UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Sociální a kulturní ekologie

Bc. David Vála

Fenomén lidské práce v díle *Vita Activa* Hannah Arendtové: Role lidské práce v procesu akumulace kapitálu a její rozporný vztah k limitní povaze životního prostředí.

Diplomová práce

Vedoucí práce: **Mg et Mgr. Arnošt Novák, Ph.D.**

Praha 2016

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 24. června 2016 David Vála

Poděkování

Děkuji svým učitelům, které jsem měl možnost poznat a který si nesmírně vážím: Arnoštu Novákovi, Michaelu Hauserovi, Jaroslavu Novotnému, Josefu Fulkovi, Marii Pěťové, Tomáši Daňkovi a Ivanu Ryndovi.

Dále děkuji mým nejbližším: klukům z kapely VOLE, za šílenou hudbu, energii a radost, které vznikají a které mě nabíjí ohromnou silou a životem. Velký dík patří také Lee Jirovské, za její ochotu, nezištnou pomoc, četné konzultace a rady, bez nichž bych tuto práci nikdy nedokončil. Děkuji i Ondrovi a Jiřímu z Pravěk Noise Section za kamarádství, inspiraci a velký kus pomoci, Zbyňovi s Míšou za pomoc, ochotu, pozitivní energii a prostou radost ze života, kterých je jinak jak šafránu. Majdě za vše, byla to velká láska. Erice a Mukšovi za noční procházku. Mému otci Jiřímu a mamince Kateřině, Honzovi a mé milované sestře Báře, která je už také maminkou a tak dobře ví, jak rychle se punkové heslo *No Future!* s příchodem nového života mění v naději a víru v lepší budoucnost a svět.

Tento text bych rád věnoval Ondrovi a jeho památce, protože se mu jeho diplomovou práci nepovedlo dokončit, což jej nakonec stálo poslední síly a dále Kristině a Tomášovi, kteří se v těchto dnech potácí pod břemenem těžké nemoci a moc dobře víc, co je to stát na hraně propasti a dívat se nicotě do chřtánu. *In girum imus nocte et consumimur igni!*

Abstrakt

Tématem diplomové práce je fenomén lidské práce a její vztah k životnímu prostředí a přírodě v rámci růstově orientovaného kapitalismu. První část práce pomocí fenomenologické analýzy činných modalit, jak je nacházíme v díle *Vita Activa* Hannah Arendtové, odpovídá na otázky *Co je to lidská práce? Jak se lidská práce liší od zhotovování? Jaký je vztah těchto činných modalit k přírodě a životnímu prostředí?* Druhá část analýzy je zaměřena na historické proměny práce v období novověku, jež se překrývá s nástupem průmyslového kapitalismu. Poslední část pak analyzuje fenomén práce v soudobé environmentální sociologii – role práce v *teorii běžícího pásu výroby* (Allan Schnaiberg) a *teorie akumulace kapitálu* (J. B. Foster).

Klíčová slova:

práce, zhotovování, Hannah Arendtová, fenomenologie, kapitalismus, příroda, běžící pás, ekonomický růst, akumulace, planetární meze, Alain Schnaiberg

Abstract

The aim of the thesis deals with the phenomenon of human work and its relationship to the environment and nature in the context of growth-oriented capitalism. The first part of the thesis includes phenomenological analysis of the two basic modalities: labor and work, which can be found in the Hannah Arendt´s book *The Human Condition.* Second part of theses descirbe the crossing of those modalities during the modern times. In this part I try to say what main changes this both modalities went throught (crossing labor with work). Last part of the thesis describe role of work in the modern capitalism. I use two theories: *The treadmill of production* by Allan Schnaiberg and *The tredmill of accumulation* by J. B. Foster.

Keywords:

labour, work, Hannah Arendt, phenomenology, capitalism, nature, treadmill of production and consumption, economical growth, planetary barriers and boundariers, Alain Schneiberg

Obsah

1. Úvod……9

2.1.1 Úvodní poznámka: hermeneutika jako postoj, nikoliv metoda ……21

2.1.2. Úzké a široké pojetí hermeneutiky: od metody k ontologii……..25

2. 1.3. Hermeneutika jako metoda 13…….25

2. 1. 4. Hermeneutika jako obecná teorie rozumění ……..28

2. 2. 1. Heideggerova hermeneutika fakticity ……..29

2. 2. 2. Před-struktura rozumění……..30

2. 2. 3. Gadamerova filosofická hermeneutika……...36

2. 2. 4. Předpoklady rozumění……37

2. 2. 5. Primát otázky: hermeneutická dialektika otázky a odpovědi……38

2. 2. 6. Předporozumění a předsudky……42

2. 2. 7. Hermeneutický kruh: dialekticka rozumění, uznání odlišného, Já a Ty Kruh jako princip tvorby textu……48

3. 1. 1. Fenomenologie práce dle Hannah Arendtové ……52

3. 1. 2. Úvodní poznámka: dvojí lidská podmíněnost – příroda a svět……...52

3. 1. 3. Podmínka prvá: příroda a životní prostředí, člověk jako Animal Laborant……56

3. 1. 4. Post-scriptum k první formě podmíněnosti: zapomenutost na podmiňující sílu přírody……60

3. 1. 5. Podmínka druhá: zhotovený, předmětný svět věcí, člověk jako Homo Faber.. ……...63

3. 1. 6. Svět jako sdílená mezi-sféra – objektivita, politika, umění ……..68

3. 2. 1. Vita Activa jako specifický životní způsob člověka……76

3. 2. 2. Základní výměr: práce v rámci Vita Activa…….78

3. 2. 3. Fenomén práce: pojem……..80

3. 2. 4. Fenomén práce: účel……..82

3. 2. 5. Fenomén práce: cykličnost práce, dva základní úkoly práce ……87

3. 2. 6. O různých pojetích produktivity práce: Locke, Smith, Marx…….91

3. 3. 1. Fenomén práce: různá pojetí tělesnosti…….103

3. 3. 2. Sóma: tělo symbolické, tělo jako (umělecký) předmět…….105

3. 3. 3. Sarx: materialistické tělo……108

3. 3. 4. Sarx – tělo jako nástroj, otroctví práce, panství přírody……109

3. 3. 5. Otroctví práce: příklad antiky ……119

3. 3. 6. Sarx: Prototyp vlastnictví, privativní charakter práce ……132

3. 3. 7. Sarx jako vlastnictví: residuální forma soukromého vlastnictví v kapitalismu……138

3. 3. 8. Vlastnictví ……141

3. 3. 9. Majetek……..151

3. 4. 1. Překřížení majetku s vlastnictvím: redukce vlastnictví na majetek……...153

3. 5. 1. Vztah práce k přírodě a životnímu prostředí: shrnutí základních tezí …...164

4. 1. 1. Zhotovování: svět, věci světa, sebevědomí jako výsledky činnosti zhotovování 167

4. 1. 2. Zhotovování: účel a prostředek, nástroje, aporie utilitarismu ……170

4. 1. 3. Zhotovování: konstitutivní násilí člověka vůči přírodě, idea……...175

4. 1. 4. Novověká glorifikace práce: převrácení hierarchie lidských činností, vítězství animal laborans……178

5. 1. 1. Limitní povaha životního prostředí: meze a hranice. Rockströmův koncept 8 planetárních mezí v prostředí růstově orientovaného kapitalismu ……192

5. 1. 2. Planerání meze a proces akumulace kapitálu: proměna mezí v překážky…….199

5. 1. 3. Schnaibergova teorie běžícího pásu: signifikantní role výroby a oproti sféře spotřeby…….206

5. 1. 4. Aktéři růstové koalice: kapitál, stát, pracující a jejich role……209

Závěr……218

Literatura……..222

1. Úvod

Předmětem zkoumání v předkládané diplomové práci je fenomén lidské práce v díle *Vita Activa* (česky 2007) politické myslitelky Hannah Arendtové (1906 – 1975) a dále promýšlení vztahu modality lidské práce k přírodě a životnímu prostředí. Tato základní, výkladová rovina bude v druhé části diplomové práce vztáhnuta k reáliím soudobé ekonomicko-společenské formace, kterou je růstově orientovaný, globální kapitalismus, jež procesy setrvalé akumulace, produkce a spotřeby, realizuje v prostředí limitního životního prostředí a omezených přírodních zdrojů (země jako uzavřený systém), které jsou v této práci rámovány konceptem devíti planetárních mezí (*planetary boundarries*) Johana Rockströma.

Výklad fenoménu lidské práce bude určující a bude tvořit jádro mého zkoumání. Přirozeně by se dalo namítnout, že výběr studie Hannah Arendtové je zcela arbitrární a tudíž nemůže plně vypovídat o skutečné povaze lidské práce v soudobé společnosti – teoretiků a teoretiček z oblasti sociologie a filosofie práce, kteří se tímto komplexním fenoménem zabývají, je obrovské množství a každý z nich předkládá odlišnou reflexi tohoto problému. Dílo Hannah Arendtové jsem ale zvolil pro způsob mého tázání, jež se překrývá s analýzou, kterou v rámci své studie provádí. Ve své diplomové práci si totiž kladu *zcela základní otázky*: *Co je to lidská práce? Jaký je účel a postavení práce v lidském životě i v životě celého lidského rodu? Jak se lidská práce liší od činnosti produkce a zhotovování? Jaký je účel produkce a zhotovování?* A konečně také: *Jaký je vztah obou těchto činných modalit, jimiž lidé realizují základní, materiální praxi, vůči přírodě a životnímu prostředí?* To jsou otázky zcela základní a do značné míry neodvislé od historické, politické či ekonomické reality soudobých či minulých společností. Přesto jsou tyto otázky v dnešní historické etapě zcela zásadní, neboť se základním způsobem dotýkají fenoménu environmentální devastace, poškozování přírody a životního prostředí.

Arendtová ve své analýze na načrtnuté otázky zevrubně odpovídá, neboť se skrze fenomenologickou analýzu snaží dobrat základního pochopení a výkladu činných modalit. Přínos její práce a důvod výběru je možné spatřovat také v tom, že v rámci svého zkoumání odkrývá některé mylné předpoklady a předsudky, jež se v souvislosti s fenoménem lidské práce v průběhu její teoretické reflexe objevily a jež byly v následující

teoretické tradici upevněny tím, že byly nekriticky přejímány a dále rozpracovávány. Arendtová svou teoretickou analýzou do jisté míry následuje kritický program fenomenologie, který byl postulován jejím učitelem a zásadním představitelem fenomenologicky orientované filosofie 20. stol. Martinem Heideggerem (1889 – 1976). Heidegger úkol či kritický program fenomenologie v krátkosti formuloval v rámci své proslulé studie *Bytí a čas* (česky 1996). Zde se v *VII. §* říká, že při každém fenomenologickém zkoumání, jež má být právo svého jména, je nutné jít zpátky k samotným věcem a fenoménům. Ovšem nejen tak, jak se bezprostředně kladou a jak jsou v rámci určité, teoretické či myšlenkové tradice reflektovány, tematizovány a předávány, nýbrž je nutné reflektovat a vidět i to, co se bezprostředně nemanifestuje, co zůstává zamlčené a skryté, a co přesto nadále (skrytě) působí. Tyto zamlčené a skryté předpoklady jsou o to více důležité, oč se v konečném důsledku ukáží jako nejpůvodnější zdroje myšlení o daném problému či otázce. Arendtová tak podobně jako Heidegger obrací svou pozornost nazpět, k základům a holým fenoménům, jež se týkají předchůdných podmínek života lidského druhu, k fenoménům činného života lidí (modalita práce, zhotovování a jednání), jimiž lidé po věky věků zajišťovali, stabilizovali a řídili svůj život. Na základě analýzy fenomenální evidence těchto činností i jazyka, jež tyto činnosti pojmenovává a jež se vždy orientuje na svět a živoucí skutečnost, v níž se tyto modality odehrávají, Arendtová posléze říká, čím původně lidská práce byla a čím nadále zůstává. Osvětluje také, proč je nutné práci odlišovat od zhotovování (sféra produkce věcí a předmětů), ačkoliv se v moderních ekonomických a sociologických výkladech tyto činnosti chápou jako zcela totožné. Zároveň tím odhaluje, jak se fenomén lidské práce proměnil a jak byla tato proměna zachycena v dílech klasiků novověké potažmo moderní politické teorie – např. v dílech Johna Locka (*Dvě pojednání o vládě*, česky 1965), Adama Smithe (*Pojednání o podstatě a původů bohatství národů*, česky 2014) či Karla Marxe (*Kapitál I. Kritika politické ekonomie*, česky 1978). Těmito klasickými mysliteli se zabývá zejména proto, že jejich teoretické příspěvky k problémům politické ekonomie a problémům lidské práce byly zcela zásadní a jako takové do dnešních dnů dalekosáhle působí a ovlivňují soudobé myšlení o tématech lidské práce a produkce.

V jejím metodickém postupu, dá-li se to tak nazvat, tedy nacházíme obdobný moment destrukce, jaký se objevuje u Heideggera, který v rámci svého rozsáhlého díla systematicky destruoval dějiny západní ontologie a odhalil tak skrytou povahu evropské

metafyziky, která se po dlouhá staletí nacházela ve vlastním sebeklamu. Tento sebeklam se v průběhu času upevňoval a sebe-potvrzoval v ohromné, propracované tautologii, jejímž konečným důsledkem bylo zapomenutost na otázku po povaze bytí, zapomenutost na základní otázku evropské filosofie. Tradiční evropská metafyzika ve svých koncepcích postupně bytí ztotožnila se jsoucím a skryla tak *ontologickou diferenciaci* – propastný rozdíl mezi jsoucnem a bytím, čímž na dlouhá staletí zablokovala možnost tázání po vlastní povaze bytí, po zdroji veškerého metafyzického myšlení. V podobném ohledu postupuje i Arendtové, když fenomén lidské práce a její ztotožnění s modalitou zhotovování destruuje a v dílech klasiků novověku a moderny odhaluje rozpory a problémy, jež z tohoto mylného ztotožnění vyplývají. Tato rovina výkladu se objevu také v této diplomové práci. Tuto kritickou destrukci dále doplňuje o svůj vlastní výklad, v němž činnost práce i zhotovování vystupují jako svébytné, samostatné činné modality člověka (což nakonec nejlépe odráží jak samotná fenomenální evidence, která bude předmětem mého výkladu, tak i jazyk, který po celé věky pro tyto dvě činnosti uchoval naprosto odlišné výrazy). Tyto činnosti se tedy zásadně liší nejen jazykově, ale především ve vlastní, fenomenální zjevnosti: evidentně totiž po různém způsobu umožňují stabilizaci a udržování lidského života na zemi a různým způsobem se tudíž vztahují jak k přírodě, tak i k životnímu prostředí.

Destrukce zde tedy neznamená nějaké svévolné ničení a boření dosavadních myšlenkových tradic a dědictví minulosti. Destrukce zde spíše označuje odhalování základů a zamlčených předpokladů sdílených, myšlenkový tradic, jež nadále – často v mylné, předsudečné a falešné formě výkladů působí i v přítomnosti, neboť jsou aktuálním myšlením nekriticky přejímány a dále rozpracovávány. Připomeňme zde v krátkosti základní tezi *filosofické hermeneutiky*, která je v této práci užita jako základní metodický přístup, podle níž každá myšlenková tradice plní dvojí, paradoxní funkci vzhledem k aktuálnímu myšlení: 1) každé aktuální rozumění a myšlení o určitému problému, fenoménu či otázce (zde otázka charakteristických rysů lidské práce a zhotovování, s jejich vztahem k přírodě a životnímu prostředí) vyrůstá na podloží předchozí myšlenkové tradice, která se těmito otázkami již zabývala; v tomto ohledu každá *tradice umožňuje rozumění*, *je* jeho *podmínkou*; 2) je zde *inhibiční vliv* předchozí myšlenkové *tradice*, kdy určité pojmy, výklady strnou ve vyprázdněných frázích a tautologických výkladech, jež jsou následně přejímány za samozřejmě dané a

nepochybné, ačkoliv se při bližším přezkoumání ukáží jako mylné, zavádějící či přímo chybné. Tím je posléze značně ztížen přístup k původním fenoménům a zdrojům myšlení – myšlení je předchozí tradicí svedeno na scestí. Destrukce – jak naznačuje samotné slovo – proto znamená především rozložení, pohyb po strukturách (*de – strukce*) zamlčených předpokladů, skrze něž se myšlení navrací k samotným věcem, fenoménům a k jejich původní manifestaci např. v jazyce či fenomenální evidenci.

Tento přístup výrazným způsobe vyvěrá i z díla Hannah Arendtové, která ve své analýze rozebírá i klasické, ekonomické myslitele, jejichž původní teoretické reflexe lidské práce nadále působí a ovlivňují soudobé myšlení o tomto problému a tento moment se objevuje i ve výkladu této diplomové práce. Právě z těchto důvodů byla pro základní výklad fenoménu lidské práce zvolena studie *Vita Activa*, neboť v ní nacházíme jak shodné výklady klasického pojetí práce u Marxe či Smitha, tak jejich kritické zhodnocení a dá se říci i překonání. Tento moment jsem v žádné jiné studii, která by se komplexně zabývala fenoménem práce, nenašel, proto právě *Vita Activa*. Arendtová zároveň v rámci svého díla usilovala o fenomenologickou rehabilitaci politické a praktické filosofie. Není tedy dále bez zajímavosti si povšimnou, jak málo je v soudobé environmentální a politické filosofii (alespoň té české) její dílo recipováno a dále rozpracováváno, ačkoliv – dle mého názoru zde nacházíme velmi silné momenty a motivy, které skýtají odpovědi či alespoň tušenou cestu k odpovědím na mnohé otázky dneška, krizi životního prostředí nevyjímaje. Protože se v jejím případě jedná o praktickou filosofii života, byla jako metodický přístup této práce diplomové práce zvolena hermeneutika, která jednak anticipovala a pomáhala realizovat ony radikální zlomy v evropském myšlení 20. století, o nichž byla výše řeč, ale na druhé straně představovala i svébytnou filosofickou *pozici návratu*, která velmi originálním a neotřelým způsobem navázala a dále rozpracovala některé zásadní momenty německého *vitalismus*, zejména se jednalo o oživení a další rozpracování podstatných momentů a náběhů v díle německého vitalisty Wilhelma Diltheye (1833 – 1911) (např. jeho snahu o obhájení důležitosti a zásadního přínosu kategorie *prožitku* pro epistemologii humanitních věd, rehabilitaci smyslového a intuitivního prožívání rozumějící, živé bytosti, která již svým žitím a životním způsobem zároveň tomuto životu již nějak rozumí a klade tak své první, elementární formy výkladu). Jde do jisté míry tedy i o rehabilitaci a vyzdvihnutí významu lidské praxe pro filosofické poznání a myšlení a o jejich reflexi v myšlení, která zpětně může pozitivně ovlivnit i tuto praxi. Hermeneutika

zde proto není chápána pouze v jejím úzkém, technicistním pojetí – jako metoda či teoretický přístup pro vlastní práci s textem, jež usiluje o výklad a porozumění smyslu čtené a studované látky. Tato rovina je zde přirozeně přítomná a vlastně je do značné míry intuitivní, samozřejmá, neboť každé myšlení, čtení a vykládání je přece již dopředu vedeno nějakými, předem stanovenými otázkami, na něž posléze rozumějící subjekt hledá odpovědi. V této diplomové práci je ale hermeneutika pojata daleko základněji, fundamentálně a šířeji: v odkaze na Heideggera, Arendtovou či Gadamera, proto řekněme, že hermeneutiku zde pojímám předně jako jakousi formu praktické filosofie, je svébytnou filosofii života, která je vedena reálnou, životní zkušeností, jež je realizován vědomou bytostí. Člověk je chápán jako existence, která si je vědomá a která má tudíž složku reflexivního myšlení, díky níž chápe, že teprve na základě životní praxe (duchovní i materiální), teprve rozumí – praxe otevírá dveře do světa. Z těchto základních vazeb a interakcí, skrze něž jsme ukotveni ve světě a skrze něž zůstáváme v nepřetržité interakci s živoucí skutečností, se společností, druhými bytostmi či s říší přírody, povstává rozumění naší existenci, našeho místa ve světě, v dějinách, společnosti či v přírodě. Hermeneutika je tedy daleko spíše životní praxí, než pouhou metodou. Lidské rozumění v ní vyvěrá ze situovanosti, či vrženosti člověka ve světě a dějinách, v nichž se uplatňují jeho základních činné modality. Jen tím, že člověk jest a jak vůbec jest, již tím vždy také nějak rozumí a skrze toto základní, před-reflexivní rozumění dospívá k touze rozumět komplexněji a hlouběji. Proto jsem se v rámci svého – rozsáhlejšího metodického úvodu – věnoval obojím hlavním větvím hermeneutického přístupu (jak úzkému, technicistnímu, jež se týká roviny výkladu textů), tak tohoto fundamentálního, jež navazuje na filosofickou hermeneutiku a praktickou filosofii.

Druhá, již výkladová část textu této diplomové práce se věnuje výkladům činných modalit práce a zhotovování, jejich základnímu vymezení a vyzdvižení odlišností ve vztahu k lidskému životu i ve vztahu k přírodě a životnímu prostředí. Toto dvojí rozlišení nabude významné důležitosti v následující třetí části, jež se zabývá proměnami modality práce a zhotovování, k nimž došlo v průběhu novověku. Toto období se v našem výkladu do značné míry překrývá s nástupem průmyslové revoluce a počátky kapitalismu. Práce překřížená s činností zhotovování propůjčila modalitě zhotovování metabolickou složku, což vedlo ke vzniku procesuálního charakteru výroby (manufaktury, mechanizované produkční linky a běžící pás). Zavedením technologického pokroku do výrobní sféry došlo

k uvedení základních, přírodních sil do středu společnosti a světa, neboť tento nový způsob reprodukce výrazně zesílil jinak fyzicky omezené kapacity lidského těla, schopnost produkovat a konzumovat. Vzniká tak růstově orientovaný, průmyslový kapitalismus, který ve své procesualitě a nepřetržitost do značné míry napodobuje procesy růstu a úpadku, plodnosti a úhynu, jejichž předobraz nacházíme v říši živé přírody.

Tento základní rámec, je v poslední části tematizován na pozadí limitní povahy životního prostředí (Rockströmova koncepce devíti planetárních mezí), v jejichž rámci se růstový, procesuální modus výroby a spotřeby odehrává (země jako uzavřený systém vs. procesuální, růstová orientace kapitalismu). Celá tato analýza je posléze zakončena reflexí fenoménu lidské práce v oblasti environmentálního sociologie. Modality práce a zhotovování jsou jakožto jednotná kategorie práce v kapitalismu tematizovány v rámci *teorie běžícího pásu výroby a spotřeby* (*treadmill of production and consuption*) Allana Schneiberga (1939 – 2010) a *teorie běžícího pásu akumulace* (*treadmill of accumulation*) Johna Bellamy Fostera.

* * *

Téma práce v kapitalismu je pro mne z celé řady důvodů zcela zásadní a výběr tohoto tématu nebyl tudíž náhodný. Jedním ze zásadních důvodů, proč jsem si toto téma vybral ke zpracování, je můj původ a příběh mé rodiny. Pocházím z proletářského prostředí, mým rodným městem je Ostrava. Můj otec strávit značnou část svého produktivního života v těžkých provozech místních oceláren a často mi vyprávěl o devastujícím vlivu těžké práce v třísměnných, mechanizovaných provozech na zdraví místních dělníků. O práci v znečištěném, životu nebezpečném prostředí, o devastujícím vlivu, jež měly ocelárny na kvalitu života a životního prostředí místních obyvatel, kteří zde kvůli příslibu práce nadále zůstávali. Právě ta samá práce, jež byla zdrojem jejich obživy, byla zároveň zdrojem znečištění životního prostředí, v němž žili, zakládali rodiny a vychovávali své děti. A právě ta samá práce byla také podstatným faktorem, který značně zkracoval délku jejich života. Můj děda zemřel na infarkt myokardu v nedožitých 54 letech. Byl rovněž dělníkem v těžkých provozech a jeho zdraví tím značně utrpělo (pracoval na úseku údržby, vyzdíval šamotové pece a tudíž se po většinu své pracovní doby pohyboval v horkém, prašném a zakouřeném prostředí). Otec mého velmi dobrého kamaráda zahynul pádem do šachty, strýc mé kamarádky utrpěl vážná zranění při pádu

traverzy, která zavalila jeho tělo. Těchto případů byly stovky a tisíce a nadále se dějí. Nejpodstatnější byly ale celostní, strukturální projevy průmyslové, materiální praxe, která z dlouhodobého hlediska ničila jak zdraví pracujících, tak zdraví jejich nejbližších, tak ale i kvalitu životního prostředí, v němž žili (otec mi vyprávěl, jak se např. členové pracovního kolektivu při odchodu nějakého staršího kolegy, jež musel ze zdravotních důvodů odejít do předčasného důchodu, sázeli *„Jak dlouho vydrží?“*; většinou ta doba nepřesáhla více než tři roky). Ostatně, je všeobecně známou skutečnost, že Ostrava byla ještě koncem devadesátých let městem s nejhorší kvalitou ovzduší v celé Evropě. Téma práce v kapitalismu a její rozporný vztah k životnímu prostředí se již zde rýsoval, vyvstával z běžné, životní zkušenosti, z pozorování základních vztahů procesu reprodukce životních prostředků, které jsem měl možnost pozorovat dnes a denně ve svém bezprostředním okolím.

Vlastní způsob uchopení ovšem nazrával delší dobu. Zásadní zlom přišel se semináři z environmentální sociologie, které na *Fakultě humanitních studií UK* vedl Mgr. Arnošt Novák Ph.D, kterému v tomto ohledu za mnohé vděčím. Tyto semináře, jsem v letních semestrech 2011 a 2012 pravidelně navštěvoval. Zde jsem se díky ne zcela obvyklému výběru autorů, jež nám Arnošt Novák v průběhu kurzu postupně představoval, dostal k méně známé tradici představitelů environmentální sociologie, jež rozpracovávali některé zásadní podněty Marxovy kritiky politické ekonomie, avšak nově je aktualizovali na otázkách devastace a exploatace životního prostředí. Tyto myšlenkové podněty mi v mnohém pomohly formulovat základní teoretická východiska, z nichž jsem chtěl ve svém dalším myšlení vyjít. Od samého počátku mne přitom na celé problematice lidské práce v rámci kapitalistické formace fascinoval zjevný rozpor mezi nutností práce jakožto zdrojem obživy a existencí vedlejší, nezamýšlených důsledků, které tato praxe sebou přinášela (zejména v podobě zničeného životního prostředí, přírody, zničeného zdraví pracujících a jejich nejbližších). Celá věc se stala ještě více zřejmou po té, co jsem se v průběhu studií na katedře *Sociální a kulturní ekologie* FHS UK měl možnost alespoň zběžně seznámit s historií mezinárodního společenství za trvalou udržitelnost, které zhruba od druhé poloviny 80. let usiluje o změnu globálního paradigma růstu a exploatace, jež se snaží nahradit paradigmatem trvalé udržitelnosti, ochrany životního prostředí a přírody, avšak do dnešních dnů bez valného, politického úspěchu. Mezinárodní politika, stejně jako politika jednotlivých národních států, a stejně jako trh a celá společnost, navzdory všem

úmluvám a deklaracím, zůstávají nadále ovládány především tržním imperativem zisku a růstu. Společnosti západních, stejně jako jihovýchodních států, jsou společnostmi setrvalé výroby a spotřeby, extrémní mobility, jež se popojují s plýtváním a tlakem na neustálou modernizaci, inovaci a změnu, což celkový procesuální pohyb akumulace kapitálu v konečném důsledku pouze posiluje. Toto paradigma je nakonec staré jako kapitalismus sám. Snahy mezinárodního společenství se zatím jeví bezmocné proti silám globalizovaného, tržního kapitalismu, v němž trvalá udržitelnost znamená spíše udržitelnost nastoleného trendu exponenciálního růstu, vykořisťování přírody, „lidských zdrojů" a zdrojů životního prostředí.

Tento základní rozpor – rozpor mezi nárokem na práci, která je v kapitalismu základním zdrojem, za něž si pracující mohou pořídit vše k životu nutné a deklarovanými cíly mezinárodního společenství za trvalou udržitelnost – pro mne nezapomenutelným způsobem formuloval český sociolog Václav Bělohradský, který v jednom ze svých esejů pro literární přílohu Práva (*SALON*, duben 2012), hovořil o dělnických demonstracích v italském městě Tarantu. Dělníci místní továrny Ilva zde demonstrovali za právo na práci, která znečišťovala životní prostředí a ničila jejich zdraví. Jejich rozporný postoj, tak řečeno rozpor se sebou samým, rozpor se základními podmínkami jejich života jakož i života jejich dětí či blízkých, nejlépe zachycovalo heslo, které tito proletáři nesli: *„Il cancro è possibile, ma morire di fame è sicuro"*, *„Dostat rakovinu je možné, ale smrt hladem je jistá"*. Místo hypotetické možnosti rakoviny, která vyplývá z práce ve škodlivém provozu a z života, jež je trvale usídlen poblíž továrny, která do okolí vypouštěla chemické, zdraví škodlivé znečištění, a jejíž neblagé, karcinogenní účinky se mohou *hypoteticky* projevit až po delší době, volím bezprostřední hrozbu hladem, která je okamžitá, neboť vyvstává téměř ihned po té, co ztratím zdroj své obživy, kterým je práce v ocelárně, jež ale zároveň zamořuje okolí. Ve chvíli, kdy přijdu o práci, která mi v prostředí kapitalismu a universální tržní směny poskytuje peněžní prostředky, za něž si mohu pořídit vše pro život potřebné (zejména jídlo, vodu, zdravotní péči a ubytování), jsem de facto nucen volit mezi svým životem, nebo pádem na úplné sociální dno, což je téměř totéž. Jedná se tak vlastně o protest za *holý život*, Agamben by v této souvislosti hovořil v kategorii *Homo Sacre*, zatímco Jacques Rancière o vyloučených a ostrakizovaných, jež představují *části bez účasti*.

Celá tato konstelace nabyla ještě větší naléhavosti v kontextu změn, jimiž lidská práce v průběhu 20. a 21. století prošla. Zde mám na mysli předně *nová sociální rizika*, o nichž hovořil Ulrich Beck (1944 – 2014) ve své knize *Riziková společnost* (česky 2004): fenomén pracující chudoby, technologické změny a nahrazování lidské práce stroji, zvětšující se rezervní armáda nezaměstnaných (což jsou všechno faktory, které umocňují vydírací potenciál kapitalistů vůči proletariátu), fenomén plíživé privatizace veřejných služeb a veřejného sektoru, postupná demontáž sociálního státu, který je posledním výdobytkem dělnických bojů minulosti i fenomény jako pekarizace práce, nový kolonialismus či sociální nerovnosti jež přerůstají v nesouměřitelnost a řada dalších. Celý tento historický pohyb završuje rozpad třídní identity a mezinárodní solidarity pracujících, přičemž tyto atributy jsou pro reálnou formu politického boje nepostradatelné, představují vůbec jakousi předchůdnou podmínku, která musí být splněna, aby se atomizovaní jednotlivci usjednotili pod nějakou konkrétní, politickou ideu. Tento aspekt ostatně můžeme vidět na příkladech dělnických hnutí minulosti: právě díky silné identitě, sdílené, mezinárodní solidaritě a jasné představě politického cíle se toto hnutí stalo reálnou, politickou silou, která byla schopna měnit běh věcí i dějin. Pakliže nevíme, kým jsme, jaká je naše pozice, za co bojujeme, jaké požadavky hodláme klást, jsou vyhlídky na změnu politiky i ekonomiky nemožné.

Vrátíme-li se na tomto místě zpět protestujícím proletářům z Taranta, můžeme si povšimnou ještě jednoho důležitého rysu, který je s lidskou prací v současném kapitalismu spjat. Předchozí tradice dělnických hnutí se vyznačovala obrovskou semknutostí, mezinárodní solidaritou a hegemonní politikou. Sjednocená třída proletářů vystupovala jako reálná, sebevědomá, politická síla, která kladla odpor tomu, co bylo bezprostředně dané a jako takové bylo přijímáno zbytkem společnosti jako jakási nezdolná nutnost. Dělnické hnutí ale díky jasné politické vizi a silné semknutosti utvořilo skutečnou kontra-hegemonní sílu, která se postavila tehdejší politické i ekonomické moci: bylo schopno formulovat a klást své vlastní politické požadavky a realizovat své cíle. Výsledky těchto bojů jsou dnes všeobecně známé: zvýšení hygienických a bezpečnostních standardů na pracovištích, zavedení zákoníku práce, osmihodinová pracovní doba, zrušení dětské práce, vznik sociálního státu atd. atp. Není zde bez zajímavosti, že o většinu těchto výdobytků minulých bojů postupně a plíživě přicházíme. Dnešní dělnická třída je ale pravým opakem: je značně atomizovaná, řada lidí si dokonce myslí, že proletariát neexistuje, že toto slovo

patří do temné minulosti podobně, jako slovo komunismus či socialismus. Pokud se však dnešní pracující přece jen občasně semknou, děje se tak paradoxně v situaci, v níž brání své pány, majitelé firem a managery, jež jim dávají práci. Demonstrují tedy za vrstvu, která vykořisťuje jejich práci a která je mnohdy po dlouhou dobu drží v destruktivních tendencích. Vlastníci výrobních prostředků, majitelé a manageři jsou vnímáni třídou pracujících jako chlebodárci (situace ne nepodobná té, jež velmi dobře známe z nedávných dějin; období feudální Evropy je v tomto ohledu příznačné). Ve svém rabském postavení, jež se pojí s hájením pánů, pracující posléze sami realizují ničení svých základních životních podmínek, ale i podmínek života svých dětí a nejbližších, přičemž odměnou za tento kořistnický a iracionální postoj, jež se řídí imperativem přítomnosti, jim zůstávají jen mizerné mzdy a zmrzačená budoucnost jejich dětí. Proletariát tak nejen že nereflektuje základní postavení, v kterém se historicky ocitá, ale rovněž ztrácí svou vlastní identitu a subjektivitu. Proletariát pozdní moderny zapomněl na to, že je proletariátem, řada příslušníků této vykořisťované třídy ani neví, co toto slovo původně označovalo, vnímají jej jako urážku a nadávku, a proto ani netuší, že se jejich toto slovo, jež označuje specifické sociální postavení určitého člověka, který za nerovných, prekérních podmínek musí prodávat svou práci, nadále týká. Stejně jako se týká velkého množství dalších, současných pracujících, kteří z nutnosti obživy, musí prodávat svou práci a vykonávat zaměstnání, o nichž ví, že např. ničí přírodu či jejich vlastní zdraví. Subjektivita protestujících se tak perverzním způsobem obrací směrem k těm, kteří jim vládnou, k majitelům a k vlastníkům výrobních prostředků, kteří pracující třídu vykořisťují. V parafrázi klasické teze Karla Marxe proto řekněme, že ideje vládnoucí třídy se stávají idejemi široce přijímanými. Jsou to především ideje růstu, jež se pojí s bezohledností vůči budoucnosti, ideje práva na práci za jakých jakýchkoliv podmínek a okolností.

To je ostatně rovina, které se ve své práci dotýká i Allan Schneiberg, když v teorii běžícího pásu hovoří o tzv. „mýtu návratu továrny“: ochrana životního prostředí, přírody a environmentálně ohleduplné chování se dostávají do rozporu s argumentem zaměstnanosti, neboť práce je v kapitalismu základním zdrojem obživy většiny lidí. Zaměstnanci jsou pak pro vidinu a příslib pracovního místa ochotni vzdát se zdravého, životního prostředí, sociálních jistot, jsou ochotni pracovat za zhoršených hygienických či bezpečnostních podmínek, nebo vstupují do neplnohodnotných, pracovně právních vztahů. (Schneiberg 2009: 66) To vše jen pro vidinu práce, ať už je jakákoliv, neboť jedině práce je v prostředí

univerzální tržní směny základním zdrojem příjmu a tudíž i obživy. Kapitalistická formace zde působí jako jakási nezrušitelná, osudová, nadosobní moc, což je patrné při bližším pohledu na celospolečenskou afirmaci, která končí v bezděčném smíření se současným stavem. Pracuji-li v provoze, který ničí ovzduší, mé zdraví i zdraví mých dětí, jaké může být jiné ospravedlnění tohoto iracionálního postoje, než právě ona kvazi-mystická, nad-osobní moc systému, která působí dojmem osudové nezvratnosti? Moc kapitálu, v níž jsou pracující „kvůli hrozbě nezaměstnanosti nebo hrozbě materiálního nedostatku (…) nuceni prodávat svou práci za podmínek, s nimiž by nesouhlasili, kdyby pod tímto tlakem nebyli“ (Hauser 2007: 29)?

Tento výklad plně souzní i s příběhem mé rodiny, u kterého jsem začal, ale dnes se tato skutečnost stává všeobecně známou, neboť se ohlašuje v celé řadě případů, o nichž dnes a denně čteme v novinách a jež přesto nadále stojí tak trochu stranou vědeckého i politického zájmu. Stranou stojí proto, neboť se tyto události odehrávají na území periferních regionů jako je Ostravsko, Mostecko či sever Čech, v globálním měřítku se pak jedná o rozvojové, periferní státu tzv. „třetího světa“. V těchto vyloučených lokalitách je jednak vysoký vydírací potenciál pracující třídy, neboť zde často převládá dlouhodobá, strukturální nezaměstnanost a každý, komu se ta či ona práce nelíbí, může klidně odejít – na jeho místo přitom čeká dalších dvacet, třicet či padesát nezaměstnaných. Druhým aspektem je vlastní geografická poloha. Ta předurčuje periferní regiony k tomu, aby v nich bylo nadále možné provozovat nanejvýš problematické a život ohrožující materiální praxe, což lze nejlépe doložit na desítkách případů „vývozů“ špinavých provozů a továren do zemí tzv. „třetího světa“ (Afrika, Brazílie, Indonésie, Indie atd. atp.). V těchto rozvojových regionech státy bohatého severozápadu (např. Norsko) realizují fenomén oddalování, který je dobře známý právě z environmentální sociologie: navenek tyto státy sice deklarují svou vyspělost a environmentální šetrnost, zavazují se na mezinárodních sjezdech k dodržování těch či oněch úmluv a protokolů, holedbají se trvalou udržitelností a pokrokovostí myšlenek, aby pak na druhou stranu zeměkoule přesunuly ty nejhorší provozy a technologické praxe. V tomto ohledu bohužel nadále platí teze Ulricha Becka z *Rizikové společnosti*, v níž hovoří o geografickém přesouvání rizikových praxí a průmyslové výroby z tzv. „vyspělých zemí západu“ do periferních zemí tzv. „třetího světa“: „proletariát rizikové společnosti (…) žije v zemích třetího světa, v zemích s lacinou pracovní silou, do nichž jsou přesouvány zvlášť riskantní, toxické a znečišťující

průmyslové výroby. Zde se extrémní bída pojí s extrémními riziky.“ (Beck 2004: 174) Vykořisťovaná a prekarizovaná třída pracujících, jež navíc postrádá vlastní identitu, semknutost a mezinárodní solidaritu, což byly podstatné atributy dělnického hnutí minulosti, nakonec mnohdy demonstruje za právo na práci, která evidentně nejen jejich zdraví, ale i zdraví jejich nejbližších, stejně jako přírodu a životní prostředí, jež jsou primárními podmínkami veškerého života. Proletariát tak proti svým vlastním, bytostným zájmům de facto obhajuje ty, kteří za jeho žalostnou situaci nesou největší díl viny a odpovědnosti.

Tento výše popsaný rozpor jsem chtěl tematizovat zcela původně, ale jistým způsobem se jej již dotkla má spolužačka Lea Jirkovská, která se ve své diplomové práce (2015) zabývala rolí odborů v rámci běžícího pásu akumulace, spotřeby a výroby a argumentem zaměstnanosti, který v reálné politice obyčejně vítězí nad argumentem trvalé udržitelnosti a ochrany životního prostředí. Původně zamýšlený záměr nakonec značně ovlivnilo mé setkání s dílem Hannah Arendtové, v rámci semináře *Fenomenologie činné stránky*, kterou na FHS UK vedl Mgr. Jaroslav Novotný Ph.D., kterému v tomto ohledu zůstávám velkým dlužníkem. Původní záměr tak překryla nová vrstva otázek, jež se obracely k samotnému základu a středo-bodu, kolem něhož jsem od počátku svého myšlení neukotveně kroužil. Tímto středem byla a je lidská práce. Pro tyto důvody jsem se rozhodl tematizovat základní okruh problému, jak jsem jej vyložil v předešlých bodech tohoto úvodu.

2.1.1 Úvodní poznámka: hermeneutika jako postoj, nikoliv metoda

V překládané diplomové práci byla jako hlavní metoda, či přesněji řečeno jako hlavní *teoretický přístup* k práci s textem užita *hermeneutika*. Tento pojem v diskurzu soudobých humanitních ovšem disciplín trpí značnou nejasností, až „mlhavostí" (Grondin 1997: 33). Proto nebude zcela od věci objasnit, co máme přesně na mysli, když zde hovoříme o hermeneutice, hermeneutické zkušenosti či o hermeneutickém přístupu ke studovaným textům. V návaznosti na toto základní určení-ukotvení pojmu, bude ve stručnosti (tj. bez nároku na konečnost a úplnost) vyloženo, jak bylo vybraných hermeneutických přístupů v této práci užito a zároveň se tím, jak doufám, více projasní, jak úzce jsou fenomény lidské praxe, rozumění a výkladu provázány.

V dalším zkoumání vyjdu především z Heideggerova základního náhledu, že lidská existence se ve stavu jistého, před-reflexivního rozumění vždy již nalézá, přičemž před-reflexivní osou, kterou je toto rozumění vedeno, je starost o bytí (*Sorge*). (Heidegger 1996: 163, 368) Člověk si dle Heideggera vždy již nějak rozumí, podobně vždy již nějak rozumí i světu, v němž se nalézá: „lidské bytí se vyznačuje sobě vlastní vyložeností", která nabývá podobu starostí o bytí. (Grondin 1997: 122) Lidské rozumění tedy vyvěrá ze situovanosti, či vrženosti člověka ve světě a z jeho základních činných modalit – tím jak je a že je, již člověk nějak rozumí a skrze toto základní, před-reflexivní rozmění posléze rozumí a usiluje rozumět i hlouběji.

Již jen z této úvodní teze je patrné, že hermeneutiku zde nechápu pouze instrumentálně , jako metodu resp. metodický návod, jež určuje pravidla výkladu a interpretace, které studenta dovádí k „objektivnímu" a „správnému" chápání studovaného díla či textu. Daleko základněji a šířeji zde hermeneutiku – v odkaze na Martina Heideggera1 a Hanse Georga Gadamera – pojímám jako svébytnou, filosofickou pozici,

[1] Zde se opírám zejména o níže citovaný Grondinův *Úvod do hermeneutiky* (1997), v němž autor hovoří o počátečních, systematicky nezpracovaných hermeneutických motivech, jež se nachází v raném myšlení Martina Heideggera. Heidegger hermeneutické motivy rozvíjel zejména v období před vydáním průlomové studie *Bytí a čas* (1927, česky 1996), avšak pozdější problematika *Bytí a čas* (výklad struktury lidské existence) původní hermeneutickou koncepci překryla „tlakem nových otázek", což způsobilo, „že hermeneutický horizont (Heideggerova myšlení) nebyl občas patrný." (Grondin 1997: 121) Ranné přednášky k hermeneutice fakticity nicméně silně ovlivnily řadu Heideggerových žáků, mezi něž patřil i Hans Georg Gadamer či Hanah Arendtová. Gadamer Heideggerovy hermeneutické motivy prohloubil a rozpracoval v ucelenou, filosofickou koncepci, jíž nazval *filosofickou hermeneutikou*. Ta je vyložena v rámci jeho stěžejního díla *Pravda a metoda* (1960, česky 2010), z něhož čerpám i v této práci. Hanah Arendtová pro změnu následovala Heideggerem iniciovaný obrat ve fenomenologii, která v jeho pojetí značí především „vy-

z níž pramení specifický teoretický přístup ke čtení a interpretování textů, fenoménů, ale i celé životní skutečnosti. Hermeneutika zde již není pouze metodou sloužící k textové analýze, ale je vícero životní praxí a postojem, v němž se hermeneutiku a výklad chápe jako základní rys bytosti, která je každodenně pohroužena do světa a z toho tu světa vždy již nějak rozumí. Výklad je tím, co všichni již tak či onak děláme. Výklad je zde tedy spjat s životem a existencí: a sám život – podobně jako výklad – má nepochybně povahu provádění a výkonu, který je třeba odvést.(Figal 2000: 43)

Tento hermeneutický postoj je navíc veden vědomím vlastní nedostatečnosti, prozatímnosti a dějinnosti lidského rozumění, ale také perspektivní situovaností každého lidského rozumění. (Grondin 1997: 27) Friedrich Nietzsche jako jeden z prvních na tento pozoruhodný aspekt lidského rozumění upozornil, když ve své úvaze *O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním* (1873, česky 2007) napsal, že „neexistují vůbec žádná fakta, nýbrž jen interpretace“ (Nietzsche 2007). Dle Grondina se tímto náhledem počíná nová epocha hermeneutického myšlení, která se vyznačuje „fundamentálně interpretativním charakterem naší zkušenosti světa.“ (Grondin 1997: 28)

Hermeneutické myšlení, jež si je vědomo své vlastní perspektivnosti, dějinnosti a tudíž, se tak na jedné straně otevírá radikální reflexi sebe sama, na druhé straně tuto opětovnou, kruhovitou reflexi uplatňuje i vůči okolní skutečnosti, jež je tak podrobena setrvalému, nekončícímu výkladu a interpretaci. K tomuto opakovanému přezkoumávání a myšlení již zkoumaného a myšleného dochází jen tam „kde je nám odepřeno definitivní poznání“ (Grondin 1997: 111), což je právě oblast lidského rozumění. Tím není možno dosáhnout nějakého dokonalého, úplného náhledu, neboť každé rozumění či vyjasnění je dějinně omezené, vázané na svou situaci, perspektivu, a mnohdy nedostatečné, reziduální: „vždy zde zbývá něco, co se vyjasnění vymyká.“2 (Figal 2000: 38) A navíc: to, co vyložitelné přece jen jest, to se v každém výkladu a náhledu ukazuje jinak, přičemž daný

ložení“, „roz-ložení“, a tedy i „osvětlení“ stěžejních prvků lidské existence a její pobytové struktury. Mezi základní modality existenciální struktury, „jejíž nevědomou osou je starost“, patří nutně i činnost práce a zhotovování, jejichž fenomenologické analýze Arendtová věnovala dvě obsáhlé kapitoly v rámci svého díla *Vita Activa*, a jimž se později budeme věnovat.

[2] Výmluvnou v tomto ohledu je Schlegelova myšlenka světa „kongeniální nesrozumitelnosti“, v němž omezený, dějinný a konečný subjekt zůstává vydán na pospas ve stejné míře nerozumění jako rozumění: Rozumění je současně vždy nerozměním, neboť „převedení výrazu do srozumitelnosti s sebou vždy nese jisté pokřivení.“ (Grondin 1997: 92) To je nejvíce patrné u geniálních, průměru se vymykajících uměleckých děl či spisů, jejichž genialitě nemůžeme nikdy zcela porozumět již jenom proto, že rozumění zde de facto znamená převedení něčeho vynikajícího a zářného na důvěrně známé, obyčejné a průměrné. Jedná se tedy o jisté pokřivení a zkreslení, což právem implikuje nerozumění. (Grondin 1997: 92)

fenomén či zkoumaný jev není sám o sobě sumou veškerých svých náhledů, ale něčím ještě jiným. To zpětně pouze potvrzuje úvodní tezi Hérakleita, který jako jeden z prvních tématizoval tuto nevyčerpatelnost výkladů živé a prožívané skutečnosti. Dle Heideggera tato nevyčerpatelnost je v posled odvozena od skutečnonsti, že každý výklad přichází ke slovu jen v určité situaci. (Figal 2000: 38)

Na tomto hermeneutickém postoji konečné bytosti, která stojí v čase a před smrtí, jde tedy mimo jiné také o opětovné přezkoumávání již reflektovaného a myšleného: „zkoumající rozumění se ozývá (…) v krásné ideji poznání poznaného: naše rozumění usiluje bez ustání o to dostat se za již poznané, aby proniklo do jeho smyslu“. (Grondin 1997: 1111) Smysl a hloubka se pohledu, jež nechce být povrchní, vyjevuje až právě při tomto důkladném, opakovaném postupu, neboť tento postup směřuje za to, co je bezprostředně dané a na první pohled zřetelné.

Vědomí dějinnosti a perspektivnosti a omezenosti lidského rozumění se navíc od Nietzscheho náhledu rozšiřuje na všechny aspekty lidského života a netýká se pouze textové analýzy. Grondin proto hovoří o „všudypřítomnosti interpretačního fenoménu“ (Grondin 1997: 27), který vypovídá o v jádru hermeneutickém, totiž interpretativní charakteru našeho vztahu vůči světu, skutečnosti i druhým bytostem. (Grondin 1997: 31). Zde se již „horizont interpretace zdaleka neomezuje na čistě interpretativní vědy jako exegezi, filologii či právo, ale šíří se na všechny vědy3 a orientační zřetele života.“ (Grondin 1997: 28) Hermeneutika se již netýká výkladu historických děl, osvětlováním temných a nejasných pasáží složitých textů či právních formulí. Hermeneutický postoj se šíří na všechny aspekty a fasety života, na všechny obory a činnosti. Je tomu tak proto, neboť hermeneutika je v jádru spjata s rozuměním a rozumění je v jádru zase spjato s jakýmkoliv naším vztahováním se k vnějšímu světu naší každodennosti. (Heidegger 1996) Dle Grondina se možná může „tento universálně pojatý perspektivismus jevit jako extrémní. Nietzsche se tím nicméně dotýká jednoho podstatného znaku (…) moderního

[3] V soudobé biologii viz např. knihu *Tajemství hladiny* (2000) českého biologa Antona Markoše, která nese podtitul *Hermeneutika živého*. Markoš zde zkoumá fenomén života a jeho hermeneutické (dějinně a kulturně) podmíněné čtení. Běžné rozumění a čtení fenoménu života (život jako záhada, zázrak či tajemství v mýtu, filosofii, náboženství) dle Markoše stojí v protikladu vůči výkladům fenoménu života, jak jej podává korpus soudobých přírodních věd. Přírodní vědy „čtou“ život prizmatem genetické informace, a své poznatky se posléze snaží popularizovat prostřednictvím nosných metafor („sobecký gen“, „slepý hodinář“ apod.). Markoš se v knize proto ptá, zdali není i toto čtení fenoménu života (metaforou sobeckého genu, slepého hodináře) jen další, historickou formou rozumění, či zdali se zde nejedná o skutečně „pravé“ čtení, které vnáší vhled do samotné podstaty tohoto komplexního fenoménu.

obrazu světa“ (Grondin 1997: 29 – 29), kterým je všudypřítomná reflexivita, jejíž všudypřítomnost vyvstává z výkladu životní zkušenosti člověka v rámci jeho přirozeného světa (Lebenswelt). (Husserl)

Hermeneutika v tomto smyslu dále značí teoretický přístup či postoj ke skutečnosti, o níž s trvalou platností nedokážeme říci, jaká vlastně je, jaká je její povaha či přirozenost (fysis). Skutečnost vzhledem ke své proměnlivé, neustále se vyvíjející povaze, jíž nejdokonaleji zachytil Hérakleitos z Efesu (540 p. n. l. – 480 p. n. l.) ve svém zlomku B 123, v němž praví „Přirozenost se ráda skrývá“, tuto prožívanou skutečnost nejde hypostazovat v nějakou trvalou pravdu či objektivní poznatek, který by na způsob platónské ideje prodléval kdesi v zásvětí trvalých, věčných, se sebou totožných pravd. Spíše než jako objektivní, trvalou pravdu, nacházíme pouze jisté podoby, vlastnosti a různé formy jevení zkoumaných fenoménů – ať už trvalejší či pomíjivější, vždy dočasné a vývoji v čase podléhající: „Přirozenost, příroda je čímsi hemživým a uplývajícím jako říční proud. Každá přírodní bytost si po nějaký čas uchovává své proměnlivé bytí, dokud je schopna vést zápas o svůj tvar, dokud zcela neuplyne. Tak je tomu i se vším zrozeným, vše vzniklé uplývá. Člověk není výjimkou.“ (Kratochvíl, Kosík 1993: 22) A patrně výjimkou není ani naše rozumění a výklad, jež se tohoto procesuálního světa a jeho skutečnosti týkají.

Ostatně sám Platón na tuto obtíž, jež je s lidským rozuměním spjata, upozornil v rámci svého dialogu *Kratylos*, v němž základní Hérakleitovy náhledy shrnuje formulí: *pantha rhei*, vše plyne, vše vzniká a pomíjí, vše se mění a vyvíjí, včetně lidí a jejich myšlení. Zatímco pro Hérakeleita byl tento náhled o proměnlivé povaze (*fysis*) skutečnosti důvodem k afirmaci prožitku, pro Platóna z těchto náhledů plynula nedůvěra ve vše prožívané a prožitkem reflektované, a jak ukazuje na postavě Kratyla, v tomto myšlení spatřoval také nebezpečí jisté absurdity.[4]

[4] Kratylos (5. stol. p. n. l.) byl Platónův učitel, který Hérakleitovo učení o setrvalé proměně bytí absolutizoval. Dle Kratylose není proměnu bytí vůbec možné zachytit pomocí nějakého pravdivého výroku. Zatímco Hérakleitos ještě ve zlomku B 91 tvrdil, že „nelze vstoupit dvakrát do téže řeky“, čímž měl na mysli předně to, že jak řeka, tak rovněž i my se měníme a proto se tentýž okamžik vstupu nebude nikdy opakovat (Kratochvíl 2006: 186), pro Kratylose z toho náhledu vyplývá, že nelze do téže řeky vstoupit ani jednou: „vidouce pak, že se celá tato příroda pohybuje a že o měnícím nelze říkat nic pravdivého, soudil, že u toho, co se veskrze mění, není vůbec možno poznat pravdu.“ (citace z Aristotelovy *Metafyziky* ; Svoboda 1962: 65)

Reflexe tohoto hermeneutického rozumění, jež se uplatňuje vůči proměnlivé, prožívané skutečnosti nicméně v posledku značí také to, že si naše rozumění světu, přinejmenším od doby Kantova kritického programu, musí „samo sebe uvědomovat jako výklad světa. Naše vědění ví o sobě jako o vědění, tedy jako o interpretaci světa. Neidentifikuje se se světem samým nebo s jeho prostým odrazem.[5] Oproti tomu mytické rozumění světu si není vědomo sama sebe jako interpretace světa. Ztotožňuje se takříkajíc se světem o sobě (…) Teprve v případě moderního, kouzla zbaveného obrazu světa vystupují výklady skutečnosti jako interpretace, jež se jako takové předkládají k diskusi a vystavují kritice.“ (Grondin 1997: 28 – 29)

S tímto reflexivním, hermeneutickým postojem se tato práce ztotožňuje a z něj vychází. V podobném smyslu i následná fenomenologická analýza práce a její interpretace v rámci kapitalismu, která je předložena v druhé části této práce, je zde především předkládána jako forma reflexe, jež si uvědomuje své limity, svou perspektivní situovanost a historickou podmíněnost. Tato forma reflexe se zde předkládá k diskuzi, vystavujíc sebe sama námitkám a kritice.

Z důvodů omezené kapacity tohoto úvodu jsem dále nucen soustředit se v následujícím, jenž se zaobírá hermeneutikou, jen na její nejpodstatnější body. Proto se v této „metodické“ části nehodlám zabývat zevrubnou historií vývoje hermeneutiky, ani popisem či charakteristikou jednotlivých větví hermeneutické tradice (např. hermeneutiky filologické, biblické, právní apod.). Pokud se zde přesto uchýlím k nastínění jakéhosi kontextu či historické perspektivy, bude tak činěno z důvodu nezbytného zasazení do celkové souvislosti. Zevrubnou historii a jednotlivých hermeneutických tradic najde čtenář zpracovány v dnes již klasických úvodech Jeana Grondina *Úvod do hermeneutiky* (česky 1997) a Petera Szondiho *Úvod do literární hermeneutiky* (česky 2003), stejně jako v knize Jaroslava Hrocha *Filosofická hermeneutika v dějinách a současnosti* (2004).

[5] Nebo jinak vyjádřeno: „vědění není odrazem věcí, jaké jsou nezávisle na nás, nýbrž neustálou schematizací a motivovaným zpracováváním fenoménů“ (Grondin 1997: 28), přičemž platí, že poznávající poznáváním působí na poznávané.

2.1.2. Úzké a široké pojetí hermeneutiky: od metody k ontologii

2.1.3. Hermeneutika jako metoda

Již jen z úvodní poznámky je zjevné, že problematika hermeneutiky se rozpadá do několika hlavních oblastí či větví. Dle Grondina můžeme korpus veškerých hermeneutik (v plurálu) rozdělit dle kritéria jejich založení – zdali jsou koncipovány úzce či široce. (Grondin 1997: 13, 34)

Úzké pojetí hermeneutiky odkazuje k jejímu specifickému zaměření – jedná se např. o hermeneutiku teologickou, právní či filologickou; každá z nich je zde chápána zejména jako „pomocná disciplína či metoda“, která etablovaným oborům – v tomto případě právu, filologií a teologii – poskytuje metodické nástroje ke studiu a interpretaci textů (Grondin 1997: 13). Dle Hendla (Hendl 1998) má toto metodické pojetí hermeneutiky poměrně dlouhou historickou tradici, jejíž počátky jsou spjaty s prvními, ručně dělanými opisy bible: „Před vynálezem tisku se bible šířila pomocí ručně psaných kopií, v kterých se tak objevovalo mnoho nesprávných přepisů. Hermeneutika znamenala rekonstrukci "autentické" verze bible.“ (Hendl 1998: 34)

V tomto úzkém – technicistním, normativním či rekonstruktivním – pojetí je možné hermeneutiku skutečně redukovat výlučně na výkladovou metodu, jejímž účelem je poskytnou a zaručit „pravidla správné interpretace“. (Grondin 1997: 13) Metoda hermeneutiky postuluje principy a kánony interpretace, jejichž účelem je zejména zabránit svévolným, tendenčním výkladům a dezinterpretacím čtených a studovaných děl. (Grondin 1997: 13, 161, 162)

Hermeneutika tohoto úzkého pojetí je výkladovou metodou, říká, jak se má interpretovat. Je to tedy vždy jakýsi normativně -metodický návod, jehož účelem je vést interpreta tak, aby při aktu interpretace postupoval co nejpřiměřeněji vůči studovanému a vykládanému textu a ve vlastním rámci interpretace se nedopouštěl svévole či zavádějících, manipulativních dezinterpretací. (Grondin 1997: 34)

Interpretace se zde chápe jako úsilí, pomocí něhož má být „učiněn srozumitelným cizí či jako cizí pociťovaný smysl. Interpetovat znamená činit srozumitelným nebo

překládat cizí smysl do smyslu srozumitelného,6 nikoli nutně do důvěrně známého, protože i to, co není důvěrně známé, může být jako takové odemčeno rozumění. Hermeneutická teorie se zabývá tímto procesem intepretace.“ (Grondin 1997: 34)

V tomto tradičním, instrumentálním rámci se hermeneutiky užívalo předně při práci s texty: hermeneutika zde sloužila jako výkladová metoda, která měla napomoci při výkladu temných, nejasných míst studovaného textu nebo díla, přičemž je podstatné, že „v perspektivě tradiční hermeneutiky člověk chápe všechno správně a hladce, dokud nenarazí na rozpor. Hermeneutiky začne být zapotřebí teprve tehdy, když člověk již nerozumí.“ (Grondin 1997: 96) „Pro tradiční hermeneutiku fungoval výklad (interpretatio) takřka samozřejmě jako prostředek k rozumění (intellegere). Kdo určité místo textu nepochopil, měl se uchýlit k výkladu, jehož přirozeným telos byl dovést k rozumění.“ (Grondin 1997: 125) Funkcí hermeneutiky jakožto metody je zde vyjasňovat, činit srozumitelným a čitelným.

Tato základní funkce se zrcadlí i ve vlastní etymologii slova – hermeneutika z řeckého ἑρμηνεύειν (hermēneúein - vyjádřit, vyložit či přeložit) (Grondin 1997: 36), tedy de facto učinit srozumitelným to, co chce cizí smysl říci. (Grondin 1997: 36) Z této definice pro Grondina posléze vyvstávají tři základní funkce, jež jsou s metodickým pojetím hermeneutiky spjaty: 1) vyjadřování (artikulovaná promluva, výpověď); 2) výklad (interpretace či objasnění); 3) překládání. „obě poslední funkce se dají vyjádřit stejným slovem, neboť překládání (…) je v jistém smyslu interpretování. Překladatel musí vysvětlit či učinit srozumitelným, co chce cizí smysl říci. Zbývají tedy dva základní významy: vyjadřovat a interpretovat.“ (Grondin 1997: 36)

„I zde lze najít společného jmenovatele, jelikož v obou případech jde v podstatně o podobný, na rozumění zacílený pohyb ducha“ (Grondin 1997: 37). V prvém případě, při vyjadřování, dochází k zvnějšnění vnitřního obsahu: k jeho artikulaci či reifikaci. Tento pohyb směřuje z nitra směrem ven. Věta, dílo či gesto jsou zde prostředníkem mezi tím, kdo vyjadřuje své vnitřní pohnutky, a tím, komu je toto vyjádření určeno (Grondin 1997: 37). V druhém případě – při interpretaci se naopak pohyb ubírá směrem dovnitř: jakožto interpretující se snažíme odhalit to, co stojí za bezprostředně řečeným, zobrazeným či jinak

[6] Hermeneutiky jakožto umění interpretace a výkladu má v tomto ohledu i mýtický předobraz v postavě boha Herma, který měl lidem tlumočit, tedy překládat řeč a znamení Bohů, jež byly lidem nesrozumitelné. (Umlauf 2007: 1)

vyjádřeným: „Interpretování hledá vnitřní smysl za tím, který byl vyjádřen, vypovídání zase vnitřní smysl vyjevuje.“ (Grondin 1997: 36)

2. 1. 4. Hermeneutika jako obecná teorie rozumění

Druhé pojetí hermeneutiky je co do svého založení *širší* a komplexnější. Nejedná se zde již pouze o úzce profilovanou, speciální hermeneutiku nějakého etablovaného oboru, která má studenta dovést ke správnému rozumění studovaného díla či textu. Daleko základněji a šířeji se zde jedná o koncepci, která míří k podstatě veškeré hermeneutické zkušenosti, totiž *k fenoménu interpretace a rozumění*. V různém historickém období a u rozličných autorů proto můžeme hovořit o teoretických pokusech, jež směřovaly k ustanovení „obecné hermeneutiky“ (F. S. E. Schleiermacher), ucelené „metodologie duchovních věd“ (W. Dilthey) či „obecné teorie výkladu“ (E. Betti). (Grondin 1997: 18, 95, 159)

Toto široké pojetí hermeneutiky se začalo rozvíjet rovněž v 17. věku, „v němž byla autory jako Chladenius či Meier poprvé rozpracována *hermeneutica* jako obecné umění výkladu, tedy v zárodku jako universální hermeneutika v duchu racionalismu[7]. Tyto obecné nauky výkladu zjevně překračovaly rámec speciálních hermeneutik a metodických návodů, jež byly určeny pro výklad písma svatého, práva či pro interpretaci a výklad klasických děl.“ (Grondin 1997: 16) Hermeneutika měla nově sloužit zejména jako chybějící obecná teorie rozumění, jež měla být určena pro veškeré nepřírodovědné a neexaktní vědy – od historie, přes psychologii, filologii až k filosofii či literární vědě.

Počáteční náznaky, jež pojímaly hermeneutiku jako obecnou nauku a všeobecnou teorii výkladu či rozumění se završují zejména v díle německého vitalisty Wilhelma Diltheye (1833 – 1911), jehož celoživotním projektem bylo úsilí o zbudování

[7] Dle Grondina tuto systematickou, racionalistickou pozici ještě v 60. letech 20. stol. zastával představitel „rekonstruktivní hermeneutiky“ Emillio Betti (1890 – 1968) – pro bližší seznámení s Bettiho koncepcí viz přehledovou studii Stanislava Sousedíka *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky* (2008). Betti chtěl v opozici vůči Gadamerově a Heideggerově existenciálně založené, spekulativní a subjektivní hermeneutice postulovat hermeneutiku, jež by byla vázaná „na přísně vědecký standart a jež by byla s to garantovat objektivitu duchovně vědných výkladů“ (Grondin 1997: 159) Bettiho intence ale nechtěla skončit pouze s postulováním výkladových pravidel, sám přece hovořil o „obecné teorii výkladu“ (Grondin 1997: 159) přičemž obecnost zde měla primárně „epistemologický význam“. (Grondin 1997: 159) Betti se tak dle Grondina snažil dokázat, že úzce profilované vědní disciplíny sdílejí jednotnou gnoseologickou strukturu, na níž se jejich interpretační a výkladové pozice zakládají a od níž se historicky odvíjí. (Grondin 1997: 159) Hermeneutika zde měla suplovat chybějící „metodologii duchovních věd, jež by byla poslušna přísných pravidel a postupů.“ (Grondin 1997: 162)

„metodologie duchovních věd“: „hermeneutika měla obsahovat obecná pravidla výkladu, na nichž by se mohly zakládat všechny duchovní vědy, jež přece všecky stojí na výkladovém vědění. Tím by hermeneutika jakožto garant jejich nároku na obecnou platnost mohla ve vztahu k rozumějícím vědám plnit (…) jakousi zakládající funkci.“ (Grondin 1997: 18 – 19) Toto úsilí ovšem z rozličných důvodů, jež souvisejí zejména s objevem dějinného založení lidské existence a tedy i dějinného a tudíž *relativního* rozumění,[8] nakonec ztroskotalo. (Grondin 1997: 19, 118, 119) Dilthey svým teoretickým nezdarem ovšem připravil cestu pro novou generaci filosofů, kteří usilovali o emancipaci od novokantovského, pozitivisticky laděné teorie rozumění. Novokantovská odnož nadále usilovala o to postulovat ucelenou racionalistickou koncepci metodologie duchovních věd, jež by umožňovala objektivní, totiž od subjektu co nejvíce odstíněné poznání, a tím prohlubovala nastolený teoretický směr svého zakladatele, Immanuela Kanta.

2. 2. 1. Heideggerova hermeneutika fakticity

Mezi generaci filosofů, kteří se vůči pozitivistickému programu novokantovství vzepřeli, lze zařadit Martina Heideggera (1889 – 1976) a Hanse Georga Gadamera (1900 – 2002). Každý z nich v různé míře a z různého úhlu pohledu stál u zrodu *filosofické hermeneutiky* jakožto specifické, filosofické koncepce, která ve své době znamenala zcela radikální obrat jak v kontinentální filosofii 20. stol., tak i v samotném pojímání hermeneutiky. Problém *rozumění* a *výkladu* se zde přestal tématizovat pouze na pozadí textové analýzy, nebyl to již ani šířeji pojatý, epistemologický problém obecné teorie rozumění (Betti) či metodologie duchovních věd (Dilthey). Fenomén rozumění byl v rámci Heideggerovy hermeneutiky pochopen jako jeden ze základních existenciálů[9] lidské existence: „rozumění a jemu příslušející výklad je základním určením lidského způsobu bytí vůbec (…) hermeneutika je sebe-výkladem lidské existence.“ (Figal 2000: 38) Hermeneutika tohoto pojetí proto nemá být chápána jen jako jakási speciální, výkladová metoda, která by říkala, jak správně číst, rozumět a interpretovat studovaný text, ale daleko základněji a šířeji se vztahuje k vlastnímu základu veškeré naší zkušenosti se světem, totiž

[8] Grondin na jiném místě hovoří o „nahlédnutí nezrušitelné dějinnosti lidského života,

[9] Existenciálem se v Heideggerově fundamentální ontologii označují konstitutivní momenty či osy lidské existence. Existenciály je možné chápat jako jakési bytostné struktury lidské existence, které podstatným způsobem určují bytí člověka. (Olšovský 1999: 43) Analýzou existenciálů se nám může odhalit naše zapojenost do celkové struktury bytí. Vedle *rozumění* lze mezi existenciály zařadit např. také *starost*, *tělesnost*, *bytí ve světě*, *bytí k smrti*, *dějinnost*, *strach*, *nudu* a další základní rysy lidské existence.

k fenoménu rozumění a výkladu, které jsou přítomné ve vlastní struktuře lidské existence a ve veškerém našem potýkání se světem a okolím.

Hermeneutika je v díle Heideggera koncipována jako *výklad* struktury lidské existence. Tento výklad napomáhá „zprůhlednit vlastní hermeneutickou situaci“ lidské bytosti a tímto napomoci danému člověku k sebe-výkladu, ke zprůhlednění a pochopení základní struktury jeho bytí, jeho možností a způsobů, jímž se rozvrhuje. Dle Grondina se zde jedná de facto o „výklad výkladu“: „V hermeneutice vzniká (…) možnost stát se a být rozumějícím sobě samému.“ (Grondin 1997: 129) Tato možnost vzniká jenom proto, že si lidská existence vždy již nějak, předběžně a předreflexivně rozumí a „filosofické projasňování [posléze] pouze dovádí do konce výklad, který už vždy provádí rozumějící pobyt.“ (Grondin 1997:128) Heidegger svou koncepci nazval *hermeneutikou fakticity*, což má označovat předně „samo to, jak je pobyt“ (Figal 2000: 42), že je vždy již rozumějící a výklad realizující, a dále, že z tohoto a tímto výkladem žije a z něho opět rozumí: „Pobyt od toho, o čem pojednává, není oddělen, nýbrž mu jako ujasňující artikulace patří (…) člověk, vycházeje ze svého rozumění, si tak zjednává o sobě jasno, a tím pak, v rozumění zase jednoduše jest.“ (Figal 2000: 38) Každý výklad rozumějící lidské existence se tedy považuje již také za vlastní způsob a výkon této existence. Výklad tedy nepřichází až tehdy, když už nerozumíme, ale výklad je jistou, nereflexivní podobou našeho života, tím, co vždy již děláme, čím a z čeho žijeme: „výklad se chápe jako základní rys do světa pohrouženého postoje každodennosti.“ (Figal 2000:)

Heideggerova hermeneutika fakticity otevřela mnoho zajímavých průhledů. V mé práci bych se rád zaměřil pouze na jeho pojetí před-reflexivní povahy rozumění, jež je vedeno starostí a praktickým, každodenním obstaráváním.

2. 2. 2. Před-struktura rozumění

Lidská existence10 se vyznačuje tím, že svému bytí vždy již nějak, před-reflexivně rozumí a o toto rozumění v rámci svého života zas a znovu usiluje, opakovaně si jej sjednává. (Gadamer 2010: 231, Grondin 1997: 122) Zde se více osvětluje smysl Heideggerova slavného, avšak pro laika nejasného výměru lidské existence, která je pro

[10] Heidegger pro označení lidské existence užívá termínu *Dasein*, který Jan Patočka přeložil jako *pobyt, bytí zde*. Ve slově Dasein se skrze předponu da – zde ozývá místní, pobytová určenost člověka v rámci světa (bytí zde - ve světě, mezi druhými bytostmi), ale zároveň je zde i samotný základ *sein* – bytí o sobě, pro sebe.

něho „jsoucnem, jemuž v jeho bytí o toto bytí jde.“ (Heidegger 1996: 220, Grondin 1997: 122, 123) Lidská existence je pro Heideggera pobytem (konkrétním, prostorově situovaným bytím, bytím ve světě a mezi druhými bytostmi, mezi výskytovými a příručními jsoucny), která již jen svým určením a podobou života, je vedena k péči a starosti o zachování tohoto života. Heidegger proto tvrdí, že nevědomou, před-reflexivní osou lidské existence je starost (Sorge) (Heidegger 1996: 211): bytí je určeno jako starostlivé ze smrti, která jej setrvale ohrožuje. Tato starost se proto nejčastěji projevuje jako starost o každodenní materiální stránku života, která se odehrává v pevném rámci nutných a stále sejných činností. Pokud mi jde o mé bytí, o jeho zachování a trvání, proto např. pracuji a vykonávám nutné činnosti, v nichž se již ale setkávám se světem a druhými a jsem nucen již svým praktickým žitím k rozumění a výkladu. Člověk si proto, jak Heidegger říká, zprvu rozumí pouze ze světa a z okruhu těchto praktických činností: „Zprvu a většinou si obstarávající ´bytí ve světě` rozumí z toho, co obstarává.“ (Heidegger 1996: 369)

„Toto každodenní rozumění, konstatuje Heidegger, zůstává téměř vždy netematické. Jako „způsob bytí“ není o sobě tématem. Žijeme příliš jím a z něho, než aby potřebovalo být vysloveno. Nicméně všechny „věci“ a události, s nimiž ve světě našeho života zacházíme, jsou tímto předchůdným rozuměním před-interpretovány“ (Grondin 1997: 123). Samotný fenomén rozumění proto dle Heideggera „poukazuje spíše na dovednost či schopnost než na vědění. Rozumět věci znamená stačit na ni, umět si s ní poradit“ (Grondin 1997: 123). „Nemíníme tím přirozeně vědění, nýbrž jakousi většinou netematickou schopnost, mistrovství, ba „umění“. Celý náš život je protkán takovými „dovednostmi“: dovedeme spolupracovat s lidmi, obstarávat věci, zahánět čas atd., aniž bychom v těchto záležitostech disponovali nějakým zvláštním věděním.“ (Grondin 1997: 123) Dle Heideggera je lidský život postaven na tomto každodenním, praktickém, před-reflexivním rozumění, jedná se zde o „základní modus, díky jemuž se v tomto světě vyznáme a vyznat snažíme.“ (Grondin 1997: 123)

Podstatné na Heideggerově koncepci rozumění je skutečnost, že je odvozeno z žité existence a její konkrétní časové i místní situovanosti a praktické, činné stránky. Toto rozumění je *před-běžné* a *před-reflexivní*. Před-běžné jednak proto, že je vždy nedokonalé vzhledem k omezenosti a nedokonalosti člověka, který je jeho nositelem. Člověk si na

základě svých dosavadních, před-běžných znalostí a před-sudků činí jisté před-běžné představy a závěry, které jsou ale vždy jen dočasné, dokud i ony neodhalí jako povrchní a nedostatečné. Před-běžným je toto rozumění ale také proto, že lidská existence je určena a nesena *starostí* (*Sorge*)[11], kterou Heidegger pojímá jako „bytí v předstihu před sebou vždy již v (nějakém světě) jakožto „bytí u“ (nistro-světsky vystupujícího jsoucna).“ (Heiddeger 1996: 330) Lidská existence je tedy pobytem, který ve starosti o sebe sama, sebe sama předbíhá: jednak tím, že se vždy již nalézá ve světě a mezi příručními a výskytovými jsoucny, ale svou činnou stránku v rámci této před-struktury, jakoby již nevědomky realizuje také jisté, před-reflexivní, před-běžné formy rozumění a výkladu: „výklad se chápe jako základní rys do světa pohroženého postoje každodennosti“ (Figal 2000: 43), který je nesen starostí a praktickým obstaráváním. Člověk si tak v rozumění uvědomuje svou vrženost do Světa, rozumí své odlišnosti od příručních a výskytových jsoucen, od jiných bytostí, ale rozumí i zakoušené zkušenosti.

Tuto před-běžnou a před-reflexivní formu rozumění, jež se pojí s každodenní starostí a praxí, a jež je z velké části před-jazyková resp. před-predikativní, lze dle Grondina velmi dobře vykázat pomocí duality *apofantického* a *hermeneutického* „jako“ (Grondin 1997: 123, 131). Tuto dualitu demonstruje na příkladu dveří: „když například vstupujeme dveřmi do určitého prostoru, rozumíme tomu, k čemu zde dveře jsou, tj. *jako* prostředek ke vstoupení či odchodu, aniž bychom o této trivialitě ztratili slovo. Tato struktura „jako“ není přitom nutně vztažena k predikaci. Když máme s něčím, co činit nekonáme o tom žádné tematicky predikativní výpovědi. Tato struktura „jako“ je (…) předjazyková, náleží (…) k našemu chování.“ (Grondin 1997: 124) Rozumíme již předem smyslu a účelu dveří a teprve až na základě tohoto před-reflexivního a před-řečového rozumění je možná nějaká výpověď či například tento výklad. Dle Grondina je důležité zdůraznit, že Heidegger neustále poukazuje na před-predikativním moment našeho hermeneutického vztahu ke světu. Celá věc ovšem nemá být chápána tak, že „sebevýklad pobytu se má odehrávat mimo řeč“, ale spíše se tím říká, že v každé promluvě či artikulovaném (psaném či mluveném) výkladu máme slyšet nejen to, co je zde bezprostředně artikulováno, ale slyšet či vidět za tímto artikulovaným i projevující se

[11] Existenciála starosti je pro Heideggera stěžejní, neboť tím, že proniká rozuměním, výkladem i řečí, je zároveň ujednocuje do existenciální struktury. Starostí se zde ovšem nemíní vůle, sklon či pud, nýbrž tyto podoby na sebe starost pouze bere: háv vůle, háv sklonu, přání či pudu jsou jen různými podobami starosti, která je původní. (Heidegger 1996: 211)

starost pobytu, která je zároveň primárním hermeneutickým vztahem ke světu. „Zde je na místě připomenout Heideggerův slavný příklad s těžkým kladivem. Zprvu mlčenlivé zacházení s nástrojem připadá řemeslníkovi postupně těžké. Přitom je kladivo chápáno „jako“ těžké (pro pobyt). „Jako“ tu poukazuje na proces výkladu, který však nemusí být vysloven: „K původnímu výkladu dochází nikoliv v teoretické výpovědi, nýbrž prakticky obstarávajícím odložením, případně vyměněním nevhodného nástroje, aniž bychom ztratili slovo.“ (Grondin 1997: 131) V odložení či vyměnění se již zrcadlí naše rozumění a výklad světu, který je hermeneutický, ještě neartikulovaný v řeči. Toto rozumění můžeme posléze vyjádřit i v artikulované promluvě, slovy: „to kladivo je těžké“, ale hermeneutické „jako se tím určitým způsobem promění. Z originálního „jako“, v němž se ohlašovala řemeslníkova zkušenost, se stává predikativní věta o vyskytujícím se předmětu (kladivu), jemuž je přiřčena určitá vlastnost (tíže).“ (Grondin 1997: 131)

Do sféry tohoto před-reflexivního rozumění by bylo možné v kontextu této diplomové práce zařadit i faktum lidské podmíněnosti a absolutní závislosti člověka na sféře přírody a životního prostředí, ale také na všem, co zhotovil a co takto zhotovené připojil ke světu věcí, v nichž žije, jedná a pohybuje se, čímž to také učinil svou podmínkou (více o této podmíněnosti viz začátek oddílu fenomenologie práce).

Před-reflexivní rozumění je navíc, jak již bylo výše řečeno, vedeno starostí: starostí o život, jeho každodenním zajišťováním pomocí zaběhnuté praxe: „Ne náhodou rozumíme (…) světu „hermeneuticky“ směrem k jeho užívání. Za vyřizujícím obstaráváním předmětů světa stojí fundamentální starost pobytu, starost o sebe sama. Pobyt se vyznačuje tím, že mu v jeho bytí jde o toto bytí samo, o jeho moci být ve světě (…) více či méně nevědomou osou lidského rozumění je tedy starost.“ (Grondin 1997: 124) Ze starosti a praktické, každodenní stránky činného života se posléze odvíjí naše rozumění světu, okolí, druhým bytostem či přírodě. „Podle Heideggera tomu však není tak, že by se venku nejprve vyskytovaly holé věci, které by pak od našeho „subjektivního“ a praktického rozumění dostávaly navíc jakési zbarvení. Nikoliv – co je zprvu zde, je právě náš vztah ke světu v modu rozumějících rozvrhů.“ (Grondin 1997: 124) Rozumění proto nemá u Heideggera čistě epistemologickou konotaci, není zde pojato pouze jako teoretický poznatek, jímž a skrze nějž rozumově a posléze pojmově uchopujeme nějaký fakt či jev. „Heidegger prohlašuje toto epistemologické rozumění za sekundární“ (Grondin 1997: 122) a za základ

veškerého rozumění určuje „náš vztah ke světu v modu rozumějících rozvrhů.“ (Grondin 1997: 124). Až na základě těchto „rozumějících rozvrhů“ je dle Heideggera posléze možná nějaká výpověď či výklad, ať v modu běžné řeči, či v modu vědeckého, čistě teoretického pohledu na svět. (Grondin 1997: 124).

Zatímco se tedy v historické tradici hermeneutiky předpokládalo, že výklad přichází teprve tehdy, až když něčemu nerozumíme a dodatečným výkladem pouze usilujeme o to dojít k rozumění, Heidegger tuto figuru obrací, když tvrdí, že výklad přichází teprve tehdy, když již rozumíme. Primárním není výklad, ale naše předporozumění na jehož základě teprve výklad vzniká: „Primárním se nyní stává rozumění a výklad bude spočívat pouze v rozvoji či rozpracování tohoto rozumění.“ (Grondin 1997: 125) Úkolem hermeneutiky pak není přivádět k rozumění pomocí dodatečného výkladu, ale naopak již realizované, předběžné rozumění skrze výklad jeho podmínek a předstruktury dovést k průhlednosti a reflexivitě: tím pobyt dojde „k osvojení vlastní hermeneutické situace“, k uvědomění si svého před-reflexivně založeného rozumění, svých předpokladů, ale např. i své podmíněnosti a závislosti. (Grondin 1997: 126)

Existenciál rozumění posléze umožňuje výpověď a výklad, neboť jedině na základě před-reflexivního rozmění je nějaká výpověď teprve možná. Rozumění ale dále podněcuje a umožňuje také vlastní rozvrhování pobytu – *ono moci být,* které není jen věcí praktického, každodenního obstarávání, jež se odehrává v horizontu příručnosti a určených, stále stejných činností, ale také rozvrhováním existence vzhledem k její budoucnosti a konečnosti. Moci být zde značí jednak otevřenou možnost (mohu něco, mám možnost a to či ono volím vzhledem ke své konečnosti na úkor něčeho jiného), ale i schopnost (mohu, jsem toho schopen, vědomě to či ono volím, neboť jsem toho schopen).

Zde je snad již více zřejmé, jak úzce spolu fenomény rozumění a lidské praxe souvisí. Můžeme tím zároveň pochopit, jak Heideggerova hermeneutika fakticity, kterou nacházíme explikovánu zejména v rámci *Bytí a čas* (1927, česky 1996), předznačila některá zásadní témata praktické filosofie, předně otázky filosofie činné stránky, jež se plně uplatnily právě ve fenomenologii *Vita Activa* Hannah Arendtové, z jejíhož rozboru fenoménu práce a produktivní činnosti bude posléze čerpáno. Arendtová zde jakoby navázala na základní Heideggerovy teze z *Bytí a času,* v němž bylo rozumění pojato

jakožto „exponent starosti o vlastní pobyt“, které „má možnost se jako takové rozvíjet, ba rozumět sobě samému.“ (Grondin 1997: 126) Úkolem hermeneutiky bylo dovést toto před-běžné a před-reflexivní rozumění k sebeprojasnění, k výkladu sebe sama: „právě toto sebeprojasnění a nic jiného má být výkonem výkladu – doslova roz-ložení a vy-ložení toho, co je implicite rozuměno předem.“ (Grondin 1997: 126) To je nepochybně přístup, který byl v rámci fenomenologie činné stránky uplatněn i Arendtovou. Ta v úvodu své knihy ostatně sama říká, že jí v rámci jejího zkoumání šlo primárně o „rozpomenutí na podmínky, za nichž, pokud je nám známo, dosud lidé žili, rozpomenutí, které je vedeno (…) zkušenostmi a starostmi přítomné situace.“ (Arendtová 2007: 12) I v jejím případě jde o to rozložit, vyložit a tím i osvětlit, „co vlastně konáme, jme-li činní“, avšak bez nároku na absolutní, definitivní platnost a úplnost.

V tomto ohledu i modalit práce a zhotovování, každodenní výkon produktivní a pracovní činnosti, skýtají a otevírají rozumění lidskému bytí, světu, přírodě či druhým bytostem. (Schlusser 1995: 1-5)

Z výše řečeného dále vyplývá, že hermeneutika, která je založena takto fundamentálně – je pojata existencialisticky a fenomenologicky, již neříká, *jak se má* interpretovat, nýbrž říká, *jak se* interpretuje a *že se* vždy již interpretuje. (Grondin 1997: 34) Hermeneutika tohoto existencialistického pojetí není ani tak teorií výkladu, která by měla sloužit účelům filosofie, nýbrž naopak „vykládání samo je úkolem hermeneutiky povýšené na filosofii“ (Grondin 1997: 128) Filosofická hermeneutika má jednoduše „přispět k sebeprůhlednosti pobytu, přičemž filosofické projasňování pouze dovádí do konce výklad, který už vždy provádí rozumějící pobyt.“ (Grondin 1997: 128) V tomto rozumění si člověk plně uvědomí svou situovanost ve světě, v celku bytí, svou vlastní dějinnost, podmíněnost a konečnost. Fenomén rozumění a interpretace zde zjevně nesouvisí pouze s filosofií či vědou, ale daleko základněji s lidskou existencí a její praktickou, činnou stránkou: „Činit srozumitelným“, což bylo od počátku hnací silou hermeneutiky, přestává být nadále epifenomén na okraji věd obírajících se texty, a stává se základním existenciálem pro bytost podléhající času, jíž jde v jejím bytí o toto bytí samo.“ (Grondin 1997: 36) Hermeneutika se tak přesouvá do vlastního centra filosofického uvažování, neboť je základně spřažena s existencí člověka a jeho praktickou, činnou stránkou. Výklad či interpretace, stejně jako rozumění a úsilí o jejich nalézání je jedním ze

základních prvků lidské existence; rozumění je tak zasazeno do pobytové struktury lidské existence, neboť se zde jedná o jeden ze základních a nejpůvodnějších výkonů lidské existence. (Grondin 1997: 124)

2. 2. 3. Gadamerova filosofická hermeneutika

U Gadamera, který na Heideggerovy motivy hermeneutiky v mnohém navázal, jsou hermeneutické poznatky o lidské fakticitě prohloubeny a uceleny do filosofické koncepce, která nese název *Filosofická hermeneutika*. Ta je sice výrazně vystavěna na základě poznatků fundamentální ontologie – předně na náhledu o kruhovitém charakteru dějinného rozumění, sama však fokus své pozornosti upírá již jiným směrem. Zatímco Heidegger se ještě v rámci *Bytí a čas* zaměřoval na projasnění a vyložení pobytové struktury lidské existence, a hermeneutikou se zabýval jen potud, pokud mu umožnila postihnout a vyložit, jak se základní, před-reflexivní a před-predikativní formy rozumění promítají do podoby naší existence, Gadamer se již v rámci své vlastní koncepce zaměřil na to, jak se dějinné, perspektivní a ve světě situované rozumění konkretizuje a realizuje. Zatímco Heideggerovi šlo o to fenomenologicky vyložit a projasnit pobytovou strukturu lidské existence, jež je od počátku spjata s fenoménem rozumění, Gadamer se snažil fenomén rozumění postihnout a vyložit v jeho procesualitě. Šlo mu o to popsat, co se děje s člověkem, když rozumí. Tuto zkušenost rozumění tématizoval navíc na oblasti umění, filosofie a dějin. Tento způsob tematizace nebyl vybrán náhodně. Gadamer se tím snažil dále říci, co spojuje běžnou, žitou zkušenost člověka v rámci jeho přirozeného světa (*Lebenswelt*) s problematikou humanitních oborů a duchovních věd. Tímto pojítkem je právě fenomén rozumění (*Verstehen*), jež má vždy podobu *dějinné řeči*. (Čapek 2010: 114, Hroch 2010: 6) I u Gadamera je toto rozumění spjato s lidskou existencí, vykazuje přitom atributy, jež jsou vlastní samotné lidské existenci: rozumění je neseno řečí, a stejně jako naše existence, i rozumění nabývá dějinného charakteru, je dějinně situováno a tím i dalekosáhle podmíněno. Veškerá řeč a rozumění, podobně jako existence člověka, se navíc vyvíjejí v čase, jsou plynutím: „proces rozumění, který je založen na dialektice pravdy a omylu je způsobem realizace dějinnosti lidského pobytu, je to ontologický základ člověka“. (Hroch 2010: 6). Každé poznání a rozumění proto také nabývá podobu rozvrhu, který se vyvíjí v čase. V čase se rozvrhující a vyvíjející poznání nám proto „není odhaleno v náhlém osvícení ducha, nýbrž v rámci promluvy, která je nutně artikulovaná v jistém trvání. I to

nejhlubší poznání k nám přichází ve svém celku a definitivně až v podobě výsledku nějakého úsilí, odvíjejícího se v rámci (…) nějaké operace, zaměřené k určitému cíli.“ (Bataille 2000: 17) Rozumět a „poznávat vždy znamená usilovat, pracovat, vždy je to služebná operace, nekonečně obnovovaná, nekonečně opakovaná. Poznání není nikdy svrchované: aby mohlo být (…) muselo by zaujmout nějaké místo v daném okamžiku. Každý okamžik však zůstává vně, před nebo za každý poznáním.“ (Bataille 2000: 17) Toto lidské rozumění a poznání je dále také vždy již předběžné, perspektivní a omezené, avšak navíc, a to je novum Gadamerovy koncepce, toto rozumění a poznání je neseno živou řečí, tedy dialogem[12]. (Čapek 2010: 117)

Humanitní vědy by proto dle Gadamera neměly usilovat o vypracování nějaké exaktní teorie či metody rozumění po vzoru přírodních věd, ale spíše by se měly zaměřit na svébytnou povahu fenoménu rozumění, rozpracovávat a prohlubovat poznatky, jež se k němu váží a tímto být nápomocny v porozumění a rozpomenutí se na podmínky a způsoby, jimiž lidé žijí a doposud žili – jak to např. ve svých knihách *Vita Activa* a *Vita Contemplativa* učinila Hannah Arendtová.[13]

2. 2. 4. Předpoklady rozumění

Gadamerova hermeneutika otevírá mnoho zajímavých témat a průhledů, které zde nemůžeme vzhledem k omezené kapacitě této práce vůbec otevřít.[14] V následujícím výkladu se proto omezím pouze na vybrané prvky, které jsou s filosofickou hermeneutikou spjaty. Tímto se zároveň pokusím ukázat, jak bylo těchto prvků v této práci užito.

[12] Gadamer spolu s Heideggerem bývá označován za počátek tzv. *lingvistického obratu* v kontinentální filosofii (*language turn*). Tohoto obratu se účastnili také dva nejvýraznější oponenti a kritici Gadamerovy koncepce, a sice Jürgen Habermas se svou *teorií komunikativního jednání* a Jaques Derrida se svou *filosofií dekonstrukce*. (Grondin 1997: 163 – 173)

[13] Jaroslav Hroch ve své studii o Gadamerově hermeneutice zdůrazňuje, že Gadamer zejména počátkem 70. let pojímal svou hermeneutiku stále více také jako praktickou filosofii života, která „má hledat nejvhodnější cesty k řešení negativních krizových projevů moderního světa v epoše technologických revolucí a ekologických krizí. (Hroch 2010: 9)

[14] Jedná se např. o rehabilitaci základních kategorií humanitní vzdělanosti jako *estetický vkus*, *common sense*, *soudnost* či obecný pojem a význam *vzdělanosti*, jak jej razila evropská tradice duchovních věd před Kantem. V Gadamerově díle ale nacházíme rozpracovánu také problematiku pravdy v humanitních vědách. Gadamer ve svých zkoumáních zjevně navazuje na Heideggerovský koncept pravdy ve smyslu *Alétheia – pravda jako odkrytost*, který Heidegger přejal od Hérakleita – alétheia je způsobem odkrývání či přivádění ve zjevnost, přičemž tím, že se něco takto odhalí, zároveň se tím něco jiného překryje či potlačí, jak jsme již o tom hovořili v souvislosti s Hérakelitovým zlomkem B 93, v němž praví, že přirozenost se rádá skrývá. Pro ucelenější výklad konceptu alétheia viz zejména Heideggerův spisek *O pravdě bytí* (1930, česky 1971).

Pokud bychom chtěli načrtnout jakousi základní strukturu procesu rozumění, museli bychom nejprve obrátit pozornost k předpokladům, které toto rozumění umožňují. Výše jsme již řekli, že lidské rozumění je neodlučitelně a zcela základně spjato s lidskou existencí. Před-reflexivní a před-predikativní formy rozumění jsou zakomponovány do vlastního středu pobytové struktury lidské existence. (Heidegger 1996: 153) Tento Heideggerův náhled Gadamer přejímá a dále si všímá jednotlivých prvků, které jsou ve vlastním rozumění přítomny a které hrají při procesu rozumění důležitou roli. Jedná se zejména o *primát otázky*, který každé rozumění a myšlení uvádí v pohyb, *předsudky a předporozumění*, na nichž se každé rozumění zakládá a které utváří jakousi půdu, na níž každé rozumění vyrůstá, dále je to *otevřenost*, která souvisí s ochotou nechat se ve svých předem pojatých formách rozumění konfrontovat jiným, vnějším, *dialog* či řeč, jež je médiem rozumění a také *časový odstup*, který je – pokud bychom to vyjádřili hodně technicistně – jakýmsi kriteriálním prvkem, který pomáhá rozlišit lokální a dobově omezené předsudky od předsudků produktivních, které se k danému tématu váží a které podněcují k dalším formám rekontextualizace a reinterpretace. (Gadamer 2010: 245) Samotný procesuální charakter rozumění – rozumění v jeho průběhu – je u Gadamera vystavěn dle předobrazu Hegelovské dialektiky, která zde nabývá podoby *hermeneutického kruhu* rozumění. (Hroch 2000: 5, 19, 20)

2. 2. 5. Primát otázky: hermeneutická dialektika otázky a odpovědi

Důležitost otázky v hermeneutickém přístupu musíme vyzdvihnout především, neboť otázka je pro hermeneutickou práci s texty primární, dalo by se říci základní. Otázka je totiž tím, co stojí u zrodu každé myšlenky: myšlenka ve filosofické hermeneutice vzniká jako následek dialogického sváru otázky a odpovědi. (Gadamer 2010: 314) Na počátku každého myšlení a poznávání proto stojí nezodpovězené otázky, které nás staví do otevřeného pole textů a žité zkušenosti, jež naše myšlení o daném tématu či problému posléze dále vedou, podněcují k dalšímu zkoumání a interpretacím. Čtení a interpretace textů jsou rovněž vedeny snahou o nalezení odpovědí na otázky, které jsme si předem stanovili.[15] V mém případě se jednalo o otázky týkající se fenoménu práce: *„Co je to*

[15] Z běžné čtenářské zkušenosti víme, že určitou knihu čteme docela jiným způsobem a jinýma očima, pakliže v ní hledáme odpovědi na otázky, které nás „pálí“ a neodkladně na nás doléhají. Docela jinak pak čteme knihy, které nám například někdo doporučil s tím, že jsou dobré, ale my jejich kvalitu pro nás v danou chvíli nedokážeme objevit, neboť tyto knihy „na doporučenou“ čteme bez skutečného zájmu, povrchně a nesoustředěně, jinými slovy – bez otázek. Otázky mohou být i jakýmsi metodickým vodítkem

práce?"; „Jak ten či onen autor fenomén práce pojímá?" a odtud i dále *„Jak je tématizován vztah práce k životnímu prostředí a základním životním podmínkám lidí"* a konečně *„Není to právě práce, která v ekonomické formaci kapitalismu ničí životní prostředí a svět?"* Nezodpovězené otázky zde představovaly začátek, s nímž jsem do širokého korpusu textů o fenoménu práce vstupoval a jenž vedly následné zkoumání a myšlení o daném problému. Vzhledem k tomu, že zde hovoříme o hermeneutice, je nutné zdůraznit, že každé hermeneutické myšlení je prodchnuto dialektickým pohybem. Co přesně tato dialektika ale znamená?

Dle Gadamera je lidské myšlení dialogické povahy, je neseno rozhovorem (logikou otázky a odpovědi) a své podněty, náboj a sílu čerpá z tohoto *umění*.[16] Skrze řeč, která je dialogem, je posléze možné dostat se k poznání a rozumění. Dialektika je zde tedy chápána jednak ve smyslu svého původního, klasického významu[17], jež odkazuje k živé, sdílené řeči, jak ale uvidíme později, vlastní proces rozumění, jež je u Gadamera pojednán jako hermeneutický kruh, může nabývat podoby hegelovské dialektiky – triády teze, antiteze a syntézea. (Hroch 2010: 19) Myšlenka a rozumění jsou ve vlastním jádru výsledkem právě tohoto setrvalého, kyvadlového či dialektického pohybu, které každé myšlení a rozumění provází a nese.

Na nezbytnost otázky pro myšlení velmi trefně poukázal Gadamerův učitel Heidegger, když o vzájemném vztahu myšlenky a otázky prohlásil: tázání buduje cesty myšlení: „Tázání buduje cestu. Proto je radno všímat si cesty (…) Tato cesta je cestou myšlení. Všechny cesty myšlení vedou, více či méně postřehnutelně, nějakým neobvyklým způsobem skrze řeč." (HEIDEGGER 2004: 7) Tato skutečnost však v evropském kontextu

v textech, které jsou složitě strukturované a více vrstevnaté (např. Marxův *Kapitál*, nebo Hegelova *Fenomenologie ducha*). V tomto smyslu jsou to opět otázky, které nám umožňují soustředit se ve struktuře daného textu jen na to, co je z našeho hlediska skutečně podstatné.

[16] Za umění je rozhovor označován oprávněně, neboť v jádru každého dialogu jde o to pochopit smysl tvrzení druhé strany a odpovídat na něj přiměřeným způsobem tak, aby byla zachována *koherence*, vnitřní logika i napětí dialogu. (Brugger 2006: 108) Pro Gadamerovské či Heideggerovské pojetí dialektiky je navíc příznačné, že smysl tvrzení se zde nevyčerpává (není přítomen) jen v rámci zvěcnělé, artikulované řeči či promluvy, ale je silně přítomen i ve vrstvě nevyřčeného, které se do vyjádřeného vždy zvláštním způsobem promítá. V tomto smyslu hermeneutické rozumění sahá za to, co je ve slovech bezprostředně vyjádřeno. Snaží se porozumět i tomu, co je za artikulovanou řečí skryto, ono vnitřní slovo (*verbum interius*) či slovo srdce (*verbum cordis*), jak je označoval sv. Augustin: „kdo chce něčemu řečovému rozumět hermeneuticky, musí neustále brát v úvahu i to, co nebylo bezprostředně vypovězeno (…) rozumějící musí spoluvykonávat to, co výpověď míní, aniž by to mohla vše vyslovit." (Grondin 1997: 131 – 132)

[17] *Dialektika* z řeckého *dialektiké techné* od *dialegesthai*, rozmlouvat, umění rozhovoru a diskuze. (Brugger 2006: 108)

zejména od dob Sókratovsko-Platónských dialogů, kterým Gadamer věnoval svou habilitaci (Plathos dialektiche Ethik, 1929), obecně známou a samozřejmou.

Gadamer se ve své habilitaci pokusil postihnout hybnou sílu platónských dialogů – logiku otázky a odpovědi – kterou určil jako výchozí princip platónské dialektiky, ale i později i své vlastní koncepce hermeneutiky. (Gadamer 2010: 314) Akt otázky je v dialogu jednoznačně preferován před odpovědí (Hroch 2010: 4). Platónská dialektika se vyznačuje snahou „o dorozumění mezi partnery rozhovoru, v němž (…) protikladná stanoviska jednotlivých mluvčích (…) mají rozvíjet a umožňovat proces hledání pravdy, který vede k věcnému porozumění." (Hroch 2000: 4) V dialogickém pojetí pravdy jde jednoduše o to, pokoušet se vytěžit ze sváru protikladných stanovisek to, co by se snad mohlo blížit pravdě, alespoň v její komunikativní či přesněji řečeno dialogické podobě. Nikoliv tedy pravda objektivního, karteziánského pojetí, ani pravda – událost, jak o ní uvažoval Alain Badiou, ale spíše pravda dialogu, řeči (logos). Toto pojetí pravdy, které ve své hermeneutice Gadamer rozpracovává, je daleko civilnější a skromnější: pravda „je spíše tím, co je vždy mezi námi, je to médium, jež nás spojuje i rozděluje, znepřáteluje nebo sjednocuje, něco, na čem je třeba se dohodnout." (Bělohradský 2013: 93). V tomto dialogickém pojetí pravdy „nejde proto o vědění, které jeden má a druhý nemá, nýbrž o takové vědění, které je třeba stále hledat." (Hroch 2000: 4) Usilovat o pravdu či pravdivé poznání v rámci dialogu tudíž znamená tolik, co být na cestě (unterwegs)18. Tato cesta je vedena řečí (logos), která je nástrojem i médiem rozumění, jež je skrz řeč očekáváno a přinášeno. (Hroch 2010: 4) Pravda, jež vzniká v dialogické výměně rozdílných stanovisek, by se v tomto smyslu dala nejlépe přirovnat ke zkušenosti Já a Ty Martina Bubera (1923, česky 1969). Tato zkušenost je totiž k dialogu analogická: i ona je možností smíření protikladného a jiného, totiž přijetím naprosté odlišnosti Druhého, který je v živoucím dialogu mým partnerem. (Buber 2005)

Pokud bychom chtěli primát otázky konkretizovat na samotném aktu rozuměním, nabízí se logická úvaha, kdy již můžeme říci, že nějakému textu či sdělení dostatečně rozumíme. Zde Gadamer v odkaze na anglického filosofa R. G. Collingwooda (1889 – 1943) uvádí jeho slavnou tezi o logice otázky a odpovědi, která pro Gadamera zároveň

[18] Hrochův odkaz na německé *unterwegs* je velmi výstižný: krom významu „být na cestě", totiž unterwegs značí také „dítě je na cestě", očekávaný příchod nového života. Rovněž myšlenka se rodí, je na cestě do světa, skrze rozhovor, který ji do světa přivádí.

značí logiku humanitních věd. Collingswoodovu tezi o logice otázky a odpovědi by bylo možné formulovat takto: každému textu nebo sdělení rozumíme teprve tehdy, jsme-li schopni formulovat přiměřenou otázku, na kterou je daná věta či text odpovědí. (Gadamer 2010: 320) Zde se odhaluje dvojí důležitost otázky v hermeneutice: nezodpovězené otázky v prvé řadě uvádí myšlení do pohybu, ale v druhém ohledu je otázka i jakousi zpětnou, reflexivní vazbou, skrze níž si můžeme ověřit, zdali jsme rozuměli správně, neboť o rozumění lze dle Collingwooda hovořit teprve tehdy, jsem-li schopni formulovat otázku, na kterou je ta daná věta či text odpovědí. (Gadamer 2010: 320)

Úkolem interpreta studovaného textu je proto mimo jiné také umění dobře vypracované, přiměřené otázky, v jejímž světle se řečené stává plně srozumitelným a smysluplným. (Čapek 2010: 117) Kladené otázky jednoduše nemohou být svévolné, nahodilé a libovolné, ale naopak musí usilovat o skutečný dialog se studovaným textem – musí na něm získat *účast*. (Gadamer 2010: 15 – 18, Čapek 2010: 114) Svévole a libovolnost většinou skončí nějakou formou dezinterpretace či naprostým nepochopením a zkreslením myšlenky studovaného textu. Jako čtenáři a interpreti jsme vzhledem k nárokům hermeneutické pozice určeni číst odpovědně, tj. číst očima, které jsou schopny rozpoznat text jako jakousi svébytnou posloupnost či řetězec myšlenek, na něž posléze dokážeme formulovat přiměřenou otázku. Tato přiměřenost je důkazem naší schopnosti vcítit se do textu, nebo jak říká Gadamer, uplatnit vůči studované látce patřičný *takt* a *cit*, a tím ji pochopit právě v její svébytnosti (např. v pozici určitého historického či politického kontextu). (Gadamer 2010: 30, 257) Na jiném místě Gadamer přímo vybízí k tomu, abychom svého oponenta či spojence v rámci dialogu podporovali, sókratovsky jej v jeho tezích vybízeli k dalšímu rozvíjení dané myšlenku, zvýrazňovali jeho argumentaci a nesnažili se ji manipulovat či potlačovat. (Gadamer 2010: 318)

Přiměřenost či takt dle Gadamera dále není možné zaměňovat za rekonstrukci původního kontextu díla, jeho vzniku, faktografických údajů o autorově životě či rekonstrukci jeho psychologie.[19] Jakkoliv jsou tyto poznatky a údaje důležité, neboť

[19] Což vedle lingvistické stránky silně doporučoval zkoumat Friedrich D. E. Schleiermacher (1768 – 1834), jeden z významných představitelů teologické hermeneutiky v Německu, který svými postřehy anticipoval princip hermeneutického kruhu či nezbytnost předsudků a předporozumění pro proces rozumění a mnoho dalšího. (Grondin 1997)

mnohdy mohou vrhnout zcela zásadní vhled do kontextu vzniku díla a jeho smyslu,[20] přesto by se filosofická hermeneutika neměla uchylovat k pouhé rekonstrukci minulého, ale spíše by se s minulým měla snažit navázat dialog a prostřednictvím otázek se pokusit jej integrovat a tím i aktualizovat do našeho aktuálního sebechápání. Historické se pak v konfrontaci s aktuálním utváří nově, rekontextualizuje se a stává se znovu přítomným a současným. (Čapek 2010: 117)

2. 2. 6. Předporozumění a předsudky

Druhým základním prvkem, který je třeba v souvislosti s hermeneutikou zmínit, je existence předporozumění a předsudků, jimiž je každé myšlení zatíženo a z nichž vychází. Sféra *předporozumění* (*Vorverständnis*) znamená nejen „předběžné rozumění, jež pramení z příslušné existenciální situace“ (Gadamer 2010: 122), jak o tom již byl řeč v souvislosti s hermeneutikou fakticity Martina Heideggera, ale je to také nabytá úroveň znalostí a vědomostí, jež o určitém tématu či problému chováme. V Gadamerově pojetí by se dalo předporozumění tedy chápat dvojím způsobem: zaprvé jako jakási zásoba vědění, předběžná znalost a vzdělání, jimiž vybaven vstupuje člověk do procesu řešení určitého problému (v mém případě tedy např. znalost základních sociologických, ekonomických a filosofických textů, jež se zaobírají fenoménem práce či environmentální prolematikou). Daleko základněji a v odkaze na Heideggera můžeme o předporozumění uvažovat také jako o jakési hlubší rovině, v níž krom předsudků, předběžných představ a osobních zkušeností, nacházíme také nereflektované vlivy tradice, dobového kontextu, výchovy, vzdělání, jazyka, kultury či specifického biologického uspořádání daného člověka, veskrze tedy vše, co se zde nazývá *existenciální situací*. Dle Gadamera tyto prvky, jež utváří naše předsudky, nejsou překážkou rozumění, ale naopak jsou podmínkou, za nichž je rozumění jedině možné: předsudky a předporozumění utváří jakousi výchozí pozici či formu zaujetí. (Gadamer 2010: 240)

Vzhledem k tomu, co vše se do sféře před-porozumění počítá, vykazuje tato sféra i jakýsi obecně sdílený, pospolitý charakter. Předporozumění si lze proto představit jako

[20] Osobně neznám lepšího příkladu, než je metodický výklad básně *Havran*, který k němu ve své *Filosofii básnické skladby* (1846, česky 1932) podal E. A. Poe. V jeho výkladu se tato romantická báseň jeví jako chladná, racionální konstrukce, jež byla vypracována dle předem pojatého, metodického plánu, jež od samého počátku kalkuloval se čtenářovou psychologickou reakcí.

obecnou složku, kterou v různé podobě a míře účastníci dialogu sdílejí a jež zakládá vůbec možnost jejich vzájemného dorozumění a porozumění.[21] (Hroch 2010: 5)

Pokud je mi známo, sám Gadamer to nikde výslovně neříká, avšak domnívám se, že by se do sféry předporozumění dal zahrnout i *sociální status* ve smyslu sociálního postavení daného člověka v rámci společnosti, jeho třídní pozice v celkové sociální stratifikaci. Sociální postavení a s ním související materiální podmínky života nepochybně výrazným způsobem ovlivňují konkrétní osobní zkušenost se světem, určují vůbec optiku a způsob, jímž se na svět, skutečnost a události kolem sebe daný člověk dívá, ale i to, s čím se setkává a za jakých okolností.[22] Tento motiv zdůrazňuje ve své knize *Mezi světy & Mezi-světy* (2014) Václav Bělohradský, když píše o chiméře objektivních, subjektivitou člověka, nezkreslených popisů světa: „každý popis je předpis. My se nesnažíme popsat svět ve větách pravdivých, ale ve větách relevantních. Každá živá bytost má nějakou biografickou, *sociální*[23] historickou a biologickou konstituci, proto se orientuje ve světě popsaném podle toho, co je pro ni relevantní. Každý popis světa v sobě obsahuje orientaci na to, co je relevantní pro bytost, která je určena (…) konstitucí, a proto je v tom popisu zakódován i určitý předpis toho, jak se má mluvit o světě.“ (Bělohradský 2013: 92-93) Tento popis souvisí opět s perspektivní situovaností, s naší existenciální situací, k níž dnes přináleží i sociální status a s ním související životní podmínky.

Součástí vrstvy předporozumění je dále existence *předsudků* (*Vorurteil*), které „představují nezbytné východisko každého poznávacího procesu.“ (Hroch 2010: 4) Gadamer se ve své rehabilitaci předsudků nápadně vymezil jak vůči duchu tradičního osvíceneckého racionalismu, který požadoval negaci předsudků za první, nezbytný krok

[21] Tento atribut předporozumění velmi úzce souvisí s dialogickým pojetím pravdy hermeneutiky: pravda v hermeneutice totiž nemá konotace něčeho, co okolí „usvědčuje z pravdy“, „není něčím na způsob předmětu doličného, před který se můžeme postavit“ a on nám osvětlí zatemnělé kouty předsudečného rozumu a dosavadní situaci změní průlomem pravdy. Spíše se zde jedná o pravdu dialogu, o *možnost* rozumění a porozumění účastníků. Tato možnost je založená řečí, svobodou a otevřeností řeči, která pro vše, co je nutné vyjádřit, hledá výraz. Otevřenost a svoboda proto přináleží i zkušenosti lidského tázání. (Hroch 2010: 5)

[22] Nemůže být pochyb o obrovském rozdílu mezi životní zkušeností prekarizovaného proletáře a vlastníka výrobních prostředků, mezi životním způsobem lokálního, vykořisťovaného dělníka, který je vázán na prostředí svého života a práce a managementem globalizovaného kapitálu, který vykazuje obrovskou mobilitu a tekutost. (Bauman 2002: 11) Rozdíl mezi bezmocností lokálních partikularismů pracující třídy, která zůstává připoutána k místům svého života a práce (např. obyvatelé vyloučených, kapitálem devastovaných lokalit jako je Mostecko či Ostravsko) a mezi mocí globálního kapitálu, která je exteritoriální, není na žádné konkrétní geografické místo vázána a v rámci otevřeného globalizovaného světa realizuje své záměry s neobyčejnou lehkostí a bezohledností. (Bauman 2002: 24, 94, 241)

[23] [kurzíva DV],

v emancipaci od tradic minulosti a unáhleného, předsudečného rozumu[24], tak i vůči duchu Husserlovy eidetické fenomenologie, která požadovala veškeré předběžné předsudky a předem pojaté představy uzávorkovat a v aktu *fenomenologické redukce* se snažit uzřít fenomén v jeho čisté, nezkalené podobě. (Blecha 1998: 167 – 168)

Zejména tradice osvícenského racionalismu byla velmi vyhraněna proti předsudkům, které zde nabyly velmi negativních konotací. Osvícenství apelovalo na čtenářovu odvahu kriticky a disciplinovaně užívat svůj rozum. Program osvícenství byl v tomto ohledu jasný: „neponechat v platnosti žádnou autoritu a vše rozhodovat před soudním dvorem rozumu“ (Gadamer 2010: 241). Rozum a jeho kritické užití byly od doby Descartova náhledu (*cogito ergo sum*) uznány za nejvyšší, protože metodicky nepochybnou instanci. Jaké úskalí se pro rozumění ve struktuře předsudků skrývá?

Dle osvícenství se subjekt rozumění, jež se nezbavil svých předporozumění a předsudků, může dopustit dvojí chyby. Za prvé nebyly daný problém či otázka dostatečně a důkladně promyšleny, a v řešení se daný člověk unáhlil – přílišně se spolehl na svůj předběžný úsudek a předem učiněný závěr o dané věci a zkoumání odbyl. V tomto případě se ale nepohybuje na půdě pravdy a skutečného rozumění[25], ale spíše nerozumění, nepravdy a povrchních domněnek (*doxa*), jež ho vedou principálně k omylu. (Gadamer 2010: 245) Druhou chybou, jež s předsudky souvisí, je vliv autorit a tradice: osvícenství zde kritizovalo přílišné spoléhání se na hlas uznávaných autorit (zejména náboženských), přílišné oddávání se vlivu nějaké myšlenkové, kulturní či jiné tradice. V tomto případě pak o určité věci či otázce neuvažujeme dle vlastního rozumu, ale spíše se přílišně spoléháme na hlas někoho druhého, takže naše myšlení o daném tématu není vlastně naším, ale jedná se myšlení tohoto druhého, jenž představuje autoritu.[26] (Gadamer 2010: 246) Pro osvícenství proto předsudek nabývá značně negativních konotací. Tato negativní konotace je navíc odvozena z užití předsudků v rámci soudní praxe. Odkaz na soudnictví je zde velmi vyhodný: „v postupu nalézání práva se za předsudek označoval předběžné právní rozhodnutí před vyhlášením vlastního závěrečného rozsudku. Pro stranu soudního sporu znamenalo vznesení předsudku proti ní nepochybně poškození (…) proto *prejudice*, stejně

[24] Poučnou je v tomto ohledu zejména Kantova stať *Odpověď na otázku: Co je osvícenství?* (česky 1993), kterou Gadamer cituje.

[26] Vliv sdílených tradic, dobových autorit či celkového myšlenkového klimatu může být signifikantní, ačkoliv zároveň může zůstat zcela nereflektován.

jako *praeiudicium*, znamená prostě také poškození, nevýhodu, škodu.“ (Gadamer 2010: 240)

Gadamer s touto kritikou osvícenství vůči předsudkům nepolemizuje. S čím však polemizuje, je úsilí o naprostou negaci struktury předsudků, která má zajistit, že věci budou posléze promlouvat bez jakéhokoliv subjektivního vlivu či zkreslení. (Grondin 1997: 143) Toto kvapné odbourávání struktury předsudků je dle Gadamera zcela marné a navíc nedomyšlené, neboť právě předsudky patří k před-reflexivním a před-běžným formám rozumění, jež je základně provázáno s naší existenciální situací a pobytovou strukturou. Předsudku proto utváří jakousi základní bázi či půdu, na níž se další myšlení a rozumění zakládá a z níž vyrůstá. Gadamer proto v souvislosti s existencí předsudků hovořil o „podmínkách rozumění“ (Gadamer 2010: 245). V aktu rozumění totiž vždy již zaujímáme – ať už vědomě či implicitně a bez patřičné reflexe – určitou výchozí pozici, klademe elementární formy výkladu, děláme si předběžné názory na daný problém či otázku. Zřeknout se předsudků by pak znamenalo zřeknout se podmínek rozumění a tedy i možnosti rozumění. V jiném smyslu by suspendování předsudků znamenalo zřeknutí či popření sebe sama,[27] což – jak ještě uvidíme na příkladu *aplikace* rozumění – není zkrátka možné. (Gadamer 2010: 245). Osvícenská „diskreditace předsudků“ nicméně názorně ukázala, jak nezbytné předsudky pro proces poznání vlastně jsou a jak je de facto nemožné se jich zbavit. Jakkoliv se totiž osvícensko-racionalistická pozice zasazovala za kritické a metodicky disciplinované užívání rozumu, diskreditací předsudků jen odhalila svou vlastní předsudečnost a dějinnost. V případě osvícenství proto můžeme dle Gadamera hovořit o zakládajícím předsudku osvícenství, který utváří jeho bytnost: „předsudek vůči předsudkům vůbec a v důsledku toho zbavení moci podání.“ (Gadamer 2010: 240, Hroch 2010: 7)

Právě na příkladě osvícenství je tedy patrné, že předsudků a předporozumění se nelze zbavit a navíc, že tyto předsudky stojí na obou stranách: jak na straně toho, kdo interpretuje nějaký text, dílo či myšlenku, tak i na straně toho, kdo toto dílo či text vytvořil. Také historické texty a díla jsou zakořeněna v nějakém dějinném a kulturním kontextu, ať

[27] Své situovanosti v rámci světa, společnosti, v dějinách, jazyce, kultuře, jež nás do značné míry utváří, determinují a jež tedy tvoří i naše předsudky: proto také Gadamer může tvrdit, že skrze naše předsudky někam patříme (do určité etapy dějin, do určitého civilizačního okruhu, jazykové skupiny apod.). Není to tedy tak, jak se všeobecně předpokládá, že předsudky máme, ale spíše předsudky mají nás. (Grondin 1997: 146)

už pozitivním či negativním, a proto nelze vše, co je dějinným podáním traktováno, bezezbytku a bez kritické reflexe přejímat. (Gadamer 2010: 245) Předmět zkoumání humanitních věd je tedy zrovna tak dějinný, jako subjekt poznání: má totiž v čase a místě se vyvíjející charakter, a proto i každé rozumění tomuto předmětu nutné chápat jako „začleňování o určitého dění podání, v němž se minulost a přítomnost neustále zprostředkovávají.“ (Čapek 2010: 116; Gadamer 2010: 256)

Vrstva předporozumění a předsudků, jež jsou historicky podmíněné a omezené, se samozřejmě a nutně promítá i do vlastního čtení textů a do přemýšlení o daném problému či tématu.[28] Z tohoto důvodu je důležité od samého počátku celého procesu čtení a myšlení tyto formy předporozumění reflektovat a zviditelňovat: Gadamer i Heidegger hovořili o nutnosti učinit předsudky pro sebe sama průhledným (Grondin 1997: 127, 138) a posléze je v kruhovitém či spirálovitém pohybu konfrontovat. Znovu a znovu je nutné výchozí před porozumění zpochybňovat a posléze také měnit s tím, jak se mění samo rozumění vzhledem k nově nabytému poznání a vhledům. Struktura rozumění zde značí obrat struktury vědomí o určité causa. Zde se ukazuje nezbytnost dvou dalších prvků, jež jsou s hermeneutickým rozumění spjaty a jež se váží k otázce předsudků: *otevřenost* a nutnost *časového odstupu*.

Nutnost otevřenosti jsme již výše naznačili. Otevřenost (*Offenheit*) znamená zejména otevřenost k tomu, co nás oslovuje a co nám klade otázky, ale také otevřenost k tomu, co nám odpovídá, co vychyluje naše předběžné formy rozumění a předsudky. (Gadamer 2000: 10) Otevřenost se tak vždy pojí s pochybností a otázkou: je tomu skutečně tak, nemůže být pravda jinde? Ani v tomto ohledu dle Gadamera nelze proto říci, že

[28] Zejména historický kontext, jazyk, kultura a tradice mají nejvíce nadosobní charakter. Jsme do nich „vrženi“, jak tvrdili existencialisté, a naše myšlení se v nich ocitá nutně, bez možnosti volby. Vliv určité tradice (v našem případě tradice evropského myšlení), a dobového kontextu (dnes zejména postmodernismus a sním související situace přechodu „historického intermezza“) se podstatným způsobem promítají do způsobů myšlení, jednání i imaginace lidí. (Hauser 2012: 13) V konečném ohledu tyto podmiňující, dějinné prvky odkazují na hermeneutickou fakticitu našeho bytí, o níž v *Bytí a čas* hovořil Martin Heidegger. Z důvodu tohoto svého neodvolatelného, historického zakořenění má také každá doba své specifické otázky a problémy, před které je postavena a kterým musí čelit.

bychom předsudky měli, ale spíš – pokud se nalézáme v autentickém hermeneutickém postoji – pak tyto předsudky riskujeme, vystavujeme kritice a námitkám, podrobujeme je zkoušce v rámci radikální otevřenosti. Podobně i samotné rozumění nikdy nemáme, ale spíš jej riskujeme, dáváme jej všanc a v radikální otevřenosti se vystavujeme možnosti, že ne my, nýbrž druhá strana, ten druhý, má pravdu. Jen díky této otevřenosti vůči dějinné řeči jsme účastni dění pravdy a odkrývání smyslu, přivádění ve zjevnost (*alétheia*). K rozumění světu, druhým lidem, dějinám, přírodě či umění dospíváme teprve díky „řeči, která nás oslovuje, něco nám navrhuje a bere zpět, táže se a v odpovědi naplňuje samu sebe.“ (Gadamer 2010: 415, Čapek 2010: 118)

Z hlediska této otevřenosti nejde přirozeně o to ztratit sebe sama, svou situovanost a existenciální pozici, ba naopak: rozumění je možné jedině skrze *aplikaci*, která je vždy konkrétní, perspektivním vztažením. Rozumět totiž můžeme jedině z naší specifické existenciální situace, dle níž se z níž rozumíme a z které se k danému textu či otázce také vztahujeme. Jak říká Gadamer: „aby člověk (…) porozuměl, nesmí chtít odhlížet sám od sebe a od konkrétní hermeneutické situace, v níž se nachází. Pokud vůbec chce porozumět, musí vztáhnout text k této situaci.“ (Gadamer 2010: 238) Rozumění je tedy vždy aplikací, v níž se má osobní, existenciální situovanost poměřuje a prolíná s druhým, vnějším: text (obecno) je zde aplikován na to, co je jedinečné (má existenciální situovanost a dějinnost). Jde tedy předně o to nevnímat svou pozici a situovanost, jež se pojí s předsudky a předběžnými formami rozumění, jako nepochybné a jedině správné, nýbrž být otevřen možnosti, že pravdu má někdo druhý. (Gadamer 2000: 10) Zopakujme zde znovu: základním aspektem rozumění je struktura obratu svého vědomí. „Pravým hybným činitelem hermeneutické zkušenosti proto dle Gadamera není ten, kdo zná všechno lépe než ostatní, nýbrž ten (…) který se tak poučil z dialektického charakteru zkušenosti, že je připraven přijímat zkušenosti nové.“ (Hroch 2010: 21)

Druhým prvkem, jenž s existencí předsudků úzce souvisí, je nutnost časového odstupu. Pokud uvažujeme o předsudcích jako o nezbytné, výchozí podmínce rozumění, a zároveň víme, že se na straně člověka mohou objevovat předsudky, které jakékoliv rozumění blokují či přímo znemožňují (např. xenofobní či rasistické předsudky), nabízí se otázka, jak rozlišit předsudky správné „pravé“ od předsudků falešných a „nepravých“? (Gadamer 2010: 263) Jediným možným kritériem, díky němuž je možné „oddělit *pravé*

předsudky, s jejichž pomocí *rozumíme*, od falešných, které vedou k neporozumění“ je existence časového odstupu. (Gadamer 2010: 263) Jen čas ukáže pravost či mylnost určitých tezí, myšlenek, ideologií či uměleckých děl: jedině zkouška v čase ukáže, zdali obstáli či nikoliv. Umění, filosofický systém, kniha, ideologie či dějinná událost teprve v časovém odstupu ukazují, které prvky, jež se v době jejich vzniku s nimi pojily, které z nich byly pomíjivé, a které byly naopak produktivní, které podněcovaly k dalšímu tradování, interpretování, rekontextualizaci a opětovnému aktualizování v podobě nového podání v rámci sdílené tradice. (Gadamer 2010: 263) Produktivní a pravé předsudky přetrvávají v čase, zatímco ty lokální, omezené a falešné, jež mají často také partikulární povahu, časový odstup „nechává odumřít“. (Gadamer 2010: 263)[29]

2. 2. 7. Hermeneutický kruh: dialekticka rozumění, uznání odlišného, Já a Ty

Na tomto místě zmiňme poslední vybraný prvek filosofické hermeneutiky, a tím je hermeneutický kruh. Funkci a podobu hermeneutického kruhu, který je zde vlastně popisem samotného *procesu rozumění*, jsme výše již naznačili, když jsme v souvislosti s předsudky a předběžnými formami rozumění zdůrazňovali nutnost nechávat tyto předběžné formy rozumění otřásat, vychylovat a posléze je i s nově nabytými souvislostmi a vhledy měnit. Tento proces probíhá zas a znovu: odkazuje ke kruhovitému či spirálovitému charakteru myšlení a rozumění, které se ovšem bez předsudků a předběžných forem rozumění neobejde.

Kruhovitost rozumění a myšlení tkví v tom, že v procesu rozumění a myšlení o jisté věci či problému si člověk nejprve vytváří předběžné představy, chová o tématu či věci jisté předsudky, které následně konfrontuje s živou zkušeností, s texty nebo nově poznaným věděním o daném, čímž se dostává na kvalitativně novou úroveň poznání. Díky

[29] Zde je ovšem nutné dodat, že ani časový odstup definitivně neřeší všechna úskalí hermeneutického rozumění. Vzhledem k dějinnému a perspektivnímu založení tohoto rozumění nezleze ani předpokládat, že by se nějaké definitivní řešení objevilo. Pravda rozumění je pravdou dějinné řeči, tedy pravdou ve smyslu *alétheia* - přiváděním ve zjevnost, odkrytost či odhalenost. Tato pravda má však zároveň již ve svém slovním základu také *léthé* – skrytost, zapomenutost či zahalenosti. (Heidegger 1971) Dějinní rozumění, jež je neseno řečí, v sobě tudíž zároveň vždy nese úskalí scestného bloudění. Tento problém z tradice evropské metafyziky velmi dobře známe: zapomenutost na otázku po bytí, kterou si kladlo nejrannější evropské myšlení, je v tradici evropské metafyziky dostatečně známá: bytí zde bylo redukováno na jsoucno, čímž byla překryta i ontologická diferenciace. Tento nastolený směr se posléze tradicí předával a první chyba byla rozvíjena napříč stoletími po několikerém způsobu. Proto i zdánlivě produktivní, tradici předávané a traktované předsudky se mohou v dalším časovém odstupu ukázat jako mylné a chybné. V hermeneutické pozici je nebezpečí dezinterpretace a neporozumění stálé a všudypřítomné. (Girondin 1997: 97)

tomuto porovnání či konfrontaci s novostí si vytváří jinou představu, má se za to, že lepší, neboť se zde oprávněně předpokládá, že nová myšlenková resp. rozumějící pozice je bohatší o další, dosud nepoznané vhledy a zkušenosti. Nová pozice navíc v sobě zahrnuje ať už formou negace, či afirmace pozici předešlou a zároveň ji rozšiřuje tato pozice novou úroveň či kontext. Tento pohyb se neustále opakuje a trvá, dokud člověk žije a přemýšlí. V souvislosti s hermeneutikou se proto hovoří vždy o „prozatímních formách rozumění." (Gadamer 2010) V samotné práci s texty pak hermeneutický kruh ukazuje na pohyb mezi částí textu a jeho celkem, který není nikdy zcela uzavřen.

Ať už však hovoříme o spirále či kruhu podstatným zůstává skutečnost, že člověk se v procesu poznávání neobejde bez předběžných forem předporozumění (předsudků a prozatímního poznání), které je dále ochoten měnit a to třeba i radikálně.

Popišme proto hermeneutický kruh pomocí tří kroků, fází:

1) předporozumění, předsudky a nezodpovězené otázky, s nimiž přistupujeme k danému jevu či problému, stojí na samém počátku procesu poznávání; v hegelovské dialektice, z níž Gadamer nepřímo vychází,[30] by tento první krok znamenal fázi *teze*;

2) hermeneutická zkušenost, kterou čerpáme z textu, životní zkušenosti či nových vědomostí, nám naše předběžné formy porozumění mění, či přímo vyvrací; přichází druhý krok, který by, Hegelovým slovníkem, bylo možné označit jako fázi anti-teze;

3) díky vlastní reflexivitě prožité zkušenosti docházíme k novému, opravenému rozvrhu, v něm zohledňujeme hermeneutickou zkušenost druhého kroku a znovu se vracíme k danému problému a otázce (krok prvý); slučujeme tak prvý a druhý krok a jejich spojením získáváme novou myšlenkovou pozici; Hegel ji nazývá syntézou.

- Hermeneutický kruh je ale v jiném ohledu také vlastní procesuální podobou rozumění, která odráží vztah části a celku studovaného textu, ale také vzájemnou korelaci a vztah mezi tím, kdo poznává a mezi tím, co je poznáváno. (Hroch 2010: 8) *Hermeneutický kruh* má proto dle Gadamera má na rozdíl od jiných subjekt-objektových gnozeologických

[30] Gadamer dle Hrocha navazoval zejména na hegerovy teologické spisy z mládí, v nichž Hegel poprvé postuloval princip pohybu ducha k sobě samému: „mladý Hegel ukázal, že dialektická mnohotvárnost životní skutečnosti může být nejlépe postižena v duchu lásky a smíření prostřednictvím pohybu ducha k sobě samému, který pak získává svou plnost a dějinnou konkrétnost." (Hroch 2010: 5) Tímto prvkem smíření je právě třetí fáze dialektiky, syntéza.

schémat jednu zásadní výhodu, a sice tu, že není hypostazovaným, nýbrž dějinným – odvíjí se v čase dějinné řeči, v níž probíhá rozumění. Subjekt a objekt jsou tímto propojeny, stávají se vzájemnými koreláty, které krom *ontické* – výskytové roviny vykazují zejména atribut své dějinnosti, jsou dějinným – v čase se vyvíjejícím a působícím bytím: „Přiměřenost všeho poznávajícího poznanému (…) získává svůj smysl ze zvláštnosti způsobu bytí, který je oběma společný. Jejich způsob bytí spočívá v tom, že poznávající ani poznávané nejsou „ontické", „výskytové", nýbrž „historické", tj. vyznačují se dějinností jako způsobem svého bytí." (Gadamer 2010: 233) Poznání a rozumění zde neznamená prosté zobrazení či odraz skutečnosti (Hroch 2010: 8), nýbrž je tento proces plný vzájemného ovlivňování a spolupůsobení, v němž poznávající poznáváním působí na poznávané a poznávané se jistým způsobem takto ukazuje, přičemž zároveň jiné své atributy a aspekty zakrývá. (Bondy 2002, Kratochvíl 1994)

- Hermeneutický kruh jakožto proces rozumění v tomto ohledu navazuje na akt aplikace, o němž jsme se již výše zmínili. Aplikace rozumění, jež se odehrává kruhovitě, v sobě odráží dynamickou jednotu celku a částí, interpreta a interpretovaného, v zásadě značí také zkušenost o jiném.[31] Ve vlastním smyslu textové analýzy pak hermeneutický kruh odráží starou Aristotelskou myšlenku o vztahu částí a celku: celek je přítomen jen skrze své části, avšak sám je více než součtem těchto částí, jež zpětně také podmiňuje a určuje jejich smysl. Rozumění textů probíhá tak, že si člověk na dané téma či otázku učiní jistou, předem pojatou, anticipovanou představu (např. dle dosavadní znalosti, anotace apod.), která se v průběhu práce s textem zcela mění. Smysl textu vyvstane až když jsme porozuměli jednotlivým částem, ale porozumění těmto částem se s pochopením smyslu celku rovněž mění.

- Základní motiv kruhu rozumění a porozumění spočívá v tom, že skrze studium fenoménů či textů, jež o věcech a fenoménech pojednávají, se musíme nechávat vést a určovat především konkrétní věcí – upírat na studovanou látku veškerou pozornost a „pevně se držet věci (…) přes všechno pomýlení, které vykladači na jeho cestě stále hrozí od něho samého" (Gadamer 2010: 237). Tento akt „připoutanosti" a „intence" k věcem či fenoménům, dle Gadamera nepředstavuje ani tak jakési „jednorázové poslušné rozhodnutí, nýbrž první, trvalý a poslední úkol", který před každým interpretem vyvstává. (Gadamer 2010: 237) Gadamer přímo říká: „kdo chce porozumět nějakému textu, provádí ustavičné rozvrhování. Rozvrhuje si předem smysl celku, jakmile se v textu ukáže první smysl. Takový smysl se ukazuje opět jen proto, že text čteme již s jistými očekáváním (…) rozumění tomu, co stojí psáno, věží právě v rozpracování tohoto před-rozvrhu, který je ovšem ustavičně revidován" (Gadamer 2010: 237), přičemž pochopitelně mohou být

[31] Proces rozumění, který umožňuje tuto „zkušenost o jiném", Gadamer zdůrazňuje zejména ke konci prvého svazku *Pravdy a metody*, kde uvažuje o řeči jakožto o středu: *„Řeč je střed, v němž se sjednocuje Já a Svět"* (Gadamer 2010: 403), Já a Ty, v němž dochází ke splývání horizontů mezi mou situovaností a prozatímní formou rozumění a mezi tím, co mi klade odpor, otázky, nebo souhlasné odpovědi. Jak ale uvidíme dále, toto splývání či sjednocování horizontů není potlačením svébytných pozic a jejich nivelizací, nýbrž spíše situací, v níž jedna pozice nasvěcuje druhou a nechává ji tak vyvstat v její specifické podobě, v tom, čím je. (Figal 2000: 44)

v procesu rozumění zahrnuty i rozvrhy soupeřící, protikladné apod. To vše vždy do toho okamžiku, kdy se „jednota smyslu“ studovaného fenoménu či textu „jednoznačněji neustálí“ (Gadamer 2010: 237). Toto je princip kruhu rozumění.

2. 2. 7. Kruh jako princip tvorby textu

V případě vlastní tvorby textů, jejich *psaní*, rozpoznáme kruhovitost snad ještě silněji. Zde totiž platí, že již přestáváme pouze *přemýšlet* a *rozumět*, ale myšlenému a rozuměnému se snažíme propůjčit jakousi trvalost státost: *zachytit* či *zvěcnit* to, co je prchavé a pomíjivé, do slov a vět, z nichž posléze utváříme tělo celkového textu. Tato činnost je rovněž právem označována za uměleckou a řemeslnou činnost: vyžaduje obrovské kvantum duševní energie, invence a nápadů, ale i rytmus, soustředění a jistý časový odstup, jehož nezbytnost pro proces rozumění tolik akcentoval Gadamer.

Vše, co by se v této souvislosti dalo říci a vztáhnout na tvorbu uměleckého díla či řemeslnou činnost, bylo by platné i pro oblast tvorby teoretických textů. Jak ostatně dodává Hannah Arendtová ve své úvaze o prchavosti myšlení, které není-li zachyceno do slov a zvěcněno, nenávratně mizí: „Myšlení (…) je procesem, jehož konec spadá v jedno s koncem samotného života. Myšlení je navíc spíše ještě méně 'produktivní' (…) nezanechává po sobě nic trvalého (…) nezůstává po něm žádná stopa, pokud mu jiné činnosti dodatečně nedopomohou k tomu, aby svým 'myšlenkám' propůjčilo stálost. Chce-li myslící člověk, aby jeho myšlenky vstoupily do světa a manifestovaly se v něm, musí si osvojit určité řemeslné dovednosti, stejně jako každý jiný řemeslník. (…) Aby myslící člověk sdělil světu 'obsah' svých myšlenek, musí především přestat myslet a začít vzpomínat na to, co již myslel. Neuchopitelné a prchavé je zde prostřednictvím vzpomínky připravováno, jakoby zpracováváno ke svému možnému zpředmětnění (…) Pokud (…) duševně pracující vůbec vytváří nějaký produkt a pokud se jeho činnost nevyčerpává v čirém myšlení, pak vděčí za tuto produktivitu dílu svých rukou. Duševně pracující je zhotovitelem jako každý jiný.“[32] (Arendtová 2007: 117)

Psaní, jehož prostřednictvím usilujeme o zvěcnění a zachycení prchavých myšlenek, se tedy nutně pohybuje v tom samém kruhu, v jakém se pohybuje proces myšlení, rozumění a čtení. V prvé fázi se pokoušíme záblesky myšleného zpřítomnit vzpomínkou, posléze toto „již myšlené“ a ve vzpomínce „zpřítomněné“ převádíme do slov

[32] Citace mírně upravena pro potřeby textu (úprava DV).

a začínáme s prvními formulacemi. Myšlené je v prvé fázi zachyceno do slov, která jsou nepřesná a zavádějící. Každý nový odstavec zachycené myšlenky je do jisté míry vždy prozatímním a hrubě „nahozeném“ tvarem, jež se snažíme dále upřesňovat, konkretizovat, v podobném smyslu, jako se konkretizuje náběh tvaru při figurálním sochařství. První, nepřesné formulace rozvíjíme, ořezáváme a zpřesňujeme, odstraňujeme logické aporie, měníme výrazy a slova za vhodnější a přiléhavější a vůbec se celkově snažíme o to učinit text konzistentním a celistvým – aby i zde byla zachována vazba mezi celkem a jeho částmi. Taková práce může velmi silně připomíná uměleckou činnost sochaře, či nějakého jiného manuálního řemeslníka: jedná se totiž o obkružování či obrábění myšlenky pomocí slov, jež k ní vedou.[33] Takto zachycené a formulované, jsou myšlenky posléze také zvěcněny zvěcněny, a jako kniha či vytištěný text se připojí ke světu člověkem zhotovených věcí. (Arendtová 2007: 176)

3. 1. 1. Fenomenologie práce dle Hannah Arendtové

3. 1. 2. Úvodní poznámka: dvojí lidská podmíněnost – příroda a svět

Výchozím bodem a zároveň nosným axiomem celého následujícího uvažování bude *skutečnost lidské podmíněnosti*, jak o ní v knize *Vita Activa* (česky 2007) hovoří Hannah Arendtová (1906 – 1975). Tato podmíněnost je základně dvojího druhu a jak dále uvidíme, souvisí s dvojí základní určeností člověka jakožto specifické *přírodně-lidské bytosti*.[34] Toto dvojí určení, jež vychází ze specifické podmíněnosti lidského života, zároveň souvisí s dvěma základními, aktivně-činným složkami či modalitami lidského bytí – s činností *práce* a činností *zhotovování* (produkcí). Těmito činnými složkami, jež tvoří vlastní jádro materiální praxe lidského druhu, člověk jednak zaopatřuje a udržuje svůj *biologický* život (sféra práce), zatímco skrze činnost zhotovování (produkci) zřizuje své specifické prostředí života, kterým je lidský svět. Skrze předmětnou, zhotovující a produkující činnost ze svého holého, biologického života utváří život *specificky* lidský. (Arendtová 2007: 15)

[33] Zde parafráze slavného výroku Josifa Vissarionoviče Stalina (1878 – 1953), který prý kdysi prohlásil, že spisovatelé a filosofové jsou soustružníci lidských duší (Šámal 2009). Osobně bych tento výrok v souvislosti s kruhovitým principem tvorby mírně poupravil: spisovatelé a filosofové jsou spíše soustružníci textů, jež k lidským duším promlouvají. A podobně jako dobrý soustružník vykrouží dokonalou kulatinu, i spisovatel, jenž je poctivý vůči nárokům svého řemesla, musí umět „vykroužit“ kvalitní a celistvý text.

[34] Přírodně lidská bytost je kategorie, která se váže k Marxově antropologii, její smysl a význam jsou vysvětleny dále.

První forma podmínky se váže k biologické konstituci a přírodní podmíněnosti člověka, který skrze své materiální, přírodní tělo zůstává neodlučitelně a trvale spjat s říší přírody. *Přírodou* zde rozumíme jednoduše to, co řecká tradice původně označovala slovem *fysis* (řec. doslova „to, co se urodilo, co vyrostlo“) popř. latinská tradice slovem *natura* (od latinského *nasci* – „rodit se“). (Arendtová 2007: 191) Příroda je především věčně plodivá, přirozená síla, jež má podobu setrvalého procesu a pohybu: je jí vlastní vývoj, změna, růst a úpadek, rození a smrt. To vše se děje nepřetržitě v pomalejším či rychlejším sledu. Jedná se o setrvalé, samovolné přírodní děje, procesy růstu a úpadku, pohlcování a vylučování, rození a umírání, jež jsou věčné. Veskrze jde tedy o konfúzní, živoucí pohyb, jež je plný přerývavých změn, cyklů a jehož hlavním atributem je *plodnost* a nadbytek, kterým Země veškerenstvo obdarovává. Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) tyto základní rysy *fysis* na řadě místech svého díla[35] nazývá „věčným návratem téhož“ či věčným „kruhem návratů“[36]: „Všechno přichází, všechno se vrací; věčně běží kolo jsoucna. Všechno umírá, všechno zase vzkvétá; věčně běží rok jsoucna.“ (Nietzsche 1914: 211)

Podstatné přitom zůstává, že příroda a přirozenost zde označují to, co není člověkem vytvořeno, co nevzniká z ani dovednosti, ani z vůle, ani ze zhotovující moci a schopnosti člověka, nýbrž je to něco, co vzchází a upadá samo od sebe. (Kratochvíl 1994: 4) S touto přírodou či přirozeností jakožto primární podmínkou všeho života dále souvisí *plodnost* a *nadbytek*, který je říši přírody vlastní: „země je nestárnoucí a neunavitelná; její trvalé trpělivosti může a musí [člověk – D. V.] důvěřovat a jejímu cyklu se musí přizpůsobit. A právě tak nestárnoucí je moře. Žádným lovem nelze vyčerpat jeho plodnost,

[35] Např. *Radostná věda* (česky 1992), Tak pravil Zaratrustha (česky 1914) či *Ecce Homo* (česky 1908).

[36] Zde je ovšem nutné dodat, že myšlenka „věčného návratu“ je většinou interpretována ve smyslu časovosti: věčný návrat téhož značí cyklické pojetí času, které stojí v opozici proti pojetí času křesťanské eschatologie s její *apokalypsou* a posledním soudem. Z křesťanské eschatologie dle Nietzscheho totiž vyplývá skrytý odpor k životu a žité skutečnosti: vezdejší život je nutné brát jen jako jakousi přechodnou fázi, pouhou přípravu na *pravý* život ve věčnosti a bohu; věčnost přijde až po smrti. Křesťanství, které „příležitostně označovalo zemi za ' slzavé údolí '“ (Arendtová 2007: 8), Nietzsche chápal jako úpadkové a nepřátelské k životu, který mu byl nejvyšší hodnotou. Proti této formě křesťanského nihilismu postavil myšlenku věčného návratu, které křesťanskou eschatologii nahrazuje věčností života, jež se odehrává zas a znovu, tady a teď: v cyklech času, života rodu, přírody. Z myšlenky věčného návratu přirozeně vyplývá silná afirmace životu a žité skutečnosti ve všech jeho podobách. Dle Nietzscheho to, jak žijeme a co žijeme, bychom měli žít tak, jako bychom byli předurčeni k věčnému opakování téhož. Osobně se ale domnívám, že právě „kruh návratu“ jakožto časovost nalézá svůj nejvěrnější předobraz právě v říši živé přírody, z níž Nietzscheho myšlenka čerpá svou nejpůvodnější sílu: neboť příroda stejně jako čas i veškerý život na Zemi „je novým početím, je hrou, je kolem ze sebe se roztáčejícím, je pravým pohybem, je posvátným Ano.“ (Nietzsche 1914: 22)

žádnou plavbou mu nelze způsobit škodu, nic z toho, co je svrženo do jeho hlubin, ho nemůže poskvrnit.“ (Jonas 1997: 22) Z plodnosti, kterou příroda obdarovává veškerenstvo, vzchází také lidské tělo, které člověk získal od přírody jako „svrchovaný dar“ při svém narození. (Arendtová 2007: 15) Skrze toto přírodním, materiální tělo se děje základní spojitost člověka s přírodou: člověk zůstává neodlučitelně svázán s říší přírody, na níž zůstává bytostně závislý, přesto se však od ní „natrvalo vzdaluje do umělého světa, který si sám zbudoval.“ (Ibid: 9) Skrze přírodní, materiální tělo totiž v člověku vyvstávají základní, životní potřeby, které může uspokojit jedině za předpokladu plodnosti přírody, která mu poskytuje přírodní jsoucna, která ke svému životu nezbytně potřebuje. Od živého, lidského těla, které zůstává svázáno s říší přírody, se odvíjí i samotná metabolická povaha lidského života, k níž se váže živoucí, lidská práce, jež život člověka, i život celého lidského druhu, udržuje v setrvalém běhu. (Ibid: 17) Všechny tyto složky – *přírodní tělo*, *základní, životní potřeby*, *pudy*, *práce*, *plodnost* a *život* jakožto *metabolismus* jsou velmi úzce provázány s říší přírody (*fysis*), neboť jsou od přírody dány a jedině díky přírodě mohou být uspokojovány. Proto je zde budeme označovat jako *přirozené*, čili přírodě nejvíce blízké. (Ibid: 123) Práce, plodnost, živé tělo a samotný život, jež nabývá podoby metabolismu – výměny látek a energií mezi člověkem a přírodou, zůstávají s říší přírody provázány četnými vazbami, jež bude nutné dále oslvětlit. Tímto výkladem, jehož vlastním středem bude fenomén lidské práce, zároveň získáme odpověď na otázku, čím skutečně lidská práce je a co naopak nepatří k její určenosti.

Druhá forma podmíněnosti naproti tomu souvisí se specificky *lidským životem*, s životním způsobem lidí jakožto specifického biologického druhu, jež se vyznačuje produktivním, zhotovujícím životním způsobem. Druhá podmínka má úzkou návaznost zejména na složku lidského sebevědomí, souvisí s potřebou nějakého předmětného, trvanlivého jsoucna, na němž by člověk zvěcnil, objektivoval a ověřil své sebevědomí, své schopnosti a dovednosti. (Sobotka 1969: 9). Tímto jsoucnem je nejzákladněji *lidmi zbudovaný* svět věcí a předmětů, jež oproti setrvalým přírodním procesům, které jsou v neustálém pohybu a podléhají nepřetržitým proměnám, vykazuje i jistou stálost a trvanlivost: na pozadí této předmětné a relativné stálé sféry věcí a předmětů se teprve může ustanovit a odehrát v pravdě *lidský* život. (Arendtová 2007: 15) Bez těchto hmotných věcí a předmětů by se totiž lidský život podobal životu jakéhokoliv jiného přírodního druhu a lidské výtvory by byly podobné výtvorům ostatních živých organismů. Zhotovené

předměty a díla lidských rukou vznikají díky schopnosti lidského myšlení a imaginace, ale také díky nástrojům a schopnostem, jež předem pojatou, myšlenkovou představu materiálně zvěcňují. (Ibid: 180) Bez složky sebevědomí by se prostředí člověka, které si člověk na zemi zřizuje a v němž žije, podobalo jakémukoliv jinému, prostředí libovolného biologického druhu. Bez složky sebevědomí, myšlení a účelné, volní složky, která je vedena rozumem (kategoriemi účelu a prostředku) by „toto prostředí vlastně nebylo světem, stejně jako jím není prostředí zvířete, tj. nebylo by výsledkem tvůrčí činnosti, nýbrž emanací, jako třeba síť pavouka nebo hedvábí bource morušového." (Ibid: 191) Potřeba předmětnosti a objektivity tedy stojí za produkcí hmotného světa věcí, budov, infrastruktur a všeho, co nás obklopuje a v čem je lidský život skutečně doma. Tato podmíněnost souvisí se *zhotovující činností*, s *produkcí* a s *produktivní přeměnou* čistého přírodního jsoucna ve jsoucno lidského předmětu, přičemž tato produktivní přeměna se děje pouze za předpokladu konstitutivního násilí, jež člověk páchá vůči přírodě. Potřebný materiál, z něhož člověk zhotovitel (*homo faber*) buduje svůj svět, musí nejprve násilím získat od přírody. Musí jej „vyrvat z jeho přirozeného prostředí. Získáváním materiálu ovšem člověk zasahuje do ekonomie přírody tím, že buď ničí něco živého – poráží strom, aby získal dřevo –, nebo přerušuje některý z pomalejších přírodních procesů, jestliže vylamuje z lůna země železo, kámen, mramor. Veškeré zhotovování je násilné a *homo faber*, tvůrce světa může konat svou věc jen tak, že ničí přírodu." (Ibid: 176) Svět je výtvorem lidských rukou, je výsledkem předmětné, produktivní činnosti člověka, který „jakožto živá bytost zůstává (…) uvězněn v říši živého, od níž s přesto natrvalo vzdaluje do umělého světa, který si sám zbudoval." (Ibid: 9)

Tato základní, dvojí podmíněnost bude dále odrážet podvojnou antropologickou určenost lidí, neboť skrze tuto distinkci získáme dvojí vymezení lidské bytosti – člověk jako biologický druh, jež prací udržuje látkovou výměnu s přírodou a tím i svůj život (*animal laborans*) a člověk jako bytost předmětná, zhotovující (*homo faber*), která díky svému sebevědomí, vůli a schopnostem zbudovává v říši živé přírody své umělé prostředí života, kterým je lidský svět. Zároveň se nám skrze tyto dvě formy podmínek ukáží základní činnosti, jež s těmito dvěma základními podmínkami úzce souvisí: *činnost práce* a *činnost zhotovování*, které se budeme snažit popsat prostřednictvím fenomenologického rozboru, který Arendtová ve své *Vita Activě* předkládá.

V následujícím zkoumání tedy půjde předně o to zodpovědět na otázku, *co je to práce* a *co je to zhotovování?* Popisem těchto činných modalit, jež utváří vlastní jádro materiální praxe člověka, skrze niž člověk jedná vůči přírodě, získáme jejich vzájemné odlišení. Vykreslí se tak základní vztahy těchto činných modalit k životnímu prostředí lidí a k přírodě. Druhá linie otázky bude již sledovat to, kdy a jak došlo k vzájemnému překřížení práce a zhotovování, a dále bude tematizováno, jaké toto překřížení má důsledky ve vztahu k přírodě a životnímu prostředí člověka, jež zcela základně podmiňují lidské bytí a v případě primární podmínky přírody i veškerý život na zemi.

3. 1. 3. Podmínka prvá: příroda a životní prostředí, člověk jako Animal Laborans

Již výše jsme řekli, že *primární* lidská podmíněnost spočívá ve specifické tělesné resp. biologické konstituci lidské bytosti, která skrze tělo a tělesné potřeby zůstává neodlučitelně spjata s říší přírody. V souladu s pojetím člověka, jak jej nalézáme např. v raném díle Karla Marxe (1818 – 1883)[37] proto můžeme o člověku uvažovat jako o *přírodně-lidské bytosti* (Marx 1978: 143): v člověku je přítomna jak složka přírodní, tak složka ryze lidská, vlastní pouze lidem jakožto specifickému, biologickému druhu (řeč, vědomí, rozum, cit, ale i předmětná tvorba – produkce předmětů a artefaktů, na nichž člověk zvěcňuje a osvědčuje své sebevědomí). (Sobotka 1969: 6) Přírodní založení člověka je nejvíce patrné na přírodním, materiálním těle, které je obdařeno smysly, zmítáno pudy, ale i základní materiálními potřebami, jež souvisí s tělesným ustrojením lidí. V rovině potřeb jsou to základní momenty konstitutivního chybění: potřeba jídla, vody, vzduchu, slunce, tepla, bezpečí, rozmnožování apod. (Freud 1990) Tato biologická složka je „trans-historickou“, neboť pojí člověka se všemi lidskými generacemi od počátku věků a je zároveň společná *všem* lidem na Zemi, a dokonce by se dalo říci, že je společná celé říši živé přírody. Tato složka je biologická, přírodní, a v člověku jakožto specifickému biologickému druhu se projevuje způsobem *základního nedostatku*, chybění či deficitu (Hauser 2007: 34, pozn. 30) Konstitutivní deficit nabývá různých podob – nejčastěji podoby strádání, žádosti, potřeb či pudového chtění. Člověk je tak od svého početí zmítán

[37] Marxova antropologie, někdy také označovaná za Marxovo humanistické období, je obsažena zejména v *Ekonomicko-filosofických rukopisech z r. 1844* a v *Německé ideologii*. K tématu viz také shrnující studii Ericha Fromma: *Obraz člověka u Marxe* (česky 2004 v překladu M. Hausera).

tímto setrvalým nedostatkem, oním konstitutivním chyběním a deficitem, které zakouší skrze pociťované, přírodní tělo (*sarx*).[38] Člověku je od přírody dáno tělo, které – pojato materialisticky – je místem tohoto *základního chybění*. Tělesná konstituce, vlastní fyziologie člověka jej podmiňuje jako absolutně závislého na vnějších přírodninách a předmětech, díky nimž jedině dokáže uspokojovat své životní potřeby a žádosti, a díky nimž jedině žije, dále se rozmnožuje[39]. Díky vnějším předmětům, jimiž uspokojuje své pudové chtění, člověk také rozvíjí své schopnosti a smysly.[40] (Ibid: 33, 34). „Člověk jako bytost smyslová, pudová, tělesná je závislá na vnějších, materiálních předmětech (…) je jí bytí je podmíněno předměty, které si nemůže vyspekulovat, nýbrž je musí získat svou činností." (Ibid: 33) Touto činností, jak dále uvidíme, je činnost práce, která na základní, konstitutivní chybění a nezbytné materiální, životní potřeby odpovídá svou setrvalou aktivitou. Tato konstelace, která se zde vykresluje, zároveň napovídá, že přírodní podmíněnost, která je lidem dána v jejich tělesném ustrojení, představuje říši *nesvobody* a *nutnosti*, neboť předměty, které člověku chybí, nejsou předmětem jeho svobodné volby či výběru, nýbrž jsou to předměty jeho pudů a životních potřeb, jež promlouvají skrze jeho tělo a jako takové jsou dány přírodou. Základní materiální potřeby a pudy, jsou stejně jako vlastní tělo člověka, produktem přírody a to předurčuje člověka k tomu, aby byl za všech okolností nucen pracovat, neboť „jistý okruh materiální předmětů musí nabývat každý člověk, aby mohl reprodukovat svůj život." (Ibid: 33) Jak v dalším výkladu uvidíme,

[38] V souvislosti s rozlišením materialistického a symbolického těla viz studii Michaela Hausera – *Materialistické tělo: Pokus o návrat Feuerbacha* (2011). Autor v ní načrtává dvojí možné pojímání těla v soudobé kritické teorii, aniž by tím zakládal vyhraněný dualismus. Rozlišuje mezi přírodním resp. materiálním tělem (*sarx*) a tělem symbolickým (*sóma*). Jedná se „o dva póly, dvě stránky těla s tím, že jednu nelze převést na druhou." (Hauser 2011: 3) V prvém případě je důraz kladen na přírodní aspekty těla, na jeho *fysei*, v druhém případě je vyzdvihována jeho kulturní, symbolická či diskursivní funkce (*thesei*). *Sarx* se projevuje žízní, hladem, tělesným nedostatkem, strádáním či bolestí. V opaku k těmto tělesným strastem jej zakoušíme ale také jako nadbytek síly, potence a plodnosti, tedy tím, co bychom v souladu s Nietzscheho výklady „dobrého života", mohli nazvat „vynikajícím zdravím".

Sóma se naproti tomu projevuje na rovině symbolické a je spojováno s diskursivním či symbolickým řádem: tak u Jacquese Lacana (1901 – 1981), stěžejního proponenta somatického pojímání těla, je tělesná potřeba – kupříkladu hlad kojence – chápána jako „podnět k tomu, aby nemluvně vstoupilo do symbolického řádu a svou mimojazykovou potřebu vyjádřilo pomocí symbolů, nejprve gest a pak slov a řeči." (Hauser 2011: 2) Podrobněji o těchto dvou aspektech tělesnosti pojednávám v následující podkapitole *Fenomenologie práce: tělo*.

[39] Naléhavý pocit žízně není možné uspokojit např. tím, že začneme hovořit o vodě (rozvineme diskurs vody), nebo že si budeme představovat, jak tekutinu pijeme. Žízeň uspokojíme jedině tak, že tekutinu skutečně vypijeme, že se s ní – řečeno s Lockem – tělesně smísíme. Někdo by např. v souladu s *bretariánstvím* mohl namítat, že není nutné pít ani jíst: avšak i životní způsob těchto lidí závisí na sluneční energii a kyslíku. Tyto dva *vnější přírodní* činitelé absolutně podmiňují jejich bytí.

[40] „Mezi schopností a předmětem vládne dialektický vztah. Člověk rozvíjí (přetváří) určitý předmět, a tím se zároveň přetváří daná lidská schopnost." (Ibid: 34, pozn. 30)

lidská práce, která opatřuje z říše přírody vše pro život potřebné, tak „zůstává vždy základní podmínkou existence“ lidí a je zcela nezávislá na jakémkoliv politickém či ekonomickém uspořádání. (Ibid: 45)

Skutečnost absolutní, biologické podmíněnosti lidského života, jež je zcela odkázán na vnější, přírodní předměty, nakonec nejlépe zrcadlí nově příchozí život, *bytost kojence*. Německý židovský filosof Hans Jonas (1903 – 1993) v této souvislosti hovořil o *„archetypu kojence“*: novorozené bytí je archetypálním, neboť se v něm odehrává vznik lidské odpovědnosti za nově příchozí život, ale i svět, do něhož se tento život rodí. (Jonas 1997: 33, 35) Novorozené bytí je ojedinělé ve své křehkosti a naprosté odkázanosti na vnější starost a péči druhých, přičemž je zároveň již samostatným bytím, které *je již zde*. Právě tato neodvolatelná a absolutní nutnost nepřetržité péče o novorozený život zakládá první formu lidské odpovědnosti. Jedná se o odpovědnost „v nejpůvodnějším a nejplnějším smyslu“, která vyplývá z toho prostého faktu, „že jsme původci bytí.“ (Ibid: 198) Kojenec tak ve své odevzdanosti, odkázanosti a plné závislosti na vnější starost a péči druhých v sobě „spojuje sebepotvrzující moc toho, co je již životem a (…) bezmocného bytí.“ (Ibid: 198) Toto „bezmocné bytí“ je ohrožováno přírodou v podobě smrti, stálou „hrozbou pádu do nicoty.“ (Ibid: 198) V odkaze na Jonase proto můžeme v bytosti kojence spatřovat nejen základ vší lidské odpovědnosti – za život a za svět, do něhož se každý nově příchozí život rodí, ale zahlédnuto i jinou perspektivou – kojenec představuje čistou podobu oné prvotní, absolutní, biologické podmíněnosti lidského života, nad kterým vládne příroda. Nově příchozí život, který je již autonomním, samotným bytím, bytím-zde, přesto ve své bezmocnosti zůstává odkázán na nepřetržitou péči a starost druhých, kteří mu musí zajišťovat pro život vše nezbytné – zejména pak naplňovat veškeré jeho materiální potřeby a žádosti prostřednictvím přírodnin, jež mu musí být nepřetržitě dodávány: „I poté, co se narodí, sotva se liší od toho, čím bylo před narozením; nemůže poznávat věci, neuvědomuje si samo sebe ani to, že svět je mimo ně. Pociťuje pouze pozitivní stimulaci teplem a potravou a nedovede ještě odlišit teplo a potravu od jejich zdroje: od matky. Matka *je* teplo, matka *je* potrava, matka *je* blažený stav uspokojení a bezpečí.“ (Fromm 2010: 42 – 43) Velcí druhý, zejména pak matky, jsou zatíženi touto „neodmítnutelnou povinností vůči nyní již samostatně existujícímu bytí v jeho naprosté odkázanosti. Tak se (…) povinnost, aby kojenec byl, ohlašuje každým jeho nadechnutím, (…) stává se povinností jednat u druhých, kteří jediní mohou dopomáhat takto ohlašovanému nároku

(…) musí tak činit nepřetržitě, aby pokračovalo dýchání.“ (Jonas 1997: 198)[41] Mateřská péče je nepodmíněná[42] a musí proto trvat tak dlouho, dokud nově příchozí život neuskuteční svůj „vnitřní teleologický příslib“, a nenabude vlastních sil a moci, jež ho uschopní natolik, že se dokáže svého života chopit a sám jej zaopatřit pomocí vnějších přírodnin a předmětů, jež nachází v říši přírody a v lidském světě. Vnitřní teleologický příslib se projevuje jako moc a síla nad vlastním životem. Tato síla uschopňuje plné, autonomní bytí k tomu, aby se stalo *existencí*. Tato existence, zdánlivě pro sebe jsoucí a autonomní, přesto nadále zůstává neodvolatelně podmíněna matkou všeho živého - říší přírody, která lidskému bytí dává vše potřebné k životu. Není dále bez zajímavosti, že ono ohrožení pádem do nicoty, které je přítomné v každém okamžiku u již žijícího kojence, zůstává přítomné i u dospělého jedince a to jak na biologické rovině základní podmíněnosti (viz např. Freudův *pud smrti – Thanatos*), tak na zcela jemnější a hlubší rovině existenciální.[43] Tato odbočka ale nezasahuje jádro naší úvahy, kterým je primární biologická podmíněnost lidského druhu.

Předmětnost člověka, který je závislý na vnějších předmětech a přírodninách (zopakujme zde znovu: člověk je bytostí základního chybění a nedostatku, ale také bytostí předmětnou), proto představuje první z forem lidské podmíněnosti. Řekněme zde, že je to *forma primární*, biologická, neboť se jedná o podmíněnost, jež je lidem uložena přírodou

[41] Na jiném místě Jonas tuto úvahu ještě radikalizuje: „Vražda dítěte je zločin jako každá vražda, avšak zemře-li dítě hladem, pak to znamená připustit to, aby dítě zemřelo hladem, a to je prohřešením se proti první, nejzákladnější ze všech povinností, jakou vůbec člověk může mít.“ (Ibid: 198-199)

[42] „Vztah matky k dítěti je svou povahou nerovný, je to vztah, kdy jeden potřebuje všechnu pomoc, a druhý ji dává. Pro tento svůj altruistický, nesobecký ráz bývá mateřská láska považována za nejvyšší druh lásky, za nejposvátnější ze všech citových pout.“ (Fromm 2010: 53)

[43] Zde míněno zejména jako problém „upadávání a sebe odcizení“ lidské existence. Na tento motiv upozorňoval zejména Martin Heidegger ve své studii *Bytí a čas*. V ní mimo jiné tematizoval také fenomén *starosti* (*Sorge*), která je pro něho konstitutivní osou veškerých lidských činností: vše je starostí vedeno a vše se od starosti odvíjí. Člověk je skrze starost o své bytí, která jej mimochodem předurčuje také k činnostem práce a zhotovování, začleněn do struktury světa a říše přírody. Zejména skrze každodenní činnosti, které materiálně zajišťují bytí člověka, člověk rozumí sám sobě i svému okolí. Heidegger proto říká, že člověk původně a zcela základně rozumí ze světa, z nutnosti, která jej podmiňuje a předurčuje (Heidegger 1996: 276) . Pakliže ale člověk sobě samému rozumím pouze skrze tyto každodenní, důvěrně známé, a nutností předurčené činnosti, pak zapomíná na svá možná, bytostná určení (na tvůrčí *moci-být*) a jeho vlastní existence se nachází ve stavu *upadlosti* (Heidegger 1996: 276) , *ruinace* a *sebeodcizení*: každý člověk tak „trpí sklonem míjet sebe sama, nevnímat své nejvlastnější možnosti (…) jako ty, které má sám utvářet. Ukazuje se to především v tom, že se člověk nevědomě rozplývá ve svém světě a ztrácí se tak sobě samému.“ (Grondin 1997: 129) Uvržen do koloběhu stále stejných, nutností vynucených činností, posléze rozumí sobě samému výhradně a pouze z horizontu příučnosti, ze světa vnějších, disponibilních a manipulovatelných jsoucen a z činností, jež je zajišťují a obstarávají. Tím je degradována a potlačena bytostná, tvůrčí složka člověka: pro pohroužení do každodennosti a „pro honbu za obstarávaným se ukazuje 'být sebou' sebezapomenutého 'já obstarávám' jako cosi jednoduchého –, jež je stále to samé, ale neurčité a prázdné. Jsme přece to, co obstaráváme.“ (Heidegger 1996: 353)

skrze jejich tělesné ustrojení: je nám dána vlastní tělesnou konstitucí a uspořádáním, které se projevují tělesnými funkcemi, potřebami a pudy, na které člověk odpovídá svou aktivitou. Člověk je právě z těchto důvodů *zcela* a *plně závislý* na sféře přírody a životního prostředí, která mu dává vše, co k životu nezbytně potřebuje.

Tato nesamozřejmá samozřejmost, jež se týká primární, podmiňující síly říše přírody a životního prostředí bude v následujícím textu dalším *výchozím předpokladem*, o něž se bude další uvažování o tématu práce a jejího místa ve společenském procesu jakož i jejího vztahu k životnímu prostředí opírat. Avšak s tím rozdílem, který jej snad zcela základně odliší od neoklasické ekonomické teorie: existence přírody a životního prostředí zde nebude pokládána za *danou a nepochybnou*, jakkoliv se mnohým soudobým autorům takto jeví.[44]

3. 1. 4. Post-scriptum k první formě podmíněnosti: zapomenutost na podmiňující sílu přírody

Samozřejmost, s jakou jsou bytí přírody a životního prostředí nahlíženy za dané a samozřejmé, by bylo samo o sobě tématem k rozsáhlému rozboru. Proč člověk, bytost zcela podmíněná přírodou přehlíží a posléze ničí to, co mu dává život a na čem je bytostně závislý? V otevřeném poli, které tato otázka otevírá, se nabízí celá řada odpovědí, avšak v tomto úvodu prozatím poukažme pouze na předmětný aspekt tohoto problému. Tím si však připravujeme půdu pro jemnější souvislosti budoucí argumentace, která se bude vázat

[44] Hegemonní ekonomickou teorií nadále zůstává *neoklasická ekonomie*, která na rozdíl od klasické ekonomie opustila koncept „absolutní vzácnosti zdrojů" a nahradila jej konceptem „relativní vzácnosti zdrojů". Hodnota přírody je relativní – je určena relativní cenou dle vzájemného působení protikladných, tržních sil: nabídky a poptávky. (Foltýnová 2005: 23) Neoklasická ekonomie z počátku přírodu a životní prostředí do svých výkladů vůbec nezahrnuje, posléze ji po vzoru klasické ekonomie redukuje na druhý „výrobní faktor" (prvním výrobním faktorem zůstává lidská *práce*, druhým je *příroda*, třetím *kapitál* a čtvrtým *informace*). (Švarcová 2005: 12) O lidské práci neoklasická teorie tvrdí, že je primární a produktivní, že jedině práce ona vyrábí: „výroba je činnost, při které člověk přetváří přírodu ve statky" (Švarcová 2005: 12). Již zde je zřejmý základní omyl, který spočívá v chybném axiomu, od něhož se celá tato teorie nutně musí rozvinout jako chybná: to, co je skutečně produktivní, je jedině příroda a její plodivá síla. Tento základní předpoklad je ale zamlčen, ekonomická teorie jej jednoduše přepokládá a spolu s ním i neomezenou povahu přírodních zdrojů a únosné kapacity životního prostředí, jejichž hodnota je relativní – je určena vzájemným působením nabídky a poptávky v rámci svobodného trhu. Na místo primární podmínky, která spočívá v plodnosti přírody, do svého axiomatickém vymezení „výrobních faktorů" dosazuje lidskou práci a kapitál, které považuje za hlavní činitele výroby a produkčního procesu společnosti. Z tohoto základního omylu samozřejmě vyplývá i nehospodárný a kořistnický postoj k přírodě a jejím zdrojům, o kterých se domnívá, že jsou v případě jejich vyčerpání nahraditelné jinými – kornukopiánská víra v neomezený pokrok a růst. (Keller 2010)

k materiální praxi lidí (činnostem *práce* a *zhtovování*), jež souvisí s nutností produkovat a reprodukovat lidský život.

Naše nepochybná jistota o trvání pozemské přírody a životního prostředí, které nám – přírodně-lidským bytostem – dávají vše, co k životu trvale potřebujeme a bez čehož nemůžeme žít, je pravděpodobně dána prostým faktem jejich doposud *trvalé* a tedy *samozřejmé výskytovosti*. Zorným úhlem fenomenologie by se dalo říci, že jsme si na přítomnost přírody a životního prostředí natolik uvykli, že se nám jaksi vytratily ze zřetele, že nám za zástěnou běžné každodennosti unikají a mizí. Martin Heidegger na tento mechanismus postupného mizení a ztráty souvislosti „celku situace" kdysi upozornil v rámci již citovaného *Bytí a čas*, když na jednom jeho místě popisoval předmětnost *příručního jsoucna*:[45] pro příruční jsoucno, stejně jako pro přírodu a životní prostředí v naší úvaze, je charakteristické, že se ve svém výskytu a bytí drží jaksi *v pozadí* (Heidegger 2002: 90). Heidegger říká, že příruční prostředek – například židle, na které teď sedím, stůl, na němž píši tuto stať, či lampa, která mi svítí na stránky – jsou dokonale *nepředmětné, vlastně tu nejsou*. Ustupují do pozadí každodenní obeznámenosti, která je natolik samozřejmá, až se ony předměty stávají neviditelnými (Heidegger 2002: 90). Tato konstelace se ruší teprve ve chvíli, když se příruční předmět stává „nápadným", „naléhavým": „když v určité situaci není k použití, chybí, nefunguje, nebo dokonce překáží." (Figal 2000: 41) S jakýmkoliv bytím v jeho výskytu či předmětnosti se proto autenticky setkáváme právě ve chvílích tohoto radikálního nesouladu či odporu: tehdy, když nám realita, věci či jiné bytosti kladou odpor, když vše není tak, jak vše doposud bylo a jak jsme si to navykli vnímat, když něco, co zde zdánlivě není, znenadání vystupuje ve své přítomnosti a svébytnosti ať již tím, že nám klade odpor (překáží, nefunguje, vzpírá se), nebo tím, že zcela absentuje (již zde není).

[45] Příručním jsoucnem je pro Heideggera de facto jakákoliv věc běžného užití – např. židle, stůl či lampa. Příroda a životní prostředí ovšem *nejsou* příručními jsoucny ve vlastním slova smyslu, neboť ontologicky nepochybně náleží ke zcela jinému řádu. Tento příklad je zde volen zcela schematicky, jde v něm pouze o to vyjasnit naznačený mechanismus: jak dochází k mizení a ztrátě ze zřetele, nikoliv o to redukovat přírodu na věc či příruční prostředek. Přesto je toto redukční, předmětné pojímání přírody u člověka přítomné a dalo by se říci, že dnes si jej, díky kritické reflexi, uvědomujeme stále silněji: zacházet s přírodními jsoucny účelově, jako by se jednalo o pouhé věci, o předměty běžného užití, které mají „být po ruce", „k dispozici", „k využití", jsme si v průběhu lidské historie samozřejmě navykli. Příroda i životní prostředí jsou v běžném, čistě instrumentálním pojetí chápány jako bezcenný materiál, jež nebývá hodnotu teprve tím, když jej člověk přeměnil svou činností v určitý předmět běžného užití (Machovec 1998: 76). Proti tomuto navyklému chápání vystupují četní zástupci environmentálního myšlení, kteří z rozličných etických východisek přiznávají přírodě a životnímu prostředí vnitřní hodnotu (*intrinsic value*), jež není odvislá od jakékoliv účelnosti a užitečnosti pro člověka (Kohák 2002: 64).

Abychom zakončili tuto dovysvětlující poznámku, jež se vážek k první formě lidské podmíněnosti: domnívám se, že tak, jak se to má v jistém ohledu s věcmi běžného užití a příručními, manipulovatelnými jsoucny, jež užíváme pro naše účely a záměr, tak se to má v daleko komplikovanější a složitější rovině i s naším poměrem vůči přírodě a životnímu prostředí, alespoň potud, pokud je promýšlíme z hlediska jejich nezbytnosti a primární podmiňující působnosti, a tedy i důležitosti pro život lidského druhu. I pro náš vztah k přírodě a životnímu prostředí platí, že je primárně instrumentální, zvěcňující a kořistnický: v koloběhu našeho každodenního obstarávání a shonu nám tato primární podmínka, že zde vůbec něco je, díky čemuž je i život, mizí ze zřetele. Tyto skutečnosti se propadají do pozadí a stávají se neviditelnými. Jsou to jakési trvalé, neviditelné kulisy, na jejichž pozadí probíhá *to podstatné*: metabolický a společenský život celého lidského rodu. Tyto kulisy se v průběhu času stávají natolik stálé a ve svém výskytu nepochybně samozřejmé, až postupně mizí za závojem každodenní obeznámenosti, kde to, co zde ještě je, *již zde vlastně není.* Jen tehdy, když se občasně a znenadání vyjevuje tato neodvolatelná podmiňující síla a s ní i zranitelnost sféry veškerého života (např. v důsledku rozsáhlých změn životního prostředí, které vyvolávají nutnost migrace jeho obyvatel – za chybějícími zdroji, vodou, potravou apod.)[46], teprve tehdy docházíme k plnému uvědomění si oné základní, nesamozřejmé samozřejmosti, že sice „Země a pozemská příroda jsou ve vesmíru jedinečné přinejmenším potud, že poskytují podmínky takovým bytostem, jako jsou lidé, a to podmínky, za nichž lidé mohou bez dalšího žít, pohybovat se a dýchat.“ (Arendtová 2007: 9) Tuto podmínku zde ztotožňuji se základní možností lidského života a označuji ji za *primární podmínku lidského bytí.*

Již zde můžeme dále říci, že na první formu biologické podmíněnosti, která člověka staví do podřízeného postavení vůči přírodě, lidský rod odpovídá specifickou činnou modalitou, kterou je činnost práce. Práci zde v odkaze na již citovanou studii Arendtové, budeme chápat jako modalitu, která „odpovídá biologickému procesu lidského těla, jež se ve svém spontánním růstu, látkové výměně a rozkladu živí přírodninami, které jsou pěstovány a připravovány právě prostřednictvím práce. Účelem práce je zajistit živému organismu obživu z přírodních zdrojů, a uspokojit tak jeho nezbytné životní potřeby.“ (Arendtová 2007: 15) Práce tedy vzniká z rozkazu života a přírodní určenosti, je spojena se sférou nutnosti, tělesnosti a s existencí biologických potřeb, které se cyklicky vrací a

[46] Fenomén známý jako *environmentální migrace* (Stojanov 2014).

jejichž setrvalý návrat na rovině jednotlivého jedince trvá tak dlouho, jak dlouho trvá jeho život: „pokud jde o mortalitu, práce zajišťuje přežití individua i celého rodu“ (Arendtová 2007: 17). Živé tělo je jednak místem pociťované potřeby a nedostatku, ale také nejpůvodnějším *nástrojem*, jež realizuje vlastní výkon práce a jež umožňuje i následnou spotřebu výsledků práce. Člověka lze v tomto ohledu pojmout především jako pracujícího živočicha (*Animal Laborans*), který je zmítán hladem, žízní či potřebou tepla, k jejichž uspokojení potřebuje „přírodu mimo sebe“, z které vše potřebné získává. Činnost práce je zjevně metabolická, je to výměna látek a energií mezi člověkem a jeho prostředím, a jako taková je součástí celostního biologického cyklu, cyklu přírody, a – jak dále uvidíme – velmi úzce souvisí se sebezáchovným pudem, který má tu paradoxní vlastnost, že ačkoliv je nám dán od přírody, obrací se proti přírodě.[47] (Hauser 2005: 19)

3. 1. 5. Podmínka druhá: zhotovený, předmětný svět věcí, člověk jako Homo Faber

Druhá forma podmíněnosti, o které je dále nutné se dále zmínit, spočívá naopak v tom, co činí sám člověk. Tato podmíněnost tkví v jeho *činné, zhotovující modalitě*, jež je vlastní povaze jeho života zrovna tak jako jeho tělesnost: „člověk je podmíněnou bytostí v tom smyslu, že se pro něj vše – ať už to nachází jako předem dané, nebo to sám vyváří – ihned stává podmínkou jeho existence.“ (Arendtová 2007: 186) O tom, co nachází jako předem dané, byla již řeč: jedná se o přírodní podmínky, jež jsou tu „již hotové, jako geologické, klimatické a jiné poměry“ (Marx, Engels 1978: 226), ale samozřejmě sem zahrnujeme i *spotřební statky*,[48] ryzí přírodniny, ony „dobré věci Země“ (Lock 1965), jež

[47] V tomto ohledu je Země a pozemská příroda skutečně odvěkou dárkyní života, ale i dědičným nepřítelem a kořistí, vůči které se člověk od pradávna stavěl na odpor, aby zachoval svůj život (Theilard de Chardin 1990)

[48] Kategorii *spotřebních statků* zde nechápeme prizmatem soudobé ekonomické teorie, která za spotřební statky považuje vše, co slouží k uspokojení potřeb a přání člověka, takže krom skutečných spotřebních statků (jídlo a voda) sem řadí i např. elektroniku, automobil, . Spotřebními statky v odkaze na Johna Locka budeme chápat pouze jako „věci krátkého trvání, jež nejsou-li spotřebovány užíváním, kazí se a zajdou samy sebou.“ (Locke 1965: 161) Arendtová spotřební statky blíže specifikuje jako *čisté přírodniny*: jedná se o „dobré plody země“, které se „po krátkém pobytu ve světě navracejí zpět do lůna přírody, které je ze sebe vydalo, ať už proto, že byly spotřebovány (…) či proto, že bez tohoto prostředního stadia upadají zpět do přírodního stavu a podléhají okamžitému rozkladu. Nicméně v podobě, kterou jim propůjčil člověk a díky níž se na krátký okamžik objevily v člověkem zhotoveném světě věcí, jako kdyby do něho patřily, každopádně mizí rychleji než kterákoli jiná věc (…) jsou to ty nejméně světské věci světa (…) tyto věci vlastně nepotřebují, aby byly vytvářeny, ale jsou pouze upravovány a připravovány.“ (Arendtová 2007: 123) Tyto spotřební statky zaopatřuje činnost práce, která je, češe, sbírá a posléze upravuje a dodává nepřetržitému biologickému procesu lidského těla. (Arendtová 2007: 120)

člověk v přírodě nalézá, kterými jej příroda (*fysis*) v hojné míře obdarovává a kterými se živí (Arendtová 2007: 123).

Zatímco první podmínka je lidem uložena přírodou a člověk ji přijímá skrze své tělesné ustrojení, které mu bylo „věnováno při narození jako svrchovaný dar“ (Ibid: 9), druhá podmíněnost je jiného řádu. Jedná se o podmíněnost, kterou si člověk vytváří sám, svým vlastním životním způsobem, skrze *zhotovující* a *produkující činnost*, která souvisí s jeho druhým určením. Člověk je zde chápán zejména jako *Homo Faber*[49] – bytost produkující a zhotovující. Toto určení dále odkazuje k tomu, že člověk je bytostí vnějšku, bytostí předmětnou a smyslovou: „že člověk je bytost (…) smyslová, předmětná, znamená, že předmětem jeho bytosti, jeho životního projevu jsou *skutečné, smyslové předměty*, čili že pouze na skutečných, smyslových předmětech může *projevit* svůj život. *Být* předmětný, přirozený, smyslový a mít zároveň předmět, přírodu, smysl mimo sebe anebo být sám předmětem, přírodou, smyslem pro něco třetího, je totožné (…) Bytost, která nemá žádný předmět mimo sebe, není předmětná bytost (…) Nepředmětná bytost je něco nejsoucího, obludného (*Unwesen*)[50].“ (Marx, Engels 1978: 102)

V sféře zhotovování, která je původcem vnější předmětnosti světa zhotovených věcí je člověk již sám sobě zákonodárcem, neboť díky svému specifickému způsobu života, který je činný, produkující a zhotovující, dalekosáhle přetváří přírodní podmínky a přírodniny, které nachází jako předem dané a „již hotové“.[51] Činná stránka života je pro člověka specifickým životním způsobem a projevuje se u něj mimo jiné také skrze zhotovující resp. zpředmětňující činnost. (Arendtová 2007: 10 – 12) Ve vlastním jádru

[49] Kategorie pocházející patrně z díla francouzského vitalisty Henryho Bergsona (1859 – 1941): „Latinské slovo *faber* (…) souvisí s *facere* ve smyslu konání, jež něco vytváří, označuje umělce nebo řemeslníka zpracovávajícího tvrdý materiál – dřevo, kámen nebo kov.“ (Ibid: 173)

[50] „Kdybychom člověka chápali tak, že je to bytost, která nepotřebuje vnější předměty, tj. je to bytost nepředmětná, byla by to bytost netělesná – byl by to přízrak (…) Německé slovo 'Unwesen' vyjadřuje jednak to, že nám žádné Wesen, žádnou bytnost, a tedy není ničím, a jednak evokuje něco děsivého, obludného, nelidského.“ (Hauser 2007: 33)

[51] Tato schopnost v průběhu evoluce značně zesílila a její konečnou podobu dnes není možné zcela dohlédnout. Někteří přírodní vědci, jako např. Paul Crutzen či Eugen Stoermer, proto v souvislosti s tímto fenoménem hovořili o novém geologickém období, jež v článku stejného názvu označují jako *antropocén* (Crutzen, Stoermer 2000: 17-18). Termín *antropocén* (na rozdíl od předešlých geologických etap *pleistocénu* či *holocénu*, v kterém dle některý vědců nadále žijeme) má počínaje 17. stoletím evokovat zcela novou „lidskou epochu“, která se od předešlých geologických etap liší tím, že se v ní člověk stal jednou z „nejvýraznějších biogeomorfní silou na planetě Zemi, jež působí v prostoru i čase.“ (Rynda 2015) Dalekosáhlá schopnost člověka ovlivňovat životní podmínky na planetě Zemi je, počínaje průmyslovou revolucí, popř. prvními jadernými testy (Timothy Morton), srovnávána s přírodními, geo-fyzikálními a chemickými silami, které životní podmínky utvářely primárně. Člověk je svou aktivitou a činnou stránkou významně ovlivnil a dalekosáhle přetvořil.

zhotovující činnosti se dle Arendtové manifestuje specifický „nepřirozený rys bytosti, která je sice závislá na přírodě, ale nemůže se podvolit ustavičnému návratu života rodu a nenachází kompenzaci za svoji individuální pomíjivost v potenciální nepomíjivosti pokolení." (Arendtová 2007: 15) Ve zhotovování a produktivní činnosti se tak zrcadlí odkázanost lidské existence na předmětnost a objektivitu: „Zhotovování produkuje umělý svět věcí, které se jednoduše nepřidružují k přírodninám, nýbrž odlišují se od nich tím, že do jisté míry odolávají přírodě a nejsou jednoduše rozmělněny živými procesy. V tomto světě věcí je lidský život doma, zatímco v přírodě je od přirozenosti bezdomovcem." (Ibid: 15) Přírodniny, materiály, látky a energie člověk svou účelnou a volní činností přetváří ve věci, předměty, nástroje a stavby, které připojuje k lidmi zbudovanému světu věcí. Svět krom předmětnosti dává lidskému bytí také rozměr relativní stability, trvanlivosti a stálosti. Svět věcí je v tomto smyslu jeho vlastním protože zbudovaným domovem, přičemž tento domov na rozdíl od *fysis* s jejími nepřetržitými projevy růstu a úpadku, bujení a úhynu, vykazuje i relativní stálost, trvalost a stabilitu. (Ibid: 18) Na pozadí této relativně stálé a trvanlivé předmětnosti mohou teprve vyvstat specifika lidské existence, jak jsem o nich již hovořil v oddíle, jež se týkal hermeneutiky fakticity: jedná se o *časovost*, *vrženost*, *smrtelnost*, *starost*, *bytí ve světě* a další existenciály lidského pobytu. Krom této důležité dimenze svět vykazuje i jistou formou *materiální transcedence*: „svět (…) je do jisté míry nezávislý na smrtelnosti těch, kdo jej obývají, a tak oproti jejich prchavé existenci poskytuje něco jako stálost a trvání." (Ibid: 17) „Společný svět je něčím, co leží mimo nás, vstupuje do něj, když se rodíme, a opouštíme jej, když umíráme. Tento svět přesahuje úsek našeho života jak do minulosti, tak do budoucnosti. Byl zde dříve, než jsme byli my, a bude trvat i po našem krátkém pobytu v něm. Svět společně sdílíme nejen s těmi, kdo žijí s námi, ale také s těmi, kdo žili před námi a kdo přijdou po nás." (Ibid: 72 – 73) Proto je dále nezbytné o lidském světě, který existuje na podloží živé přírody, nutné uvažovat jako společně sdíleném, domově lidí – celého lidského rodu a to nejen ve smyslu existujícího celku lidstva, ale rovněž jako vlastnictví předešlých generací, jež tu byly před námi a zejména pak generací, které přijdou po nás. Společně sdílený svět, který je domovem celého lidského rodu, tak paradoxně vykazuje jistá specifika, která jsou vlastní domovu a soukromému vlastnictví, jež – jak bude dále vyloženo – vždy přináleží pouze úzkému okruhu lidí.

V jiném ohledu lze druhou formu podmíněnosti, jež souvisí se zhotovující činností pojednat z hlediska Hegelovy filosofie lidské praxe. Hegel v souvislosti s produkcí totiž zdůraznil důležitost produkující činnosti pro vlastní konstituci lidského sebevědomí. Hegel o produkující a zhotovujíc činnosti (produkci) uvažoval zejména jako o konstitutivním momentu lidské subjektivity: činnost zhotovování jakožto forma praktické realizace lidského sebevědomí umožňuje sebevědomí nazírat sebe sama z venčí, z věcí, jež člověk vytváří a do nichž vložil své nitro. (Sobotka 1969: 77) Zhotovené a produkované věci a předměty tak říkajíc zpětně zrcadlí nitro člověka a člověk může své sebevědomí zakoušet, ověřovat a nazírat na těchto vnějších, zhotovených předmětech[52]. Sebevědomí tím získává „zpětný odraz (…) z věcí, do nichž se vložilo (…) sebevědomí si v nazírání sebe samého ve věcné podobě vyjasňuje svou povahu a toto ujasnění se stává momentem jeho vlastního vývoje.“ (Sobotka 1969: 5 – 6)[53] Produkce světských předmětů se tedy zpětně promítá i na rovině subjektivity, neboť, Hegelovsky řečeno, ve vyrobeném předmětu se „zrcadlí či zdvojuje“ vlastní nitro člověka. Člověk skrze produkci věcí a artefaktů de facto „produkuje“ sebe sama: „V tom je základní společný jmenovatel Marxovy a Fredovy antropologie. Freud rovněž [stejně jako Hegel či Marx – D. V.] určuje člověka jako (…) bytost předmětnou. Nepřítomnost předmětu (…) je podmínkou zformování Já a lidské identity.“ (Hauser 2007: 33) Produkce věcí a předmětu mění subjektivitu člověka ve stejném smyslu, jako člověk procesem výroby, ve zhotovování a zvěcňování předem pojaté představy, mění vlastní materiál, původně čirou, přírodní matérii, které propůjčuje zcela novou *substanci*: „K tomu, aby subjekt zůstal subjektem, je přece třeba reality ve formě objektů, nepodrobených dosud subjektem: 'S absolutní svobodou není myslitelné sebevědomí. Činnost, pro niž neexistuje žádný objekt, žádný odpor, nevrací se v sebe. Sebevědomí vzniká pouze návratem do sebe sama.'“ (Sobotka 1969: 49)

Zhotovené věci a předměty se proto stávají podmínkou vlastního života produkujícího člověka a základním momentem při konstituci jeho sebevědomí. Lidský

[52] Tuto skutečnost zpětného nazírání a zrcadlení lidského sebevědomí v předmětech zachycuje také jazyk. Proto např. německým výrazem pro *předmět* je *Gegenstand*, tedy doslova to, co stojí proti něčemu jinému: *gegen* (proti) *stand* (stát): slovo předmět je tak „doslovným překladem slova 'objekt', které pochází z latinského *obicere*, 'stavět (něco) proti (něčemu) ' a které původně označovalo 'to, co je postaveno proti něčemu jinému.'“ (Arendtová 2007: 174, pozn. 2)

[53] Srov. též Hegerovu tezi z prvého svazku jeho *Estetiky* (česky 1966), kde hovoří o *zdvojení* lidského sebevědomí, jehož člověk dosahuje jednak reflexivní činností - myšlením, ale také zhotovující aktivitou. Jedná se o pud, který tradice německého idealismu nazývá pudem zvěcňování: „pud produkovat sebe sama v tom, co je [člověku] bezprostředně dáno, co je proň přítomno zvenčí, a poznat se v tom rovněž.“ (Hegel 1966: 77, cit. dle Sobotka 1969: 7)

svět, který se skládá ze zhotovených věcí, je proto jeho vlastním domovem. Zhotovující produkující činnost, která dala vzniknout lidskému světu, vykazuje podmiňující sílu stejné síly, jako samotná příroda, neboť tato druhá podmíněnost utváří *specificky lidský* životní způsob, který nezůstal zajat na holé, bezprostředně biologické materialitě živého těla, ale projevil se i svým vlastním, specifickým způsobem: vůlí, imaginací, vědomím, jež se zvěcňuje, řečí, která promlouvá, uměním, které odhaluj, náboženstvím či kulturou, které nesou duchovní substrát lidského rodu: „lidské jsou (…) tím, že sebevědomí získalo odstup od bezprostředního života v přírodě, že není pouhým reflexem pudu jako u žádosti, nýbrž stojí nad pudem, jehož uspokojení může zadržet“ (Ibid: 75, 76) ve prospěch tvůrčí činnosti. Tímto člověk částečně – ne zcela, neboť primární podmiňující síla přírody nadále zůstává přítomna v jeho těle – překročil rámec základní biologické určenosti: skrze tvorbu krásný a zbytných věcí (umělecká díla, ale celkově veškeré výtvory ducha – tedy např. i architektura) sám sebe „vydělil z koloběhu žádosti a uspokojení“ do něhož je jinak zapletena celá říše živé přírody. Vztah člověk k věcem a světu je založen na zadržení bezprostřední, biologické žádosti, zatímco zvíře zůstává „bezprostředně vřazeno do klokotání života.“ (Ibid: 76) Člověk skrze zhotovující, předmětnou činnost našel svůj výraz a jedině v této činnosti produkuje svobodně, tedy mimo nadvládu bezprostřední potřeby a nutnosti, jež jsou dány od přírody, jejíž nadvládu pociťujeme každodenně na našem těle. (Marx 1980: 336)

Výše jsme již řekli, že svět věcí vykazuje jistou stabilitu a trvanlivost, na jejichž pozadí jedině dokážeme vnímat něco jako proměnu, čas, ale také své působící, dějinné sebevědomí, jež si je vědomé své konečnosti a podmíněnosti (*bytí k smrti*, *bytí ve světě*). Tento svět je nutné oddělit od říše přírody, neboť jedině „v tomto světě věcí je lidský život doma, zatímco v přírodě je od přirozenosti bezdomovcem.[54] Svět poskytuje člověku domov v té míře, v jaké přetrvává lidský život, odolává lidskému životu a vystupuje vůči němu jako objektivně předmětný svět.“ (Arendtová 2007: 15)

[54] Kdo by snad ještě pochyboval o důležitosti světské, materiální sféry pro *lidský* způsob života, může se pokusit žít delší dobu (např. 3 měsíce) na některém z odlehlých míst, kde v určování povahy daného prostředí zůstala dominantní příroda, nikoliv člověk. Popř. může zkusit žít *život holé, biologické existence*, která je vyjmuta z platného právního řádu a tudíž se ocitá mimo ochranu platného práva, jako se tomu děje dnešním politickým migrantům či vězňům v koncentračních táborech. Na základě těchto zkušeností si člověk uvědomí celou řadu základních předpokladů, které nám lidský svět, technika, infrastruktura ale i platný právní řád skytají, a na jejichž nezbytnost, protože je považujeme za dané a samozřejmé, velmi snadno zapomínáme.

3. 1. 6. Svět jako sdílená mezi-sféra – objektivita, politika, umění

Úvaha o druhé formě podmíněnosti nás tedy přivedla k otázce po povaze lidského světa, který je výsledkem zhotovující modality lidského života, a který velmi úzce souvisí s druhou, předmětnou formou podmíněnosti, kterou člověk realizuje skrze produkci hmotných předmětů. Člověk tedy kromě toho, že je *bytostí tělesnou*, je také *bytostí předmětnou*, jež „svůj život může projevit jedině na skutečných, smyslových předmětech" (Marx, Engels 1978: 102), jež dohromady utváří lidský svět. Jaké charakteristiky lidskému světu dle Arendtové přináleží?

Pakliže zde hovoříme o lidském *světě*, máme na mysli v souladu s Arendtovou *sdílenou mezi-sféru*, která je vydělená z říše přírody. (Arendtová 2007: 15) Lidský svět je především výtvor lidských rukou, lidmi sdílená *mezi-sféra* jejich vzájemného *spolubytí*: je tím, co „je nám společné (…) Přesto však tento společný svět rozhodně není totožný se zemí anebo s přírodou v celku jakožto omezeným životním prostorem a jakožto podmíněností organického života lidského rodu. Svět je spíše jak výtvorem lidské ruky, tak souhrnem všech záležitostí, jež se odehrávají pouze mezi lidmi, a očividně se ukazují v zhotoveném světě. Žít spolu ve světě bytostně znamená, že mezi těmi, kdo jsou jeho společnými obyvateli, leží svět věcí, a sice ve stejném smyslu, jako např. stojí stůl mezi těmi, kdo sedí okolo něj. Stejně jako každá mezisféra svět spojuje a odděluje ty, jimž je v daném případě společný." (Ibid: 69) Zhotovený svět lidí pak dává vyvstat specifické vlastnosti, kterou je *objektivita*. Svět jakožto *mezi-sféra* je totiž vždy sdílená a obývaná mnohými, je spolubytím, které zakládá *pluralitu* či mnohost (pohledů, výkladů a interpretací, ale také různých způsobů vztahování se ke světu a druhým lidem): „To, že je člověk viděn a slyšen druhými, nabývá na významu díky skutečnosti, že každý vidí a slyší z jiné pozice. Právě to je smyslem veřejného spolubytí (…) Skutečnost světa se vlastně a spolehlivě může ukázat jen tam, kde jsou věci viděny mnohými lidmi z mnoha perspektiv, aniž by přitom ztratily svoji identitu, takže ti, kdo jsou kolem nich shromážděni, vědí, že se jim naskýtá prohled na něco totožného v nejzazší různosti (…) že bez ohledu na všechny rozdíly pozic a z nich vyplývající mnohosti aspektů se očividně zaobírají tímtéž předmětem." (Ibid: 75)

Svět ale neplní pouze tuto předmětnou funkci – není pouhou množinou člověkem zhotovených předmětů, na nichž zakouší své vlastní sebevědomí, objektivitu, pluralitu,

mnohost pohledů a perspektiv. V souvislosti s pluralitou perspektiv a objektivitou totiž ve světě člověka, který je jeho domovem, vyvstává také něco, co je pro jeho způsob života specifické, určující a bytostně důležité: jakožto sdílená „mezisféra, která spojuje a odděluje ty, jimž je v daném případě společná“, je svět také *veřejným prostorem*, který dává vyvstat *politice*. Svět jakožto veřejný prostor je spjat s existencí politiky, jednáním a tedy i s aktivní realizací lidské svobody.[55] (Arendtová 2007: 69) V případě světa a světskosti se tedy nejedná pouze o materiální strukturu, která lidský život vyděluje ze sféry přírody a která jej do jisté míry chrání před bezprostředním působením přírodních sil v jejich syrové podobě. Daleko základněji můžeme uvažovat o světě a světskosti také jako o *mezi-sféře* lidského *spolu-bytí*: této mezi-sféře je vlastní existence objektivity, jednání, politiky a svobody. Řečeno ještě radikálněji: veškeré tyto *lidské záležitosti*[56] jsou vlastní pouze lidskému světu, neboť v říši přírody nic takového nenacházíme (Ibid: 69).

Odkážeme-li zpětně na již citovaný *Princip odpovědnosti* (česky 1997) Hanse Jonase, jedním ze základních výtvorů lidských rukou, na kterém by bylo možné demonstrovat zmíněné atributy světa a světskosti a tedy i lidské podmíněnosti druhého řádu, bylo od pradávna *město*. Jonas ve svém pojednání uvažuje o antickém městě jako o citadele, jež byla zbudovaná člověkem uprostřed divoké přírody. Město jakožto první světský prostor představovalo ojedinělou sféru, jež byla oddělena hradbami, které jí zajišťovaly prostor relativního bezpečí a stálosti. Hradby měly člověka chránit před nevypočitatelnými silami divoké přírody (Jonas 1997: 22). Podobně jako ohrožovala příroda člověka neustálou hrozbou smrti, v níž se zrcadlil pád do nicoty, také jeho dílo –

[55] Stejně jako identita předmětu vyvstává v rámci sdíleného světa, neboť je viděna mnohými a to zakládá různé perspektivy a pohledy, tak také svět sám v sobě nese tuto světskost, které i jemu zajišťuje předmětnost a objektivitu. Svět, stejně jako všechny věci světa, tudíž „vůbec existuje pouze v mnohosti svých perspektiv“ (Ibid: 76). A ne jinak se to má s *veřejnou sférou* a prostorem *politiky*: „veřejnost je prostorem, z něhož povstala zvláštní vlastnost (…) objektivita jako schopnost vyhlížet ze všech stran stejně (…) to znamená, že realita není nikdy něco před námi. Nemůžeme se postavit před ni, je vždy jen mezi námi jako něco zveřejněného, je to médium, něco co nás rozděluje, spojuje, znepřáteluje nebo sjednocuje, něco na čem je třeba se dohodnout.“ (Bělohradský, Neubauer 2013: 93)

[56] Jako lidské záležitosti zde označujeme určující aspekty lidského života: řeč, umění, náboženství, vzdělání, vědu či politiku. Patří sem ale i velmi důležitý aspekt, kterým je „tkanivo mezilidských vztahů“, jež vyvstává z té prosté skutečnosti, že lidé žijí pospolitý život, a proto mezi sebou mohou hovořit a vůči sobě navzájem jednat. Skrze činny a promlouvání vznikají také citové vazby a láskyplné vztahy. Skrze vzájemné promlouvání a činy proto vyvstává tkanivo mezilidských vztahů jakožto sdílená, avšak nemateriální sféra světa. Toto tkanivo Arendtová chápe jako „systém vtahů, jenž vzniká ze samotných činů a slov, z živoucího jednání a promlouvání a v němž se lidé přes věci (…) obracejí přímo na sebe navzájem a vzájemně se oslovují. Tato druhá mezisféra, která se utváří v meziprostoru světa, není hmatatelná, protože nesestává z věcí a nelze ji jinak zvěcnit či objektivovat (…) Ale tato mezisféra ve své nehmatatelnosti není o nic méně skutečná než svět věcí v našem viditelném okolí.“ (Arendtová 2007: 235)

městské sídlo, bylo ohrožováno touto stravující nespoutanou silou *fysis*, neboť „příroda se ve světě učiněném člověkem projevuje jako stálá hrozba, že se v tomto světě příliš rozbují a strhne zásobu jeho věcí do záhuby.“ (Arendtová 2007: 125) Přesto člověk patřičnou péčí a setrvalou prací dokázal městu, jakožto svému výtvoru, zajistit jistou míru stability a stálosti. Jednak tím, že o zbudované artefakty nepřetržitě pečoval – což jak dále ještě uvidíme – je druhým úkolem činnosti práce, ale také tím, že se v rámci *polis* rozhodl podřídit lidský život zákonům a výnosům, které pro něho začaly platit a jimiž se pokoušel učinit lidský život ustálenějším a předvídatelnějším (Jonas 1997: 25). Lidské sídlo bylo doménou lidí, jejichž jednání bylo regulované uměle vytvořenými zákony. Jedině uvnitř městských hradeb se odehrávaly ony „lidské záležitosti“. Myšlenku města jako hradby, uvnitř které se odehrávají „lidské záležitosti“, nacházíme velmi dobře zobrazenu již v Platónově dialogu *Faidros* (česky 2014), kde se ohromený Sókratés podivuje nad krásami divoké přírody, které jsou k vidění za hradbami Athén, jejichž prostor doposud neopouštěl. Život v *polis* mu byl natolik vzácným a dostačujícím, že si krás divoké přírody nikdy nemohl povšimnout. Bohatství a dary Sokrates ztotožňoval předně s lidským společenstvím a městským způsobem života: lidé, zhuštění v městském prostoru, se zde mohli potkávat, rozmlouvat, přít se, vzájemně se obohacovat a pěstovat tak dialektické myšlení. Ústředním bodem těchto svárů byla samozřejmě *agora*, první veřejný prostor určený pro zářné promluvy a činy, jež byly hodny slyšení a vidění a pro svou velikost také zapamatování. (Arendtová 2007: 64) Nic takového ale Sókratés v divoké přírodě, která se zdála být skoupá na slovo, nenacházel. To pouze město a lidé v něm byli filosofem považovány za zdroj pohybu ducha: *„Odpusť mi, předobrý příteli. Jsem totiž člověk milovný učení a tu mě krajiny a stromy nechtějí ničemu učit, kdežto lidé ve městě ano. Avšak ty, zdá se mi, jsi nalezl prostředek, jak mě dostat ven.“* (Platón 2014: 17)

Příroda pro tyto důvody nebyla ani předmětem lidské odpovědnosti, jak Jonas dále dodává a až na jisté výjimky (jako byli např. první přírodní filosofové) ani předmětem zájmu. (Jonas 1997: 23) „Starala se sama o sebe a po náležité námaze a donucení i o člověka, vůči ní se neuplatňovala etika, nýbrž důvtip a dar vynalézavosti. Avšak ve městě, to znamená v umělém společenském výtvoru, kde lidé jednají s lidmi, se musel důvtip spojit s morálkou, která je duší jejich života.“ (Ibid: 23) Jak již bylo výše řečeno, ony „lidské záležitosti“ zde, v souladu s výkladem Arendtové, ztotožňuji s „tkanivem mezilidských vtahů“, ale i s vlastní sférou politiky a veřejnosti: politika je umožněna jedině

existencí veřejného prostoru a dále pluralitou a svobodou, která se v něm může manifestovat a osvědčovat. Pluralita a svoboda zakládají také možnost skutečného, svobodného jednání (Arendtová 2007: 273). Politika je tak jistou specifickou formou jednání a odehrává se výlučně v rámci lidmi zbudované *mezi-sféře*, uvnitř lidského světa. Příroda je naopak zcela samostatnou, svébytnou říší, která leží mimo veškerá lidská určení, účely a kategorie. V parafrázi Nietzscheho proto řekněme, že příroda leží „mimo dobro a zlo“, zatímco lidské záležitosti potud, pokud lidé žijí pospolu a tedy politicky, takové již z podstaty věci nemohou být. Říši přírody dále není vlastní žádná z morálních kategorií, které jsou platné pro člověka a jeho svět (např. *dobro* a *zlo*, *spravedlnost*, *svoboda*, *odpovědnost*). A ačkoliv dnes stále více cítíme, že vzhledem k naší primární závislosti na sféře přírody se pole odpovědnosti a etiky musí rozšířit i o toto „mimo-lidské bytí“, zůstává platné, že žádná z lidských, morálních kategorií této říši nepřináleží a není jí vlastní.

Svět jakožto mezisféra, která nás spojuje a rozděluje, podobně jako nás rozděluje a spojuje veřejný prostor, který je v tomto světě zbudován pro věci politiky a obce (*polis*), je – jak už bylo výše řečeno – také sférou relativní stálosti a nepomíjivosti, jež mají konstitutivní charakter pro lidskou subjektivitu. Tato relativní stálost a nepomíjivost světa totiž umožňuje vyvstat *lidskému bytí* jakožto jedinečnému, individuálnímu *životu* či *existenci*. Svět jako relativně stálá, nepomíjivá sféra má dle Arendtové tu specifickou vlastnost, že vykresluje a vyděluje konkrétní *bytí* jako jedinečný, neopakovatelný *život* či *existenci*, jež je životním příběhem s jasně daným, vysledovatelným začátkem a koncem. (Arendtová 2007: 72)

Arendtová svůj výklad světa a důležitosti světské sféry pro lidský život zároveň provázala s existencialistou lidského bytí: lidský život, který je – jakožto rozvrhovaná existence – ohraničen narozením a smrtí, je vždy situován ve světě, neboť jedině na jeho pozadí je patrný. V poukaze na transcendentní a existenciální rozměr světa a světskosti nám Arendtová tedy odhaluje také základní rozdíl mezi *bytím* a *životem* resp. mezi *bytím* a *lidskou existencí*. *Život* na rozdíl od *bytí* je chápán jako to, co se vždy již vztahuje ke světu a ke světskosti: je to jednotlivé, vydělené bytí, které člověk tráví ve světě „mezi narozením a smrtí. Tento život je omezen počátkem a koncem, odehrává se mezi dvěma základními

událostmi, jimiž jsou jeho objevení se ve světě a jeho zmizení ze světa.“[57] (Ibid: 124) Lidský život vržený do světa a dějin sleduje lineární pohyb, je to bytí, které se v čase rozvrhuje a v průběhu tohoto plynutí se člověk někým stávám: jedinec rozvrhuje sebe sama, realizuje své volby a životní projekty a stává se konkrétním, celým člověkem; v tomto smyslu měl velmi pravdu Sartre, když tvrdil, že „existence předchází esenci“ (Satre 2004: 24).[58] Existence, zde zároveň pojatá Heideggerovsky jakožto „bytí, kterému jde v jeho bytí o toto bytí samé“ v čase spěje k smrti, které si je vědomo. Lineární pohyb, jenž je existenci vlastní, je zároveň prodchnut a zmítán přírodní, biologickou silou, která má podobu kruhu. Kruh jakožto „věčný návrat téhož“ (Nietzsche) je vlastní sféře *bytí* a zde jej ztotožňujeme se sférou *přírody* (*fysis*), která se na rovině jednotlivého lidského života projevuje zejména cyklicky se vracejícími tělesnými funkcemi a tělesnými projevy.

Zde se konečně dostáváme k jádru celé dosavadní úvahy, která se váže k druhé formě podmíněnosti: důležitost druhé podmínky pro člověka a tedy i důležitost jím zbudovaného světa spočívá v tom, že, „kdyby nebyl svět, do něhož se lidé rodí a jejž svou smrtí opouštějí, pak by se lidská existence vskutku podobala 'věčnému návrtu', byla by nesmrtelným, stále trvajícím bytím lidského rodu, stejně jako tomu je u každého jiného živočišného rodu.“ (Arendtová 2007: 124) Zatímco pro přírodní bytí je jediným platným

[57] Zatímco vrcholnou fázi stáří života, který nezadržitelně spěje ke svému konci, Arendtová v odkaze na Gheotheho nazývá „postupným mizením zjevu“: „Pro živé bytosti je smrt především mizením zjevu. Ale na rozdíl od bolesti, která se vůbec nemůže ukázat, existuje forma, v níž se i smrt jakoby zjevuje mezi žijícími, a to je stárnutí, jež Geothe příležitostně nazývá nedostižně krásným obratem 'postupné ustupování zjevu'. Autoportréty velikých mistru ve stáří – jako Rembrandta či Leonarda – jsou svědectvím o pravdivosti tohoto postřehu. Neboť na těchto obrazech je znázorněn sám proces mizení (…) jako by intenzita pohledu zobrazené osoby prosvětlovala a ovládala ustupování její mizející tělesnosti.“ (Arendtová 2007: 67, pozn. 44)

[58] Člověk vržený do světa a svého bytí, je takto určen dříve, než stačil určit sebe sama jakožto existenci – člověk nejdříve je, posléze se ale i skrze své volby, myšlení, tvorbu a jednání někým stává. Autenticita bytí či existence není získána „popřením této vrozenosti, ale naopak jejím převzetím.“ Jedině tak „se totiž otevírají nejvlastnější možnosti této určenosti.“ (Matějčková 2014) Tato Heideggerova teze, zdánlivě protichůdná k Sartrovi, je s ním ale koherentní: zatímco Heidegger hovoří o určenosti, která vyvstává s narozením a s novým počátkem, od kterého se posléze odvíjí rozvrhování lidské existence v průběhu daného života, v Sartreho *esenci* se naopak ozývá smrt jako definitivní konec lidského života, nejzazší hranice, která z člověka (*individuality* či *subjektu*) činí *objekt*, v němž se zrcadlí jeho život: po té, co člověk *vykonal* svůj život a stal se „celistvým člověkem“ (*existencí*), může být po jeho smrti tento život vyprávěn jako souvislý příběh. (Arendtová 2007: 237) Pokud byl navíc tento život spjat s tvorbou, může být vyložen na pozadí životního díla – objektu. Toto dílo, stejně jako příběh – je-li zachycen v biografii, vyvstává ve své celistvosti a předmětnosti až po smrti daného člověka. Tak se připojuje ke světu věcí, o nichž, jak se Sartre domnívá, lez říci, čím jsou, jaká je jejich esence (jak jsou založeny, co leží v jejich základu a co jakožto zrcadla dané existence také odráží): „v písemnictví se Dárce může proměnit ve svůj vlastní Dar, to znamená v čistý objekt (…) Já: dvacet svazků, osm tisíc stran textu, tři sta rytin, mezi nimi portrét autora. Kosti mám z kůže a kartónu, mé pergamenové tělo voní lepem a houbou, roztahuji se v šedesáti kilech papíru (…) Rodím se znovu, konečně je ze mne celistvý člověk, přemýšlí, mluví, zpívá, lomozí a prosazuje se nezvratnou setrvačností hmoty.“ (Sartre 1965: 94 – 95)

principem setrvalý a věčný návrat téhož, ro *lidský* život je tímto principem, alespoň v současné dějinné situaci, princip odpovědnosti – za svět, za budoucí život a za podmínky, které umožní, aby tento život byl v pravdě lidský – s veškerým jeho bohatstvím, možnostmi a svobodou volby: „Jednej tak, aby účinky tvého jednání nezničily budoucí možnost takového života (…) neohrožuj podmínky neomezeného trvání lidstva na Zemi. Vezmi v úvahu do své současné volby rovněž budoucí integritu člověka jako součást svého chtění.“ (Jonas 1997: 35)

V tomto smyslu je svět pro lidský život stejně nepostradatelnou podmínkou života, jako jím je i sama příroda. V tomto světě se totiž odehrává lidský život, který není pouhým bytím. *Bytí* jakožto přírodní princip, „věčný návrat téhož“ jsme v souladu s Arendtovou a Nietzschem ztotožnili s přírodou ve smyslu *fysis*: jsou to veliké, fascinující cykly, které jsou plné přerývavých a konfúzních pohybů, kde nic není stálé a není proto možné ani rozeznat konkrétní počátek či konec života daného jedince.[59] Je to sféra setrvalých, nepřetržitých procesů,[60] které se točí v ustavičných, setrvalých, nepřetržitých cyklech stejně jako příroda sama. Začátek a konec, které jsou vlastní životu potud, pokud jej vztahujeme a pozorujeme na pozadí lidského světa jakožto sféry relativní stálosti, se „v ustavičném, neúnavném koloběhu, v němž se všechny přirozené věci točí v nepřetržitém kruhu návratu téhož“ (Arendtová 2007: 124) nedají pozorovat. Bytí je tak říkajíc v neustálém pohybu a na pozadí těchto nepřetržitých změn, je vůbec těžké něco jako konkrétní život jedince rozeznat či definovat: „Příroda a koloběh, do něhož příroda svou donucující silou vtahuje všechny živé věci, nevědí nic o zrození a smrti v lidském smyslu. Neboť rození a umírání lidí nejsou jednoduše přirozené procesy, ale mohou být pochopeny pouze ve vztahu k světu, do něhož se jednotlivci – jedinečně, nezaměnitelně a neopakovatelně – rodí a jejž svou smrtí opouštějí. Zrození a smrt předpokládají svět, totiž něco, co není v neustálém pohybu, něco, co je natolik trvalé a relativně stálé, že to umožňuje příchod a odchod, a co tedy bylo již zde, dříve než se objevil určitý jednotlivec a co bude existovat i dál po jeho případném zmizení.“ (Arendtová 2007: 124)

[59] V této věci viz poučnou knihu *Tajemství hladiny: Hermeneutika živého* Antona Markoše, kde v XII. kapitole autor pojednává o nemožnosti (či značné problematičnosti) definice základních přírodovědných pojmů jako je *život*, *organismus* či *jedinec* (Markoš 2003: 217 – 223) v rámci soudobých přírodních věd.

[60] „Rachot věčně živé, temné hmoty“, jak jej ve spise *O životě a umění* nazývá Nietzsche. Tento konfúzní, přerývavý pohyb si lze snad nejlépe připodobnit pohledem na rozbouřenou hladinu nočního moře, jakkoliv se mohou tyto vitalistické intuice jevit naivní a problematické.

Zrození a smrt, stejně jako růst a úpadek, mají tedy vždy vazbu na lidský svět, který je mezi-sférou společného spolubytí a zároveň sférou předmětnosti, relativní stálosti a nepomíjivosti, která umožňuje tyto proměny a vývojové změny pozorovat. Změna totiž vyvstává jedině na pozadí něčeho relativně stálého a neměnného: „Stejně jako zrození a smrt nejsou přirozenými procesy, nýbrž událostmi ve světě, tak se i cyklický pohyb přírody manifestuje jako růst a úpadek pouze v lidském světě. Ani tyto procesy, přísně vzato, nemají místo v ustavičném (…) koloběhu, v němž se neustále točí ekonomie přírody. Až když přírodní procesy vstoupí do lidského světa, lze je smysluplně charakterizovat jako růst a úpadek. Až když věci přírody – strom, psa – nahlížíme jako jednotlivé bytosti, a tak je vydělíme z jejich přirozeného prostředí a přesadíme do našeho umělého světa, začínají růst a pomíjet.“ (Arendtová 2007: 125)

Z výše uvedené úvahy vyplývá, že druhá forma podmíněnosti velmi úzce souvisí s životním způsobem lidí, s tím, jak lidé doposud žili, se *zrozením a smrtí*, a tudíž i se *světem* a *světskostí* jakožto výsledkem *specifického modus vivendi* lidského druhu, který spočívá na zhotovující a produkující činnosti. V konečném důsledku tato podmíněnost odkazuje k tomu, co bylo řečeno již na samém začátku tohoto oddílu: člověk je bytostí předmětnou, bytostí vnějšku, která se ve svém bytí upíná k vnějším předmětům, a jako taková je vázána na vnější předmětnost a objektivitu. Tu jednak potřebuje ke svému přežití, neboť přes všechna svá specifická určení (řeč, rozum, svoboda, vůle či cit) zůstává bytostí přírodně-lidskou, bytostí neodvolatelně podmíněnou přírodou. Potřebu předmětnosti a vnější sféry ale stvrzuje i svým vlastním životním způsobem, který je zhotovující a produktivní a díky němuž vzniká lidský svět věcí: „Lidská existence na jedné straně potřebuje (tyto věci) právě proto, že je podmíněná; a kdyby na druhé straně každá věc sama o sobě a všechny věci dohromady nepodmiňovaly lidskou existenci, byly by hromadou nesouvisejících předmětů, a nikoli světem.“ (Arendtová 2007: 18) Svět navíc krom této předmětné objektivity a stálosti, zajišťuje také veřejnou oblast, kde je možné svobodně jednat a v dialogu zakoušet lidskou pluralitu, která je vlastní politické sféře a která je, stejně jako pluralita předmětná, zajištěna objektivitou sdílené mezisféra světa (Arendtová 2007: 75).

Zakončeme tento oddíl poukazem k aktivní, činné složce člověka, která je s druhou formou podmíněnosti nejtěsněji provázána a řekněme následují: člověk již tím, že jest a jak

posléze jest, již tím vytváří podmínky svého přežití. Zde je sám sobě zákonodárcem. Karel Marx, z jehož výkladů Arendtová vychází, tuto druhou formu lidské podmíněnosti chápal jako jeden ze základních atributů, kterým se člověk odlišuje od zvířat. V *Německé ideologii* (česky 1978) k tomu napsal: „Rozdíl mezi lidmi a zvířaty je možno vidět ve vědomí, v náboženství, ve spoustě jiných věcí. Lidé se sami začínají odlišovat od zvířat, jakmile začínají *vyrábět* prostředky k svému životu (…). Tím, že lidé produkují prostředky k svému životu, produkují nepřímo i svůj materiální život. (…) Na tento způsob výroby nelze pohlížet jen z té stránky, že je reprodukcí fyzické existence individuí. Je to spíše již určitý druh činnosti těchto individuí, určitý druh projevu jejich života, určitý *způsob* jejich *života*. Jak individua projevují svůj život, taková jsou." (Marx, Engels 1978: 226-227) Člověk tak vzhledem k této druhé formě podmíněnosti přistupuje na setrvalý „proces stálého zpředmětňování" (Arendtová 2007: 123), kterým produkuje svět věcí, jež má pro jeho specificky lidský život stejnou podmiňující sílu, jako příroda sama. Tento lidský svět navíc stojí proti říši přírody: „znásilňování přírody a civilizování sebe sama jdou ruku v ruce. Obojí čelí přírodním živlům, první tím, že se odvažuje do přírody a zmocňuje se jejích tvorů, druhé tím, že v útočišti poskytovaném městem a jeho zákony buduje proti přírodě uzavřenou enklávu. Člověk je tvůrcem svého života jakožto lidského života; okolnosti si podrobuje své vůli a svým potřebám, a kromě vztahu k smrti není nikdy bezradný." (Jonas 1997: 21)

Zděděný, společný svět jakožto výsledek produkce a pečující práce celého lidského rodu „je něčím, co leží mimo nás, vstupujeme do něj, když se rodíme a opouštíme jej, když umíráme. Tento svět přesahuje úsek našeho života jak do minulosti, tak do budoucnosti. Byl zde dříve, než jsme byli my a bude trvat i po našem krátkém pobytu v něm. Svět společně sdílíme nejen s těmi, kdo žijí s námi, ale také s těmi, kdo žili před námi a kdo přijdou po nás." (Arendtová 2007: 72 – 73) Tento aspekt nakonec hraje velmi důležitou roli i v soudobém environmentálním myšlení, které se po naivní fázi, jež se pojila se záchranou „přírody"[61], dochází k poznání, že příroda zde byla, je a bude. Daleko spíše se

[61] Zde mám na mysli předně ranné fáze hlubinného environmentalismu – autoři jako Bill Debal, Dave Foreman či John Seed. Není bez zajímavosti, že tak jako se z kraje 70. let hovořilo o záchraně přírody, o dvě dekády později bylo naopak módní existenci přírody popírat, a řada environmentálních autorů tehdy začala mluvit o *konci přírody* (za nejznámější jmenujme Ulricha Becka, Bill McKibben, z novějších např. Steva Vogela). Tyto módní a dobově podmíněné výklady se, jak už to u populárních a efemérních pojmů bývá, zcela míjí se samotnou podstavou problému, o němž se vede řeč. Proto pokud chceme i dnes myslet

jedná o záchranu *ohrožené kultury* a *společnosti* (diskurs českých environmentalistů Josefa Šmajze a Jana Kellera), *lidského světa* (Arendtová[62]) či jednoduše *lidského života* (Jonas). Nelze to však chápat jako výraz povýšeného, panovačného antropocentrismu. Spíše běží o to, že k bohatosti a plnosti lidského života – a to zde nutné dvakrát podhrnout – neodmyslitelně a zcela základně přináleží i říše přírody s jejím neproniknutelným tajemstvím, nespoutaností, bohatostí a plodností. Bez přírody se lidský život zkrátka neobejde již jen z důvodu její základní, podmiňující síly, ale také proto, že je to jediná, skutečně autonomní a člověkem nespoutaná mocnost, která přes četné pokusy o její poznání a dobytí, nadále vládne nad člověkem svrchovanou mocí. Jedná se o říši, která má charakter neproniknutelného mystéria: *„Buď požehnána, mocná hmoto, neodolatelná evoluce, skutečnosti stále se rodící, jež v každé chvíli rozbíjíš naše rámce a nutíš nás sledovat tvoji pravdu stále dál.“* (Theilard de Chardin 1990: 4)

Lidský svět stejně jako přírodu proto sdílíme s těmi, kdo tu byli před námi, ale především s těmi, kteří přijdou po nás. Tito budoucí spoluobyvatelé jsou ve vlastním smyslu našimi potomky – v tomto smyslu jsme všichni původci budoucího bytí a tudíž jsme zatíženi základní, nezrušitelnou, rodičovskou odpovědností za ještě nenarozený život, vůči kterému musíme uplatňovat *princip odpovědnosti*, jak o tom hovořil Hans Jonas, když Kantův kategorický imperativ aktualizoval vzhledem k environmentální otázce: *„Jednej tak, aby účinky tvého jednání byly slučitelné s pokračováním vpravdě lidského života na Zemi.“* (Jonas 1997: 35) A v pravdě lidským může být jedině za předpokladu, že zde budou pro budoucí generace v plnosti a neporušenosti zachovány obě základní podmínky lidského života: svět a spolu s ním i živá příroda.

3. 2. 1. Vita Activa jako specifický životní způsob člověka

Celkovým činným způsobem života lidí je zde *Vita Activa*, která u Arendtové vystupuje jako jakási zastřešující kategorie či souhrnné označení, které je výrazem „pro tři základní lidské činnosti: *práci*, *zhotovování* a *jednání*. Jde o činnosti základní, protože

živou přírodu, je nejlepší svou pozornosti obrátit na samý počátek evropského myšlení, k tzv. pre-sokratikům, prvním přírodním filosofům – jako byl Hérakleitos, Anaximandros či Thálet.

[62] To ostatně nejlépe odráží název biografie Elizabeth Young Bruehlové, která nese název *Hannah Arendt: For love of the world*, která nedávno vyšla ve slovenském překladu pod názvem *Z lásky k svetu* (Agora 2004).

každá z nich odpovídá jedné ze základních podmínek, za nichž je lidskému pokolení dán život na zemi“ (Arendtová 2007: 15).

*Činnos*t *práce* odpovídá přírodní podmínce lidského života, jež se váže k biologické konstituci lidského těla, jemuž lidská práce z říše přírody, dodává vše potřebné pro jeho setrvalý, biologický proces. Primárním úkolem práce je *zajišťovat* a *stabilizovat* život – ať už jednotlivého člověka či život celého lidského rodu. Lidský život se navíc odehrává především v rámci lidmi zbudovaného světa, který je – podobně jako lidské tělo – ohrožován stravující silou přírodních procesů, setrvalým růstem a úpadkem, bujením a úhynem. Proto lidská práce zajišťuje a stabilizuje nejen život jednotlivce a lidského rodu, ale stabilizuje a brání také lidský svět, jakožto specifické místo *lidského způsobu* života: „příroda se ve světě učiněném člověkem projevuje jako stálá hrozba, že se v tomto světě příliš rozbují a strhne zásobu jeho věcí do záhuby.“ (Ibid: 125)

Činnost zhotovování naproti tomu odpovídá potřebě objektivity, předmětnosti a světskosti, tedy potřebě po relativně stálé, stabilní a trvanlivé sféře, na jejímž pozadí by se mohl konstituovat a odehrát specificky lidský způsob života. Činnost zhotovování tedy zbudovává „objektivně předmětný svět, který je do jisté míry nezávislý na smrtelnosti těch, kdo jej obývají a tak oproti jejich prchavé existenci poskytuje něco jako stálost a trvání.“ (Ibid: 17)

Činnost jednání konečně souvisí s faktem lidské plurality, se skutečností, že na světě žije mnohost lidí, kteří jsou různí a kteří se proto po porůznu vztahují ke světu, přírodě a druhým bytostem. Tato sféra vnějšku (druhých, světa či přírody) je obývána a zakoušena mnohými a tudíž „existuje vždy jen v mnohosti svých perspektiv“ (Ibid: 66). Vznik jednání souvisí s podmínkou plurality všeho života, která specificky u mezilidských vztahů zakládá možnost politiky a řeči, jež se vždy týkají všech a jež proto nelze za žádných okolností privatizovat: „žít pro člověka znamená (…) prodlévat mezi lidmi a zemřít přestat prodlévat mezi lidmi“ (Ibid: 16). Činnost jednání je pro Arendtovou, jakožto bytostně politickou myslitelku, ústřední a v souvislosti s touto kategorií zdůrazňuje její nepostradatelnost pro aktivní realizaci lidské svobody, ale i pro ustanovení samotné individuality člověka. Ta totiž vyvstává právě v rámci realizace neniternější dispozic a schopností lidí, jež se mohou osvědčovat v jednání s vnějším světem a dalšími bytostmi. Ve vlastním aktu jednání se proto odhaluje osoba – kým ten či onen člověk skutečně je,

takže skrze jednání se lidé navzájem od sebe odlišují aktivně činným způsobem. (Ibid: 225)

Všechny tyto činnosti by měly být většině lidí pro svou základní důležitost a silnou působnost na rovině každodenního života důvěrně známé, neboť – jak dodává Arendtová – „zjevně leží ve zkušenostním horizontu každého člověka“ (Ibid: 13). Člověk se tak jedině skrze aktivní, činný život může chápat věcí světa, jedině aktivitou a činností může učinit konkrétní zkušenost o světě či druhých bytostech, vstoupit s nimi do živoucího vztahu a pochopit je v jejich různosti či jinakosti tím, že ve vzájemné interakci získává účast žité skutečnosti. (Ibid: 28)

V souladus Arendtovou, o jejíž studii činného stránky lidského života se hodlám opřít, se v první části následujícího zkoumání zaměřím na detailnější popis toho, „co vlastně konáme, jsme-li činní.“ (Ibid: 12) Půjde o to přesně vyjasnit, co vlastně děláme, když pracujeme a jak se činnost práce ve své fenomenální zjevnosti liší od činnosti zhotovování. Co konáme, když zhotovujeme, a proč bychom měli tyto činnosti rozlišovat? A dále: jak se tyto dvě modality mají v poměru k životnímu prostředí a přírodě, na kterých je lidská bytost primárně a neodvolatelně závislá? Činnost jednání zde vynechávám, neboť nezasahuje jádro mé úvahy, kterým je výhradně materiální praxe člověka, který skrze práci a zhotovování zůstává v nepřetržité interakci s říší přírody a s životním prostředím. V následujícím oddíle se proto bez nároku na úplnost pokusím o jakési shrnutí detailní fenomenologické analýzy, kterou Arendtová ve *III*. a *IV*. oddíle své knihy podává.

3. 2. 2. Základní výměr: práce v rámci Vita Activa

Kategorie *práce* je první ze tří modalit *činného života* (*Vita Activa*) a spolu se *zhotovováním* a *jednáním* utváří základní triádu lidských činností. Zopakujme zde ještě jednou: jedná se o činnosti základní, neboť každá z nich odpovídá „jedné ze základních podmínek, za nichž je lidskému pokolení dán život na zemi.“ (Arendtová 2007: 15) Tímto kritériem jsou všechny tři modality rozlišeny a vymezeny jako zcela svébytné a ojedinělé.

V životě ovšem tyto modality v takto ideální, čisté podobě nenacházíme, neboť jako u všech živých fenoménů, také u nich dochází ke křížení a překrývání s jinými modalitami a fenomény. Přesto se je pokusíme v následujícím rozvrhu zachytit a tematizovat v pomyslně ideální, čisté podobě, tedy na způsob Weberových *ideálních*

typů.[63] V souladu s tím nám u činností *práce* a *zhotovování* půjde o to, zachytit tyto modality v jejich specifické, charakteristické opozici a pomocí vybraných atributů, které budou jednostranně zdůrazňovány a vyzdvihovány, je od sebe výrazněji odlišit a zvýznamnit jejich nejdůležitější atributy.

Jen letmým pohledem je dále jasné, že ani jedna z výše uvedených, základních činností by nebyla možná bez modality *myšlení*, která prostupuje skrze všechny složky činného života lidí. Těžko si lze vůbec jen představit činnost jednání a zhotovování, jež by nebyly ukotveny v myšlení, vnitřní představivosti, v promluvě či reflexi. Těžko si lze vůbec jen představit modalitu lidské práce, alespoň v té podobě, jakou dnes známe, která by nebyla založena v myšlení, v účelovém rozvrhování a ve volních aktech myslící bytosti. Nanejvýše bychom mohli uvažovat o práci v jejím základním, čistě materiálním a biologickém určení, které je spjato s tělesností a biologickými cykly potřeb a jejich naplňování. Tato podoba práce, jež souvisí s nutností, je ale vlastní sféře celé živé přírody, jedná se o jakýsi biologický automatismus či samopohyb živého organismu, který si skrze práci snaží zachovat svůj život. V tomto ohledu se člověk, zde chápaný specificky jako *animal laborans*[64], skutečně ničím podstatným neliší od ostatních živých tvorů: pracuje de

[63] *Ideální typ* je jedním ze základních pojmů Maxe Webera (1864 – 1920), kterým přispěl do sociologické teorie. Dle Webera „kategorie a zákony uváděné společenskými vědami jsou (…) čistě myšlenkové představy, které v pojmové čistotě nelze ve skutečnosti nikde empiricky nalézt." (Filozofický slovník, Kol. autorů 1985: 341). A protože je v realitě nenalézáme ideálně, musíme si je myšlenkově představit, idealizovat si je v jakési čisté podobě. Ideální typy jsou tedy svého druhu *myšlenkové konstrukce*, jež nevznikají „prostým shrnutím toho, co je jevům společné, nebo vytvářením průmětu, ale naopak stylizací, zachycením toho, co je pro ně charakteristické a typické." (Ibid: 341) To ostatně odráží i samotná etymologie slov: *typ* z řec. *typos* = ráz; *ideální* z lat. *idealis* = vzorný, či z řec. *idea* = podoba (Ibid: 341 – 342). Ideální typ je sociologem utvářen jako záměrná fikce, o níž ví, že plně a bezezbytku neodpovídá skutečnosti, ale spíše jen jejím vybraným aspektům. Tento konstrukt je volen zejména proto, aby zvýznamnil vybrané atributy určitého jevu nebo fenoménu a tím jej výrazněji odlišil od jiných, jemu podobných. Příkladem ideálního typu je např. hojně diskutovaná kategorie *homo oeconomicus*: člověk je zde chápán jako podnikatel se sebou samým, jenž vždy a za všech okolností usiluje o maximalizaci svého užitku. Vyzdvihovány jsou zde *určité*, *vybrané* atributy člověka – zejména *egoismus*, *sobectví*, *soutěživost* či *princip slasti*, které však v posledku neodráží plný význam toho, čím člověk skutečně je.

[64] *Animal Laborans:* pracující živočich, pracující živé tělo; kategorie, kterou Arendtová ve svém textu hojně používá pro tematizaci fenoménu práce. Člověk je z hlediska této kategorie vymezen jako zvíře, které prací uspokojuje své základní životní potřeby a nutnosti: „jde o zvířecí složku v člověku, protože tělesnost je zvířatům a lidem společná." (Arendtová 2007: 26) Práce je zde tak provázána s tělem, jeho metabolismem, ale také se složkou přírody. Pro modalitu *zhotovování* Arendtová naopak využívá výměru člověka jako *Homo Faber* (člověk zhotovující) a pro modalitu *jednání* známou aristotelskou definici člověka jako *Animal Rationale*. Důležité je zde zdůraznit, že ani jednu ze zmíněných kategorií nechápe *esencialisticky*: neříká tím, co člověk skutečně je, jaká je jeho podstata, bytnost, esence či přirozenost (zůstaneme-li na rovině tradičních pojmů evropské metafyziky). V souladu se svatým Augustinem se naopak domnívá, že „otázka po bytnosti člověka je právě tak otázkou po bytnosti boha. Obě (…) mohou být zodpovězeny pouze v rámci božského zjevení." (Arendtová 2007: 19) Tyto kategorie Arendtová volí jako ideální typy, jež – postaveny do vzájemné opozice – nasvěcují zkoumaný fenomén v jeho specifické podobě.

facto z nutnosti a tedy do jisté míry automaticky, samovolně – hnán jakýmsi samopohybem či automatismem života (pudem sebezáchovy), automatismem tělesných, fyziologických potřeb, na něž odpovídá *vůlí k životu*. Ta se projevuje starostí a setrvalým uspokojováním potřeb. Tuto instinktivní, živočišnou a pudovou podobu práce, která se projevuje jako přírodní síla v člověku (Adornova *vnitřní příroda* či Freudův *sebezáchovný pud*), jež vystupuje proti přírodě, tedy sdílíme jakožto úděl s veškerými živými druhy v rámci přírody. Člověk si tuto nutnost pouze dokázal modifikovat rozumem a myšlením, které byly významnými pomocníky v usnadňování práce skrze její mechanizaci či dělbu. (Marx 1978a: 185) Je tedy zřejmé, že činnost myšlení se u lidského druhu promítá i na rovině nejvíce přirozené, totiž přírodě blízké činnosti, kterou je právě práce. Arendtová však téma myšlení, vůle či duše, které jsou pro člověka určující, v rámci *Vita Activa* nezpracovává, ačkoliv na něj neustále odkazuje a naráží. Pokládala jej za tak zásadní a výlučné, že se ho rozhodla zpracovat v samostatném spise *Život ducha* (česky 2001).[65]

3. 2. 3. Fenomén práce: pojem

Jak tedy z hlediska činného života (*vita activa*) pojímat fenomén práce? Lidskou práci Arendtová vymezuje jako vědomou, účelnou činnost, prostřednictvím které člověk odpovídá „biologickému procesu lidského těla, jež se ve svém spontánním růstu, látkové výměně a rozkladu živí přírodninami, které jsou pěstovány a připravovány právě prostřednictvím práce“ (Arendtová 2007: 15). „Účelem práce je“ tedy „zajistit živému organismu obživu z přírodních zdrojů, a uspokojit tak jeho nezbytné životní potřeby. (…) Základní podmínkou, na niž je činnost práce vázána, je život sám.“ (Ibid: 15) Z tohoto výměru jsou podstatné zejména dva atributy, které se k fenoménu práce vážou. Na nich bude dále možné ukázat, čím práce skutečně je a čím naopak není.

Začněme od konce tohoto výměru, jež se vztahuje k *účelu práce*: účelem je *zajištění života organismu*, v případě člověka se nejedná pouze o život *jedince*, ale – jak již bylo výše řečeno – o život celého *lidského rodu*, neboť člověk – a tento předpoklad

[65] *The Life of Mind*, Vol. 1: *Thinking*, Vol. 2: *Willing*, česky vyšel první díl v překladu Petra Rezka (zde podepsaného jako Jan Lusk): ARENDT, Hannah. *Život ducha: Díl 1. Myšlení*. Vyd. 1. Praha: Aurora, 2001, 274 s. ISBN 80-729-9041-1.

Arendtová sdílí s výchozí tezí Karla Marxe – je *rodovou bytostí*, což předně znamená, že je ve svém bytí zcela závislý na druhých lidech. Již jsme se výše zmínili o bytosti kojence, která tuto skutečnost dokládá nejlépe. Jako rodová bytost se člověk ovšem projevuje také v oblasti činné složky –v práci a zhotovování. To je patrné např. při pohledu na lidmi zbudovaný, předmětný svět, který je společným výtvorem mnoha lidí, nikoliv jediného individua a jako sféra relativní stálosti a trvanlivosti přesahuje život každého jednotlivého člověka: „Právě ve zpracovávání předmětného světa se tedy člověk teprve skutečně osvědčuje jako *rodová bytost*. Tato produkce je jeho činný rodový život. Touto produkcí (…) je tedy *zpředmětněním rodového života člověka*: tím, že se člověk zdvojuje nejen intelektuálně jako ve vědomí, nýbrž činně, skutečně, a pohlíží na sebe sama ve světě, který sám vytvořil.“ (Marx, Engels 1976: 63) V podobném smyslu se rodová podstata člověka projevuje také na rovině sdílené řeči (*jazyka*), kultury, dějin, vědění, vynálezů, techniky či na rovině základních životních podmínek, které absolutně podmiňují naše bytí – zde by se dalo uvažovat jednak o přírodě a životním prostředí jakožto primárních podmínkách lidského života, ale takovouto podmínkou by dnes mohla být třeba i občanská společnost či moderní, právní stát, který má tu paradoxní povahu, že vzchází jako celková objektivace konání jednotlivých individuí. (Hegel 1960: 321)

Pro naší úvahu je pro tuto chvíli ovšem podstatné zdůraznit pouze to, že člověk jakožto rodová bytost svou rodovou podstatu projevuje i ve sféře práce, která zaopatřuje základní, pro život nezbytné statky. Lidská práce dokáže díky své plodnosti obyčejně zaopatřit více než jeden život a tudíž se již zde objevuje aspekt rodové působnosti. (Arendtová 2007: 114) Člověk jakožto rodová bytost zůstává zároveň bytostí smrtelnou, která přes veškeré své pracovní úsilí zůstává permanentně ohrožena smrtí, jež se na biologické rovině projevuje stále nově vyvstávající nouzí, nedostatkem a strádáním. Z důvodu tohoto svého určení musí člověk své cyklicky se vracející potřeby uspokojovat a *odpovídat nastalým nutnostem aktivitou práce*. (Ibid: 11) Důležitý na této formulaci je právě aspekt *nutnosti*, který z práce činní *nesvobodnou službu* života: na jakékoliv práci v tomto ohledu není nic svobodného, neboť – jak dodává Arendtové – to, co je nutné, je dáno od přírody, projevu se to v tělesném založení člověka a jako takové to postrádá volby (Ibid: 117) Nesvobodný rys práce spočívá právě v aspektu životní nutnosti, v nekonečné, stále znovu vynucované aktivitě, která pouze reaguje na stále nově vyvstávající fyziologické potřeby. Takto je práce „přistehována“ k samotnému životu. (Ibid: 42) Život je tedy podmínkou vzniku práce, a tato – nazvěme ji zde v odkaze na Marxe *živoucí práce* – stejně jako život samotný, nabývá podoby *metabolismu*. Stejně jako se bazální metabolismus projevuje na rovině jednotlivého živého lidského těla v podobě stále nový, pociťovaných potřeb a fyziologických projevů, tak se také celý lidský rod projevuje tímto metabolismem, setrvalou výměnou látek a energií lidského rodu s jeho prostředím. Tuto metabolickou složku i zde zajišťuje práce, která lidský rod prostupuje a udržuje při životě.

Pojetí práce jakožto *metabolismu* zde představuje druhý podstatný rys práce, který je již možné provázat s moderními výklady práce, jak je nalézáme u Karla Marxe. Marx práci definoval jako látkovou výměnu člověka s jeho prostředím: „Práce je především proces, probíhající mezi člověkem a přírodou (…) v němž člověk svou vlastní činností zprostředkovává, reguluje a kontroluje výměnu látek mezi sebou a přírodou“ (Marx 1978a: 184). Mezi těmito dvěma atributy či výměry práce – mezi prací tělesnou, animálního, živoucího charakteru a mezi tak řečeno polidštěnou prací, která v podobě celospolečenského metabolismu zajišťuje celospolečenskou produkci a reprodukci vitálních sil lidského rodu – se nám vykreslují jisté body, které s fenoménem práce úzce souvisí a které v souvislosti s ním bude nutné dále tematizovat. Zde se jedná zejména o *lidské tělo*, k němuž se váží materiální projevy potřeb, bolesti, plodnosti, pracovní síly či vlastnictví, dále *lokalizace* činnosti *práce*, která se zcela původně ztotožňoval se *sférou skrytu* – ve starověku nejprve se sférou *domácnosti* (*oikos*), v moderně později se sférou výroby a služeb moderního proletariátu, kterážto sféra vykazuje nadále specifické atributy soukromé sféry, avšak nově je vystavena veřejně na odiv a kolonizuje tak původní veřejný prostor, který byl zcela základně ustanoven pro veřejné záležitosti. (Arendtová 2007: 96)

Pro tuto chvíli by mělo být jasné zejména to, že práce je biologickou nutností: je to přírodní danost, která je neodlučitelně provázána se samotným životem – s jeho reprodukcí a produkcí, a to zcela základně, neboť je ukotvena v tělesnosti člověka. Tato spojitost tělesného života a práce nabývá podoby metabolismu – výměny látek mezi člověkem a jeho životním prostředím resp. přírodou. (Arendtová 2007: 114))

3. 2. 4. Fenomén práce: účel

„Omnis vita servitium est.“[66]

- Seneca

Řekli jsme již výše, že činnost práce je v prvé řadě a zcela primárně provázána s metabolismem živého lidského těla, s jeho specifickou biologickou konstitucí,

[66] Celý život je otroctvím (cit. dle Arendtová 2007: 151)

fyziologickými projevy a základními životními potřebami. Odtud vyplývá i její účelnost: „Účelem práce je zajistit živému organismu obživu z přírodních zdrojů, a uspokojit tak jeho nezbytné životní potřeby.“ (Arendtová 2007: 15) Práce tak vzniká v reakci na základní, životní potřeby, a jim ve svých četných podobách skrze svou aktivitou pouze odpovídá. Primárně jsou to potřeba vody, jídla, tepla, bezpečí, stability či stálosti, ale patří sem i potřeba sexu a rozmnožování. Jedná se tedy veskrze o pudovou, animální složku člověka, která souvisí s přírodním, materiálním založením tělesného života lidského druhu. V odkaze na Freuda a Maslowa proto můžeme říci, že *pud sebezáchovy* zde souvisí s aktivitou práce a produkcí hmotných, trvanlivých věcí, jež se přidružují k lidskému světu a vytváří tak relativně stabilní životní prostředí člověka, zatímco pud erotický a pud rozmnožovací souvisejí s plodností a s udržováním života lidského rodu. Plodnost a přebytek energie, které se vyčerpávají v rozmnožování a erotické aktivitě, ale také ve svobodné hře a umění, vyvstávají rovněž jedině na podloží *plodnosti* lidské *práce*, přesněji řečeno, jsou dány plodivou silou práce, její schopností uživit a nadbytkem obdařit více než jeden život. (Freud 1990, Maslow 2014)

Biologicko-fyziologická konstituce lidské bytosti se projevuje neustálým strádáním, hladem, žízní, nedostatkem a nouzí. Tyto fyziologické projevy, který jsme výše označili pojmem *konstitutivního nedostatku* či *základního chybění*, vyvstávají primárně, jim bezprostředně odpovídá příslušná podoba práce. Tuto jednotu základních, životních potřeb, jež jsou v setrvalém sepjetí s pracovní aktivitou, zde v odkaze na Marxe nazýváme *živoucí prací*. Živoucí práce, sepjetí práce a životních, fyziologických potřeb, se odehrává v kyvadlovém, nepřetržitém pohybu vzájemné následnosti. Práce zde představuje *fázi produkce*, v níž se „češe a sbírá“ přírodní látka, jež je posléze dodávána biologickému procesu lidského těla, které se s ní ve *fázi spotřeby* mísí a které je po fázi spotřeby, navrací zpět do koloběhu živé přírody formou odpadní látky. (Arendtová 2007: 143, Jonas 1997: 93) Již zde je patrné, že práce v celém metabolickém pohybu představuje pouze první, zprostředkující fázi, jež – počínajíc na tělesné rovině u pociťované potřeby – pokračuje přes fázi spotřeby a vylučování. Práce je tedy první fází, spotřeba druhou fází. Tento banální výklad hraje i dnes zcela zásadní roli a tuto skutečnost je nutné mít neustále na vědomí při čtení takových zdánlivě protikladných kategorií jako je *konzumní společnost*, jež je ve skutečnosti jen jiným výrazem pro *společnost práce*. Neboť jak sama Arendtová

podotýká: tam kde se hovoří o *plýtvavé*, *hýřivé*, *konzumní* či *hyper-konzumní společnosti*[67] obyčejně chybí nutný dodatek, který takovéto jednostranné výklady zatemňují: s fází spotřeby je vždy zároveň spojena fáze výroby, hýřivá společnost konzumu proto nutně musí být zároveň společností setrvalé výroby a práce, jež zajišťují výrobu a prodej statků a zboží, které mohou být následně konzumovány. (Arendtová 2007: 160). Proto i plýtvavá, konzumní společnost je jen jiným výrazem pro společnost setrvalé produkce a práce, bez níž by nadbytek konzumovatelného a obchodovatelného zboží nebyl možný. Nicméně nás v tuto chvíli zajímá pouze fáze práce a spotřeby na základní úrovni lidského těla.

Potřeby a nutnosti, jakožto projevy základního, fyziologického nedostatku se *cyklicky vrací* a trvají tak dlouho, jak dlouho trvá život příslušného organismu. Životní cykly tak podmiňují cykly práce a ty se v konečném důsledku odvíjejí od velikých cyklů přírody. Touto optikou lze vidět jasnou návaznost, v níž základní životní cykly (pochody živého těla) určují cykly práce a tyto dva nepřetržité, vitální procesy se v posledku odvíjejí od celkového cyklického založení přírody a času (dne, měsíce či ročního období), takže práce je i v tomto ohledu přirozenou součástí koloběhu živé přírody. (Ibid: 126) Myšlenku cyklického pojetí lidské práce, jež je odvozena od fyziologických projevů lidského těla a od cyklické povahy přírody a času, Arendtová čerpá z myšlenek francouzského sociologa práce a surrealisty Pierre Naville (1903 – 1993). Ten k této provázanosti říká: „Hlavním rysem [pracovního dne] je jeho cyklický neboli rytmický charakter. Tento charakter je zároveň spojen s přirozenou a kosmologickou povahou dne a s povahou fyziologických funkcí lidské bytosti, které člověk sdílí s vyššími živočišnými druhy. Je zřejmé, že práce by měla být především spojena s přirozeným rytmem a funkcemi. [68] Z toho vyplývá cyklický charakter, který určuje časovou jednotku pracovního dne.“ (Naville 1954: 19 –

[67] Jak soudobou západní společnost charakterizuje ve své knize *Paradoxní štěstí* (česky 2007) francouzský sociolog Gilles Lipovetsky.

[68] Rytmický charakter práce vzniká na základě cykličnosti těla, pracovních úkonů a času práce. Pro práci je proto typické, že je spojena s rytmem, s rytmickým vykonáváním stále stejných, opakujících se úkonů: „výkon pracujícího dělníka, na rozdíl od výkonu zhotovujícího řemeslníka, vyžaduje k dosažení nejlepších výsledků rytmicky uspořádaný pohyb, resp. rytmickou koordinaci všech individuálních pohybů ve skupině“ (Ibis: 186). Proto jsou dle Arendtové typické spíše „pracovní písně“ než písně řemeslné, neboť zhotovování díla se děje na etapy a nevykazuje žádný pravidelný rytmus: „řemeslníci zpívají své písně, až když se sejdou po práci“ (Ibis: 186). Práce, která se naopak odehrává v „přirozeném rytmu“ těla dává vzniknout i rytmickým, pracovním písním – což lze velmi dobře doložit na příkladech *gospel* či *blues*, jež vznikly při rytmické, tělesné práci na plantážích. Pro tyto hudební styly je typické, že jsou postaveny na výrazném rytmu. Jedině při práci totiž dochází k „rytmickému sjednocení těla s jeho náčiním, přičemž silou sjednocující těla a náčiní je samotný pracovní pohyb“ (Ibid: 186), který dává pracujícím pocítit radost a rozkoš z práce. Ty vyplývají ze zakoušení síly vlastního těla, jeho vitality a mohutnosti, když dělník pracuje.

24; cit. dle Arendtová 2007: 126) Přírodní, životní i pracovní cykly se tak shodně točí v nepřetržitém kruhu „návratu téhož“ a práce dle Arendtové proto pouze kopíruje pohyb veliké, fascinující „ekonomie přírody“ (Ibid: 124, 126), jejíž přirozenou součástí se skrze látkovou výměnu lidská stává. Tento přírodní pohyb se děje na způsob nepřetržitého vznikání, zanikání, pohlcování, vylučování, produkování a konzumování, tedy toho, co jsme již výše označili pojemem *fysis*. (Hadot 2010) Příroda i život jsou utvářeny a zcela prostoupeny touto přírodní, materiální složkou, jež má podobu vitálních procesů a cyklů, v nichž „se všechny přirozené věci točí v nezměnitelném, nesmrtelném kruhu návratu téhož“ (Ibid: 124) a v nichž práce zprostředkovává a umožňuje část z celkového kvanta látkové a energetické výměny, která v říši živé přírody setrvale probíhá.

Pro důvody své cykličnosti, jež vyplývá z fixace činnosti práce k přírodě a životu, je každá práce odsouzena k nekonečnému opakování. Cyklická povaha práce, jež prostupuje celý lidský rod, zamezuje tomu, aby vůbec kdy došla svého konce či naplnění, aby jednou pro vždy „byla již hotova“. Dle Arendtové práce právě proto nikdy nemůže skončit, neboť „biologický tělesný proces a procesy růstu a úpadku (…) tvoří součást koloběhu přírody, a tudíž se do nekonečna opakují. Proto (…) také samotné lidské činnosti, jež vznikají z nutnosti odolávat těmto přirozeným procesům[69], (…) nemohou mít ani počátek ani konec. Na rozdíl od *zhotovování*, jež dospívá ke svému konci, když předmět nabyl přiměřené podoby, a může být (…) jako hotová věc připojen k existujícímu světu věcí, není práce nikdy 'hotová', ale je odsouzena k nekonečnému opakování a točí se v kruhu neustále návratu, který jí předepisuje biologický proces (…) její 'námaha a plahočení' končí až smrtí příslušného organismu.“ (Ibid: 125) Tato teze zahlédnuta optikou celého lidské rodu implikuje, že v rámci rodové podstaty zůstane lidská práce po věky věků nekonečnou, setrvalou a stálou, jako samotný život lidského rodu. Její konec by spadal v jedno s koncem života všech lidí na Zemi.

Od tohoto určujícího atributu, který spočívá v marnosti každé lidské práce, se patrně odvíjí prazáklad odvěkého resentimentu vůči práci ze strany duchovních stavů, které jí pohrdaly a braly ji jako nutné zlo, jež je vždy nejnižší a opovržení hodné, neboť se váže k tělu, jeho biologickým projevům a ke složkám, jež lidský život sdílel s ostatními druhy

[69] To je druhý úkolem *činnosti práce*, který spočívá v nepřetržité péči o zbudovaný svět a zhotovené předměty. Práce zabraňuje stravující síle fysis, aby se ve světě zhotoveném člověkem příliš nerozbujela a nepohltila lidské stavby, produkty a artefakty.

živé přírody. (Ibid: 110) Navíc: výsledky práce byly značně nestálé a téměř okamžitě mizely. Po namáhavé strasti tak nezůstávalo nic trvalého, stálého a „objektivně uchopitelného“, co by přetrvalo více než krátký okamžik časového úseku. (Ibid: 105) Již ve starověku lidé proto velmi dobře chápali, že práce slouží výhradně potřebám života, že každá práce pouze udržuje vitalitu lidského rodu a tudíž nikdy nemůže skončit. Pracující člověk zůstával pod neustálým nátlakem tělesné nutnosti, ale i nesvobodným nátlakem pána, který si jej pro vyřizování základních, k životu nutných věcí podrobil. Stále nově vyvstávající, materiální potřeby pracujícího vtahovaly do nekonečné spirály pracovních úkonů, které obvykle končily až smrtí pána nebo otroka. Práce byla proto již ve starověku nahlížena jako nutná, avšak bytostně sisyfovská činnost. Ačkoliv byla mnohdy nesmírně těžká, hyzdila tělo a otupovala mysl (předně výkonem stále stejných, ubíjejících a namáhavých úkonů), a ačkoliv nikdy nebrala konce, nic trvalého a stálého z ní nevzešlo, neboť na rozdíl od „světských věcí“ a hmotných předmětů, jež jsou výsledkem činnosti zhotovování, její produkty byly určeny k okamžité či postupné spotřebě.[70] (Ibid: 105)

Právě tento aspekt je na fenoménu práce zcela ojedinělý: ačkoliv to z dosavadní úvahy nemusí být zcela patrné, práce jakožto jediná ze tří modalit *Vita Activa* je nejtěsněji svázána s *tělesností*, s vlastní *biologickou* a materiální povahou našeho života a tudíž i s přírodou, jíž se skrze metabolickou výměnu látek a energií stává přirozenou součástí. Práce souvisí jednak s udržováním života a s jeho stabilizací, ale v druhém ohledu stojí i za jeho rozmnožováním, za hojností vitálních sil jedince i celého rodu. Proto je také nejvíce přirozenou a nejméně světskou činností, neboť její návaznost na tělesnost a biologický cyklus ji předurčuje k tomu, aby se odehrávala v privátní sféře skrytu.

[70] Arendtová zde v souvislosti s prací a spotřebou zavádí pojem „spotřebních statků“, avšak tento termín nechápe prizmatem klasické ekonomické teorie. Zatímco klasická ekonomie považuje za spotřební statek cokoliv, co je *spotřebováváno* (např. jídlo) či *opotřebováváno* (např. nábytek nebo kus oblečení), Arendtová spotřebními statky v odkaze na Johna Locka míní pouze „věci krátkého trvání (…) jež, nejsou-li spotřebovány užíváním, kazí se a zajdou samy sebou.“ (Lock 1992: 56) „Po krátkém pobytu ve světě se navracejí zpět do lůna přírody, které je ze sebe vydalo, ať už proto, že byly spotřebovány procesem lidského živočicha, či proto, že bez tohoto prostředního stádia upadají zpět do přírodního stavu a podléhají rozkladu.“ (Arendtová 2007: 123) Nejtypičtějším spotřebním statkem je čerstvé jídlo – např. nasbírané houby, čerstvá zelenina, ovoce, ulovené maso apod. „Tyto věci vlastně nepotřebují, aby byly vytvářeny, ale jsou pouze upravovány a připravovány, a jako takovíto přírodní návštěvníci ve světě přicházejí a odcházejí v souladu se stále se opakujícím, cyklickým pohybem přírody.“ (Ibid: 124) Tato přírodní určenost je jim inherentní a proniká je v daleko silnější podobě než všechna ostatní jsoucna. I vyrobené věci světa – zhotovené produkty a předměty – podléhají přírodě a její stravující síle a po jistém čase vykazují známky opotřebení či pozvolného rozkladu. Tento proces postupného zániku je ale u těchto relativně stabilních a trvanlivých věcí daleko pomalejší než u produktů práce, jež jsou těmi nejvíce přirozenými, tudíž přírodě blízkými věcmi, a proto zanikají velmi rychle.

Tento náhled o spojitosti práce, přírody a plodnosti dle Arendtové přivedl Marxe k jeho nejdůležitější myšlence, že sice účelem každé práce je produkovat a reprodukovat život jednotlivců i celého lidského rodu: „celá Marxova teorie stojí a padá na jeho původním náhledu, že pracující reprodukuje svůj vlastní život, a sice tím, že produkuje prostředky ke své obživě.“ (Ibid: 127) Axiom produkce prostředků k vlastní obživě či k obživě své rodiny je u Marxe výchozím bodem, z něhož jeho teorie vychází, zároveň v sobě skýtá odpověď na otázku, proč lidé pracují. Prací jsou zajišťovány spotřební statky a ty, po fázi spotřeby, obnovují vitální síly jednotlivce. Tato plodivá sílá práce, jež sama od sebe vytváří nadbytek, jaký pozorujeme v celé říši živé přírody, se díky mechanizaci a důsledné dělbě práce dokáže rozprostřít a přenést svou působnost plodnosti na oblast celého lidského rodu či společnosti. Dle Arendtové byl Marx – na rozdíl od Smithe, který v práci spatřoval především „zdroj bohatství národů“ (majetků, vlastnictví a zisků) – ve svých výchozích úvahách důsledným vitalistou, neboť od samého počátku práci dával do spojitosti s plodností, s něčím ryze živoucím. Účelem práce není proto růst bohatství a zisku, nýbrž udržování samotného života ať už vlastního či cizího: „Marx vychází z předpokladu, který nikdy neztrácí z očí, že 'lidé, kteří každodenně obnovují svůj vlastní život, začínají plodit druhé lidi' a že tedy 'produkují život, a to jak vlastní v práci, tak cizí v plození'.“ (Ibid: 135) Tento vitalistický motiv je zcela zásadní, neboť v sobě kloubí obě důležité roviny, které jsou vlastní vitálnímu procesu lidského rodu – práci a plození. Tak Marx oprávněně mohl tvrdit, že „prací člověk produkuje sám sebe, plozením produkuje druhé.“ (Ibid: 135) Tyto vitalistické motivy své filosofie navíc doplnil o Hegelovské inspirace, když samotnou antropologii člověka a konstituci jeho sebevědomí, schopností a celkové antropogeneze dával do úzké spojitosti s pracovní aktivitou a materiální praxí člověka. Proto se Marx také: „k tématu sebe-plození člověka“ skrze práci neustále vracel a živoucí, lidská práce představovala ústřední téma jeho teorie (Ibid: 111).[71]

3. 2. 5. Fenomén práce: cykličnost práce, dva základní úkoly práce

Vzhledem k tomu, že typickým životním pohybem, který udává rytmus a pravidelnost životu, je pohyb v kruhu, je i činnost práce *kruhovitá* a stále se opakující. Přesněji řečeno, její celkový pohyb je odvislý od pohybu biologických cyklů živého těla a

[71] Zejména v jeho „raných“ spisech: *Ekonomicko-filosofické rukopisy z r. 1844* či v *Kritice Hegelovy dialektiky*. Na zjevné Hegelovské paralely a inspirace v této věci upozorňuje ve výborné studii *Člověk, práce, sebevědomí* (1969) i Milan Sobotka.

celkových cyklů přírody: „Biologický tělesný proces (…) tvoří součást koloběhu přírody, a tudíž se do nekonečna opakuje“ (Arendtová 2007: 124) stejně jako se donekonečna opakuje práce, která odpovídá cyklicky se vracejícím tělesným potřebám a žádostem. „Proto jsou také samotné lidské činnosti, jež vznikají z nutnosti odolávat těmto přirozeným procesům, spjaty s koloběhem přírody a nemohou mít ani počátek, ani konec.“ (Ibid: 125) Člověk si tak prostřednictvím setrvalé činnosti práce zajišťuje neustálou regeneraci svých vitálních sil, reprodukci své pracovní síly, kterou každé „tělo potřebuje pro své další uchování.“ (Ibid: 127)

S kruhovitým, nikdy nekončícím charakterem lidské práce posléze vyvstávají dva *základní úkoly práce*, které jsou jí vlastní a které spočívají v:

1) ***Uchování lidského těla:*** udržováním biologického koloběhu výměny látek mezi člověkem a přírodou musí být stálé a nepřetržité, jinak by život daného jedince potažmo život celého rodu zanikl. Koloběh látek mezi živoucím tělem a jeho životním prostředím se udržuje v setrvalém běhu jedině díky práci. Člověk prostřednictvím práce „připravuje“ či „upravuje“ statky spotřeby do stavu, v němž je jejich spotřeba možná, přičemž tyto „produkty práce musí být lidskému životnímu procesu dodávány stále znovu, sotva byly zpracovány“. (Ibid: 128) Jejich následné spotřebování „regeneruje proces života“ a dále „produkuje, či lépe řečeno reprodukuje novou pracovní sílu, kterou tělo potřebuje pro své dalších uchování.“ (Ibid: 126 – 127)

   2) Uchování světa: „Druhý úkol (…) je neméně úzce spjat s koloběhem přírody (…) spočívá v nikdy nekončícím boji s procesy růstu a úpadku, jejichž prostřednictvím příroda ustavičně proniká do světa vytvořeného lidmi a ohrožuje jeho stálost a způsobilost pro lidské účely (…) Nejen uchování těla, ale také uchování světa vyžaduje namáhavé, monotónní vykonávání denně se opakujících prací. Ačkoliv tento boj, jehož zbraní je práce (…) je snad ještě méně 'produktivní' než jednoduchá látková výměna člověka s přírodou, přesto má podstatně bližší vztah ke světu, jehož stálost chrání proti přírodě.“ (Ibid: 128)

Lidská práce je tak zjevně velmi úzce provázána s biologickým cyklem života člověka, lidského rodu, se světem a přírodou. Jejím hlavním úkolem je péče o život a jeho stabilizaci – a to ať již život jednoho člověka, či celého lidského rodu. Tato stabilizace života se děje dvojím způsobem. V prvém úkolu práce plní předchůdnou podmínku na rovině materiality živého těla, neboť tomuto tělu setrvale dodává stále nové, pro život nezbytné statky spotřeby, díky nimž je tělo udržováno při životě. V tomto ohledu je práce

přirozenou součástí živé přírody, neboť zprostředkovává část látkové a energetické výměny, který setrvale probíhá v celé říši živé přírody. V tomto svém určení také odpovídá prvému *termodynamickému zákonu*, který de facto říká, že v uzavřené soustavě je celkové množství energie stálé, zůstává zachováno, prostřednictvím práce se pak mění pouze její podoba či forma. (Kvasnica 1965: 19)

Ve svém druhém úkolu setrvalá, lidská práce stabilizuje život tím, že pečuje o prostředí života lidí – o lidmi zbudovaný a obývaný světa tak, aby se v něm stravující síla *fysis* přílišně nerozmohla a nestrhla zásobu věcí, staveb a artefaktů zpět do stavu jejich původní, přírodní určenosti. (Ibid: 125 – 128) Zde modalita lidské práce nabývá paradoxního rysu: jakožto přirozená síla, jež byla daná člověku v jeho těle a tudíž od přírody, staví se proti svému původci – přírodě. Zabraňuje její stravující síle a zamezuje přirozeným procesům sukcese, pohlcování a úpadku, jimiž se příroda ve svět lidmi zbudovaných předmětů, staveb a artefaktů projevuje a jimž lidská práce zamezuje v jejich úplném rozvoji. Práce tak de facto zabraňuje *sekundární sukcesi*, která by se v tomto uměle zhotoveném prostředí lidí za krátkou dobu plně projevila[72]. (Ibid: 128)

Nyní se však ještě zastavme u prvého úkolu, který souvisí s materiální produkcí spotřebních statků, jež po fázi spotřeby reprodukují vitální síly daného člověka. Právě tato schopnost práce bývá v literatuře o fenoménu práce označována jako *produktivní*, ačkoliv se dle Arendtové jedná spíše o atribut *plodnosti*, neboť práce je dána od přírody, následuje její plodivou sílu, která se v říši přírody projevuje konstantním nadbytkem (živin, energie), a tuto schopnost Arendtová vysledovává i vlastního fenoménu lidské práce. Její schopnost zaopatřit jeden život, jak jsme ji explikovaly v rámci prvního úkolu práce, může být pro přirozenou plodnost, kterou lidská práce oplývá, přenesena z roviny jediného člověka na další členy lidského rodu – nejdříve na nejbližší okruh rodiny (rodičovská péče o život kojence), ale v rámci moderní, celospolečenské dělby práce i na celou společnost. (Ibid: 61)

[72] Sekundární sukcese je velmi dobře patrná právě v lidmi zbudovaném umělém prostředí. Např. na opuštěných polích, loukách, ale také na opuštěných budovách, jež postupně zarůstají náletovými dřevinami a další vegetací. Jedná se o přirozený proces, který nastává po přerušení či narušení původního stanoviště vegetace, jehož skladba byla např. v důsledku zemědělské práce pozměněna. Na rozdíl o primární sukcese, která vzniká na nově odkrytých a vytvořených substrátech (výsypky, lomy, lávovou pokryté povrchy), rostliny sekundární sukcese mají mnohdy návaznost na dřívější vegetaci (např. skrze zachovanou semennou banku). (Odum, Barret 1971)

Samotná činnost práce tak vystupuje jako nevíce přirozená, přírodě blízká a tudíž plodivá síla. Atribut plodnosti souvisí také s tím, že činnost práce de facto nevytváří žádné trvalé, hmotné a stálé produkty, jež by mohly být akumulovány, hromaděny a dávaly tak vzniknout vlastnictví, kapitálu či bohatství. V tomto ohledu ji žádná zvláštní *produktivita* nepřináleží a pokud přece, je to produktivita v přeneseném slova smyslu, neboť práci je vlastní především *plodnost*, jak v odkaze na Marxe zdůrazňuje Arendtová. (Ibid: 135) Lidská práce vytváří jen a pouze *spotřební statky*, jejichž účelem je „produktivní spotřeba" (Marx), která udržuje látkovou výměnu mezi člověkem a přírodou a která lidské tělo obdarovává nadbytkem vitálních sil, které mohou být posléze utraceny v sexuální aktivitě, jež souvisí s rozmnožovacím a pohlavním pudem a jedině v tomto bodě lze práci přiřknout jistý typ produktivity, který spočívá v „produkci" nového života: „vlastní silou práce, tj. pracovní silou, stejně jako silou života je *plodnost*. Živý organismus není vyčerpán, když se postaral o svou vlastní 'reprodukci' a nejpřirozenější přebytek jeho síly se ukazuje právě v tom, že se může rozmnožovat a reprodukovat." (Ibid: 138) Tuto produktivitu práce Marxovy teorie lze dle interpretace Arendtové chápat spíše v přeneseném smyslu, neboť se zde jedná spíše plodnost, než produktivitu, jak jí rozumí moderní výklady práce, o nichž bude několik okamžiků řeč. Spotřební statky, které zprostředkovávají celý metabolický pohyb mezi člověkem a přírodou, jsme v souladu s Arendtovou a v odkaze na Locka již výše definovali jako „obecně věci krátkého trvání (…) jež, nejsou-li spotřebovány užíváním, kazí se a zajdou samy sebou." (Lock 1992: 56) „Po krátkém pobytu ve světě se navracejí zpět do lůna přírody, které je ze sebe vydalo, ať už proto, že byly spotřebovány procesem lidského živočicha, či proto, že bez tohoto prostředního stádia upadají zpět do přírodního stavu a podléhají rozkladu." (Arendtová 2007: 123) Tyto statky vlastně nemusí být „produkovány", ale jsou spíše „sbírány", „pěstovány", „nalézány" a posléze upravovány tak, aby byla možná jejich spotřeba. Práce tak spíše následuje plodnost přírody, které účelně využívá a zajišťuje tak procesu lidského těla vše, co k životu potřebuje, zejména pak statky spotřeby. Tyto statky jež jen z hlediska své extrémní pomíjivosti, která souvisí s jejich přechodně stálou předmětností, nemohou být zdrojem bohatství, zisku či vlastnictví, jak se shodně domnívali Locke i Smith. (Ibid: 133)

Nyní se tedy zastavme nad samotnou kategorií *produktivity*, která je lidské práci od novověku mylně připisována, neboť na tomto výkladu mimochodem také porozumíme, jak došlo ke ztotožnění činnosti práce a zhotovování. Jak se snaží dokázat Arendtová v rámci

svého rozvrhu, modalitě práce jakožto nejvíce přirozené a přírodě blízké činnosti náleží výhradně *plodnost*, nikoliv *produktivita*. (Ibid: 135) Produktivita v podobě zhotovených, vyprodukovaných věcí a předmětů naproti tomu náleží pouze a jen sféře zhotovování. Výsledky *činnosti práce* se projevují plodností, zejména růstem vitálních sil jedince a celého lidského rodu, hlavním atributem práce je proto zdraví, potence a růst vitálních sil (Ibid: 135). Činnost zhotovování naproti tomu vykazuje růst hmotného bohatství (zboží, výrobků, peněz, kapitálu), jež může být dále zhodnocováno a akumulováno. Činnost zhotovování jakožto produkující a zpředmětňující činnost stojí za zbudovaným světem věcí a tudíž je jejím hlavním atributem *produktivita*.

Jak ale byla produktivita práce pojímána v dílech klasiků moderny a novověku a proč vůbec došlo ke ztotožnění práce a produktivity?

3. 2. 6. O různých pojetích produktivity práce: Locke, Smith, Marx

Zhruba od pol. 18. století se stává obecně přijímanou představa, že za veškerým růstem vlastnictví, majetků, kapitálu a národního bohatství stojí lidská práce. Arendtová tento široce sdílený předpoklad o „produktivitě práce“ nachází již na samém počátku ekonomického myšlení. Ozvěny této „produktivní“ ideje byly totiž poprvé formulovány *fysiokratismem*, který představoval jednu z vůbec prvních, ucelenějších, ekonomických teorií, na níž v mnohém navázala i klasická, liberální ekonomie Adama Smithe.[73] (Fuchs 2005: 12) Z hlediska naší úvahy bylo základním příspěvkem fyziokratů rozlišení mezi *produktivní* a *neproduktivní prací*, které se propojovalo s celospolečenským důrazem a vyzdvihováním sféry *produktivní práce*, jež se dle fyziokratů primárně soustředila v oblasti zemědělství. Právě zemědělství bylo jako jediné považováno za skutečně produktivní odvětví, neboť zajišťovalo skutečný *růst objemu*, přírůstek obchodovatelné, směnitelné a konzumovatelné *hmoty* (Fuchs 2007: 14). Ostatní výroba (např. řemeslná či manufakturní) byla fysiokraty chápána jako *sterilní*, doslovně *neplodná*, neboť výroba a řemeslo

[73] *Fysiokratismus* (z řec. *fysis* – příroda, přirozenost, plodnost; *kratós* – síla, vláda, tedy nadvláda přírody a její plodivé síly) představoval jednu z prvních, ucelený, ekonomický teorií, jenž byla rozšířena po krátký čas na území feudální Francie (1756 – 1778). Fysiokraté považovali v opozici k Merkantilismu za produktivní pouze práci v segmentu zemědělství, zatímco Merkantilisté tvrdili, že veškeré bohatství vzniká z akumulace peněz, drahých kovů a navyšováním zisků v obchodech. (Fuchs 2005: 13) Na fysiokraty v mnohém navázal Adam Smith, zejména jeho názory o *produktivitě práce* jsou do značné míry odvislé od původních fysiokratických náhledů. (Arendtová 2007: 112)

spočívaly v pouhé úpravě a zpracování toho, co vzrostlo „samo od sebe“ popř. s drobným přispěním člověka.

Již zde ale vidíme, že fysiokraté de facto rozlišovali mezi tím, co bylo přirozeně vzrostlé a „od přírody“ a co tedy pocházelo z přirozené *plodnosti fysis*, a mezi tím, co bylo *sterilní*, *neplodné* a co představovalo sféru řemeslné, produkující činnosti člověka, která skrze výrobní činnost pouze upravovala vzniklé přírodniny – jako byl kámen, železo, dřevo a další suroviny. Plodnost přírody a zejména pak půdy byly primární a jich posléze účelně využívala sféra lidské práce a výroby. Vzniklé přírodniny (kámen, dřevo, železo apod.) byly ve fázi *sterilní výroby* jen upravovány a zpracovány do podoby nějakého hmotného produktu (socha, stůl, odlitek), aniž by tím vznikla skutečná, hmotná hodnota (příbytek hmoty či objemu). (Fuchs 2005: 14) K hodnotě člověkem zhotovovaných produktů se totiž skrze výrobu „připojovala pouze hodnota opotřebovaných nástrojů, surovin, a dále hodnota potravin těch, kteří pracovali.“ (Fuchs 2005 14) Fyziokratické rozlišování mezi produktivní a neproduktivní prací se tak zcela základně odvíjelo od plodivé síly přírody. Již zde je zřejmé, že plodnost byla vlastní pouze přírodní síle, kterou lidská práce mohla akorát účelně následovat a efektivně využívat jejího potenciálu – jak je to příkladně činní právě lidská práce v oblasti zemědělství. V tomto ohledu byla příznačná již původní Lutherova[74] interpretace veškeré materiální praxe člověka, z níž se Luther pokoušel eliminovat veškeré produktivní prvky pracujících: „Vše, co člověk podle Luthera činí ve vztahu k přírodě, je, že 'nachází' poklady, jež do ní vložil Bůh: *'Řekni, kdo ukládá stříbro a zlato do hor, aby je tam člověk našel? Kdo ukládá do polí takové velké bohatství, jaké na nich vyrůstá? Činí to snad lidská práce? Ano, práce to vše snad nachází, ale Bůh to tam nejprve musí uložit, má-li to práce najít (…) tak shledáváme, že veškerá naše práce není ničím jiným než nacházením a zdviháním Božích statků.'*“ (Arendtová 2007: 177, pozn. 3) Tímto bohem ovšem nemusí být nějaký personifikovaný, křesťanský bůh, ale může jím být právě příroda a její plodnost, skrze níž je veškerenstvo obdarováváno konstantním nadbytkem a díky které vzniká fascinujíc jednota a provázanost veškerého života na Zemi. Tuto ideu poprvé

[74] Martin Luther (1483 – 1546) byl německý theolog, kazatel, reformátor a zakladatel protestantismu.

vyjádřil Baruch Spinoza ve své *Etice* (česky 2204), v níž představu boha ztotožnil s přírodou a její plodností: *„Deus sive Natura.“*[75]

Novověký náhled o produktivitě práce se tedy zcela základě odvíjel od „produktivní“ – ale správnější by bylo říkat *plodivé* síly přírody. To, co novověké ekonomické uvažování přejalo z fysiokratismu, byl jeho důraz na *plodnost*, kterou novověké myšlení nově nazývá *produktivitou*: pokud měla být lidská práce uznání hodná, musela být produktivní a produktivní byla pouze tehdy, když byla produktivní analogicky k plodivé síle půdy a přírody. Ve skutečnosti se již zde hovořilo o *plodnosti*, která je vlastní přírodě, nikoliv o *produktivitě*, která je vlastní lidské činnosti zhotovováním. Plodnost *fysis* totiž spočívá v tom, že veškerenstvo obdarovává konstantním nadbytkem přírodnin, energií a zdrojů, zatímco produktivita zhotovující činnosti tkví v tom, že člověk tento přírodou poskytovaný nadbytek využívá, upravuje a původně ryzímu, přírodnímu jsoucnu prostřednictvím své účelné, volní činnosti propůjčuje zcela novou *substanci*. Přírodou přirozeně „produkovaný“ nadbytek se v období novověku nicméně stává měřítkem veškerých lidských činností v rámci národního hospodářství, takže každá *uznáníhodná práce* musí být stejně *plodivá* (v novověkém myšlení nazývána jako „produktivní“) jako samotná příroda, musí obdarovávat lidský *svět věcí* novými *produkty* (předměty, věcmi, zbožím) v podobném smyslu, jako obdarovává *země* veškerenstvo svými *plody*. (Arendtová 2007: 112 – 113, pozn. 17) Práce, která tuto schopnost postrádala – např. práce domácího služebnictva, práce úředníků, dělníků či některých umělců (herci, hudebníci), byla počínaje 18. stoletím považována za *neproduktivní*, jakkoliv se mohla jevit z hlediska jednotlivého života či života celé společnosti nepostradatelnou. Tak například Markýz de Mirabeau[76] označoval za „neproduktivní třídu dělníků, jejichž práce, jakkoli je nezbytná vzhledem k lidským potřebám a užitečná pro společnost, přesto není produktivní (…) rozdíl mezi nutnou a produktivní prací ilustruje na základě srovnání

[75] Baruch Spinoza (1631 – 1677): holandský, židovský filosof. V jeho *Etice* se objevil tento pozoruhodný výrok - „Deus sive natura“ - *Bůh čili příroda*. Tato myšlenka bývá vykládána různě. Zde se opírám o Mullerovu interpretaci, v níž se říká: „*Spinozův Bůh venkoncem není transcendentní a 'jiný'. Bůh je příroda sama (...) Jedinečná nekonečná příroda, neboli Bůh, tak může být pochopena dvěma způsoby: buď jako jeden Bůh a jako 'natura naturans', anebo jako nekonečný řád konečných věcí a jako 'natura naturata'*.“ (Muller 1997: 270) Lze to chápat tak, že Spinoza spojil představu boha s materialismem a v jistém ohledu i předjímal pojem evoluce – příroda mu byla plodivou, božskou substancí, která je příčinou sebe samé i všeho ostatního, neboť vše z přírody vzchází a vše její silou také pomíjí. Tento motiv je nápadný později také u Theilarda de Chardina, který představu boha propojil s evoluční teorií, když hovořil o „duchovní moci hmoty“. (de Chardin 1990)

[76] H. G. R de Mirabeau (1749 – 1791) byl francouzský revolucionář, spisovatel a politik. Jeden z významných stoupenců Velké francouzské revoluce.

s činností, jež přiřezává kameny, na rozdíl od činnosti, která by je produkovala.“ (Ibid: 113)

Novověký předsudek o produktivitě práce, jež byl odvozen od plodivé síly přírody, ale do jisté míry souvisel i se zásadními dějinnými událostmi, jako byla bezprostřední a zcela nová zkušenost do té doby nebývalého růstu individuálního i celospolečenského bohatství. (Ibid: 134) Růst bohatství, majetků a vlastnictví, souvisel především se zaoceánskými plavbami, koloniální politikou Evropy a počínající industriální revolucí. Tyto události měly zcela zásadní vliv na to, jak se nově začalo uvažovat nejen o lidské práci, ale o jakékoliv činnosti člověka: „fenomén, s nímž byla konfrontována politická teorie od poloviny 17. století, byl dodnes neustávající proces rostoucího bohatství, rostoucího majetku a rostoucího zisku. Při pokusu o vysvětlení tohoto ustavičného růstu pochopitelně upoutal pozornost teoretiků podivuhodný fenomén procesu, jehož postup byl zdánlivě automatický. A pojem procesu se také posléze (…) stal vlastním klíčovým pojmem přírodních a historických věd, jež byly rozvinuty v novověku. Přitom se od počátku nabízelo pojímat tyto procesy ve smyslu přirozených procesů s jejich automatickými průběhy, jež byly přece bezprostředně známé, a protože šlo o procesy růstu, bylo rovněž nasnadě zvolit jako model jejich pochopení organický proces života (…) Pokud však někdo chtěl této metafoře skutečně porozumět, resp. pokud chtěl transponovat automatické přírodní děje do nějaké vědomé lidské činnosti, která je s těmito ději příbuzná, pak mohl připadnou pouze na práci, protože ta je jedinou činností, která je stejně organická jako život sám.“ (Ibid: 134 – 135) Tak novověk přichází jednak s několika procesuálními tezemi[77], ale také s ekonomickou teorií, v níž je na teoretické rovině rozpracován koncept produktivity práce, jak ji nacházíme u hlavních teoretiků této doby – Johna Locka, Adama Smithe a později také u Karla Marxe. Proces novověkého růst bohatství, majetků, kapitálu a zisku byl bezprecedentní, zároveň však jeho objev spadá v jedno s objevením kategorie procesu v živé přírodě. Jako model pro pochopení, vysvětlení a další upevnění růstové orientace počínající epochy byl zvolen právě předobraz organického procesu života, který se jakožto přírodní fenomén řídí zákony, jež mu byly inherentní. (Ibid: 142) V podobném smyslu pak bylo nahlíženo na oblast ekonomiky, v níž práce, pro důvody jejího setrvalého, procesuálního charakteru, zaujala ústřední postavení. Odtud vzniká důraz na produktivitu

[77] Arendtová uvádí dvě nejznámější procesuální teze, jež se opírají o metaforu přirozené plodnosti života a sice „pověru že, peníze jsou nadány magickou silou plodit další peníze, stejně jako snad nejnosnější náhled novověku, že moc sama ze sebe plodí zase moc“ (Arendtová 2007: 135)

práce, která v novověkých teoriích na sebe brala různé podoby: u Johna Locka se jednalo předně o produktivitu práce, která stála za růstem „soukromého vlastnictví a majetků“, u Adama Smithe šlo o produktivitu práce, která stála za „bohatstvím národů“ (zisků, majetků a kapitálu), u Karla Marxe šlo o produktivitu ve smyslu „růstu nadhodnoty“ celkové společenské práce. (Ibid: 138) Ve všech třech případech byla ale modalita práce ztotožněna s činností zhotovování a jako taková povýšena z místa nejvíce opovrhované, otrocké a nízké činnosti na samý vrchol v rámci hierarchie lidských činností, který doposud přináležel činnosti myšlení a jednání. (Ibid: 112)

Novověká glorifikace a vzestup práce „z nejnižšího a nejopovrhovanějšího stupně na místo nejvíce ceněné činnosti“ začíná s Lockovým teoretickým náhledem, že práce stojí za *produkcí vlastnictví*: Locke chápal jako produktivní tu část práce, která vytvářela trvanlivé, stálé předměty, jež mohly být akumulovány a následně zhodnocovány jakožto nabyté vlasnticví. Do popředí zde přichází nový pojem *hodnoty*:[78] „za hodnotné Locke považuje to, co může být uchováno, a proto se může stát vlastnictvím“ (Arendtová 2007: 132, 133). V Lockově ekonomickém myšlení šlo tedy primárně o to, „dobrat se produktů, jež se mohou udržet ve světě hmatatelných předmětů dostatečně dlouho na to, aby se staly 'hodnotnými'“ (Ibid: 132) a jako takové mohly být akumulovány a daly tak vzniknout soukromému vlastnictví. Locke si však zároveň ještě uvědomoval, že v celospolečenském těle nadále existují sféry práce, které „nepřidávají vůbec nic k hodnotě zpracovaného materiálu“ (Arendtová Ibid: 132), což samozřejmě „neznamená, že by práce nijak neupravovala materiál poskytovaný přírodou, ale pouze, že z této činnosti nemůže vzniknou žádná 'hodnota'“ (Ibid 132) ve smyslu vlastněného (tj. akumulovatelného) produktu.[79]

[78] Kategorie *hodnoty* se objevuje již u prvních představitelů či předchůdců klasické ekonomie. Tak např. William Petty (1623 – 1682) navazuje na Aristotelův výklad ekvivalence směny dvou odlišných výrobků. Petty zcela základně rozlišuje mezi *tržní (peněžní) hodnotou*; *hodnotou* jakožto *bází*, kolem, které tržní hodnota v podobě ceny osciluje; *užitnou hodnotou*, která vyjadřuje užitečnost a žádoucnost určitého výrobku či služby a *pracovní hodnotou*, jež vyjadřuje množství práce, které bylo na daný výrobek či službu vynaloženo. (Fuchs 2005: 10) V souvislosti s *užitnou* a *tržní hodnotou* je později Adamem Smithem formulován tzv. *paradox hodnoty* (známý též jako *Smithův paradox*). Smith srovnává dva statky co do jejich užitné a tržní hodnoty. U běžných spotřebních statků (např. vody, potravin) shledává, že jsou z hlediska života nezbytné, životně důležité (vysoká užitná hodnota), ale jejich tržní hodnota je velmi nízká. Naproti tomu u tzv. *vzácných statků* (Smith jako příklad volí diamanty), je poměr přesně opačný: užitná hodnota je nízká, zatímco tržní hodnota velmi vysoká. (Smith 2014: 49)

[79] Jak bude dále vyloženo (viz s. 46 – 51) vlastnictví u Locka je zcela základně odvozeno od těla, tělesných potřeb, funkcí a dále práce, která se tělesně mísí s materiálem svého zpracování; v druhém ohledu

Důležitý moment v historickém vývoji ekonomického uvažování nastal, když Adam Smith činnost práce identifikoval s procesem akumulace kapitálu, přesněji řečeno s procesem *produkce* a rozmnožování celospolečenského bohatství. Smith totiž na rozdíl od Locke pokládá za „hodnotné to, co má dostatečnou trvanlivost, aby to mohlo být směněno za něco jiného." (Ibid: 133) Právě u Adama Smithe byl důraz kladen na produktivitu v obdobném smyslu, jak o ní uvažovali fyziokraté: práce byla produktivní jen tehdy, rozmnožovala-li zásobu věcí ve světě. Tyto věci bylo možné posléze směňovat, zhodnocovat a tím i navyšovat zisky a bohatství. Práce, která tyto směnitelné statky vytvářela, byla základním zdrojem bohatství národů a společnosti, zatímco jiné formy práce, tzv. *neproduktivní*, jakkoliv se mohly zdát z hlediska života nutné, si této váženosti nezasluhovaly: „Práce některých stavů požívajících největší vážnosti[80], stejně jako práce sluhů, nevytváří žádnou hodnotu a netuhne, neboli neztělesňuje se v žádném trvalém předmětu neboli prodejném zboží, jež by trvalo i po skončení práce a za něž by se později dalo opatřit stejné množství práce neboť tak jako deklamace herce, řeč řečníka nebo melodie hudebníka, i práce těchto lidí zaniká okamžikem, kdy je vykonána." (Smith2001: 289, cit. dle Arendtová 2007: 120 – 121) Smith si tedy, jak je na citaci zřejmé, vážil zejména té práce – která byla vlastně řemeslnou, zhotovující činností: vytvářela totiž *trvalé, hmotné* předměty, které vytvářely hodnoty a tuhly v prodejném zboží, které přetrvávalo i po skončení procesu činnosti, jež vedla k jeho zhotovení. Toto zboží bylo možné směňovat, „zaopatřovat za ně podobné množství práce", které se ukrývalo naakumulováno v jiném předmětu, jež bylo možné za původní výrobek směnit. Jiné formy práce sice byly sice nutné, avšak v tomto náhledu nebyly *produktivní*.

Na vrchol lidských činností, jež vedla k převrácení doposud platné hierarchie, v níž patřilo k vrcholným činnostem jednání a myšlení, práce ale definitivně vystoupila až „v Marxově systému práce, kde se stala zdrojem veškeré produktivity a výrazem samotné lidskosti člověka." (Arendtová 2007: 129) Zatímco Lockovi šlo, dle Arendtové, předně o to nalézt axiomatický bod, od něhož by bylo možné v následné politické teorii odvodit nezpochybnitelný nárok na soukromé vlastnictví, přičemž vlastnictví zde bylo chápáno jako hodnota a konečný výsledek produktivity práce, Smith v práci viděl především činnost, která stojí za celospolečenským rozvojem a akumulací bohatství, které bylo v jeho

je vlastnictví ale pojímáno také jako schopnost *akumulace* – tj. hromadění hmotných věcí a předmětů. (Ibid: 130)

[80] Zde Smith naráží na politické představitele, vojáky či úředníky.

teorii jedinou hodnotou. U Marxe se celostní povýšení práce z důvodu její produktivity završuje, když je práce vyzdvižena na jakousi antropologickou konstantu, která je stěžejní pro konstituci lidského subjektu s jeho antropogenezí, schopnostmi a která zcela základně určuje podobu přirozeného světa člověka.

Dle Arendtové jsou všechny tyto výklady, které práci přisuzují produktivitu, naprosto mylné, neboť zcela základně opomíjejí tu banální skutečnost, že práce představuje především zcela základní „nejpřirozenější a tedy i tu nejméně světskou ze všech lidských činností". (Arendtová 2007: 129) Z důvodu tohoto svého základního určení, jež se v novověku začíná přehlížet, se všichni tři autoři zaplétají do rozporu, který pramení ze ztotožnění činnosti práce a zhotovování resp. do rozporu, který spočívá v tom, že práci je v novověkých teoriích přisouzen atribut „produktivity", jež může připadnout pouze činnosti, která vyrábí a produkuje nové věci za použití přírodních materiálů – tedy činnosti zhotovování, nikoliv práci. (Ibid: 129) Práce je spíše činností nezbytnou pro samotný život, pomíjivou, setrvalou látkovou výměnou mezi člověkem a přírodou, která, jak jsme již výše několikrát zdůraznili, spíše pomáhá *re-produkovat* vitální síly jednotlivce a tento nadbytek sil se posléze může rozšířit i na řady celého lidského rodu. Práci jakožto látkové výměně je vlastní spíše *vitalita* a *plodnost* nikoliv *produktivita* ve smyslu vyrábění hmotných předmětů, neboť pokud práce po sobě vůbec zanechává nějaké hmotné, předmětné statky, jedná se o statky spotřeby, jež jsou téměř okamžitě spotřebovány, popřípadě velmi rychle zachází samy sebou, jak jsme poukázali výše na výměru spotřebního statku u Locka. (Ibid: 129 – 130) Pakliže by se přece jen dalo o práci uvažovat jako o produktivní síle společnosti, pak pouze v případě, na který upozorňuje Friedrich List: „práce je produktivní buď tím, že vytváří směnné hodnoty, nebo tím, že rozmnožuje produktivní síly (…) práce čeledi [nebo např. domácí práce žen – D. V.] činní pána domu způsobilým k vykonávání důležitých zaměstnání." (Ibid: 112) Takže práce v doslovném smyslu produkuje svobodu, která se může realizovat i v oblastech zhotovování, obchodu, politice, umění a v dalších oborech.

Na tomto místě je nicméně třeba se ještě krátce pozastavit u novověké identifikace práce a zhotovování, neboť tato přesmyčka rámuje uvažování o činnosti práce do dnešních dnů. Zmíněné překřížení, je dle Arendtové možno nejlépe demonstrovat na definici

produktivity práce ze studie Thorsteina Veblena[81], kterou Arendtová ve svém textu cituje: „*Trvalou* evidencí produktivní práce je její materiální produkt – obvykle nějaké *spotřební* zboží“ (Veblen 1999: 44, Arendtová 2007: 130) k níž připojuje následující výklad na němž vysvětluje přehlížení fenomenální evidence, díky němuž bylo možné ztotožnit tak odlišné činnosti jako je činnost práce a činnost zhotovování a zároveň tím práci připsat charakter produktivity: „Charakter *trvalého*, jímž věta začíná, aby podtrhla produktivitu práce, se zde již po několik málo slovech odhaluje na konci věty jako něco, co právě není určeno k trvání, ale k *požívání* a *spotřebování*.“ (Ibid: 130)

Podobný rozpor nachází Arendtová také v Lockově *teorii vlastnictví*. Řekli jsme již výše, že Lock ještě jistým způsobem reflektoval skutečnost, že „čirý pracovní proces právě takovéto trvanlivé věci[82] nikdy nemůže vytvořit“ (Ibid: 130) a proto, aby „práci uchránil před nařčením, že nevytváří nic lepšího než věci krátkého trvání (…) musel do svých výkladů zavést 'něco trvalého, co lze uchovat, aniž by se to kazilo'.“ (Ibis: 130) Tímto prvkem byly peníze; peníze umožnily akumulaci výsledků práce: spotřební statky bylo možné skrze směnu za peníze převést v cosi trvalého a stálého, a peníze tak propůjčily výsledkům prchavým výsledkům lidské práce atributy, jež ve skutečnosti přináleží hmotným, trvalým věcem, tedy tomu, co je možné schraňovat, akumulovat a vytvářet tím „vlastnictví“. Locke skrze peníze přisoudil produktům práce atributy trvalosti, stability, schopnosti akumulace a to tak, že spotřební statky, pakliže byly směněny za peníze, stávaly se zakonzervovanou formou vlastnictví. (Ibid: 130)

Vznik vlastnictví je u Locka, jak bude ještě později řečeno, odvozen primárně od těla a jeho nároků: tělo je prototypem vlastnictví ve smyslu látkové výměny a lidské práce. Později je ovšem zdroj vlastnictví pojímán také jako schopnost „hromadění trvanlivých předmětů.“ (Ibid: 130) Vyrobené předměty je možné jednak hromadit a obklopovat se jimi,

[81] Thorstein Veblen (1857 – 1929) byl americký sociolog a ekonom, který proslul svou strudií *The Theory of the Leisure Class* (1898) – česky vyšlo jako *Teorie zahálčivé třídy* (1999) v překladu Jany Orgocké. Veblen se v této knize zabývá vývojem lidské společnosti a postupným nárůstem majetků a vlastnictví určitých společenských stavů a tříd. Tyto majetné třídy se stávají v průběhu času natolik bohaté, že nemusí již pracovat a přispívat k celkovému produktu společnosti, který je postaven na společenské dělbě práce. Tak vzniká tzv. „zahálčivá třída“ – třída vlastníků a majetných lidí, kteří jsou uchráněni od ekonomickým tlaků a veškerý svůj produktivní čas věnují *zahálce* (*leisure*) – neproduktivnímu trávení volného času, jež je vyčerpáván v ostentativní spotřebě, nudě a nahodilých kratochvílích. Předně způsob okázalé spotřeby je u Veblena zároveň pojímán jako svého druhu statusový symbol, jež vyjadřuje bohatství a neodvislost příslušníků zahálčivé třídy. (Veblen 1999) Za svou pronikavou analýzu bývá Veblen označován jako první kritik konzumního a plýtvavého způsobu života.

[82] Předměty vlastnictví.

ale v takto akumulované podobě je možné jimi dále disponovat, směňovat je za peníze popř. jiné předměty. Zde již ale Locke nehovoří o práci, nýbrž o zhotovování, které stojí za produkcí veškerých hmotných věcí a předmětů. V penězích pak nachází jen další hmotnou, *zhotovenou* a tedy relativně stálou, trvanlivou věc, která umožňuje, aby akumulované vlastnictví bylo jistým způsobem fixováno a konzervováno. Tímto výsledky práce získávají kýženou trvanlivost a stabilitu a mohou se stát předmětem vlastnictví. (Ibid: 130) Sám Locke ovšem o několik kroků dále přiznává, že „čirý pracovní proces právě takového trvanlivé věci nikdy nemůže vytvořit“, že se „pracující, procesu života podrobené tělo (…) nikdy nemůže stát zdrojem něčeho tak stálého a trvalého jako je vlastnictví (…)“ (Ibid: 130) Lockova teorie tedy v tomto bodě naráží na tentýž rozpor – rozpor mezi plodností práce a produktivitou zhotovování, o němž se zde vede řeč.

U Locka tak souvislost mezi tvorbou předmětů a prací zůstává do jisté míry zastřena, neboť samotnou podstatu peněz, jež nakonec nejsou ničím více ani méně, než dalšími předměty, které slouží účelu universální, setrvalé směny, tuto „podstatu peněz (…) nikdy nelze odvodit z čirého pracovního procesu“ (Ibid: 130), jehož výsledky vždy podléhají stravující síle života a *fysis*, a pokud nabudou na přechodnou dobu jisté předmětné podoby, odolávají vitální síle jen po velmi krátký okamžik: „Pouhý přebytek nikdy nevede k ustavení soukromého vlastnictví. Produkty práce se nestávají trvalejšími proto, že je jich nadbytek, a nemohou být „hromaděny“ a ukládány, aby se tak proměnily ve vlastnictví. Produkty práce mohou být přisvojovány, ale právě proces přisvojování vede k jejich mizení.“ (Ibid: 139) Jinou možností je pak jedině to, že produkty práce člověk „nechá zchátrat bez užitku“ a ony – aniž by je spotřeboval, propadnou samovolné zkáze a „zajdou samy sebou“. (Ibid: 139)

Nejzřetelněji se novověkem tradovaný rozpor mezi prací a zhotovováním, mezi plodností práce a produktivitou zhotovování, ukazuje na četných místech Marxovy teorie. Sám Marx totiž dle Arendtové musel – podobně jako Locke - pod „tíhou pádné evidence fenoménů přiznat, že pracovní produktivita, přísně vzato, začíná až se „zpředmětněním“, totiž s „vytvořením předmětného světa, a že naopak žádný pracovní výkon nemůže pracující (…) osvobodit od nutnosti začínat s prací opět nanovo.“ (Ibid: 131) Právě akt *zpředmětnění* je dle Arendtové teoretickým pokusem o překlenutí rozporu, které spočívá ve ztotožnění fenoménů zhotovování a práce, ve ztotožnění kvality plodnosti a produkce,

které posléze vedly k tomu, že práci byla připsána produktivita, která je vlastní pouze zhotovování: „slovo zpředmětni se u Marxe vyskytuje zřídka, ale vždy v rozhodující souvislosti (…) Tak Marx říká (…) následující: 'Praktické vytváření předmětného světa, zpracování anorganické přírody je potvrzením člověka jakožto vědomé rodové bytosti (…) Zvíře produkuje pod vládou bezprostřední potřeby, zatímco člověk produkuje i nezávisle na fyzické potřebě, a právě až v této svobodě vůči fyzické potřebě vlastně produkuje.'“[83] (Ibid: 131, pozn. 42)

K této Marxově tezi Arendtová připojuje následujíc výklad: „Slovní hříčka se slovem předmět umožňuje tento způsob vyjadřování a zároveň zatemňuje, co se při zpředmětnění vlastně děje.“ (Ibid: 131) Moment zpředmětnění je totiž vlastní zejména činnosti zhotovování, nikoliv práci. Zpředmětňování je jádrem toho, co zde celou dobu nazýváme *produkcí* – totiž podstatou tvorby věcí, předmětů, artefaktů, peněz, celkově řečeno veškerého bohatství. V čem tento akt zpředmětnění spočívá? V procesu zpředmětnění dochází k substanciální proměně použitého materiálu: člověk vědomě odjímá přírodě jistou část její matérie (kámen, rudu, dřevo) a tu dle své představy a „vnitřního obrazu“[84] přetváří ve věc světa, která je pevná, trvanlivá a stálá, a tu lze následně prodat, směnit, nebo ji používat a uchovávat. Toto je základní určení činnosti zhotovování.[85]

Právě v tomto základním omylu, totiž ve ztotožnění práce a zhotovování, spočívá veškeré další „problémy s produktivitou práce“, jak se shodně objevují u Locka, Smithe a později i u Marxe. Marx i Smith posléze museli na jedné straně oslavovat produktivní sílu jistého segmentu práce (řemeslo, výroba, zemědělství) a jiné formy práce hanit jako neproduktivní a opovrženíhodné (např. práce domácího služebnictva, práce úředníků či

[83] V pozměněné podobě vyjadřuje Marx tuto myšlenku ještě doslovněji: „práce je zpředmětněna a předmět je zpracován“ (cit. dle Arendtová 2007: 131)

[84] Vnitřní obraz je zde jen jiným vyjádřením pro *ideu*, *vzor* nebo *představu*, která tane každému tvůrci na mysli dříve, než se vůbec pustí do samotného procesu zhotovování. Není zde bez zajímavosti, že samotné slovo *idea* má patrně slovní základ v substantivu *eidos* (řec. obraz, podoba, zjev), a to je zase odvozeno od řeckého slovesa *eiden* – vidět. Vidět vnitřní obraz jakožto vzor toho, co má být posléze vytvořeno, je, alespoň jak se zdá dle jazyka, vlastní podstatou procesu zhotovování. (Arendtová 2007: 180)

[85] Dle Arendtové *zpředmětnění* (u Marxe, Lukácse či Habermase se rovněž objevuje termín *reifikace*) znamená de facto zvěcnění imaginovaného, vnitřního obrazu: obraz je prostřednictvím procesu zhotovování převeden do materiálu, z něhož je daná věc či předmět vyroben. Procesem zhotovování se zpracovaný materiál mění ve věc a tímto vlastně mizí jeho původní forma. (Arendtová 2007: 131) Aristotelsky řečeno – dochází zde k substanciální proměně, takže např. strom mizí ve stole, kámen se mění v dům, vytěžená ruda se mění v ocel a ta je následně využita např. při stavbě mostní konstrukce apod.

armády).[86] Zejména u Marxe dle Arendtové nacházíme idealistický, téměř až platónský moment, když se rozpor mezi plodností práce a produktivitou zhotovování snaží překlenout zavedením kategorie *zpředmětnění*. Marx, ačkoliv sám definoval člověka jako *animal laborans*, nebyl s tímto určením nikdy plně spokojen. Všimnul si totiž, že také „pavouk vykonává operace, které se podobají činnosti tkalce, a včela stavbou svých voskových buněk zahanbuje mnohého lidského stavitele." (Marx 1978a: 185) V tomto ohledu všichni živí tvorové tím, či oním způsobem produkují, avšak – jak Marx podtrhnul, produkují pod tíhou nutnosti a fyzické potřeby. Aby člověka v tomto ohledu odlišil, musel dle Arendtové do celého výkladu zavést prvek vědomí, svobodnou, volní složku, takže celá formulace končí jistou podobou idealismu či platonismu: „Ale i ten nejhorší stavitel se ve srovnání od počátku liší od nejlepší včely tím, že dříve, než začne stavět buňku z vosku, vystaví ji už ve své hlavě. Na konci pracovního procesu se dostavuje výsledek, který tu byl na jeho počátku už v dělníkově představě, tj. ideálně." (Ibid: 185).

Na tomto místě Marx dle Arendtové „upadá zpět do tradičního idealismu, a důsledkem toho je, že musí jakoby náhodou užít slovo 'ideálně' a to zcela platónským způsobem." (Arendtová 2007: 127) Důraz je v tomto výkladu kladen předně na vědomí člověka, na schopnost imaginace, zatímco dříve je člověk chápán zejména jako *animal laborans* – pracující zvíře. Jenže jak si byl Marx dobře vědom a jak nás neustále usvědčují četné příklady z etologie, celá říše živého tím či oním způsobem „pracuje" a „produkuje", proto bylo nutné člověka vyjmout jako vědomou, rodovou bytost, která „produkuje i nezávisle na fyzické potřebě, a právě až v této svobodě vůči fyzické potřebě vlastně produkuje." (Marx 1978a: 185) Důraz těchto vět zjevně leží na slově „vědomá – to, co zde člověka odlišuje od zvířete je jeho vědomí (…) Marx zde upadá zpět do tradičních určení člověka a důvod je samozřejmě ten, že mluví o zhotovování a nikoli o práci." (Arendtová 2007: 131)

Právě proces zpředmětnění Marxovi umožnil do jisté míry překlenout rozpor, který vzniká ze ztotožnění práce a zhotovování, ve ztotožnění plodnosti a produktivity. Bez tohoto prostředního momentu by práce zůstala tím, čím ve skutečnosti je a čím ji Marx

[86] „Smith i Marxe se zcela shodovali s veřejným míněním své doby, když opovrhovali neproduktivní prací jako formou příživnictví, jako kdyby šlo o jakousi perverzi práce, která je hodna svého jména pouze tehdy, rozmnožuje-li zásobu věcí ve světě. Marx totiž sdílel opovržení Adama Smithe k příslušníkům 'domácí čeledi', kteří podobně jako 'zahálčiví hosté (…) spotřebovávají, aniž by po sobě na oplátku něco zanechali.'" (Arendtová 2007: 112)

v jiné části své analýzy výstižně nazývá, a sice *produktivní spotřebou*, tedy neustále se opakující pracovní aktivitou, která pouze připravuje a upravuje – Marxovými slovy *produkuje* – spotřební statky, jež jsou určeny pro okamžitou spotřebu a jejichž účelem je reprodukovat vitální síly jednotlivce i celého rodu. Z tohoto důvodu mohl Marx na jiném místě oprávněně tvrdit, že „žádný pracovní výkon nemůže pracující bytost osvobodit a od nutnosti začínat s prací nanovo. Proto též pro Marxe zůstává práce podmínkou existence člověka (…) věčnou přírodní nutností“ (Ibid: 131), která je nezávislá na jakýchkoliv společensko-ekonomických fomacích, historických obdobích či politických poměrech. Jedná se o nutnost, na které závisí samotný život, neboť práce zprostředkovává látkovou výměnu mezi člověkem a přírodou a skrze setrvalou starost a péči udržuje i lidský svět. (Ibid: 131)

„Jestliže Marx poté ve stejné souvislosti říká, že 'pracovní proces zaniká v produktu', pak ve skutečnosti myslí na zhotovování“ (Ibid: 131), neboť setrvalou výměnu látek a energie mezi člověkem a přírodou (*fysis*) nelze takto separátně vůbec myslet. Jedná se o nepřetržitý, soustavný, pohyb, který má podobu metabolismu. Metabolická složka je vlastní celé říši živého, a v nejmenším měřítku je možné tento fenomén pozorovat na úrovni lidského těla. Tento „proces rozhodně nemůže zaniknout v produktu, protože tento proces je přece sám život a jako takový se spíše 'spojuje s předmětem práce', asimiluje ho ve spotřebě.“ (Ibid: 131) Proto také „Marxův postoj k práci, to znamená k centrálnímu tématu jeho myšlení a díla, byl [dle Arendtové – D. V.] od počátku až do konce dvojznačný.“ (Ibid: 133) Na jedné straně mu byla práce nezrušitelnou, věčnou přírodní nutností, onou „podmínkou existence člověka, jež je nezávislá na všech společenských formách“ (Ibid: 133), která navíc stála za konstitucí veškerých jeho mohutností a schopností, na druhé straně ji zároveň chápal jako prokletí a bídu člověka, které je potřeba z lidského života odstranit, od čeho je nutné se emancipovat: „úkolem revoluce není pouze emancipace pracující třídy, nýbrž osvobození lidí od práce (…) svoboda ve skutečnosti začíná tam, kde končí práce, která je určována nouzí a vnější účelností.“ (Ibid: 133)

Jiný aspekt tohoto základního rozporu, na který se Arendtová snaží upozornit, vězí v samotné důležitosti činností práce a zhotovování pro lidskou bytost, pro konstituci jejího sebevědomí, dovedností, schopností i jejích smyslů: „Utváření pěti smyslu je práce celých

dosavadních světových dějin“ (Marx 1978b: 141).[87] Již jsme výše hovořili o důležitosti vnějších předmětů, ke kterým se člověk skrze svou setrvalou, materiální praxi vztahuje: „mezi schopností a předmětem vládne dialektický vztah. Člověk rozvíjí (přetváří) určitý předmět, a tím se zároveň přetváří daná lidská schopnost.“ (Hauser 2007: 34) Právě díky práci a produkci, která dle Marxe člověka odlišuje od zvířat, si pěstuje své schopnosti a dovednosti a dále je rozvíjí. Na jedné straně je v Marxově systému člověk pojímán jako bytost, která se od zvířat liší právě prací, specifickým způsobem materiální produkce, zatímco o několik kroků dál je vyhlášen konečný cíl emancipované společnosti komunismu, který spočívá v odstranění práce: „říše svobody začíná mimo „říši nutnosti“ (Arendtová 2007: 133).[88] Jak celou úvahu uzavírá Arendtová: „Marx ve všech stádiích svého myšlení vychází z definice člověka jako *animal laborans*, aby pak tohoto pracujícího živočicha dovedl k ideálnímu společenskému uspořádání, v němž by právě jeho největší a nejlidštější schopnost zůstala ležet ladem (…) Marxovo dílo nakonec ústí v nesnesitelnou alternativu mezi produktivním otroctvím a neproduktivní svobodou.“ (Ibid: 134)

3. 3. 1. Fenomén práce: různá pojetí tělesnosti

Vyjdeme-li z výkladu Arendtové, pak žádný ucelený výměr těla resp. toho, jak tělu a tělesnosti rozumět, v jejím díle nenacházíme. Tělo jakožto místo základních modalit činného života u Arendtové prostupuje celým textem, aniž by bylo kdekoliv systematičtěji tématizováno. Domnívám se, že tomu tak je z jednoho prostého důvodu: pakliže hovoříme o *činném životě*, automaticky tím zároveň předpokládáme *živé a mohoucné tělo*, které je každého takového života základním předpokladem, neboť aktivní činnou složku umožňuje, přičemž základní je v tomto ohledu pracovní síla, kterou každý člověk v různé míře disponuje a kterou může realizovat svou obživu.

[87] „Čím více a aktivněji se zabýváme hudbou, tím rozvinutější a plnější je náš hudební smyslu. Neexistuje tu jakýsi ideální tvar sluchu, rozumu, vůle, lásky, ke kterému se přibližujeme, nýbrž tyto schopnosti se přetvářejí v aktivním vztahu k předmětům. Jak říká Engels, ruka je nástrojem i výsledkem práce.“ (Hauser 2007: 34 – 35, pozn. 30)

[88] Uvádí spisy *Německá ideologie*, *Komunistický manifest*, Kapitál.

Sám bych se v tomto bodě mohl spokojit s tím, že se přidržím předpokladu Arendtové a vyjdu jednoduše z toho, že tělo ve svém spise předpokládá a neproblematizuje. Musím však učinit drobnou odbočku, v které pokusím blíže specifikovat, co mám přesně na mysli, hovořím-li zde v souvislosti s lidskou prací o *materialistickém* či *přírodním* těle. Výklad materialistického těla, který bude zahrnovat i jeho odlišení od těla symbolického, dále propojím s fenoménem práce, produktivní spotřebou, ale i s plodností živoucí práce, která rozmnožuje život a jeho vitální síly. Domnívám se, že materialistické pojetí těla, by – alespoň potud, pokud bychom hovořili o fenoménech práce a produktivní spotřeby – odpovídalo i koncepci, která se objevuje ve *Vita Activa*, avšak s tím dodatkem, že toto materialistické pojetí není pro celkové chápání tělesnosti zcela vyčerpávající. Na některých aspektech a projevech materialistického těla (*bolest, produktivní spotřeba – pohlcování, vylučování, vznik pracovní síly a vitální síly plodnosti*) bude patrné, jak je lidské tělo provázáno s živoucí prací a v jakém ohledu lze dále říci, že tělo je *prototypem soukromého vlastnictví*. Nyní tedy v krátkosi pojednejme rozlišení materialistického a symbolického těla.

O možnostech odlišného pojímání a chápání těla jsem se již krátce zmínil, když jsem v druhé poznámce pod čarou naznačoval, že výchozí pozice mého uvažovávání bude odvislá od koncepce materialistického těla (*sarx*), a nebude se v běžném protikladu k tomuto pojetí, zakládat na hledisku těla symbolického (*sóma*), jakkoliv si význam této druhé dimenze uvědomuji. Je třeba znovu zdůraznit, že v případě těchto dvou tělesných aspektů se nejedná o „vyhraněný dualismus“, nýbrž o dvě strany téhož: dimenze *sarx* jednoduše nelze převést na somatickou a obráceně zrovna tak, neboť „mezi těmito dvěma těly je (…) mnoho vzájemných vazeb a podmíněností.“ (Hauser 2009) Krom sarxistické a somatické dimenze, ovšem známe ještě jedno pojetí těla, o němž se zde musíme krátce zmínit: jedná se o *nepředmětné tělo*, které antická tradice označovala termínem *pexis*. (Hogenová 2007: 9) *Pexis* je tělo, které zakoušíme svým vlastním „tělesněním“, neuvědomovaným, do značné míry zautomatizovaným tělesným životem. (Hogenová 2007: 10) Důležitým aspektem *pexis* je jeho *nepředmětnost*. Nepředmětnost *pexis* má za následek, že celkovou tělesnost zakoušíme jako „prostou životní jednoduchost.“ (Hogenová 2007: 10) „Analytický vztah k tomuto tělu je [z toho důvodu – D. V.] nemožný. *Pexis* je jednoduchá jednota, běžím-li, nepotřebuji kontrolovat jednotlivé

končetiny, 'jde' to samo. V tanci jsem jediným ohniskem, 'pramením' a vsouvám se do kosmického 'ohně', řečeno s Herakleitem!“ (Hogenová 2007: 10)

Pexis je nepředmětné, pociťované tělo: je to celek (jednota intencionality řečeno husserlovsky), jakési sjednocené tělesné schéma,[89] které tvoří svorník dvou svých předmětných dimenzí: somatické a sarxistické. Nepředmětné tělo *pexis* je navíc základně propojeno s okolím a světem. Je tak řečeno vetkáno do již existující sítě či tkaniva okolního přirozeného světa našeho života a živé přírody. Proto je tělo vždy základním místem zkušenosti o světě (Patočka), oním „ohniskem smyslové zkušenosti“, jak tvrdil Merleau-Ponty. Filosof Gabriel Marcel v této souvislosti hovořil o „rozšířeném těle“: „jsme své tělo a všechny věci zakoušíme jako prodloužení svého těla v prožívané zkušenosti, skrze tělo se děje spojitost se světem“ (Olšovský 1999: 160) i s přírodou.

Sarxistická i sómatická dimenze se v této celkové životní konstelaci odráží a demonstrují po různém způsobu. Důležitou je spíše skutečnost, že se tyto dva aspekty vzájemně podmiňují, jedna umožňuje druhou a dohromady s *pexis* dotváří celek tělesnosti lidské bytosti. Přesto někteří materialističtí filosofové – jako např. Ludwig Feuerbach, Karel Marx či T. W. Adorno, kladli základní důraz zejména na sarxistickou dimenzi, aniž by ji jakkoliv absolutizovali. Spíše se snažili akcentovat onen prostý předpoklad, že „tělo jako *sarx* je výchozí, protože jeho reprodukce je podmínkou existence těla symbolického.“ (Hauser 2009: 401) Této teze bych se v následujícím výkladu rád přidržel a rozvinul ji v souvislosti s modalitou lidské práce. Jak se tedy liší symbolické tělo (*sóma*) od těla materialistického (*sarx*) a proč pro analýzu fenoménu práce volit tělo materialistického pojetí?

3. 3. 2. Sóma: tělo symbolické, tělo jako (umělecký) předmět

Sóma je tělem symbolickým a symbolizovaným: jedná se o tělo, které je „vždy-již součástí nějakého symbolického řádu“ (Jaques Lacan) – jazyka, řeči, obrazů, zákonů, uměleckých forem. (Hauser 2011: 113) Zásadní postavou pro somatickou koncepci

[89] „Tělo je synergický (…) jednoduchý, simultánní celek, není to jen složenina analyticky popisovatelná, o toto tělo nám jde především (…)Tělesné schéma jako základ synestesie nám umožňuje slyšet barvy a vidět zvuky, vnímat krajinu celým tělem, malovat zvuky atd.“ (Hogenová 2007: 8) Tělesnění pexis se odehrává na rovině pociťované zkušenosti se světem, která je synestetickou (*synestézie*, z řeckého *syn* spojení a *aesthesis* cítění, vjem, spojení smyslů). Tento životní pocit je celistvá zkušenost, kterou až druhotně rozdělujeme do jednotlivých smyslů a vjemů, jež mohou být analyzovány. (Merleau-Ponty, 2013: 281–286).

tělesnosti byl francouzský psychoanalytik Jaques Lacan (1901 – 1981), jehož pojetí těla „lze považovat za prototyp toho, jak Žižek a další[90] [současní levicoví autoři] pojímají tělo: jako to, co je součástí nějakého symbolického, kulturního, diskursivního řádu. Přes všechny odlišnosti je tu jedna věc společná. Tělo zde vystupuje jako to, co lze označit řeckým slovem *sóma*, tělo v jeho významu symbolickém, kulturním, společenském. Na individuální rovině se projevuje jako předmět vědomí, výpovědi, nebo naopak jako to, co je prostoupeno psychickou energií, libidem.“ (Hauser 2011: 115) Jak již bylo výše naznačeno, pro somatické pojímání těla je typické, že běžné fyziologické projevy přírody v nás interpretuje prizmatem kultury zejména řečí či uměním: „Když [Jacques Lacan] píše o tělesných potřebách, jako je hlad, chápe je jako podnět k tomu, aby nemluvně vstoupilo do symbolického řádu a svou mimojazykovou potřebu vyjádřilo pomocí symbolů, nejprve gest a pak slov a řeči. U Lacana je pud vždy sublimován, od začátku je prostoupen symbolickým řádem. Tělo, jeho pudy a potřeby, souvisí s jeho vepsáním do psychoanalytického prostoru.“ (Hauser 2011: 115)

Pakliže však začneme uvažovat o materiálních podmínkách naší existence a s tím souvisejícími tématy, jako je např. vykořisťování, těžká, monotónní práce, vyčerpání či nemocnost, jež souvisejí např. s nedostatečnými hygienickými podmínkami na pracovišti či porušováním bezpečnosti práce – setkáváme se s jistou formou míjení či mimoběžností. Somatický koncept těla totiž klade důraz zejména na tělesné *thesei*, na kulturní složku těla a ta se s tématy materialismu hůře slučuje: „V dimenzi somatického těla jsme tehdy, když hovoříme, vystupujeme na veřejnosti, ukazujeme svou fotografii nebo vykonáváme nějakou imateriální práci.“ (Hauser 2011: 115) Proto se sóma spíše pojí s estetikou, uměním, anatomií apod.

Somatické tělo je v tomto smyslu třeba chápat spíše jako formu, symbol, který je nositelem určitého tvaru, významu či výrazu. Tvar, krása či význam vyvstávají na pozadí určité plochy a jsou pozorovány v proměně perspektiv. Tímto ale dochází k tělesnému zpředmětnění, tělo tím jakoby zamrzá v nehybnosti, zbaveno jakýchkoliv projevů života

[90] Michael Hauser ve své studii *Tělo jako sarx* (2007), z níž zde čerpám, hovoří o současných teoreticích post-marxismu, kteří na různých tématech jako je *bio-moc*, *politika*, *gender*, *subjekt* či *pravda-událost* rozpracovávají somatickou koncepci těla. Sem by spadali teoretikové a teoretičky jako Hard a Negri, Jaques Ranciére, Judith Butler, Slavoj Žižek či Alain Badiou. (Hauser 2007: 113) Všichni se dle Hausera totiž „přes odlišné důrazy a východiska shodnou v základním pojetí tělesnosti“, která je vždy somatická. Hauser proto tvrdí, že soudobou levicovou teorii proniká „nadvláda somatického těla“.

(např. pachu, pohybu, fyziologických procesů etc., jak to vidíme např. na dílech figurálního sochařství). Sóma jakožto somatotyp tvaru a formy ve výše naznačeném smyslu nacházíme zejména v medicíně, anatomii, umění, a dalších příbuzných oborech. (Hogenová 2007: 10) Somatické tělo je chápáno jako médium symbolické složky: stává se nositelem krásy, tvaru a významu - viz např. medicínský model člověka, sochu pracujících proletářů či fotografii mrtvého vojáka. Tuto denaturovanou realitu těla, přesněji řečeno *obraz* těla, lze nakonec dnes a denně pozorovat na fiktivních tělesných obrazech v soudobém marketingovém průmyslu a dalších oborech, jež se zabývají vizualizací. S takovouto formou fyzična vyvstávají pro materialistické myšlení dva základní nesoulady.

Za prvé: v symbolizovaném zpředmětnění vždy dochází k pokřivení reality, což je patrné zejména v dnešním marketingu – kde jsou hromadně reprodukovány obrazy fyzičnosti, u nichž jsou ale „všemi dostupnými prostředky (počítačovým designem) zahlazeny poslední stopy přírody. Tak vzniká fyzická krása bez fyzična, bez vrásek a jiných otisků reality.“ (Hauser 2010) Tento argument se do jisté míry odvíjí od kritiky *spektakularity*, jakou ve své knize *Společnost spektáklu* (česky 2007) předkládá Guy Debord (1931 – 1994). V souladu s tím lze dále říci, že tato denaturovaná složka tělesnosti u mnoha lidí působí jako jakási forma falešného vědomí, jež se odráží zejména ve vychýlených představách a měřítcích fyzické krásy či vzhledu běžných lidí (např. představy o tom „jak by měl/měla vypadat můj ideální partner/partnerka“).

Za druhé, a to je zejména důležité pro korpus tohoto textu: somatická dimenze fyzičnosti dost dobře neumožňuje vztahovat se k těm stránkám našeho života, jež velmi úzce souvisejí s vlastní materialitou těla. Hlad, žízeň, strádání, fyzická vyčerpanost, únava a jiné projevy materiálního, fyzického života (např. života zmítaného a stravovaného prací), začnou-li být tematizovány na pozadí somatické dimenze „stanou se něčím jiným, nebo se změní v něco neviditelného.“[91] (Hauser 2011: 115) Somatické tělo není tělem pociťovaným, je to pouhý obraz, který je vzdálený, působí v perspektivě, z odstupu a – co

[91] Toto je podstata *sublimace*, o které již byla řeč v souvislosti s lacanovskou koncepcí: sexuální pud, hlad, žízeň, strádání a další materiální projevy přírodního těla (*sarx*) jsou v ní sublimovány, mění se v něco jiného. Tak by například vyčerpanost dělníka mohla být „estetizována“ obrazem, fotografií, zachycena ve filmovém dokumentu, ovšem za cenu toho, že ona těžká a vysilující stránka materiálního života se tím změní v cosi jiného: skutečná živoucí práce, která se pojí s vyčerpaností a dřinou, je zpředmětněna v umělecký, spektakulární výraz. Tím je původní realita estetizována a de facto de-realizována – na místo skutečného, vysíleného těla a zkušenosti těžké fyzické práce v často nevyhovujících či přímo otřesných podmínkách zůstává jen obraz, který působí z odstupu a odstíněně.

je nejdůležitější – odstíněně, zprostředkovaně – není to pociťovaný stav, ani živá, fyzická zkušenost, ale hypostazovaný, ze skutečného života vydělený obraz, který k této živoucí zkušenosti pouze odkazuje.

Michael Hauser se posléze oprávněně ptá, jak potom tedy ale „vyložit fyzické vyčerpání nebo zkušenost s monotónní prací? Někdy to vypadá tak, že téměř úplná všudypřítomnost somatického pojetí těla v dnešní teorii svědčí o tom, že tato teorie bere v potaz jenom určité druhy lidské činnosti, přesněji řečeno pouze ty, které náležejí k určitým společenským vrstvám, profesím nebo třídám (obecně řečeno k těm, kteří vykonávají imateriální práci). Ještě Adorno si dobře uvědomoval, že dimenze *sarx* je nepřevoditelná, když např. ve svých *Minima moralia*[92] (aforismus č. 100 s názvem „*Sur l´Eau*“) píše, že to jediné, co lze říci o cíli emancipované společnosti, je, že se spojí jemné s nejhrubším: že nikdo už nebude hladovět. Tato dimenze ze současného diskurzu téměř vymizela. O hladu se samozřejmě píše, ale chybí tak řečeno adekvátní pojem hladu.“ (Hauser 2011: 115)

3. 3. 3. Sarx: materialistické tělo

Právě opomíjený průnik reálné přírody, fyzično v jeho syrové podobě, utváří druhou stránku těla, o němž se zmiňuje již Ludwig Fuerbach či Karel Marx, ale v tradici kritické teorie s ním pracoval např. i Theodor W. Adorno (filosofie po Osvětimi). Tělo jako *sarx* (*sarx* lze přeložit termínem *maso*, *flesh*, *la chair*) je materiální, přírodní tělo, zde pojaté zcela naturalisticky a bez příkras, tedy se vším, co je jeho nedílnou součástí (např. pach, slabost, náchylnost k nemocem, smrtelnost, nemohoucnost, ale i síla, zdraví, pracovní síla, potence či plodnost). Naše uspořádání jako tělesných, přírodně-lidských bytostí, se jednak ohlašuje permanentně pociťovaným nedostatkem – řekli jsme výše, že člověk je *bytostí nedostatku*, k jehož podstatě patří „konstitutivní deficit“. Jeho bytí je tak závislé na vnějších, smyslových předmětech, díky nimž jedině uspokojuje své základní potřeby a díky nimž také udržuje svou fyziologii, upevňuje své sebevědomí a rozvíjí schopnosti. (Hauser 2007: 34) Konstitutivní deficit se ale zcela primárně projevuje jako hlad, žízeň, potřeba tepla, bezpečí, pohlavní žádostí apod. Přírodní tělo *sarx* pociťujeme

[92] ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia: reflexe z porušeného života*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2009, 250 s. ISBN 978-80-200-1759-8.

rovněž ve chvílích plného zdraví, jež je stavem absence bolesti, stavem, který oplývá nadbytkem sil, potencí a plodností. Nadbytek fyzických sil a potence, které – jak jsme výše naznačili – jsou výsledkem *plodnosti práce*, rozmnožují život a jeho vitální síly. Na materiálním, přírodním těle tedy zakoušíme naše sepjetí s přírodou v ryzí podobě, neboť skrze sarxistickou dimenzi se v nás doslova ozývá sama příroda; zejména pudová složka je toho velmi dobrým příkladem – erotický a sexuální pud, pud sebezáchovy, pud života, pud smrti (*thanatos*), jak je tématizoval ve svém díle[93] Sigmund Freud. Adorno pro tyto fyzické, přírodní projevy našeho bytí razil pojem „vnitřní příroda". (Hauser 2005) Touto kategorií chtěl jednoduše vyjádřit a podtrhnout skutečnost, že skrze naše materiální, přírodní tělo, zakoušíme samotnou přírodu v nás – příroda se v nás projevuje animálním aspektem, který může být i předmětem společenské represe a potlačování. Vnitřní příroda by se dala chápat ovšem také jako naše bytostná podmíněnost, podřízenost a závislost na říši přírody, jež vyplývá z naší biologické konstituce.

Pro naši úvahu je dále podstatné to, že „v dimenzi sarkického těla jsme (…) tehdy, když pracujeme materiálně, podáváme fyzický výkon, stárneme nebo onemocníme." (Hauser 2011: 115). Tato dimenze se pro potřeby výkladu fenoménu práce jeví jako nosná, neboť toto materiální, přírodní tělo odkazuje k naší fyzické stránce (*fysei*), jež je spjato s „vnitřní přírodou" a tedy vždy již i s jitou formou materiální praxe, která tělu zajišťuje vše potřebné. Materialistické pojetí tělesnosti velmi úzce souvisí s koncepcí práce jakožto metabolismu života, jak ji nacházíme shodně u Marxe a Arendtové, a kterou zde přejímám.

3. 3. 4. Sarx – tělo jako nástroj, otroctví práce, panství přírody

V úvodním výměru fenoménu práce bylo řečeno, že práce odpovídá na cyklicky se vracející životní potřeby, jež se projevují nouzí a nedostatkem. Práce připravuje a dodává živému tělu vše potřebné pro fázi „produktivní spotřeby" a tak nabývá specifické podoby metabolismu – výměny látek a energií mezi člověkem a přírodou, přičemž tato výměna je zprostředkována zejména prostřednictvím spotřebních statků, které práce opatřuje.

[93] FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. Eseje (Odeon). ISBN 80-207-0109-5.

Podmínkou vzniku práce je tedy příroda, která lidskému rodu dodává přírodniny k jeho spotřebě, ale v druhém ohledu je touto podmínkou i samotný život, na který je práce vázána, na jehož potřeby odpovídá svou aktivitou, který stabilizuje a udržuje v setrvalém běhu. Práce zajišťuje *reprodukci* vitálních sil jednotlivce i celé společnosti tím, že *produkuje* prostředky k jejich obživě. Tyto prostředky obživy chápeme výhradně a pouze jako čisté přírodniny (statky spotřeby). V pozdně moderních, kapitalistických společnostech je ale dostupnost spotřebních zprostředkována z velké části penězi, za něž si v prostředí univerzálního, směnného trhu pořizujeme vše nutné a potřebné (vodu, potraviny, ošacení, bydlení, lékařskou péči apod.), takže jsme všichni nuceni tím či oním způsobem jednak vstupovat do tržních vztahů, ale v druhém ohledu také do pracovně-právních vztahů, neboť jedině díky práci získáváme peníze, za něž posléze realizujeme naplňování základních, životních potřeb. V jakékoliv historické epoše či společenském uspořádání přitom zůstává účel práce nezměněn. Z hlediska mortality a natality je prostý: imperativ, aby život trval. (Ibid: 17)

Tělo a práce zde vzájemně souvisí z hlediska dvou podstatných aspektů. Za prvé, fyziologická povaha lidského těla se projevuje neustálou životní aktivitou, jež na sebe bere háv pociťovaných pudů a potřeb, kterým ve svých četných podobách práce pouze odpovídá. Na druhé straně se ale samotná povaha fyzického, tělesného života lidí projevuje nepřetržitým vitálním procesem a aktivitou: tělesný život je zkrátka nepřetržitým „pohyb, který vše spotřebovává, opotřebovává a nechává mizet, co je trvalé“ (Ibid: 124). Živé lidské tělo je prodchnuto tímto nepřetržitým vitálním procesem, neboť je jednak sužováno nedostatkem životně nezbytných potřeb, jejichž naplňování zas a znovu vyvolává nutnost pracovní aktivity, ale v druhém ohledu a zcela základně je tělo samo o sobě již místem bazální fyzické aktivity a procesuality. Tělo totiž „představuje (…) to, co je na člověku ve vlastním smyslu živé (…) je tedy v ustavičném pohybu, alespoň dokud trvá životní proces.“[94] (Ibid: 26)

[94] „Člověk sice skrze tělesné potřeby podléhá nutnosti, ta však tvoří pouze jeden aspekt tělesné existence (…) tělo představuje totiž to, *co je* na člověku ve vlastním smyslu *živé* (…) je v ustavičném pohybu, dokud trvá životní proces. Tělo se vzpírá absolutnímu klidu, po němž touží filosof, a jestliže ho dosáhl (…) připadá mu, jako by už neměl tělo.“ (Ibid:26) Zde také patrně leží druhý zdroj odvěkého resentimentu vůči práci ze strany duchovních stavů, které chápali, že práce, která je vykonávána díky tělu, slouží výhradně jeho potřebám. Pracovní úkony, jež „byly bezprostředně spjaty s nebytnými potřebami života“, nezanechávaly po sobě „žádné stopy, žádnou památku, žádné dílo, žádnou věc, která by měla delšího trvání“ (Ibid: 105). Celý tento náhled na práci, jež je spjata s tělesností a vytvář spotřební statky přechodně

Lidský život na jedné straně vykazuje linearitu, je to bytí, které v průběhu času spěje k smrti, přičemž se tento lineární pohyb odehrává mezi dvěma krajními body – narozením, které je příchodem daného člověka na svět a smrtí, jež je jeho zmizením. Tento lineární, životní pohyb je ale také protnut pohybu kruhu. Tělesné, biologické cykly jsou tak provázány s cykly práce, jež mají zase návaznost na kosmologickou povahu dne a ty jsou zase zcela základně provázány s cyklickou povahou přírody – např. zemědělského roku či ročního období. (Ibid: 124) Lidská práce je tudíž provázána jak s existenciálním pohybem, tak s fyziologickým rytmem a funkcemi živého těla, jehož pochody „jsou cyklické stejně jako příroda, ale pouze tak dlouho, jak dlouho tělo dokáže odolávat procesu, který jím proniká a který ho zároveň vysiluje a udržuje při životě.“ (Ibid: 124) Práce je tudíž nejzákladněji založena již v lidském těle, v podobě našeho tělesného ustrojení, které se projevuje setrvalým, kruhovitým pohybem fyziologických funkcí.

V tomto ohledu pracujeme *již* tělem, ale zároveň také pracujeme *pro* tělo, z důvodů jeho stále nově vyvstávajících tělesných potřeb, které Abram Masllow ve své pyramidě lidských potřeb nazývá *potřeby deficience*. (Maslow 2014) Důležitá je zde zejména ona banální a „úzká spojitost“ mezi prací těla a mezi vlastní povahou biologického a fyziologického procesu, jež byla ještě do nedávné doby známá a reflektovaná. Arendtová se o této spojitosti zmiňuje v jedné kratičké poznámce pod čarou, kde čteme: „V literatuře o problému práce nebylo až do poslední třetiny 19. století nijak neobvyklé, že se zdůrazňovala úzká spojitost práce s biologickým koloběhem. Tak ještě Schulze-Delitzsch[95] začíná svoji přednášku nazvanou *Práce* (Leipzig 1863) zcela bez rozpaků popisem tohoto koloběhu a končí poznámkou: 'Při posledním soustu začíná již trávení'.“ (Arendtová 2007: 125-126) Práce v tomto setrvalém, biologickém procesu připravuje „spotřební statky“, které jsou po velmi krátké době destruovány ve fázi produktivní spotřeby. Tělo svou prací „češe“, „sbírá“ a posléze upravuje čiré přírodniny, s kterými se ve fázi spotřeby mísí, pohlcuje je a destruuje, přičemž takto destruovanou, přírodní látku transformuje procesem trávní v látku odpadní a tu navrací zpět do celostního koloběhu živé přírody. Práce je tudíž přirozenou, metabolickou součástí přírody a jejího metabolického, cyklického založení. (Ibid: 147) Na tělesné rovině pak lidská práce představuje pouze první fázi, která je

pevné pomíjivosti, nabude ještě jasnějších kontur, promítneme-li si vliv platónského idealismu – zejména jeho dualismu duše a těla – na názory a myšlení klasického Řecka či pozdější evropské metafyziky.

[95] Franz Hermann Schulze-Delitzsch (1808 – 1883), významný německý politiky, ekonom a zakladatel prvních družstevních záložen pro pracující.

následována fází spotřeby, přičemž tyto dvě fáze jdou po sobě v tak těsné souslednosti, že se mohou jevit jako jediný, metabolický pohyb: „práce a spotřeba jsou vlastně jen dvě stadia stejného procesu vnuceného člověku životní nutností“ (Ibid: 160).

Druhým důležitým aspektem, která odkazuje na úzkou spojitost materialistického těla a práce je skutečnost, že veškerá práce je vykonávána *skrze* tělo a *díky* tělu – tělesné potřeby jsou jednak důvodem vzniku práce, ale v druhém ohledu samotné tělo představuje nejpůvodnější *nástroj výkonu* práce. Základním pracovním nástrojem – vůbec prvním nástrojem, který člověk má k dispozici – je jeho tělo, přičemž zejména ruce, nohy a ústa jsou těmi nejpůvodnějšími „přirozenými nástroji přisvojování“ (Ibid: 142).

Tělesné založení veškeré lidské práce zde souvisí s výměrem člověka, který je v Marxově systému chápán jako *animal laborans*, pracující zvíře: „v pojmu *animal laborans* – na rozdíl od značně problematické definice člověka jako *animal rationale* – vystupuje do popředí animální aspekt. Je-li člověk určen jako *animal laborans*, pak vskutku nemůže být ničím podstatně jiným než zvířetem, v nejlepším případě může být nejvyšším ze zvířecích druhů, jež obývají zemi.“ (Ibid. 110) V tomto pojetí člověka se zřetelně ozývá připoutanost práce k životním nutnostem, tělu a jeho potřebám a tedy i podmíněnost lidského bytí říší přírody. Tělo a jisté kvantum pracovní síly, kterou oplývá, je dále možné chápat jednak jako nejpůvodnější nástroj vlastního výkonu práce, ale také jako jediné, skutečné *vlastnictví*, které lidem zbývá po té, co byli v konstitutivní fázi kapitalismu, jež byla následována fází jeho institucionálního upevňování, dalekosáhle *vyvlastněni*.[96] (Ibid: 91) Živé lidské tělo poskytuje jeho vlastníkovi pracovní sílu, kterou může směňovat na trhu práce, je ale také nástrojem opatřování, přisvojování a pohlcování spotřebních statků, které potřebuje pro regeneraci své pracovní a vitální síly. Zároveň však lidské tělo představuje také nástroj, díky jehož plodnosti člověk rozmnožuje a udržuje vitalitu celého lidského rodu a kontinuitu generací.

Z těchto základních atributů práce ostatně pochází staré označení pro pracující, vyvlastněnou a nemajetnou třídu, kterou Marx v odkaze na římskou tradici označil shodně pojmem *proletariát* (od lat. *proletarii* – třída nemajetných vychovatelů dětí; od římského

[96] O *vyvlastňování* a *původní akumulaci*, pojednávám v následující kapitole *Sarx, prototyp vlastnictví.*

proles – potomstvo)[97]. Jak již naznačuje samo slovo, jednalo se o *nemajetnou, vyvlastněnou* třídu lidí, kteří krom vlastnictví svého těla, pracovní síly a krom svého potomstva neměli a nevlastnili vůbec nic, takže byli nuceni prodávat své tělo a svou pracovní sílu a takto se udržovat při životě prací, která se jim zrovna naskytla. (Ibid: 95) Původní proletáři nebyli také trvale usazeni a vázáni na konkrétní místo svého života a výkonu práce, proto se za prací dle nutnosti přesouvali. Prodávali svou pracovní sílu a tělo, zůstávali odkázáni na denní mzdu a tudíž se nacházeli de facto v trvalé, prekérní situaci, která je nutila přijímat práci všeho druhu, popř. žít na dluh a útraty někoho jiného. Původnímu označení *proletariát*, jež se v průběhu moderny stal do jisté míry vyprázdněným, by v tomto smyslu nadále odpovídal soudobému pojmu *prekariát*.[98] V tomto bodě ale chceme předně zdůraznit onu perspektivu úzkého sepětí *nutnosti práce* s *nutnostmi života* (tělesných potřeb a projevům), u nichž je odepřena možnost jakékoliv volby a tudíž i svobody. Tato skutečnost žene pracující do stále nového koloběhu práce a spotřeby, neboť práce je vždy zcela základně „vynucena nezbytnými potřebami těla" (Ibid: 108).

V souvislosti s nezrušitelnou nutností uspokojování základních, životních potřeb, na jejichž opětovné vyvstávání lidé reagují aktivitou práce, se až do dnešních dnů hovoří o „otrocké práci", jež je spjata právě s životem, jeho cyklickým založením a nutností jeho

[97] „*Proletarii*, lat., neb *capite censi* bylo jméno občanův římských, kteří, poněvadž neměli jmění ani dvou jiter polí (11.000 asů), nebyli zařazeni do žádné z pěti censovních tříd Servia Tullia (…) jméno *proletarii* pochodí podle výkladu starých odtud, že pouze potomstvem (*proles*) starají se o udržení státu." (viz Ottův naučný slovník: heslo *Proletarii*, Praha 1890, s. 703)

[98] Proletariát klasické, průmyslové moderny (2. pol. 20. stol.) měl oproti proletariátu počátků kapitalismu trvalé, sociální jistoty v podobě mzdy, starobního a nemocenského důchodu, ale také hegemonního postavení odborů, jež pomáhaly hájit pracovní místa a vůbec celkové podmínky práce (bezpečnost, hygienu, pracovní dobu apod.). Dále zde byla jistota kariérního růstu v rámci dlouhodobých pracovně-právních vztahů, jež byly často celoživotní a tudíž byl život pracujícího spjat s jedním konkrétním místem výkonu práce a tedy i života (Bauman 2000: 57 – 59). Žádný z těchto atributů nenacházíme ani u původní třídy proletářů, jak ji tematizuje na příkladu Říma Arendtová (Arendtová 2007: 95), ani u proletářů z počátku kapitalismu, jež spadá v jedno s obdobím *původní akumulace* (Marx 1978: 695 – 752), ani u soudobého *prekariátu*, který označuje – jak už samo slovo napovídá (z fr. *précarité* – nejistota, ohrožení) – třídu vyvlastněných a nemajetných, kteří nemají nic, než svou pracovní sílu, kterou musí prodávat na trhu práce, přičemž – a to je důležité – žijí v neustálé nejistotě a ohrožení propadu na sociální dno. Díky postupné *prekarizaci* a *flexibilizaci* pracovně právních vztahů v rámci globálního kapitalismu jsou tito pracující nuceni uzavírat přechodná, neplnohodnotná a nelegální zaměstnání, jež jsou vykonávána na černo, popř. v rámci neplnohodnotných, pracovně-právních vztahů (nejčastěji různé *Dohody o práci*, *Dohody o dílo* apod.). Veškerá odpovědnost, jež se pojí s výkonem práce je tak převedena na pracující (např. v případě úrazu na pracovišti nedostává pracují odškodné ani nemocenskou, zaměstnavatel neodvádí sociální ani zdravotní pojištění za své zaměstnance apod.), přičemž tato individualizace rizik a odpovědnosti je z druhé strany posilována tlakem na výkon a rostoucí nejistotou v podobě nejistoty délky trvání pracovní smlouvy, ale také např. nejistotou výplaty a výše mzdy – to se týká zejména práce, která je vykonávána na černo. (Standing 2014: 10 – 12)

setrvalého zaopatřování. Toto otroctví spočívá v jednak v tom, že práce zůstává nezrušitelně přistehována k životu a jeho fyziologickému resp. metabolickému založení, takže se jí nelze zbavit, neboť pokud má trvat život daného člověka, musí trvat i práce, která jeho život zajišťuje a stabilizuje. Otroctví práce spočívá ale krom nutnosti jejího nekonečného opakování, jež se pojí s absencí volby, také v tom, že je vykonávána o samotě, mimo sféru veřejnosti – v samotě těla a jeho fyziologických projevů a funkcí, popř. v samotě sféry skrytu – ve starověku se jednalo o sféru domácnosti a zemědělské usedlosti (*oikos*), v moderně to byla sféra výrobních provozů, kde „byli 'svobodní' dělníci nejprve odděleni od společnosti, takřka před ní ukryti (…) a drženi za zdmi pod neustálým dohledem jako zločinci, [neboť] jak je známo, v počátečních stadiích moderního vývoje se s prací, stejně jako s její příbuznou chudobou, zacházelo jako se zločinem.“ (Ibid: 95)

Tento aspekt osamocenosti a privátnosti každé práce je z hlediska politiky jakožto věci veřejné a sdílené velmi podstatný, neboť prokletí člověka, který je plně pohroužen do sféry nutnosti spočívá mimo jiné také v tom, že se v tomto stavu nachází sám, nikdo jiný na tomto stavu nemůže získat účast. Tomuto člověku je navíc díky objemu času, který tráví prací, upřena svoboda světa a politického jednání. (Ibid: 64) Dalším znakem, který činní každou práci otrockou, je prchavá stálost – přechodná trvanlivost jejích výsledků, kterými jsou *statky spotřeby*, jež oproti relativně stálým a trvanlivým věcem, předmětům a artefaktům, které jsou výsledkem činnosti zhotovování, vykazují jen „prchavě pomíjivou pevnost či předmětnost“ (Ibid: 122). Jedná se o ty nejméně světské a nejvíce přirozené, totiž přírodě blízké věci, jež jsou určeny pro tělesnou spotřebu. Tyto statky spotřeby se tak „po krátkém pobytu ve světě navracejí zpět do lůna přírody, které je ze sebe vydalo (…) mizí rychleji než kterákoli jiná věc“ (Ibid: 123). Proto je jejich stabilita a stálost z hlediska předmětnosti světě proti běžným světským předmětům jen čistě přechodná a pomíjivá, a proto činnost, která je opatřuje, musí se jevit nutně jako otrocká, neboť její výsledky téměř okamžitě mizí.

V souvislosti s tělesnou, živoucí prací, která je chápána jako otrocká, se dále nabízí úvaha nad *dialektikou pána a raba* a jejich vzájemným poměrem k životní nutnosti a potřebám, jimž práce odpovídá. Ve starověku nabýval tento mocenský vztah podoby

výkonu suverénní moci otrokáře a pána domu[99] nad životy otroků a žen, jež za pány nesli nutnost opatřování a přípravy všeho nezbytného a nutného – to se týkalo zejména opatřování a přípravy statků spotřeby. Přestože byli páni z okruhu činností, jež se vztahovaly k opatřování a úpravě statků spotřeby dalekosáhle vyjmuti, zůstávala zde nadále druhá, nezbytná fáze – fáze spotřeby, kterou za ně již nikdo jiný nemohl realizovat. Jako residuum tělesné nutnosti zde zůstávala „nutnost otevřít ústa" a nutnost pohlcenou přírodninu strávit a vyloučit. Tato fáze spotřeby je zde chápána zároveň jako druhá forma *tělesné práce*, jež spočívá v přisvojování, pohlcování a vylučování statků spotřeby. Proto se ani v případě despotické moci pánů a otrokářů nedá hovořit o plném zproštění a osvobození se od tlaku nutnosti života, v jejíž odstranění doufal Marx. „Pro Marxe bylo právě osvobození od práce totožné s osvobozením od nutnosti[100] a takové definitivní osvobození může nakonec znamenat pouze to, že se člověk osvobodí také od nutnosti spotřeby, tedy od látkové výměny člověka s přírodou (…) takže z námahy a práce, s jejímž

[99] Arendtová uvádí, že všechna řecká a latinská slova, která vyjadřují vládu nad druhými – jako např. *pater, rex* či *dominus* – původně pochází ze sféry skrytu (domácnosti, zemědělské usedlosti, dvora apod.), jež byla zároveň primární sférou výkonu práce. Tato oblast byla prostoupena násilím, vykořisťováním a výkonem despotické moci, kterou pán domu uplatňoval vůči svým otrokům a ženám v domácnosti. Z tohoto důvodu byla tato oblast považována také za *před-politickou* či *apolitickou*, neboť *jednání*, jež je vždy spjato s *pluralitou*, *svobodou* a otevřeným politickým prostorem, bylo ve sféře práce a domácnosti nahrazeno *výkonem příkazů* pána a očekávaným, poddanským *chováním* otroků a žen. (Arendtová 2007: 45, pozn. 22) Jednání zde bylo redukováno na chování.

[100] Arendtová zde cituje z *Trojjediné formule*, která se objevuje ve III. sv. *Kapitálu* (česky 1980), v níž Marx hovoří o *říši svobody*, která dle něho „začíná ve skutečnosti teprve tam, kde se přestává pracovat pod tlakem nouze a vnější účelnosti; podle povahy věci tedy leží mimo sféru vlastní materiální výroby." (Marx 1980: 336) Je ale důležité dodat, že Marx hovoří o svobodě, která není *absolutní*, nýbrž zůstává *podmíněná základnou*. Základna je souhrnem výrobních vztahů a produkčních prostředků, jež odpovídají určitému stupni společenského rozvoje; základna souvisí s naplňováním základních, životních potřeb člověka i celého lidského rodu, a jako taková podmiňuje *nadstavbu*. V Marxově úvaze se tedy objevuje spíše jakási oslabená svoboda, která zůstává podmíněna nutností, je to svoboda v poznané nutnosti. Tato svoboda u Marxe, podobně jako u Hegela, spočívá v *částečném* – nikoliv *absolutním* negování přírodního určení člověka. Nutnosti, jež vládne nad lidským životem, se nelze zbavit, lze pouze minimalizovat vliv nouze a nutných, životních potřeb na produktivní čas lidí. Zejména díky sdružené, racionální výrobě, a dělné práci lidského rodu, která je usnadněna mechanizací a automatizací, se naplňování základních, životních potřeb, jež odpovídá množství „společensky nutné práce", může uskutečňovat za podmínek co možná nejmenšího vynaložení pracovní síly jednotlivce a jeho produktivního času. (Marx 1980: 336) Teprve na podkladě této „říše nezbytnosti", která je primární a základní, vyrůstá „říše svobody", o níž se Marx domnívá, že vzniká teprve „tam, kde se přestává pracovat pod tlakem nouze" (Marx 1980: 336). Arendtová ale přihlíží k jádru samotného problému vykořisťování. Základna, která je nezrušitelnou a neodvolatelnou sférou nutnosti, neboť se pojí k deficientním potřebám lidského rodu, nemůže být ze sféry života lidí odstraněna. Proto Arendtová konečný cíl komunismu, který spočívá „v odstranění práce, která je vedena nouzí a vnější účelností" interpretuje jako falešný a utopický. Vždy zde totiž budou třídy, stavy a pracovní pozice, která budou muset naplňovat a zajišťovat vše nutné, co s životem lidského rodu souvisí a tyto pracovní pozice budou vůči zbytku emancipované společnosti prokleté; slovníkem soudobé politické teorie bychom mohli říci, že se bude jednat o *části bez účasti* (Ranciére), jež nutnost ponesou za ostatní, a ti je chtě nechtě budou vykořisťovat: „právě proto práce zůstává zajatcem 'produkce života', vlastního či cizího, který ji vykořisťuje" (Arendtová 2007: 114) a právě proto se jeví *konečný cíl* komunismu jako utopický, neboť nemůže zahrnout všechny, nýbrž zase jen jistou část. (Arendtová 2007: 133, 166 – 167)

biologickým koloběhem se zdál být lidský život svázán, skutečně nakonec nezůstane nic než ' námaha' otevřít ústa, abychom pozřeli jídlo. Nicméně dokonce ani takové uskutečnění 'utopie' by nezměnilo nic na bytostně světské marnosti procesu života. Obě stadia, jimiž musí projít stále se vracející koloběh biologického života, práce a spotřeba, snad mohou změnit své proporce tak, aby se takřka celá lidská pracovní síla vyčerpávala spotřebou a konzumováním.“ (Ibid: 166 – 167) V souvislosti s tímto náhledem, jež svědčí o otrocké povaze života, není bez zajímavosti dále uvést, že se zejména v pozdním Římě rozšířila tzv. „otrocká morálka“; celospolečensky převládalo stoické přesvědčení o otrocké povaze všeho života, jež se týkalo každého, tedy i pánů, císařů a duchovních: „Tzv. otrocká morálka pozdní antiky, která předpokládá, že neexistuje žádný skutečný rozdíl mezi životem otroka a svobodného muže, měla velmi reálné pozadí. Otrok vskutku mohl říci svému pánovi: 'Nikdo není svobodný, i ty musíš poslouchat pána'.“ (Ibid: 165, pozn. 81),

Toto je ostatně jen jinak rozvedená *úvaha o přirozenosti otroctví*, na níž naráží úvodní citát této kapitoly, který pochází od Senecy, jež tvrdil, že *celý život je otroctvím*. Arendtová tento motiv vysledovává také v Aristotelově výkladu otroctví, jaký předložil ve své *Politice*. Otroctví života spočívá v podrobení se životní nutnosti, jež má nejčastěji podobu fyzických potřeb. Tyto potřeby a nutnost, s kterou na nás doléhají, si nevybíráme, nemáme možnost rozhodnutí ani volby o tom, zdali jim budeme či nebudeme podléhat. Co je nutné, postrádá volby. V této konstelaci se již nacházíme, jsme do ní vrženi skrze naše tělesné ustrojení, aniž bychom na této základní podmíněnosti mohli cokoliv měnit. Setrvalému tlaku nutnosti se lze zbavit jedině *odkázaností na péči* druhých (bytost kojence či nemohoucný člověk), nebo *násilím*, které je uplatňováno vůči druhým lidem či mimolidským bytostem, jež za nás převezmou díl společensky nutné práce, která spočívá v opatřování a produkci nezbytných prostředků k obživě. Jak uzavírá Arendtová: „pomocí násilí v otrokářské společnosti nebo vykořisťováním v kapitalistické společnosti lze dosáhnout stavu, kdy jedna část z celkové sumy lidské pracovní síly, která je (…) k dispozici, stačí k tomu, aby reprodukovala život všech. Ale právě proto práce stále zůstává zajatcem 'produkce života', vlastního či cizího, který ji vykořisťuje“ (Ibid: 114).[101]

[101] V současných podmínkách se nemusí jednat jen o vykořisťování lidské práce (kam nadále spadá i práce dětí, starých a nemocných lidí), ale v širším pohledu se jedná také o vykořisťování hospodářských zvířat v potravinářském, farmaceutickém či oděvním průmyslu, nebo o vykořisťování přírodních zdrojů a jejich bezúčelného plýtvání (to se týká zejména ropy).

V našem tělesném ustrojení se tak ozývá panství přírody, které je neodvolatelné a týká se všech. Toto panství přírody se projevuje soustavným tlakem tělesných potřeb, jež jsou nevyhnutelné a nutné, a „protože lidé podléhají [těmto] nezbytným potřebám života, mohou se stát svobodnými jen tak, že si sami podmaní druhé a násilím je přinutí, aby nesli tíhu těchto nezbytných potřeb“ (Arendtová 2007: 109) za ně. Násilí a nátlak vůči druhým bytostem lze dle Arendtové uplatňovat pouze ve sféře, která se pojí právě s těmito primárními, biologickými podmínkami lidského života. Z tohoto důvodu byla tato sféra již ve starověku považována za před-politickou či apolitickou, neboť se pojila s násilím, vykořisťováním, výkonem despotické moci a nátlakem: „přinucovat jiné násilím, poroučet jim, místo abychom je přesvědčili, považovali Řekové za takřka před-politický způsob zacházení s lidmi, jak byl obvyklý v životě mimo *polis*, tedy v zacházení s příslušníky domu a rodiny, nad níž hlava rodiny vykonávala despotickou moc.“ (Ibid: 38) Nutnost, jejímuž tlaku podléhají všichni, tehdy ospravedlňovala násilí a vykořisťování, neboť „lidé se násilným způsobem zbavovali okovů nutnosti, do nichž je uvrhl život, aby získali svobodu světa.“ (Ibid: 43) Zde je ale důležité zdůraznit, že výkon násilí a panství dnes nemusí nabývat podoby úplného otroctví, jako tomu bylo ve starověkých městských státech, ani nemusí jít o částečné otroctví či úplné otroctví, jaké známe z naší doby. Jak ukazuje Arendtová na příkladě zhotovování, jež zbudovává předmětný svět věcí, který představuje vlastní domov člověka, konstitutivní násilí a vykořisťování leží v samém základě našich životních podmínek. „Řemeslná činnost *homo faber*, který zhotovuje svět, se uskutečňuje jako zvěcňování. *Homo faber* propůjčuje i těm nejkřehčím věcem jistou konsistenci, již získává z materiálu, který mu slouží k jejich zhotovení (…) Materiál musí teprve získat, vyrvat ho z jeho přirozeného prostředí. Získáváním materiálu ovšem člověk zasahuje do ekonomie přírody tím, že buď ničí něco živého – poráží strom, aby získal dřevo –, nebo přerušuje některý z pomalejších přírodních procesů, jestliže vylamuje z lůna země železo, kámen, mramor. Veškeré zhotovování je násilné a *homo faber*, tvůrce světa, může konat svou věc jen tak, že ničí přírodu.“ (Ibid: 176)

Tento výklad by jen zpětně potvrzoval základní tezi Senecy, Aristotela, ale v moderních výkladech také Maxe Horkheimera či Theodora Adorna, kteří v rámci své *Dialektiky osvícenství* (česky 2009) hovořili o nevyhnutelnosti panství, které je vždy volbou mezi podrobením se přírodě či podrobením si přírody. Tento paradox je ale nutné osvítit a prostřednictvím *negativní dialektiky* co nejvíce podřídit základnímu imperativu,

kterým je zachování lidského života na Zemi, což sebou v současné, historické situace přináší nutnost péče a starosti o primární podmínku lidského života, kterou je živá příroda: „Podstatou osvícenství je alternativa, jejíž nevyhnutelnost je nevyhnutelností panství. Lidé museli stále volit mezi podrobením se přírodě a podrobením přírody (…) člověk užívá rozumu, ale rozumem poznává nutnost panství. Rozumem si člověk uvědomuje, že nad ním vládne příroda. Užívání rozumu však člověka neosvobozuje z poddanství. Vláda přírody nad lidmi se zakládá na skutečnosti, že fyzické bytí člověka je závislé na přírodě. Adornovo pojetí osvícenství vychází z existence živých lidí, kteří mohou hladovět a žíznit (…) Pokud vyložíme osvícenství tak, že je to úsilí ovládnout přírodu, k němuž dala podnět prekérní skutečnost, že lidské přežití je závislé na přírodě, pak snaha přežít, princip sebezáchovy, ospravedlňuje existenci osvícenství. Pokud je snaha přežít fiktivním principem, který zplodilo osvícenství, ztrácí osvícenství svou legitimitu. Adorno mate tím, že nikde systematicky nerozebírá důvody platnosti osvícenství. V jeho díle však najdeme místa, z nichž jasně vyplývá, že osvícenství je oprávněné. A nejen oprávněné. Pokračovat v osvícenství, "osvítit osvícenství" prostřednictvím *negativní dialektiky* je v dané historické situaci jedinou možností, jak "*rozložit rozkládající*" a překonat panství." [102] (Hauser 2005: 19 – 20) Překonání panství se zde ovšem neděje ve smyslu jeho zrušení: pudová a animální složka člověka související s jeho tělesností nadále zůstává nezrušitelnou

[102] Zcela totožnou myšlenku nacházíme také v *sociální ekologii* Murraye Bookchina (1921 – 2006), který ve své knize *Ecology of freedom* (1982) odkazuje na pojetí humanismu německého idealisty J. G. Fichteho (1762 – 1814), který tvrdil, že lidské vědomí a rozum jsou sférou, v níž příroda dospívá k vědomí sebe sama (Bookchin, Biehl 1999: 39, Bookchin 1982: 315). Tuto myšlenku Bookchin přejímá a dále ji rozpracovává vzhledem k otázce environmentálního poškozování a panství člověka nad přírodou. Panství člověk nad přírodou je nezrušitelné, ale skrze rozum a cit, by se mohlo stát vědomým a oduševnělým. Člověk jakožto výsledek dlouhé přírodní evoluce dochází k poznání svých primárních podmínek bytí, svého neodlučitelného sepětí s přírodou, ale také k poznání mechanismu procesu produkce a reprodukce svého života, který je nezrušitelný a věčný. Mechanismus reprodukce se ale v kapitalismu děje násilným, kořistnickým způsobem, který nerespektuje meze a hranice, jež příroda člověku klade. (Ibid: 315 – 318) Bookchin člověka navzdory této skutečnosti vnímá jako jedinečné vyústění dlouhého evolučního procesu živé přírody, který může *potenciálně*, ne *nutně*, jednat jinak než plýtvavě, kořistnicky a destruktivně. Svou reprodukci může lidský rod zajišťovat i jiným, nežli exploatačním, kořistnickým způsobem. Dnes bychom mohli uvažovat tak, že člověk by nutnost své materiální reprodukce mohl učinit co nejvíce šetrnou a ohleduplnou vůči životnímu prostředí a jeho zdrojům a usilovat tak o trvalou udržitelnost svého života v rámci, jež mu určuje živá příroda a únosná kapacita životní prostředí. Tato potencionální naděje vyplývá z toho prostého faktu, že jedině člověk je krom své pudové složky vybaven také subjektivitou, vědomím, svobodou, morálkou, odpovědností a citem a je tedy schopen jednat i jinak, než násilně, pudově a kořistnicky – což jsou animální složky, vlastní celé říši přírody. Jedině člověk je také zdrojem hodnoty, smyslu a etiky, které mohou být environmentálně motivovány a orientovány. Člověk je proto jediným, kdo může své jednání řídit rozumem a sebe sama omezovat hodnotovými a etickými rámci (Bookchn, Biehl 1997: 7).

Pro Bookchina z toho vyplývá jediný závěr: lidský rod, jakožto výsledek přírodní evoluce, dospívá k poznání své primární podmíněnosti, stává se částí přírody, která si je vědoma sebe sama. Lidský rod proto potenciálně může být hybatelem celostních, společenských změn, které budou usilovat o trvalou udržitelnost a šetrnost vůči první podmínce všeho bytí. (Bookchin, Biehl 1999: 39)

součástí lidského způsobu života, který pro své trvání potřebuje vnější přírodniny, energie a matérii, skrze něž si své žití zachovává. Panství může být překonáno pouze jeho racionální reflexí a změnou materiální praxe, která se napříště bude řídit principem trvalé udržitelnosti a odpovědnosti člověka vůči přírodě, jakožto základní podmínce veškerého bytí, tedy i bytí člověka. Panství tak zůstává nadále paradoxní a oboustranné: příroda vládne nad člověkem skrze tělo; člověk si ale zároveň musí podrobovat přírodu, aby své žití zachoval. Zachovat svůj život může pouze za předpokladu konstitutivního násilí vůči přírodě a životnímu prostředí. Tuto přírodní danost, která je paradoxní – neboť je to danost daná od přírody, jež se staví proti přírodě, ale musí osvítit: změnit způsoby své materiální reprodukce tak, aby co nejvíce respektovala limity a meze, jež lidskému rodu určuje vnější příroda a únosná kapacita životního prostředí.

3. 3. 5. Otroctví práce: příklad antiky

Konstitutivní násilí a aspekt panství vyplývají jednak z toho, že člověk je jakožto absolutně podmíněná, přírodně-lidská bytost nucen vydobývat z říše přírody potřebné materiály, suroviny a přírodniny, ale tento aspekt konstitutivního násilí a panství se v podobě mocenský vztahů promítá i do mezilidského soužití: skrze panství nad otroky lidé již ve starověku zbavovali okovů nutnosti, do nichž je uvrhl život a jeho otrocká povaha. Nyní v krátkosti pojednáme příklad antiky, která si byla vhledů do otrocké povahy veškerého života velmi dobře vědoma a které tento problém také teoreticky reflektovala, přičemž ony základní, reflexivní vhledy do přirozené povahy lidského života sehrály dle Arendtové stěžejní roli ve zřízení instituce otroctví: „Aristotelés začíná svůj slavný výklad o otroctví (*Pol.* 1253b25) konstatováním, že bez nutných věcí nelze ani žít, ani žít dobře. Vláda nad otroky je pro člověka jednou z možností jak nabýt vlády nad nutnostmi.“ (Arendtová 2007: 108, pozn. 9) Zde je důležité ovšem dodat, že pro antiku otroci ještě nepředstavovali prostředek k výdělku, nebyli levnou pracovní silou, kterou by pro vidinu snazšího zisku vykořisťoval pán domu či majitel zemědělské usedlosti, jako by tomu bylo dnes. Byli spíše třídou, která obstarávala to nejnižší, pomíjivé a marné, a spolu s ženami v domácnost, zemědělci a rolníky plnili nutnou, předchůdnou podmínku *všeho vyššího* a ušlechtilejšího, co se na podloží nutné práce mohlo teprve objevit (Ibid: 151). Antičtí otroci tak představovali zejména pracovní sílu, která uschopňovaly pány a svobodné občany pro politickou činnost v rámci *polis*, popř. silou, která vrstvě duchovních a

myslitelů zajišťovala neodvislost a volný čas (*scholé*)[103]: „názor moderních historiků, že antika opovrhovala prací a zhotovováním, protože se jím věnovali (…) otroci, je předsudek. Starověk se naopak domníval, že otroci jsou potřební, protože existují nutná zaměstnání, která jsou ze své přirozenosti 'otrocká', totiž otrocky sloužící životu a jeho nezbytným potřebám.[104] A protože se ve starověku pohlíželo na věci tímto způsobem, nepotřebovalo zřízení otroctví žádné další obhajoby. Otroctví bylo ospravedlněno přirozeností věcí. Pracovat znamenalo být otrokem nutnosti, a toto zotročení spočívalo v (…) podstatě lidského života.“ (Arendtová 2007: 108)

Arendtová zde v odkaze na proslulou studii Winstona Ashleyho *The Theory of Natural Slaveny according to Aristotle an St. Thomas* (5. kapitola) upozorňuje na skutečnost, že práce antických otroků byla zaměřena především na *spotřebu*, jež se vždy primárně váže k lidskému tělu a jeho metabolismu (*fysei*, přírodní složka), nikoliv na *výrobu*, která se orientuje na svět, jeho objektivitu a předmětnost, k níž se váže pluralita veřejného pohledu, politika a umění (kulturní složka, *thesei*). Antická města, která žila z otrocké práce části porobených otroků a proletářů, byla zejména „centry spotřeby“, nikoliv „centry výroby“. Tato skutečnost zároveň odkrývá jedno z možných vysvětlení, proč se technická revoluce – přes značné znalosti v oblastech vědy a techniky, a přes pokročilou úroveň správních a organizačních schopností, neodehrála již v Antice.[105]

[103] Prázdeň, *scholé* – řecký výraz pro „svobodu od práce a nezbytných nutností života“ (Ibid: 24), byla zejména pro řecké filosofy, ale také umělce, základní podmínkou pro vlastní tvůrčí činnost. Jako taková v sobě nesla i svobodu od politické činnosti, neboť politická činnost byla nesmírně náročná na čas a energii občanů, takže hrozilo, že již žádný čas a energie nezbude na vlastní tvůrčí činnost (Ibid: 24). Jen z tohoto náhledu je zřejmé, že *scholé* neměla s *volným časem*, jak mu dnes většina lidí rozumí, vůbec nic společného. *Scholé* představoval čas tvorby, čas vyhrazený pro nejdůležitější činnosti, na nichž danému člověku nejvíce záleželo. Nebyla časem mimo sféru práce a nutnosti, který by byl zaplněn zábavou, konzumem nebo utrácením času, jež se utápí v nudě a zahálce.

[104] Je mimo veškerou pochybnost, že tyto *proklaté* pracovní pozice a lidé, kteří je musí vykonávat, existují i dnes a jakožto přehlížená a vytěsňovaná vrstva práce nadále existují i v nějakém anticipovaném projektu „emancipované společnosti“, jejíž utopický prvek spočívá zejména v tom, že se předpokládá odstranění této otrocké práce. Jak např. ve svém článku *Rudá a trikolóra* (2015), který se zabývá reflexí životní situace současné třídy vyloučených proletářů, kteří žijí převážně na pařížských předměstí, poznamenává francouzský filosof Alain Badiou: *„To jsou ti lidé, kteří vynášejí naše odpadky, myjí po nás nádobí, dřou se sbíječkami v rukou, spěšně uklízejí pokoje v luxusních hotelech nebo ve čtyři hodiny ráno myjí okna velkých bank.“* (Badiou 2015)

[105] Tohoto aspektu si všímá také Marx, když zdůrazňuje, že kromě nástrojů, technických znalostí, dovedností a produkčních technologií, je ve vlastním těle základny důležitou také vrstva celkový, společenských a materiálních podmínek, které produkční proces umožňují a podmiňují: „ekonomické epochy se neliší tím, co se produkuje, nýbrž tím, jak, jakými prostředky se produkuje. Pracovní prostředky jsou nejen měřítkem vývoje lidské pracovní síly, nýbrž i ukazatelem společenských vztahů, za nichž se pracuje.“ (Marx 1978: 199) Proto se např. „parní stroj, vynález řeckého vynálezce Hérona, v antice nestal produkčním prostředkem, protože charakter společenských vztahů nebyl příznivý pro zavedení a rozšíření parního stroje (…) neboť tu existovala velmi levná, pracovní síla otroků.“ (Hauser 2007: 38 – 39)

(Arendtová 2007: 151 – 152) Podstatné přitom zůstává, že ačkoliv již v Antice existovaly otrocké pracovní pozice v dolech či v rukodělné výrobě, většina antických otroků pracovala v domácnostech a na vlastněných zemědělských usedlostech, kde zajišťovali předně práci, jež souvisela s *produktivní spotřebou* a tudíž metabolickou složkou daného společenství. To svědčí dle Arendtové o velké důležitosti a významu, který Antika přikládala naplňování základních, nezbytných potřeb, na jejichž podloží se mohla rozvíjet filosofie, svobodná umění nebo demokratická politika městských států. (Arendtová 2007: 152) Práce zde otrocky sloužila tomu, co bylo považováno za vyšší, ušlechtilé a teprve lidské.

Tělo a tělesný způsob života, k němuž se neodmyslitelně pojila fyzická práce, byly naproti tomu již od dob Platóna kladeny do ostrého protikladu vůči duši a svobodnému, životu v kontemplaci popř. životu, jež se oddával veřejnému působení (umění, politice). To, co lidský život na rovině tělesnosti sdílel s ostatními formami života bylo považováno za *ne-lidské*, byla to *zvířecí složka* v člověku, která se odehrávala ve sféře skrytu – domácnosti (*oikos*). (Ibid: 50) Zajišťování všeho nutného a pro život nezbytného bylo chápáno jako to nejnižší, byla to sféra otrocky sloužící životu a jeho nezbytným potřebám a jako taková byla apriori vyloučena ze sféry veřejnosti, jež byla předurčena pro svobodné jednání, umění a politiku, které se pojily s mnohostí a pluralitou veřejného pohledu. To, co bylo nutné a nezbytné, bylo určeno otrokům a ženám v domácnosti, jimž byla dalekosáhle upřena svoboda světa a veřejnosti. Antičtí otroci byli nahlíženi jako bytosti, jež se z hlediska svého životního způsobu ničím podstatným neliší od zvířat, neboť jejich existence byla plně pohroužena do setrvalého životního procesu, který člověku diktuje příroda skrze jeho tělesné ustrojení a který člověk podstupuje v osamocení svého vlastního těla (Ibid: 50).

Z tohoto důvodu, který plně přetrval i do dnešních doby, Arendtová definovala činnost práce jako nejvíce *přirozenou*, protože přírodě a tělesným potřebám blízkou činnost, která je ale zároveň také *nejméně světskou* činností – totiž světa, jeho veřejnosti, plurality, svobody, politiky či kultury si hledící činností, neboť její vlastní výkon je spjat s tělem, s jeho metabolickou složkou, pracovní aktivitou, jež stravuje pracovní sílu. Výkon

práce je určen sférou skrytu, v níž každá práce probíhá[106]. Není to ale tak, že by proletáři, otroci či běžně pracující neměli přístup na veřejnost, že by neměli zájem o věci veřejné, politiku, umění, vzdělání apod. Současné i minulé boje dělnických hnutí[107] dostatečně dosvědčují politickou profilaci dělnické třídy a její do té doby nevídaný, radikální náboj. V podobném smyslu také četné směry moderního umění, které se tím či oním způsobe vztahují a vychází z běžného života dělníků a pracujících, svědčí o zájmu a touze po umění, jež je přítomna také ve sféře nutnosti a práce.[108] Jde spíše o to, že objem produktivní energie a produktivního času není neomezení a člověku, který jej plně vyplýtval v rámci pracovní činnosti (týdně např. odpracoval 50 hodin těžké práce), již nezbývá téměř žádná síla ani přebytek času na jiné, než veskrze nutné, životní účely a nutnou regeneraci sil: „*Animal laborans* se nevyhýbá světu, ale je z něho vypuzeno do nepřístupné privátní sféry vlastního těla, kde se cítí být zajatcem potřeb a žádostí, na nichž nikdo nemá účast a jež se nikomu nedají plně sdělit.“ (Ibid: 151) Existence, která se vyčerpává v tomto pevném rámci nepřetržitého, vitálního procesu, se tak vlastně nachází ve stavu holé, biologické existence a člověk, který se ji plně oddá, se v tomto ohledu nijak neliší od zvířat, jimž příroda skrze jejich tělesné ustrojení diktuje nutnost činností, která se pojí s pudem sebezáchovy a obstaráváním nezbytných prostředků k obživě. V tomto stavu upadání vlastní existence člověk není schopen „překonat vitální pud vrozený všem živým

[106] Tento aspekt se dle Arendtové nemění ani dnes. Veřejný prostor a politická oblast, které byly původně vyhrazeny jednání, promlouvání a veřejným činnostem v tom nejpůvodnějším – aristotelském slova smyslu – se v průběhu několika staletí stihly proměnit ve sféru *soukromou* (protože *prostoupenou prací*), která je pouze sdílena širokou veřejností masové společnosti a takto „vystavovaná veřejně na odiv.“ (Ibid: 96) Tento aspekt souvisí dle Arendtové s vlastní podstatou *emancipace práce*, k níž dochází v průběhu 17. a 18. století. Tato emancipace znamená, že práce, jakožto nejvíce privátní a nejméně světská činnost, jež byla vždy terčem opovržení, se v průběhu novověku přesouvá ze sféry skrytu na světlo veřejnosti, kde je nově organizovaná, rozdělovaná, přičemž zároveň začíná kolonizovat veřejný prostor, jež byl do té doby vyhrazen pouze veřejným záležitostem. (Arendtová 2007: 95) Emancipace práce rovněž znamená vzestup práce v rámci hierarchie lidských činností z posledního místa, z místa nejvíce opovrhované a nízké činnosti na místo prvé. To znamená předně to, že činnost, která byla odjakživa považováno za nejnižší a otrockou, je nyní oslavována a velebena jako primární a nejdůležitější pro život společnosti, jež se v rámci moderního, kapitalistického hospodářství vyčerpává v setrvalé, kyvadlovitém pohybu výroby a následné spotřeby. Činnost práce tento metabolický pohyb umožňuje a zprostředkovává. Její emancipace v posledku značí také to, že práce, jakožto činnost privátní a soukromého charakteru v průběhu času uchvacuje veřejný prostor i celé tělo společnosti. Právě v tomto celostní pohybu dle Arendtové tkví vlastní podstata *emancipace práce*, jež předcházela *emancipaci dělnické třídy*. (Ibid: 164) Tímto se celek společnosti mění ve *společnost práce* a *konzumu*: „emancipací práce (…) to znamená přisvojením veřejné oblasti skrze *animal laborans*, bylo možné docílit nesmírného vystupňování pracovní produktivity, které tak dalekosáhle osvobodilo moderní život od nutnosti ulpívající na životu jako takovém (…) pokud ale *animal laborans* ovládá veřejnost a předepisuje jí svá měřítka, nemůže existovat žádná veřejná oblast ve vlastním smyslu, nýbrž jen soukromá sféra veřejně vystavená na odiv.“ (Ibid: 170)

[107] Např. polská Solidarita, workeristická hnutí v Itálii, Číně, Brazílii a v řadě dalších zemí světa.

[108] Moderna je v tomto ohledu příznačná. Řada vynikajících umělců pocházela z dělnického prostředí a vykonávala dělnické profese (v ČSSR např. Vladimír Boudník, Bohumil Hrabal a řada dalších).

tvorů“ a vystoupit z okruhu činností, jež se bezprostředně váží k vitálnímu procesu jeho těla a jež jsou „vedeny vnější nouzí, nutností a účelností“ (Marx). Otrokům, stejně jako části dnešního pracujícího proletariátu jako by bylo znemožněno pozvednout se ze stavu holé , biologické existence a alespoň částečně negovat svou původní, přírodní určenost ve sféře svobody a svrchovanosti (tvorby, ducha, umění či politiky) a zároveň tvůrčím způsobem rozvíjet svou existenci. (Arendtová 2007: 50)

„Z toho důvodu se již Platón (…) domníval, že otroci a dělníci podléhají nutnosti, a proto jsou nezpůsobilí ke svobodě, ale také, že jsou ovládáni animální částí 'duše'.“[109] (Ibid: 150) Člověk, který svůj vyměřený čas, jež na světě tráví mezi narozením a smrtí, vyčerpal pouze v práci, spotřebě, námaze a odpočinku, tak dle náhledů antiky prožil život nenaplněné existence, neboť žil ve stavu, který Seneca i Euripidés shodně nazývali *zvířeckostí* (Ibid: 109, 150). Jedná se o stav, kdy se z člověka stává v pravém slova smyslu rodová bytost, jež je pouze jednou, živou částí celkového biologického druhu *Homo sapiens sapiens*. Lidská existence je tak redukována na holou biologickou rovinu a z člověka se stává ne-světská bytost, která se nezajímá o svět, jeho svobodu, možnosti a veřejnost. (Ibid: 150) „Upadnout do otroctví byl [tudíž – D. V.] horší úděl než smrt právě proto, že tím došlo k proměně v přirozenosti dotyčného jedince, při níž se z člověka stala bytost, která se už podstatným způsobem nelišila od domácího zvířete.“ (Ibid: 109) Pracující otrok byl stejně jako zvíře pod nátlakem neustálých, tělesných potřeb, jež ho vtahovaly do nekonečné spirály pracovních úkonů, přičemž tento nesvobodný stav obvykle končil až smrtí příslušného jedince. Pracujícím otrokům tím byla upřena možnost všestranně a svobodně rozvíjet nejvlastnější a nejniternější dispozice a realizovat tak svou lidskou existenci: „samotné *condition humanine* (…) život, který je pro všechny ostatní zvířecí druhy totožný s jejich bytím vůbec, se u člověka kvůli jemu vlastnímu odporu vůči marnosti a pomíjivosti kryje s jeho existencí tak málo, že se mu dokonce může jevit jako břemeno, jež mu překáží v jeho lidství. A nést toto břemeno je o to těžší, že nic z toho, co tvoří tzv. 'vyšší sféru', se svojí naléhavostí niky nemůže vyrovnat elementárním životním potřebám, pod jejichž tlakem musí být obstaráno vše 'nižší', dříve než se 'vyšší' vůbec může jen objevit.“ (Ibid: 151)

[109] Platón, *Respublica*. 590c.

Výkladům, jež souvisí s otrockou povahou práce, která zamezuje pracujícím v rozvíjení jejich existence je proto nutné i dnes přiznat váhu a věnovat jim pozornost, a to zejména v bodě, v němž se ozývá nemožnost rozvíjení existence a svobodného, politického jednání. Arendtová, jakožto bytostně politická myslitelka na tento aspekt klade veliký důraz, když tvrdí, že již pro antické otroky a rovněž řemeslníky (*banausí*), stejně jako pro řadu dnešních pracujících, mezi fázi práce a fázi produktivní spotřeby nevstupovalo důležité „minimum svobody pro svět“ (Ibid: 143) politiku, či svobodnou, tvořivou činnost, v níž se rozvíjí a osvědčují kreativní schopnosti člověka. To bylo zejména v *polis*, která byla založena jako primárně *politický* a *veřejný* útvar, velmi podstatné. Otroci i část řemeslníků zůstávala nadále připoutána k přírodní složce těla a jejich existence se tak de facto vyčerpávala v pevném, nezměnitelném rámci, který člověku předepisovala příroda skrze tělesné ustrojení: „to je samozřejmě také důvod, proč se Řekové mohli domnívat, že otroci mají ne-lidskou přirozenost. Aristoteles, jehož podrobným výkladům vděčíme za přesnější znalost těchto názorů, které byly pro *polis* samozřejmé, přesto na smrtelné loži daroval svým otrokům svobodu. Toto jednání přitom nebylo tak nedůsledné, jako si mají sklon myslet moderní autoři. Aristoteles totiž samozřejmě nikdy nepochyboval o způsobilosti otroků být lidmi, ale pouze popíral, že bychom mohli slovo 'člověk' aplikovat na bytosti, jež nejsou ničím jiným než exempláři lidského rodu, protože jsou zcela podrobeni nutnosti.“ (Ibid: 109) Porobený člověk, jehož existence se odehrávala ve *skrytu domácnosti* či zemědělské usedlosti, žil ve *stavu zbavení* světa, svobody jednání, zakoušení plurality a veřejnosti. Jeho život byl soukromý a „veškerý soukromý život je pouze privátní (…) v něm, jak naznačuje samo toto slovo, žije člověk ve stavu zbavení (…) nejvyšších možností a lidských schopností. Kdo neznal nic než soukromou stránku života – kdo jako otrok neměl přístup do veřejného prostoru nebo žil jako barbaři v poměrech, kde ještě ani nedošlo ustavení tohoto prostoru – nebyl ve vlastním smyslu člověkem.“ (Ibid: 52) Existoval pouze jako holý život, exemplář biologického rodu *Homo sapiens sapiens* a v tomto svém určení podléhal nepřetržité nadvládě biologické nutnosti v podobném smyslu, jako ostatní biologické druhy. Právě toto „byl důvod nesmírného pohrdání, jež antika chovala vůči lidem, kteří se pohybovali jen v soukromé oblasti. Pokud šlo o lidský život, zbývala vlastně pouze otázka: Kam člověk investoval více svého vyměřeného času a své možné síly? (…) Jakým motivům dával přednost ve svých činnostech?“ (Ibid: 110)

Pospolitý život porobených lidí byl v rámci domácnosti *vynucen* životní potřebou a svrchovanou mocí pána domu, takže i v tomto ohledu zůstával bytostně otrockým, neboť přináležel stejně porobeným, zotročeným lidem jako domácím zvířatům: zvířata, otroci i ženy sloužili svým tělem nezbytným, tělesným potřebám a jen na podloží jejich práce mohl vzniknout svobodný život v rámci *polis*. Ten však v žádném případě nebyl lehčí a nežli život otroků, jen byl považován za život jiného řádu a kvality do té míry, že se člověk díky němu dokázal osvobodit od práce „a v jistém smyslu překonat vitální pud vrozený všem živým tvorům, takže do značné míry unikal zotročení biologickým procesem života." (Ibid: 50) Tyto náhledy antiky posléze dalekosáhle ovlivnily i vlastní podobu politiky a v obecném smyslu určily také kritéria pro ostatní oblasti tvorby, jež byla určena veřejnosti: umění, filosofii, sportu a dalším činnostem, jež byly provozovány a obdivovány veřejně a od nichž se očekávala jedinečnost a virtuozita.

Sféra veřejnosti, svobody a svrchované tvorby byla tudíž podmíněna nutností, nesvobodou a domácí prácí. Nesvoboda, práce a vykořisťování přináležely sféře skrytu (domácnosti, zemědělská usedlosti, dolům, plantážím apod.). Veřejná sféra, které byla vlastní svoboda, pluralita, pospolitost a zářnost vznikla v opozici vůči sféře skrytu, práce a nesvobody. Zatímco domácnost byla prostoupena vykořisťováním, násilím a výkonem nesvobodné práce, veřejnost byla prostoupena otevřeností, svobodou a sdíleným duchem zápasu (ἀγών, *ágonem*), který dával vznikat vynikajícím dílům, myšlenkám či činům, jež byla hodna vidění, slyšení a zapamatování (Arendtová 2007: 56). Ve veřejném zápase však nešlo o soutěž jak jí dnes lidé rozumí. Šlo spíše o úsilí vynikat nad ostatní v samotném, sdíleném živlu zápasu, který jedny činí vítěze a druhé poražené, ale který všichni ctí právě pro možnost vynikat, pro krásu velkých děl či činů, jež ze společného klání vyvstávají. Právě aspekt sdílení, vlastní „živel zápasu, v němž jsou protivníci do sebe zaklesnuti téměř milostně" (Pohorský 2014), dával vzniknout vynikajícím dílům, promluvám, činům či výkonům, jež byly hodny zapamatování a jimž si jejich tvůrce mohl zajistit nesmrtelnost – jeho osoba žila dál i po jeho smrti – v díle či činu, jež po sobě zanechal a jež se stal předmětem kolektivní paměti *polis*, v níž se předávala po celé generace.[110] Avšak „obyčejný život v skrytu" – otroků, řemeslníků a zemědělců, měl tuto možnost svobody

[110] Tak např. Schopenhauer ve svých *Aforismech k životní moudrosti* (česky 1997) soudí o těchto vynikajících dílech následující: „Díla jsou *nesmrtelná* a zejména v písemné podobě mohou přežít všechny časy. Po Alexandru Velikém žije jméno a vzpomínka; ale Platón a Aristotelés, Homér a Horatius jsou ještě tu, bezprostředně žijí a působí."

světa a svobodné tvorby, jež se pojí se zápasem a možností vynikat, upřenou. Proto byl považován za život, jež nedošel svého plného naplnění.[111] (Arendtová 2007: 81)

Otroci, stejně jako řemeslníci[112] – zůstávali pohrouženi do tělesného života, jež byl spjat s prací a produkcí, přičemž jejich existence s tímto tělesným životem mnohdy plně splynula. Tento život byl perspektivou svobodných občanů a duchovních nahlížen jako druhořadý a méněcenný, neboť se jednalo o život, v kterém – z hlediska svobodné, tvůrčí existence – o nic podstatného neběželo. Lidská bytost, která po celý svůj život podléhala nutnosti a svou existenci vyčerpávala v pevně daném rámci, který určoval samotný život a jeho biologická povaha, nemohla svobodně jednat ani sebe samu tvůrčím způsobem rozvíjet. Na tento motiv bylo samozřejmě upozorňováno i v novověku a moderně. Zejména u Hegela a Marxe tento odcizení plně vyvstává v souvislosti s konstitucí lidského sebevědomí, jež je spjato se sférou svobodné produkce. Ta zde znamená aktivní, tvůrčí činnost, v níž je „člověk člověkem (…) díky tomu, že se popírá jako čistě smyslová bytost. Je to vlastně vzepření proti přírodní povaze člověka. To se objektivuje v produkci a celé lidské kultuře, ve hře, umění i filosofii. V tom se projevuje povaha bytosti, která je negativitou vůči přírodě“ (Sobotka 2015: 22). Lidská bytost, která zajistila své nezbytné potřeby a negovala svou přírodní primární určenost tím, že začala produkovat a tvořit i to, co není nezbytně nutné, přemohla v sobě „vitální pud vrozený všem živým tvorům“ a pozvedla sebe ke sféře svobody (umění, filosofie, k politickému jednání či veřejnému angažmá). (Sobotka 1969: 77) Tato možnost byla ale pracujícím otrokům dalekosáhle upírána, neboť se jejich existence vyčerpávala v pevném rámci tělesných potřeba a funkcí. Není pochyb, že celé řadě pracujících je tato možnost, přes veškeré deklarace o rovnosti a svobodě, upírána i dnes. Pro sféru práce, která se pojí s produkcí statků spotřeby, jež jsou určeny k vlastní obživě, totiž platí, že „práce jakožto látková výměna člověka s přírodou drží pracující v zajetí jeho pouhé vitální existence, aniž by kdy mohl překročit stále se opakující koloběh tělesných funkcí nebo se od něj osvobodit, za předpokladu, že nezná

[111] Vzhledem k dnešku není bez zajímavosti, že početní stav tzv. svobodných obecních dělníků a nesvobodných otroků nebyl vůbec nízký: „Dnes se odhaduje, že až 80 % těch, kdo byli zaměstnání ve svobodné práci a obchodu, nepožívalo občanských práva a byli to buď cizinci (…) nebo emancipovaní otroci.“ (Arendtová 2007: 106, pozn. 7)

[112] Dle Aristotela totiž i „řemeslníci a zemědělci žijí v částečném otroctví“, neboť uzavřením pracovní smlouvy rezignovali „na dva ze čtyř faktorů, které je činí svobodnými muži, totiž *svobodu výdělku* a neomezenou *svobodu pohybu*“ (Ibid:21). Dalšími atributy svobodného muže, které byly otrokům a některým pracujícím řemeslníkům upřeny, byla *svoboda jednání* a *svoboda úsudku, rozhodování*. Také Platónův výměr otroctví je zajímavé číst v kontextu dnešní doby: otrokem je ten, kdo nemá většinu volného času pro sebe, ale naopak tento čas promrhá prací a zajišťováním toho nejnutnějšího a nejnižšího. (Arendtová 2007)

jinou činnost než práci“ (Arendtová 2007: 146) a pakliže se mu nedostává dostatek času a energie k tomu, aby tyto „jiné činnosti“ realizoval jakožto akt své vlastní svobodné vůle a svrchovanosti.

V této souvislosti je důležité říci, že se se stavem zbavenosti svobody v širokém smyslu dále pojila i absence politické svobody, která fakticky znamenala nemožnost veřejného působení, jednání a účasti na sdílených záležitostech *polis*. Tato forma zbavenosti postihovala i tzv. *banausí* (βαναυσικός, řec. Bezduchý, ubíjející) tzv. *obecní dělníky* (řemeslník, úředníky a obchodníky). Ti se totiž – jak dále poukazuje Arendtová – zajímali zejména o své řemeslo, obchod a záležitosti, jež úzce souvisely s formy jejich obživy, takže představovali jakousi apolitickou vrstvu, která svůj život trávila výhradně kolem zaměstnání a neměla žádné další vazby ani zájem o celek. Tito pracující měli ale oproti nesvobodným otrokům přinejmenším tu výhodu, že se mohli svobodně pohybovat na veřejnosti. Přesto i jejich stav nesl na sobě konotace „omezeného člověka, [slovo *banausí* totiž – D. V.] označovalo ty, kdo se zajímali pouze o řemeslo a zůstávali lhostejní vůči veřejným záležitostem.“[113] (Arendtová 2007: 106) Životní způsob *banausí*, práce, řemeslo, obchody a život ve skrytu domácnosti, dílny či zemědělské usedlosti byl na rozdíl od veřejně činných občanů, státníků, umělců a myslitelů brán jako méně cenný, neboť takovýto život byl životem, v němž nešlo o nic více, než o dobře zajištěný, relativně stabilní, pohodlný život. Jak podotýká Jan Sokol ve své studii k praktické filosofii: „domácí lidé, soukromníci a banausové nic nenapsali, a tak o nich víme jen velmi málo“ (Sokol 2010: 197), jejich život jako by se nevztahoval k veřejnému prostoru a ke svobodě světa či politiky, ale soustředil se do sféry skrytu, která je spjata se zajišťováním

[113] Ve studii *Mezi minulostí a budoucností* (česky 2002) Arendtová uvádí, že Aristoteles *banausí* nepovažoval za právoplatné členy společnosti, jednalo se o filistry: od řec. *filia – milovat*, ale také *slepě vyznávat* či *prosazovat*; tento výraz značí omezeného člověka, jehož mentalita je úzce profilovaná, kanalizovaná dle jednoho hlavního hlediska. Daný člověk se pak zajímá výhradně o „své umění“ či o „své řemeslo“, přičemž ztrácí vazbu na celek. Banausická povaha je nebezpečné zejména pro oblast politiky a veřejného prostoru, neboť má tendenci svá měřítka, svou instrumentální racionalitu a kritéria prostředku a účelu prosazovat i v oblastech života, která jsou jiného řádu a podléhají zcela jiným kritériím (např. politika, jednání, umění, myšlení). (Ibid: 187 – 188) Projevy banausické povahy můžeme pozorovat i dnes: jednak v až chorobné apolitičnosti určité části pracujících, kteří přijali úděl individualizovaného podnikatele se sebou samým a za jediný výraz své politické vůle považují hlas vhozený do volební urny; v jiném ohledu můžeme banausickou povahu pozorovat také u celé řady vrcholných politiků, kteří se do svých funkcí dostali z oblasti řízení, obchodu a podnikání. Tito politikové obyčejně hájí omezený názor či představu o státě, který má být řízen tak, jako je řízena soukromá firma. Projevy banausické povahy jsou nebezpečné právě v tom, že má tendence svá měřítka a náhledy totalizovat a chápat je jako obecně platné. (Ibid: 188)

nezbytných životních potřeb, nutností a v níž se ve vlastnímu slova smyslu odehrává život[114].

Otrocká povaha lidské práce byla konečně stvrzena také v tom, že výsledky této namáhavé a světu si nevšímající činnosti, nevytvářely žádné hmotné, či trvanlivé produkty, které by přetrvávaly nějaký delší časový úsek a mohly tak být např. obdivovány ve veřejném prostoru (jako je tomu např. u uměleckých děl, jež musí také vznikat ve skrytu, ale po té, co jsou dokončena, jsou určena veřejnému pohledu). Výsledky otrocké práce, jež souvisela se zajišťováním domácnosti, hospodářství a životních potřeb, byly spíše neviditelné, protože téměř ihned mizely. (Ibid: 123) Otrocká práce byla nahlížena jako nutná, avšak bytostně sisyfovská činnost. Ačkoliv nikdy nebrala konce, nic trvalého a stálého z ní nevzešlo, neboť na rozdíl od „světských věcí" a hmotných předmětů, jež jsou výsledkem činnosti *zhotovování*, produkty práce byly určeny k okamžité či postupné spotřebě: „typickým znakem práce je právě to, že po sobě nezanechává nic objektivně uchopitelného, že výsledek její námahy přetrvává jen po velmi krátký čas a je vzápětí opět spotřebován. A přesto je tato strast, která nevytváří vůbec nic trvalého, ve své marnosti nepřekonatelně naléhavá a její úkoly předcházejí všem ostatním úkolům, protože na jejich splnění závisí samotný život." (Ibid: 112) Každou práci je tedy nutno zároveň chápat jako základní, předchůdnou podmínkou toho, aby se na jejím podloží mohlo odehrát cokoliv dalšího, vyššího a ušlechtilejšího, a to nejen ve smyslu Marxovy nadstavby[115], ale daleko základněji: splnění úkolů práce je „předchůdnou podmínkou života" a tudíž všeho dalšího,

[114] Výmluvným označením pro *oblast skrytu* (domácnosti, zemědělské usedlosti) je v tomto ohledu zejména pojem *atria*: *atrium lat.* temný vnitřek – domu, dvoru, usedlosti apod., značí oblast, kam neproniknou zraky veřejnosti; zde, za touto neproniknutelnou hradbou na svět přichází nový život a zde také smrtelníci svět navždy opouštějí, obklopeni kruhem svých nejbližších. (Arendtová 2007: 81)

[115] Nadstavbou Marx mínil soubor idejí a ideologií, právní řád, zděděné zvyky, rituály, předsudky, tradici a politickou moc, patří sem ale např. i „falešné vědomí" ve formě náboženství či třídně neuvědomělého proletariátu, který naplňuje a žije ideje vládnoucí třídy. Daleko šířeji by se dalo říci, že nadstavba je sférou kultury, umění a ducha. Dle Marxova výkladu nadstavba vždy vyrůstá na podloží konkrétní materiální resp. ekonomické praxe dané společnosti. Základna představuje existující výrobní vztahy a prostředky (nástroje, techniku, suroviny, výrobní postupy ale i samotnou lidskou práci a společenské uspořádání), zatímco nadstavba je jakousi myšlenkovou a kulturní bází dané společnosti. O vztahu těchto dvou entit se již za Marxova života vedly rozsáhlé spory; sám Marx byl ve svém raném díle zastáncem myšlenky, že nejen základna podmiňuje nadstavbu, ale že i nadstavba může výrazně působit na základnu a zpětně ji měnit: „Marx (…) hovoří o „Basis" a „Überbau", ale tyto pojmy přejímá ze slovníku železničního stavebnictví. Základnou se míní násep a kolejiště a nadstavbou transportní prostředky, lokomotivy a kolejová vozidla. V této metafoře se klade důraz na pohyb „nadstavby", která využívá kolejí k samostatnému pohybu." (Hauser 2007: 110)

co se v rámci tohoto života vůbec může odehrát, včetně intelektuální produkce, umění a politiky. [116] (Ibid: 151, 166)

Provázanost práce a života (jednotlivce i celého rodu), který pracovní aktivita stabilizuje a zajišťuje, proto předurčuje práci jako činnost nutnou, zas a znovu opakovanou a tedy nikdy nekončící. Je tomu tak proto, neboť práce je vázána na samotný tělesný, biologický proces, který trvá, dokud trvá daný život. V perspektivě jediného lidského život by konec práce spadal v jedno s okamžikem konce života daného člověka; v perspektivě celého lidského rodu je neomezenou a její konec by spadal v jedno jedině jako konec života celého lidského pokolení. „Biologický tělesný proces a proces růstu a úpadku ve světě mají společné to, že oba tvoří součást koloběhu přírody, a tudíž se do nekonečna opakují (…) Na rozdíl od zhotovování, jež dospívá ke svému konci, když hmotný předmět nabyl přiměřené podoby, a může být jako hotová věc připojen k existujícímu světu věcí, není práce nikdy hotová“ (Ibid: 125), neboť sotva byla jedna fáze ukončena, ihned přechází ve fázi druhou. Z důvodu její fixace na přírodní, materiální tělo a biologickou složku života je proto každá práce „odsouzena k nekonečnému opakování, točíc se v kruhu neustálého návratu, který jí předepisuje biologický proces, a její „námaha a plahočení“ končí až smrtí příslušného organismu.“ (Ibid: 125)

V souvislosti s výkladem těla a otrocké povahy práce se zde zároveň dostáváme k odpovědi na otázku, *proč práce nemůže nikdy skončit* a proč utopické revoluční projekty s jejich eschatologickými horizonty, jež hlásají budoucí společnost bez práce, se musí jevit přinejmenším značně podezřelé. Člověk na aktivitu práce nemůže rezignovat a nemůže se od ní osvobodit jednoduše proto, že „přírodní stránka“, jež se váže k formě jeho první podmíněnosti (říše přírody a přírodní tělo), se v člověku projevují „cyklickým pohybem tělesných funkcí“, hladem, žízní, potřebou tepla, bezpečí, odpočinku, na které člověk odpovídá setrvalou aktivitou práce. Celý tento pohyb je setrvalý a kauzálně propojený. Rezignovat v tomto ohledu na práci by znamenalo tolik, co rezignovat na svůj vlastní život a to dost dobře není možné, pakliže chce daný člověk žít. V druhém ohledu, který by se dal

[116] V tomto ohledu je spor mezi produktivitou či plodností práce, u něhož jsme se výše pozastavili, podřadný: práce dle Arendtové totiž, navzdory prchavosti jejich „produktů“, jež primárně rozmnožují plodnost a vitální síly rodu, zůstává také jistým způsobe produktivní. Plodnost se osvědčuje v růstu vitálních sil, produktivita zase v tom, že „práce (…) vytváří směnné hodnoty, nebo (…) rozmnožuje produktivní síly. Práce čeledi činí pána domu způsobilým k vykonávání důležitých zaměstnání a rozmnožuje tím produktivní sílu společnosti. Je příznačné, že právě takovéto vhledy do podstaty práce nehrají v moderních teoriích práce vůbec žádnou roli.“ (Arendtová 2007: 112)

vztáhnout k druhému úkolu práce, jež je provázán s druhou formou podmíněnosti lidské bytosti (lidský svět věcí), je práce předurčena k setrvalé péči a starosti o svůj zbudovaný svět, a jako taková musí být trvale vykonávána s podobnou neúprosností a vytrvalostí. Lidská práce svou setrvalou péčí totiž zajišťuje trvanlivost a stálost světa věcí, uměleckých děl a architektury a všeho dalšího, co lidská ruka zhotovila a co se ihned stalo podmínkou života lidí; práce tyto světské předměty brání proti stravující síle přírodních procesů. To, co člověk zhotovil jako sféru svého přirozeného života by – pakliže by to nebylo setrvale udržováno lidskou prací – postupně propadlo zpět do stavu své původní přírodní určenosti a lidský svět s jeho věcmi, artefakty a výdobytky by dříve či později podlehl stravující síle *fysis*, jejíž pronikavá síla je trvalá: „příroda ve světě učiněném člověkem projevu jako stálá hrozba, že se v tomto světě příliš rozbují a strhne zásobu jeho věcí do záhuby“ (Arendtová 2007: 125). Z tohoto důvodu práce v jakékoliv historické epoše a společenské formaci bude nutná, vždy bude vystupoval jako nezbytná, životní nutnost, jež podléhá dvojímu útlaku: *donucující moci samotného života* (tělo a jeho potřeby), ale i donucující *moci pána*[117]. (Arendtová 2007: 21) V tomto ohledu je jedinou skutečnou alternativou k soudobému globálnímu kapitalismu emancipovaná společnost osvíceného panství, která si bude vědoma těchto základních, nezrušitelných vztahů, jež se týkají zejména biologické podmíněnosti lidského života přírodou a tedy i lidskou prací. Příroda zde vystupuje jako primární podmínka existence člověka, jež je nezávislá na jakékoliv formě společenského uspořádání či politického zřízení a v podobném ohledu je takovou i samotná činnost práce. Jedná se totiž o činnost, která je „stejně organická jako život sám, neboť probíhá v kolejích vyznačených procesem života a je nezávislá na volních rozhodnutích a předem stanovených účelech“ (Ibid: 135).

Tento motiv, jež se váže k otázce otroctví práce ve smyslu její fixace k životu a jeho metabolické složce, je ale třeba zásadně odlišovat od otroctví ve formě vykořisťování námezdně pracujících dělníků a proletářů, stejně jako proletariátu služeb, v moderních,

[117] A touto formou panství zde nemíním panství v jeho běžně známých, aktuálních podobách: např. panství buržoasie nad proletariátem, panství zaměstnavatele nad zaměstnanci, panství tržní logiky zisku nad potřebami lidí a užitnou hodnotou, panství růstového paradigmatu nad ideou trvalé udržitelnosti. Zcela základněji, v souladu s výkladem Arendtové či Adorna, uvažujme tak, že *pánem* lidského rodu *je příroda*. Stejně jako Arendtová, tak i Adorno si ve svých úvahách o osvícenství všímá „existence poddanství, které si lidé sami nezavinili. Takové poddanství nevyplývá z toho, že lidé neznají svou moc, kterou jim dává svobodné užívání rozumu. Adorno má na mysli podřízenost jiného druhu. Je to podřízenost daná tím, že nad lidmi vládne pán, jenž je mocnější než lidé. Tím pánem je příroda (…) která se řídí svými zákony a neohlíží se na potřeby člověka.“ (Hauser 2005: 19)

kapitalistických společnostech. Především samotný výrobní proces byl v této formaci díky obrovskému, technologickému pokroku značně usnadněn. Celkový pokrok co do úbytku násilí a námahy v rámci pracovního procesu lze doložit na řadě faktorech: celospolečenská dělba práce, mechanizace a automatizace procesů výroby, stejně jako vysoká technologická úroveň strojů. Tyto faktory by mohly vést k rozsáhlému úbytku *společensky nutné práce*, kterou by pracující museli vykonávat.[118] Naproti tomu ale vidíme pohyb přesně obrácený: lidé paradoxně pracují více, skoro to vypadá tak, jako by byli hnáni do jakési imaginární soutěže s produktivitou a efektivitou strojů, jejichž účelem je zcela základně usnadnění a v konečném důsledku také zkrácení doby výkonu práce. Práce tak paradoxně v technologicky vyspělé, produktivní formaci jakou je pozdně moderní kapitalismus nadále pohlcuje většinu produktivního času pracující třídy.

Vidět to můžeme v současné Evropě, ale také v celé jihovýchodní Asii, zejména pak v Číně, která prochází podobnou historickou etapou, jaká nastala v Evropě v počátečních stádiích industriální revoluce: tehdy se obrovské masy lidí stěhovaly z venkova do měst, kde vykonávaly těžkou, námezdní práci v robotárnách, továrnách a těžkém průmyslu. Tento masivní přesun obyvatelstva doprovázelo do té doby nevídané prodlužování pracovní doby: „dnes se odhaduje, že během středověku se nepracoval více než polovinu dnů v roce. Oficiální svátky činily 141 dní (…) Obludné prodloužení pracovního dne je charakteristické pro počáteční stadia průmyslové revoluce, kdy byli dělníci nuceni jakoby soutěžit s nově zavedenými stroji (…) délka pracovního dne v Anglii činila zhruba 11 – 12 hodin v 15. století a 10 hodin v 17. století.“ (Arendtová 2007: 168,

[118] Marx v rámci I. dílu *Kapitálu* rozlišuje mezi *nutnou prací* , jež pokrývá náklady na reprodukci vitální a pracovní síly proletáře, ale zajišťuje i reprodukci vitálních sil jeho nejbližších. Množství nutné práce postačuje k zajištění jeho existence a k udržení životní úrovně. (Marx 1978a: 220) Společensky nutná práce pak značí takovou úroveň produkce prostředků obživy, která by zajistila materiální potřeby celé společnosti. Ke kategorii nutné práce Marx dále připojuje kategorii *nad-práce*: jedná se o výdaj pracovní síly a času navíc, jež pro dělníka již nepřináší žádnou hodnotu. Po té, co odpracoval nutný díl práce, jež pokrývá veškeré jeho potřeby, výdaje a skrze niž si udržuje životní úroveň, je nucen vykonávat jisté penzum práce navíc. Nadpráce tak značí rozdíl mezi celkovým množství společensky nutné práce a tím množstvím, které je reálně vykonáno a zpeněženo. (Ibid: 221) Toto část si přivlastňuje kapitalista a tím vzniká tzv. *nadhodnota*, která živí třídu vlastníků a majitelů, jež nic neprodukují, ale žijí z *nad-práce* druhých, které vykořisťují. (Marx 1978: 221) Nadhodnota je rozdílem mezi mzdou dělníka a ziskem, který utržil kapitalista při prodeji výsledků jeho práce. (Ibid: 222) Koncept společensky nutné práce a nadpráce lze promýšlet nejen na pozadí problému vykořisťování, ale je možné jej nahlížet i optikou nutné pracovní doby. Pakliže je kapitalismus postaven na růstu efektivity, technologických inovacích a neustálém pokroku v oblasti produkčních prostředků, bylo by možné tento růst produktivity práce a efektivity strojů využít ve prospěch snížení nutné prac. doby. Jerremy Rifkin v knize *The End of the Work* říká, že tyto myšlenku nejsou vůbec žádnou novinkou. První návrhy na snížení prac. doby na 30 či 25 hodin týdně byly učiněny již v průběhu 30. let 20. stol. (Rifkin 1999: 26)

pozn. 85) Dnešní pracující jsou stejně jako dělníci počínající průmyslové epochy nuceni nastupovat zmíněný trend, takže pracovat 10, 12 či 15 hodin denně není u řady lidí vůbec žádnou výjimkou.[119] V tomto ohledu je výkladům otroctví, jak je podává Arendtová v odkaze na Antiku, nutné věnovat pozornost i dnes, neboť i dnešní globální proletariát nadále žije ve stavu zbavenosti, je mu upřena možnost svobodné realizace jeho existence, nadále jsou porušována základní lidská práva a řada lidí i dnes, „v tomto nejsvobodnějším z možných systému" žije životy, které se cele vyčerpávají v otrocké, těžké práci, jež posléze střídá produktivní spotřeba a regenerace pracovní síly.[120]

3. 3. 6. Sarx: Prototyp vlastnictví, privativní charakter práce

Jak je patrné z dosavadním výkladu, činnost práce je spjata s předně tělesným ustrojením lidského těla a jeho metabolismem, tudíž se odehrává na tělesné rovině. Tělo si prostřednictvím práce zajišťuje a připravuje spotřební statky, s nimiž se ve fázi spotřeby mísí, pohlcuje je a destruuje. V pozměněné podobě je posléze navrací do koloběhu živé přírody ve formě odpadní látky. Práce je tak přirozenou součástí koloběhu živé přírody do níž je skrze metabolicko složku zapojena. Svou částí se podílí na celkovém metabolismu, který spočívá v setrvalé výměně látek a energií celé živé přírody.

[119] V tomto ohledu je velmi zajímavou studie amerického teoretika Johnatana Crarryho *24/7: Late capitalism and the ends of sleep (*Verso, 2014), která pojednává radikálních proměnách času v kapitalismu: budoucí člověk, jak jej předpokládají armádní výzkumy, by měl pomocí léků, jež se dle Crarryho již vyvíjí a testují, být schopen vydržet vzhůru celý týden. Jak nás neustále učí historie, dodává Crarry, výsledky celé řady pilotních, vojenských výzkumů byly častokrát aplikovány v běžném životě společnosti. Člověk by se dle tohoto velmi pochmurného scénáře již zcela přeměnil na „lidský zdroj", který žije nepřetržitou akumulací – pakliže nepracuje, konzumuje v sektoru služeb či zábavy. Spánek tak dle Crarryho představuje poslední autonomní zónou, jež nebyla kolonizována akumulací kapitálu. Spánek představuje sféru, v níž člověk nic nespotřebovává ani nic neprodukuje. Spánek stojí mimo růst. (Crarry 2014)

[120] Výše podaný výklad ovšem zároveň nesmí být chápán tak, že pracující jsou nadále považováni za zvířata, nebo za „pouhé exempláře lidského rodu". Toto tvrzení je zcela nepřijatelné a navíc mylné. Jak ukazují četné případy ze současných čínských robotáren – např. Foxconn a řada dalších, i v člověku, který stráví 6 dní v týdnu 12 či 15 hodin těžkou manuální prací, , i v tomto zotročeném člověku vyrůstá touha po umění, poesii, lásce, touha po kráse a přírodě. Dokladem toho tvrzení budiž posmrtně vydané básně čínského dělníka Xu Lizhi (1900 – 2014), který svůj život ukončil jako celá řada dalších jeho kolegů, skokem ze střechy továrny Foxconn, aby svou demonstrativní sebevraždou upozornil na otřesné a nesnesitelné podmínky námezdně pracujících v místních továrnách. Příklad antiky zde byl zvolen, tak jako všude jinde, pouze exemplárně: jeho cílem bylo ukázat, jak životu, který je plně prostoupen a pohlcen prací, nezbývají časové ani jiné možnosti na svobodné určení přebytku času a sil. Zotročenému člověku je tak upřeno zcela základní právo, které spočívá v možnosti realizace jeho lidství, v tvořivém rozvoji jeho nejvlastnějších a nejniternějších možností, dispozic a předpokladů, aby se stal – řečeno s existencialisty – plným a celistvým člověkem.

Perspektivou tohoto základního, metabolického náhledu, se může zdát překvapivé tvrzení, že činnost práce je krajně *privátním* úkonem, jelikož jsme ji zároveň definovali jako součást celostní ekonomie přírody. Celý náhled se ale více vyjasní, uvědomíme-li si, že veškerá práce se odehrává na tělesné rovině – opatřování, přisvojování, pohlcování a vylučování potravy (*tělesné mísení*) jsou v doslovném smyslu zcela privátními úkony, který nelze při nejlepší vůli sdílet s nikým jiným.[121] (Arendtová 2007: 91) V tomto ohledu lze říci, že práce je orientována na tělo člověka, na jeho *vnitřek*, zatímco zhotovování se orientuje vždy na předmětnou *vnější* skutečnost a objektivitu. Práce sytí biologický proces, jež probíhá *uvnitř* živého těla, zhotovování naopak ustanovuje předmětný, relativně trvanlivý a stálý svět věcí, které utváří *vnější předmětnost*. Arendtová se nicméně skrze materialistické přírodní tělo dostává k otázce *soukromého vlastnictví*. V souvislosti s tělem a jeho funkcemi můžeme v odkaze na Arendtovou a Locka definovat axiomatický, nezpochybnitelný základ nároku na soukromé vlastnictví, který je zcela základně odvozen od těla, jeho projevů, jeho *pracovní síly* a tělesných funkcích.

Zkušenost, která by mluvila ve prospěch této teze a kterou Arendtová uvádí, je prožitek *tělesné bolesti* a *strasti* – např. strast spojená s porodní bolestí, popř. bolestí, kterou prožíváme v údobí těžké nemoci, stejně jako bolest a strast, jež se pojí s těžkou fyzickou prací. Všechny tyto zkušenosti jsou zcela privátní a odpírají možnost účasti nějaké druhé osoby popř. celé veřejnosti. Proto se těmto zkušenostem stále tak málo rozumí a proto nejsou také zájmem celku společnosti.

Opakem k tělesným strastem se samozřejmě jedná také o *tělesné slasti* – např. slast erotického pudu, slast, kterou prožíváme po dlouhém období hladu během konzumace jídla, či slast, která přichází ve chvíli odpočinku a úlevy, jež vystřídaly čas vysilující námahy a práce. Všechny tyto tělesné zkušenosti hovoří ve prospěch argumentu o nezpochybnitelné existenci soukromého vlastnictví jednotlivé osoby, kterým je zcela základně tělo člověka: „V tomto ohledu je tělo skutečně prototypem vlastnictví, protože

[121] Mám-li žízeň a prací svého těla si obstarám vodu (např. ji vytáhnu ze studně) mám dle Locka zcela základní, nepopiratelné právo na plody této své práce: „Cokoliv [člověk] vyjme ze stavu, jež příroda tomu propůjčila a v němž to ponechala, s tím smísil svou práci a k tomu připojil něco, co je jeho vlastní (…) tím to činí svým vlastnictvím.“ (Lock 1969: 152) Tento argument není ještě natolik přesvědčivý, jako když jej vztáhneme na rovinu holé materiální tělesnosti: pakliže piji tekutinu, tj. – doslova se s ní tělesně mísím – nemůže tak činit nikdo další. Pakliže po těžké práci prožívám slast odpočinku, pakliže po delším období hladu prožívám slast, jež souvisí s konzumací jídla, nikdo další nemůže na této tělesné slasti a prožívaném stavu získat účast. Týká se pouze mne, mého těla a nikoho jiného.

(…) je něčím, co při nejlepší vůli nelze vlastnit nebo sdílet s někým jiným. Nic není méně společné a nic s takovou rezolutností neuniká možnosti sdělení než tělesné radosti a tělesná utrpení, slast a strast tělesného života (…) ze stejného důvodu neexistuje stav, v němž by byl člověk radikálněji vypuzen z vnějšího bytí života ve světě, než když je skutečně uvržen do vlastního těla, když je do něj jakoby vyhoštěn – jak k tomu dochází v otroctví nebo při nesnesitelných bolestech.“ (Ibid: 143)

Zejména pak ve zkušenosti strasti a bolesti podstupujeme krajní zážitek absolutní privátnosti, zážitek naprosté absence světa či vnější objektivity. Jedná se přitom o absenci něčeho, co je vždy sdílené mnohými, co vždy existuje jen v mnohosti svých perspektiv a co jakožto otevřená mezisféra skýtá možnost účasti a sdílení široké veřejnosti. Vnější svět při zážitku silné bolesti sice nadále zůstává přítomen jakožto pozadí či okolí, ale vzhledem k intenzitě strasti je co do vjemu zastíněn a upozaděn. Fyzická bolest může být natolik intenzivní, že zamezuje vnímání a zakoušení čehokoliv dalšího krom vlastního těla, které sice nadále zůstává ve světě fyzicky zasazeno, ale pro intenzitu bolesti není schopno vnímat vnější, smyslové danosti, takže se svět jaksi propadá a mizí za zástěnou vjemu vlastních tělesných strastí: „zkušenost těžkých tělesných bolestí, jejichž intenzita tlumí všechny ostatní city, je (…) nejprivátnější ze všech zkušeností. Jde o zkušenost, která se vůbec nedá sdělit, resp. přetvořit tak, aby byla přístupná sdělení. Ale bolest snad není pouze pocitem, jemuž nelze dát nějakou sdělitelnou podobu, a který se proto nikdy nemůže ukázat na veřejnosti, bolest nás zároveň zbavuje našeho citu pro realitu v takové míře, že neexistuje nic jiného (…).“ (Ibid: 67) Na údobí intenzivní bolesti proto také velmi rychle zapomínáme a tyto životní strasti okamžitě překrývá nově příchozí životní fáze, jež oplývá zdravím a *absencí bolesti*: „Zdá se, jako by existoval most klenoucí se od břehu nejradikálnější subjektivity, v níž jsem „*nerozpoznatelný*“, ke břehu vnějšího výskytu světa a života.“[122] (Ibid: 67) Tělesná bolest vysoké intenzity je skutečnou mezní situací a stavem nejprivátnější existence, neboť „vytrhává ze světa lidí, z onoho *inter homines esse*, takovým způsobem, jak to jinak dokáže jedině smrt, je tak 'subjektivním' pocitem, tak

[122] Arendtová zde naráží na Rilkeho báseň o bolesti v tělesné tkáni, kterou složil krátce před svou smrtí: *„Jsem to ještě já, kdo zde nerozpoznatelný plane? Vzpomínky neodnáším s sebou do té výhně. Ó život, život, to znamená být, být vně. A já jsem v ohnivém žáru. A není nikdo, kdo zná mne.“* Není bez zajímavosti, že velmi obdobný obraz absence světa a radikálního vyhnanství do tělesných strastí nacházíme také v předsmrtné básni Jiřího Wolkera: *„Jak zbabělci k vychladlé peci, jak myšlenky k tělu mdlému se tisknou a stydnou. Za okny burácí zem, - v pokoji zpívají věci, a přece, ty chorobo, - tak maličká proti všemu, mi zacloňuješ svět (…) Ó tího choroby, - je nejtěžší z tvých ran, že člověk bolestmi je k sobě připoután a v potácivých dnech, jež jdou neznámo kam, je sebou obklopen a v sobě strašně sám.“* (J. Wolker – Nemocný)

vzdálená od 'objektivního' světa věcí, že se už nemůžu ani ukázat.“ (Ibid: 67) Tělo sužované bolestí velké intenzity se stává ohniskem zkušenosti absence vnějšího světa, jeho ztráty: „Bolest a jí odpovídající počitek odeznívání bolesti jsou v každém případě jedinými smyslovými zkušenostmi natolik nezavilými na světě, že se v nich vůbec neohlašuje žádný předmět světa.“ (Ibid: 145) Jako takové jsou rovněž krajně soukromé a privátní, odpírají jednak možnost účasti či sdílení, ale zároveň jim nelze porozumět jinak, než skrze přímou, opět privátní, osobní zkušenost. Stav zdravého, funkčního těla, zde Arendtová v odkaze na tradiční sensualistické teorie (*stoa*, *hednonismus*), chápe zároveň jako stav štěstí, jež vyplývá zejména z absence bolesti. Absence bolesti je zároveň předchůdnou, základní podmínkou, jež musí být na rovině tělesnosti splněna, abychom mohli být účastni světa a vnějšího okolí, takže lze říci, že krajně privátní zcela základně podmiňuje vnější a sdílené, neboť „tělesné smysly mohou normálně fungovat a vnímat smyslové danosti jen tehdy, když tělo není rušeno, a tímto rušením uvrženo do sebe samého.“ (Ibid: 144) Jak dále uvidíme, tento podmiňují aspekt privátního vzhledem ke sdílenému a veřejnému Arendtová používá i pro prostorovou topologii (lokalizaci), jež se váže k práci a politice.

Privátní charakter tělesné bolesti Arendtová dále provázala s *privativním charakterem* pracovní činnosti, který je dle ní každé práci vlastní. Činnost práce, podobně jako intenzivní tělesná bolest, je podstupována v samotě vlastního těla, přičemž tento aspekt nelze kolektivně sdílet.[123] Tato teze je v oslabeném smyslu nepochybně platnou i pro vlastní výkon činnosti práce. I během výkonu práce je člověk jakoby uvržen do dlouhých hodin osamělosti,[124] jež jsou vyplněny námahou a stále stejnými, donekonečna se opakujícími pohyby a pracovními úkony, které posléze střídá fáze nutného odpočinku a regenerace pracovních sil, jež ale opět probíhají ve skrytu a o samotě. Tělo – zmítáno a

[123] To je ostatně jeden z možných důvodů, proč sféra práce nemůže nikdy vést k ustanovení nějakého veřejného, politického prostoru, popř. být místem jednání a politiky. Jimi se totiž může stát pouze za předpokladu, že výkon práce ve vlastním slova smyslu skončí, jak k tomu dochází např. v průběhu časově neomezené, generální stávky. Ta široké masy pracujících osvobozuje z nekonečného koloběhu pracovních úkonů, jež podstupují v samotě vlastního těla, takže svůj nově nabytý, produktivní čas mohou využít pro přímou akci, politické jednání či veřejné angažmá.

[124] Tento aspekt osamocenosti zdůrazňoval již Engels ve svých poznámkách o Feuerbachovi, v nichž se kriticky vyslovuje k jeho výroku „*Co je má podstata, to je mé bytí*“; ten označuje za „pěkný chvalozpěv na to, co právě jest (…) jsi v sedmi letech rád vrátným v uhelném dole, čtrnáct hodin sám v temnotě, protože je to Tvoje bytí, je to také Tvoje podstata.“ (Marx Engels 1978: 220) Není lepšího příkladu zbavenosti a osamělosti, která nastává v průběhu pracovního procesu, než když člověk po dobu 10ti hodin vykonává stále stejné, opakující se úkony (např. na montážní lince) a své paže i sílu pouze přizpůsobuje rytmu a rychlosti strojů. Na tomto aspektu nemění nic ani to, jeli tato zkušenost sdílena více dělníky, kteří u tohoto pásu stojí a zdánlivě se tak jedná o výkon práce v početném pracovním kolektivu.

plně prostoupeno setrvalým pracovními úkony – zakouší námahu, zátěž, vyčerpání, jež posléze doplňuje fáze odpočinku, spotřeby a regenerace pracovních sil. Na celém tomto aspektu práce je důležitý zejména její *privátní charakter*[125], který je umocněn tím, že mezi fázi vlastního výkonu práce, jež se pojí s výdejem pracovní síly a mezi fázi odpočinku, jež se pojí s produktivní spotřebou a regenerací pracovní síly, vstupuje jen minimum svobody pro jiné než nezbytné, životní účely. Charakter zbavenosti (*private*) světa a veřejnosti, tedy charakter osamělosti, kterou zakouší pracující, dokládá Arendtová také na jazyce, který se dle ní „vždy orientuje na svět", takže zároveň odráží zkušenosti, jež se týkají zbavenosti a absence vnějšího světa: „jak německé *arm*, tak *Arebeit* pocházejí z germánského kořene *arbm* – jehož základní význam je „osamělý", „opuštěný". (Ibid: 64)

Práce je tak podobně jako tělesná bolest jedinou činností „která přesně odpovídá absenci světa nebo lépe řečeno: ztrátě světa, k níž dochází při pociťované bolesti (…) Také při práci je lidské tělo uvrženo samo do sebe, i když aktivně činným, a nikoli pasivně trpným způsobem. Práce jakožto látková výměna člověka s přírodou drží pracujícího v zajetí jeho pouhé vitální existence, aniž by kdy mohl překročit stále se opakující koloběh tělesných funkcí nebo se od něj osvobodit (…) nepozná-li jinou činnost než práci." (Ibid: 146) Pocit bolesti, pocit strasti, kterou zažíváme např. během vysilující, monotónní práce, je v posledku připodobněn a přiřazen mezi počitky, jež vyvolává také „strast porodu".

Tato souvislost mezi prací, plozením a bolestí opět vůbec náhodná. Naopak tyto odvěké zkušenosti lidstva jsou konstantní a Arendtová je opět dokládá na jazyce: strast resp. bolest práce a porodu jsou „v různých jazycích (…) označovány jedním a týmž slovem a o níž bible hovoří jako dvojité kletbě." (Ibid: 146) Kletba je dvojitá, protože se týká obou pohlaví lidského rodu, takže je tíhou těchto životních strastí (strast porodu a práce) zasažen celý lidský rod: „v bolestech budeš rodit děti" a „v útrapách budeš jíst po všechny dny svého života." (Ibid: 146) Stejně jako se v kořenu německého výrazu pro práci ozývá *osamělost* a *opuštěnost*, ozývá se v dalších evropských výrazech pro práci také *strast* a *bolest*. Tak anglické a latinské *labor*, řecké *πόνος (ponos)*, francouzské *travail* či již zmíněné německé *Arbeit* – znamenají původně fyzickou bolest, strast, nelibost či svízel, jež zakoušíme zejména při náročném fyzickém výkonu: „slovo *labor*, příbuzné s *labare*,

[125] Privátní z lat. *private – soukromý*, ale také *ve stavu zbavenosti*. Zde míněno předně jako stav člověka, který byl kvůli velkému objemu práce, jež musel vykonat, zbaven svobody vnějšího světa, veřejnosti, zážitku umění, politiky, někdy dokonce i lásky. Na ty mu již nezbyly síly, prostředky ani čas.

znamená vlastně 'potácení se pod tíhou břemene'.“ (Ibid: 64) Řecké *πόνος* (*ponos*) rovněž značí jednak trýzeň fyzické *práce*, ale rovněž trýzeň a bolest *porodu*.

Bolest, práce a život spolu od pradávna souvisely, což můžeme velmi dobře vidět nejen poukazem k jazyku. Tato souvislost je také velmi dobře patrná běžným pohledem na všechny velké politické ideologie a náboženské systémy (od křesťanství, přes judaismus, islám až k fašismu či komunismu), které primárně – pakliže chtěly být úspěšnými a stát se hegemonními, většinově přijímanými – musely chovat kladný vztah k obou určujícím složkám lidského života: k práci a plodnosti. Práce život zajišťuje a rozmnožuje vitální síly lidí a ti posléze plodí další lidi. Oba faktory stabilizace života spolu velmi úzce souvisí, ale souvisí i s životností a mírou rozšířenosti dané ideologie či náboženského systému, takže kladný vztah k těmto složkám činné stránky je životně důležitý jak pro lidský rod, tak pro danou ideologii či náboženský systém.

Na jazykovém základě je ale dále zřetelné, jak se ve všech původních výrazech pro práci odrážela „konotace nouze a námahy“, čímž se nám zároveň odkrývá perspektiva, jež svědčí o značném posunu v porozumění vlastní činnosti práce. Proměna porozumění této činné modalitě souvisí s její dalekosáhlou proměnou, máme tím mysli zejména její téměř úplnou mechanizaci, automatizaci, které doplňují celospolečenská dělba práce, technologický pokrok a inovace. Tyto faktory činí práci do jisté míry snadnější co do stupně zakoušené námahy či přímo trýzně během vlastního výkonu práce, takže se dá hovořit o jistém pokroku ve smyslu „úbytku násilí ve společnosti“, ale tento pokrok je zároveň kompenzován nárůstem počtu odpracovaných hodin (Ibid: 172). Tento posun je nejvíce patrný pohledem na celostní proměnu struktury pracovních pozic, které se – alespoň v Evropě, potažmo v zemích severozápadu – zhruba od 70. let stále více přesouvají ze sféry *primární výroby* do sféry *terciéru* (oblast služeb a obchodu), takže řada lidí dnes přirozeně zapomíná no to, co je těžká, fyzická práce (např. v třísměnných, mechanizovaných provozech) a že může být také velmi bolestivá, vysilující a stravující. Jak tuto úvahu uzavírá sama Arendtová: „je zjevné, že jsme to na žádné jiném poli (…) nedotáhli tak daleko jako v revoluční přeměně práce, a to až k bodu, kdy pro nás samotný význam tohoto slova – které odjakživa zahrnovalo námahu a soužení, úsilí a bolest, ba dokonce zohavení těla, takže se rozumělo samo sebou, že člověk k ní mohl projevovat ochotu jen pod tlakem chudoby a bídy – ztratil svůj smysl.“ (Ibid: 64)

Celá věc však nestojí pouze takto jednostranně. Jak Arendtová sama dodává, i při výkonu fyzické a těžké práce se vždy nemusí objevovat jen bolest, trýzeň a únava, ale fyzicky pracující člověk může zároveň prožívat stavy blaženosti a radosti, a to zejména tehdy pakliže je práce vykonávána rytmicky a pakliže nenabývá své extrémní podoby (*bídy chudoby*), v níž se „vyčerpanost stává trvalým stavem." (Ibid: 138) Blaženost a radost z práce vyplývají z vlastního tělesného založení lidské práce a z jejího rytmického charakteru: „požehnání práce (…) představuje lidský způsob, jak se stát účastnými blaženosti pouhých živých bytostí, již sdílíme s ostatními (…) v takovémto životě se člověk může jakoby zapojit do cyklického pohybu mezi námahou a klidem, mezi prací a požíváním, mezi slastí a strastí." (Ibid: 136) V práci tak člověk zakouší svou pracovní sílu, své živé, mohoucné tělo a rovněž se včleňuje do jakéhosi makro-celku živé přírody, v které tímto bazálním způsobem pracují všechny druhy, je účasten dění života: „požehnání práce je to, že námaha a odměna následují po sobě ve stejném pravidelném rytmu jako práce a jídlo, příprava prostředků obživy a jejich požívání, takže celý proces provází pocit slasti, jaký provází fungování zdravého těla." (Ibid: 137) Rušit tuto „elementární, smyslovou blaženost" může dvojí: a) *bída chudoby*, o níž již byla řeč: ta život pracujících vlastně stravuje, zabraňuje dostatečné regeneraci sil a plodnosti, neboť těžká a vysilující práce zaujímá většinu času pracujícího člověka; b) *bída bohatství*, která se týká zejména majetných lidí, kteří byli od nutnosti fyzické práce dalekosáhle osvobozeni, ale s tím zároveň přišli o bazální vitální blaženosti, která se pojí s prožitkem pracujícího, mohoucného těla. Daní, kterou za takové zproštění platí, je vlastní život a jeho vitalita: bohaté a zahálčivé třídě pak zbývá jakýsi „náhražkový život, umělý život, který ztratil svou přirozenou vitalitu", takže „na místo zotavení nastupuje pouhá nuda, na místo plodnosti impotentní sterilita, až nakonec automatický mlýn čistě fyziologických procesů požívání a vylučování semele k smrti i toto neplodné tělo."[126] (Ibid: 152, 138)

3. 3. 7. Sarx jako vlastnictví: residuální forma soukromého vlastnictví v kapitalismu

Tento oddíl jsme ale začali poukazem k axiomatickému základu soukromého vlastnictví, jež jsme v souladu s Lockem a Arendtovou situovali do těla a do činnosti

[126] Arendtová jako extrémní příklad této náhražkové formy života uvádí životní způsoby římských pánů a císařů, kteří používali otroky také jako náhradníky svých smyslových orgánů: „chodíme cizíma nohama, vidíme cizíma očima, pozdravujeme cizí pamětí, žijeme z cizí práce." (Ibid. 152, pozn. 71)

práce, která souvisí s pohlcováním a přisvojováním spotřebních statků. Po období, jež je spjato s počátky kapitalismu, jehož konstituce byla umožněna zejména díky rozsáhlému vyvlastňováním svobodných rolníků a řemeslníků, se lidské tělo a jeho pracovní síla jeví jako poslední sféra soukromého vlastnictví, jež člověku zůstala a jež mu umožňuje realizovat jeho obživu: „z historického hlediska je Lockova teze, že počátek veškerého vlastnictví spočívá v práci, více než pochybná. Nepochybné je však to, že tato teze se mezitím stala pravdivou, nakolik již dlouho žijeme v podmínkách, v nichž jsou naším spolehlivým majetkem pouze dovednosti a pracovní síla, které jsou nám vlastní jako život sám.“ (Arendtová 2007: 91) Tělesná pracovní síla, dovednosti a mohoucné, práce schopné tělo jsou jediným spolehlivým a nezpochybnitelným soukromým vlastnictvím, které v kapitalismu „zbývají i nejchudšímu člověku poté, co byl vyvlastněn.“ (Ibid: 91)

Zastavme se zde ale ještě v krátkosti u základního rozlišení mezi *vlastnictvím* a *majetkem*, a pojednejme krátce jejich význam vzhledem k dnešní situaci. Dostaneme tím plastičtější představu o situaci pracující třídy, která tím, že byla na začátku kapitalismu vyvlastněna a zároveň uvedena do systému univerzálních, tržních vztahů, musela přistoupit vzhledem k nutnosti obživy na pracovní podmínky, na které by za jiných okolností – pakliže by např. zůstala třídou svobodných producentů a vlastníků realizujících svou obživu dle svých představ a možností – nepřistoupila: „kdo prodává svou pracovní sílu, je znevýhodněn proti tomu, kdo ji kupuje; kvůli nezaměstnanosti nebo hrozbě materiálního nedostatku je nucen svou práci směňovat za podmínek, s nimiž by nesouhlasil, kdyby pod tímto tlakem nebyl.“ (Hauser 2007: 29) Závislost na universálním, směnném trhu je absolutní, neboť trh je centrálním bodem, v němž se sbíhá veškerá produkce kapitalistické společnosti a tudíž také institucí základní re-distribuce spotřebních statků. Tato závislost na trhu, jenž se mezitím stal základní podmínkou života lidí, je dle Becka možné ztotožnit se závislostí lidí na přírodě: „Závislost na konzumu a na trhu nicméně opět znamená novou podobu závislosti na 'přírodě', a tato imanentní závislost tržního systému na 'přírodě' se pak právě v něm a díky němu stává zákonem života v industriální civilizaci.“ (Beck 2004: 11) Po té, co byly široké masy pracujících vyvlastněny a donuceny vstoupit do universálního, tržního systému, který je novou podmínkou jejich bytí, jsou také tito proletáři nuceni vykonávat práci, neboť ta je hlavním zdrojem peněz, za něž si v prostředí universální, tržní směny mohou pořídit vše k životu nezbytné a potřebné.

Ustanovení tohoto základního, společenského rámce velmi úzce souvisí s vlastními počátky kapitalismu, s vyvlastňováním soukromých, svobodných vlastníků a producentů (proces *původní akumulace*)[127], ke kterému docházelo v Evropě v několika vlnách, zhruba však od 14. století, přičemž hlavní změny se co do dynamiky a rozsahu změn odehrály zejména v průběhu 17. a 18. stol., jejichž vrcholem bylo v počátku 19. stol. ustanovení industriálního kapitalismu, která se postupně šíří celou Evropou (Wood 2011: 14) Tato nová ekonomicko-společenská formace se v průběhu dalších dějin vyvinula v univerzální tržní systém, v němž je soukromé vlastnictví nahrazeno jistým objemem majetku, který daný člověk získává prací a směnou (např. ve formě mzdy či základních životních prostředků, které si pořizuje za peníze). Tento zde uvedený dodatek tak dotváří celkové pozadí či rámec, který je nutné mít neustále na vědomí, při analýze soudobých problémů pracujících, zejména pak problémů *pracující chudoby* či *prekariátu*. Vyvlastnění lidé, kteří jsou pod setrvalým tlakem chudoby a hmotné nouze jsou v mnoha případech ochotni vykonávat zaměstnání a praxe, o nichž s jistotou ví, že např. poškozují jejich zdraví, popř. že stojí za dalekosáhlým ničením životního prostředí, v němž žijí, popř. že se jedná o praxe, které jsou z dlouhodobého hlediska devastující a neudržitelné (jako je např. těžba uhlí, které je za nízké účinnosti spalováno v uhelných elektrárnách). V prostředí kapitalistické formace, která v mnohém naplňuje základní přírodní zákony (vývoj v čase

[127] Marx tuto dějinnou etapu označuje jako *původní akumulaci*. (Marx 1978a: 695) Tento termín se poprvé objevuje u Adama Smithe jako „primitivní akumulace“ či „předchůdná akumulace“ (*primitive accumulation of capital*), historicky se překrývá s obdobím rozpadu feudální Evropy. Podstatné přitom je, že touto kategorií se označuje zejména proces násilného vyvlastňování svobodných rolníků, zemědělců a řemeslníků, který probíhal zabíráním a ohrazováním vlastněné půdy (*enclosure*), čímž byly dalekosáhle porušeny dosavadní záruky, zvyková a vlastnická práva. (Hauser 2007: 59) Pracujícím posléze zbyla pouze jejich pracovní síla, takže byli – z důvodu nutnosti naplňovat základní obživu – nuceni vstoupit do tržních a pracovně právních vztahů za znevýhodněných podmínek. (Marx 1978a: 756) Tímto historickým zlomem počíná moderní podoba třídního rozvrstvení společnosti, ale i samotná éra vykořisťování proletariátu ze strany kapitalistů a vlastníků výrobních prostředků. Moderní proletariát vzniká tak, že původně svobodní a relativně nezávislí výrobci jsou *odděleni* od svých produkčních prostředků a je jim ponechána pouze jejich pracovní síla, kterou musí nově prodávat za prekérních podmínek (tlak bídy, hladu, hrozba nezaměstnanosti), takže jsou často nuceni přistoupit na podmínky, na něž by – pokud by nebyli v setrvalé prekérní situaci – nepřistoupili. (Hauser 2007: 29). Původní akumulaci provází také jedna z prvních, masivních vln *dekonverze* (termín francouzského sociologa a historika Roberta Castela), která souvisela s „rozpuštěním feudálních družin, z jejichž členů se stali tuláci a lidé hledající práci.“ (Hauser 2007: 59) Připomeňme v krátkosti, že Castel dekonverzi definuje jako stav, který nastává po té, co společnost prodělala řadu prudkých, strukturálních změn, v jejichž důsledku začínají ve společnosti chybět pracovní místa, která jsou spojována se sociální užitečností a zároveň jsou dostatečně dobře placena. Vzniká tak vrstva „přebytečných lidí“, kteří nemají práci a kteří musí vzít za vděk jakoukoliv prací – např. environmentálně škodlivou či mzdově podhodnocenou. Práce, jak podotýká Castel, je ve všech epochách vždy dostatek, v důsledku dekonverze však většinou chybí ty pracovní pozice, která jsou spojovány se sociální užitečností a za jejichž výkon by zaměstnanci získaly dostatečně vysoké mzdy. (Keller 2013) Třetí vlnou dekonverze, jež souvisí s rozpadem sociálního státu, globalizací a technologickým pokrokem, který činní lidskou práci přebytečnou, procházíme dle Kellera dnes.

projevující se růstem komplexity, setrvalý běh modernizace a inovací, princip růstu, který doprovází „tvořivá destrukce“ (Schumpter) – úhyn, princip kompetice a silnějšího, který přežívá, princip slasti jež se realizuje ve schématech masové kultury konzumu a řada dalších), tak vítězí bezprostřední pud sebezáchovy, jež se přes komplikované tkanivo byrokratických struktur a reálné politiky spojuje s široce sdíleným argumentem zaměstnanosti, jež v praktické politice obyčejně vítězí nad snahami o trvalou udržitelnost a environmentálně šetrné chování (např. v podobě zpřísněné legislativy na ochranu životního prostředí). (Obach 2004a: 27, 28) Pud sebezáchovy je jednoduše silnější, neboť je bezprostřední, vyvstává téměř okamžitě po té, co pracující ztrácí zdroj své obživy. To ostatně velmi dobře vysvětluje, proč je prekarizovaná třída pracujících ochotna hájit vyhlídky na pracovní místa např. v uhelných dolech, tepelných elektrárnách a jiných environmentálně škodlivých a rizikových provozech. Síla pudu, jež je lidem dána od přírody, se zde obrací proti svému vlastnímu, primárnímu zdroji, což – jak jsme výše vyložili, není nic neobvyklého. Člověka jsme nakonec již výše v souvislosti s činnými modalitami pojednali jako tu část přírody, která se předně skrze modalitu zhotovování obrací proti svému původci. Avšak v prostředí kapitalismu, jež stojí na setrvalé akumulaci, výrobě a spotřebě, které vykazují exponenciální růst a jež jsou umožněny pouze za předpokladu nepřetržité exploatace přírodních zdrojů, spotřeby fosilních paliv a setrvalým přísunem vnější dodatkové energie, je tato tendence signifikantně zesílena. Člověk se tak skrze svou rodovou podstatu stává částí přírody, která stravuje a pohlcuje svou vlastní, primární podmínku.

Nyní se však ještě vraťme k základnímu rozdílu mezi *majetkem* a *vlastnictvím*. Jejich rozlišením se nám více osvětlí základní postavení pracujících tříd v rámci kapitalismu, ale výklad tohoto rozlišení nám také napomůže pochopit vlastní podstatu *kapitálu*, který – jak je obecně známo – historicky vzniknul předně z peněz získaných obchodem, lichvou či daněmi , tedy z nakupeného *majetku*, nikoliv z pozemkového *vlastnictví*. (Hauser 2007: 60) Co tedy zcela původně představuje vlastnictví a jaké atributy jej odlišují od majetku?

3. 3. 8. Vlastnictví

Arendtová sféru soukromého vlastnictví pojímá vzhledem k jeho původnímu, tradičnímu určení, jehož předobraz nachází – stejně jako u řady jiných svých výkladů – ve

starověkém Řecku. U Řeků bylo *vlastnictví* chápáno jako to, co bylo *prostorově ohrazeno* vůči tomu, co bylo všem společné a všemi sdílené. Vlastnictví jakožto „hradba zákona“ či „plot zákona“ bylo navíc spjato s původním smyslem řeckého zákonodárství, hradba zákona spadal v jedno s ustanovením vlastního prostoru města, který byl vymezen hranicí městských hradeb. Zákon tak byl prvním právním aktem ve smyslu ohrazení či vymezení území polis a teprve na tomto podloží posléze vznikala veškerá další politika městských států: řecké *νόμος* (*nómos*, zákon) původně tedy znamenalo „rozdělovat“, „bydlet“ či „mít co rozděleno“, uzavřeno, vymezeno, zatímco římské *lex*, bylo spíše tím, co všechny spojovalo, sjednocovalo, čemu všichni podléhali a co v jistém ohledu nivelizovalo společnost. (Arendtová 2007: 82) U Řeků tak krom běžného porozumění zákonu, jak jej nejlépe zhmotnilo právě římské právo, nacházíme také druhou vrstvu, která zákon pojímá jako *hranici*, *hradbu* či *mez*: ta jednak vymezuje soukromé vlastnictví jednotlivých osob a rodů, ale v druhém ohledu vymezuje i samotný prostor města. (Ibid: 82)

Soukromé vlastnictví tak zjevně utvářelo protiváhu vůči sféře společně sdílené veřejnosti a veřejného prostoru – *agora*, *polis*, *trh* a další veřejná prostranství, která byla propustná a společně sdílená. Zákon tedy vymezoval jak vlastnictví rodin, které vznikalo ohrazením a které bylo tudíž vlastní jen úzkému okruhu lidí, tak ale i sféru veřejnou, která byla společná všem, neboť byla propustná a sdílená a vznikala v protikladu k tomu, co bylo pouze soukromé. (Ibid: 81) Mimo toto úzké, prostorové hledisko by se ovšem dalo uvažovat o společně sdíleném samozřejmě i jako o sdílené *mezi-sféře* (obdoba dnešních *commons*). Stejně jako byl nárok na soukromé vlastnictví neodvolatelně zakotven ve *vlastním* těle člověka a konkrétně u Řeků také v zákoně, jež vymezoval sféru domácnosti a skrytu, která byla *vlastní* pouze určitém okruhu lidí, takže nemohla být vyvlastněna ani kolonizována veřejným a společně sdíleným prostorem, v opačném smyslu byla přirozenou protiváhou vymezena také sféra veřejná a společně sdílená. Ani tuto sféru nebylo možné za žádných okolností privatizovat, neboť byla společným dílem celých generací lidského pokolení, předmětem jejich stálého užívání a péče. Do sféry veřejné a společně sdílené bychom mohli krom lidmi zbudovaného světa věcí, veřejného prostoru či politických útvarů zařadit také řeč, umění, vzdělání, techniku, dějiny, paměť, ale v naší úvaze zejména primární podmínku veškerého bytí – přírodu, která sice není dílem lidí, ale byla spíše odvěkou podmínkou a dárkyní jejich života.

Pro Arendtovou je ovšem v otázce vlastnictví důležitá zejména jeho *prostorová situovanost* a provázanost konkrétního místa života se samotným *životním způsobem* určitého člověka či rodu. Vlastnictví bylo již pro Antiku mnohem více než pouhé bydliště, hmotný majetek (např. majetek v podobě nějaké stavby), jak tomu dnes většina lidí rozumí. Představovalo především *dědičné místo* člověka *ve světě*. (Ibid: 91) Toto místo bylo tudíž velmi silně provázáno s časem života konkrétních lidi, s jejich prací, plozením, pamětí, životem určitého rodu a nakonec i smrtí a zánikem. Soukromé vlastnictví bylo pro tyto své atributy, jež se váží k tajemství počátku a konce života smrtelníků, považováno za posvátné a nedotknutelné: „soukromé vlastnictví poskytovalo místo, na němž se mohlo odehrávat to, co bylo ve své podstatě skryté, a jeho nedotknutelnost proto byla nejužším způsobem spojena s posvátností zrození života a smrti, se skrytým počátkem a skrytým koncem smrtelníků, kteří jako všechno živé přicházejí z temnoty a opět se navracejí do temnoty podsvětní říše.“[128] (Ibid: 81) Pro oblast domácnosti a skrytu bylo typické, že sice byla sdílena více lidmi (členy dané rodiny, společenství), ale tato skrytost a privátnost, která jim byla společná, se dotýkala „každého z nich právě v jeho singularitě. Tak se skrytost, obklopená aurou tajemství, mohla stát (…) společnou zkušeností, o níž se však potom nikdy nesmělo mluvit, ačkoliv na ní mělo účast tolik lidí (…) zkušenosti, které byly nevýslovné, ležely ovšem mimo politickou sféru, stejně jako se vymykaly řeči.“ (Ibid: 81 – 82, pozn. 63) Jednalo se zejména o tajemství zrození a smrti, které byly s prostorovým okrskem domova a vlastnictví nedílně spjaty. Domov a soukromé vlastnictví byly chápány jako sféra skrytu, pod jejíž „ochranou před světlem veřejného prostoru se lidé rodí a umírají (…) a kde se tedy odehrává to, k němuž nepronikne lidský zrak a lidské vědění.“ (Ibid: 81) Nedotknutelnost a posvátnost soukromého vlastnictví v posledku vyplývala ze samotného původu zákonů městských států, neboť původ zákonů i městského prostoru byl totožný: zákony, stejně jako konstituce obce, spadaly v jedno s hradbou zákona, jak o tom již byla řeč (Ibid: 86).

Váhu soukromého vlastnictví Arendtová dále dokládá na příkladě vrstvy vyvlastněných otroků. Ti sice mohli nabývat značných majetků, jejichž dnešním

[128] Úzkou spojitost začátku a konce života, který se odehrává v prostorovém okrsku domácnosti resp. vlastnictví, odráží také mytologie, zejména pak tzv. *bohové skrytu* resp. *bohové vnitřku* – Vesna, Lárové a Mánové. Poslední dvě božstva v sobě nesou také důležitý atribut vlastnictví, kterým je jeho dědičnost a kontinuita v čase. Lárové a Mánové totiž zosobňovaly duše zemřelých předků, které svou přítomností nadále působily: zemřelí předci součastníky zejména upomínali, aby o zděděné vlastnictví náležitě pečovali. (Ibid: 82)

ekvivalentem by byla např. mzda či hmotné věci, které si za tuto mzdu koupili – např. byt popř. podnájem, automobil atd., rozhodně ale neměli právo nabývat vlastnictví: „neměl-li člověk žádné vlastnictví, znamenalo to, že nemohl žádné dědičné místo ve světě nazývat svým vlastním[129] (…) to byl samozřejmě případ (…) cizinců a otroků, u nichž ani majetek, ani bohatství nemohly nahradit chybějící vlastnictví.“ (Ibid: 80 – 81) Antičtí otroci tedy „nesměli mít žádné vlastnictví, tj. vlastní domov, ale rozhodně netvořili nemajetnou třídu v moderním smyslu [neboť – D. V.] *Peculium*, soukromý majetek otroka, mohl dosahovat značné hodnoty.“ (Ibid: 81, pozn. 60)

Důležitost soukromého vlastnictví vzhledem k dnešku a ve srovnání k tradičnímu výkladu tkví v jisté formě konzervatizmu, jež vzniká tím, že život člověka byl provázán s konkrétním místem, které daný jedinec považoval za vlastní a tudíž se o něj staral. Toto místo bylo předmětem jeho setrvalé péče a odpovědnosti. Dle Arendtové se vlastnictví již od starověku vázalo k jistému prostorovému, nepohyblivému okrsku světa – zejména půdě a domácnosti, které byly předávány v generací. Na vlastnictví je tedy nejvýznamnější prvek právě jeho trvanlivost a dlouhověkost, která přetrvává po celé generace díky nepřetržité péči, jež vyplývá ze samotného života, který se na kousku vlastněného světa odehrává. Tento malý okrsek, jež je trvale obýván lidmi, je tudíž těmito lidmi zcela oprávněně považován za *jim vlastní*, *vlastní* jejich *životu*. V minulosti byl život vlastníku s okrskem vlastnictví provázán do takové míry a hloubky, že docházelo až k takřka hmotnému otisku místa do fyzické konstituce lidí a jejich životních způsobů, a zpětně i samotní lidé a jejich životní způsoby tomuto místu soustavně vtiskávali svou tvář: „Vlastnictví bylo původně spjato s určitým místem ve světě a jako takové bylo nejen 'nepohyblivé', ale také totožné s rodinou, které toto místo ve svět zaujímala. Z tohoto důvodu také mohlo být ještě ve středověku vyhnanství spojeno se zničením, a nikoliv pouze s konfiskací vlastnictví.“ (Ibid: 80) Kdo byl obcí zavržen a posléze musel

[129] Svět na tohoto člověka nepamatoval a on se v momentě své smrti propadal do absolutní anonymity, jež byla silně přítomná již za jeho života. Neukotvenost k vlastnictví mohla znamenat také absenci rodiny, absenci pevnějších sociálních vazeb na půdu, která danému rodu dávala obživu a o kterou jeho příslušníci pečovali. Vlastnictvím, jež je sdílené a v generacích rodu předávané, jsou zároveň položeny základy pro paměť a kontinuitu. Člověk, jež postrádal vlastnictví mohl snadno prožít anonymní život bez pevnějších a hlubších vazeb na okolí i nějaké konkrétní místo. Na své anonymní pouti světem neměl ani rodinu ani místo, které by svědčilo o jeho životě, takže se po jeho smrti mohlo snadno zdát, že tento člověk vlastně vůbec nežil. Takto svou situaci charakterizoval v nedávném rozhovoru pro *Nový Prostor* také jeden jeho prodejce: „Po mně se nemá kdo shánět (…) nemám nikoho. Mě nebude mít ani kdo pohřbít, jedině město.“ (NP 2015, č. 458, s. 7)

uprchnout, byl nucen opustit i své dědičné místo ve světě, své vlastnictví, jež bylo zničeno, usedlou podpálena, majetek rozprodán, zabaven či zničen. (Ibid: 80)

Vlastnictví, které vzniká trvalou vazbou člověka na konkrétní místo jeho života, je v tomto ohledu možné ztotožnit s *teritoriálním imperativem*, který ve studii *The Territorial Imperative*[130] (1966) tematizuje Robert Ardrey (1908 – 1980). Teritoriální imperativ vzniká dle Adreye u člověka podobně jako u jiných živočišných druhů trvalou vazbou na nějaké konkrétní místo života. Toto místo daný jedinec považuje za vlastní, neboť mu umožňuje uspokojit trojici základních potřeb, jež jsou pro člověka a jeho subjektivní konstituci nepostradatelné. Jan Keller, který Ardreyovu topologii využívá pro charakteristiku života bezdomovců, základní potřeby ztotožňuje s funkcí domova a na příkladech absence domova, jež trojici základních potřeb zabezpečuje, se snaží ukázat, co vlastně ve skutečnosti znamená být bezdomovcem. (Keller 2010: 14) Zdá se mi, že v určitém ohledu je oprávněné tyto atributy vztáhnout i na soukromé vlastnictví, jak jej tematizuje ve své práci Arendtová, na povrch tak vyplývají zajímavé paralely.

Keller tedy srovnává život v teritoriálním imperativu, který upevňuje trvalou vazbu určitého člověka na konkrétní místo ve světě (zde uvažujme o domově jako o formě vlastnictví) a srovnává jej s životem bezdomovců, jež toto místo postrádají a tudíž se jejich život odehrává převážně ve vydanosti veřejného pohledu, v proudu stále přítomných okamžiků, jež se významně pojí také konstantní prekérní situací jejich života. Vlastnictví a domov člověku dle Kellera zajišťují zejména tyto potřeby:

- *Potřebu bezpečí*, neboť „i ten nejtoulavější člověk potřebuje mít důvěrně známé místo, v němž se cítí jistě, přirozeně a útulně. Každodenním pocitem člověka bez domova je naproti tomu všudypřítomná nejistota a pocit permanentního ohrožení, nebezpečí.“ (Keller2013: 15)

- *Potřebu reflexe*: „Domov kromě klidu a bezpečí představuje také (…) zdroj stimulace. Sami mezi svými se v něm můžeme vyrovnávat s podněty, které by jinak pro nás byly jen těžko stravitelné. Kdo nemá domov, s podněty se míjí. Nemá si je kam odnést a v klidu rozebrat, míhají se kolem něho a on k nim zůstává v hloubi duše netečný.“ (Ibid: 15)

[130] Termín pochází sice z této práce, avšak na její důležitost upozorňoval v českém prostředí ve své poslední knize *Posvícení bezdomovců* (2013) Jan Keller, z něhož zde čerpám.

- *Potřebu identity*: „domov bývá vždy něčím trvalejším, časově i prostorově rozlehlejším než každý z jeho obyvatel. Ten, kdo se v určitém místě cítí doma, má možnost identifikovat se s něčím, co ho spojuje s lidmi, kteří zde byli před ním. Má také možnost myslet na ty, kdo zde budou jednou doma po něm. Bezdomovec žádnou takovou oporu nemá. Život nikde se stal jeho údělem (…) mořem anonymity, jež ho ustavičně obklopuje a pohlcuje.“ (Ibid: 15)

Vidíme, že kromě antropologické a ontické dimenze, jež se pojí s trvalou péčí a odpovědností a v jádru v sobě skrývají silný potenciál environmentálně motivovaného jednání, se k vlastnictví váže také jistá možnost účasti na veřejných a společně sdílených záležitostech, jejichž předmětem může být zrovna tak environmentální politika či legislativa. Tyto aspekty vyzdvihuje rovněž Arendtová, když soukromému vlastnictví připsala tyto dvě základní, důležité funkce:

1) *Účast na věcech veřejných a politice*: vlastnictví skýtá možnost účasti na veřejných, sdílených věcech, neboť na tom, co je všem společné a všemi sdílené, lze mít plnohodnotnou účast pouze za předpokladu, že máme také nějaký kousek světa, který považujeme za vlastní a který tak vytváří zcela nutnou protiváhu vůči životu, který se odehrává ve vydanosti a světle veřejného, sdíleného pohledu. Tento rozdíl „mezi tím, co je nám společné, a tím, co je nám vlastní, je především rozdílem v naléhavosti [neboť – D. V.] žádné části společného světa nám není tak naléhavě a nezbytně zapotřebí jako malého kousku světa, který nám patří a je určen k našemu dennímu užívání a potřebě.“ (Arendtová 2007: 92) Privátní sféra vytváří předpoklad k tomu, abychom vůbec mohli mít podíl a účast na věcech veřejných, jež jsou sdílené a společné, ale v druhém ohledu je také sférou, která probouzí péči, starost a může být i potenciálním zdrojem primární odpovědnosti za svět a sdílené, životní podmínky. Z úzkého okruhu soukromého vlastnictví, jež dává vzniknout odpovědnosti za malý kousek světa, se tato odpovědnost může rozšířit i na širší prostorovou oblast (krajinu, městskou čtvrť, město či kraj), ale také na oblast politiky, jež zcela základně určuje životní podmínky nás všech. Soukromé vlastnictví by v tomto smyslu paradoxně představovalo místo, z něhož se začínám vztahovat ke světu, bylo by de facto prvním místem, které se pojí s politikou a odpovědností za primární životní podmínky, přičemž se tento pohyb může potencionálně rozšířit na širší, společně sdílenou, prostorovou oblast. Tuto skutečnost nedokládá nic lépe, než v environmentálním myšlení

známé aktivistické heslo *„Not in my backyard!“*, které se nejednou přetransformovalo v heslo zahrnující všechny: *„Not in any backyard!“*[131], jak to známe z řady příkladů občanské neposlušnosti v mezinárodním environmentálním hnutí (např. anti-dálniční hnutí v Anglii 80. let či anti-jaderné hnutí v Německu). (Kraft, Clary 1991: 300 – 305)

2) Sféra soukromého vlastnictví skýtá *prostor skrytu*: představuje sféru bezpečí, reflexe, stimulace, ale i tvorby. Tato protiváha je nezbytně nutná zejména pro lidi, kteří se velkou část svého produktivního času pohybují na veřejnosti, kde nějakým způsobem působí (např. umělecky, politicky, pedagogicky apod.): „Druhý, bytostně ne-privátní příznak privátní sféry souvisí s její skrytostí (…) s tím, že vlastní čtyři stěny jsou jediným místem, kam se můžeme uchýlit před světem, nejen před tím, co se v něm stále děje, ale před jeho veřejností, která spočívá v tom, že jsme viděni a slyšeni. Všichni známe specifickou povrchnost, kterou s sebou nevyhnutelně přináší život trávený pouze na veřejnosti. Právě proto, že se neustále zdržuje ve viditelné oblasti, ztrácí takový život schopnost vystoupit z temného podzemí do jasného světla světa, pozbývá temnoty a skrytosti, jež ve velmi reálném, ne-subjektivním smyslu propůjčují životu jeho mnohovrstevnatou hloubku. Jediný (…) způsob, jak zajistit temnotu toho, co musí zůstat skryto před světlem veřejnosti, představuje soukromé vlastnictví, místo, kam nikdo nemá přístup a kde je člověk skrytý a utajený zároveň.“ (Arendtová 2007: 93)

Pakliže bychom na tomto místě užili slavné dichotomie Ericha Fromma (1900 – 1980), kterou nacházíme v knize *Mít nebo být* (česky 1992), mohli bychom složku soukromého vlastnictví chápat jako sféru, která se váže k modu *bytí*: co žiji, co je mé bytí, je mi vlastní – nejlepším příkladem a dokladem tohoto tvrzení je vlastnictví mého těla. Člověk je skrze své bytí s vlastnictvím spjat přímo organicky, tělesně, životně. Vlastnictví tak znamená předně to, co *je* danému člověku skutečně *vlastní*, co *je vlastní* jeho *životu* a jeho *životnímu způsobu*, co se neodmyslitelně prolíná se jeho *být*. (Fromm 1992) Pomineme-li vlastnictví, jež je založeno v těle a tělesných funkcích daného člověka, jež takovému výměru bezezbytku odpovídá, pak se zde jedná zejména o věci každodenní,

[131] V environmentální sociologii se proto hovoří o tzv. *NIMBY efektu (not-in-my-backyard effect)*, jež může přerůst v *NIABY efekt* (*not-in-any-backyard effect*) popř. v BANANA efekt (*build-absolutely-nothing-anywhere-near-anything*); tyto efekty vznikaly zejména v souvislosti s výstavbou špinavých, průmyslových provozů, dálnic popř. jaderných elektráren či úložišť, jež protestující část občanské společnosti odmítala jak v blízkosti svého soukromého vlastnictví, tak v blízkosti jakéhokoliv lidského obydlí.

základní potřeby; jsou to hmotné statky, kterých člověk dennodenně užívá ke své práci a obživě, milované věci, s nimiž je bytostně svázán v jednotě, intimní důvěře a obeznámenosti. Těchto věcí může užívat, ale mohou být rovněž předmětem jeho péče a starosti, prostředkem k jeho obživy. Vlastnictví v sobě proto nese vždy i jistou vrstvu péče, starosti, neboť věci krom užívání odráží také paměť a kontinuitu, jsou to ohniska významů a smyslů, jak říkával Heidegger. Typickým příkladem soukromého vlastnictví by v tomto smyslu mohl být např. zděděný dům, kus zemědělské půdy, zemědělská usedlost, les, nástroje popř. umělecká díla. Soukromé vlastnictví bylo vždy spjato s budováním, prací, péčí a úsilím celých generací, jež se na jejich zhotovení a udržování podílely. Paradoxně na tento motiv silné důležitosti soukromého vlastnictví pro život člověka narážíme i u teoretika komunismu Karla Marxe, který si všimnul, že soukromé vlastnictví „nabývá adekvátní klasické formy jen tam, kde pracovník je svobodným soukromým vlastníkem svých pracovních podmínek, používaných jím samým, rolník pole, které obdělává, řemeslník nástroje, na které hraje jako virtuos (…) soukromé vlastnictví získané vlastní prací, založené takřka na srůstání jednotlivého, nezávislého pracovník a jeho pracovních podmínek (…).“ (Marx 1978a: 739 – 740)

Právě tato forma soukromého vlastnictví, jež jeho vlastníkům zajišťovala samostatný, autonomní život, byla v počátečních fázích kapitalismu, které souvisely s vlnou rozsáhlého vyvlastňování svobodných rolníků a řemeslníků, do značné míry zničena, přičemž tito dříve svobodní a do značné míry nezávislí vlastníci a producenti byli procesem *původní akumulace* přeměněni na pracující třídu, jež byla donucena prodávat svou pracovní sílu: „Ve sporu mezi kapitalismem a socialismem se zpravidla zapomíná, že to byl kapitalismus, který začal s vyvlastňováním, a že socialismus se v tomto ohledu pouze řídil zákonem, podle něhož se začal ubírat celý hospodářský vývoj novověku.“ (Ibid: 80) Tedy veskrze totéž, co o *původní akumulaci* říká v prvním dílu *Kapitálu* Marx: „V čem tedy záleží původní akumulace kapitálu? (…) znamená jen vyvlastnění bezprostředních výrobců, to jest rozklad soukromého vlastnictví, založeného na vlastní práci (…) Jakmile tento proces přeměny dostatečně rozložil starou společnost do hloubky i do šířky, jakmile jsou už dělníci přeměněni v proletáře, jejich pracovní podmínky v kapitál, jakmile kapitalistický výrobní způsob stojí na vlastních nohou, pak další zespolečenštění práce, další přeměna půdy a jiných výrobních prostředků ve společensky vykořisťované, tedy společné výrobní prostředky, a s tím spojené další vyvlastňování soukromých vlastníků

nabývá nové formy. Nyní již nejde o to, aby byl vyvlastněn dělník, který samostatně hospodaří, nýbrž kapitalista, který vykořisťuje mnoho dělníků.“ (Marx 1978: 739 - 741)

Vlastnictví lokalizované v těle člověka, v množství jeho pracovní síly, kterou musí prodávat na trhu práce, aby si tak zajistil svou obživu, se zdá být v pozdně moderních společnostech posledním, co většina lidí vlastí a co smí nazývat svým vlastním „do té míry, že to může ztratit jen spolu se svým životem.“ (Arendtová 2007: 91) Toto tělesné vlastnictví je tak zcela radikálně spjato s životem, je jakýmsi základem celkové možnosti života, neboť z hlediska práce, se jedná o určitou sumu jisté pracovní síly, dovedností a schopností, kterými tělo daného člověka oplývá a které daný proletář může prodávat na trhu práce. Tělo je v pozdním kapitalismu poslední sférou a jakýmsi základním vlastnictvím: „zbývá i nejchudšímu člověku poté, co byl vyvlastněn. Tato pracovní síla, která mu ještě zbývá, je ovšem vlastnictvím již jen v metaforickém smyslu“ (Ibid: 91) a při srovnání s podstatou vlastnictví, jak ji odráží podoba této instituce ve starověku či feudální Evropě, má toto nové, tělesné vlastnictví málo co společného.

Promítneme-li si navíc celkový politický a environmentální rámec, v němž se život současné společnosti odehrává, zdá se, že ani tato poslední sféra soukromého vlastnictví, jež se pojila s vlastnictvím těla, nezůstala zcela bez újmy. Také oblast tělesného vlastnictví v průběhu kapitalistického rozvoje prodělala částečnou, a ne zrovna zanedbatelnou, formu vyvlastnění. Toto vyvlastnění však nabývá zcela jiné podoby než vyvlastnění, jaké známe z období počátků kapitalismu. Na souvislost nového vyvlastňování již v půlce 80. let upozorňoval německý sociolog Ulrich Beck (1944 – 1915), když ve svých četných studiích, jež se týkaly moderního kapitalismu, hovořil v souvislosti s tímto systémem také o *rizikové společnosti*. Pojem rizikové společnosti je Beckovou hlavní kategorií a charakteristikou současného globálního kapitalismu, jehož hlavním rysem je všudypřítomná existence rizik, přičemž veškerá tato rizika a náklady na jejich management a tlumení jsou socializována, zatímco zisky z provozu technologických praxí, jež tato rizika plodí jako vedlejší nezamýšlené důsledky, jsou privatizovány úzkým okruhem majitelů a vrcholných představitelů firem. (Beck 2004) Riziková společnost, jejíž hlavním rysem ke demokratizace život ohrožujících rizik (např. ve formě jaderného záření) se pojí s historickým rozvojem kapitalismu, s jeho rutinním technologickým provozem a praxí. Tento systém na základě svého běžného fungování produkuje celou řadu

nezamýšlených, vedlejších systémových rizik a ohrožení, která zcela základně ohrožují život lidí, i veškerý ostatní život na Zemi, stejně jako předpoklad pokračování kapitalistické společensko-ekonomické formace. (Beck 2004: 18) Typickým příkladem nového rizika, jež vyplývá z rutinního fungování, je jaderná energie, která je dle Becka „představuje nejdrastičtější formu vyvlastnění, neboť vyvlastňuje člověka od jeho smyslových orgánů“ (Keller 1997: 171). Tělesné orgány a smysly, jak podotýká Beck, člověku po dlouhá staletí sloužily jako primární pojistka a forma ochrany před hrozícím nebezpečím či rizikem. Oči, sluch, hmat a jiné vjemy upozorňovaly jedince na vnější, hrozící nebezpečí. Nová rizika a nebezpečí – např. nebezpečí jaderného záření – již nelze běžnými smysly zaznamenat a lidé, kteří žijí v rizikové společnosti, jsou tudíž zcela základně odkázáni na vědění, rozhodování a moc expertních systémů a vědy, které o těchto rizicích rozhodují a také informují: „Dnešní hrozby jsou individuálně neuchopitelné bez zprostředkování vědou (…) zatímco v minulém století bytí určoval vědomí, dnes naopak vědomí, přesněji řečeno vědění, určuje bytí (…) běžný člověk je zcela závislý na cizím vědění“ (Beck 2004: 30, Keller 1997: 172), které mu nahrazuje jeho smysly, z nichž byl dalekosáhle vyvlastněn. Ve složité síti expertních a technologických systémů častokrát nejsme schopni ani rozpoznat či určit, co je pro nás dobré či bezpečné a co nikoliv (o kvalitě vody či složení produkovaných potravin rozhodují experti, ne my), toto rozhodnutí za nás činí teamy odborníků a expertů specializovaných oborů. „Svobodný občan“ se tak dle Becka ocitá v situaci, kdy mu ani jeho smysly již nestačí na to, aby rozpoznal, hrozící nebezpečí – jaderné záření, úbytek stratosférického ozónu, karcinogenní látky v jídle či chemické znečištění ve vodě nejsou běžnými smysly rozpoznatelné. (Beck 2004: 29) Nová rizika a hrozby navíc nabývají globálního charakteru a v případě, že by se projevily v plné své síle (např. ve formě nějakého synergického výbuchu existujících vodíkových pum či jaderných hlavic) s určitostí zničí veškerý život i veškeré podmínky života na zemi. Přitom všem ale zůstává důležité, že tato rizika a hrozby jsou produkována společností, jejíž jednotlivci nemají žádnou možnost ani moc tuto praxi jakkoliv ovlivnit či změnit. Rizika vznikají jako nezamýšlený a vedlejší důsledek rutinního fungování kapitalismu, ale tato rizika nejsou v moci lidu (*démos*) a to ani ve smyslu politickém (nepodléhají demokratickému rozhodování), ale ani ve smyslu zcela základním. Nejsou běžnými, lidskými smysly vůbec postihnutelné, zaznamenatelé, takže v případě, že se skutečně začnou projevovat (jako tomu bylo např. v případě úbytku stratosférického ozonu, ke

kterému docházelo v důsledku rutinního užívání freonů), je jejich mírnění a zvládání v plné moci expertních systémů a vědy, na nichž je život člověk zcela závislí. (Keller 1997: 172)

Většině lidem tak v kapitalismu zbývá jakési residuální, náhražkové vlastnictví jejich těla, které ale zůstává zasazeno do globální sítě expertních systémů a techniky, jež jako vedlejší důsledek svého rutinního fungování produkují formy rizik, jež základně ohrožují život na planetě Zemi. Původní forma vlastnictví, jež se pojila s vlastnictvím půdy a usedlosti, byla zničena v průběhu fáze původní akumulace a lidem tak byla ponechána především jejich tělesná síla a schopnosti, které můžou nově směňovat na kapitalistickém trhu a za vydělané peníze posléze jistý objem majetků a spotřebních statků. Tělesné vlastnictví bylo zcela základě zpochybněno o dvě století později, když s organizovanou, technologicky velmi vyspělou modernitou přichází nový věk atomové hrozby a globálních změn klimatu. Moderna jakou součást svého rutinního fungování totiž dle Becka produkuje celou řadu vedlejších, nezamýšlených důsledků a hrozeb, které zcela základně ohrožují životy lidí i veškerý život na Zemi. Lidé žijící v rizikové společnosti, zůstávají i v tomto ohledu jistým způsobem v moci globálního systému, který je prostoupen technologiemi a rizikovými praxemi.

3. 3. 9. Majetek

Majetkem naproti tomu Arendtová rozumí oblast „soukromého majetku či bohatství, z něhož se hradí prostředky pro vlastní živobytí a obživu rodiny.“ (Arendtová 2007: 84) Toto kritérium předmětnosti a trvání v čase, které z majetků činní vždy pomíjivou, spotřebovávanou či směnitelnou substanci, zcela základně odlišuje vlastnictví od majetku: majetek, na rozdíl od vlastnictví, totiž nemusí být prostorově vázán, často se jedná spíše o pohyblivé, nestálé a netrvanlivé prostředky obživy (peníze, zboží, suroviny, ve starověku majetkem byli zvířata a otroci, jež vykonávali nutnou práci a často byli i předmětem směny). Veškeré majetky jsou určeny k okamžité či postupné spotřebě popř. směně, prodeji, pasivní držbě, akumulaci či spekulaci. Dalším důležitým aspektem, který odlišuje majetek od vlastnictví je skutečnost, že majetek na rozdíl od vlastnictví není předmětem péče ani starosti, jež směřují k jeho uchování a trvanlivosti, ale daleko spíše je předurčen k postupné spotřebě popř. k dalšímu množení, jako je tomu např. u majetku ve formě peněz (*kapitálu*). (Arendtová 2007: 84)

Nedostatek majetku (prostředků obživy) se již ve starověku zcela základně pojil s bídou chudoby a s tlakem životní nutnosti: „i svobodný muž, který měl soukromé vlastnictví a nepatřil cizímu pánu jako otrok, mohl být ještě podroben donucující moci v podobě chudoby“, jež svobodné občany „nutila konat mnoho otrockých a nízkých věcí“ (Ibid: 84). Avšak tito chudí, svobodní dělníci a rolníci měli přinejmenším alespoň zajištěné dědičné místo ve světě, s nímž svázali svůj život a práci a jež předávali po své smrti svým potomkům. Majetek a bohatství, které tito chudí, ale svobodní vlastníci postrádali, byly především podmínkou neodvislého života, který se mohl svrchovaně vyčerpávat ve sféře svobodných umění, filosofii nebo politické činnosti. Z hlediska prostorové lokalizace lze říci, že majetek byl již od starověku na rozdíl od vlastnictví, neukotvený; nebyl spjat s něčím pevným a trvalým (řekli jsme již výše, že ve starověku byla hodnota majetku často odhadována jako počet otroků či domácích zvířat, kteří byli majetkem pána a zajišťovali mu základní, nezbytné potřeby, jež ho předurčovaly k svobodné veřejné činnosti, přičemž pán mohl s porobenými otroky a zvířaty svobodně nakládat): „Podle tohoto chápání soukromý majetek znamená, že člověk je pánem nad vlastními nezbytnými životními potřebami, a proto je potenciálně svobodným člověkem (…) majícím svobodu, která mu dovoluje, aby překročil vlastní život a vstoupil do světa, který je všem společný.“ (Ibid: 85) Aspekt potenciální svobody, který se člověku s nabytím dostatečného množství majetku otevírá, je pro Arendtovou zásadní, přičemž je velmi zajímavé číst tento důraz v kontextu dnešní doby: „Jestliže se někdo, kdo měl majetek dostatečný k hrazení životních nákladů, rozhodl, že jej bude [dále – D.V.] rozmnožovat, místo aby jej spotřebovával nebo na něj vynaložil právě tolik péče, kolik bylo nezbytné k jeho uchování, pak právě dobrovolně rezignoval na svoji svobodu a snížil se k tomu, čím se otroci a chudina stali jen pod tlakem okolností, totiž sluhou nutnosti.“ (Ibid: 85)

Dostatek majetku je tedy v souladu s Arendtovou nutné chápat zejména jako jednu z podmínek, která člověku zajišťuje *neodvislost*. Život, který podléhá chudobě a neustále bojuje se zajištěním základních a nezbytných potřeb, se jen těžko může plně oddávat politice či jiné formě veřejného působení, jež jsou velmi náročné na čas a energii, které nemajetné třídy musí věnovat práci. Majetek je tedy jakési jmění, nakupené množství peněz, prostředků, věcí či spotřebních statků. Dnes, dle Arendtové, daleko spíše většina lidí žije z drobných majetků než ze svého vlastnictví, neboť na rozdíl od vlastnictví, které se váže k životu a životnímu způsobu (*bytí*), je trvalé a v generacích rodu předávané

„majetek není posuzován podle toho, co člověk vlastní, ale podle toho, jaký má příjem a co může utratit, resp. spotřebovat, tedy v obou formách, v nichž se uskutečňuje látková výměna lidského těla.“ (Ibid: 157 – 8)

3. 4. 1. *Překřížení majetku s vlastnictvím: redukce vlastnictví na majetek. Trvalost majetku ve formě kapitálu*

V novověku dochází dále k přeměně nepohyblivého a trvanlivého vlastnictví v majetek, který byl zcela původně pohyblivý, netrvanlivý, obchodovatelný a nebyl vázán na konkrétní místo. Přesněji řečeno, vlastnictví je dalekosáhle zničeno v procesu původní akumulace a nově je nahrazeno majetkem ve formě mzdy a drobných majetků, jež lidé získávají svou prací. Arendtová tak vysledovává proces, v němž se „soukromý prostor vlastnictví rozpouští ve společenském procesu, až nakonec dnes již rozlišení mezi vlastnictvím a majetkem – jež přibližně odpovídá rozlišení římského práva mezi *fungibiles* a *consumptibiles* – pozbylo smyslu, protože každá 'hmatatelná' (*fungibile*) věc se stala předmětem 'konzumace', ztratila svoji soukromou 'užitnou hodnotu', která není odlučitelná od místa, na němž se užívaná věc nachází, a za to získala společenskou hodnotu, která se řídí její momentální směnitelností.“ (Ibid: 90) Směnitelná hodnota je pohyblivá, není vázaná na místo, a v posledku je určena penězi resp. tržní cenou. Majetek ve formě peněz je v kapitalismu užíván zejména jako „největší společný jmenovatel a měřítko pro všechny ostatní hodnoty.“ (Ibid: 91, pozn. 77) S tímto historickým pohybem dochází zároveň k „odvěcnění předmětného světa“ privátní sféry a vlastnictví, a k postupnému ničení *trvalého* vlastnictví, které je nahrazeno *pohyblivým* – ale v procesu nepřetržité akumulace paradoxně stálým, protože sebe sama udržujícím – majetkem.

Vlastnictví i majetek, byly dále zcela původně propojeny s veřejnou a politickou sférou. Obě formy vztahu byly základní, předchůdnou podmínkou, která umožňovala svobodným občanům, aby vstoupili do veřejného, politického prostoru: „až do konce 19. stol. představovala majetnost a movitost nezbytnou podmínku, aby člověk mohl být vpuštěn do politického prostoru a požívat zde plných občanských práv. To svádí k přehlížení rozdílu mezi vlastnictvím a majetkem (…) na druhé straně je však právě v dnešní společnosti až příliš zřejmé, jak málo spolu mají obě tyto věci společného. V dnešní společnosti, kde jednotlivec často nemá nic víc než podíl, který mu připadá z rostoucího národního příjmu, se totiž zřetelně ukazuje, že mimořádné stupňování

společenského bohatství může jít ruku v ruce s mizením soukromého vlastnictví.“ (Ibid: 79, 80) Jinými slovy: masám proletariátu, jež byly v průběhu původní akumulace vyvlastněny tak v posledku nezbývá nic jiného nežli mzdy a důchody, k nimž lze připočítat drobný majetek, který si člověk v průběhu života dokázal pořídit. Rozhodně se již ale ve většině případů nejedná o vlastníky v pravém slova smyslu: vlastníky trvalého, v generacích předávané vlastnictví, jež by bylo stabilním zdrojem obživy daného člověka a jeho rodu. V tomto ohledu dlužno dodat, že poslední zbytky soukromého vlastnictví byly zničeny v socialistických státech, kde docházelo k celostnímu znárodňování půdy a dalších produkčních prostředků[132]. Jejich soukromá držba byla považována za pozůstatek buržoazního zřízení a jako taková musela ustoupit nově se formující, socialistické formaci, v níž veškeré soukromé vlastnictví bylo převedeno na společného jmenovatele, kterým byl nově ustanovený hegemonní, socialistický stát s jeho organizacemi (státní podniky, družstva a závody). Vlastnictví, kromě trvalosti a dědičnosti, mělo právě ten důležitý aspekt, že vlastníka udržovalo v alespoň částečné nezávislosti na politických či ekonomických poměrech V tomto ohledu je proces původní akumulace zcela zásadní, neboť v jeho důsledku dochází k oddělení pracujících od produkčních prostředků, čímž vzniká nutnost pracovat v nově vzniklých podmínkách, jež jsou diktovány trhem a majiteli firem. Přirozeně zde tedy hovoříme o vlastnictví primárních produkčních prostředků: zemědělské půdy, nástrojů či nějakého samostatného hospodářství, které by bylo schopno z větší části uživit celou domácnost a její členy.

Arendtová svou distinkci mezi majetkem a vlastnictvím staví právě na poukaze k těmto dějinným změnám, k nimž došlo v průběhu novověku: „před vyvlastněním nižších vrstev obyvatelstva na počátku novověku[133] byla vždy posvátnost soukromého vlastnictví něčím samozřejmým (…) až enormní nárůst majetku, bohatství a (…) kapitálu a jeho koncentrace v rukou vyvlastňujících vrstev vedlo k tomu, že byl za nedotknutelný prohlášen soukromý majetek.“ (Ibid: 80) Tento historický obrat měl v průběhu dalšího vývoje za následek dalekosáhlý posun v chápání obou forem držby – vlastnictví i majetku, až se obě tyto formy vztahu slily v jediný, nerozlišitelný pojem, který je jakožto „institut

[132] Jako *produkční prostředky* zde v souladu s výkladem, který uvádí Marx v prvém díle *Kapitálu*, chápeme jednak *pracovní předměty* (nástroje, stroje, infrastrukturu, techniku, na jejichž rozvoji se podílí vědění), ale i pracovní předměty (půdu, suroviny a přírodní zdroje, jež jsou určeny k přetvoření člověkem). (Marx 1978a: 187 – 190) Krom nich je samozřejmým a nejzákladnějším produkčním prostředkem pracovní síla člověka.

[133] K fenoménu *původní akumulace* viz výše pozn. 96.

soukromého vlastnictví“ kodifikován v soudobém právu národních států. V něm je majetek a vlastnictví těžko rozlišitelný, a pro širokou veřejnost obě tyto formy vztahu k věcem splývají v jedinou, těžko rozlišitelnou formu držby.[134] Zatímco vlastnictví bylo původním vrstvám obyvatelstva odejmuto v průběhu kapitalistických i socialistických procesů vyvlastňování, popř. bylo toto zničeno v následném průběhu probíhající akumulace kapitálu, majetek ve formě mzdy, jistého podílu z celkového produktu (dnes měřeno zejména jako HDP) byl širokým masám ponechán. Co je zde ale daleko více podstatné, s tímto historickým pohybem se postupně také zcela setřel rozdíl mezi majetkem a vlastnictvím jakožto *formami vztahu* k věcem, či prostorovému okrsku, jež je provázán se samotným životem a místem člověka ve světě. Tak dle Arendtové „moderní obhájci soukromého vlastnictví, kteří pod tímto pojmem (…) nechápou nic jiného než soukromý majetek a soukromé bohatství, mají pramálo důvodů odvolávat se na tradici, pro niž ve skutečnosti nemohla existovat veřejné svoboda bez garance soukromého vlastnictví a politická činnost bez soukromého majetku. Moderním obhájcům vlastnictví jde totiž především o svobodu výdělku, jež byla v (…) tradici považována za otroctví, ochranu akumulujícího se kapitálu, a nikoli ochranu soukromého vlastnictví. Je tomu spíše [naopak – D. V.], že proces akumulace kapitálu v moderní společnosti byl uveden do chodu tím, že se vytratil respekt k vlastnictví. Na počátku tohoto procesu stojí ohromná vyvlastňování –

[134] Vlastnictví, je dle Občanského zákoníku (dále jen OZ) „vše, co někomu patří“ (§ 1011, OZ). To zahrnuje cokoliv hmotného i nehmotného (např. tedy i vynálezy, autorská práva, licence), co lze vlastnit. Tato definice vlastnictví je do značné míry ale rovněž odvislá od definice *věci*, která je typickým předmětem vlastnictví a tedy i vlastnického práva. Ovšem samotný pojem věci je natolik široký, že v sobě zahrnuje i pojem *majetku*. Majetek již zde očividně splývá s vlastnictvím, majetek je tak subsumován pod pojem vlastnictví, neboť budeme-li logicky důslední, pak majetek ve formě věci, která někomu patří, je zároveň vlastnictvím. Tato paradoxní skutečnost se stane ještě více patrnou, podíváme-li se na samotnou definici majetku v rámci právní úpravy. Právo majetek, podobně jako vlastnictví, totiž definuje také jako „to, co někomu patří“ (§ 495, OZ). Opět i zde nacházíme shodnost, takže výměr vlastnictví a majetku jsou co do definice totožné. Z tohoto důvodu *majetek* a *vlastnictví* splývají v jediný, těžko rozlišitelný pojem. Jak vlastnictví, tak i majetek, znamenají jednoduše úhrn všeho, co někomu patří, co někdo vlastní, co má a čím disponuje. Avšak podle úvahy, kterou zde Arendtová rozvíjí, a která je nastíněna výše v souvislosti s distinkcí vlastnictví a majetku jakožto formami vztahu, slovesa *patřit* (*mít* majetek) a *vlastnit* (*vlastnit* vlastnictví) není možné považovat za synonyma. Opustíme-li však tuto čistě teoretickou rovinu a vrátíme se zpět do korpusu právních formulí, musíme dále dodat, že i v právní úpravě nacházíme distinkci a tendenci k rozlišování mezi vlastnictvím a majetkem a to např. v rámci *dědičného práva*, kde se rozlišuje mezi *jměním* (které je souhrnem *majetku* i *dluhů* určité osoby) a *vlastnictvím*, které je jakousi kontrapozicí ke *jmění* (§ 495, OZ). Majetek je zde de facto jistou formou účetní jednotky, která odráží bilanci určité osoby (její *aktiva* a *pasiva*). Ovšem s distinkcí, kterou rozpracovává Arendtová a kterou jsem výše naznačil (nikoliv v právní rovině) to nemá příliš společného.

vyvlastnění rolníků, který bylo opět takřka [totožné s – D. V.] vyvlastněním církevního a klášterního vlastnictví po reformaci.“[135] (Ibid: 86)

Již výše jsme řekli, že majetek jakožto určitá úroveň jmění a prostředků určených k spotřebě, směně či útratě, až do počátku novověku nebyl ve srovnání s vlastnictvím ničím podstatným, ani významným. Arendtová míní, že teprve v průběhu 17. století dochází k postupnému zesilování a důrazu na složku majetku, což velmi úzce souvisí s nástupem hegemonie kapitalismus s jeho tržním imperativem a postupným upevňováním tržní závislosti v rámci společnosti jako celku.[136] Vlastnictví je zároveň téměř zlikvidováno, neboť se postupně rozpouští v samotném procesu akumulace, která začíná událostmi původního vyvlastňování. Zároveň tím dochází k překřížení doposud samostatných a rozlišných forem vztahu k věcem, kdy se z jistých forem majetku (peněz, produkčních prostředků, cenných věcí apod.) stává stále více forma *kapitálu* – jež sama sebe v procesu akumulace udržuje a rozmnožuje, zatímco vlastnictví buďto zaniká v procesu vyvlastňování, nebo se rozpouští v nepřetržitém procesu akumulace, takže mu není vzhledem k novým nárokům kapitalistické formace přikládán tak enormní význam, jako tomu bylo v minulé tradici.[137]

Zárodečné stádia splynutí, v němž se vlastnictví rozpouští v majetek, který má tendenci sám sebe upevňovat a rozmnožovat, Arendtová vysledovává již ve feudální Evropě, pro kterou bylo typické, že „bohatství jakožto zdroj obživy spadalo vjedno s pozemkem, z něhož a na němž rodina žila, tedy ve společnosti, která v podstatě provozovala zemědělství.“ (Ibid: 86) Ve feudální zemědělské společnosti dochází k překrytí majetku a vlastnictví do takové míry, že jsou nově chápány jako synonyma a majetku je podobně jako vlastnictví poskytnuta stejná výsada posvátnosti a ochrany.

[135] Srv. též E. M. Woodová – *O původu kapitalismu: delší pohled* (česky 2011) s. 82 – 93

[136] Kapitalismus je prvním systémem v dějinách, v němž jsou všichni lidké zcela závislí na trhu: zboží, služby, pracovní síla, produkční prostředky, vzdělání, zdravotní péče aj. jsou zprostředkovávány trhem, do něhož jsou tímto vtaženi všichni aktéři nově ustanovené, tržní společnosti. (Wood 2011: 7) Kapitalismus je tedy totalitní formací – ovšem ne jen ve smyslu represe (Woodová zdůrazňuje, že bychom v souvislosti s celostní povahou trhu měli spíše hovořit v pojmech „*donucení*“ či „*imperativ*“, nežli „*příležitost*“ a „*svoboda*“ (Ibid: 8 - 10), ale daleko základněji ve smyslu filosofickém – kapitalistický rámec představuje celkovou souvislost veškerých společenských jevů, věcí a společenského života lidského rodu.

[137] Minulé epochy (např. antická či feudální formace) se vyznačují dle Karla Polanyiho tím, že v nich sice existovala instituce trhu, na níž probíhala směna, ale nejednalo se ještě o totální „tržní společnost“ v dnešním slova smyslu: „ve všech dřívějších společnostech byly 'ekonomické vztahy' a praktiky 'ukotveny' nebo vnořeny v neekonomických vztazích příbuzenských, komunálních, náboženských nebo politických“ (Wood 2011: 21), ekonomické vztahy a hospodářské otázky tudíž nebyly dominantní, jako je tomu dnes.

Arendtová dále dodává, že v rámci tohoto feudálního upořádání byl náhled o posvátnosti majetku do jisté míry oprávněný. Co je ovšem na celém historickém vývoji nejzajímavější je skutečnost, že pro minulou tradici, jak jsme ji nastínili na příkladu Řeků, bylo typické, že v ní „nemohla existovat veřejná svoboda bez garance soukromého vlastnictví a politická činnost bez soukromého majetku.“ (Ibid: 86) Ten kdo byl svobodný, byl vlastníkem malého kousku světa, jež byl s jeho životem spjat do takové míry, že jej mohl považovat za jemu vlastní. Majetek ve formě peněz, bohatství a hmotných statků určených ke směně, spotřebě či užívání byl zase předchůdnou podmínkou neodvislého života a jako takový osvobozoval od nouze bídy a nutnosti, která trvale dopadala vrstvy nemajetných, chudých lidí. Dějiny kapitalismu ale začínají vyvlastněním třídy svobodných vlastníků, jejichž vlastnictví bylo historicky považováno za nedotknutelné a celé masy lidí jsou tím uvrženy do prekérní situace, která se propojuje s permanentním tlakem bídy a chudoby. Původní vlastnictví produkčních prostředků je vyvlastněno, přeměněno na majetek, který drží úzká skupina lidí, která jej dále zhodnocuje, akumuluje, prodává a vydělává na něm další peníze a své majetky dále rozšiřuje. Původní náhled na vlastnictví, jak jsme jej výše vylíčili, s nástupem moderního kapitalismu končí a na této věci nemění nic ani soudobé odvolávání se na „posvátnost soukromého vlastnictví“: „Moderním obhájcům vlastnictví jde (…) především o svobodu výdělku, jež byla v této tradici považována za otroctví, ochranu akumulujícího se kapitálu, a nikoliv o ochranu soukromého vlastnictví.“ (Ibid: 86) Jak již bylo poukázáno na příkladu prvotní akumulace, pro moderní epochu není typická posvátnost a respekt k soukromému vlastnictví, ale naopak je pro ni typické, že proces akumulace kapitálu, který se v moderních, kapitalistických státech etabloval jako jakási sdílená totalita, „na soukromé vlastnictví (…) právě nikdy nebral ohled, ale vyvlastňoval je vždy a všude tam, kde se dostalo do konfliktu s akumulací kapitálu. Proudhonovo *dictum*, že 'vlastnictví je krádež', má v sobě pravdivý základ, který odkazuje až k samotným počátkům kapitalismu. Není tomu ovšem tak, že by vlastnictví bylo krádeží, ale že kapitál v moderní společnosti vznikl z krádeže vlastnictví“ (Ibid: 86). Jinými slovy: vlastnictví v moderním slova smyslu, které je počínaje novověkem chápáno a ztotožněno s majetky ve formě kapitálu a peněz, vzniká z krádeže původní formy vlastnictví, vlastnictví produkčních prostředků, půdy a prostorového okrsku světa, na němž a z něhož daný rod po generace žil.

Samotná akumulace kapitálu je navíc procesuální a tudíž nepřetržitá. Stejně jako samotná příroda a stejně jako živoucí práce, jež je nedílnou částí celostního koloběhu živé přírody, nabývá i samotná akumulace kapitálu podoby soustavného, nepřetržitého *procesu* a jako každý proces (proces živé přírody, těla či proces živoucí, lidské práce) je potenciálně nekonečný. Vlastní procesuální charakter akumulace kapitálu je dán tím, že je poháněn právě lidskou prací, která je spjata s metabolismem lidského rodu a jako taková je nutně setrvalá a nepřetržitá: práce v moderních společnostech je pak jakousi krví, jež zajišťuje oběh kapitálu, přičemž práce – odvozená základně od života, na jehož potřeby a nutnosti odpovídá – má v kapitalismu stejně jako život sám podobu nepřetržitého procesu. Je-li navíc rozšířena na řady celého lidského rodu, stává se potenciálně nekonečnou, nepřetržitou a setrvalou, a spolu s ní i samotný proces akumulace kapitálu (majetků), který tato práce zhodnocuje, navyšuje a rozšiřuje. (Ibid: 88) To má vzhledem k samotné povaze vlastnictví podstatné konsekvence: „Proces akumulace probíhající ve společnosti, jejíž bohatství stále roste, trvale pohlcuje všechny formy soukromého vlastnictví (…) v samotné podstatě této společnosti totiž spočívá, že cokoliv, co je soukromé [a co – D. V.] může pouze stát v cestě společenským produktivním silám (…) musí uvolnit místo pro stále rostoucí společenské bohatství.“[138] (Ibid: 88)

Vznik společnosti v moderním slova smyslu tak nastává dle Arendtové s okamžikem, „v němž soukromý majetek přestává být soukromým zájmem a začíná se stávat veřejnou záležitostí.“ (Ibid: 88) Společnost se tak dle Arendtové poprvé objevila ve sféře veřejného života „v podobě majitelů, kteří se (…) na základě svého bohatství nedožadovali příslušného hlasu ve veřejných záležitostech, ale naopak se sešli, aby se domohli zproštění veškerých odpovědností veřejně politické povahy za účelem získání

[138] Toto je nepochybně případ stovek a tisíců původních obyvatel a vlastníků pozemků, zemědělských usedlostí, lesů i vodních ploch, které vzaly za své při výstavbě dálnic, sídlišť, obchvatů, nejrůznějších překladišť, továren či vojenských budov. Původní vlastnictví (ať už soukromé, či vlastnictví ve smyslu *commons*, jakým je např. deštný prales) muselo ustoupit novým projektům, které se maskovaly hávem „veřejného zájmu“. Tak vyvlastňování a zastavování pozemků, na nichž soukromé firmy se souhlasem státu posléze realizovaly své projekty a provozy, bylo často odůvodňováno argumentem zaměstnanosti a veřejného blaha: továrna sice zničí místní úrodná pole, ale na druhou stranu dá lidem práci, odstraní nezaměstnanost, zvýší životní úroveň atd. Tyto případy se dnes dějí zejména v Jižní Americe, o čemž v českém prostředí pravidelně informuje nevládní organizace Green Peace. Tyto případy ale známe i z českého prostředí. Za všechny jmenujme výstavbu automobilky Hyundai, která vyrostla na původně úrodné, zemědělské půdě v obci Nošovice. Krom samotného vyvlastňování, které se zde dělo formou „kompenzace a odkupu“ pozemků ze strany státu, který tyto pozemky poskytnul zahraničnímu investorovi, se zde odehrálo i vyhrožování smrtí těm, kteří se stavěli proti investorskému záměru a odmítali vlastněné pozemky prodat.

většího bohatství.“ (Ibid: 88) Jinými slovy, zatímco původním majitelům jejich majetek sloužil k tomu, aby se věnovali politické činnosti, noví majitelé se začali stále více soustředit na samotnou hospodářskou činnost a rozmnožování svých majetků. Kapitalističtí majitelé vyžadovali od moderního státu zejména minimální zásahy, *svobodný* (tedy *neregulovaný*) tržní prostor pro své podnikatelské záměry. Stát neměl ve věcech obchodu a trhu zasahovat. Byla mu přidělena role jakéhosi kontrolora a garanta nově vzniklé tržní společnosti a tento moderní, kapitalistický stát neměl zajišťovat tedy o nic více, než bylo nezbytně nutné: zejména pak platný právní rámec, který by určil pravidla tržní hry a tím umožnil hladké fungování tržních vztahů. Tyto pravidla měl stát dále hlídat, vymáhat a v případě konfliktních situací měl být arbitrem probíhajícího sporu. Stát měl být zároveň co nejvíce pasivní v ústřední oblasti nové, tržní společnosti: v oblasti trhu. Zde neměl zasahovat, regulovat ani omezovat: měl se řídit výhradně heslem *laissez faire*[139] (Fuchs 2015: 16), čili nechat vše být, nerušit firmy a podnikatele v jejich ekonomické činnosti, doslova „nechat je dělat jejich věc“. Zatímco současná situace se vyznačuje tím, že se v ní majetné oligarchie po té, co dosáhly hegemonie v rámci určitého tržního segmentu, pokouší získat také politickou moc, v počátečních stádiích kapitalismu, o níž zde mluvíme, dle Arendtové ještě „nešlo o to, že by si majetné třídy přály převzít vládnutí, ale o to, aby příslušná vláda vládla v zájmu majetných tříd.“ (Ibid: 88) Počátek moderního kapitalismu se tedy ještě vyznačuje existencí *elit*, které na rozdíl od *oligarchií* jsou vždy i nositelkou jistých společenských hodnot a tzv. „kapitalistických ctností“ (pracovitost, cílevědomost, skromnost či odložená spotřeba), s nimiž se může ztotožnit široká veřejnost, zatímco soudobé oligarchie tento hodnotový aspekt postrádají. (Bělohradský 1992)

Majetek ve formě kapitálu a peněz byl v tržním hospodářství co do své trvalosti díky procesu akumulace prodloužen *ad infinitum*: majetek se tak (oproti dřívějším historickým obdobím) stal trvalým, což je dle Arendtové velmi výrazná proměna jeho základní povahy. Zatímco dřívější majetky byly vždy pomíjivé – zejména došlo-li k jejich srovnání na pozadí trvalosti a relativní stability světa či děděného, v generacích předávaného vlastnictví – novému majetku ve formě kapitálu byla prostřednictvím jeho setrvalého akumulace a rozmnožování propůjčena trvanlivost a stálost, a tento majetek tak

[139] *„Laissez-faire“* či *„laissez-passer“* z fr. „nechte věcem volný průběh“, *„nechte nás být“* je hlavní teze klasické ekonomie Adama Smitha, jež byla prosazována zastánci volného, neregulovaného trhu. Toto heslo vyjadřuje hlavní zásadu ekonomického rozvoje, která spočívá v pasivní roli státu. Stát nemá zasahovat do hospodářských aktivit, ani je nemá řídit. (Fuchs 2015: 15, 16)

nabýval značného objemu a to do té míry, že „jeho majitelem už není individuum, ale rodina v posloupnosti svých generací“ (Arendtová 2007: 89). Takovýto objem majetku, jakým dnes disponují nejmajetnější lidé světa, se nedá spotřebovat ani v průběhu jediného života, stává se natolik objemným, že jeho spotřebování neleží ani v možnosti celých generací daného rodu, takže se vzhledem k ostatním majetkovým poměrům (majetků jiných jednotlivců, rodin či soukromých subjektů) v rámci současného kapitalismu dá hovořit o *nerovnosti*, která přerůstá v *nesouměřitelnost*. (Keller 2011)

Co je ale podstatné vzhledem k tématu práce a životního prostředí: majetek produkovaný kapitalistickou společností se stává kapitálem, jenž nejen pohlcuje poslední zbytky soukromého vlastnictví, ale jeho nepřetržitá akumulace, zhodnocování a růst ohrožuje a kolonizuje stále více i samotnou sféru přírody, životního prostředí a přírodních zdrojů, což se pojí s jejich značnou devastací a exploatací. Majetek-kapitál se skrze proces akumulace stává potenciálně trvalým resp. nekonečným v podobném smyslu, jako samotné přirozené procesy živé přírody. (Arendtová 2007: 168) Postupu akumulace kapitálu a majetků je zapříčiněn společenským samopohybem lidské práce a je v přeneseném slova smyslu automatický[140]. Tento základní rys akumulace kapitálu hrozí v to, že tak jako proces vyvlastňování a akumulace postupem času zničily původní formy soukromého vlastnictví, pohltí setrvalá akumulace posléze i celý svět popř. životní prostředí, takže všechny věci světa (produkty, zboží užitné hodnoty) i formy přírodních zdrojů budou spotřebovávány, kolonizovány, aby posléze mohly být obnovovány, znovu produkovány či revitalizovány. Kapitál jakožto princip akumulace majetků se stává svého druhu přírodní silou, která pohlcuje vše, aby to posléze mohla opět produkovat a následně opět spotřebovávat, takže se celý proces setrvalé výroby a spotřeby drží v chodu a spolu s ním i samotný proces akumulace, jež vykazuje exponenciální růst. (Ibid: 115) Jen díky akumulaci, která je potenciálně nekonečná, jako samotné přírodní procesy i jako metabolismus lidského rodu, který tuto akumulaci udržuje v setrvalé procesualitě, se i

[140] Jako *automatické* procesy zde v souladu s výkladem Arendtové označujeme ty „druhy pohybu, které – když se jednou rozběhly – běží dál samy od sebe, tedy nejsou odkázány na úmyslné a vnější účelem vedené zásahy.“ (Ibid: 191) Proces automatické akumulace kapitálu lze vysvětlit tím, že akumulace je poháněna lidskou prací, která je v tržní společnosti jediným zdrojem obživy celého lidského rodu a jako taková je setrvalá a v početním stavu celého lidského rodu, který ji může vykonávat, i nekonečná: její konec by spadal v jedno s koncem produkce prostředků obživy široké masy lidí. Proces akumulace proto běží do jisté míry samovolně, je součástí biologického samopohybu celkového metabolismu společenského lidstva, jehož vedlejším, nezamýšleným důsledkem je dalekosáhlá devastace a exploatace přírodních zdrojů, životního prostředí a přírody.

samotný majetek stává potenciálně nekonečným, takže hrozí, že se ve světě a okolní přírodě rozbují do té míry, že je pohltí. Majetek a kapitál se tak stávají obdobou hrozbou pro svět, věci, vlastnictví, přírodu a přírodní zdroje jakou byla světu, věcem a vlastnictví od pradávna příroda. Jak jsme již výše několikrát zdůraznili, lidmi zbudovaný svět věcí byl přirozenými procesy růstu a úpadku neustále ohrožován a proto druhým úkolem práce byl boj s těmito přirozenými procesy. V podobném smyslu kapitál, který je poháněn nepřetržitou prací, která umožňuje jeho akumulaci, hrozí pohltit jak zásobu věcí, tak ale i přírodní zdroje a postupně je proměnit ve svou vlastní substanci.[141] Majetek skrze proces akumulace nabývá podobné schopnosti vlastního množení (bujení), jako příroda sama a ve zcela shodném smyslu jako přírodní procesy ohrožují svět, vlastnictví, tak i proces akumulace nově ohrožuje věci, svět i samotnou přírodu, na jejichž surovinách je jeho reprodukce přese všechno závislá. Zatímco tedy trvalost světa od věky věků zajišťovala práce, která bránila tomu, aby se v lidmi zbudovaném světě věcí příroda přílišně nerozbujela a nepohltila zásobu světských věcí, nyní je to lidská práce, která pohání proces setrvalé akumulace kapitálu, který vykazuje podobně stravující sílu jako by se jednalo o vlastní sílu *fysis*, a tudíž stojí za ničením věcí, světa, vlastnictví, životního prostředí a přírody (Ibid: 158 – 160)

V kapitalismu tedy došlo k tomu, že procesuální charakter růstu, plodnosti, sukcese a úpadku, jehož prvotní předobraz nacházíme v procesech živé přírody, byl zabudován do samotného středu této nové, ekonomické formace, jejíž chod umožňuje práce lidského rodu, takže vše, co je v rámci kapitalismu produkováno, musí být stejně rychle

[141] O tom, že dochází k takovéto substanciální proměně, a to i ve vztahu k životnímu prostředí a jeho zdrojům, není pochyb. Nejlépe o tomto faktu svědčí „primární cíle“ všech těžebních korporací, které vytěžené suroviny přeměňují v peníze a kapitál. Za všechny příklady uveďme pouze jeden, nedávný. Jedná se o případ těžařského koncernu Vale: tato brazilská korporace je odpovědná za rozsáhlou, velmi tragickou havárii v Brazílii. Při této nehodě, která se odehrála 5. listopadu 2015, došlo k prolomení důlních nádrží u brazilského města Mariny a v důsledku toho i k vyplavení velkého množství toxického, červeného bahna, které zde bylo ukládáno jako odpadní látka po těžbě železné rudy. Důsledky této havárie jsou pro životní prostředí, pro život celé řady druhů, ale i život místních obyvatel bezprecedentní, dalekosáhlé a ničivé. Deklarovaným cílem korporace Vale je přitom „přeměna přírodních zdrojů v prosperitu a udržitelný rozvoj“ (Černík 2015). Tento „udržitelný rozvoj“ má ale pramálo společného s ideou rozvoje, jak byla postulován v zakládajícím dokumentu této rozvojové koncepce, tedy v dokumentu *Naše společná budoucnost* (1987, česky 1991). Není pochyb o tom, že „trvale udržitelný rozvoj“ zde znamená zejména trvale udržitelný rozvoj podnikání, vykořisťování přírodních zdrojů a lidské práce s jejich následnou přeměnou v peníze a akumulující se kapitál (*majetek*). O tomto aspektu ale hovořil již Marx, když upozorňoval na to, že v souvislosti se směnou a komodifikací přírodnin dochází k jejich *denaturalizaci*: příroda, životní prostředí a jejich zdroje jsou v procesu akumulace kapitálu nejprve přeměněny v užitnou a posléze v tržní hodnotu. Bytnost přírodnin se mění ve zdroj a posléze ve zboží, které je směňováno za peníze. Příroda se proměňuje v peníze. (Arendtová 2007: 330, pozn. 4)

spotřebováváno, ničeno, vyhazováno, odepisováno a nahrazeno nově produkovaným zbožím dle aktuálního požadavku, trendu, inovace či módy. Tím se celý proces akumulace nejen drží v neustálém chodu, ale navíc se zrychluje: „s předměty určeným k užívání se zachází tak, jako by šlo o spotřební statky, resp. že se užívání obecně proměňuje ve spotřebu, takže židle nebo stůl jsou spotřebovány tak rychle jako kdysi šaty nebo boty, zatímco šaty nebo boty nejsou pokud možno ponechány ve světě o mnoho déle než vyslovené spotřební statky a jsou podobně jako ony 'konzumovány'." (Ibid: 158) To má samozřejmě dalekosáhlé environmentální důsledky jak z hlediska materiálové spotřeby a spotřeby zdrojů, energetické náročnosti tohoto procesu, ale jedná se též o zátěž, jež vzniká v souvislosti s narůstáním toxických odpadů, jež nejsou biodegradabilní, takže se celý systém stále více posouvá k tzv. „waste economy" (Ibid: 171). „Fungování moderního hospodářství, které je zaměřeno na práci a pracující, vyžaduje, aby se všechny věci světa objevovaly a mizely ve stále zrychlenějším tempu. Kdyby lidé začali věci užívat, respektovat je a udržovat stálost, která je v nich obsažena, toto hospodářství by se ihned zastavilo." (Ibid: 159) Ale v procesuálním a růstově orientovaném rámci kapitalismu všechny věci, kterých užíváme – domy, nábytek, šaty, auta – „musejí být co nejrychleji spotřebovány, takřka zkonzumovány, jako by i ony byly 'dobrými věcmi země', které bez užitku propadají zkáze, nejsou-li vtaženy do nekonečného koloběhu látkové výměny člověka s přírodou." (Ibid: 159) Tato skutečnost je nejvíce patrná již jen z toho, že do kategorie spotřebních statků – které jsme definovali jako čiré přírodniny – mainstreamová ekonomie řadí veškeré zboží, tedy i hmotné věci, domy, automobily atd. Majetek ve formě akumulujícího se kapitálu nabývá v kapitalistické formaci zcela nové podoby a určení, stává se rozmnožující se silou a jeho procesuální samopohyb či růst je do jisté míry analogický k plodivé síle samotné *fysis*: ve chvíli „kdy byl zisk použit k dosažení ještě většího zisku,[142] mohl majetek jakoby prolomit hranice soukromé sféry" (Ibid: 89) a

[142] Užití zisku pro ještě větší zisk, majetku pro hromadění ještě většího majetku zde považujeme za základní rys kapitalistické formace a ztotožňujeme jej se samotným procesem akumulace kapitálu, který je odvozen od plodivého procesu přírody, v němž nachází svůj předobraz. To, co je akumulováno, je chápáno jako *kapitál* (vklady, investice, akcie, peníze, drahé kovy, jistiny, výrobní prostředky, suroviny a jiné zdroje). Samotný pojem kapitálu přitom v minulosti označoval zejména „dlužnou částku" (*kapitál* od latinského *caput*). Teprve s nástupem 18. století „nabývá toto slovo dnešního významu investovaných peněz, které přinášejí zisk" a tedy ještě větší peníze. (Ibid: 89, pozn. 76). Kapitál je v rámci výkladu Arendtové ztotožněn s majetkem, sdílejí totiž základní atribut svého určení: jsou spotřebovávány a zároveň akumulovány (jejich hodnota je zhodnocována), stávají se samy o sobě více procesem, jenž je poháněn lidskou prací a tudíž je jejich povaha z hlediska předmětnosti paradoxní: jakožto pomíjivá ke spotřebování či směně určená substance stává se zároveň stálou a trvalou skrze proces nepřetržité akumulace. (Ibid: 85 – 89)

postupně začít kolonizovat veřejný i soukromý prostor, stejně jako mohl prolomit meze a hranice životního prostředí a přírody. (Ibid: 89)

Analogie mezi majetkem a kapitálem, a to v samotném principu akumulace, je zde zásadní: majetek a bohatství se totiž stejně jako kapitál stávají trvalými a udržitelnými „jen tehdy, když se stávají pohyblivými, tedy ve formě procesu. Bez procesu akumulace, v němž je bohatství stále proměňováno v kapitál a kapitálové procesy, podléhá majetek protikladnému procesu pomalejší či rychlejší desintegrace způsobenému užíváním a spotřebou. Tento proces ubývání nelze zastavit, protože je přirozeným důsledkem toho, že majetek patří lidem, nikoli světu, a že (…) vzniká tím, že lidský proces života zmocňuje předmětnosti, kterou v souladu se svojí podstatou může jen spotřebovat a utratit.“ (Ibid: 89) Majetkům tak na rozdíl od zcela abstraktní, dnes často i virtuální báze kapitálu, přece jen ještě přísluší jistá předmětnost a stálost. Jak ale uzavírá celý tento výklad Arendtová: vlastní podstatou a „zázrakem kapitalistického hospodářství je, že (…) proces ubývání majetku proměnil v jeho opak. A tento zázrak mohl být uskutečněn jen proto, že majetek přestal být soukromým zájmem a stal se veřejnou záležitostí.“ (Ibid: 89) „Majetek se zmocnil veřejnosti ve formě zájmu majetných tříd. Tento zájem, tj. zájem, jak bychom dnes řekli, o svobodný rozvoj hospodářství[143] – umožněný osvobozením hospodářství od zásahů ze strany politické sféry a osvobozením aktérů hospodářského života od obtížné starosti o veřejné záležitosti – však zůstává zájmem soukromé povahy, bez ohledu na to, kolik lidí jej sdílí. Stejný zájem majitelů nevytvořil nic společného, ale zavlekl pouze do veřejné oblasti konkurenční boj, v němž každý chtěl to samé.“ (Ibid: 89 – 90) Tak vzniká moderní, kapitalistická společnost, společnost setrvalé produkce a spotřeby, růstu a akumulace, které jsou poháněny lidskou prací, prostou setrvalostí vitálního procesu celého lidského rodu.

V tomto procesu zaniká jednak vrstva soukromého vlastnictví, ale je rovněž setřen rozdíl mezi zhotovováním (produkcí hmotných věcí) a prací (látkovou výměnou mezi člověkem a přírodou, jež je zprostředkována spotřebou přírodní látky). Ve zcela společenském lidstvu, jehož ústředním zájmem je udržování a obnovování životního procesu lidského rodu se dle Arendtové již „produkty zhotovování nechápu jako věci světa, jež mají své předmětné trvání, ale jako výsledek živoucí pracovní síly a jako funkce

[143] Zájem o růst majetků, bohatství, který doplňuje obecně sdílený argument zaměstnanosti.

procesu života, se veškeré zhotovování proměňuje v práci.“ (Ibid: 115) Kapitalistická společnost je tudíž zároveň zcela nutně společností setrvalé práce a spotřeby, v níž již není rozdíl mezi spotřebním statkem a předmětem, neboť vše je redukováno na spotřební statek a tím je setřen rozdíl mezi zhotovováním věcí, předmětů a děl a prací, jejíž základní poslání tkví ve stabilizaci života prostřednictví setrvalé látkové výměny a setrvalé péče o lidmi zbudovaný svět. Práce tak propůjčila činnosti zhotovování svou metabolickou složku nepřetržitosti a procesuality, takže i výroba nabývá podoby procesu. Široké masy vyvlastněných lidí v tomto výrobním a spotřebním procesu musí tím či oním způsobem reprodukovat prostředky ke své obživě, neboť v centru této společnosti stojí přede vším starost o nezbytně nutné, holé životní potřeby. Tím zároveň masy chtě nechtě participují na samotném procesu akumulace, která se v rodové podstatě a ve spojení s metabolickou složkou stává nekonečnou: proces akumulace „je potenciálně nekonečný, neomezený jako život lidského rodu (…) pouze v případě, že je na místo omezeného individuálního života postaven život společnosti v celku jako vlastní gigantický subjekt procesu akumulace, může tento proces sám probíhat nerušeně“ a setrvale. (Ibid: 147) Tak se člověk stává „rodovou bytostí“, která se skrze výkon práce, jež se pojí s nutností naplňování základních životních potřeb, stává součástí kolektivního, vitálního procesu „zespolečenštělého lidstva“, který vykazuje rysy samopohybu a automatismu. Tomuto pohybu je přitom vlastní, stejně jako jakémukoliv jinému přírodnímu procesu, zejména plodnost: rozmnožuje vitální síly a početní stavy lidského rodu, ale i množství spotřebních statků, jež jsou následně ihned spotřebovávány a nahrazovány novými, přičemž se již nepřihlíží k jejich předmětné stránce, užitečnosti, ale spíše jsou spotřebovávány jako běžné spotřební statky.

3. 5. 1. Vztah práce k přírodě a životnímu prostředí: shrnutí základních tezí

Na tomto místě uzavřeme celý oddíl shrnutím základních tezí, které vyplynuly z dosavadního zkoumání. Práci jsme v něm definovali jako setrvalou, látkovou výměnu mezi člověkem a jeho prostředím, jejímž primárním účelem je stabilizace života jedince i celého lidského rodu. S tím souvisejí dva úkoly práce: zajišťování setrvalé látkové výměny, kterou se reprodukují vitální síly jedince i jeho nejbližších. Zde jsme práci přiřadili – na rozdíl od sdílených, moderních výkladů atribut *plodnosti*, nikoliv *produktivity*. Práce je plodnou, jako samotná síla *fysis*: rozmnožuje vitální síly lidského rodu, které mohou být utraceny na mnohé způsoby, mezi jinými i plozením dalšího života,

čímž se lidský rod udržuje a početně sílí. Práce zajišťuje primárně spotřební statky, které zprostředkovávají nepřetržitou, metabolickou výměnu. Práce se tak stává přirozenou součástí přírody a životního prostředí, neboť formou látkové výměny, kterou zprostředkovává mezi člověkem a přírodou, se zapojuje do celostních cyklů živé přírody a koloběhu látek, energií, které v ní setrvale probíhají. Spotřební statky ve formě upravených a čirých přírodnin, kterou jsou prací „produkovány“, jsou v druhé fázi spotřebovávány popř. zachází samy sebou, tím se cele navrací zpět do koloběhu živé přírody jakožto odpadní či mrtvá matérie. Lidská práce zde de facto potvrzuje první, termodynamický zákon o zachování energie v rámci uzavřené soustavy. V této soustavě, kterou je v naší úvaze celá země, se energie pouze přeskupuje a mění své formy, ale nikdy se nemůže ztratit. Na této setrvalé přeměně celkového kvanta energie se lidská práce podílí tím, že skrze produkci spotřebních statků udržuje setrvalou výměnu látek a energií mezi člověkem a přírodou resp. životním prostředím .

Druhý úkol práce je neméně podstatný, jedná se o setrvalou péči o zbudovaný, předmětný svět, který jakožto sféra relativní stálosti a trvalosti představuje vlastní domov lidí, který byl zbudován v říši *fysis*, a jako takový představuje druhou, základní podmínku života lidí. Práce v tomto druhém úkolu nabývá paradoxní povahy: vystupuje zde jakožto přírodní síla, která se obrací proti svému původci. Člověk jakožto přírodně-lidská bytost zde bojuje proti přirozeným procesům růstu a úpadku, které neustále ohrožují jeho zbudovaný svět a kterým brání v jejich plném průběhu.

Práce pro tyto důvody svého základního určení zůstane stálou nutností, které se nebude možné zbavit ani v rámci nějaké nové formě emancipované společnosti. Jedinou možností je rozprostřít tuto nutnost na co největší počet lidí a tím zajistit úbytek celkového objemu nutné práce, který jednotlivec musí vykonávat. Základním problémem je tedy problém redistribuce práce, změna proporce celkového objemu společensky nutné práce tak, aby se na jejím výkonu rovnoměrně podílela celá práce schopná populace (aby tedy některé části obyvatelstva již nepracovaly 12 či 15 hodin denně, zatímco jiná část nadále zůstávala trvale bez práce). Z environmentálního hlediska by pak bylo možné uvažovat o nutnosti znovu obnovení fyzické, lidské práce – čiré fyzické práce svalů a těla, namísto práce strojů. Práce strojů totiž pro svou efektivitu, jež vzniká ze spotřeby dodatkové energie (spalování fosilních paliv – zejména ropa a uhlí), činí tuto formu fyzické práce

nadbytečnou, zároveň však tato technická praxe má signifikantní dopady na životní prostředí a přírodu a rovněž z hlediska samotného argumentu zaměstnanosti technická praxe připravuje široké masy o možnost pracovat např. v zemědělské výrobě.[144] Vzniká tak potřeba vytvářet nová, často „umělá“ pracovní místa (tzv. „práce pro práci“), která často postrádají jakoukoliv užitečnost z hlediska života lidského rodu či péče o svět a životní prostředí, jediným jejím kritériem je obyčejně nějaká forma dočasné ziskovosti a rentability.

Tento základní výklad jsme posléze doplnili o fenomenální evidenci těchto tezí na dvou úzce souvisejících tématech: plodnosti a tělesnosti. Tyto výklady byly posléze doplněny o podstatné souvislosti, které rámují celkovou proměnu, jíž práce prošla v průběhu novověku, jež se historicky překrývá s počátku a nástupem kapitalismu. Tematizovali jsme fenomén vlastnictví, které je založeno primárně v těle, tělesné práci, síle, plodnosti, ale v druhém ohledu jsme hovořili také o významu vlastnictví produkčních prostředků, která byla s počátky kapitalismu postupně zničena (fenomén *původní akumulace*). Dále jsme pojednali o majetku a jeho postupné přeměně v procesuální pohyb, který se v kapitalismu nepřetržitě odehrává a na němž lidská práce participuje. V této akumulaci zaniká jednak vlastnictví, které je odstraněno v procesu původní akumulace, popř. je postupně stravováno v dalších kolech procesu akumulace majetků (kapitálu). V tomto procesuální pohybu je majetek ustanoven jako trvalý a stálý, zatímco vlastnictví je zničeno a pohlceno. V procesu akumulace ovšem ve velkém zaniká také rozdíl mezi prací a zhotovováním, neboť v samotném procesu akumulace, jehož součástí se lidská práce stala, je vše posuzováno pouze jako prostředek reprodukce vitálních sil lidského rodu – tedy i produkce a zhotovování hmotných, relativně stálých a trvanlivých věcí: „z hlediska života rodu vskutku mohou být všechny činnosti převedeny na společného jmenovatele práce a nivelizovány, neboť jediným rozlišovacím znakem, který poskytuje tento vitální proces sám, je rozdíl mezi hojností a nedostatkem (…) jestliže se všechno stalo objektem

[144] Zemědělská výroba je typickým příkladem, na němž je platnost tohoto argumentu doložitelná: zatímco v dřívějších epochách v zemědělství pracovala většina členů dané společnosti a ta tudíž živila úzkou vrstvu kněžích, duchovních, vojáků a vládců, v dnešní době je tento poměr – alespoň v zemích bohatého severozápadu – opačný. Podíl pracovníků v sektoru zemědělství v celkové struktuře národního hospodářství neustále klesá: v průměru se jedná o 2 – 3 % z celkového počtu populace daného národního státu (v ČR např. 2,4 %) a tato hrstka lidí, za pomoci strojů a nepřetržitých dodávek energie, produkuje prostředky k obživě pro zbytek populace. (Havran 2003: 116) Není bez zajímavosti, že pokles podílu pracujících v sektoru primární produkce je vydáván za ukazatel pokroku a rozvoje. Umožňuje tak rozlišovat mezi tzv. *rozvojovými zeměmi* (poměr pracujících v tomto sektoru je okolo 70%) a *země transformující* (poměr pracujících v zemědělství 50%) a země *vyspělé* (2 – 3%). (Ibid: 116)

spotřeby, pak už předměty a věci ve vlastním smyslu neexistují“ (Ibid: 138), nýbrž směřují k rychlejší či pomalejší spotřebě tak jako běžné přírodniny. Věci i hmotné předměty, které doposud vykazovaly jistou trvanlivost, jsou spotřebovávány, nahrazovány a produkovány se stejnou rychlostí, jako by se jednalo o samotné, čiré přírodniny. Práce se na tomto stravujícím procesu přirozeně podílí, neboť je zapojena do celkového procesu akumulace, na němž jednotliví členové lidského rodu – z důvodu nutnosti realizovat svou vlastní obživu – chtě nechtě musí participovat. Práce tak do sebe pojímá složku zhotovování a jejich základní rozlišení se do jisté míry smazává. Z tohoto důvodu bude v následující části pojednáno v krátkosti o činnosti zhotovování, kterou Arendtová zcela základně odlišuje od práce.

4. 1. 1. Zhotovování: svět, věci světa, sebevědomí jako výsledky činnosti zhotovování

Modalita zhotovování se zcela základně váže k *druhé* formě *podmíněnosti*, o níž byla řeč na samém začátku tohoto fenomenologického oddílu. Řekli jsme zde, že člověka krom jeho holého, biologického určení (*animal laborans*), chápeme také jako bytost předmětnou, bytost vnějšku, jejímž přirozeným projevem je krom pracovní aktivity a myšlení, také činnost zhotovování a produkce (*homo faber*). Díky činnosti zhotovování člověk totiž ustanovuje svět věcí, který je ve vlastním slova smyslu lidským domovem a tento svět do jisté míry stojí proti říši pozemské přírody, vůči níž přetrvává díky své předmětné stálosti a trvanlivosti. Skrze produkující a zhotovující činnost se tak člověk podílí na utváření svých vlastních životních podmínek, neboť vše, co člověk takto vytváří a co připojuje ke zbudovanému světu věcí, se okamžitě stává podmínkou *jeho specifického* způsobu života. (Arendtová 2007: 18) Modalita zhotovování proto dle Arendtové stojí za celkovou předmětností lidského světa, který byl zbudován v rámci říše živé přírody úsilím celých generací – svět je výsledkem práce a produkce, jež byly v rámci lidských dějin vykonány. Život lidí v jeho holé, biologické určenosti „by se patrně nikdy nestal bytostně lidským životem, kdyby *homo faber* nevěděl, pomocí jakých umění si může (…) zbudovat nepřirozený, umělý dům, jehož trvalost a stálost stojí v přímém protikladu k životu těch, kdo jej obývají.“ (Ibid: 172) Zatímco se tedy život jednotlivců proměňuje, stárne a míjí, stejně jako se proměňuje, cyklicky hyne a znovu se rodí celá živá příroda, produkty zhotovování díky setrvalé péči práce přetrvávají roky, někdy celé věky. Zhotovování se

tak, na rozdíl od metabolické složky práce, vždy orientuje na *vnější* předmětnost, stálost a objektivitu a v této sféře dokáže trvale odolávat stravujícím cyklům přírody, zatímco metabolická práce se orientuje vždy do *nitra* vlastního těla, jehož biologický proces sytí nepřetržitou přípravou a vytvářením spotřebních statků. Zatímco práce ve své specificky metabolické podobě rozhojňuje vitální síly lidského rodu, zhotovování rozhojňuje zásobu věcí, staveb a vynálezů, jež utváří předmětný svět. Zhotovování tak přináleží *produktivita*, zatímco práci *plodnost*.

Lidský svět jakožto výsledek produkující, zhotovující činnosti přitom není jen nějakou automatickou, samovolnou emanací (jako např. síť pavouka či hedvábí bource morušového), ale je spíše výsledkem činné stránky vědomé bytosti, jež je obdařena rozumem, imaginací, řemeslnou dovedností a schopností obstarat si pro své předem pojaté účely a cíle náležité nástroje a suroviny, kterých posléze vědomě využívá a pomocí nichž přetváří suroviny ve vlastním aktu *produkce*. (Ibid: 180) Zhotovování tedy v souladu s výkladem Arendtové chápeme jako *vědomou produkci*[145] umělého světa věcí, „které se jednoduše nepřidružují k přírodninám, nýbrž se od nich odlišují“ relativní stabilitou, stálostí a trvanlivostí, takže „odolávají přírodě a nejsou jednoduše rozmělněny živými procesy.“ (Arendtová 2007: 15) Zhotovené věci světa vykazují atributy „objektivní předmětnosti“, „trvanlivosti“ a „stálosti“ a vzdorují tak nepřetržité proměně a setrvalé procesualitě, která je vlastní bytí i celé říši živé přírody: „Pouze proto, že jsme z toho, co nám dává příroda, zbudovali objektivní předmětnost vlastního světa, že jsme v hájemství přírody vytvořili naše vlastní prostředí, které nás chrání před přírodou, jsme také s to přírodu objektivně nahlížet a užívat jako 'předmět'. Bez takového světa mezi člověkem a přírodou by existoval věčný pohyb, ale nebylo by ani předmětnosti, ani objektivity.“ (Ibid: 175) Úkolem člověkem zhotovených věcí je tudíž „stabilizovat lidský život (…) jejich 'objektivita' spočívá v tom, že v divoké proměně přirozeného života (…) garantují lidskou totožnost, identitu, jež pochází z té prosté skutečnosti, že jako protějšek vůči lidem, kteří se

[145] Produkce od lat. *produco* značí obecně tvořivou, zhotovující činnost, která za použití určitého materiálu a nástrojů, něco vytváří. Materiál je v procesu produkce přetvořen ve věc světa. Do oblasti produkce bychom ale mohli v souladu s Marxem zařadit i tzv. „produkci idejí“ (Hauser 2007: 37), neboť ideje pro to, aby mohly materiálně působit a měnit svět a živoucí skutečnost, musí být z procesuality myšlení, která je nepřetržitá a bezbřehá, jako samotný život, vyjmuty a zvěcněny pomocí řemeslné dovednosti psaní. Tak se ke světu věcí připojuje napsaná kniha, v níž je myšlenka, původní prchavé vzedmutí ducha, zvěcněna, zatímco myšlení je stejně jako samotný život nepřetržité, nestálé a prchavé, takže myšlenka, která zvěcněna nebyla, po jistém čase míjí. (Arendtová 2007: 117)

každý den mění, se stále stejnou důvěrnou obeznámenosti vystupuje stejná židle a stejný stůl.“ (Ibid: 174)

Zhotovené věci a produkty jsou zcela původně určeny k *užívání*, nikoliv ke *spotřebovávání*, jako je tomu u čirých přírodnin a spotřebních statků. V průběhu jejich užívání však dochází k jejich postupnému *opotřebení* nikoliv *spotřebě*, a pakliže jim člověk setrvalou prací a péčí nepropůjčuje stálost a trvanlivost, nakonec i ony propadnou zpět do původního stavu své přírodní určenosti. Tímto aspektem trvanlivosti a stálosti se produkty zhotovování výrazně liší od spotřebních statků. Jak ale podotýká Arendtová i člověkem zhotovené věci světa podléhají stravujícímu vlivu *fysis*, i ony – pakliže nejsou náležitě užívány a udržovány – postupně zanikají a podléhají stravující síle přírody. Zejména v případě, jsou-li zhotovené věci vyčleněny ze světa lidí a přestanou se jako věci světa chápat i užívat, tehdy se navrací postupně, v procesu pozvolného rozkladu, zpět do koloběhu živé přírody: „i židle, je-li vyloučena ze světa lidí a ponechána sobě samé, se stane opět dřevem a dřevo zvětrá a vrátí se do půdy, z níž rostl strom, než byl poražen, aby byl použit jako materiál pro její zhotovení.“ (Ibid: 174) Věci světa, jež jsou určeny k *užívání* nikoliv *spotřebovávání*, mohou díky péči lidské práce přetrvat v divoké proměnlivosti bytí a přírody po celé věky a generace – což je příkladně vidět zejména na uměleckých dílech či architektuře. Lidské produkty zhotovování díky své stálosti a trvanlivosti dávají vyvstat specifickým atributům lidského života a lidské existence (předmětnost, objektivita, časovost, bytí k smrti, bytí ve světě, bytí v předstihu atd.).

Krom této ontologicko-ontické dimenze má činnost zhotovování nepostradatelnou úlohu také pro samotnou *antropogenezi člověka*: zhotovování se totiž významně spolupodílí jednak na konstituci lidského sebevědomí, ale i na rozvoji lidských schopností a dovedností. V oddíle, který se týkal druhé formy lidské podmíněnosti, jsme se již zmínili o tom, že lidského sebevědomí může v činnosti zhotovování zakoušet svou vlastní povahu a ujasňovat si ji právě na vnějších, produkovaných předmětech, přičemž „toto ujasnění se stává momentem jeho vlastního vývoje“ (Sobotka 1969: 6). Předměty zrcadlí nitro člověka a dávají mu zpětnou vazbu o povaze jeho bytosti, což je příkladně vidět zejména na uměleckých dílech. Veškeré předměty totiž vznikají díky myšlení, imaginaci, vědomé činnosti, což jsou specifické atributy lidské bytosti, která se tímto odlišuje od jiných druhů. Člověk díky zhotovování produkuje svůj lidský svět a neguje tak v sobě ryze přírodní,

pudovou složku – zvěcňuje pociťované, zakoušené či v myšlení emergující obsahy ve věcnou formu, která je od nich odlišná právě tím, že se jedná o předmět, věc, zatímco myšlení a imaginované obrazy jsou vždy nepředmětné. (Ibid: 113) V druhém ohledu také morfologie lidského těla mohla být v historii významně utvářena a modifikována skrze činnou stránku materiální praxe rodu *Homo sapiens sapiens*. Tak soudí Engels, že lidská ruka jakožto první a zcela původní nástroj lidí byla v průběhu evoluce tvarována zejména prostřednictvím činných modalit práce a zhotovování. (Engels 1949) Z tohoto důvodu jsme i zde nuceni doznat, že vymizení práce a zhotovování v jakési hypotetické formě emancipované společnosti, jež by byla od nutnosti práce a zhotovování dalekosáhle osvobozena, by bylo nežádoucí a stálo by ve vlastním slova smyslu proti člověku: postupem času by se u něho projevila ztráta schopnosti vykonávat tyto činnosti a s tím by postupně upadalo a mizelo i veškeré vědění, schopnosti, umění a řemeslné dovednosti, jež člověk v průběhu svého vývoje v rámci činných modalit rozvinul a upevnil.

4. 1. 2. Zhotovování: účel a prostředek, nástroje, aporie utilitarismu

Činnost zhotovování se na rozdíl od činnosti práce vyznačuje tím, že je vedena kategoriemi prostředku a účelu a tudíž také vykazuje jasně definovatelný začátek a konec: činnost zhotovování na rozdíl od práce, ale i činnosti jednání, zaniká v určitém, konečném stádiu, kterým je zhotovený produkt. (Arendtová 2007: 181) Na rozdíl od činnosti práce, která je nejtěsněji spjata s procesualitou lidského těla a tato její připoutanost k životnímu procesu ji předurčuje k nepřetržitému výkonu, jež nemá žádný jasně definovatelný počátek ani konec, neboť tato práce musí být nepřetržitá jako samotný živoucí proces, který sytí a udržuje v setrvalém běhu, činnost zhotovování *začíná* u předem pojaté představy, rozvrhu či modelu toho, co má být zhotoveno a *končí* v samostatném předmětu, který se od procesu, jež vedl k jeho zhotovení, oddělil.[146] (Ibid: 179) Během tohoto procesu zhotovování je užíváno nástrojů: prvním a nejpůvodnějším z nich je lidská ruka.[147]

[146] Předmět, výsledek činnosti zhotovování, ve vlastním smyslu začíná existovat jako samostatné jsoucno teprve po té, co byl dokončen a oddělen od procesu, který vedl k jeho zhotovení. Také zde zřetelně vyvstává specificky lidský charakter činnosti zhotovování, která je původcem světa, jenž se odlišuje od přírody, v níž je vše identické a propojené. Ve srovnání s přírodním jsoucnem se tato zásadní odlišnost plně ukazuje, neboť „existenci přírodní věci nejenže nelze oddělit od procesu růstu, v němž vzniká, ale ona je s ním dokonce tajemným způsobem identická. Semínko nejen obsahuje strom, ale v jistém smyslu již *je* stromem, a jakmile se zastaví proces růstu, díky němuž vznikl, přestává jím 'být', umírá.“ (Ibid: 191)

[147] *Ruka* latinsky *manus*: od ruky, jakožto nejpůvodnějšího nástroje lidského rodu vyplývá sdílený „horizont příučnosti“ (*Gestell*), o němž se v *Otázce techniky* (česky 2004) zmiňuje Heidegger: *instrumentum*, *management*, *manipulace*, *manufaktur*, ale i *emancipace* pochází právě od původního lidského nástroje,

Pomocí rukou pak lidé v průběhu věků produkovali další nástroje a stroje, aby si jimi usnadnili výkon základních činných modalit – *zhotovování světa* a *udržování lidského rodu* prací.

Zhotovované nástroje samy o sobě můžeme nahlížet dvojím způsobem: jednak jako konečné *účely*, hotové produkty určité zhotovující činnosti, jednak jako *prostředky* k jiné zhotovující činnosti. Tak účelem činnosti zhotovování může být nějaký konečný produkt, např. kladivo, ale tento konečný *produkt-účel* se ihned po svém dokončení stává *prostředkem*, který slouží v jiném procesu, jehož konečný účel je již jiný (kladivo jako prostředek zhotovující činnosti tesaře, který opracovává trám). Pro činnost zhotovování je tedy typické, že se v ní účely setrvale převrací v prostředky a prostředky zase v účely. Arendtová proto v souvislosti s užíváním lidských nástrojů hovoří o postupu prostředků a účelů *ad infinitum*, který se posiluje zejména v průběhu novověku a s nástupem moderního kapitalismu. (Ibid: 196) Produkované věci a zejména pak nástroje vytyčují pole, v němž je zakoušen kauzální řetězec prostředků a účelů, v nichž bezezbytku platí, že účel zde světí prostředky. (Ibid: 195) Veškeré materiály a činnosti jsou v tomto instrumentálním poli nazírány jako prostředky sloužící nějakému účelu, přičemž tento účel se posléze opět převrací v prostředek nějaké další činnosti, která míří k dosažení jiného účelu – pole účelů a prostředků se setrvale rozšiřuje. Zde se otevírá *aporie utilitarismu*, která dle Arendtové spočívá v nebezpečí totalizace tohoto reduktivního nazírání předmětné skutečnosti (přírody, světa, věcí, jiných bytostí), že sice touto kauzální optikou prostředků a účelů bude nazírána celá skutečnost, takže hrozí, že věci ztratí svůj význam, estetiku a smysl[148], že příroda jakožto rozlehlá matérie bude podrobena rozsáhlému vykořisťování, že svět nebude

pomocí něhož se člověk osvobozoval, díky němuž jistým způsobem začal odkrývat povahu přírodnin a sice tak, že jimi začal manipulovat a přetvářet je, vládnout nad nimi. Příučnost je základním rysem západní, technické civilizace, značí jednak *techné* –dovednost, umění či řemeslnou zdatnost, ale i *disponibilitu „manipulovatelných jsoucen"*, jež jsou člověku k dispozici a po ruce právě pro účely jeho zhotovující praxe. Touto optikou se pak příroda a přírodní jsoucna již nechápou jako svébytné, samostatné „věci o sobě", které mají vnitřní hodnotu a pravdu bez ohledu na lidské účely a záměry, ale jsou stále více chápány ryze utilitárně a redukcionisticky: jako pouhé prostředky pro lidské účely, jako materiál pro produkci věcí a zhotovování světa. Technika zprostředkovává a upevňuje právě tento specifický způsob odkrývání a nahlížení na přírodu. Technika je tímto *způsobem odkrývání* (*alétheia*), je tím, co odkrývá přírodu právě tímto redukcionistickým způsobem. Z nadvlády tohoto přístupu posléze vzniká technická moc nad světem, s níž si dnes nedokážeme poradit. (Heidegger 2004)

[148] Vidět to můžeme zejména na celkovém úbytku estetických prvků dnešního, produkovaného zboží: srovnáme-li si např. takové obyčejné věci jako jsou klíče. V minulosti vyrobený klíč měl krom funkce a účelu i jistou estetiku. Stejně se tato skutečnost jeví při pohledu na architekturu továren z počátků 19. a 20. století a jejich porovnáním co vzhledu s těmi dnešními. I zde estetické prvky ustupují na úkor účelnosti a funkčnosti.

již obýván, ale spotřebováván, aby mohl být v následném novém kole produkce a akumulace re-produkován (dobrým příkladem je v tomto ohledu obnova měst a zemí v důsledků válečného ničení). V samotném rámci tohoto kauzálního řetězce prostředků a účelů není totiž možné určit *účel o sobě* (chybí zde *účel účelů*, jak říkával osvícenec Lessing). Tato aporie se v novověku řeší obratem k subjektivitě člověka, čímž vzniká silně *antropocentrická perspektiva* světa a přírody. (Ibid: 197) V této perspektivě, která vyplývá z utilitaristického založení zhotovující činnosti člověka, se *homo faber* posléze stává měrou všech věcí, neboť v souladu s výklady tradičního, německého idealismu, jak je nacházíme např. u Immanuela Kanta,[149] jedině člověk je posléze považován za účel o sobě, jedině on stojí mimo pole kauzálního řetězce prostředků a účelů, které se v procesu produkce setrvale převrací ve svůj opak. Po moderní smrti boha se tak jedině člověk jeví jako konečný účel účelu. S tímto antropocentrismem ale hrozí, že člověk bude ve všem vidět jen prostředky pro své účely – příroda, věci, svět či mimo-lidské bytosti a organismy – to vše bude redukováno na pouhé prostředky, jež má posloužit *homo faber* k jeho anticipovaným cílům. O nebezpečnosti této úzce kanalizované, utilitární mentality jsme se již zmínili, když jsme výše hovořili o vrstvě antických řemeslníků (*banausí*), kteří se nestarali o nic jiného než o své řemeslo a obchody a ztráceli tak vazbu na celek světa, na veřejnost a politiku. Moderním slovníkem vyjádřeno, to, co zde reálně hrozí, je celostní nadvláda *instrumentální racionality*. Nejde přirozeně o to zrušit či negovat zkušenosti a vnitřní zákonitosti, jimiž je každé zhotovování vedeno a jež jsou vlastní celé oblasti materiální praxe. Jde spíše o to, aby tato instrumentální racionalita a spolu s ní i měřítka produktivity, efektivity, řetězec prostředků a účelů, nebyly absolutizovány, aby nehypertrofovaly v jakousi nezrušitelnou, neprolomitelnou skutečnost, v níž není místa pro nic jiného. To by pak totiž znamenalo, že se vše vyjma produkujícího člověka promění v pouhý prostředek, který je možné následně použít pro libovolné, lidské účely a cíle. Tím může dojít nejen k rozsáhlému ničení a vykořisťování přírody, k exploataci zdrojů životního prostředí, ale také k nesmírnému ochuzení lidského ducha a života. Člověk pak bude veškeré jsoucno, bytí a skutečnost zakoušet jen jako prostředek svého účelu a „vítr už nebude vanout

[149] Immanuel Kant (1724 – 1804), představitel klasického německého idealismu, ve svých *Základech metafyziky mravů* (česky 1990) postuloval kategorický imperativ, v němž zapověděl chápat lidskou bytost jako pouhý prostředek k nějakému účelu. Jedině lidská bytost musí být v aktu jednání nahlížena zároveň vždy jako „účel o sobě“, nesmí být redukována na pouhý prostředek, který má druhému posloužit tak, jak se mu právě hodí: *„Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“* (Kant 1990: 91)

lidským světem jakožto samostatná přírodní síla, ale bude zakoušen již pouze v rámci lidských potřeb jako něco, co osvěžuje, otepluje nebo ochlazuje.“ (Ibid: 201) Jedním z mála zhotovených předmětů, který vzdoruje této instrumentální racionalitě a je do jisté míry vyjmut z aporií utilitarismu, je dle Arendtové *umělecké dílo*.[150] I umělecké dílo je vyrobeným produktem jako každá jiná, zhotovená věc, ale účel uměleckého díla není od základu čistě utilitární či instrumentální, nýbrž spíše estetický. Dílo je nositelem myšlenky, ideje či krásy a aby bylo jakožto transcendentní médium těchto zkušeností zachováno a přetrvalo po dlouhé věky, musí být z kauzálního řetězce prostředků a účelů, jemuž jinak podléhají všechny zhotovené věci, vyjmuto a chráněno tak proti opotřebení, jemuž je v horizontu příručnosti a praktického užívání vystavena každá, zhotovená věc. (Ibid: 213 – 223)

V průběhu následného dějinného vývoje ale člověk *homo faber* vynalezl celou řadu dalších instrumentů, náčiní a nástrojů, jež mu měly činnosti práce a zhotovování usnadnit. Zejména období průmyslové revoluce je v tomto ohledu zlomové – dochází v něm totiž k postupnému nahrazování příručních nástrojů, vysokokapacitními stroji, přičemž tento vývoj je završen téměř naprostou automatizací samotného výrobního procesu, v němž se výroba stává kontinuálním procesem, běžícím pásem, na němž se produkuje a montuje a jehož výsledky jsou posléze spotřebovány s téměř stejnou rychlostí, jako by se jednalo o čiré přírodniny. (Ibid: 190) Vyráběné věci jsou tím redukovány na spotřební statky, z formy užívání a zacházení s věcmi se stává spotřeba, vše vyrobené je v rámci kontinuálního běžícího pásu spotřebováváno a ihned nahrazováno nově vyrobeným zbožím, což má dalekosáhlé environmentální důsledky, neboť tento proces, který je soustavně poháněn silami přírody, zároveň spotřebovává zdroje životního prostředí, ale i svět, jeho trvalost a předmětnost. (Ibid. 186 – 189). Na místo trvalosti a stálosti tak nastupuje proces.

[150] Nechceme zde diskutovat otázku uměleckého díla ve věku jeho technické reprodukovatelnosti, kterou přinesla slavná stať Waltera Benjamina (česky 2009). Zde můžeme říci pouze tolik: i umělecké dílo může být v rámci průmyslového kapitalismu redukováno na pouhou předlohu (např. obraz Mona Lisy), která vytržena ze svého prostředí a vazby na konkrétní místo (*zde-nyní*), slouží jako prostředek pro následný účel, kterým je sériová, masová výroba reprodukcí a kopií původní předlohy. Tímto původní dílo ztrácí svou auru a posvátnost. I na tomto příkladě se dobře ukazuje, jak je podstata kapitalismu neúprosná, jak se proces akumulace nedá zastavit, neboť nemá skutečně žádné zábrany a žádná omezení, která by mu v jeho postupu účelů a prostředků *ad infinitum* bránila. Tato totalita kapitalismu nicméně zároveň nikdy nedokáže negovat a pohltit živý zážitek a autentickou zkušenost uměleckého díla (např. divadelního představení), o nichž hovoří Arendtová nebo např. Hans G. Gadamer.

První stádium tohoto moderního vývoje představuje objev parního stroje, jehož princip byl známy již v antice, ale nebyly zde ještě zdroje (*produkční prostředky* ve formě uhlí), které by tento princip umožnily realizovat. Druhým zásadním objevem je tudíž objev uhlí: „Novým nebyl ani tak parní stroj, jako spíše objevení a dobývání uhelných ložisek země, jímž se konečně získalo palivo potřebné k aplikaci principu parního stroje.“ (Ibid: 187) S objevem parního stroje a uhelných ložisek přichází také postupná proměna dopravy (paroloď a parní lokomotiva), jež byla do té doby značně omezená a nízkokapacitní; vše se splavovalo na vorech, menšími loděmi, nebo se náklady vozily povozy taženými koňmi či jiným dobytkem. S vynálezem parolodě i lokomotivy omezení kapacitní i vzdálenostní do jisté míry padají a doprava se začíná rozšiřovat po celém světě. V souvislosti s novověkým a následně moderním vývojem musíme dále zmínit také zhotovení nových, průmyslových, vysokokapacitních strojů, které signifikantně zrychlily a vystupňovaly de facto fyzicky omezené, výrobní schopnosti lidského těla. Úkony, které do té doby musela činit lidská ruka pomocí běžných, ručních nástrojů, byly nově vykonávány průmyslovými stroji, což vedlo k nebývalému růstu produktivity moderní výroby (viz např. obráběcí stroje). Technologický pokrok výrazným způsobe zvýšil objem produkovaného zboží, ale i objem spotřebovávaných materiálů, jež byly také spotřebovávány větší rychlostí, což mělo pochopitelně signifikantní dopad na sféru životního prostředí a přírody. Další výraznou událostí pak byla postupná *elektrifikace světa*. (Ibid: 188) Zde *homo faber* původně pouze napodoboval a účelně využíval běžných, přírodních sil (větrná, vodní elektrárna), ale později sám uvedl do středu světa a společnosti přírodní síly, které po celé věky zůstávaly uloženy v zemi a představovaly jakousi naakumulovanou, nevyužitou energii (uhlí, zemní plyn, ropa), jež díky jeho schopnostem přešla ze stavu své potence v aktualitu, v reálnou, působící sílu, člověk sám se stává silou, která naakumulovanou energii celých eónů postupně uvolňuje. Tento zlom je zcela zásadní a je završen ve stádiu, kdy člověk uvádí do středu společnosti a světa síly, které by bez jeho přičinění jinak nikdy nevznikly (*atomová energie*). Tyto události a dějinné zvraty byly následovány ještě radikálnějšími změnami, neboť v rámci tohoto technikou oslněného a vedeného vývoje došlo také k ustanovení celostního technického světa, který se od předešlých historických epoch odlišuje zejména tím, že člověk se v něm stává signifikantní bio-geo-morfní silou na planetě Zemi, kterou díky svým schopnostem a vynálezům dobyl a osídlil. Technická epocha jakožto *Gestell* se vyznačuje disponovatelností veškerého jsoucna (včetně např. genů) – vše se stává

prostředkem k nějakému účelu, vše je k dispozici, se vším je dovoleno manipulovat, vše se může stát prostředkem, o jehož určení a účelu v posledku rozhoduje *člověk homo faber*. Někteří autoři proto v souvislosti s nástupem moderní epochy, která se pojí s těmito všemi výše jmenovanými změnami a událostmi, hovoří *antropocénu* jakožto novém, geologickém období – v něm se člověk stává signifikantní přírodní silou, která svým působením zásadně proměňuje svět i říši celé přírody. Rozvoj vědy a techniky, s jejichž pomocí lidstvo postupně dobylo a obydlelo celý zemský povrch a začalo využívat přírodní zdroje (zejména fosilní paliva) nekončí pouze u toho, že by lidský rod následoval, napodoboval a účelně využíval přírodních sil (jako je tomu např. u vodních či větrných elektráren). Technická epocha moderny se vyznačuje předně tím, že člověk sám vyvolává přírodní procesy a děje, ke kterým by bez jeho přispění nikdy nedošlo – typickým příkladem je atomová energie, ale i produkce zbraní hromadného ničení – např. vodíková puma, produkce nových, život ohrožujících rizik jakožto vedlejší, nezamýšlený důsledek běžné, technické praxe moderních společností – viz např. úbytek stratosférického ozonu v důsledku používání freonů, růst oxidu uhličitého v atmosféře v důsledku spalování fosilních paliv a další podobné jevy. (Ibid: 188) Tímto je tato epocha zcela nová a ojedinělá.

4. 1. 3. Zhotovování: konstitutivní násilí člověka vůči přírodě, idea

Druhým podstatným atributem, který odlišuje činnost zhotovování od činnosti práce, je prvek *konstitutivního násilí*, který každé zhotovování realizuje vůči přírodě. Zatímco bůh dle biblické zvěsti stvořil zemi a život *ex ničilo*, člověk pro svou tvůrčí, produkující činnost za všech okolností potřeboval substanci mimo sebe. Potřebné materiály, látky a energie tak získal právě v říši přírody, vůči níž páchal násilí, neboť jedině násilím byl schopen konat „svou věc“. (Ibid: 177) Materiály, zdroje a suroviny, jež jsou v procesu produkce užívány, jsou tímto procesem buďto zcela ničeny (např. uhlí či ropa), nebo dochází k jejich substanciální proměně („denaturalizaci“), kdy jim člověk v průběhu produkce propůjčuje zcela novou substanci – např. těží rudu, tu přetaví v železo, z něhož posléze vyrobí odlitek, který se stane směnitelným zbožím; ve zboží se však může proměnit i samotná ruda a také železo – to je podstat denaturace, v níž se užitná hodnota věcí, popř. vnitřní hodnota nějakého přírodního celku, jehož součástí je těžená surovina, proměňuje ve směnou hodnotu: přírodniny a příroda tím získávají novou, na směnné

hodnotě založenou substanci. (Ibid: 330) Dochází tak ke komodifikaci přírody, životního prostředí a jejich zdrojů.

Zatímco práce se skrze metabolickou výměnu látek a energií začleňuje do celostního koloběhu živé přírody, činnost zhotovování se z něho vyčleňuje, neboť probíhá pouze za předpokladu násilí, exploatace přírodních surovin a zdrojů, čímž se člověk jakoby vyděluje z říše přírody, když svým činem násilně přerušuje přirozené procesy, nebo ničí popř. přetváří přírodniny: „řemeslná činnost *homo faber* který zhotovuje svět, se uskutečňuje jako zvěcňování“ (Ibid: 176). Toto zvěcňování se děje formou násilí, které je pácháno vůči ryzímu přírodnímu jsoucnu: „materiál musíme teprve získat, vyrvat ho z jeho přirozeného prostředí. Získáváním materiálu ovšem člověk zasahuje do ekonomie přírody tím, že buď ničí něco živého – poráží strom, aby získal dřevo –, nebo přerušuje některý pomalejší z přírodních procesů, jestliže vylamuje z lůna země kámen, mramor. Veškeré zhotovování je násilné a *homo faber*, tvůrce světa, může konat svou věc jen tak, že ničí přírodu.“ (Ibid: 176) Ze složky konstitutivního násilí posléze vzniká také idea panství člověka nad přírodou. Skrze násilí, které je vědomým projevem síly, totiž člověk zakouší svou vlastní moc a prozatímní nadvládu nad přírodním jsoucnem: „člověku se může opanovat a ovládnou celou zemi jen proto, že je také *homo faber* (…) v každém zhotovování tkví něco prométheovského, protože zhotovování buduje svět, který se zakládá na surovém znásilnění části Bohem stvořené přírody.“ (Ibid: 177) Moc a síla vystupňovaná pomocí nástrojů a techniky se posléze obrací zejména proti samotné přírodě, vůči které člověk „poměřuje vlastní potenciál síly schopné čelit“ a přelstívat čirou přírodní moc, kterou si díky svým schopnostem a dovednostem dokázal načas podmanit (Ibid: 181 – 183). Zatímco práce se vyznačuje strastí, bolestí, ale i pocitem ulehčení a blažeností, které vyplývají z pravidelného střídání jednotlivých fází (fáze práce a námahy, hladu a spotřeby, aktivity a klidu etc.), zhotovování se vyznačuje pocitem *moci* a *síly*, kterou člověk vládne nad přírodním jsoucnem, které v procesu produkce přetváří. Z této síly a moci také „pochází sebejistota a sebevědomí, a síla [je-li zakoušena zejména jako růst, sílení, nikoliv jako úbytek – D. V.] může být zdrojem celoživotní spokojenosti, ale je zásadně odlišná od požehnání spočívajícího na životě, jenž plynul v námaze a práci a nemůže dosáhnout pocitu slasti, který čas od času provází práci, především tehdy, když je úsilí vyvíjeno rytmicky a tělo zakouší slast, jaká je vlastní každému rytmicky uspořádanému pohybu.“ (Ibid: 177 – 178) *Homo faber* je tak v doslovném slova smyslu

pánem, neboť z čirého přírodního jsoucna vytváří věci, které jsou schopny klást odpor, vykazují trvanlivost, ale třeba i potenciál ničit a zabíjet (např. zbraně). Aspekt panství se ale projevuje také v tom, že *homo faber* jakožto zhotovitel věcí, tyto věci dle své vůle může zničit – výsledky jeho produkující činnosti jsou odvolatelné a jejich existence do jisté míry závisí na jeho vůli, kterou jim propůjčuje trvalou životnost. Arendtová zde v krátkosti srovnává činnost zhotovování s jednáním: jednání má pouze jasný začátek, někdo něco začal a inicioval, tím ale rozehrál nekontrolovatelný proces reakcí a interpretací svého činu. Tyto druhotné reakce ale nemohou vykázat ani malou míru předvídatelnosti či vypočítatelnosti. Jednání na rozdíl od zhotovování proto nelze předvídat, nemá předem daný účel, kterého by bylo možné s jistotou dosáhnout, jako je tomu u zhotovování. Člověk navíc častokrát nemá v moci své jednání resp. nemá v moci reakce, jež se pojí s jeho činy a které na jeho jednání odpovídají. Není v jeho silách určité jednání změnit, odvolat či zvrátit. Avšak tyto atributy (moc, síla, odvolatelnost, předvídatelnost) bezezbytku přináleží právě činnosti zhotovování. Proto *homo faber* představuje také kategorii, jež v sobě skrývá výraz panství a nadvlády člověka nad substancí mimo něj: člověk je zde nejen „pánem přírody, kterou si dovedl podmanit, ale také (…) pánem sebe sama, svého vlastního konání a nekonání – což nelze říci ani o *animal laborans*, které zůstává podrobeno nutnosti vlastního života, ani o jednajícím člověku, který je vždy závislý na svých bližních.“ (Ibid: 182) Jediné, na čem zůstává činnost *homo faber* závislá, je v posledku dispozice přírodou mimo sebe, z které může odebírat potřebný materiál a přetvářet jej dle předem pojaté představy. Krom této předchůdné podmínky zůstává jinak zcela „nezávislý na všem a na všech, tane mu na mysli pouze obraz věci, která má být zhotovena, a je na jeho vůli, zda ji uskuteční.“ (Ibid: 182)

Zde se dostáváme ke třetímu, podstatnému rysu, který odlišuje činnost zhotovování od práce, a tím je skutečnost, že modalita zhotovování je většinou vykonávána dle předem pojatého plánu, modelu či vnitřního obrazu, který každému zhotoviteli tane na mysli dříve, než se vůbec pustí do samotného procesu produkce.[151] (Ibid: 131) Tak dochází k zpředmětnění předem pojaté *ideje* či *představy*, jež doposud existovaly pouze v myšlenkách a imaginaci řemeslníka či umělce. Tato představa s tímto produktem ovšem

[151] Na tuto souvislost jsme již upozornili výše. Arendtová dále uvádí, že Platónův pojem *ideje* byl poprvé významně explikován v rámci *X*. knihy *Ústavy*, kde je idea vyložena právě na příkladu řemeslníka, jež zhotovuje postele a židle v souladu s předem pojatou ideou, představou o vzhledu produktu, jenž má být zhotoven. (Ibid: 181)

nezaniká, ale trvá dále a posléze umožňuje i setrvalou reprodukci toho, co bylo již jednou vyrobeno (Ibid: 179). V rámci procesu zpředmětnění tak dochází k substanciální proměně použitého matriálu:[152] člověk vědomě odjímá přírodě část matérie (kámen, rudu, dřevo) a tu dle své představy a „vnitřního obrazu" přetváří ve věc světa (socha, odlitek, stůl), která je pevná, trvanlivá a stálá. Tuto věc lze následně prodat, směnit, nebo ji používat a uchovávat. Toto je základní určení činnosti zhotovování. Práce, které zprostředkovává látkovou výměnu popř. pečuje o již zbudovaný svět věcí, nemůže být v rámci této své setrvalé procesuality vůbec oddělena od konečného produktu, v němž by zanikla, neboť „tento proces je přece sám život." (Ibid: 131)

V souvislosti s vnitřním obrazem, který je zpředmětňován Arendtová dále zdůrazňuje, že věci v sobě nesou nejen utilitaristický aspekt, ale že jsou vždy již a od základu také posuzovány z hlediska vzhledu (estetická kvalita). Aspekt estetična, který z věcí činí nositele významů, ohniska smyslů a odkazů na další věci a bytosti, je vlastní jejich založení stejně jako jejich funkčnost a účelnost: „veškeré jsoucno se ukazuje a nemůže se ukazovat bez podoby, která je mu vlastní, neexistuje ve skutečnosti žádná věc, která by již nepřekročila status pouhé objektu užívání a neměla způsob existence, jež přesahuje její funkci (…) žádná věc, která vůbec trvá dost dlouho na to, aby mohla být vnímána jakožto forma a podoba, nemůže uniknout tomu, aby byla vystavena hodnocení, které se týká nejen její funkce, ale také jejího zjevu." (Ibid: 221) Je to právě estetično (vzhled, krása, význam), jež prolamuje začarovaný řetěz účelů a prostředků v jejich postupu *ad infinitum*. Neboť znamenitost se zde neosvědčuje na účelnosti a funkčnosti, ale na vzhledu: účel věcí, ale také mimo-lidského bytí, tkví v kráse, v tom, že tyto jsoucna určují a ovlivňují kvalitu prostředí, v němž manifestují svou vnější předmětnost a objektivitu a v němž se také pohybuje lidský život, který je značně ovlivněn vzhledem a povahou těchto jsoucen, jež ho obklopují. (Ibid: 222)

4. 1. 4. Novověká glorifikace práce: převrácení hierarchie lidských činností, vítězství *animal laborans*

Na specifika novověku jsme v rámci předchozích výkladů již několikrát narazili. Období novověku je pro Arendtovou zcela určující, neboť historické události a změny paradigmat, které se v této epoše odehrály, výrazným způsobem předurčily vývoj

[152] Srv. též s Aristotelovou naukou o *hylemorfismu*.

pozdějších, moderních dějin, ale i celkovou fyziognomii dnešního světa globalizovaného kapitalismu. V období novověku dochází k mnoha zásadním změnám. Jednou z nich je převrácení doposud platné hierarchie lidských činností: činnost práce, která v dosavadní historické tradici platila za nejnižší a nejopovrhovanější lidskou činnost, neboť otrocky sloužila životu a jeho potřebám, v novověku vystupuje na samý vrchol v rámci platné hierarchie lidských činností a střídá zde jednání a myšlení. Práce se tak stává určující kategorií celkového, společenského života novověké společnosti a její následný vzestup lze chápat do jisté míry jako analogickou konsekvenci celkového s oslavováním a vyzdvihováním života, které se odehrálo v rámci převládajících myšlenkových směrů tehdejší doby: *naturalismu* (Bruno, Galileo Galilei či Kepler) či pozdějšího *vitalismu* (Nietzsche, Bergson a Marx). Spolu s *glorifikací života* a tvořivého vývoje byla novověkem glorifikována i činnost lidské *práce*. Glorifikace práce souvisela s vyzdvihováním práce pro její domnělou produktivitu, která byla v dílech novověkých a moderních klasiků práci mylně připsány. Glorifikaci práce, jež se odehrála v teoretické rovině, následovala také rozsáhlá *emancipace práce*, jež de facto znamenala vzestup modality práce a jejího určujícího vlivu napříč celou společností. Činnost práce nově předepisuje měřítka a atributy pro všechny ostatní činnosti – vše je nově posuzováno především z hlediska účelnosti a užitečnosti pro život společnosti a jedině to, co slouží celkovému vitálnímu procesu lidského rodu, je hodnoceno jako ušlechtilé a vážené. (Ibid: 164)

Samotná emancipace práce znamenala tedy předně to, že činnost práce byla dosazena na samotný vrchol hierarchie lidských činností: „osvobození práce nemělo za následek, že by se pracovní činnosti přikládala stejná hodnota a přiznávalo se jí stejné oprávnění jako všem ostatním lidským činnostem v rámci *vita activa*, ale vedlo to k její nepopiratelné nadvládě.“ (Ibid: 162) Zatímco dříve byly veškeré činnosti subsumovány pod činnost myšlení a jednání a vůči nim byly poměřovány, nyní se poměr obrací a činnost práce zaujímá primát v rámci platné hierarchie lidských činností, přičemž do sebe zároveň pojímá činnost zhotovování.

Vyzdvihována je tak celková materiální praxe člověka, která se odehrává jakožto zhotovování, produkce hmotných věcí a spotřebních statků, ale tato produkce probíhá metabolicky, procesuálně – metabolická složka původně vlastní životu, práci a živé přírodě

je ze sféry práce přenesena na celou oblast zhotovování a materiální praxe. Nadvláda modality práce posléze vyústila v ustanovení celkového společenského rámce, v němž je každá činnost posuzována z hlediska užitku pro společnost: význam té které činnost se jednoduše odvíjí od toho, zdali daná činnost přispívá a napomáhá vitálnímu procesu setrvalé produkce a reprodukce prostředků k obživě lidského rodu či nikoliv. Jediným rozlišovacím kritériem se zde stává kritérium účelnosti a užitečnosti pro život – ať už jedince či život celého lidského rodu resp. společnosti. (Ibid: 161) Veškeré další činnosti, které nejsou zapojeny do tohoto společenského rámce vitálního reprodukce a produkce prostředků k obživě, jsou považovány za pouhé hobby, zábavu, luxus popř. jsou vnímány jako neužitečné, neproduktivní a opovrženíhodné (např. domácí práce, umění či ve stále větší míře i myšlení, teorie, filosofie). Práce a s ní spojená nutnost naplňování základních životních potřeb a nezbytných nutností tak uchvacují celek společnosti. Jednak tím, že tlak nutnosti je skrze historické události, jež souvisely s původní akumulací, uvalen na široké masy pracujících, ale také tím, že práce předepisuje atributy a měřítka pro posuzování veškerých dalších činností – vše je posuzováno právě prizmatem nutnosti a nezbytnosti, užitečnosti a účelnosti. Vše, co je hodnotné a uznáníhodné, musí být stejně produktivní a účelné, jako samotná lidská práce, která toto nezbytné a nutné zajišťuje. Tímto vzniká hegemonní postavení práce v rámci hierarchie lidských činností a toto postavení ústí v praktické ustanovení *společnosti práce*. Společnost práce je „egalitářskou, životní formou, jež přiměřená práci“ (Ibid: 18) V ní se vše, co je hodnotné a uznání hodné, proměňuje do nějaké podoby výkonu zaměstnání, které je vykonáváno za mzdu. Tato emancipace práce byla posléze následována emancipací dělnické třídy, žen a etnických menšin, v níž základní lidská práva a práva sociální byla rozšířena na řady široké veřejnosti (např. garance osmihodinové pracovní doby, zrušení dětské práce, rozšiřování volebního práva, zlepšování hygienických podmínek na pracovišti atd. atp.). V rámci emancipace práce, která předcházela emancipaci dělnické třídy a minoritních skupin, dochází také k tomu, že veřejný prostor, který byl původně zbudován a pro věci politiky, jednání a pro manifestaci veřejných záležitostí (politika, umění), byl modalitou práce a jejími nároky kolonizován a značně proměněn. Veřejná sféra či veřejný prostor se tak začínají postupně měnit a přetvářet: politika se postupně rozvíjí v jakousi formu správy či v neprůhlednou technologii moci, jejíž hlavní náplň krouží předně kolem hospodářských

otázek, které s nástupem novověku utváří střed politických diskuzí[153], zatímco veřejný prostor je kolonizován modalitou práce do té míry, že se jeho povaha základně mění. Z veřejné oblasti se v průběhu dalšího vývoje stává oblast soukromého zájmu, jež je sdílen širokými masami, kteří v tomto veřejném prostoru pouze realizují svou živnost (veskrze tedy ryze soukromý zájem). Veřejný prostor se tak postupem času přeměňuje v jakousi veřejně sdílenou sféru, která je pouze prostoupena privátními zájmy široké veřejnosti, která zde realizuje svou obživu. (Ibid: 96) I ve veřejném prostoru se tudíž zcela etabloval a prosadil výlučně soukromý zájem, zájem vlastní obživy, práce, produkce, zisku či akumulace majetků a kapitálů. Zájem majitelů a pracujících se zmocnil veřejnosti ve formě zájmu majetných a pracujících tříd, ale tento „zájem, jak bychom dnes řekli, o svobodný rozvoj hospodářství (…) však zůstává zájmem soukromé povahy, bez ohledu na to, kolik lidí jej sdílí. Stejný zájem majitelů nevytvořil nic společného, ale zavlekl pouze do veřejné oblasti konkurenční boj, v němž každý chtěl to samé.“ (Ibid: 89 – 90)

Tyto změny, jež se týkaly celkového politicko-společenského rámce byly navíc doplněny o podstatné proměny vlastní činnosti práce, která se překřížila s modalitou zhotovování. Jak již bylo řečeno, nejpodstatnější na této přeměně byla skutečnost, že

[153] Pro antiku by samozřejmé pojmy moderní politické teorie jako *politická ekonomie* či *hospodářská politika* představovaly *contradictio in adiecto*. To, co bylo *ekonomické*, souviselo od pradávna s domácností a hospodářstvím, výkonem moci a složkou násilí, jednalo se tedy veskrze o před-politické podoby privátního, do práce a spotřeby pohrouženého života, který byl zbaven svobody světa, veřejnosti a politiky: „to, co bylo 'ekonomického', náleželo k pouhému životu jednotlivce a jeho rodiny, sloužilo k přežití daných rodin a rodů, a tím bylo *ex definitione* považováno za nepolitické“ (Ibid: 41). Naproti tomu prostor politiky byl od začátku určen výhradně pro svobodné zakoušení plurality, mnohosti, pro promlouvání a jednání, z nichž posléze vyvstával společný hlas svobodných občanů o nastolených politických problémech: „Být svobodný znamenalo nikomu nevládnout a sám nebýt nikým ovládán.“ (Ibid: 45) Samotná politika v minulé tradice neexistovala jednoduše kvůli životu, nýbrž kvůli *dobrému životu*. Politika obce byla sice založena na základním požadavku zajištění veškerých, životních nutností a potřeb, neboť na tomto podloží teprve vznikala říše svobody, ale cíl tohoto společenství ležel daleko dál, než je tento běžný materialismus. (Ibid: 51) Ozvěny tohoto prastarého ideálu nacházíme i dnes – např. u *filosofie po Osvětimi* T. W. Adorna, který o podobě nějaké nové, emancipované společnosti řekl, že se v něm musí propojit to nejhrubší s nejjemnějším, že již nikdo nebude hladovět. Ovšem i zde platí, že cíl emancipační politiky se nezastavuje u tohoto materialismu, ale jde daleko za něj. Při pohledu na soudobou, moderní společnost vidíme jak dalece je současnost původní antické představě o politice a celkovém cíli daného společenství vzdálena. Hospodářské otázky, akumulace, růst a spolu s nimi i vyzdvihování produktivity práce hrají dnes hlavní roli: *diskurs růstu* tak představuje sdílený předpoklad, který není vůbec zpochybňován, ba naopak – v reálné politice volených zástupců nadále tvoří jakousi osu, kolem které vše ostatní krouží a vůči čemu je vše podřízeno. Proto lze říci, že původní zkušenosti, jež byly známy z okruhu domácnosti či domácího hospodářství (zdali disponuje dostatkem či skrovnými prostředky pro živobytí) se postupně rozprostřely přes celou moderní společnost a všichni aktéři, včetně politiků, jsou do nich zataženi: „od počátku novověku chápeme každý národní útvar a každou politickou komunitu podle obrazu rodiny, a její záležitosti a každodenní zaměstnání jsou spravovány a vyřizovány jako v aparátu domácnosti.“ (Ibid: 40) V politice, která je správou tohoto gigantického subjektu (nad-rodiny) posléze převládá zejména hospodářské hledisko, které bylo v minulé tradici považována za ne-politické.

modalita práce propůjčila činnosti zhotovování svou metabolickou složku, ale zároveň do sebe absorbovala její produktivní schopnost, schopnost vyrábět nové věci, který se zde propojil s plodivou silou samotné práce, jejíž podstatou je tvorba konstantního nadbytku, jehož předobraz nacházíme v říši živé přírody. Práce ve spojení se zhotovováním tak začala produkovat konstantní nadbytek věcí, statků a předmětů, jež bylo možné posléze prodávat a zhodnocovat tak vložený kapitál. Tyto hromadně produkované objemy výrobků a zboží bylo ale zároveň nutné nesmírně rychle spotřebovávat, aby se tím uvolnila kupní síla pro další kolo produkce, které bylo nutné prodat. Práce ve spojení se zhotovováním začíná vykazovat stejně plodivou sílu, jako samotná příroda a tento aspekt se signifikantně posiluje celkovým rozvojem moderních technologií, jež jsou poháněny fosilními palivy a jinými formami vnější, dodatkové energie, ale i růstem populace která posiluje stranu spotřeby i výroby – početní stavy lidského rodu od přelomu 18. a 19. stol. nesmírně sílí, čímž se původní fyzické a početní omezení výroby a spotřeby značně mění a celková produkce i spotřeba se v důsledku populačního růstu a rozvoje technologií stávají neomezenými.[154]

První podstatnou proměnou, ke které při vzájemném překřížení práce a zhotovování došlo, byla aplikace principu dělby práce na samotný výrobní proces. Zatímco dříve bylo k zhotovení nějakého výrobku zapotřebí větší množství specializovaných řemeslníků, nové výrobní procesy se vyznačují atomizovanou výrobou, jež je umožněna rozsáhlou dělbou práce. Ta je nejdříve aplikována v rámci manufaktury (16. a 17. stol.), později v rámci výroby běžícího pásu. Celkový průběh výroby je dle principu dělby práce rozložen na nejmenší a nejjednodušší operace, v nichž dělník vykonává stále stejný manuální úkon či pohyb a svou pracovní sílu přizpůsobuje rytmu stroje. (Ibid: 205) Tímto je do značné míry setřen rozdíl mezi kvalifikovanou a nekvalifikovanou prací, neboť podstata manufaktury i pásové výroby tkví právě v tom, že výkon práce na přiděleném úseku je schopen vykonávat kdokoliv, kdo má dostatek pracovní síly. (Ibid: 160) Dělba práce aplikovaná na oblast zhotovování způsobila jednak růst efektivity a celkového objemu vyrobeného produktu, ale v druhém ohledu tedy také nivelizovala pracující dělníky. Dělníci pracující v manufaktuře popř. na výrobním páse jsou jakožto nekvalifikovaná pracovní síla snadno

[154] Růst populace lidí je exponenciální. V r. 1804 lidská populace dosáhla první miliardy, druhé miliardy bylo dosaženo r. 1927, třetí r. 1960, čtvrté 1974, páté r. 1987. (Bongaarts, Bulatao 2000: 18) Časové intervaly příbytku o miliardu se neustále zkracují. K 12. 6. 2016 bylo dle webové aplikace pro sčítání počtu lidí na planetě (*Worldmeter.com*) 7, 428 miliard lidí.

nahraditelní, čímž je celá jejich prekérní situace ještě zhoršena. Dále je zásadní rovněž to, že člověk pracuje pouze na malém, nepatrném kousku v rámci složitého celku výrobního procesu – často tudíž ani neví, co přesně vyrábí, jaký je název výrobku popř. k čemu daná věc slouží. (Ibid: 160) Tím je jen posilována celková tendence k odcizení pracujícího, člověk je v procesu dělby práce konečnému produktu odcizen, nemůže na něm zakoušet své vědomí, neúčastní se celého procesu, neřídí jeho zhotovování a nevidí ani konečný výsledek – zde se proměna zhotovování v práci ukazuje velmi jasně, neboť takováto činnost dělníka není ničím jiným, než procesuálním pohybem na výrobním páse. Tato práce může být proto značně frustrující – dělník je redukován na organickou součást stroje a skrze svou práci se stává součástí celkového produkčního procesu, který byl atomizován na nejmenší úkony a operace. (Ibid: 160). Posledním podstatnou změnou, která se zavedením dělby práce přichází, je skutečnost, že z celé řady nekvalifikovaných pozic (např. obsluha běžícího pásu) se ze dne na den stávají celoživotní zaměstnání, což v dřívějších epochách, jež se vyznačovaly existencí řemeslných cechů, nebylo možné. Profesní růst byl v těchto organizacích postaven na soustavném vzdělávání a osvojování si řemeslných dovedností, do nichž mistr postupně vpravoval své učně. (Ibid: 114)

Druhou podstatnou změnou, která bezprostředně navázala na dělbu práce, jež byla aplikována v rámci výrobního procesu, byla rozsáhlá mechanizace výrobního procesu. Tato změna souvisí s objevem uhlí, fosilních paliv, rozvojem těžkého průmyslu (zejména s těžbou železné rudy a s jejím následným zpracováním) a postupnou elektrifikací výrobních provozů. Po té, co výrobní proces prodělal značnou proměnu v rámci dělby práce, přichází další fáze, která spočívala v mechanizaci výrobního procesu. Dochází tak zavedení průmyslových, velkokapacitních strojů do manufaktur, v nichž se původní dělba práce odehrávala za pomocí mechanických, ručně ovládaných nástrojů či malých strojů. Zavedením mechanizace se celkový výrobní proces značně urychlil a zefektivnil. Výroba se tak stává kontinuálním procesem, běžícím pásem. Podstatou běžícího pásu je, že výkon, který dříve dělalo několik dělníků v rámci dělného, výrobního procesu, nově vykonává běžící pás, na němž je výroba daného produktu rozkouskována. (Ibid: 189) Tyto stroje jsou navíc poháněny pomocí přírodních sil (uhlí, elektřina, ropa atd.), čímž je produktivní potenciál výrobního procesu nesmírně rozšířen. (Ibid: 186) Zatímco u dřívější manufaktury, v které již sice probíhala dělba práce, ještě platilo, že nástroj zůstával podřízen lidské ruce a výroba tak do jisté míry byla omezena fyzickou kapacitou

pracujících dělníků, u strojové, mechanizované výroby je toto omezení překonáno. Kontinuální proces pásové výroby, která je poháněna vnější, dodatkovou energií, je tudíž potenciálně nekonečný (což je příkladně vidět zejména na 3 směnných, továrních provozech), neboť není omezen fyzickou kapacitou pracujících dělníků, nýbrž je naopak jeho výkonnost posilována dodatkovou, vnější energií a výkonností strojů.

Poslední fází tohoto vývoje je automatizace procesu mechanizované výroby, který již nezajišťuje fyzická síla dělníků, kteří by stáli u běžícího pásu a spolu-vykonávali danou výrobní činnost (např. montáž), ale celý proces je plně automatizován – na jeho chodu se podílí většinou stroje, na něž dělníci pouze dohlíží, obsluhují je a udržují. (Ibid: 189) Tím se z výroby, která byla původně sledem řady oddělných úkonů a operací, jež neměly rytmus ani pravidelnost, stává kontinuální proces běžícího pásu, který vykazuje jistou podobnost s procesy živé přírody. Výrobní procesy vykonávané na strojích jsou automatizovány a ve své procesualitě i schopnosti vytvářet nadbytek se začínají podobat přírodním procesům, neboť stejně jako ony běží setrvale a nepřetržitě a stejně jako ony vytváří konstantní nadbytek a nadprodukci. Moderní, průmyslová technika tak umocňuje a zesiluje celkový biologický proces lidského rodu tím, že začala zhotovené stroje pohánět pomocí vnější, dodatkové energie. Nástroje a věci se v tomto kontinuálním procesu již nechápou jako prostředky soužící k účelu zbudovávání světa, ale jako prostředky k ulehčení samotného procesu práce: ruční nástroj je tak nahrazen strojem, zhotovování se proměňuje v práci a na místo složitého, výrobního postupu přichází kontinuální, pásová výroba či výrobní *proces*. (Ibid: 194) V moderní, automatizované a mechanizované výrobě původní pár protikladných kategorií prostředku a účelu ztrácí v jistém ohledu smysl. Obě kategorie se proměňují v řetězec postupu prostředků a účelů *ad infitium*, neboť tam, kde došlo k překřížení práce a zhotovování, tam je rozdíl mezi účelem a prostředkem podružný: člověk pracuje a vyrábí, aby přežil, přežívá jen díky tomu, že pracuje a vyrábí. Zatímco původním účelem nástrojů bylo, aby ulehčili lidem výkon činnosti zhotovování a práce, dnešní automatizovaný svět strojů nemá snad ani tak účel v produkci, jako spíše v produktivní spotřebě: široké masy pracujících drží v kapitalismu při životě právě tento setrvalý proces produkce, který následně doplňuje nutná fáze spotřeby vyprodukovaného. Zatímco tedy dřívější epochy se dle Arendtové vyznačovaly tím, že zhotovený svět, věci a produkty zachovávaly a tento zbudovaný domov chránily proti elementárním silám přírody, moderní epocha se naopak vyznačuje tím, že síly přírody jsou v ní přivedeny do

samotného středu moderní společnosti a zde jsou použity k posílení a urychlení automatického, vitálního procesu produkce prostředků k živobytí s jejich následnou spotřebou. (Ibid: 183 – 194) Tento celkový vývoj má podstatné dopady na svět i přírodu. Neboť v tomto setrvalém procesuální, vitálním pohybu, v němž byla nesmírně vystupňována produktivita zhotovování a plodnost práce, již mizí rozdíl mezi činností práce a zhotovování, mezi užíváním předmětů a jejich spotřebou, mezi vzácností přírodních statků a pouhou surovinou k výrobě, mezi trvalostí a stálostí světa či věcí a pomíjivostí spotřebních statků a mezi účely a prostředky. Vše je převedeno na společného jmenovatele automatického, procesu života lidského rodu, vše se stává prací, kterou se lidský rod udržuje při životě, veškeré zhotovené předměty a věci jsou spotřebovávány se stejnou rychlostí, jako by se jednalo o čiré přírodniny, neboť tento setrvalý proces produkce, který byl osvobozen od fyzického omezení výrobní kapacity pracujících dělníků, zpočátku stále ještě narážel na kapacitní omezení, jež jsou dány ve spotřebě. Problém moderní kapitalistické společnosti je v tomto ohledu otázka, „jak uvést do souladu omezenou individuální kapacitu spotřeby a principiálně neomezenou pracovní kapacitu“ automatizovaného, produkčního procesu (Ibid: 158) Z toho nepoměru vyplývají posléze četné krize z nadvýroby, které se později řeší tzv. plánovaným zastaráváním a vyráběnou poruchovostí zhotovovaných výrobků[155], ale také destruktivními strategiemi militarismu a války, které vždy znamenají ohromný růst produkce vojenských prostředků a techniky, s jejich následným zničením a spolu s ním i ničením doposud zbudovaného světa. I ten

[155] Plánované zastarávání (*planned absolence*) nebo „řízená životnost“ jsou specifické, výrobní strategie kapitalistické výroby, které u vyrobeného zboží po určité době jeho používání předpokládají poruchu či přímo zničení. (Kotler 2014: 225). Podstatné přitom je, že porucha či zničení je zde žádoucí stav. Plánované zastarávání je definováno trestním právem Francie, která se jako jedna z prvních evropských zemí rozhodla proti tomuto způsobu výroby bojovat, jako *„souhrn technik, s jejichž pomocí výrobce, a to zejména při samotné konstrukci výrobku, záměrně zkracuje jeho životnost, funkčnost nebo použitelnost tak, aby zákazníka přiměl k častější obměně.“* (citováno dle webu ČT) Plánované zastarávání je ekonomickou strategií, jež se používá zcela záměrně za účelem navyšování zisku výrobců, neboť ti mohou pokračovat v procesu výroby. Vyrobené výrobky po určité – většinou velmi krátké době, zpravidla těsně po uplynutí záruční lhůty – přestávají fungovat a spotřebitelé jsou tak nuceni ke koupit nového zboží. (Kotler 2014: 225) Poruchovost výrobků není ovšem náhodná, naopak je do produktu „zakódována“ a porucha je zde žádoucím stavem. Řada výrobců – zejména v oblasti drobné elektroniky a elektrotechnologií – vyrábí zboží, které je z dlouhodobého hlediska nepoužitelné. Funkčnost výrobků je omezena plánovanou dobou jejich trvanlivosti, která se dá ovlivnit celou řadou faktorů: např. použitým materiálem, výrobní technologií nebo instalací tzv. „kazítek“. (Chaves 2013) „Kazítka“ jsou prvky, jež po určité době používání daný výrobek nenávratně poškodí. Strategie řízené životnosti je dále posilována nemožností či značnou nákladností oprav poškozených výrobků, nedostupností náhradních dílů či servisu, popř. rychlým sledem inovací, což jsou všechno faktory, které mají konečného spotřebitele vést k tomu, aby nakupoval stále nové a nové zboží. (Chaves 2013) Tento produkční modus vivendi, jež souvisí se samotnou procesualitou výroby a spotřeby, která pohání akumulaci kapitálu, má v posledku obrovský dopad na oblast životního prostředí, neboť růst vadných produktů zvyšuje objemy vysoce toxického, nebiodegradabilního odpadu a elektronických skládek.

může být posléze znovu obnovován, čímž se celý proces akumulace kapitálu, výroby a spotřebu, posiluje a udržuje v setrvalém běhu. Arendtová tento aspekt moderního hospodářství, které růst produkce, která souvisí s udržováním akumulace kapitálu, zbrojením a militarismem explikovala na příkladě poválečného rozvoje Německa, ale narazit na něj můžeme daleko dříve. Upozorňovala naň např. Rosa Luxemburgová (1871 – 1919) ve svém slavném díle *Akumulace kapitálu* (anglicky 1913), kde v poslední kapitole říká, že militarismus a válka mohou představovat výrazné prodloužení života kapitalismu. Zbrojení, válečné ničení a následná obnova zničeného světa totiž představují jednu z nejlepších a efektivnějších strategií, jak dostat stagnující hospodářství z jeho problémů a nastartovat nové kolo procesu akumulace (Luxemburgová 2013: 466) Tyto destruktivní procesy se tak okamžitě převrací buďto v obnovu zničeného, nebo spíše „v nesrovnatelně rychlejší a efektivnější proces akumulace. Jedinou podmínkou přitom je, aby dotyčná země byla dostatečně moderní a mohla reagovat na destrukci zvýšenou produkcí." (Arendtová 2007: 328) Nemusí jít však jen o válku a násilné běsnění. Prvek ničení s pojí totiž se samotnou spotřebou, kterou jsme výše definovali jako pohlcení. Pro moderní epochu je určující, že „proces produkce v ní dosáhl takové intenzity své hnací síly, na niž už kapacita spotřeby nestačí" (Ibid: 328) a produkované věci proto musí být spotřebovávány, nebo rovnou vyhazovány a ničeny, jako by se jednalo o zmetkovité zboží. Celý svět je takto spotřebováván, aby mohl být opět znovu produkován[156] a celý proces akumulace se držel v nepřetržitém chodu.

* * *

Arendtová svou knihu *Vita Activa*, která byla součástí velkého cyklu studia moderních, politických ideologií a teorií[157], dokončila roku 1958, proto je do jisté míry pochopitelné, že se v jejích úvahách téma environmentální devastace ještě explicite neobjevuje a není zde pojednáno ani jako problém politický, řekněme jako problém „kondicionální podmínky" lidského jednání a pokračování politiky. Arendtová se své analýze soustředila spíše na odkrytí a výklad základních, životních podmínek, za nichž lidé po celá staletí žili a dále tento výklad doplnila poukazem k dějinným změnám, k nimž

[156] Heslo soudobé americké armády je v tomto ohledu příznačné: *„built-up a world, just to tear it down"*.

[157] Jehož součástí jsou rovněž studie *Původ totalitarismu* (česky 1996), *Mezi minulostí a budoucností* (česky 2002), *O revoluci* (česky 2011) či *Eichman v Jeruzalémě* (česky 1995).

došlo zejména v průběhu novověku a s nástupem moderny. Celkově se pak zdá, že její intence – jakožto bytostně politické myslitelky – mířila zejména k výkladu modality jednání, neboť si ve světle událostí druhé světové války, kterou střídá nástup masové společnosti konzumu a práce (v různých politických reáliích a podobách, avšak s téměř shodnými rysy – v USA i SSSR), stále více všímá ohrožení, které pro lidstvo vyvstává se zánikem svobodného veřejného prostoru politiky, v němž se každé jednání odehrává a v němž jedině se může ukázat a osvědčit individualita jednající bytosti. Jednání může být disciplinováno např. v rámci výrobního procesu, nivelizováno v rámci masy, která je poslušná a apatická vůči stávající politické moci, ta pak pouze pohodlně určuje rámec platné legality a reprodukuje svou moc. Jednání ale může i zcela zaniknout, jako se to děje například ve chvílích masové hysterie, která je živena médii a populisty všeho druhu, jako to vidíme dnes a denně (dnes zejména masová hysterie podněcující k nenávisti a násilí, jimiž se má řešit migrační krize Evropy). Jednání ovšem zaniká také plíživě, pozvolna (a to je snad vůbec nejděsivější představa) spolu s tím, jak se napříč společností šíří většinově přijímané „vzorce chování“ a „normality“ – jako je konzum, kariérní růst, zábava, která znamená opět konzum, pasivita, apolitičnost, nevzdělanost a povrchnost, jež snadno podléhají populistické zkratce a banálním výkladů jinak složité skutečnosti. Všechny tyto formy zániku jednání zde byly přítomny od počátku věků, ale v teprve v moderně se projevily plnou svou silou, neboť byly doprovázeny a posíleny přidruženými procesy postupné individualizace, rozpadu nukleární rodiny či atomizací společnosti jakožto soudržného, solidárního celku či pospolitosti, která má nějaký politický cíl. Ve všech těchto případech je jednání redukováno na předvídatelné a disciplinované chování (diskurs behaviorismu). K těmto politickým fenoménům začalo docházet nepochybně již dlouhou dobu před vydáním studie Vita Activa – hitlerovské Německo s jeho průmyslově realizovaným holocaustem představuje do dnešních dnů exemplárně odstrašující a varovný příklad, jak může taková racionální poslušnosti a lpění na liteře platné legality dopadnou. Není nic zrůdnějšího a děsivějšího, než právě takováto forma racionální, disciplinované a de facto velmi sofistikované stádnosti, která vyústí v nejhorší projevy násilí a moci. V masové, anonymní společnosti, která je prostoupena prací a spotřebou, disciplinací občanů skrze výrobní proces a spotřební proces, skrze vydělávání a následný konzum, který Herbert Marcuse (1898 – 1979) přiléhavě charakterizoval jako *represivní konzum* (Marcuse 1991), stejně jako ve společnosti, jejíž veřejný prostor okupuje anonymní,

opuštěný dav, který zde realizuje pouze své soukromé zájmy a účely, skutečně hrozí dalekosáhlý úpadek zájmu o věci veřejné. S tímto úpadkem zájmu o politiku posléze upadá i schopnost politicky jednat, veřejně se angažovat a energicky se zasazovat za nějakou věc, na níž nám skutečně záleží a o kterou nám jde. Lidské jednání je v moderních, masových společnostech opuštěných davů ohroženo setrvalým procesem výroby a spotřeby, práce a konzumu v podobném smyslu, jako je jimi ohrožována příroda a životní prostředí. Neboť oba děje – úpadek veřejného prostoru a úpadek politicky jednat, jakož i destrukce základních životních podmínek lidského rodu, se dějí souběžně, po podobném způsobu masového, anonymního mechanismu, který vše pohlcuje, aby to mohl posléze znovu reprodukovat.

Nicméně je třeba dále brát v úvahu i tu skutečnost, že témata environmentální devastace, ničení krajiny a přírodních celků se u Arendtové neobjevilo také z toho důvodu, neboť na světlo odborné veřejnosti se dostává poprvé v průběhu 50. ale zejména pak 60. let. 20. stol. v souvislosti se sílící reflexí již proběhlé a nadále probíhající devastace životního prostředí (smog, požáry řek, chemizace potravin, kyselé deště, populační růst apod.) Přírodní a sociální vědci podrobují tyto zcela nové fenomény prvním teoretickým analýzám a kritickým reflexím[158], ale skutečně politickým ve smyslu věci veřejné, o niž se bojuje a která se ve veřejném prostoru prosazuje, se témata ochrany přírody, krajiny a životního prostředí stává teprve se vznikem tzv. *nových sociálních hnutí*, které krom boje za zachování a ochranu přírody, krajiny a životního prostředí, bojovala také za práva žen, chudých, etnických či sexuálních menšin.

Přesto však jisté názvuky či přímé odkazy k nutnosti ochraně životního prostředí a přírody, jakožto základní, kondicionální podmínky trvání pozemského života na Zemi, včetně toho lidského, jsou u Arendtové přítomné a při četbě její knihy na ně neustále narážíme. Jsou patrné např. z jejích četných kritik masové, konzumní společnosti, která věci nepoužívá, nerespektuje jejich stálost a trvanlivost a náležitě o ně nepečuje, aby jim skrze péči, údržbu a práci propůjčila co největší stálost a trvanlivost, ale naopak tyto věci „spotřebovává“, ničí a po krátkém použití je nahrazuje ihned novým, produkovaným zbožím. Je tomu tak proto, neboť tato nová společnost konzumu je zároveň společností

[158] Za všechny jmenujme alespoň Murraye Bookchina s jeho knihou *Our Synthetic Environment* (1962) a knihu Rachel Carlson *Silent Sprin* (1962), jež je považována za iniciační knihu environmentálního hnutí, které v USA posléze začalo vznikat.

práce a tato společnost dokáže za pomocí průmyslových, vysokokapacitních strojů, jež svou efektivitu a produktivity mohou realizovat pouze za předpokladu stálých dodávek vnější energie (zejména energie fosilních paliv), tvořit ohromné objemy nadbytků, jejichž předobraz nacházíme v říši živé přírody, která také veškerenstvo obdarovává konstantní hojností a dostatkem. Člověk jakoby se i v tomto ohledu toužil vyrovnat přírodě a svým prométheovským uměním ji snad i překonat.

Silný podtext péče o prostředí života, jež neodlučitelně souvisí i s péčí o krajinu, půdu, lesy či vodní plochy, se objevují i v jejím – z mého pohledu velmi sympatickém – pokusu o rehabilitaci instituce soukromého vlastnictví. Právě v provázanosti života a soukromého vlastnictví povstává základní atribut péče, který je odvozen od toho prostého faktu, že na daném vlastnictví určitá rodina po celé generace žila – vlastnictví tak, stejně jako živá příroda, představuje nejen kontinuum v čase, jež současníci sdílí s předky i s budoucími generacemi, ale vlastnictví do jisté míry analogicky k přírodě představuje také základní podmínku trvání života daného rodu. Takovouto formou vlastnictví, kterou do budoucna bude nutné politicky bránit proti privatizaci, která není ničím jiným, než komodifikaci a redukcí vlastnictví na majetnickou držbu, takovouto formu vlastnictví by dnes představovaly tzv. *commons* – veřejné statky, společně sdílené vlastnictví všech generací – jako jsou např. geny, klima, stratosférický ozón, dostatek úrodné půdy, čisté oceány, ale třeba i svobodný a nikým neregulovaný internet. V neposlední řadě se tento aspekt objevuje při analýze materiálních, činný modalit *Vita Activa* člověka – práce a zhotovování. Proměny, jakými prošly v průběhu novověku modality práce a zhotovování, jsou zcela bezprecedentní, dalekosáhlé a nepochybně značným dílem přispěly k povaze a rozsahu soudobé environmentální krize. Průmyslová revoluce, v jejímž lůně se také rodí specifická společensko-ekonomická formace kapitalismu, představuje zásadní faktor a primární zdroj soudobých environmentálních problémů, jež byl umocněn a intenzifikován právě kapitalistickým imperativem růstu a akumulace. Fenomenologickou analýzou práce a zhotovování zároveň ale vidíme jistou naději pro budoucí svět, minimálně v tom ohledu, že práce nemusí být vždy a za všech okolností destruktivní a stravující. Nemusí „ničit svět“, „ničit člověka“ popř. „ničit přírodu a životní prostředí“, ale může být pochopena a realizována jako zcela organická součást život, jež udržuje vitalitu a plodnost. Práce ve svém původním a zcela základním určení je živoucí silou, která je stejně přirozená jako život sám a tudíž i jako celá sféra živé přírody, s kterou je v nepřetržité interakci skrze

metabolickou výměnu látek a energií. Práce jednoduše může splynout s prostředím v naprosté, organické jednotě. Lidská práce nemusí vykazovat exponenciální vývoj (přímku), jako je tomu dnes, ale naopak by měla být spíše cyklická jako samotná příroda, jako pochody živého těla či časové cykly (ročního období, zemědělského roku, pracovního dne atd.) To by však znamenalo dalekosáhlou restrukturalizaci systému práce a spotřeby, jak jej dnes známe. Destruktivní se práce totiž stává pouze ve specifickém historickém a socio-ekonomickém kontexu, který pro Arendtovou představoval novověk, jež se do značné míry překrývá se sledem vědecko-technických revolucí a nástupem industriálního kapitalismu. Když se základní atributy práce – setrvalá procesualita, metabolismus, cykličnost a plodnost, jež plodí neustálý nadbytek – propojí s modalitou zhotovování, která pro své dílo za všech okolností potřebuje substanci mimo sebe a tudíž je vždy násilnou exploatací přírody, pak se práce skutečně stává destruktivní silou, která pohlcuje základní podmínku veškerého života, kterou je pozemská příroda. Toto specifické překřížení je navíc umocněno specifickými rysy historicky zcela nové, společensko-ekonomické formace kapitalismu, která je od svého základu sama v sobě rozporná a představuje tudíž historickou fázi, která bude překonána: základní, fundamentální rozpor[159] tkví ve dvojím: a) akumulace veškerého bohatství a zdrojů v rukou nepočetné, úzké skupiny nebohatších lidí, popř. existence majitelů výrobních prostředků a široké masy vyvlastněných a tudíž na práci závislých lidí; početná masa velmi chudých lidí, kteří nemají co ztratit a úzká skupinka bohatých, která vlastní téměř veškeré bohatství světa atd[160].); 2) ve způsobu, jimiž jsou produkovány prostředky pro uspokojení základních materiálních potřeb. Kapitalismus je historicky první, v čase velmi krátce trvající formou společensko-hopodářského uspořádání, v němž je tržní hodnota (zisk) nadřazena hodnotě života (užitná hodnota, trvalá udržitelnost, zajištění základních životních potřeb pro všechny atd.). Procesuální charakter práce je v kapitalismu umocněn právě tímto setrvalým cílením na zisk, jež musí růst a přibývat. Celá tato společensko-ekonomická formace usiluje primárně o produkci zisku, nikoliv o rovné zajištění základních životních potřeb při zachování trvalé udržitelnosti života na planetě Zemi. Kapitalismus povyšuje směnnou hodnotu nad

[159] Anglický sociální geograf David Harvey vysledovává 17 základních rozporů kapitalismu, které musí vést k jeho zániku či přeměně. Shrnuje je ve své studii *17th Contradictions and The End of Capitalism*.

[160] Tento základní rozpor, jež spočívá v nerovném až v nesouměřitelném postavení lidí v rámci kapitalistického systému velmi dobře vyjadřovaly nedávné protesty na hnutí Occupy nebo Rozhořčených, jejichž heslo bylo: Jsme 99% vy 1%.

hodnotu života, [161] tvorbu zisku a nad-hodnoty nad základní, nezbytné životní potřeby reálných, živých bytostí. Hodnotu trvalého zisku a profitu nad hodnotu trvalé udržitelnosti ochrany životního prostředí a přírody. Teprve v tomto na zisk orientovaném, společensko-ekonomickém systému získává práce plný význam pradaxoního určení, o němž hovořil právě T. W. Adorno: stává se z ní procesuální, setrvalá vše pohlcující síla, která je krví celostního, vitálního procesu lidského rodu, který takto dennodenně produkuje a reprodukuje prostředky k své obživě, přičemž tímto typem produkce a reprodukce ničí svou primární podmínku. Součástí této reprodukce je akumulace kapitálu, která tohoto metabolicko-procesuálního založení lidské práce využívá a která jej upevňuje. Celý tento metabolický růstový proces, který vykazuje exponenciální růst, se přitom děje v prostředí omezených zdrojů, omezené únosné kapacity prostředí atd. V tomto uzavřeném systému Země, v němž se základní růstová procesualita moderního kapitalismu odehrává, se tento systém musí zákonitě dříve či později dostat na samou hranici, dosáhnout maximální meze, jejichž překročení – pokud k nim dojde – bude mít s nejvyšší pravděpodobností fatální důsledky pro celek života na planetě Zemi.

Tyto úvahy však ještě nestály ve středu uvažování Arendtové, která si všímala spíše světských fenoménů: proto spíše akcentovala ničení světa, nežli přírody, ničení polis a veřejného prostředí nežli složek životního prostředí, pohlcování soukromého vlastnictví a hmotných, trvanlivých věcí nežli spotřebu fosilních paliv a energií. Nicméně i na tomto výkladu lze jasně nahlížet, jak vše kolem, co doposud bylo stále, trvanlivé a stabilní, najednou tuto trvanlivost a stálost postrádá, vše během dvou století začíná pohlcovat nepřetržitá dynamika samotného procesu výroby a spotřeby: „fungování moderního hospodářství, které je zaměřeno na práci a pracující, vyžaduje, aby se všechny věci světa objevovaly a mizely ve stále zrychlenějším tempu. Kdyby lidé začali věci užívat, respektovat je a udržovat stálost, které je v nich obsažena, toto hospodářství by se ihned zastavilo (…) vypadá to, jako bychom strhli ochranné zdi, jimiž všechny minulé epochy chránily svět, výtvor lidské ruky, proti přírodě – proti cyklickým přírodním procesům, jimiž je svět obklopen“ (Ibid: 159). Moderna inverzně k tradici naopak začala tím, že tyto přírodní síly přivedla do samého středu světa a společnosti. Člověk se tak skrze svou činnou praxi stává přírodní silou, která pohlcuje a destruuje vlastní primární podmínku, na

[161] Pro ilustraci připomeňme tragickou událost hladomoru v Bangladéši (r. 1974), jehož příčinou nebyl nedostatek potravin, ale nedostatek „peněžních hlasů“, které vyvlastněná skupina obyvatel postrádala a tudíž „nedosáhla“ na základní životní prostředky.

níž je veškerý život závislý. Nejen svět a světské věci jsou spotřebovávány, ale spolu s nimi jsou v ohromném tempu spotřebovávány i přírodní zdroje, nerostné suroviny, neobnovitelná fosilní paliva a další cenné přírodniny. Spolu s touto rozsáhlou spotřebou se samozřejmě pojí signifikantní znečištění životního prostředí, jež je zatěžováno nebiodegradabilními odpady, smogem, neboť takováto procesuální, technická praxe nikdy nezůstává bez vedlejších, negativních vlivů a externalit. Tyto vlivy se však v průběhu nedávných dějin staly natolik signifikantní, že mnozí přírodní vědci začali v souvislosti s kapitalismem a jeho procesuální povahou výroby a spotřeby, jež za těmito negativními vlivy nepochybně stojí, hovořit o překonávání limitů a hranic životního prostředí: kapitalismus je dle těchto autorů postaven na tom, že meze a hranice fyzického prostředí soustavně redukuje na pouhé překážky, jež lze překonat a překročit a jež je dokonce nutné překonat a překročit, má-li být zachován imperativ růstu a zisku. Konceptu planetárních mezí, které značí únosnou kapacitu prostředí, na němž můžeme bez dalšího žít a jež jsou setrvalou procesualitou globalizovaného kapitalismu ohrožovány, se budu krátce věnovat v další kapitole.

5. 1. 1. Limitní povaha životního prostředí: meze a hranice. Rockströmův koncept 8 planetárních mezí v prostředí růstově orientovaného kapitalismu

Zbudovávání lidského světa a jeho postupné povstávání v rámci říše divoké, nespoutané přírody, je dlouhou historií, kterou rámují tři významné, fundamentální předěly, jež je možné zároveň chápat jako jakési revoluční zlomy v historickém vývoji vztahu mezi člověkem a přírodou. První z nich je vůbec počátek existence lidí – zhruba před 250 – 150 tisíci lety se ve východní Africe objevuje biologický druh *Homo sapiens spapiens*. (Moldan 2009: 10) Druhou podstatnou událostí v rámci historického vývoje vztahu *člověk – příroda* představuje *neolitická revoluce*, která přichází po konci poslední doby ledové (před 20 000 – 15 000 lety). Tato událost je významná předně tím, že v ní dochází k pozvolnému přechodu od lovečsko-sběračských komunit k zemědělským, usedlým společnostem. (Ibid: 11). Poslední revoluční událostí je vznik *antropocénu*, jehož symbolický počátek je zhotovení parního stroje r. 1784. (Ibid: 15) Termínem antropocén chtěli jeho autoři Paul Crutzen a Eugen Stoermer poukázat na „zásadní odlišnost nejen od dosavadní lidské historie, ale i od minulých geologických epoch (…) antropocén je dobou charakterizovanou všestrannou lidskou expanzí planetárního rozsahu. Procesy a změny na

tváři Země jsou na rozdíl od minulosti v rozhodující míře ovlivňovány lidmi, jejich technickou civilizací, přičemž toto období přineslo výraznější změny ve vztazích lidí a přírody než kterékoli jiné.“ (Ibid: 11, 81) Tyto změny jsou navíc velmi rychlé, kumulativní synergické, týkají se tudíž celého světa a planety.

Jedná se tedy veskrze o bezprecedentní změny, jež souvisely jednak s počátkem využívání fosilních paliv, rozvojem techniky a průmyslu, těžbou nerostných surovin, hospodářským a technologickým rozvojem. Na tyto zvraty bezprostředně navázaly změny související s exponenciálním růstem lidské populace a obrovským nárůstem negativních externalit, objemů nebiodegradabilních a vysoce toxických odpadů, ale také signifikantními změnami krajiny a půdy, jež souvisely s bezprecedentním rozvojem dopravy, rozvojem informačních technologií a dalšími přidruženými jevy. V konečném ohledu je tato událost rámováno postupným upevňováním a převládnutím globálního kapitalismu jakožto nové, tržní, na zisk a růst orientované universality, jež je sdílena většinou zemí v rámci globalizovaného světa. Epocha moderny a kapitalismu je plná dynamických zvratů a prudkých změn, neboť změna jakožto principu modernosti je fundamentem této epochy: vše staré musí být odvrhnuto a překonáno a toto překonání po té, co rovněž zestárne, bude překonáno něčím jiným. Tato podstat moderní epochy je přítomná jak v rovině materiální praxe (technika a její rozvoj), tak především v rovině filosofické či ideologické. Přitom je podstatné, že veškeré změny jsou výsledkem lidského jednání. Epocha antropocénu je tedy charakteristická především tím, že již ne pouze země a její přirozené biologické, geologické či chemické cykly určují povahu prostředí, stav klimatu a další jevy, ale také lidská materiální praxe (výroba a spotřeba, obchody a doprava) se stále více promítají do stavu životního prostředí[162], krajiny a přírody. Lidský druh se tak díky svému poznání, technické a zhotovující praxi stávává signifikantní geo-biomorfní silou na planetě zemi: „Nebezpečí tohoto vlivu je umocňováno tím, že působí v

[162] Životní prostředí lze zde chápat do jisté míry analogicky ke světu – *die Welt*, jakožto „polidštěná“ či lidmi trvale obývaná a lidskou praxí ovlivněná část přírody. V tomto ohledu by se skutečně dalo uvažovat o životním prostředí člověka jako o *Umweltu* – osvětí, tedy té části přírody, která je již „osvětlena“ rozumem a poznáním. Zde i poznání o nutnosti ochrany přírody a primárních, biologických podmínek života představují výsledek jisté rozumové reflexe, kterou člověk rozvinul. (Rynda 2014: 4) Životní prostředí pak můžeme charakterizovat pomocí jeho dynamické definice jako *„dynamický systém, tvořený složkami přírodního, umělého i sociálního původu, s nimiž je každý organismus ve stálé interakci v podobě mnohačetných vazeb (zpravidla zpětných – negativních a pozitivních) a které tak (ne)vědomě a (ne)cíleně přetváří, je jimi přetvářen (přizpůsobuje si je a sebe jim), aby uspokojil své potřeby (přežití, potrava, světlo, bezpečí, sex…).“* (Ibid: 4) Tento systém má pak celou škálu skladebních složek – např. vodu, ovzduší, půdu, horniny, organismy, energie a mnohé další.

časových jednotkách kratších oproti klasickému přírodnímu působení o mnoho řádů a že se přitom dosud nikdy v dějinách lidské civilizace a její reflexe nepodařilo předem beze zbytku odhadnout, natož eliminovat zpětné důsledky a rizika vývoje hospodářské činnosti, vědy a techniky.“ (Ibid: 6, 7) Důsledky tohoto historického vývoje, jež souvisí s rozvojem techniky a technologické praxe, jsou z hlediska svého historického trvání relativně nové, ale už dnes jsou tyto změny patrně nevratné a jejich předpokládaná působnost v čase bude velmi dlouhá.[163] Postupnou kumulací a tendencí k synergii vzniká z těchto jednotlivých jevů tzv. *globální problém*, jež je nutným – byť třeba nezamýšleným – důsledkem nastolené technické epochy a technologické praxe. Globální problém je zároveň problémem kondicionálním, představuje totiž ohrožení základních, předchůdných podmínek pro trvání lidského a mimo-lidského bytí na planetě zemi. Globální problém lze tedy charakterizovat jako „celkové, celý lidský druh, planetu a její přírodu postihující ohrožení, které je důsledkem kumulativního nebo synergického spolupůsobení lokálních nebo regionálních vlivů. Pro řešení globálního problému však neexistují žádné globální, ale opět pouze lokální nebo regionální prostředky.“ (Rynda 2014: 30) Jedná se tedy např. o globální změny klimatu, úbytek biodiverzity, úbytek stratosférického ozónu a další negativní jevy, jež souvisí s materiální praxí lidského rodu na planetě Zemi.

V souvislosti se vznikem globálních problémů, které se týkají celé planety a základně ohrožují přežití člověka a dalších organismů na planetě Zemi, skupina přírodních vědců vedená Johanem Rockströmem vyvinula analýzu devíti planetárních mezích, které bychom jako lidstvo neměli překročit, pakliže chceme zachovat současný stav systému země a globálního klimatu pro budoucí generace. Těchto devět planetárních mezí, které jsou stanoveny jako hraniční, nejzazší mez pro celkový lidský rozvoj, představují zároveň nejzazší hraniční mez a hranici pro *ekonomický* rozvoj, jež vykazuje exponenciální růst a sílení. Jedná se o tyto meze (*boundarries*):

1) **globální změny klimatu;**

[163] Zde máme na mysli především exponenciální, populační růst, úbytek a postupné vyčerpávání neobnovitelných zdrojů, zábor úrodné půdy, nová rizika s pojená s technologickými, rizikovými praxemi jako je např. atomová energie či ohrožení spojená s výrobou zbraní hromadného ničení. Tyto historicky relativně nové zkušenosti jsou již dnes co do svého dosahu velmi problematické, nevratné a jejich působnost v čase přesahuje dalece do budoucnosti (pro Zygmunda Baumana je takovým typem nového ohrožení, jež dalece přesahuje horizont přítomnosti, např. ukládání jaderného odpadu z jaderných reaktorů).

2) **okyselování oceánů;**

3) **úbytek stratosférické ozonové vrstvy;**

4) **cyklus dusíku a fosforu;**

5) **využívání sladkovodních zdrojů;**

6) **úbytek biodiverzity;**

7) **změny ve využívání půdy;**

8) **příbytek atmosférického aerosolu;**

9) **chemické znečištění;** (Rocsktröm et al. 2009)

Pro každou navrhovanou planetární mez jsou v tomto analytickém modelu stanoveny tři hodnoty: *pre-industriální hodnota* značí stav dané meze před začátkem industriální éry; druhou hodnotou je *navrhovaná hranice*, kterou by lidstvo nemělo překročit, pakliže se chce vyhnout krizovým jevům a katastrofám, poslední hodnotou je *stávající stav*. Výsledná analýza pak vzniká srovnáním těchto tří hodnot. (Rockström et al. 2009)

Dle výsledků dosavadního zkoumání došlo k signifikantnímu překročení 3 planetárních mezí: jedná se o globální změny klimatu, cyklus dusíku a úbytek biodiverzity. Pro poslední dvě meze či hranice doposud nebyla vynalezena adektvání metodika měření. Zbylé čtyři planetární meze vykazují rovněž negativní vývoj, jehož důsledkem by mohla být nevrtaná devastace životního prostředí a přírody, jež s největší pravděpodobností nastanou v důsledku jejich překročení. (Rockström et al. 2009)

Vezmeme-li si první planetární mez, kterou jsou hojně diskutované globální změny klimatu, pak vidíme, že tato mez je ve zmíněném modelu vyjádřena objemem CO_2 v atmosféře: pro před-industriální epochu byla hodnota 280 ppm[164], navrhovanou hodnotou je 350 ppm a stávající stav je 390 ppm. Pokud bychom zachovali navrhovanou mez, můžeme se vyhnout velmi rozsáhlým změnám a škodám, jež budou souviset především se zvyšováním hladiny světových oceánů, které vyvolají nutnost environmentální migrace

[164] PPM – *parts per million:* jedna miliontina z celku, má obdobnou poměrnou funkci jako např. procento (setina) či promile (tisícina). PPM tedy vyjadřuje poměr uvažované části vůči celku (zde koncentrace či objem CO_2 vůči atmosféře).

velké části populace a další přidružené jevy, jež budou s probíhajícími změnami klimatu přicházet a povedou ke značné destabilizaci politických systémů.

Zmíněné tři meze, jež už byly překročeny, dle Fostera (Foster 2011: 14) vyjadřují základní rozpor mezi člověkem a jeho životním prostředím, mezi planetou Země a lidským druhem, mezi kapitalismem a jeho růstovou povahou a limitní povahou životního prostředí, v němž se tento růst odehrává. *Globální životodárné biosférické systémy*[165] jsou činností člověka dalekosáhle ovlivněny a devastovány na mnoha frontách a v mnoha podobách, přičemž tento stávající stav je souběžnou výslednicí dějů, praxí a nezamýšlených důsledků, jež svou materiální praxí člověk rozvinul a spustil. (Foster 2011: 15) V tomto ohledu skutečně platí, že žijeme v globalizovaném, četnými vazbami propojeném světě či globalizovaném světo-systému, kde lokální stav životního prostředí a jeho složek zpětnovazebně ovlivňuje stav celku, který je sdílený a na němž závisí život všech populací. Lidská civilizace (zejména její severozápadní část, ale dnes se jedná i prudkou industrializací a ekonomickým rozvojem procházející Čínu či Brazílii) se stává původcem zásadních změn v celkovém systému *lidstvo-země*. Lidský rod se tak skrze svou soudobou organizaci práce a spotřeby, která se odehrává v růstově orientovaném, globálním kapitalismu, dostává do základního rozporu s trvalou udržitelností globálních životodárných biosférických systémů, čímž zcela základně ohrožuje trvalou udržitelnost svého života i života ostatních organismů na planetě Zemi. Toto základní ohrožení či základní rozpor zároveň chápeme jako kondicionální problém, neboť „příroda představuje kondicionální realitu“, která podmiňuje veškeré bytí – lidské bytí a spolu s ním i vše, co lidé doposud vytvořili. „Jestliže je kondicionální realita ohrožena, vynořuje se kondicionální problém“ (Hauser 2007: 26), který, pakliže nebude v dohledné době uspokojivě vyřešen, může způsobit kolaps celé civilizace i nevratné poškození živé přírody. (Ibid: 30)

Zde se otevírá dvojí možné pojímání environmentální krize, které se váže ke zdůvodnění jejího vzniku a zároveň představuje dvojí rovinu jejího možného výkladu:

[165] Jako globální životodárné biosférické systémy zde označujeme „globální systém klimatu a hydrosféry, stratosférickou ozónovou vrstvu, globální cirkulační systém atmosféry, hydrologický cyklus a cirkulaci oceánů a tvorba a eroze půd). Působí zde nejen místní vlivy, ale především dálkový přenos a rozptyl znečišťujících látek (zpočátku např. insekticidů, pesticidů, hnojiv – i když i ony mají místy také nezamýšlený pozitivní vliv např. na stav lesů) výrazně ohrožujících životní prostředí i na transkontinentální vzdálenosti.“ (Rynda 2014: 10)

a) *Homo Economicus vs. Homo Ecologicus:* tento diskurz zaznívá shodně u jinak naprosto rozdílných pozic, jakými je např. neoklasická ekonomie a hlubinná ekologie. Tyto směry, ve svých konečných cílech a idejích zcela separátní, se paradoxně shodnou v akcentu na jednotlivce – ať už sobeckého a na zisk zaměřeného, či skromného a environmentálně šetrného: v prvém případě je vyzdvihován pud slasti a zákon maximálního užitku, v druhém případě je akcentována nezbytnost změny vzorců spotřeby a jejich doplnění o duchovní obrodu. Spotřebitelé, realizující svůj maximální užitek, se chovají příliš sobecky, hýřivě, nadměrně konzumují a nestarají se o nic víc, než o kousek svého blaha. Proti této pozici je pak stavěno východisko eticky osvíceného jednotlivce, který přijal principy dobrovolné skromnosti, omezil svou spotřebu a začal se zajímat o širší souvislosti: „Většina lidí [tak] musí provést jakousi ekologickou konverzi a začít žít jinak – nesobecky, skromně, odpovědně, nekonzumně. Tento výklad vede k závěru, že ekologická krize bude trvat tak dlouho, doku většina lidí nezmění svůj morální kód.“ (Ibid: 27)

b) *Diskurs strukturální změny* ekonomického systému*:* tento diskurs se ozývá z pozic kritické teorie (myslitelé druhé generace tzv. Frankfurtské školy – Adorno, Horkheimer, Marcuse či Fromm) a později se objevuje také v korpusu environmentální sociologie, která na tématech environmentální devastace rozpracovává kritiku kapitalismu a politické ekonomie, jak ji původně nacházíme u Karla Marxe. Tato pozice oproti prvé zdůrazňuje, že lidská činnost (práce, spotřeba, tlak na výkon a růst, expanze, panství, ale i masová zábava spojená s imperativem slasti a konzumní kulturou) „je do značné míry určována logikou socio-ekonomického systému. Každý systém vede k jinému typu chování (k pospolitému chování jako v archaické společnosti; k válečnickému chování jako v kořistnických kmenech, k pokojnému chování jako v zemědělských společnostech). Současný socio-ekonomický systém zaměřuje chování většiny lidí na (…) maximalizaci osobního nebo firemního zisku. Společenská produkce je podřízena kritériu ziskovosti.“ (Ibid: 28)

Rozdíl těchto dvou pozic je pak přirozeně v důrazech a odlišného pojetí příčin, v nichž se vidí hlavní zdroj kondicionálního problému. Hlubinní ekologové a proklamátoři dobrovolné skromnosti budou akcentovat nutnost osobnostní změny jednotlivců, environmentální duchovní obrodu, přičemž se zároveň předpokládá, že tato změna „etických postojů může znamenat jakousi samozřejmou proměnu socio-ekonomického systému ('trhu').“ (Ibid: 29) To lze vidět i v nadějných vizích o „ekologicky odpovědném podnikání“ či „ekologické modernizaci“. Producenti budou na změněnou orientaci poptávky, která bude chtít poskrovnu konzumovat environmentálně šetrné zboží, reagovat environmentálně šetrnou výrobou, lokální distribucí vyrobeného zboží, jež bude zhotoveno

výhradně z lokálních zdrojů. Výrobci sami od sebe začnou důsledně recyklovat odpady, výroba bude probíhat za použití nejefektivnějších technologií atd. Tento předpoklad stále ještě spočívá na většinově sdílené představě o základních zákonitostech trhu, kde poptávka do značné míry (např. bojkotem určitého produktu) ovlivňuje stranu nabídky. Tento předpoklad od základu zpochybňuje druhá pozice, která oproti sféře spotřeby klade primární důraz na segment výrobu (rovina Allana Schnaiberga – diskurz akumulace kapitálu a běžícího pásu výroby).

Druhá pozice krom zdůrazňování důležitosti a primární odpovědnosti segmentu výroby (který určuje co se vyrábí, jak a v jakém objemu), dále analyzuje celostní socio-ekonomickou strukturu kapitalismu, která vedla k nastolení určitých výrobních strategií (jež jsou orientovány na zisk, nikoliv na užitek) a určitého spotřebitelského chování či spotřebních vzorců, které jsou rovněž orientovány na maximalizaci osobního užitku, neboť je strukturou výroby vyráběno větší množství zboží a produktů, než se neskutečnosti reálně upotřebí, což ve skutečnosti vede k sublimaci základních potřeb v přání či touhy, které – na rozdíl od potřeby – jsou potenciálně nekonečné a trvalé, tudíž podněcují spotřebitele ke konzumnímu chování. Podstatné přitom zůstává, že v prvém i druhém případě jde primárně o to, aby aktéři dané ekonomické struktury realizovali svůj maximální užitek. V případě firem a podnikatelských subjektů je zákon maximálního užitku spíše nutností, která souvisí s neustálou soutěží, jež se v tržním prostředí rozvinula a jež zde setrvale probíhá, což firmy podněcuje k výkonově orientované produkci, růstu a inovacím, jež se ale v konečném důsledku stále více dostávají do rozporu s limitní povahou životního prostředí: „podle druhé pozice je podmínkou řešení ekologické krize změna socio-ekonomického systému, která povede k vytvoření ekonomiky, jež nebude v rozporu“ s limitní povahou životního prostředí a principy trvalé udržitelnosti. (Ibid: 29) Z této pozice budu v následujícím výkladu modality práce v rámci soudobého ekonomického systému vycházet, neboť sdílím názor o strukturální povaze a příčinách soudobého, kondiciálního problému, kterým je environmentální krize životního prostředí.[166] V odkaze na analýzu limitní povahy

[166] Je nutné ale dále dodat, že tato pozice není absolutní, samotná změna systému není možná bez hodnotové změny jednotlivců a obráceně platí totéž, změna je celková a má dialektické ukotvení (dialektika konkrétního a celku). V tomto ohledu je spíše rozhodující to, „z jaké pozice vyjdeme, neboť každá z nich vytváří jinou základní perspektivu řešení. Budeme-li nicméně rozvíjet jednu pozici, vždy se dotkneme i pozice druhé. Jestliže se vydáme cestou morální nápravy, časem můžeme začít reflektovat systémové bariéry, které brání dalšímu postupu“ (Hauser 2007: 29 – 30), či naprosto negují možnost eticky přijatelné a environmentálně šetrné volby či životního způsobu. Na tento aspekt systémově determinované volby a

životního prostředí můžeme říci, že je to příroda a životní prostředí, které umožňují chod globální ekonomiky, ale zároveň mu vytyčují hranice, meze či rámce, jež by tento tržní systém neměl překračovat, ale naopak je respektovat a podřídit jim svou produkci. Z následné analýzy však vyplývá, že toto překračování stojí v samém základu soudobého kapitalistického systému, jehož procesuální charakter nepřetržité výroby a spotřeby, vykazuje setrvalý, exponenciální růst, jež je v přímém rozporu s limitní povahou životního prostředí, v němž se tento vitální proces reprodukce prostředků k obživě lidského rodu odehrává. Dle Fostera ještě v 60. letech lidstvo využívalo polovinu z celkové *biokapacity*[167] země, nároky soudobé civilizace však únosnou kapacitu země již zhruba o 30 % překračují, a pakliže nastolený trend bude nadále pokračovat, bude budoucí ekologická stopa lidské populace nejpozději do r. 2030 rovna biokapacitě 2 planet. (Foster 2011: 18) Růst je tedy základním rysem soudobého socio-ekonomického systému. Pojednejme proto v krátkosti tento růstový princip na pozadí koncepce planetárních mezí.

5. 1. 2. Planerání meze a proces akumulace kapitálu: proměna planetárních mezí v překážky, jež je nutné překonat

Autoři, kteří globální kondicionální problém environmentální krize interpretují jako důsledek strukturálního pohybu současného kapitalismu – američtí sociologové jako Allan Schnaiberg (1939 – 2009) či John Bellamy Foster – přichází se zajímavou interpretací konceptu planetárních mezí jakožto nejzazšího, hraničního bodu, za který může stávající akumulace kapitálu pronikat pouze za předpokladu rezignace na budoucnost a dlouhodobou udržitelnost základních životních podmínek veškerého bytí. Planetární meze by tak mohly představovat jakousi pomyslnou hranici vlastní akumulace, za kterou může lidské společenství pokračovat pouze za předpokladu, že chce v dohledné době přivodit

strukturálního ukotvení každého jednotlivého života v rámci kapitalistické formace upozorňoval ve své slavné metafoře *páry a ledu* německý sociolog Claus Offe: „modernost je těkavost, přenositelnost, mnohost, nekonečnost volby a výběru (dnes dokonce i mezi pohlavím). To vše se ale odehrává v pevných, neviditelných strukturách, které páru umožňují a uspořádávají (např. dálnice, nákupní centrum). Zatímco nekonečné možnosti výběru, mobilita, toky zboží a služeb na tisíce kilometrů, jsou pouhou párou, struktury jako dálnice jsou nehybným ledem. Jako jednotlivci si tento led nevolíme, dokonce jej ani nedokážeme změnit.“ (Bělohradský 2009 : 235)

[167] *Biokapacitou* zde míníme schopnost určitého ekosystému (zde uvažujeme o makro ekosystému planety Země) produkovat dostatečné množství biologicky potřebných materiálů, surovin, energií a zdrojů, ale zároveň schopnost absorbovat vzniklé odpady. Ekologický systém, který není schopen uvést své odpady do koloběhu látek a který má dlouhodobě negativní energickou bilanci, spěje k přeměně nebo svému zániku.

rozsáhlé změny životního prostředí, klimatu či stavu přírodních zdrojů, což povede k ohromným katastrofám a značné destabilizaci mezinárodní politiky. Tyto hranice jsou přesto nadále ohrožovány a kritické studie o dopadech takovéto praxe nejsou brány příliš v potaz: jak jsme výše uvedli, ve třech případech ostatně již došlo k signifikantnímu překročení planetárních mezí.

Tuto skutečnost je dle Fostera třeba chápat jako základní, určující rys současného, globalizovaného kapitalismu, který je postaven na imperativu setrvalého růstu, jež vykazuje exponenciální vývoj.[168] Ačkoliv již od 70. let se ve vědeckém i veřejném diskurzu objevují kritické studie o neblahých důsledcích tohoto nastoupeného trendu, přesto ve stupňování destruktivních tendencí nadále pokračujeme a jak se zdá, ekonomická formace kapitalismu není schopna na skutečnost vyvstávajícího ohrožení vůbec reagovat, což může souviset se základními principy a rozpory, jež jsou v tomto produkčním systému zabudovány jakožto fundamenty (povahu těchto fundamentů, jež nadřazují zisk nad samotný život, který byl v dosavadní tradici vždy hodnotu nejvyšší, výše uvedené heslo vyjadřuje více než věrně). Tyto rozpory a fundamenty se v průběhu následného, dějinného vývoje pouze umocňují, kumulují a synergují s jinými (např. imperativ růst s expanzivní politikou kolonialismu, růst s exponenciálním růstem populace atd.). Proto se Foster zaměřuje na topologii základních rysů soudobého, globalizovaného kapitalismu, neboť ten se v průběhu nedávného historického vývoje stal – slovy Emmanuela Wallersteina – sdíleným *světosystémem*, v němž se v různých politických reáliích a v různých historických kontextech (např. SSSR či soudobá Čína) objevují totožné rysy.

Tento systém je především růstově orientovaný a tudíž expanzivní: díky jeho procesuálnímu založení, jež bylo předmětem předešlého výkladu, tento systém de facto kopíruje a umocňuje charakteristiky plodnosti, růstu a úhynu, jehož předobraz nacházíme v říši živé přírody. V ekonomicko-společenském rámci se tato charakteristika projevuje imperativem růst nebo zániku (*Growth or die!*): „Jakmile bez jakékoli reflexe či kritiky přijmeme za danou skutečnost, že žijeme v kapitalistické společnosti založené na principu 'ekonomický růst nebo smrt', ve které je akumulace kapitálu zákonem ekonomického přežití a soutěž motorem pokroku, pak veškeré výroky o populaci ztrácí jakýkoli smysl.[169]

[168] Jedná se o imperativ *Growth or Die!* neboli *Růst nebo zemřít!*

[169] Murray Bookchin, kterého zde v souvislosti s imperativem růstu citujeme, zde naráží na výroky některých hlubinných ekologů z konce 80. let (např. Dave Foreman a mnozí další), kteří veškeré

Biosféra bude stejně v důsledku zničena, ať již bude na planetě žít pět miliard nebo padesát miliónů lidí. Firmy, bratrovražedně soupeřící na volném trhu, musí v produkci předstihnout jedna druhou, pokud chtějí přežít. Musí plundrovat půdu, kácet pralesy, vybíjet zvířata, znečišťovat vzduch a vodu nikoli proto, že jejich úmysly musí být špatné…ale proto, že musí v konkurenčním boji jednoduše přežít. Pouze radikální restrukturalizace celé společnosti…může odstranit tento donucovací společenský systém.“ (Bookchin 2003a, cit dle Novák 2006: 83)

Druhým podstatným rysem je skutečnost, že tento systém nemá v sobě zabudovaný pojem limitu či meze (*boundary*). To do jisté míry souvisí s historickým vývojem, který předcházel konstituci a hegemonnímu upevnění globálního kapitalismu. Západní civilizace, která je kolébkou tohoto produkčního systému, se po značnou část svých dějin vyvíjela jako otevřený systém, který mohl neustále expandovat – to ostatně velmi dobře dokládají evropské dějiny s jejich dobyvačnými válkami, zaoceánskými plavbami, politikou kolonialismu, plundrováním koloniálního bohatství a jeho využití při následném rozvoji růstově orientovaného kapitalismu. Tato „kovbojská etika“ (Boulding 1966) se mohla rozvíjet pouze za předpokladu dočasné, historicky velmi krátké otevřenosti systému země. Dnes ovšem takovýto expanzí a růstový modus není možný. Zemi jsme dobyli a kolonizovali její povrch, na mapách chybí bílá místa. Z „otevřených plání“, na nichž mohla západní civilizace realizovat své utopické sny o nepřetržitém růstu, se v průběhu nedávných dějin stala svého druhu „kosmická loď“, která má jen určitou nosnou a absorpční kapacitu a která disponuje omezenými zdroji. (Boulding 1966) Pakliže tyto limity a meze nebudeme respektovat, skončí to pro lidstvo nějakou formou environmentální katastrofy. Proto např. environmentální sociologové jako Catton a Dunlap hovořili o nutnosti formulování a reálného ustanovení tzv. nového environmentálního paradigmatu (*new environmental paradigma*), které nebude růstové a tudíž nebude také předpokládat stejnou cestu rozvoje a modernizace, jakou prošly západní země, pro země chudého jiho-východu: „propast mezi 'vyspělými' a 'nerozvinutými' se neuzavře (…)

environmentální problémy přičítali populační explozi a exponenciálnímu růstu počtu lidí. Argumentovali tím, že pakliže by bylo na planetě Zemi o 2 třetiny méně lidí, stávající ekonomická praxe by nebyla takovým problémem, jak tvrdili zastánci sociální ekologie. Problémem se totiž stává za předpokladu, že tento modus vivendy sdílí 7,5 miliard lidí. Bookchin v těchto výrocích shledával typický kulturní rasismus, jehož nositelé – představitelé bíle elity „vyspělého západu“ hází do jedné, vše zastřešující kategorie *lidstvo*, tak rozdílné životní osudy a způsoby jako je život chudých Afričanů ve slummu a život bohaté, zahálčivé třídy, která třikrát týdně lítá na nákupy z New Yorku do Moskvy, neboť neví, co s penězi a časem. Absurdnost této nivelizace je více než zřejmá.

naopak americký životní standart byl nerealistický svou aspirací pro všechny s výjimkou malé části světa, která měla prostě štěstí (…) toto štěstí je dočasné, a to dokonce i pro samotnou Ameriku.“ (Keller 1997: 141) Podstatným rysem přitom zůstává, že ačkoliv dnes již existují rozsáhlé studie o ničivých dopadech kapitalistické produkce a spotřeby na sféru životního prostředí a přírody, jež zůstávají základní podmínkou veškerého života na zemi, nadále k tomuto ničení dochází. Chybí zde zkrátka schopnost přetransformovat toto poznání a varovné signály v zásadní změnu dosavadní materiální praxe jednotlivců, ale především firem. Zdá se tedy, že moderní kapitalismus, který je postaven na imperativu růstu a zisku, jež nadřazuje reálným potřebám a trvalé udržitelnosti, blokuje zpětnou vazbu (sebe záchovný pud), které by jinak musely nutně vyústit v zablokování tohoto destruktivního jednání. (Keller 1993: 13)

Třetím podstatným rysem globálního kapitalismu je jeho nepřetržitá procesualita a stravující síla, o níž jsme se již zmiňovali v předchozích oddílech, jež se týkaly fenoménu původní akumulace a přeměny trvanlivého a v generacích předávaného vlastnictví na procesuální, sebe sama udržující a rozmnožující majetek. Z tohoto atributu lze odvodit další podstatný rys, který dle Fostera tkví v tom, že kapitalismus neklade tak velký důraz na užitnou hodnotu (*use value*), ale spíše upřednostňuje hodnotu směnnou (*exchange value*): „kapitalistický produkční způsob se od předchozích liší tím, že je to produkce zaměřená na směnu, nikoliv na bezprostřední užitek. Prvořadým cílem není reprodukce společnosti, nýbrž akumulace (rozšířená reprodukce) kapitálu, tj. vytváření nadhodnoty a zisku.“ (Hauser 2007: 62) Tato primární orientace na zisk, který se pojí s procesuální charakteristikou akumulace posléze implikuje, že v popředí této společensko-ekonomické formace převládají směnné, tržní vztahy, jež jsou orientovány na zisk, jehož růstu nesmí být zabraňováno, byť by se jednalo např. o omezení podnikatelských aktivit jako nutný krok pro zachování nezbytných zdrojů životního prostředí. Proto se patrně do popředí kapitalistické formace nikdy nemůže dostat nějaká myšlenka (např. idea trvale udržitelného rozvoje), která by základně zpochybňovala a snažila se nahradit fundamenty tohoto systému (zejména růst a zisk) jinými přístupy: „tento dodatek má rozhodující význam. Jestliže současný socio-ekonomický systém pochopíme jako tržní a tržní systém jako jediný svobodný, plyne z toho, že výraznější změna tohoto systému povede k omezení nebo ke ztrátě ekonomické svobody“ (Ibid: 28), což většina lidí vnímá jako hrozbu nového, ekologického totalitarismu. Není bez zajímavosti, že řada environmentálních

myslitelů o výhodách takové absolutní vlády, která je vedena snahou o zachování života, uvažovala a analyzovala nejen stinné stránky totalitní moci, ale otevřeně hovořila i nesporných výhodách „osvícené tyranis“. Tak např. Hans Jonas ve svém *Principu odpovědnosti* říká: „z nejvyšších míst vydaná rozhodnutí, jež mohou být učiněna bez předchozího souhlasu těch dole, narážejí ve společenském organismu na žádný odpor (snad kromě pasivního) a při určité spolehlivosti aparátu může dojít k jejich uskutečnění. Tato rozhodnutí zahrnují opatření, která by jimi postižení lidé ve vlastním zájmu sami neučinili a která by tehdy, kdyby se měla týkat většiny, byla v demokratickém procesu stěží přijata. Taková opatření jsou ovšem právě to, co vyžaduje hrozící budoucnost a co bude vyžadovat ve stále větší míře. Pokud se tedy jedná o výhody každé tyranis, jež v naší souvislosti musí být právě tyranis, která chce dobro“ (Jonas 1997: 217) je touto nespornou výhodou totalitní moc a nadvláda, která může rychle a velmi účinně prosadit nezbytná opatření, která budou sledovat jediný zájem: zachování života lidského rodu a všeho ostatního života v přírodě.

Třetím podstatným rysem, který souvisí s předchozí charakteristikou – nadřazování tržní hodnoty nad užitnou hodnotu či nahrazování zisku nad život, je vlastní procesuální a akumulační pohyb, který kapitalistickou společnost prostupuje a který je příčinou setrvalého růstu produkce, spotřeby a akumulace kapitálu. Tento systém je dle Fostera od základu postaven na tom, že každou mez a hranici (*boundary*) ve skutečnosti redukuje jen na nějakou formu překážky (*barriere*), jíž je možné a dokonce nutné překonat. (Foster 2011: 69) Karel Marx, z jehož výkladů zde Foster vychází, tento procesuální, silový pohyb zachytil ve své slavné **M – C – M´ formuli** kapitálu (Marx 1978a: 159, 160)[170], v níž je proces akumulace kapitálu (který je de facto synonymem pro cyklus oběhu peněz) zachycen jako trvalá transformace **M** (*money* – peníze jako kapitál) do **C** (*commodity* – zboží) a odtud zpětně do **M´** (*money* – peníze navýšené o zisk). Kapitál tak de facto představuje vložené peníze, jež po svém náležitém oběhu, přináší ještě větší peníze a ty se posléze znovu re-investují. (Marx 1978a: 161 – 168) Podstatné je, že se ne-reinvestují např. do ochrany životního prostředí, do ekologického vzdělávání či do fyzické, lidské práce, která není environmentálně náročná tak, jako technologie poháněné fosilními palivy.

[170] V českém překladu se objevuje P – Z – P´, kde P představují Produkční prostředky (nejčastěji peníze, za něž si kapitalisté kupují pracovní sílu dělníků, ale i suroviny a stroje), jež byly vložené do produkčního procesu, v němž byly přeměněny na Zboží a toto zboží bylo posléze prodáno se ziskem (Peníze). P´ značí peníze získané prodejem vyrobeného zboží. (Marx 1978a: 161)

Tyto vydělané zisky se totiž vždy investují zpět do další výroby a celý proces akumulace se opět roztáčí, tentokrát ovšem ve vyšším objemu.

Tato konstantní tendence k akumulaci, jež vyplývá ze základní orientace kapitalistické, produkční formace na zisk a směnou hodnotu představuje kvantitativní přírůstek, jež je upřednostňován před užitnou hodnotou (která může souviset např. se snahami o trvalou udržitelnost, úsilím o zachování zhotovených věcí, péči o vlastnictví, recyklací či spíše opravou opotřebených výrobků apod.). (Foster 2011: 39) Protože se kapitál musí neustále cyklicky přetvářet a akumulovat, přičemž tato akumulace je zcela závislá na lidské práci, která tento pohyb umožňuje a nese, je posléze i totalita celkového hospodářského života tímto akumulačním principem prostoupena a tím je značný objem společenských transakcí a dějů podřízen imperativu růstu (neboť zisk de facto znamená příbytek). (Ibid: 39) Dle Fostera má tato skutečnost zásadní konsekvence pro ideu trvalé udržitelnosti, kterou jsme zarámovali koncepcí devíti planetárních mezí. Pakliže je zde tato nekonečná a ve své podstatě neomezená tendence k akumulaci, hrozí, že veškeré hranice a meze (*boundary*), jež nám udává příroda a životní prostředí, budou tímto procesem redukovány na pouhé překážky, zábrany či bariéry (*barriers*), tedy na něco, co se dá překonat a co dokonce volá po svém překonání. (Ibid: 40) Pokud by tyto hranice a meze byly respektovány, pak by to představovalo značné zpomalení, stagnaci či snad dokonce úplný, pozvolný rozklad této ekonomické formace, neboť kapitalismus stojí právě na principu akumulace a je již svým fundamentem růstově orientovaný. Tato ekonomická formace by byla v průběhu času zpomalována a docházelo by k jejímu pozvolnému nahrazení nějakou novou formou hospodářské správy (např. nerůstovou, lokálně zaměřenou ekonomikou se signifikantní rolí fyzické práce).

V hlavním ekonomickém proudu (neoklasická ekonomie), stejně jako v proudech zelené, environmentální ekonomie tzv. slabé udržitelnosti, jež prosazuje tržní řešení stávajících problémů životního prostředí, jsou tato zjištění o mezí a absolutních hranicích bagatelizována či nejsou brány na vědomí. Autoři jako Artur Mol, David Pierce či Nicolas Stern opomíjejí tu prostou a základní skutečnost, že jsou zde hranice a mez, které nelze překročit a jež se kladou jako základní hranice a absolutně konečný limit ekonomického rozvoje a růstu, jak jsme jej doposud znali. Tyto hranice a meze bude samozřejmě možné překročit, není pochyb o tom, že toto překročení leží v technologických silách současné

technické civilizace, ale toto překročení bude patrně znamenat také obrovskou katastrofu pro lidstvo i celý mimo-lidský život na Zemi. (Ibid: 41) Existence stabilních klimatických poměrů a dostatek zdrojů jsou zde nadále chápány jako dané a samozřejmé, proto nakonec celá věc vždy skončí nějakou formou argumentace v kruhu: tam, kde kondicionální problémy pramení z technické moci nad přírodou a jejími zdroji se doporučuje ještě více techniky, ještě více šetrnějších a efektivnějších technologií, ještě větší rozvoj a efektivnější výrobní postupu. Příčina se převrací v následek a následek v příčinu, problém je zároveň řešením a toto řešení zpětně vyvolává nové problémy. (Foster 2011: 42) Dle Fostera je jádro problému ve strukturálním rysu, kterým je samotný proces akumulace: lepší technika či technologie mohou ušetřit energie, materiálovou náročnost, mohou být lepší co do zátěže vzniklých odpadů, ale všechny tyto úspory a benefity se pod tlakem celkové hnací síly akumulace přemění v nové kolo produkce. Jinými slovy: to, co bylo díky lepším a efektivnějším technologiím na určitém úseku produkce ušetřeno, bude jinde re-investováno a využito. Tato paradoxní skutečnost se v environmentální sociologii označuje jako *Javonsův paradox*. Foster jej demonstruje na příkladě úsporných opatřeních, jež měly za pomocí lepších technologií vyústit ve snížení spotřeby energie. K tomu skutečně došlo, díky používání efektivních technologií celková úspora činila 50%, ale v tu samou dobu stoupla spotřeba této ušetřené energie v jiném sektoru o 40%, takže se celková snaha ukázala jako marná. (Foster 2011: 41)

Dle Fostera z této analýzy vyplývá, že pod nadvládou akumulace kapitálu není nějaká zásadní změna možná, neboť tento systém všechny aktéry svou soustavnou produkcí nadbytku nutí spotřebovávat a využívat co nejvíce. Primární v tomto systému není trvalá udržitelnost, ale růst zisku, nejde předně o užitnou hodnotu a naplnění základních potřeb, kam můžeme zařadit i kvalitní a zdravé životní prostředí, ale zisk a jeho opětovné zhodnocování v dalším kole výroby a spotřeby. (Foster 2011: 41) Kapitalistický trh, krom této fundamentální trhliny, selhává ale také v celé řadě jiných oblastech: celkově existuje obrovský nepoměr mezi produkčními schopnostmi kapitalismu a počtem lidí, kteří žijí na samé hranici chudoby, nebo pod touto hranicí. V rámci třídního rozdělení pak dochází nebývalému a bezprecedentnímu shromažďování majetků a bohatství, jež jsou vzhledem k ostatním majetkovým poměrům nesouměřitelně vyšší (u nejbohatších lidí planety se jedná o majetky v desítkách miliard amerických dolarů, což je něco nepředstavitelného vzhledem k tomu, že obchodní bilance ČR za rok 2016 činila 113, 8

miliard korun českých). Na jedné straně jsou zde masy zbídačených a prekarizovaných lidí, kteří nemají prostředky ani na pokrytí základních, životních potřeb, a na druhé straně je zde hrstka milionářů, která svými financemi de facto ovládá celý svět. Jinou oblastí, kde kapitalistický trh nepochybně selhává je samotná oblast péče o životní prostředí – zde dochází k socializaci nákladů (negativních externalit, které znečišťovatelé nemusí platit, neboť je bezplatně převedou na stranu životního prostředí) a privatizaci zisků. (Foster 2011: 42) Tím vzniká obrovský ekologický dluh. Ukazuje se tak, že změna této socio-ekonomické formace je nevyhnutelná, tento systém dle Fostera bude nutné nahradit nějakou novou formou hospodářství, v níž budou respektovány limity a meze životního prostředí, zásady udržitelnosti a principy odpovědnosti vůči budoucím generacím.

5. 1. 3. Schnaibergova teorie běžícího pásu: signifikantní role výroby a oproti sféře spotřeby

Americký sociolog Allan Schnaiberg svou teorii běžícího pásu výroby formuloval v průběhu 80. let 20. stol. nejdříve v řadě svých článků, později v zásadní knize *The Environment: From Surplus to Scarcity* (1980), která do dnešní dnů poskytuje jakýsi základní, výkladový rámec pro pochopení strukturálních příčin a hlavních hnacích sil, které vedly k rozsáhlému poškozování přírody a životního prostředí v Evropě a USA po II. světové válce. Tento vývojový, kumulativní trend kapitalismu Schnaiberg zachycuje metaforou běžícího pásu výroby (*treadmill of production*), který je pouze jiným, veskrze metaforickým vyjádřením základního životního způsobu moderní, kapitalistické společnosti. I v Schneibergově analýze se tudíž hovoří o společnosti setrvalého, ekonomického růstu, která hodnotu zhodnocující se zisku klade nad hodnoty ostatní: především pak tržní hodnotu nad užitnou hodnotu, hodnotu ekonomického rozvoje nad hodnotu kvalitního životního prostředí či volného času.Vzhledem k tomu, že svou teorii publikoval v průběhu studené války, kdy v USA převládal velmi tuhý, konformní antikomunismus a slovo kapitalismus mělo z jistých důvodů značně silný, ideologický podtext, musel pro základní pojmenování své teorie užít metaforu běžícího pásu. (Obach 2004b: 337) Metafora běžícího pásu je nicméně velmi trefná, odkazuje totiž k příběhu Alenky z říše divů, která musí běžet stále rychleji a rychleji, aby zůstala na místě. Běžet ze všech sil a přitom zůstat stát na místě je jen jiným vyjádřením pro situaci celé řady dnešních pracujících, kteří musí tvrdě pracovat, aby si udrželi alespoň *stávající* základní

příjem a s tím spojený životní standart. Kdo běžet přestane (nebude dostatečně tvrdě a houževnatě pracovat) z běžícího pásu dříve či později spadne. (Bell 2012: 56) To se týká jak pracujících, kteří běží na běžícím páse, aby si zajistili prostředky k pokrytí svých základních životních potřeb a pozvedli svou životní úroveň, tak ale i firem, které musí usilovat o maximální zisk, jehož dosažení předpokládá především snížení výrobních nákladů. Proto akumulovaný kapitál z doposud realizovaných zisků zpětně investují do nových výrobních postupů a technologií, jejichž prosazování má ale dvě zásadní konsekvence: na jedné straně díky technologickému pokroku dochází k vyšší spotřeba materiálů, energií a surovin a tudíž i k větší zátěži životního prostředí odpady, na druhé straně nové stroje činní lidskou práci v jistém ohledu přebytečnou a drahou, takže dochází k masivnímu propouštění, úbytku pracovních míst a mezi pracujícími sílí počet těch, kteří jsou prekarizovaní a žijí téměř na hranici chudoby. (Obach 2004b: 337 – 347)

Podstatný rys Schnaibergovy teorie běžícího pásu zároveň tkví nejen v tomto strukturálním zachycení, v němž nám jakoby rozřezává společenské tělo a ukazuje nám jednotlivé části, které se podílejí na celkové růstové orientaci. Jeho novum tkví zejména v tom, že oproti mainstreamovým výkladům, které tržní realitu chápou jako svobodnou hru nabídky a poptávku, Schnaiberg klade primární důraz na stranu výroby (nabídky), která je do značné míry neodvislá a tudíž dominantní vůči sféře spotřeby (poptávky) – zejména pak v otázkách struktury výroby (použité materiály, technologie, subdodavatelské firmy či samotný výrobní proces). To jsou všechno velmi podstatné faktory, které mají zásadní dopad na to, jakou materiální, energetickou náročnost daná výroba bude mít a jaké budou posléze dopady této praxe na sféru životního prostředí.

V běžném ekonomickém výkladu se vznik tržní reality tedy vykládá jako jakási spontánní, svobodná hra protikladných sil nabídky a poptávky: jejich vzájemným střetáváním a protnutím získáváme tzv. *rovnovážnou cenu* a *rovnovážné množství* produktu, který je na trhu vyráběn a nabízen. (Švarcová 2004: 24) Zdálo by se tedy, že poptávka zde má stejný vliv na to, co se bude vyrábět, jak se to bude vyrábět a kolik se toho bude vyrábět, má přinejmenším stejný vliv jako samotná výroba. Tento základní předpoklad Schnaiberg v jistém ohledu zpochybňuje, když tvrdí, že je to primárně výroba, která určuje vlastní charakter produkčního procesu – předně tedy to, co se vyrábí a v jakém množství, zatímco v neoklasické teorii nadále převládá představa, že výroba odpovídá na

poptávku spotřebitelů. (Schnaiberga 1980: 159) schnaiberga svou tezi posléze explikuje na fenoménu spojování výroby s marketingem a médii. Je to výroba, kdo první přichází s reklamou a propagací určitých výrobků, které byly vyrobeny předem, popř. budou vyrobeny v dohledné době a již nyní je nutné prodat, najít pro ně kupce: „v kapitalistické společnosti běžícího pásu výroby jsou lidská přání a potřeby do značné míry formovány předem exitujícími výrobními poměry a reklamním průmyslem. Naše 'potřeby' nových automobilů, dovolených v zámoří a potřeby vždy plné lednice, nejblíže dostupného hypermarketu, cestování letadlem na ledovce, to vše jsou potřeby sociálně konstruované, sekundární a vynucené.“[171] (Novák 2011) Strana spotřeby (poptávky) je v tomto podřízeném postavení i ve chvíli, kdy chce svou koupí realizovat environmentálně příznivý konzum. Tehdy se musí spolehnout na to, že zboží, které je jí výrobcem nabízeno a prodáváno, má skutečně tyto kvality a bezezbytku odpovídá environmentálním standardům. Problém nastává také v okamžiku, kdy jakožto koneční spotřebitelné nejsme schopni rozlišit, která naše volba je z hlediska dopadů na životní prostředí šetrná a která už nikoliv – struktura výroby je pro nás nečitelná, výrobní proces příliš složitý apod. (Schnaiberg 1980: 186 – 188) Mezi další výrazné prvky, které oslabují vliv spotřebitelské poptávky na strukturu a povahu výrobního procesu, která má zásadní dopady na sféru životního prostředí, je tzv. strukturálně vynucená spotřeba. Ta nastává např. v důsledku rušení městské hromadné dopravy, která rozvážela lidi do okrajových částí. Tito jsou v důsledku zrušení hromadné dopravy nuceni ke koupi automobilu apod. Jedná se ale také o velikou část výroby, které vůbec nesměřuje ke konečnému spotřebiteli, ale je spotřebována v rámci samotného výrobního procesu, který v tomto ohledu stojí mimo jakýkoliv spotřebitelský vliv. (Schnaiberga 1980: 175)

[171] Strana výroby, která se zde spojuje s marketingovým průmyslem a médii (rovněž strana výroby, pouze odlišného produktu), tak vytváří jakýsi kulturní a symbolický řád, který Jaques Lacan označoval pojmem *velký Druhý*. Velký Druhý jakožto kulturní a symbolický řád posléze modifikuje naše *potřeby* – které jsou primárně ukotveny v materialitě naší tělesnosti (např. potřeba vody) v jakousi nevyčerpatelnou touhu, jež se pojí s konzumem (žízeň jakožto materiální potřeba modifikovaná reklamou v touhu po coca-cole či alkoholu apod.): „Známý Lacanův výrok zní: touha je vždy touhou Druhého. Nevychází totiž z nitra samotného člověka, nýbrž je vždy spojena s něčím vnějším, s Druhým (…) toužíme vždy z hlediska druhého, ptáme se totiž předem: 'co ode mne Druhý chce?'. Druhý určuje po čem toužíme, a jak toužíme. Dle Lacana proto není ani tak důležité analyzovat samotný objekt touhy, po němž v daný moment prahneme. Ten je nahodilý, pomíjivý a mění se dle vkusu, módy a jiných aktuálních okolností. Co je ale podstatné a nutné, usilovat o analýzu pramene, z něhož touha vychází. Objekt touhy se vždy mění, je neustále odkládán a svou nikdy nekončící metamorfózou (…) neusiluje o uspokojení, nýbrž o svou existenci.“ (Hauser: *O diferenci mezi Marxem a Žižkem*, online, dostupné z www.sok.bz) Kdyby tomu tak nebylo, těžko by reklamní průmysl představoval jedno z nejdynamičtěji se vyvíjejících odvětví. Média a marketing tak napomáhají hladkému chodu běžícího pásu výroby, který skrze jejich produkty posléze roztáčí i běžící pás spotřeby.

Z toho všeho pro Schnaiberga vyplývá, že spotřebitelé nemohou být z hlediska struktury výroby a rychlosti běžícího pásu aktéry nějaké zásadní změny, která by například environmentálně škodlivé a devastující formy výroby svým spotřebitelským bojkotem zastavila. Celá řada kapitalistických firem může totiž dle požadavků aktuální módy či poptávky nežádoucí zboží stáhnout a přeorientovat svou výrobu na jiný druh zboží – jeden produkt bude spotřebiteli bojkotován, jeho výroba skončí, ale ušetřené peníze se ihned investují do jiného produktu, který bude prodáván jiným řetězcem, pod jinou značkou, v rámci jiného tržního segmentu, v němž je kupní síla dostačující. (Gould, Schnaiberg 2003: 302, 304) Hlavním hybatelem a příčinou environmentální devastace je, alespoň jak se zdá, sféra výroby, která podstatným způsobem určuje co se bude vyrábět, jak se to bude vyrábět a v jakém množství, přičemž takto vyrobené zboží a statky jsou následně redistribuovány a prodávány. Sféra výroby má bezprostřední vazby na životní prostředí – vždy používá přírodniny a materiály, které násilím získává ze Země. Spotřeba naproti tomu má většinou jen nepřímý, zprostředkovaný vztah. Důležitost důrazu na sféru produkce tkví i v té skutečnost, že obrovská spotřeba materiálů a jejich přeměněna v odpadní, toxické či nebiodegradabilní formy odpadu probíhá právě ve sféře výrobu, nikoliv spotřeby: Bell uvádí, že až 94 % materiálů použitých při výrobě laptopů jsou procesme produkce proměněny v odpad. (Bell 2012: 32) Většina odpadů vzniká ve sféře výroby, menšina pak ve sféře spotřeby, podobně také spotřeba vody, energií a materiálů se primárně dějí ve sféře výroby, nikoliv spotřeby. Na jednotlivé, spotřebitelské volby má zásadní a určující vliv rozhodnutí, jež se odehrávají v předchozí fázi – ve fázi výroby. Pokud klademe důraz na spotřebitele a jeho volby, pak de facto zatemňujeme mocenské pozadí a strukturální zakotvenost celého systému běžícího pásu. Pak je také možné snadno svalovat vinu na jednotlivce, jež jsou i v tomto ohledu podřízeni diktátu individualizace. Nevládne zde proto ani tak princip neviditelné ruky trhu, v níž jednotlivci svobodně realizují své environmentálně šetrné volby, jako spíše princip viditelného ekonomického růstu, v němž kapitál určuje co si koneční spotřebitelé koupí. (Bell 2012: 45)

5. 1. 4. Aktéři růstové koalice: kapitál, stát, pracující a jejich role

Běžící pás je tedy z velké části určován stranou výroby a spotřebitelé mají spíše malou šanci ovlivnit produkci – ať už proto, že nedokáží plně posoudit konečné důsledky svých spotřebitelských rozhodnutí, nebo proto, že je jejich konečné, spotřebitelské

rozhodnutí determinováno strukturálně. V celkovém metabolickém pohybu, který významným způsobem zasahuje také oblast spotřeby[172] a který zde tedy představuje celkovou procesualitu běžícího pásu, se objevují tři hlavní aktéři, jež se sdružují do tzv. *růstové koalice*. Jedná se o *kapitál*, *stát* a *pracující*. (Schnaiberg 1980: 207) Každý z těchto aktérů na daném běžícím páse participuje z jiného důvodu a každý na něm zároveň zaujímá rozporné postavení.

Pod kategorií ***kapitál*** nebo též *shareholders* se sdružují majitelé firem, vrcholný management a akcionáři, kteří díky svému pohybu na běžícím páse dosahují závratných zisků, přičemž zároveň usilují o rozšíření svého vlivu v rámci tohoto pásu. V případě kapitálu se může jednat jak o malé podnikatelské subjekt (Schnaiberg je nazývá *konkurenčním kapitálem* – jedná se např. o malé, rodinné firmy, drobné podnikatele apod.), tak i velké ekonomické subjekty (monopoly, oligopoly, akciové společnost atd. – Schnaiberg pro tyto velké subjekty užívá označení *monopolní kapitál*). Monopolní a konkurenční kapitál na běžícím páse plně participují, neboť skrze výrobu realizují a maximalizují své zisky. Běžící pás, který devastuje přírodu, krajinu, životní prostředí a jeho zdroje je zároveň jediným zdrojem jejich obživy. Utržený zisk shareholdeři opět reinvestují do dalšího kola výroby, čímž usilují o setrvalé navyšování celkového zisku. (Schnaiberga 1980: 221 224) Kapitál je tak skrze universálně sdílenou, ekonomickou soutěž, která v tržním prostředí kapitalismu nutně vzniká, setrvale tlačen k tomu, aby navyšoval své zisky a snažil se obstát před okolní konkurencí. Tato jeho základní určenost vytváří nutnost expanze, o níž jsme již výše mluvili: firmy musejí růst, realizovat zisk a spolu s tím i plundrovat životní prostředí a zdroje a to ne nutně proto, že by si to přály, nebo že by byly zlomyslné a iracionálně sebedestruktivní, ale jednoduše proto, že jsou k tomu nuceny samotnou povahou socio-ekonomické formace, v jejímž rámci podnikají a která pro tyto tendence vytváří vhodné podmínky. (Foster 2010: 194) Jedná se tak o jakousi strukturální setrvačnost, či samopohyb systému, v němž všichni realizují svůj maximální užitek a zisk, ale výsledkem je rozsáhlá devastace sdíleného životního prostředí

[172] V rámci předchozího fenomenologického rozvrhu jsme v souvislosti s metabolickým charakterm lidské práce zdůrazňovali tu banální skutečnost, že práce pojatá jakožto metabolický, živoucí pohyb má vždy 2 fáze, které se nepřetržitě střídají a vytváří tak vzájemnou provázanou dialektiku následnosti: fáze práce a spotřeby. V Schnaibergově terminologii, jež se váže k jeho rozvrhu, by pak běžící pás výroby poháněl běžící pás spotřeby.

a přírody. Na této skutečnosti se ukazují slabiny a limity neoklasické ekonomie – tržní řešení zde zcela selhává.

Jen letmým pohledem je dále zřejmé, že monopolní kapitál se kapitálu konkurenčního liší některými podstatnými rysy: monopolní kapitál především disponuje vysokým fixním kapitálem, což mu po přechodnou dobu může zajistit určitou míru neodvislosti na aktuálním objemu zisků a obchodních obratech za dané obodbí. Často se jedná o oligarchie či přímo monopoly, které díky svému dominantnímu postavení na určitém segmentu trhu (resp. segmentu běžícího pásu) mohou kontrolovat ceny, snižovat své výrobní náklady či přechodně podhodnocovat prodejní ceny a tímto likvidovat konkurenční kapitál. Vzhledem k své velikost realizují také velké příjmy, a tudíž jsou do značné míry uchráněni přímému tlaku konkurence. (Schnaiberga 2007: 221 – 224)

Konkurenční kapitál je naproti tomu plně závislý na monopolním kapitálu, na jeho distribuci materiálů či surovin, kterých posléze sám používá pro účely vlastní obchodní činnosti (typické jsou v tomto ohledu nedistribuční firmy či drobní dodavatelé, kteří představují střední článek, chybějící distribuční vlákno mezi drobnými řemeslníky a monopolním kapitálem). Konkurenční kapitál je nicméně ještě ve větší míře závislý na zákaznících, jejichž přízeň setrvale potřebuje daleko více, nežli monopolní kapitál, který z důvodu vysokého objemu svých fixních majetků dokáže přechodně nést i ztráty a pokles počtu obchodů. Konkurenční kapitál se ocitá ve skutečné tržní soutěži a oproti monopolnímu kapitálu má o mnohem těžší podmínky vstupu na trh, stejně jako jeho působení v něm je daleko těžší. (Schnaiberga 1980: 221 – 226)

Obě formy kapitálu se nicméně shodují v tom, že bezezbytku přijímají imperativ růstu a tudíž jsou nuceny zavádět do výrobního procesu stále nové a lepší technologie, které představují jednak reálnou možnost úspory energií a jednak představují prostředek, jak nahradit drahou a nespolehlivou lidskou práci prací automatizovanou. (Novák 2011) Nové technologie pod tlakem běžícího pásu ale paradoxně nevedou k úspoře energií, materiálů či paliv, neboť to, co bylo díky účinnější technologii uspořeno, je díky strukturálnímu tlaku běžícího pásu okamžitě reinvestováno do jiné oblasti výroby. Kapitálové investice do technologických inovací tak paradoxně urychlují odčerpávání přírodních zdrojů a ničení životního prostředí. (Schnaiberg 1980: 195) Na tuto skutečnost

jsme již výše upozorňovali v souvislosti s paradoxem Javonse.[173] Kapitál své zisky krom setrvalého růstu v rámci běžícího pásu může navyšovat také socializací nákladů, jež jsou s jeho produkcí spjaty (jedná se předně o socializaci negativních externalit, převod environmentálních škod na stranu životního prostředí, efekt černého pasažéra – kdy kapitál např. neplatí za infrastrukturu, kterou využívá apod.). Své zisky ale může navýšit i přesunem výroby do země s levnější pracovní silou a nedostatečnou environmentální legislativou, která kapitál nebude nutit do zavádění šetrnějších technologií, jež jsou vždy nákladné.

Z dosavadního rozboru role kapitálu v rámci běžícího pásu nelze do budoucna přepokládat, že by zástupci kapitálu v dohledné době iniciovali nějakou zásadní změnu stávajícího stavu a systému, neboť přežití kapitálu závisí především na setrvalém navyšování produkce a setrvalém pohybu běžícího pásu. Základní rozpor kapitálu v rámci teorie běžícího pásu tkví tedy v tom, že ačkoliv tyto firmy nepochybně ví o negativních a destruktivních dopadech své materiální, produkční praxe, nemohou s tím nic dělat, neboť imperativ trhu je bezprostřední a jeho tlak stálý. Hospodářskou činnost korporací může být přerušena pouze za předpokladu nějaké radikální, společenské změny či v důsledku rozsáhlé přírodní katastrofy.

Druhým podstatným aktérem růstové koalice je ***stát***. Ten na běžícím páse hraje jakousi protikladnou či rozpornou roli: na jedné straně svými opatřeními *podporuje* pokračování běžícího pásu a spolu s tím de facto legitimizuje škody, které touto praxí vznikají, na druhé straně vystupuje jako jakási protikladná síla, která negativní dopady běžícího pásu tlumí a zmírňuje. (Obach 2004: 339)

Formy podpory státu vůči kapitálu mohou být různé: kladně stát působí již jen tím, že vytváří legální rámec, v němž se procesuální pohyb běžícího pásu odehrává. Dále se jedná o rozvoj a údržbu veřejné infrastruktury, kterou kapitál využívá, ale na jejíž zhotovení a údržbu z velké části nepřispívá. (Schnaiberg 1980: 246) Dále se jedná o poskytování investičních pobídek a dotací, jež jsou určeny kapitálu k jeho rozvoji. Stát kladně působí ale i v oblasti vzdělávání a rekvalifikace pracujících, vstřícnou či umírněnou legislativou, odstraňováním přílišné byrokracie a mnohými dalšími kroky, jež mají

[173] Vyšší účinnost spalovacích motorů v automobilech nějaké dodavatelské firmy paradoxně nepovede k úspoře nafty či benzínu, ale naopak k ještě větší obchodní aktivitě a tudíž i spotřebě paliva.

stimulovat a urychlit chod běžícího pásu. (Schnaiberg 1980: 242) Jako protikladná síla stát působí zejména v oblasti fiskální a legislativní – zde vybírá poplatky, pokuty a daně, zmírňuje škodlivé negativní dopady běžícího pásu, např. soustavným napravováním environmentálních škod, revitalizací poničených biotopů, podporou v nezaměstnanosti pro ty, co na běžícím páse neuspěli, či zpřísněním legislativních opatření (EIA, princip znečišťovatel platí, ekologická daňová reforma, zpřísněná sociální politika a mnohé další fiskální a administrativní nástroje). Dlužno dodat, že zpřísnění legislativních a fiskálních opatření má mnohdy dopad zejména na konkurenční, malý kapitál, pro který je každé zpřísnění norem a pravidel pohybu na běžícím páse obrovskou zátěží, neboť vždy vyžaduje výdaje a investice navíc, které konkurenční kapitál oproti kapitálu monopolnímu nesmírně zatěžují. (Ibid: 242 – 243) Monopolní kapitál se paradoxně díky poměrně osvíceným krokům státu dostává do ještě výhodnější pozice, čímž se celkové tendence k monopolizaci či oligarchizaci běžícího pásu posilují. Role státu a formy jeho působení se do jisté míry tedy odvíjejí také od toho, jaká vláda je právě u moci: pravicové či neoliberální vlády zpravidla více podporují a stimulují kapitál a snaží se o minimalizaci vlivu státu na průběh běžícího pásu, zatímco levicové vlády jsou spíše tlumící, protikladnou silou, která mnohdy také začíná využívat svých zdrojů či veřejných statků. (Morawski 2001: 126 – 130) V obou případech však platí, že stát je z velké části závislý na fiskálních příjmech, jež získává ve formě daní a poplatků od kapitálu, což některé autory přivádí k myšlence, že stát nemůže být nikdy hybatelem základních, celostrukturálních změn v rámci růstové koalice běžícího pásu. (Obach 2004b: 339) Role státu je navíc od konce 80. let 20. století (nástup neoliberalismu) signifikantně oslabována. Neoliberalismus je spojován s úsilím o minimalizaci vlivu státu v oblasti běžícího pásu, což se dále pojí s postupnou privatizací státních organizací, jež zajišťovaly zejména oblast sociální politiky a veřejných služeb. Tyto mimo-tržní oblasti rychlost a průběh běžícího pásu do značné míry zpomalovaly a komplikovaly: sociální systémy, veřejné školství, zdravotnictví, sociální stát – všechny tyto oblasti, jež byly doposud vyjmuty z logiky běžícího pásu, mají být zprivatizovány a tím transformovány do nového segmentu běžícího pásu, na němž bude moci působit kapitál. Role státu ale signifikantně klesá také v důsledku samotného procesu globalizace: stát je příliš malý na to, aby řešil nadnárodní či globální problémy, jež jsou výslednicí a synergií problémů lokálních, ale v druhém ohledu se mnohdy ukazuje, že není efektní ani při řešení lokálních konfliktů a krizí, neboť např. dostatečně dobře nezná veškeré místní

reálie a specifika daného regionu, takže jeho intervence je v mnoha případech spíše kontraproduktivní. (Giddens 2000: 35) Z hlediska práce a ochrany životního prostředí stát plní zcela rozpornou funkci, která spočívá v jeho dvojí orientaci: na jedné straně je zde silná podpora a stimulace kapitálu a jeho činnosti v oblasti běžícího pásu, na druhé stranně mírnění negativních dopadů a škod, jež jsou důsledkem běžícího pásu a činnosti kapitálu. Výhledově však Schnaiberg vidí naději zejména ve fiskální oblasti, která souvisí s přerozdělováním části získaného nadbytku, jež byl vyprodukován kapitálem a jež byl ve formě daní odveden státu. Tento přebytek stát spravuje, řídí a přerozděluje. Může tak např. začít podporovat rozvoj veřejných služeb (lokální, zemědělská družstva, chovatelé, alternativní formy vzdělávání, pečovatelské domy, lokální energetické systému usilující o autonomii apod.). Tyto projekty budou postupně rovzíje lokální ekonomické alternativy jak vůči monopolnímu a konkurenčnímu kapitálu, tak vůči samotnému způsobu fungování běžícího pásu. Může se jednat o projekty, jež budou zároveň poměrně náročné na fyzickou práci lidí, takže budou i environmentálně šetrné (lokální družstva, která nebudou využívat zemědělskou techniku). Růst a rozvoj těchto projektů, jež by stály mimo logiku běžícího pásu, by samotný běžící pás mohly postupně stále více zpomalovat. (Schnaiberg 1980: 242, 243) Tato podpora státu může znamenat i postupně rozvíjení a upevňování produkčních systémů mimo tržní podmínky a běžící pás akumulace. (Schnaiberg 1980: 249, 250)

Posledním aktérem běžícího pásu jsou ***pracující*** či ***stakeholders*** – jedná se aktéry, kteří na logiku běžícího pásu doplácejí nejvíce a přesto jej dále podporují a vítají jeho další rozvoj, neboť v něm spatřují příslib možného růstu životní úrovně a sociálního rozvoje pro sebe i své nejbližší. Tento široce sdílený postoj resp. víra v růst a zrychlování běžícího pásu se odráží v již zmíněném argumentu zaměstnanosti, který obyčejně stojí v přímém rozporu se snahami o trvalou udržitelnost či ochranu životního prostředí: ve vyloučených, periferních lokalitách, kde obyčejně převládá dlouhodobá, strukturální nezaměstnanost, jsou opatření, jež vedou k omezení kapitálu z důvodu devastujících dopadů jeho činnosti na stav životního prostředí, vnímána pracujícími negativně a odmítavě: jedná se o zásahy státu, které pracujícím berou práci, jež je jediným, základním zdrojem jejich obživy. (Schnaiberg 1980: 235 – 236) Běžící pás tak zde působí jako jakýsi autoreferenční rámec, který na sobě vytváří zpětnovazební závislost, která se projevuje v tom, že běžící zprostředkovává veškerou materiální reprodukci základních životních potřeb. Proto všichni

pracující musí tím či oním způsobem realizovat re-produkci prostředků nutných k obživě a to většinou za okolností a podmínek, jež jsou určeny stranou kapitálu, jíž pouze mírně koriguje či usměrňuje strana státu (např. důslednou sociální politikou – zákaz dětské práce, nutnost zaměstnavatelů provádět odvody sociálního a zdravotního pojištění svých zaměstnanců apod.). Primární zájem pracujících je tedy výše mzdy, jež představují jen nepatrný podíl na celkovém objemu zisků, který kapitál skrze běžící pás generuje a realizuje. (Gould 2004: 297) Pracující, kteří jsou zastupováni v odobrech, pak obyčejně kladou tři základní požadavky: dostatečně vysoké mzdy, vyjednávání o délce pracovní doby a požadavek obstojných pracovních podmínek (hygiena a bezpečnost práce). Z důvodu své primární závislosti na kapitálu, který je zdrojem jejich obživy, posléze opomíjejí samotnou podstatu běžícího pásu, který stojí na vykořisťování životního prostředí a zdrojů, ale také jejich práce. Pro vidinu stálého pracovního místa a jisté mzdy jsou ochotni nadále participovat na zájmech kapitálu, který může jít jinak proti jejich bytostným zájmům: např. tím, že pracující zaměstnává v provozech s vysokou koncentrací toxických, rakovinotvorných látek, které v dlouhodobém horizontu mohou vést k vážným zdravotním problémům. Bezprostřední dopady kapitálu ale mohou pracující zakoušet také na zhoršené kvalitě životního prostředí, v němž žijí a pracují. Přesto navzdory této environmentální degradaci – z důvodů své prekérní situace, jež se pojí s tlakem bídy a možné nezaměstnanosti – pokračují ve výkonu pracovních pozic a participují tak na záměrech kapitálu. (Schnaiberg 1980: 241) Touto spirálou se tak upevňuje celková víra v běžící pás, která se zdá nezlomnou: chybí zde totiž nějaká jasná vize či možnost alternativy. Pakliže se tyto alternativy objeví, setkají se spíše s nedůvěrou, což zpětně pracující vede k upevňování a zvnitřňování víry v běžící pás a růst. (Ibid: 241) Pracující nejsou schopni zastavit běžící pás z toho důvodu, že jsou na něm zcela závislí co do nutnosti zajišťování svých základních potřeb.

Schnaiberg v souvislosti s pracujícími zdůrazňuje dva důležité momenty, které mohou vést k prolomení či strukturální změně setrvačnosti běžícího pásu: 1) vzdělávání a šíření osvěty o dopadech a strukturálních příčinách devastace životního prostředí, ale i sociálním postavením pracujících – to je de facto starý leninsko-marxistický model výuky proletariátu, který má vyústit v kontra hegemonní pohyb, jež povede k základní restrukturalizaci procesů společenské produkce a spotřeby, které budou nově podřízeny principům trvalé udržitelnosti; 2) organizace pracujících v odborech, jež jsou základní

platformou, od níž může začínat boj za zlepšení pracovních podmínek, lepší mzdy, šetrnější technologie, které se posléze mohou přetavit v radikálnější odpor vůči fundamentům samotného systému běžícího pásu. (Schnaiberg 1980: 250)

Pohledem na stávající skutečnost by se mohlo přesto zdát, že procesualita běžícího pásu je nezlomná a v podobném smyslu jako akumulace kapitálu, s nímž je úzce provázaná, i setrvačnost pohybu běžící pás vykazuje tendenci sama sebe upevňovat a konstituovat v rámci celku společnosti jakožto sdílená životní totalita hegemonního řádu, která základně hájí právo zisku, růstu a akumulace na místo základní potřeb (užitná hodnota) a trvalé udržitelnosti. V rámci tripartitiy se na principu akumulace a setrvalosti pohybu běžícího pásu – shodnou všechny tři strany, takže otázka zdali vůbec pokračovat ve stávajícím modelu růstu a procesuality běžící pásu se vůbec nepokládá: růst a procesualita pohybu běžícího pásu se hájí jako statut quo. Kapitál v přirozené shodě se svými zájmu bude růst, akumulaci a setrvalý pohyb běžícího pásu bude obhajovat za všech okolností. Jedině tak je kapitál totiž schopne pokračovat ve zhodnocování svých majetků, v navyšování zisků, v akumulaci kapitálu. Stát, který je na tomto zhodnocování závislý, neboť skrze procesualitu běžícího pásu výroby, spotřeby a akumulace získává značnou část svého fiskálního rozpočtu, z kterých hradí náklady na svůj provoz, ale jednak skrze funkci přerozdělování mu takto připadá i významná společenská funkce, která budí dojem nepostradatelnosti. A dále jsou zde pracující, kteří jsou na běžícím páse spotřeby a výroby závislí zcela základně, materiálně: běžící pás pracujícím zajišťuje vše pro život potřebné a nezbytně nutné, proto musí tím či oním způsobem na jeho chodu participovat a každá vyhlídka na jeho urychlení či posílení zároveň představuje naději na vyšší mzdy, nová pracovní místa či růst životní úrovně. Přesto se při detailnějším pohledu ukazuje, že je to především strana kapitálu, která na celé konstelaci nejvíce vydělává: za výrazné pomoci státu nadále odčerpává přírodní zdroje a energie, náklady a škody, jež souvisí s touto praxí převádí na třetí stranu, kterou je obyčejně životní prostředí nebo široká společnost. Jeho výdělky a tlak k ekonomické optimalizaci výrobních nákladů, které mají být co nejnižší, aby zisky byly co nejvyšší, v neposlední řadě vede kapitál k setrvalé restrukturalizaci a inovaci výrobních technologií a strojů, což v konečném důsledku vede k nahrazování přebytečné, drahé a nespolehlivé lidské práce, prací strojovou (která krom stability a spolehlivosti vykazuje především tu výhodu, že nepodléhá zdanění, takže jsou zde značné úspory na odvodech). Tato skutečnost, která vede k hromadnému propouštění

pracujících a k růstu rezervní armády nezaměstnaných, přivádí pracující do prekarizované a nerovné pozice, takže ta část pracujících, která ještě práci má, je posléze ochotna ji vykonávat za jakýchkoliv podmínek – byť by to byly podmínky, které ničí zdraví pracujících nebo životní prostředí. Tento celostní, strukturální pohyb je v posledku posilován individualizací a atomizací strany pracujících, kde postupně převládá soutěživost a představa člověka jakožto podnikatele se sebou samým: „soutěživost mezi jednotlivci, doprovázená ideologickou propagandou, že každý je odpovědný jen sám za sebe a každý je strůjcem svého štěstí, vede ke korozi společnosti a rozpadu solidarity, jak sociální, tak například i mezigenerační.“ (Novák 2011) „Důležitou součástí běžícího pásu jsou tudíž nejen výrobní poměry ve společnosti, ale i jeho myšlenková (…) ideologická dimenze. Běžící pás podporuje určitou mentalitu, která považuje tvrdou práci, podnikání a činnosti orientovanou na výkon (…) za ctnost, jakkoli může být bez celospolečenského užitku nebo na úkor životního prostředí.“ (Ibid 2011) Jedná se zde o to, že vnější materiální podmínky se posléze promítají i do myšlení a politické imaginace lidí, jež v těchto podmínkách žijí. Materiální podmínky reprodukce prostředků k obživě tak do jisté míry podmiňují vědomí pracujících tříd: „společnost běžícího pásu výroby a spotřeby tak není jen vnějším tlakem, kterému se musíme přizpůsobit, ale je to také tlak, který přichází zevnitř, z běžícího pásu, který jsme si zvnitřnili.“ (Ibid 2011) Tak dochází k tomu, že pracující pracují stále více, houževnatěji a s větším nasazením, aby tak udrželi tempo s technologickými změnami jakoby konkurovali vysoké výrobní kapacitě strojů. Vnější tlak výkonu se posléze internalizuje do vnitřního pásu, který vede pracující k větším výkonům, ale také k odhlížení od širších, strukturálních příčin a souvislostí, jež s touto jejich situací souvisí. Vnitřní a vnější pás se posléze zrychlují a vzájemně umocňují v podobném smyslu, jako se umocňuje a zrychluje pás výroby a spotřeby: skrze tvrdou práci se tak dosahuje zisku, zatímco zisk je posléze demonstrován okázalou spotřebou, plýtváním a konzumem. Zisk je zároveň žádaný a chtěný, neboť je spjat s touto falešnou představou o růstu životní úrovně, jejímž znakem je právě plýtvavý konzum a život v zdánlivém luxusu. Tento zvnitřnělý běžící pás posléze propůjčuje jeho přirozené, materiální procesualitě, jež souvisí se způsobem základní obživy, i jistou ideologickou dimenzi, která jej pomáhá upevňovat.

Tímto setrvalým tlakem vzniká rozpor mezi prací v kapitalismu a limitní povahou životního prostředí, jejíž hranice a meze jsou procesuálním charakterem výroby, spotřeby a akumulace, setrvale ohrožovány. Lidská práce v tomto celkovém pohybu hraje ústřední

postavení, neboť celý tento pohyb je nesen právě pracovní aktivitou, která je sice diferencovaná, má různé podoby, ale ve všech svých odstínech a modifikacích vyjadřuje tu prostou skutečnost, že všichni skrze práce realizujeme naplňování základních životních potřeb. V této konstelaci již skutečně neexistuje žádná aristokracie či svrchovaná elita, která by byla z tohoto celkového rámce vyjmuta: i kapitalisté, vládci zemí, králové či prezidenti považují to, co dělají za práci, která je nezbytná pro život dané společnosti. Proto jedině v proměně práce lze spatřovat jistou naději, která by vedla ke změně celkového, zde popsaného společenského nastavení.

Závěr

Ve své práci jsem se na pozadí fenomenologické analýzy činných modalit, jak je nacházíme rozpracovány v díle *Vita Activa* Hannah Arendtové pokus odpovědět na stanovené otázky, jež se týkaly základního okruhu vymezení pojmu práce, její odlišnosti od modality zhotovování (produkce hmotných a předmětných) věcí a dále vyjasněním jejich poměru ke složce životního prostředí a přírody.

Práci jsem pomocí rozboru 1 – 4. kapitoly Vita Activa pojednal jako nejvíce přirozenou činnost, která zajišťuje setrvalou metabolickou výměnu látek a energií mezi člověkem a přírodou popř. životním prostředím. S tímto jejím určením vyvstávají specifické atributy, které ji podstatně odlišují od modality zhotovování: je to plodnost, vitalita, procesualit a nepřetržitost, orientace na tělo, sféra skrytu (původně domácnosti). Modalita práce tak vyvstává jako činnost, jež je nejtěsněji svázána s životem, plodností a s rozmnožováním vitálních sil jedince i celého lidského rodu. Z jejího určení vyplývají 2 úkoly: stabilizace života – zde se práce cyklicky zapojuje do velkých cyklů přírody, jež účelně následuje a využívá přírodní spotřební statky, kterými zajišťuje metabolickou výměnu. Druhý úkole práce je paradoxní: je jím péče o zbudovaný, předmětný svět, vlastní domov člověka, do něhož příroda ústavičně proniká svou stravující silou, kterou člověk – aby zachoval svůj domov – musí potlačovat a bojovat s ní. V obou případech se však práce ukazuje jako nejvíce přirozená a de facto environmentálně šetrná modalita, která neničí přírodu ani životní prostředí. Naopak se skrze metabolickou látkovou výměnu do těchto setrvalých cyklů zapojuje a stává se jejich přirozenou součástí, čímž zároveň potvrzuje I. termodynamický zákon.

Činnost zhotovování naproti tomu stojí za předmětnou produkcí, výrobou věcí, staveb, uměleckých děl či artefaktů. Na rodíl od práce je orientováno na objektivitu a předmětnost (ne do nitra, ale na vnějšek). Jejím účelem je v říši divoké a proměnlivé přírody zbudovávat relativné stálý a trvalý příbytek člověka, jež mu oproti jeho proměnlivému bytí bude poskytovat jistou stálost a trvanlivost. Činnost zhotovování je vedena kategoriemi prostředku a účelu. Pro svůj výkon potřebuje substanci mimo sebe – tu získává z přírody a životního prostředí, které v procesu produkce destruuje a přetváří. Tím činnost zhotovování na rozdíl od práce stojí proti přírodě již od samého začátku. Její výkon je možný pouze za předpokladu konstitutivního násilí, které člověk páchá vůči ryzímu přírodnímu jsoucnu, jež v procesu produkce přetváří ve věci světa. Činnost zhotovování se podílela rovně na zhotovení prvních nástrojů, jež se v průběhu dějin vyvinuly ve stroje a techniku a technické vymoženosti.

V třetí části jsem se pokusil odpovědět na to, co se stalo v historické epoše novověku, jež se v mém výkladu překrývá s tak výraznými událostmi jako je nástup průmyslového kapitalismu, fenomén původní akumulace, objev a počátek využívání fosilních paliv či průmyslová revoluce, jež odstartovala industriální epochu a spolu s ní i epochu rozsáhlé devastace přírody, krajiny a životního prostředí. Práce i zhotovování v této epoše prodělaly významnou změnu. Předně modalita práce se překřížila s modalitou zhotovování. Propůjčila jí svůj metabolický, procesuální charakter a atribut plodnosti, který sám od sebe a ze sebe plodí nadbytek, tak jako jakákoliv jiná přírodní síla. Práce se tak ve spojení se zhotovováním, které nadále zůstává tvorbou předmětů a produktů jež se děje násilně a za předpokladu vykořisťování přírodních zdrojů, stává jakousi procesuální silou, která vstoupila do samého středu společnosti a světa. Moderna se dle Arendtové proto od předešlých epoch liší tím, že zatímco všechny předešlé tradice chránily výtvor lidských rukou proti silám přírody, moderna začíná svou epochu tím, že tyto síly přírody přivádí do samého středu společnosti a počíná kolem nich organizovat celý život (včetně výroby a spotřeby). Síly přivedené do středu představují počátek využívání fosilních paliv, objev parního stroj, rozvoj dopravy, objev uhelných ložisek, postupná elektrifikace světa apod. Tyto události se samozřejmě silně promítly do povahy výroby, která se díky předobrazu práce stává procesuálním, kontinuálním procesem živého lidského rodu: zhotovování se tak spojuje s prací a vzniká jednotná kategorie práce, která jednoduše míní produkci prostředků k obživě v rámci průmyslového kapitalismu. Tento fenomenologický

výklad je zde doplněn o nastínění podstatných historických událostí jako je vynález běžícího pásu či postupná automatizace výroby. Tímto jsou ustanoveny předpoklady pro základní proměnu práce, která se stává silou, jež začíná pohlcovat nejen celou společnost, veřejnost, soukromé vlastnictví (jež je v procesu původní akumulace přeměněno na majetek a kapitál), ale začíná pohlcovat především přírodu, její materiály, zdroje a energie. Z práce se zde stává přírodní síla, poháněná přírodními silami ve formě dodatkové energie, která se obrací proti svému původci – proti říši přírody. Celý tento metabolický pohyb je navíc umocněn historickými podmínkami a společenskými změnami, jež souviseli s postupným upevňováním růstově orientovaného kapitalismu, který tohoto procesuálního charakteru práce dokázal velmi efektivně využít. Práce se v tomto ohledu začíná stávat silou, jež setrvale produkuje zisk, nadbytky zboží, které jsou následně spotřebovávány širokými masami. Tato setrvalost a procesualita jsou velmi náročné na energie, materiály a fosilní paliva, což má dalekosáhlé environmentální důsledky – růst odpadů, toxického znečištění, vyčerpávání neobnovitelnými zdroji a další fenomény. Celý proces navíc umocňuje vynález běžícího pásu, který je v průběhu času automatizován, takže celostní práce lidského rodu skutečně již vykazuje shodné rysy s jinými přírodními procesy: je setrvalá, nepřetržitá, pohlcující a plodivá. S tím dodatkem, že v rámci socio-ekonomického uspořádání stojí za akumulací kapitálu, tvorbou zisku, jež vykazují exponenciální růst. Exponenciální růst ale vykazují také negativní stránky tohoto vývoje – růst odpadů, spotřeby neobnovitelných zdrojů, toxické znečištění, populační růst a jiné.

Poslední dvě části de facto tento fenomenální rozvrh pouze přibližují na soudobých reáliích globalizovaného kapitalismu. V teorii J. F. Fostera práce zachovává veškeré výše zmíněné atributy, ale její procesualita je posilována samotným principem akumulace kapitálu a technologickou změnou, jež pouze zrychlují celkový devastující pohyb práce vůči přírodě a složkám životního prostředí. Tato skutečnost je analyzována na pozadí 9 planetárních mezí J. Rockströma, kde se ukazuje, že díky setrvalé procesualitě práce lidstvo již překročili tři významné meze a patrně další 4 budou v dohledné době překročeny. S tím vyvstává zákl. otázka: růst vs. klima, popř. růst vs. limitní povaha (meze a hranice) životního prostředí. Toto východisko je posléze pouze doplněno teorií běžícího pásu produkce Allana Schnaiberga, kde se zabývám argumentem zaměstnanosti a nutností participace strany práce v pohybu běžícího pásu spotřeby a výroby. Ukazuje se, že práce, která je v prostředí universálního kapitalismu jediným zdrojem příjmu, díky kterému jsou

pracující schopni naplňovat své základní životní potřeby, je také nutný zdrojem devastace prostředí, které nutně nastává s růstově orientovanou, zisk upřednostňující kapitalistickou formací. Pracující tak chtě nechtě musejí na běžícím páse participovat a podílet se na celkovém destruktivním pohybu. Zároveň se však ukazuje, že jedině oblast práce může být původcem radikální systémové změny, neboť jedině ona je sférou, která celý akumulační princip běžícího pásu nese (je krví kapitálu), takže jedině ona jej může zastavit.

Literatura

ADORNO, Theodor W. a Max HORKHEIMER. *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Vyd. 1. Přel. Michael Hauser a Milan Váňa. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-267-7.

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia: reflexe z porušeného života*. Vyd. 1. Přel. Martin Ritter. Praha: Academia, 2009, 250 s. ISBN 978-80-200-1759-8.

ADORNO, Theodor W. *Žargon autenticity: k německé ideologii*. Vydání první. Překlad Alena Bakešová. Praha: Academia, 2015. Europa (Academia). ISBN 978-80-200-2511-1.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: suverénní moc a holý život*. Překlad Naděžda Bonaventurová. Praha: OIKOYMENH, 2012. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-189-2.

ARENDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva a banalitě zla*. Praha: Mladá fronta, 1995. Souvislosti (Mladá fronta). ISBN 80-204-0549-6.

ARENDT, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002. Politika a společnost. ISBN 80-85959-92-5.

ARENDT, Hannah. *O násilí*. 3. vyd. Přeložil Jiří PŘIBÁŇ, přeložil Petr FANTYS. Praha: OIKOYMENH, 2011. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-464-0.

ARENDT, Hannah. *O revoluci*. Praha: OIKOYMENH, 2011. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-403-9.

ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. 2. vyd. Přeložil Jana FRAŇKOVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2013. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-483-1.

ARENDT, Hannah. *Vita activa, neboli, O činném životě: neboli o činném životě*. Překlad Václav Němec. Praha: OIKOYMENH, 2007: 431 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 57. ISBN 978-807-2981-854.

ARENDT, Hannah. *Život ducha: Díl 1. Myšlení*. Překlad Petr Rezek. Vyd. 1. Praha: Aurora, 2001, 274 s. ISBN 80-729-9041-1.

BADIOU, Alain. *Being and event*. London: Continuum, c2005. ISBN 0-8264-9529-X.

BADIOU, Alain. *Chvála lásky: Rozhovor s Nicolasom Truongom*. Vyd. 1. INAQUE.SK 2012. ISBN 9788097090661

BARTOŠ, Michal (ed.), Bělohradský VÁCLAV a Neubauer ZDENĚK. *Mozaika zamyšlení z polyfonické zahrady EDO 2013: Chvála polyfonie: Sborník vybraných příspěvků z Ekologických dnů Olomouc 2013*. 1. Olomouc: Sluňákov, 2013. ISBN 978-80-905347-7-3.

BAUMAN, Zygmunt. *Globalization: the human consequences*. Reprinted. Cambridge: Polity Press, 1998. ISBN 0745620124.

BECK, Ulrich. *Riziková společnost: na cestě k jiné moderně*. Překlad Otakar Vochoč. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. POST, 9. sv. ISBN 80-86429-32-6.

BELL MAYERFELD, Michael. *An invitation to environmental sociology*. 4th ed. Thousand Oaks, Calif: Pine Forge Press, 2012. ISBN 141299053X.

BENJAMIN, Walter, Přel. RITTER, Martin (ed.). *Výbor z díla I*. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-278-3.

BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Kapitalismus a občanské ctnosti*. Ilustrace Pavel Hrach. Praha: Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0368-0.

BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Společnost nevolnosti: Eseje z pozdější doby. Druhé vydání, opravené a doplněné*. Praha: SLON, 2009. Knižnice sociologické aktuality. ISBN 978-80-7419-007-0.

BIEHL, Jane. *Pozvání do sociální ekologie*. První vydání. Praha. Subverze, 2003. ISBN 80-903356-0-8. Dostupné z: www.social-ecology.org

BONGAARTS, John a Rodolfo A. BULATAO. *Beyond six billion: forecasting the world's population*. Washington, D.C.: National Academy Press, c2000. ISBN 0309069904.

BOOKCHIN, Murray and Janet BIEHL. *The Murray Bookchin reader*. Montréal: Black Rose Books, 1999. ISBN 1551641186.

BOOKCHIN, Murray. *Our synthetic environment*. [1st ed.]. New York: Knopf, 1962.

BUBER, Martin. *Já a Ty*. Vyd. 3.; 1. Překlad Jiří Navrátil. Praha: Kalich, 2005. Kairos (Kalich). ISBN 80-7017-020-4.

BUCHTOVÁ, Božena, Josef ŠMAJS a Zdeněk BOLELOUCKÝ. *Nezaměstnanost*. 2., přeprac. a aktualiz. vyd. Praha: Grada, 2013, 187 s. Psyché (Grada). ISBN 978-80-247-4282-3.

CARSON, Rachel. *Silent spring*. Boston: Houghton Mifflin company, c1994. ISBN 0-395-68329-7.

CRARY, Johnatan. *24/7: late capitalism and the ends of sleep*. S.l.: Verso, 2014. ISBN 9781781683101.

DEBORD, Guy. *Společnost spektáklu*. Vyd 1. Přeložili Josef Fulka a Pavel Siostrzonek Praha: Intu, 2007. ISBN 978-80-903355-5-4.

ENGELS, Friedrich. *Podíl práce na polidštění opice*. 4. vyd., ve Svobodě 2. vyd. Praha: Svoboda, 1949. Malá knihovna marxismu-leninismu (Svoboda).

Filozofický slovník; [I. díl]. A-N ; Karlheinz Barck ... a kol. ; Karel Berka ; ed. a hl. red. Georg Klaus. - 1. vyd. - Praha : Svoboda, 1985. - 457 s. - (Členská knižnice). - Orig.: Philosophisches Wörterbuch

Filozofický slovník; [II. díl]. O-Z; Karlheinz Barck ... a kol. ; Karel Berka ; ed. a hl. red. Georg Klaus. - 1. vyd. - Praha : Svoboda, 1985. - 457 s. - (Členská knižnice). - Orig.: Philosophisches Wörterbuch

FOSTER, John Bellamy, Brett CLARK a Richard YORK. *The ecological rift: capitalism's war on the earth*. New York: Monthly Review Press, c2010. ISBN 978-1-58367-219-8.

FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. Eseje (Odeon). ISBN 80-207-0109-5.

FROMM, Erich. *Obraz člověka u Marxe*. 1. vyd. Překl. Michael Hauser. Brno: L. Marek, 2004, 150 s. ISBN 80-86263-53-3.

FROMM, Erich. *Mít nebo být?*. 1.vyd. Překl. Petr Rezek. Praha: Naše vojsko, 1992, 170 s. ISBN 80-206-0181-3.

FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha: Aurora, 2007, 514 s. ISBN 978-80-7299-089-4.

GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda I: nárys filosofické hermeneutiky*. Vyd. 1. Překlad David Mik. Praha: Triáda, 2010. Paprsek (Triáda). ISBN 978-80-87256-04-6.

GADAMER, Hans-Georg a Jan SOKOL. *Člověk a řeč: (výbor textů)*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 1999. Oikúmené. ISBN 80-86005-76-3.

GIDDENS, Anthony. *Unikající svět: jak globalizace mění náš život*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. Post (Sociologické nakladatelství). ISBN 80-85850-91-5.

GRONDIN, Jean. *Úvod do hermeneutiky*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1997. Oikúmené. ISBN 80-86005-43-7.

HADOT, Pierre. 2010. *Závoj Isidin: Propměny pojmu přírody*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 376 s. ISBN 978-80-7429-013-8

HARVEY, David. *Seventeen contradictions and the end of capitalism*. ISBN 9780199360260.

HAUSER, Michael. 2007. *Prolegomena k filosofii současnosti*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 198 s. ISBN 978-807-0072-707.

HAUSER, Michael. *Adorno: moderna a negativita*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2005, 228 s. ISBN 80-700-7223-7.

HEIDEGGER, Martin. *Anaximandrův výrok*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2012, 87 s. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-474-9.

HEIDEGGER, Martin. 1996; 2002. *Bytí a čas*. 1. vyd. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 477 s. Oikúmené. ISBN 80-860-0512-7.

HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a bytí*. 1. vyd. Překlad Jiří Němec. Praha: Vyšehrad, 1971.

HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*. Vyd. 1. Překlad Jiří Michálek, Jana Kružíková, Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2004. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-7298-083-1.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Praha: Československá akademie věd, 1960. Filosofická knihovna (Nakladatelství Československé akademie věd).

HÉRAKLEITOS Z EFESU,. *Řeč o povaze bytí*. Praha: Herrmann & synové, 1993.

BLECHA, Ivan. *Filosofický slovník*. 2. opr. a rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4.

DENIS HUISMAN. *Histoire de l'existentialisme*. Paris: Nathan, 1997. 128 s. ISBN 9782091903941.

JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti: pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 1997, 318 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-06-2.

KANT, Immanuel, KOBLÍŽEK, Tomáš (ed.). *Kritika soudnosti*. Druhé, upravené vydání. Překlad Vladimír Špalek, Walter Hansel. Praha: OIKOYMENH, 2015. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-500-5.

KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1990. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0152-5.

KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu: (Ke společenským kořenům ekologické krize)*. Brno: Duha, 1993.

KELLER, Jan. *Posvícení bezdomovců: úvod do sociologie domova*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2013. Sociologické aktuality. ISBN 978-80-7419-155-8.

KELLER, Jan. *Sociologie a ekologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997. Základy sociologie. ISBN 80-85850-42-7.

KELLER, Jan. *Tři sociální světy: sociální struktura postindustriální společnosti*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2011, 211 s. Studie (Sociologické nakladatelství). ISBN 978-80-7419-044-5.

KOHÁK, Erazim. 2000. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2. přeprac. vyd. Praha: Sociologiské nakladatelství, 204 s. ISBN 80-858-5086-9.

KOTLER, Philip. *Moderní marketing: 4. evropské vydání*. 1. vyd. Praha: Grada, 2007, 1041 s. ISBN 978-80-247-1545-2.

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Délský potápěč k Hérakleitově řeči: pro ty, kdo se potápějí až do krajnosti*. Praha: Herrmann & synové, 2006. ISBN 80-87054-00-8.

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie živé přírody*. Praha: Herrmann & synové, 1994. ISBN

KVASNICA, Josef. *Termodynamika*. Praha : SNTL, SVTL, 1965.

LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. Střed (Prostor). ISBN 978-80-7260-184-4.

LOCK, John a Josef KRÁL (překl.). *Dvě pojednání o vládě*. Praha: Československá akademie věd, 1965. ISBN 21-066-65.

LUXEMBURG, Rosa. *The accumulation of capital*. New York: Routledge, 2003. ISBN 0415304458.

MACHOVEC, Milan.. *Filosofie tváří v tvář zániku*. 2. vyd. Praha 2006: Akropolis, 387 s. ISBN 80-869-0322-2.

MASLOW, Abraham Harold. *O psychologii bytí*. Praha: Portál, 2014. ISBN 978-80-262-0618-7.

MARCUSE, Herbert. Jednorozměrný člověk

MARKOŠ, Anton. *Tajemství hladiny: hermeneutika živého*. 1. vyd. Praha: Vesmír, 2000, 366 s. Medusa, sv. 11. ISBN 808597732x.

MARX, Karel a . *Kapitál I.: Kritika politické ekonomie*. Praha: Svoboda, 1978a.

MARX, Karl. 1978b. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 195 s. Knižnice marxismu-leninismu.

MARX, Karel a Bedřich ENGLS. *Německá ideologie* in *Vybrané spisy sv. 1*. První. Praha: Svoboda 1976.

MCKIBBEN, Bill. *The end of nature*. Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2006. ISBN 0812976088.

Macmillanův slovník moderní ekonomie. 4. vyd. Praha: Victoria Publishing, 1993. ISBN 80-856-05-42-2.

Naše společná budoucnost: výtah : zpráva mezinárodní komise OSN pro životní prostředí. 3. upr. vyd. Brno: EkoCentrum, 1991.

NAVILLE, Pierre. *La vie de travail et ses problèmes*. Paris: A. Colin, 1954.

NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. 2., opr. vyd. Překlad Věra Koubová. Praha: OIKOYMENH, 2010. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-428-2.

NIETZSCHE, Friedrich. *O životě a umění*. Překlad Jaroslav Kabeš. V Praze: Jan Pohořelý, 1943. Přátelství.

OBACH, B.K. 2004a. *Labor and the Environmental Movement: The Quest for CommonGround*. Cambridge, Massachusetts: The MIT

OCELÍK, Petr: *Analýza diskurzivních sítí: případ lokální opozice vůči hlubinnému uložišti radioaktivních odpadů v České republice*. Brno: Masarykova Univerzita, 2015.

ODUM, Eugene Pleasants. *Fundamentals of ecology*. 3-rd edit. Philadelphia: W.B. Saunders company, 1971. ISBN 0-7216-6941-7.

Ottův slovník naučný: illustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí. V Praze: J. Otto, 1890.

PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel a Ivan CHVATÍK (eds.). *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1992. Orientace (Československý spisovatel). ISBN 80-202-0365-6.

PETRUSEK, Miloslav. *Dějiny sociologie*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2011, 236 s. Sociologie (Grada). ISBN 978-80-247-3234-3.

PLATÓN,. *Faidros*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2014, 87 s. Platónovy dialogy, sv. 5. ISBN 978-80-7298-510-4.

PLATÓN. *Symposion*. 6., opr. vyd. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-139-0.

PLATÓN. *Ústava*. 4., opr. vyd. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-142-0.)

PRAŽÁK, Josef Miroslav. *Heslo Proletarii*. *Ottův naučný slovník: Encyklopedie obecných vědomostí*. J. Otto, 1903, s. 762.

RICŒUR, Paul. *Úkol hermeneutiky: eseje o hermeneutice*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2004. Parva philosophica. ISBN 80-7007-185-0.

RIFKIN, Jeremy. *The end of work: the decline of the global labor force and the dawn of the post-market era*. New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin, 1999. ISBN 1-58542-313-0.

RYNDA, Ivan. *Ochrana životního prostředí a trvale udržitelný rozvoj*. 2014. Studijní text katedry Sociální a kulturní ekologie, oficiálně nepublikováno.

SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004, 109 s. Krystal (Vyšehrad). ISBN 80-7021-661-1.

SARTRE, Jean-Paul. *Slova*. Vyd. 1. Přeložila Dagmar Stejnová. Praha: Mladá fronta, 1965, 127 s.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismy k životní moudrosti*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1997. ISBN 80-901916-5-7.

SMITH, Adam. *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*. Nové přeprac. vyd. opatřené margináliemi. Praha: Liberální institut, 2001, 986 s. ISBN 80-86389-15-4.

SOKOL, Jan. *Etika a život: pokus o praktickou filosofii*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2010, 239 s. ISBN 978-80-7429-063-3.

SOUSEDÍK, Stanislav. *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2008. ISBN 978-80-7387-239-7.

SPINOZA, Benedictus de. *Etika*. 2. vyd. Překlad Karel Hubka. Praha: Dybbuk, 2004. ISBN 80-86862-02-X.

ŠÁMAL, Petr. *Soustružníci lidských duší: lidové knihovny a jejich cenzura na počátku padesátých let 20. století : (s edicí seznamů zakázaných knih)*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2009. Šťastné zítřky (Academia). ISBN 978-80-200-1709-3.

SVOBODA, Karel. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. První. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962. ISBN 21-002-62.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*. Překlad Jan Sokol. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-043-5.

VEBLEN, Thorstein. *Teorie zahálčivé třídy*. Překlad Jana Orgocká Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999, 344 s. Klas (Sociologické nakladatelství). ISBN 80-858-5071-0.

WEBER, Max a Miloš HAVELKA (ed.). *Metodologie, sociologie a politika*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009, 351 s. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-389-6.

WHITMAN, Walt. *Vyhlídky demokracie*. Druhé, nově přeložené vydání. V Praze: Jan Laichter, 1936, XVIII, [I], 157 s. Otázky a názory (Jan Laichter).

WOOD, Ellen Meiksins. *Původ kapitalismu: delší pohled*. Praha: Svoboda Servis, 2011. SOK (Socialistický kruh). ISBN 978-80-86320-70-0.

ČLÁNKY:

BADIOU, Alain a Ondřej KROCHMALNÝ (překl.). *Rudá a trikolóra*. A2LARM [online]. 2015, 2015-11-22 [cit. 2015-11-22]. Dostupné z: http://a2larm.cz/2015/02/ruda-a-trikolora/

Crutzen, P. J., and E. F. Stoermer. *The Anthropocene* IGBP Newsletter, 41. Royal Swedish *Academy of Sciences, Stockholm, Sweden* (2000).

ČAPEK, Jakub. 2010. *Hans-Georg Gadamer: Pravda a Metoda. I. Nárys filosofické hermeneutiky*. Reflexe [online]. **2010** (39), 115 - 121 [cit. 2016-03-03]. Dostupné z: http://www.reflexe.cz/File/39_Capek_Gadamer.pdf

FIGAL, Günger. 2000. *Co znamená ve filosofii rozumět: K pojetí hermeneutiky u Heideggera. REFLEXE:* Filosofický časopis. Praha: Filosofický ústav AV ČR (21): 37-45. ISSN 0015-1831.

FUCHS, Kamil. *Průvodce vývojem ekonomických teorií: učební text* [online]. 2005 [cit. 2016-06-11]. Dostupné z: https://is.muni.cz/el/1456/podzim2006/KEEKTE/Pruvodce_ET_1.pdf

GOULD, K., A.; PELLOW, D., N.; SCHNAIBERG. A. 2004. *Interogating the treadmill*

of production. Organization and Environmnet XVII (3) : 296 – 316

HAUSER, Michael. *Diferenciace mezi Marxem a Žižkem*. [online]. [cit. 2016-06-11].

HAUSER, Michael. *Suicidální reflex: K topologii subjektu.* Filosofický časopis. Praha: Československá akademie věd, 2009, **57** (3): 395-413. ISSN 0015-1831. Dostupné také z: http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=302

HAUSER, Michael. *Tělo jako Sarx.* Filosofický časopis. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2011, **59**(1): 113 - 129. ISSN 0015-1831. Dostupné také z: http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=450&Itemid=28

Hogenová, Anna. *K fenomenologii těla a pohybu.* In *Psychosociální funkce pohybových aktivit jako součást kvality života dospělých*. Praha: Universita Karlova FTVS, 2007. s. 9-17. ISBN 80-86317-03-X. Dostupné také z: http://sffp.sweb.cz/archiv/hogenova.htm

CHAVES, Elias. *10 Ways Products Are Designed To Fail*. LISTVERSE [online]. 2013 [cit. 2015-12-29]. Dostupné z: http://listverse.com/2013/04/02/10-ways-products-are-designed-to-fail/

KRAFT, Michael E., CLARY Bruce B., *Citizen Participation and the NIMBY Syndrome: Public Response to Radioactive Waste Disposal*. The Western Political Quarterly 44(2): 299-328, 1991

MATĚJČKOVÁ, Tereza. *Zjizvené dílo filosofa Heideggera.* In *Česká pozice*. [online] Praha. 2014 [cit. 2015-10-19]. Dostupné z: http://ceskapozice.lidovky.cz/heideggerovo-dilo-zniceno-nebylo-jen-zjizveno-fqm-/recenze.aspx?c=A140513_201804_pozice-recenze_lube

NELSON, R. R. (1995): *Recent Evolutionary Theorizing About Economic Change.* Journal of Economic Literature, roč. 33, č. 1, str. 48 - 90.

NOVÁK, Arnošt. 2011: *O společnosti běžícího pásu: Pomůže jedna metafora ke změně myšlení?* A2. Praha: Kulturní týdeník A2 s.r.o., 2011-. ISSN 1803-6635.

OBACH, B. K. 2004b. „New Labour (Slowing the Treadmill od Production)“ *Organization & Environment* XVII (3): 337-354.

Za „kazítka“ v elektronice bude ve Francii vězení [online]. Česká televize, 2015, 22. 2. 2015 [cit. 2015-12-29]. Dostupné z: http://www.ceskatelevize.cz/ct24/ekonomika/1504398-za-kazitka-v-elektronice-bude-ve-francii-vezeni

STANDING, Guy. *The precariat: Contexts.* American Sociological Organisation [online]. 2014, Vol. 13, No.10, s. 10 - 12]. DOI: 10.1177/1536504214558209. [cit. 2016-05-13 Dostupné z: http://www.guystanding.com/files/documents/Contexts-2014-Standing-10-2.pdf

Rockström, Johan et al.: *Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity*. Ecology and Societ. 2009, Vol. 14, No.2, Art. 32. available at http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/)

POE, Edgar Allan. *Filosofie básnické skladby*. Olomouc: Stanislav Vrbík, 1932.

POHORSKÝ, Aleš (2014) – *Dvě tváře Arthura Rimbauda* in RIMBAUD, Arthur. *Sezóna v pekle: Iluminace ; Dopisy vidoucího*. 3., upr. vyd. Překlad Aleš Pohorský. Praha: Garamond, 2014. ISBN 978-80-7407-229-1.