁸⁴), vlastní intence jeho díla spočívá v reflexi možnosti revoluční přeměny skutečnosti. V mikrokosmu antropologické dimenze taková transformace potom znamená dialektické překonání odcizení (*Ekonomicko-filozofické rukopisy*) či defetišizaci předmětného a ideologického světa (*Kapitál*). Ať už Marx usiloval o deskripci antropologických modelů v ideální společnosti, nebo od tohoto přístupu ustupoval, aby se soustředil na aktuální ekonomické analýzy, perspektivně stále orientované směřováním historie ke komunismu, odpor vůči zvěcnění člověka zde nezbytně trvá. Tento odpor je v ontologickém ohledu odporem vůči pojetí člověka na způsob věci s vlastnostmi, odpor vůči pojetí subjektu stejně jako objektu. Subjekt není pasivní, subjekt je činný a v této své činné stránce je vždy již vzhledem k objektu.

Činná stránka subjektu v souvislosti s řešením subjekt-objektové problematiky se dostává do centra pozornosti i v německé klasické filosofii. Jelikož však německý idealismus trvá na primátu noetického vztahu člověka a přírody, je oblast činnosti zkoumána ve formě myšlení, produkujícího věcnost a objektivitu. Kritické postavení hlavních představitelů těchto přístupů vůči Kantově „věci o sobě“, chce - inspirováno přístupy platonistických filosofii - vidět objekt jako výsledek *činné* aktivity absolutní subjektivity. U Fichta vzniká svět díky spontánní produktivitě absolutního Já. Schelling

⁷⁸ MARX, Karel. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1978.

⁷⁹ MARX, Karel. *Kapitál I*. 6. vyd. Praha: Svoboda, 1978.

⁸⁰ ALTHUSSER, Louis. *Reading Capital*. 2. vyd. London: Verso 1998. ISBN 1859841643.

⁸¹ MARCUSE, Herbert. *Reason and revolution*. 2. vyd. London: Routledge, 1986. ISBN 0710063563.

⁸² LUKÁCS, Georg. *History and Class Consciousness*. 3. vyd. London: Merlin Press. ISBN 0262620200.

⁸³ KOŠÍK, Karel. *Dialektika konkrétního*. 3. vyd. Praha: Academia, 1966.

⁸⁴ KALIVODA, Robert. *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1968.

v komplementaritě transcendentálního idealismu a přírodní filosofie také dochází k sloučení subjektivního a objektivního ve vědomém základu světa. Paralelně s těmito projekty se dostává bližší analýzy lidské smyslové činnosti, práci. Zatímco u Kanta se jedná ještě o analýzu činnosti výhradně mravní, kterou má být zabezpečena autonomie člověka vůči determinismu přírodního dění, Fichte a Schelling se zabývají už lidskou smyslovou činností jako takovou, aby v překážkách, které jí klade objektivita, rozpoznávali pramen lidského sebevědomí. Jejich idealistické koncepce v *praxi* však spatřují pouze potvrzení identické duchovní substance subjektu a objektu.⁸⁵

Oba idealističtí překonavatelé Kanta vidí rozštěpení subjektu a objektu jako výsledek úsilí absolutní subjektivity o sebeuvědomění v člověku. Až Hegelovo dialektické myšlení dá tomuto sebeuvědomění podstatnější historickou a sociální konkrétnost. Absolutno se odcizilo samo sobě, aby se v lidských dějinách poznalo jako duch. Produktem jeho odcizení není pouze věčnost, ale i všechny formy objektivit, tj. právní zřízení, ekonomické systémy, politická uspořádání a různorodé filosofie. Jde o formy *zpředmětnění*⁸⁶ absolutna. Podobné sebezpředmětnění odhaluje Hegel i ve smyslové činnosti člověka, jehož subjektivitou má dojít právě k sebeuvědomění subjektivity absolutní. Pracovní proces zde není uchopen jako příčina vzniku sebevědomí člověka jak je tomu u předchozích dvou myslitelů. Na základě sebevědomí však vzniká společnost, kde se práci dostává ekonomicky a společensky konkrétní formy, v níž práce lidské sebevědomí reprodukuje a udržuje tak při životě. Je to právě proslavená pasáž *Fenomenologie ducha* o významu práce pro lidské sebeuvědomění, o které se tradičně tvrdí, že inspirovala Marxovo pojetí lidské existence a materialistické dialektiky vůbec.⁸⁷

Jak jsme četli v 1. z *Tezí o Feuerbachovi*, Marxovy je bytostně cizí pojetí charakteru skutečnosti v německé klasické filosofii. Akceptuje její heuristickou potenci, nicméně

⁸⁵ SOBOTKA, Milan. *Člověk, práce a sebevědomí*. 1. vyd. Praha: Svoboda 1969.

⁸⁶ Německé *Vergegenständlichung* (zpředmětnění) je složeno z předpony *ver-* a podstatného jména *der Gegenstand* (předmět), které doslova znamená *stát-před*. Pro adekvátní pochopení je zde třeba české slovo předmět chápat v souvislosti s jeho etymologickým původem jako *měti-před*, nikoliv jako synonymický opis materiální věčnosti.

⁸⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Fridrich. *Fenomenologie ducha*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960, s. 154 – 161.

idealistické stanovisko vidí jako produkt ekonomického uspořádání za vlády soukromého vlastnictví. Ještě dříve než se pokusí komplexně odhalit ekonomické zákony jeho fungování, naznačí v několika zkratkovitých nárysech svou teorii lidské existence, aniž by si později příliš všímal, jak radikálně tím přehodnocuje dosavadní filosofickou tradici.

Antropocentrická orientace Marxova myšlení nevidí v současném světě produkt odcizení absolutního ducha sobě samému, jak tomu bylo u Hegela, ale výsledek odcizení člověka.⁸⁸ Nejen, že společnost ekonomicky uspořádaná na bázi soukromého vlastnictví klade produkt práce člověka tak, že nepatří pracujícímu, nýbrž vlastníkovy výrobních prostředků, ale touto svou strukturou mění i povahu lidského vztahu ke světu. Vlastní příčina této skutečnosti nemůže spočívat nikde jinde než v povaze lidské existence.

V rámci textu o vztahu soukromého vlastnictví a komunismu⁸⁹ v *Ekonomicko-filozofických rukopisech* se Marx dostává do oblasti antropologicky fixované problematiky ontologie nejhluběji. Výklad je situován v pojmech hegelovské filosofie, ale svým vlastním smyslem ji přesahuje do oblasti materialismu, ačkoliv Marx zde svůj projekt chápe jako syntézu idealistických (říká spiritualistických) a materialistických náhledů.⁹⁰ Jak ještě uvidíme, systematika jeho vlastního myšlení mu nedovoluje spatřovat v této syntéze výkon teoretického myšlení. Chce ji klást jako výsledek změny způsobu uskutečňování praxe v socialistické společnosti.

Východiskem analýzy lidského bytí je, jak již bylo zmíněno, rozpoznání dialektické podstaty soukromého vlastnictví. Protiklad mezi kapitálem (kapitalistou) a prací (dělníkem) je protikladem vlastnictví a nevlastnictví. Jestliže dělník pracuje, ale nevlastní produkty své práce, stává se mu jeho práce odcizenou.⁹¹ Taková ekonomická

⁸⁸ MARX, Karel. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1978, především s. 49 – 61, 74 – 88, 111-133, též průběžně v textu. MARX, Karel. *Kapitál I*. 6. vyd. Praha: Svoboda, 1978, s. 85 - 97.

⁸⁹ MARX, Karel. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1978, s. 74 – 88.

⁹⁰ Ibid, s. 84.

⁹¹ Ibid, s. 49 – 61, 74.

situace ovšem není bez vlivu na způsob lidského bytí, na lidskou podstatu,⁹² jelikož právě ta je bytostně založena v interakci mezi člověkem a přírodou, tedy v práci (výrobě, produkci). Marx vypracovává teorii lidské podstaty v perspektivě a finalitě ideálu beztřídní komunistické společnosti, kde lidská práce nebude člověku odcizena. V rámci teoretického výkladu je konkrétní obsahové vypracování teorie lidské podstaty funkcí ideálu komunistické společnosti a člověka. Autor zodpovídá otázku po podstatě konstrukcí ideální society, kde teprve se tato podstata může vyjevovat, a proto teprve může být zkoumána a popisována.

⁹² Prozatím ponecháváme sousloví *das menschliche Wesen* v tradičně přijatém českém ekvivalentu *lidská podstata*. K otázce adekvátnosti překladu se dostáváme v textu práce později.

3.3. Teorie dynamického bytí

V pozitivním zrušení soukromého vlastnictví, které je ontologicky zrušením lidského sebeodcizení Marx shledává řešení základních rozporů tradičního filosofického myšlení:

„Tento komunismus je jako dovršený naturalismus = humanismu, jako dovršený humanismus = naturalismu, je *opravdové* vyřešení roztržky člověka s přírodou a s člověkem, pravé vyřešení sporu mezi existencí a podstatou [wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen], mezi zpředmětněním a sebepotvrzením, mezi svobodou a nutností, mezi individuem a rodem.“ (podtrhl a původní slovní spojení k českému překladu doplnil Š.S.)⁹³

Abychom pochopili, co se v *ontologickém* smyslu míní oním „pravým vyřešením sporu mezi existencí a esencí“, budeme se muset obrátit k dějinám západního filosofického myšlení, kde se rozlišení mezi esencí a existencí dostává do centra pozornosti ve scholastice v souvislosti s dynamickým pojetím bytí. V protikladu proti nestvořenosti Boha (*ens infinitum*) je třeba uchopit stvořená jsoucna (*ens finitum*) jako dějící se. Tomáš Akvinský tuto problematiku konceptuálně traktuje právě protikladem esence a existence. Konečné jsoucí jsoucno je esencí, která má existenci. Zatímco esence je vymezena kategoriální výpovědí o jsoucnu, tj. ve smyslu *co* jsoucno je, existence určuje, *zda* toto jsoucno vůbec je.⁹⁴ Bytí je *uskutečňováním* esence v existenci, přičemž v pozadí takovéhoho přístupu stojí historicky fundamentálnější aristotelské rozlišení mezi δύναμις (dynamis) a ενέργεια (energeia), potenci a aktualitou. Esence tak „existuje“ na způsob potence, aby se aktualizovala v existenci a existovala na způsob aktuality. V tomto smyslu se jsoucna dějí: dějí se jakožto uskutečňování potenciální esence v aktualitě existence.

Substancializace momentů dynamis a energeia, založená v uchopení potence na způsob kategoriální výpovědi o jsoucnu, ovšem není vlastní původnímu Aristotelovu konceptu.

⁹³ Ibid, s. 77.

⁹⁴ AKVINSKÝ, Tomáš, Suma teologická, I, 24, III, 7.IV.

Zmíněnou pojmovou dvojici Aristoteles vypracovává, aby filosoficky vysvětlil horizontální pohyb a také naznačil identitu a diferenci jsoucího a bytí.⁹⁵ V hylemorficky pojaté struktuře jsoucího látka představuje subjekt, jemuž forma připisuje jednotlivá určení, nikoliv však na základě substanciálně-atributového vztahu. Látka jako taková je sice subjektem, avšak sama o sobě nemůže být *tímto zde* (tode ti), konkrétním individuem, jelikož svou konkréci získává až skrze formu.⁹⁶ Ačkoliv v *Kategoriích* je definice substance a subjektu v podstatě sloučena,⁹⁷ *Metafyzická* perspektiva svým ohledem na formálně-látkovou výstavbu jsoucího takový přístup problematizuje a přehodnocuje. Jsoucnost hylemorficky pojatého jsoucna potom spočívá v jinak pojaté substanci, kterou představuje forma jsoucna. Funguje-li zde látka jako subjekt, potom substancialita spočívá ve formě a jestliže forma určuje, čím jsoucno bude, odpovídá esenci. Cíl Aristotelova metafyzického zkoumání, určený jako studium jsoucnosti jsoucího, vypracoval jsoucnost jako substanci, jíž následně charakterizoval formálním prvkem hylemorfické struktury jsoucna, vyjádřeným esencí.⁹⁸

Takto staticky uchopená výstavba existujících věcí je v *Metafyzice* dále propracována z perspektivy diachronie. Analýza horizontálního pohybu Aristotelovi slouží jako fenomenální východisko pro konceptuální uchopení problematiky změny. Dynamis představuje určitou možnost jsoucna působit či přijímat změnu, zatímco *energeia* je vlastním uskutečňováním této možnosti.⁹⁹ Aby mohl Aristoteles tuto pojmovou dvojici aplikovat na výstavbu jsoucího, naznačuje vztah *energeia* k dynamis. Způsob, kterým to provádí, osvědčuje jeho schopnost rozpoznávat analogické vztahy a dispozici k básnickému uvažování, jehož útvornost není zcela vzdálená postupům moderního umění:

„Není totiž potřeba žádati pro všechno přesného pojmového vymezení, ale někdy stačí uvážiti případy obdobné. Neboť je tu podobný vztah, jako je vztah toho, kdo staví, k znalci stavění, a toho, kdo bdí, k spícímu, toho kdo vidí, k tomu, kdo sice má oči

⁹⁵ ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, kniha 9.

⁹⁶ *Ibid*, 1029a28.

⁹⁷ ARISTOTELÉS, *Kategorie*, 2a11.

⁹⁸ ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, kniha 9.

⁹⁹ *Ibid*, kniha 9.1.

zavřené, ale má zrak, toho, co je z látky vytvořeno k látce a hotového k nehotovému. Jedním členem tohoto protikladu budiž vyjádřena skutečnost, druhým možnost.¹⁰⁰

V těchto souvislostech substancialitu substance, tedy její formu či esenci, charakterizuje energetický moment a látkový ohled je uchopen dynamicky. Skutečné je vždy dříve než potenciální, už proto, že teprve vzhledem ke skutečnosti esence mohou být možnostní dimenze látky vůbec nějak využity.¹⁰¹ Vzájemná provázanost obou charakterů, kterou scholastika násilně rozdělila a prostřednictvím potencializace esence substancializovala, je podstatným rysem dialektického myšlení, jež hraje zásadní roli v Marxově uchopení zvěčňujícího odcizení lidské podstaty. Neodmyslitelnou provázanost dynamis a energiea zdůrazňuje i Hegel, když zmíněnou dynamickou stránku jsoucna uchopuje jako přecházení v jiné, které může být pouze *zprostředkováno* svým celkem, aby v tomto zprostředkování vyvstalo jako samostatné.

Avšak i Hegel, když chce vyjádřit tuto dialektickou stránku bytostně vlastní dynamismu, musí jej stabilizovat ve výchozím bytí *o sobě*. Přestože tomuto bytí o sobě přiznává pouze možnostní charakter, klade do něj puzení k uskutečnění této možnosti jakožto účelu.¹⁰² V tomto ohledu potom už může pojímat počátek pohybu jako substanci, jejíž účelová struktura z ní činí subjekt, o němž se v soudu vypovídá predikát. Bezprostřední bytí o sobě se tak stává bytím pro sebe, jelikož se v subjekt – predikátové struktuře ve vztahu jsoucího subjektu a objektu o sobě vypovídá v orientační perspektivě uskutečňování původního účelu jakožto hybné síly tohoto dynamismu. Účelové východisko uskutečňujícího pohybu sebekladení subjektu předpokládá v substanci obsahovou charakteristiku, která se následně aktualizuje v historickém procesu, aby dospěla *skutečně* sama k sobě a substance jakožto duch byla *o sobě* a *pro sebe*. Abstraktní východisko pohybu zde zaujímá stabilizační funkce, aby z něj celý pohyb mohl vycházet. Právě takto jsou do onoho východiska kladeny zmíněné obsahové charakteristiky, které - byť chtějí jeho bytí uchopit ještě před kategoriální výpovědí – kategoriální přístup ke jsoucnu už předpokládají, aby mu pak mohli

¹⁰⁰ Ibid, 1048b1-5.

¹⁰¹ Ibid, 1049b4-5.

¹⁰² HEGEL, Georg Wilhelm Fridrich. *Fenomenologie ducha*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960, s. 63.

přířknout možnostní charakter. V dialektice trvá Aristotelské chápání pohybu, Hegel jej však zbavuje ontologického dualistického hylemorfického založení, které nahrazuje absolutnem. Jestliže však látka byla jako čistá možnost absolutně obsahově vyprázdněna, musí zde pod egidou monismu trvat v absolutnu nějakým, totiž nereflektovaným způsobem obsah, který se uskutečňuje *formou* sebekladení. Hegel tento problém konceptuálně traktuje jako problematiku vztahu substance a subjektu, čímž však do jeho dynamického pojetí proniká statická perspektiva, jelikož dynamický subjekt je „vnitřně uzemněn“ svým substanciálním zakotvením na způsob antického ὑποκείμενον.

„... záleží všechno na tom, pochopíme-li a vyjádříme-li pravdu ne jako *substanci*, nýbrž právě tak jako subjekt.

[...] Živá substance je dále bytí, které je vpravdě *subjekt*, či – což znamená totéž – je vpravdě skutečné jen potud, pokud je pohybem sebekladení čili zprostředkováním mezi přechodem sebe v jiné bytí a sebou samým. Jakožto subjekt jest ryzí *jednoduchá zápornost*, a právě tím je rozdvojením jednoduchého či zdvojením vytvářejícím protiklad; toto zdvojení je však opět zápor této lhostejné odlišnosti a jejího protikladu: pouze tato rovnost sama se *obnovující* čili reflexe v sebe, která se děje v jinakosti, nikoliv *původní* jednota ve své původnosti čili *bezprostřední* jednota jako taková, je pravda. Jest to vznik sebe sama, kruh, předpokládající svůj konec jako účel, který je mu počátkem, kruh, který jen svým provedením a koncem jest skutečný.

[...]Právě že je forma pro bytnost tak bytnostná jako bytnost pro ni samu, [tj. pro bytnost samu; něm.: „Gerade weil die Form dem Wesen so wesentlich ist als es sich selbst...“] nelze bytnost pojmouti a vyjádřiti pouze jako bytnost, tj. jako bezprostřední substanci či ryzí sebenazírání božstva, nýbrž právě tak je třeba ji pojmout a vyjádřit jako *formu* a v celém bohatství formy, jež je rozvinuta¹⁰³ (kurzíva autor, podtržení a německý originál vložil Š.S.)

¹⁰³ Ibid, s. 61.

Zpronevěříme-li se lehce, ale stále ve smyslu Hegelovy intence a částečně ve shodě se scholastickým uchopením vztahu esence a existence, tradičnímu užívání filosofických pojmů, konstatujeme, že esence substance spočívá až v jejím uskutečnění, zformování.

3.4. Vztah subjektu a objektu v ontologických předpokladech Marxova myšlení

V polemice s představou o stvořenosti člověka a světa Marx objasňuje filosofická východiska svého myšlení. Zaštitěn geognostickou teorií o sebevytváření přírody určuje bytí člověka a přírody jako bytí-skrze-sebe-sama (das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen).¹⁰⁴ Aby objasnil, co tím míní, navrácí se k vztahu mezi dynamis a energie a tematizuje jimi problematiku substanciálního počátku. I on se, do jisté míry, chce zbavit substanciálních konotací aristotelského konceptu. Namísto možnostního charakteru látky a skutečností formy vyzdvihuje vzájemnou kruhovou provázanost *dynamis a energie*, již čtenáři smyslově přibližuje koloběhem lidského rození.

„Musíš také zachytit *kruhový pohyb*, který je v onom procesu smyslově nahlédnutelný a podle něhož člověk v plození opakuje sebe sama, tedy *člověk* zůstává vždy subjektem.“¹⁰⁵

V této vzájemnosti otázka počátku nenabývá povahy nekonečného progresu. Marx chce počátek rozpoznávat právě v onom kruhovém pohybu. Neutíká se k biologizujícímu reduktivismu, ten mu slouží pouze jako ilustrace k objasnění základního principu, což bude výkladový postup charakteristický pro veškerý Marxův teoretický projev. Jestliže jsme již poznamenali, že úvahy *Ekonomicko-filozofických rukopisů* jsou orientovány konstrukcí socialistické společnosti, i zde je rozpoznáváno řešení až z pozic ideální society, v nichž bude *durchsichselbstsein* struktura lidského bytí socialistickému člověku smyslově zřetelná. Zde se v historické perspektivě ukazuje, že člověk vytváří sebe sama svou vlastní prací.¹⁰⁶ Lidské bytí je charakterizováno produktivní strukturou, ve které vzniká jeho jsooucnost. Navzdory vzájemné provázanosti tradičního filosofického pojmosloví pokusí se jím Marx popsat dynamický charakter lidského bytí a zároveň se vyhnout jeho substancializaci.

¹⁰⁴ MARX, Karel. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1978, s. 86.

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 87.

¹⁰⁶ *Ibid.*

Obě české mutace analyzované knihy¹⁰⁷ překládají německé spojení *das menschliche Wesen* jako lidská podstata. Jelikož se pro problematiku reifikace ukázala krucióální otázka vztahu mezi lidskou ontologickou strukturou a metafyzickou koncepcí podstaty či substance, musíme v návaznosti na předchozí výklad zvolit překlad doslovný, totiž *lidská bytnost* či *esence*.

Marx v celém výkladu této komplikované problematiky nikdy netematizuje člověka izolovaného od jeho vztahu k přírodě, okolnímu světu, případně od jeho poměru k druhému člověku, který označuje jako rodový vztah. Sebereflexivní moment lidské existence, v němž klasická německá filosofie už od Kanta nalézala vznik lidského Jáství, rozpoznává až v procesuálním uskutečňování lidských smyslových bytostných sil (*die Wesenkräfte*). Vznik subjektu a objektu nedokáže uchopit jinak, než v synchronicitě jejich vzájemného vztahu, uchopeného na způsob uskutečňování možnosti:

„První předmět člověka – člověk – je příroda, smyslovost, a zvláštní lidské smyslové bytostné síly, jak nalézají jen v *přírodních* předmětech své předmětné uskutečnění...“¹⁰⁸

Že se Marx snaží vyhnout substancializaci obou pólů předmětného uskutečňování lidských možností, bylo zřetelné, už když jsme vykládali jeho deskripci bytí jako takového. Má-li se mu to podařit, nesmí připustit izolaci ani jednoho z obou momentů, musí je klást výhradně v jejich vztahu. Opačný postup pokládá za neadekvátní abstrakci, vedoucí k idealistickým aporiím. Člověk bez přírody se na ní nemůže uskutečňovat, a proto neexistuje. Příroda bez člověka není vůbec přístupná zkoumání, jelikož i zkoumající je člověkem, a proto jakmile se takovou přírodou začne zabývat, předpokládá nakonec lidské jakožto jsoucí¹⁰⁹.

Skutečnost zprostředkování předchází možnost bezprostředního podobně jako u Aristotela, ale už není kladena nějaká výchozí forma všeobecné a nic neříkající

¹⁰⁷ MARX, Karel, *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961 a MARX, Karel. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1978.

¹⁰⁸ MARX, Karel. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1978, s. 86.

¹⁰⁹ *Ibid.*, s. 87.

bezprostřednosti Hegelova všeobecná. Uskutečnění lidských možností v pracovním procesu Marxovi znamená přivlastnění lidské bytnosti.¹¹⁰ Ekonomické konotace slova přivlastňovat, tj. učinit lidskou bytnost lidským vlastnictvím, často nevedly k ničemu jinému, než k interpretaci Marxových humanistických úvah jako úvah o člověku redukovaném na pracovní proces a obživu. Takové perspektivní zkrácení vychází však z toho, co Marx překonává. Obecné užívání pojmu vlastnictví je užíváním ve smyslu soukromého vlastnictví, kde vlastnit předmět znamená kapitalizovat jej a mít z něho požitky. Konkrétnost dialektického myšlení v tom rozpoznává odcizenou formu vlastnictví jako takového, které je ontologickým principem pro uskutečňování lidské bytnosti v jejím kontaktu s přírodou. Je-li si možné přivlastnit pouze to, co bylo vyrobeno, stejnou ontologickou podstatnost Marx rozpoznává i v pojmu výroby (die Produktion). Ve výrobě člověk uskutečňuje na předmětu svou bytnost, aby si ji přivlastnil.¹¹¹ Orientace soukromého vlastnictví na kapitalizaci redukuje uskutečňování člověka nejen v kvalitativním, ale i v kvantitativním smyslu. Předmětem přivlastnění se může stát výhradně to, co lze prodat. Avšak ve vlastnictví jako ontologickém momentu, který musí soukromé vlastnictví vůbec předpokládat jako podmínku své skutečnosti, je výroba daleko širšího charakteru a zahrnuje všechny lidské vztahy ke světu.¹¹²

Pojmová fixace *energeia* jako výroby není záměna jednoho filosofického termínu za jiný, jež by chtěla konkrétností svého označení maskovat abstraktnost označovaného principu. Výroba implikuje *předmětné* uskutečnění lidské bytnosti. Člověk se musí produktivní činností uskutečňovat smyslově v předmětu, aby jej následně mohl *skutečně* přivlastnit. Je zřejmé, že má-li být výroba smyslovou materiální činností, posuzovat i přivlastňování takto materiálně by znamenalo znovu upadnout do osidel soukromého vlastnictví, kde je předmět vlastněn tehdy a jen tehdy, když je materiálně držen.

¹¹⁰ Ibid, s. 81.

¹¹¹ Ibid, s. 78.

¹¹² Ibid, s. 81.

3.5. Vztah myšlení a bytí v Marxově myšlení

Marx, poučen filosofickou tradicí, aniž by své názory kdykoliv označil jako dialektický materialismus, chce vyřešit spory mezi idealismem a materialismem. Svou koncepci nepokládá však za *anihilaci* jejich rozdílů, nýbrž za jejich *překonání*, za nalezení principu, v němž se jejich napětí stanou prostředkem jejich usmíření. Utváření člověka označuje jako vznik lidských smyslů, mezi něž klade mimo smysly sensorické i praktické (vůle, láska apod.) a tzv. duchovní.¹¹³ Vztah smyslové předmětné činnosti k intelektuálním obsahům lidské mysli naznačuje v analýze diferenciaci vědeckých disciplín, aniž by však pokládal poznatky věd založené na chybných ontologických základech za neprůkazné. Tyto poznatky mu platí pouze za odcizené.

Výroba jakožto zpředmětnění lidské bytnosti v její smyslově praktické interakci s přírodou, jež ústí v produkci výrobků, v Marxově době představuje vysoce vědeckotechnicky fundovanou oblast průmyslu. Jestliže tak přírodní věda zasáhla do pracovního procesu, v němž teprve vzniká člověk, přibližuje jí to do souvislosti s vědami humanitními. V dějinných proměnách pracovních předmětů a jejich produktů, užitných předmětů, lze pozorovat různorodé způsoby zpředmětnění bytostných sil člověka a v tomto ohledu tak představují smyslově vyjádřenou lidskou psychologii, byť v odcizené podobě.¹¹⁴ Skutečnost, že intelektuální poznatky přírodní vědy zasahují do lidského vztahu k přírodě, nejenže vedou Marxe k závěru, že v neodcizené socialistické společnosti zmizí podstatnější diferenciaci disciplín na přírodní a humanitní, ale napovídá, jakým způsobem se intelektuální poznání podílí na materiální výrobě a způsobech lidského zpředměťování.

Odcizená společnost ovšem nemůže k takovému stavu vědy dojít a ani rozpory jejich teoretických forem nemohou být rozřešeny cestou myšlení. Všechno, co v ní člověk klade proti sobě, je Marxovi bezprostřední či zprostředkovanou formou jeho výroby. Teprve tehdy, až se nebude odcizovat sám sobě, ukáže se příroda, společnost i on sám jako výsledek produktivní interakce mezi ním a světem. To samozřejmě předpokládá

¹¹³ Ibid, s. 83.

¹¹⁴ Ibid, s. 84-85.

zásah do odcizení práce způsobeného soukromým vlastnictvím a nahrazení společenského uspořádání kapitalismu socialistickým.

„Vidíme, jak subjektivismus a objektivismus, spiritualismus a materialismus, činnost a trpnost ztrácejí teprve ve společenském stavu svůj protiklad a tím své jsoucno jakožto takové protiklady; vidíme, jak řešení *teoretických* protikladů je možné zase jen *prakticky*, jen praktickou energií člověka, a tudíž jejich řešení rozhodně není jen úkolem poznání, nýbrž je *skutečným* životním úkolem, který *filozofie* nemohla vyřešit právě proto, že ho chápala *jen* jako úkol teoretický.“¹¹⁵

Problémy odcizené vědy jsou spjaty s odcizeným světem, jelikož o něm tato věda vypovídá, a proto je třeba změnit tento svět. Bylo by v rozporu s Marxovým způsobem uvažování popřít intelektuální náročnost vědecké činnosti a mít za to, že se za komunismu teoretické problémy rozřeší samy. Marx sám v kritikách hrubých komunistických rovnostářských teorií zdůrazňuje, že nelze abstrahovat od lidského talentu.¹¹⁶ Socialistické uspořádání výrobních prostředků jen poskytne bázi – ontologicky řečeno: vytvoří jsoucno – pro řešení teoretických otázek. Pro dialektické uvažování jsou rozpory odcizených filosofických systémů reflexí skutečných (tj. v základu z povahy výroby a přivlastňování jakožto uskutečňování vyplývajících) rozporů odcizených individuí a odcizené společnosti.

¹¹⁵ Ibid, s. 84.

¹¹⁶ Ibid, s. 75.

3.6. Intersubjektivita praxe

Polidšťování přírody v předmětné smyslové činnosti tuto přírodu mění, činí ji lidskou. Marxova snaha dobrat se integrální lidské bytnosti ukazuje dialektiku praktických, intelektuální i afektivních mohutností v ještě jasnějších souvislostech. Způsob, jakým např. *pocitujeme* předmět, je dán jeho charakterem, a pokud se nejedná o čistě přírodní předmět, o němž autor vlastně vůbec nemluví a je sporné, zda jej lze takto posuzovat, potom jeho charakter je už produktem uplatnění lidské bytostné síly. Jeho přivlastnění, jak už jsme naznačili, je dílem přivlastňování lidské bytnosti v totalitě lidských vztahů ke světu.

„Každý z jeho [integrálního člověka] *lidských* vztahů ke světu, vidění, slyšení, čichání, chutnání, hmatání, myšlení, nazírání, cítění, chtění, činné bytí, milování, zkrátka všechny orgány jeho individuality, tak jako orgány, které jsou bezprostředně svou formou pospolitě orgány, jsou ve svém *předmětném* chování, ve svém *chování k předmětu* jeho přivlastňováním.“¹¹⁷

Marxova, ve všech svých oblastech ne vždy zcela reflektovaná snaha zbavit člověka substanciálních charakteristik zdůrazňováním nemožnosti abstrahovat od jeho vztahu k přírodě, je – jak už bylo mnohokrát zmíněno - vedena odporem k lidskému zvěčnění. Stejně primární vztah jako máme k přírodě, musí být tedy rozpoznán i v oblasti intersubjektivty. Podobně jako jsme vždy již ve světě, jsme také vždy již v rodovém vztahu k druhým lidem.

Bytnost, kterou Marx klade do člověka, je rodového charakteru. V utváření předmětnosti výrobním procesem přivlastňujícím tuto lidskou bytnost je esence přivlastňována v rodovém smyslu. Spatřuje-li Marx bezprostřední výraz rodového poměru v láskyplném vztahu muže k ženě a ženy k muži,¹¹⁸ sám rodový ohled lidského se uskutečňuje zprostředkováním předmětnosti. Člověk se zpředměťuje, ale zpředměťuje se jako rodová bytost a tak je nejen individuálním zpředmětněním, ale též

¹¹⁷ Ibid, s. 81.

¹¹⁸ Ibid, s. 76.

zpředmětněním obecným.¹¹⁹ Předpokládat, že si produkt své práce přivlastňuje v izolovanosti své individuality, by znamenalo pojmout toto přivlastňování ve smyslu kapitalizace, která je nezbytně individuální. Předmět nejsoucí soukromým vlastnictvím je vlastnictvím společenským, je přivlastňován všemi a zároveň je ve výrobním procesu produkován pro všechny.

„Viděli jsme, jak za předpokladu pozitivně zrušeného soukromého vlastnictví produkuje člověk člověka, sebe sama a druhého člověka; jak předmět, který je bezprostředním činným uplatněním jeho individuality, je zároveň jeho vlastním jsoucnem pro druhého člověka, jeho jsoucnem a jak je pro něj jsoucnem druhého člověka.“¹²⁰

Společnost se rodí z rodových komponent dialektiky člověka a přírody jakožto výrobního procesu. Avšak dokud bude výrobek jakožto směnná hodnota v ekonomickém smyslu vlastněn nikoliv producentem, ale kapitalistou, společenské vědomí bude stát proti vědomí individuálnímu. Lidská dimenze činného uplatnění lidské bytnosti na předmětnosti zanikající v její kapitalizaci neklade práci jako uskutečnění člověka jakožto rodové bytnosti, ale jako individuum usilující o individuální přežití prostřednictvím individuální mzdy. Společenské vědomí je cizí mocí nad individuem. Třebaže Marx zdůrazňuje, že za socialismu „*obecné* vědomí je jen *teoretická* podoba toho, čeho je *skutečná* pospolitá podstata [Gemeinwesen], společenská bytost [gesellschaftliche Wesen] *živou* podobou“¹²¹ (německý originál vložil Š.S.) a předpokládá v bezprostřední pospolitě činnosti jednotlivých individuí vznik společenských orgánů, tj. nových způsobů přivlastňování lidské bytnosti prostřednictvím činnosti v pospolitosti s druhým, vlastní dialektiku vzniku kolektivního vědomí z lidské rodovosti nerozpracovává. Poukazuje pouze na význam společenského charakteru zpředmětněné lidské bytnosti, skrze niž společnost vyrábí člověka, ale člověk též společnost.¹²² Z výše vyložené souvislosti mezi obecností vědeckého myšlení a neodcizenou formou průmyslu lze odhadovat potřebu konkrétního materiálu pro takovou analýzu, kterou však zkoumání lidské bytnosti v *Ekonomicko-filosofických*

¹¹⁹ Ibid, s. 79.

¹²⁰ Ibid, s. 78.

¹²¹ Ibid, s. 79.

¹²² Ibid.

rukopisech postrádá, jelikož není orientováno kritikou dobové politické ekonomie, ale konstruktivním ideálem komunistické společnosti.

3.7. Místo negace v Marxově myšlení

Vlivem vzrůstajícího významu pojmu práce pro vznik sebevědomí v německé klasické filosofii společně s přehodnocením souvislosti substanciality, subjektivity a esenciality v Hegelově dialektickém rozvoji absolutního všeobecná o sobě formou objektivit v dějinách, Marx okouzlen Feuerbachovým materialismem dospívá k nemožnosti uchopit subjekt bez objektu, člověka bez přírody. Aristotelova definice substance z *Kategorií*, jež si zachovává stejný význam i v hylemorfické struktuře jsoucna, pro dějiny filosofie napříště terminologicky určila základní způsob kladení ontologické problematiky. Definice, že podstatou je to, co „se nevypovídá o nějakém podmětu, ani není v nějakém podmětu,“¹²³ společně s uchopením substanciality jako jsoucnosti jsoucího v *Metafyzice*, trvá v Hegelově pozitivním vymezení všeobecná o sobě prostřednictvím účelovosti. Absolutní východisko dialektického pohybu musí v sobě chovat kladný aspekt, aby kladením své negace v subjektu mohlo prostřednictvím pohybu odcizení dospět ke skutečnosti tohoto vymezení.

Marx na jednu stranu, vlivem rozpoznání významu práce, nechce připustit existenci subjektu (substance, esence) bez objektu, na druhou stranu však pojímá vztah subjektu a objektu na základě rozlišení mezi *dynamis* a *energeia*, které předpokládá možnost jako už nějak jsoucí, totiž jsoucí skrze sebe sama. Jednotný proces polidšťování přírody, aktualizace možností přírodního, a polidšťování člověka, aktualizace lidské bytnosti, je sbližováním dvou substancí jejich uvedením do činného vztahu. Tomuto navracejícímu se zvěcnění do antropologické problematiky čelí Marx pozoruhodným poznatkem, který však není schopen vlivem tradičních filosofických kategorií, v nichž uvažuje, rozvinout dál. To, co uvrhuje subjekt, člověka, do vztahu k objektu, přírodě, není definováno pozitivně jako obsah, který existuje jen potenciálně a musí se aktualizovat na objektu, ale negativně. Vnitřní princip marxistického překonání idealistické dialektiky spočívá na primátu negace a nikoliv positivity. Člověk v sobě chová potřebu vlastního uskutečnění, čistou nouzi, pouhou pozitivně nevymezenou nutnost sebeuskutečnění,

¹²³ ARISTOTELÉS, Kategorie, 2a11.

kteřá se při setkání s objektem stává vášní (Leidenschaft), činným předmětným sebeuplatňováním subjektu na předmětu.¹²⁴

Vzniká-li však lidská esencialita na základě negativně pochopené substance, síla tradičního vymezení filosofických kategorií proniká do Marxova uvažování a znejasňuje zkoumání antropologické problematiky:

„*Jak se mu [člověku] stávají jeho předměty, to záleží na přirozenosti předmětu a na přirozenosti jí odpovídající bytostné síly; neboť právě určitost tohoto vztahu tvoří zvláštní, skutečný způsob afirmace*“¹²⁵

Ačkoliv Marx chápe lidskou přirozenost jako lidskou esenci, která již byla přivlastněna, neuvádí esencialitu do vztahu k pojmu nouze a ztrácí tak negativní charakter této bytnosti v nekonečném regresu, usilujícím o první pozitivní vymezení.

Bylo-li by možné překonat tyto rozpory uvedením nouze, esence a přirozenosti do trojrozměrnosti dialektického myšlení, kde by, poněkud krkolomně substanciálně řečeno, nouze byla *bytím pro jiné*, esence *bytím o sobě v bytí pro jiné* a přirozenost *bytím pro sebe*, ideál komunistické společnosti, skrze který Marx konstruuje svou úvahu o lidské bytnosti, by zde trval jako nepřipadně uchopený a nedosažitelný pól bytí *o sobě a pro sebe*.

Socialismus je pro Marxe uskutečněním lidské bytnosti, absolutní syntézou přírody a člověka. Tak je ale vlastně absolutní pozitivitou zprostředkovanou dějinami lidského uskutečňování absolutní lidské negativity. Aby mohl být socialismus sebepoznáním člověka, potom by musel být člověk vymezen hegelovsky pozitivně, byť jako možnost, ale jako možnost substanciálně obsahově vymezená svou účelovostí. Nicméně Marxovo harmonizační myšlení, stimulované ve svých myšlenkových postupech obrazem humanisticky absolutní společnosti bez soukromého vlastnictví, odhalilo lidskou existenci jako bytostný rozpor, plynoucí ze zakotvení lidského bytí v nouzi. Lidská esence je zde skutečně už pouze mocí zprostředkování, je zde až jakožto produkt svého

¹²⁴ MARX, Karel. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1978, s. 86.

¹²⁵ *Ibid.*, s. 82.

uskutečnění. Proto předpokládat harmonizaci lidské esence a přirozenosti v dialektické syntéze člověka a přírody je podvolením se původnímu vymezení substance jakožto obsahově pozitivnímu principu, které mocí filosofického jazyka neustále proniká do Marxova myšlení a omezuje jej.

Od chvíle, kdy z pojmu substance vymizela veškerá pozitivita, kdy byla substance vymezena jako čistá negace a tím ztratila substanciální charakter vůbec, přestává být lidská existence charakterizována naplňováním svobody svého vlastního údělu. Zdroj, útvornost a obsah tohoto údělu musejí být rozpoznávány jako produkt konfliktních situací, do nichž se člověk ve vztahu k přírodě a druhému dostává a jimiž jedinými žije. Jestliže tyto konfliktní situace zaniknou, zaniká s nimi i motorický zdroj lidského bytí: negativní subjekt by se odpoutal od objektu, spočinul ve své svobodě, avšak jeho negativní povaha nemá žádné prostředky, jak si sama v sobě osvojit čistou pozitivitu: může být pouze skrze svůj protiklad jakožto protiklad. Uskutečnění substanciálního subjektu je smrtí subjektu. Vítězství negace.

4. Závěr

Marxe a surrealismus nespojuje pouze snaha o revoluční přeměnu společnosti a lidského vědomí, ale také důraz na dynamické uchopení vztahu mezi subjektem a objektem. Opoziční vědomí přítomné v marxistické filosofii revalorizuje základy postavení individua vůči skutečnosti cestou kritiky idealistického náhledu na skutečnost, aniž by však přehodnocovalo také základní ontologické kategorie. Jestliže se o to později pokusily navazující směry dialektického uvažování v čele s Adornovou *Negativní dialektikou*,¹²⁶ musely tak čelit ztrátě konkrétnosti revoluční perspektivy, resp. obsahového vymezení revolučního ideálu, jemuž však vlastně už ani Marx a Engels nedokázali dát jednoznačné obrysy.¹²⁷ Ve všech těchto postupech – ať už nereflektovaně u mladého Marxe či později kriticky např. právě u Adorna – je významné, že zde všude sílí důraz na negativní komponentu dialektického rozvoje souvztažností mezi subjektivními a objektivními prvky.

Ukázali jsme, jakým způsobem je filosofické pojetí dění v dialektické metodě zakotveno v evropské ontologické tradici, především v rámci opozice mezi *dynamis* a *energeia* u Aristotela, a jak souvisí s narůstáním významu pojmu činnosti v klasickém německém idealismu. Procesuálnost zde má teleologickou strukturu ontologicky uchopenou jako aktualizaci substanciálních potencialit subjektu dění. Nejenže v Marxově koncepci praxe jako ontotvorného procesu dostává tato metafyzická struktura materiálně, společensky a historicky určitou podobu, ale zároveň v ní zaniká představa subjektivity jako obsahově hotového charakteru, který v lidských dějinách pouze nabývá svého vědomí. Objekt stojí proti subjektu stejně jako subjekt proti objektu a teprve v jejich souhře sem zasahují jakékoliv obsahové hodnoty.

¹²⁶ ADORNO, Theodor. *Negative dialectics*. 2. vyd. New York, London: Continuum, 2003. ISBN 0826401325.

¹²⁷ Srov. „...kdežto v komunistické společnosti, kde nikdo nemá nějaký výlučný okruh činnosti, nýbrž každý se může zdokonalovat v jakémkoli oboru, řídí společnost všeobecnou výrobu, a právě tím mi umožňuje, abych dnes dělal to, zítra ono, abych ráno lovil, odpoledne rybařil, večer se zabýval chovem dobytka, abych po jídle kritisoval, podle toho, na co mám zrovna chuť; a přitom se ze mne nikdy nestane lovec, rybář, pastevec ani kritik.“ ENGELS, F. – MARX, K. Německá ideologie In *Spisy* 3. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958, s. 47.

Oproti spekulativně-kritickému postupu *Ekonomicko-filozofických rukopisů* se surrealistické myšlení dostává k limitům substanciálního diskurzu svou fascinací náhodnými situacemi a významotvorností pasivních psychologických stavů. Jejich ontologické zakotvení nerozpracovává. Svou pozornost věnuje výhradně noetické problematice. Každá teorie poznání však předpokládá teorii bytí, ať už ve vyjasněné podobě spekulativního filosofického systému, nebo v určitých implicitních pojetích tiše spoluprovázejících její formulace. Ve vývojových proměnách surrealistické zkušenosti o světě jsme rozpoznali jistou invariantní strukturu, u Bretona původně založenou na neslučitelnosti aktivních a pasivních prvků v zážitku fatality šílené lásky, která se fenomenálně vzpírá předpokladu pouhého kauzálního řetězení faktů. Vývojem přes Dalího akcentaci iracionálního řádu ve spontaneitě paranoické myšlenky a Medkovo rozpoznávání reálné životní iracionality objektivního světa ztratil surrealismus svou původní orientaci na obsahové hodnoty lásky, svobody a poezie, aby jeho princip byl v cynickém myšlení Vratislava Effenbergera zobecněn k ideologicky konkrétní dialektice racionálních a iracionálních životních prvků.

Důraz na *děni* proti *stavu*, na napětí mezi subjektem a objektem proti univerzalizmu obsahových vymezení, na utváření smyslu proti pasivní recepci daného významu sbližuje toto uvažování s náhledy mladého Marxe, jehož dílo stojí, co se týče ontologické problematiky, na stejné hranici jako surrealismus. Všechno jej vrhá proti obsahově vymezené metafyzické podstatě, ale jeho teoretický a terminologický aparát právě toto substanciální pojetí předpokládá. Bylo-li naším cílem poukázat na problematičnost surrealistického vymezení subjektivity právě v jeho rozpornosti, pokusili jsme se o to jeho konfrontací s filosofickým dílem, jehož zápas s podobnými problémy je na ontologické úrovni zvláště zřetelný dnes, kdy v teoreticky iniciativním filosofickém uvažování zaniklo vše, co by v budoucnosti dokázalo spatřovat nějakou formu realizace společenského ideálu.

Breton sice osvědčil mimořádnou senzibilitu v případě inspirovaného rozvíjení iracionálních popudů životního dění a jejich integrace k porozumění smyslu existence, avšak výkladová schémata, jimiž teoreticky traktuje a interpretuje své zkušenosti, citelně trpí nedostatečností jeho filosofického vzdělání, respektive postrádají

konsekventního domyšlení v oblasti spekulativního uvažování. Jelikož veškerá individuální a sociální revoluční či později alespoň revalorizační aktivita má spočívat v osvobození nevědomého života, poznáváme, že Marxova dialektická syntéza esence a existence s celou svou rozporností v pojetí bytnosti a podstaty zde nachází své místo. Breton pojímá lidské nevědomí či jeho činný moment, všemohoucí touhu, jako substanci jsoucí na způsob potence v lidské subjektivitě. V pasivních stavech se tato substance spontánně uskutečňuje na objektu a stává se aktuální tak, aby se mohla podílet na vědomých psychologických aktech.

Jestliže Bretonova koncepce, jak jsme ukázali, volně kolísá kolem předloženého pojetí, konkrétní popisy této dynamiky, především v milostné oblasti, jsou nepoměrně bohatší a právě v nich je třeba hledat jádro přínosu zakladatele surrealismu, jak ostatně dosvědčuje další vývoj hnutí a zkušenosti surrealistického vědomí. Význam, který přikládá André Breton *stavu milosti*, a to nejen v tvorbě, nýbrž v rámci životního slohu vůbec, je smyslově zřetelným zdůrazněním odkázanosti subjektu na objekt, která se posléze ve *všemohoucí touze* stává potřebou přivlastnění tohoto objektu. V tomto ohledu je až pozoruhodně paralelní formulace Marxova. Člověk je ve své dynamické potřebě sebeuskutečnění čistou *nouzí*, která v interakci s objektem představuje *vášeň*. To, co je u Marxe konsekventní ontologickou výpovědí, je u Bretona bystrým psychologickým svědectvím.

Aniž by bylo nezbytné zdůrazňovat rozlišení mezi substancí a esencí, které jsme naznačili v druhé části této práce a které vymezuje způsob uchopení bytnosti negativní subjektivity bez toho, aby tím zaniklo výchozí dynamické pochopení, Effenbergerova formulace dialektického vztahu mezi racionalitou a iracionalitou jako specifické difference surrealistického projevu a vědomí vychází způsobu Marxových úvah vstříc více než na půl cesty. Přestože Effenbergerova metaforika „hlubin vědomí“ svým charakterem odkazuje k substanciálně–atributovému chápání, v němž jako pevné, neměnné, hluboko uvnitř jevu jsoucí „jádro“ trvá substance, jeho důraz na cynismus, jakkoli jej interpretujeme jako výraz zrazené naděje v příchod lásky, představuje upřednostňování negativních hledisek na úkor pozitivních. To usnadňuje paradigmatický přechod k pojetí dějin bez jejich teleologického vyústění.

Poukázali jsme na Effenbergerův poznatek, že všechnen smysl, který vkládáme do skutečnosti, obnáší historicky finalizující hledisko, které však nemá významu o sobě. Jde pouze o logickou extrapolaci současného stanoviska reagujícího na aktuální situaci, jehož dynamický charakter vrhá stín do dějin a jejich směřování. Známe-li smysl přítomné situace, známe i smysl dějin. Avšak je to smysl dějin jen skrze partikulární případ této situace a v tomto ohledu je spíše než reálnou alternativou funkcí našeho okamžitého usilování a rozumění. Takovou úvahu Effenberger nedomyšlí do důsledků, jelikož se neptá, do jaké míry předpokládá přehodnocení povahy subjektu dějin, tj. člověka, a jeho substanciality.

Kritické přehodnocení Marxových úvah jednoznačně ukázalo, že relativizace smyslu dějin obnáší rozpad substanciálního aspektu subjektu. Dokud je subjekt definován substanciálně, i pokud by mělo jít o pouhé „hlubiny vědomí“, potud je určen také smysl dění jakožto uskutečnění této substance. Effenberger nerezignuje na dialektickou metodu a tak ani na smysluplnost lidské existence a dějin. Jeho cynismus je ve skutečnosti snahou o nejhlubší obranu všeho, co z integrační povahy těchto pojmů povyšuje zkušenost naděje do oblasti afektivity. Tento cynismus iracionality, ve své bezprostřední agresivitě pozoruhodně funkční a ve své kritické potenci kognitivně přínosný, by se snadno dokázal snášet s těmi polohami Marxova myšlení, které směřují k uchopení subjektu jako čisté negativity. Effenberger však dialektickou negaci žalostné současné psychosociální situace imaginativním sarkasmem nedokáže rozšířit i na pojetí subjektu, takže poněkud naivně trvá na tom, že tento cynismus je nějakým způsobem zároveň naplňováním, nebo aspoň odhalováním skutečné podstaty člověka, odhalováním „hlubin vědomí“. Ukázali jsme však, že i samotná naděje dokáže obstát před dynamismem subjektu a objektu, že jej ve své potřebě objektu dokonce předpokládá, aniž by obraz objektu byl v subjektu předurčen.

Není-li naše postmoderní interpretace ontologických úvah mladého Marxe a jejich paralelnosti s vývojem zkušenosti surrealistického vědomí interpretačním násilím, neotvírají se tak nové otázky pouze před surrealistickým hnutím, ale i před marxismem. Surrealisté dokázali v iracionálních fenoménech rozpoznat reálný a pozitivní faktor životního dění. Iracionalita, zpočátku subjektivně psychologická (Breton), později ve

svém vývoji stále více objektivizovaná (Dalí, Medek) až k psychosociálnímu pojetí u Effenbergera, nemá pouze psychologicky a sociálně patologický charakter. Je naopak pojata jako forma spontánního projevu potřeb a charakteristik člověku nejvlastnějších. Korelátom ontologie negativní bytnosti subjektivity je v psychické a společenské oblasti negativní postavení iracionality vůči racionalitě, která ve svém stabilizačním působení vždycky nakonec nepretenduje na nic jiného než prokázat se jako substance a smysl dění. Právě narůstání významu filozofické reflexe iracionálních fenoménů v dějinách evropského myšlení by snad bylo možné sledovat v paralele k rozkladu substanciální subjektivity. Iracionalita je síla negace a tam, kde život spočívá v konfliktu, tam ztrácí protiklad racionality charakter neštěstí. Jakou dialektiku iracionalita v subjektu rozehrává, jsme už popsali, ale jakou dialektiku rozehrává negativně pojatý subjekt v dynamické iracionalitě, se zdá být otázkou pro současné myšlení čím dál palčivější. Jisté je jen to, že v jejích zodpovězeních bude hrát imaginace daleko větší význam, než jí dokázala dosavadní evropská filozofická tradice přiznat.

5. Seznam použité literatury

ADORNO, Theodor. *Negative dialectics*. 2. vyd. New York, London: Continuum, 2003. ISBN 0826401325.

AKVINSKÝ, Tomáš. *Suma teologická*.

ALQUIÉ, Ferdinand, *The Philosophy of Surrealism*. 1. vyd. USA: The University of Michigan Press; Toronro: Ambassador Books Limited, 1965. ISBN 0472112554.

ALTHUSSER, Louis. *Reading Capital*. 2. vyd. London: Verso 1998. ISBN 1859841643.

ARISTOTELES. *Kategorie*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1958.

ARISTOTELES. *Metafyzika*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1946.

BALAKIAN, Anna. *André Breton: Magus of surrealism*. 1. vyd. New York: Oxford University Press, 1971. ISBN 0195012984.

BONNET, M. – HUBERT, E.-A. Notice aux Vases communicants. In *André Breton: Œuvres complètes II*. 1. vyd. Paris: Gallimard 1992. ISBN 978-2070112340

BRETON, André. Caracteres de l'evolution moderne et ce qui en participe. *Les Pas perdus*. In *André Breton: Œuvres complètes I*. 1. vyd. Paris: Gallimard 1988. ISBN 2070111385.

BRETON, André. Druhý manifest surrealismu In *Manifesty surrealismu*. 1. vyd. Praha: Hermann & synové, 2005. ISBN 80-239-5789-9.

BRETON, André. Manifest surrealismu. In *Manifesty surrealismu*. 1. vyd. Praha: Hermann & synové, 2005. ISBN 80-239-5789-9. s. 11 – 64.

BRETON, André. *Nadja*. 1. vyd. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-86019-14-4.

BRETON, André. O surrealismu v jeho živých dílech In *Manifesty surrealismu*. 1. vyd. Praha: Hermann & synové, 2005. ISBN 80-239-5789-9. s. 165 – 174.

BRETON, André. *Rozhovory*. 1. vyd. Praha: Concordia, 2003. ISBN 80-85997-07-X.

BRETON, André. *Spojité nádoby*. 1. vyd. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-86019-26-8.

BRETON, André. *Surrealism and painting*. 1. vyd. USA: artWorks, 2002. ISBN 0878466282.

BRETON, André. *Šílená láska*. 1. vyd. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-86019-15-2.

BRETON, André. Úvod k promluvě o zlomku reality. *ANALOGON* 1992, roč. 4, č. 8, s. 22 – 27. ISSN 0862-7630.

BRETON, André. Vycházející znamení. *ANALOGON* 1992, roč. 4, č. 8, s. 29 – 32. ISSN 0862-7630.

DALÍ, Salvador. Concerning the Terrifying and Edible Beauty of Art Nouveau Architecture. In *The Collected Writings*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. ISBN 0521560276.

DALÍ, Salvador. Dobyetí iracionálna. In *ANALOGON* 2007, č. 50-51, s. 54. ISSN 0862-7630.

DALÍ, Salvador. Viditelná žena in *Mé vášně*, 1. vyd. Brno: Petrov, 1994. ISBN 80-85247-50-X.

DRYJE, František. Fantom autenticity – hic et tunc. *ANALOGON* 2011, č. 64, s. 13 - 15 I. ISSN 0862-7630.

DRYJE, František. Mikuláš Medek a česká surrealistická scéna. In *Surrealismus není Umění*. 1. vyd. Praha: Concordia, 2005. ISBN 80-85997-26-6.

DRYJE, František. Tři úvahy o Manifestech surrealismu a Arkánu 17. In *Surrealismus není Umění*. 1. vyd. Praha: Concordia, 2005. ISBN 80-85997-26-6.

DRYJE, František. Útěk do reality. In EFFENBERGER, Vratislav. *Básně 2*. 1. vyd. Praha: Torst, 2007. ISBN 978-80-7215-330-5.

DVORSKÝ, Stanislav. K jedné žádoucí (ale polovičaté) revizi. *ANALOGON* 2011, č. 65, s. 82 – 88. ISSN 0862-7630.

EFFENBERGER, Vratislav, *Realita a poesie*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1969.

EFFENBERGER, Vratislav. André Breton: Arkán 17. In KOUBEK, J. – ŠVANKMAJER, J. *Opak zrcadla*, 1. vyd. Ženeva: Le La, 1986 (uvedeno v tiráži, ve skutečnosti vyšlo v Praze v samizdatu), s. 114 – 115.

EFFENBERGER, Vratislav. Negace negace není negativismus. In *Surovost života a cynismus fantazie*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1991. ISBN 80-235-0040-6.

EFFENBERGER, Vratislav. Objektivita aktivní interpretace. *ANALOGON* 1990, č. 3. ISSN 0862-7630.

EFFENBERGER, Vratislav. Surrealistická fenomenologie imaginace. In DRYJE, F. – DVORSKÝ, S. - STEJSKAL, M. *Surrealistická východiska (1948 – 1989)*. 1. vyd. Praha: Společnost Karla Tejga a Památník národního písemnictví, 2011. ISBN 978-80-903884-2-0.

EFFENBERGER, Vratislav. Varianty, konstanty a dominanty surrealismu. In DVORSKÝ, S. – EFFENBERGER, V. – KRÁL, P. *Surrealistické východisko*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1969.

ENGELS, F. – MARX, K. Německá ideologie In *Spisy 3*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958.

FREUD, Sigmund. *Psychopatologie všedního života: o zapomínání, přerěknutí, přehmátnutí, pověře a omylu*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1996. ISBN 80-901601-8-2.

HEGEL, Georg Wilhelm Fridrich. *Fenomenologie ducha*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960.

KALIVODA, Robert. *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1968.

KOSÍK, Karel. *Dialektika konkrétního*. 3. vyd. Praha: Academia, 1966.

KRÁL, Petr. Mezi dorozuměním a nedorozuměním. In DVORSKÝ, S. – EFFENBERGER, V. – KRÁL, P. *Surrealistické východisko*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1969.

KROCHMALNÝ, O. – SIOSTRZONEK, P. Kritická teorie frankfurtské školy a české surrealistické myšlení. Rukopis.

LEGRAND, Gérard. André Breton ve své době. *ANALOGON* 1994, č. 11. ISSN 0862-7630.

LUKÁCS, Georg. *History and Class Consciousness*. 3. vyd. London: Merlin Press. ISBN 0262620200.

MARCUSE, Herbert. *Reason and revolution*. 2. vyd. London: Routledge, 1986. ISBN 0710063563.

MARX, Karel. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961.

MARX, Karel. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1978.

MARX, Karel. *Kapitál I*. 6. vyd. Praha: Svoboda, 1978.

MARX, Karel. These o Feuerbachovi. In *Spisy 3*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958.

MEDEK, Mikuláš, *Texty*. 1. vyd. Praha: Torst, 1995. ISBN 80-85639-56-4.

Obrysový souhrn odpovědí na anketu o erotismu z r. 1973. *ANALOGON* 1991, č. 4, s. 71. ISSN 0862-7630.

PIERRE, José. *Investigating Sex, Surrealist Discussions 1928 – 1932*. 1. vyd. London, New York: Verso, 1992. ISBN 0860916030.

SOBOTKA, Milan. *Člověk, práce a sebevědomí*. 1. vyd. Praha: Svoboda 1969.

SOLAŘÍK, Bruno. Mlčeti zlato. *Weles* 2010, č. 42 – 43, s. 44 - 68. ISSN 1213- 2948.

TEIGE, Karel. Odpověď na anketu in *Osvobození života a poesie, Výbor z díla III: Studie z čtyřicátých let. 1. vyd.* Praha: Československý spisovatel, 1994. ISBN 80-901603-2-8.