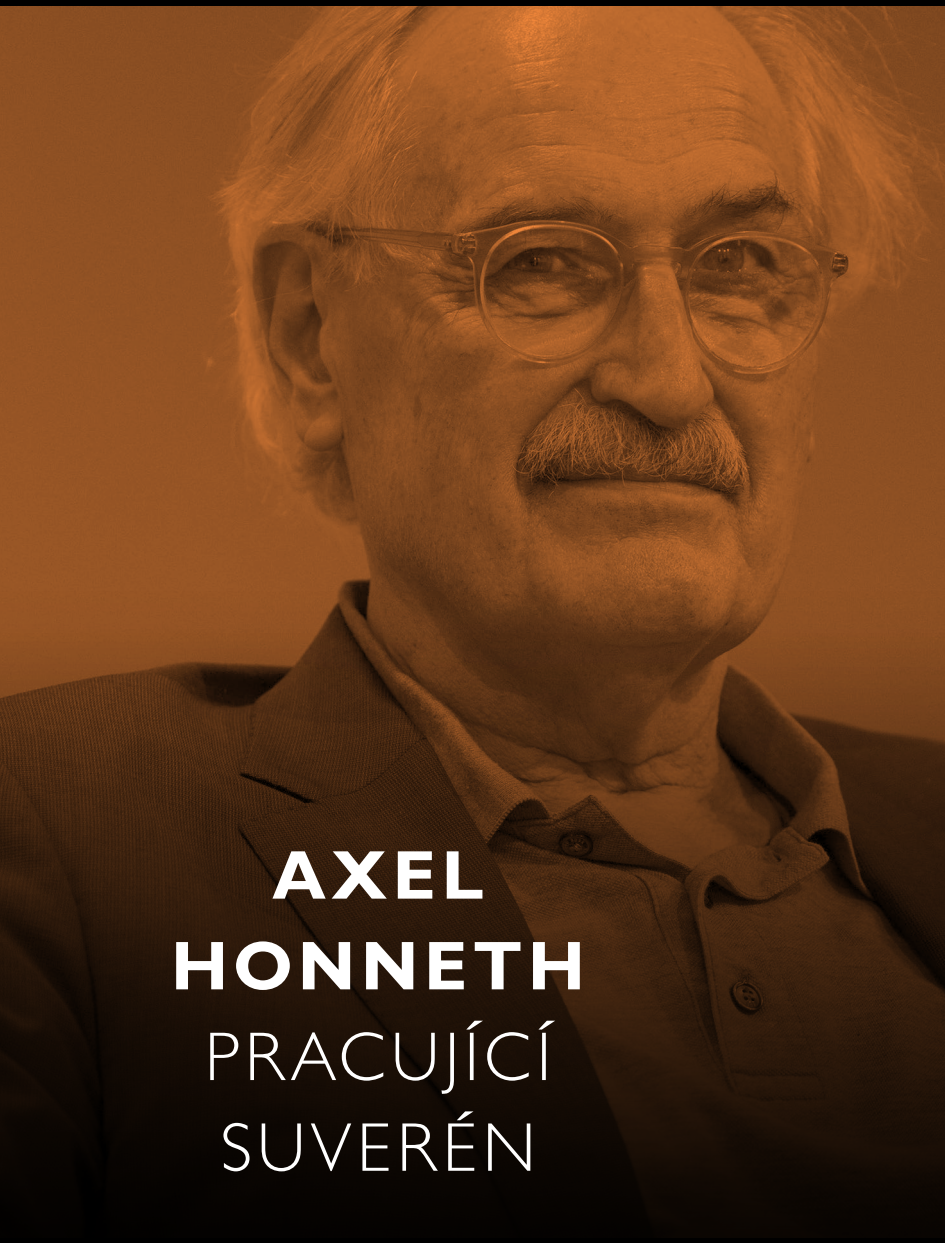


AXEL HONNETH

PRACUJÍCÍ SUVERÉN

KAROLINUM POLITEIA

Pracující suverén
Normativní teorie práce

Axel Honneth

———

Z německého originálu Der Arbeitende Souverän:
Eine normative Theorie der Arbeit vydaného nakladatelstvím Suhrkamp v roce 2023 přeložil Martin Profant.

Na základě Walter Benjamin Lectures 2021, pořádané Centre for Social Critique Berlin.



Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Praha 2026

Edici Politeia řídí Milan Znoj a Matěj Spurný
Redakce Jan Havlíček
Jazyková korektura Adriana Krátká
Grafická úprava Jan Šerých
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum
První české vydání

Jakékoli neoprávněné kopírování či jiné užití tohoto díla je porušením autorských práv. Dílo nesmí být používáno k trénování umělé inteligence.

© Suhrkamp Verlag AG, Berlin, 2023
All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag AG Berlin.
Translation © Martin Profant
Cover photo © Rolf Vennenbernd / DPA / dpa Picture-Alliance via AFP / Profimedia

ISBN 978-80-246-6310-4
ISBN 978-80-246-6311-1 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Georgu Lohmannovi (1948–2021)
a Lotharovi Fichtemu (1946–2022),
příliš záhy zesnulým přátelům.

OBSAH

9 PŘEDBĚŽNÁ POZNÁMKA

13 **I. Normativní preludium: Práce v demokratických společnostech**

18 1. TŘI ZDROJE KRITIKY

21 (a) Odcizení

27 (b) Autonomie

31 (c) Demokracie

46 2. ZASUTÁ TRADICE

56 3. DEMOKRACIE A FÉROVÁ DĚLBA PRÁCE

78 EXKURS I: K POJMU SPOLEČENSKÉ PRÁCE

103 **II. Historické intermezzo: Skutečnost společenské práce**

107 4. BODOVÉ NASVĚTLENÍ – 19. STOLETÍ

127 5. OD ROKU 1900 AŽ K PRAHU SOUČASNOSTI

143 6. SOUČASNÝ KAPITALISTICKÝ SVĚT PRÁCE

171 EXKURS II: K POJMU SPOLEČENSKÉ DĚLBY PRÁCE

191 **III. Politický výhled: Boj o společenskou práci**

196 7. POLITIKY PRÁCE

215 8. ALTERNATIVY MIMO TRH PRÁCE

230 9. ALTERNATIVY V RÁMCI TRHU PRÁCE

259 LITERATURA

PŘEDBĚŽNÁ POZNÁMKA

K největším chybám bezmála všech teorií demokracie patří důsledná vytrvalost, s níž stále znovu zapomínají na to, že většinu členů suveréna, jímž se tak halasně zaklínají, tvoří ti, kteří jsou ještě pořád také pracujícími subjekty.[1] Velmi rádi si představujeme, že občanky a občané se především věnují angažované účasti v politických diskusích a konfrontacích. Jenomže sociální realita vypadá úplně jinak. Většina z těch, o nichž je přitom řeč, totiž stráví den co den spoustu hodin placenou nebo neplacenou prací; a to jim v důsledku s tím

1 Viz už Karl Marx: Zur Judenfrage, in: Karl Marx – Friedrich Engels: *Werke* (*MEW*), sv. 1, Berlin 1970, s. 347–377, zde: s. 354n. [K. Marx – F. Engels: *Spisy I*, Praha 1956, s. 377–400]. Marx v této souvislosti opakovaně hovořil o „světském rozporu mezi politickým státem a občanskou společností", přičemž tím později jmenovaným mínil v návaznosti na Hegela kapitalistické pracovní a výrobní vztahy. K témuž tvrzení o takovém „rozporu" dospěla dnes ze zcela jiných teoretických předpokladů také Elizabeth Anderson: *Private Regierung. Wie Arbeitgeber über unser Leben herrschen (und warum wir nicht darüber reden)*, přel. Karin Wördemann, Berlin 2019, s. 83n.

spojené podřízenosti, nízkého mzdového ohodnocení nebo přetěžování téměř znemožňuje, aby se vžili také do role autonomních účastníků demokratického utváření vůle. Proto jsou teorie demokracie slepé k tomu, co nejenže vždy předchází jejich předmět, ale co ho také vždy až do těch nejtenčích kapilár zcela prostupuje: k sociální dělbě práce, která vznikla na půdě moderního kapitalismu a která nás vybavuje velmi rozdílnými pozicemi, a rozhoduje tak, kdo bude mít jaké možnosti ovlivňovat proces demokratického utváření vůle. Zanedbání celé této sféry je pro teorie demokracie o to fatálnější, že se tak ztrácí ze zřetele jedna z mála pák, s jejichž pomocí může demokratický právní stát působit ve prospěch svých vlastních základních předpokladů; neboť kromě školního vzdělání představuje společenský svět práce jedinou institucní sféru, do které jsou občanky a občané společně začleněni tak, že všechno to, co se tu naučí a co tu zakoušejí, rozhodujícím způsobem ovlivňuje, jaké sociálně morální postoje a jaká stanoviska převládají v politické obci. Kromě své školské politiky může demokratický stát působit už jen prostřednictvím utváření pracovních podmínek na to, zda na jeho území získají převahu takové vzorce chování, které jsou příznivé demokracii, tedy ty kooperativní, nebo zda převládnou demokracii erodující, tedy egocentrické vzorce.[2]

Souvislost mezi demokracií a sociální dělbou práce představuje téma této knihy. První přípravné práce jsem začal v akademickém roce 2018/2019, když jsem působil jako hostující profesor na School of Social Science – Institutu pokročilých studií v Princetonu. Tam jsem se, zproštěn povinnosti přednášet, začal důvěrně zabývat bezbřehou literaturou k tématu; vděčím tak svému příteli a kolegovi Didieru Fassinovi

2 To může protiřečit slavnému výroku Ernsta-Wolfganga Böckenförda, podle kterého moderní, „svobodný, sekularizovaný stát, [žije] z předpokladů, které si sám nemůže zaručit“ (Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: E.-W. Böckenförde: *Recht, Staat, Freiheit*, rozš. vyd., Frankfurt am Main 2006, s. 92–114, zde: s. 112). Podle mého přesvědčení disponuje demokratický právní stát ve své školské a pracovní politice plně dvěma nástroji, jejichž prostřednictvím sice jistě nemůže přímo zaručit své vlastní kulturní a mentální předpoklady, ale může cíleně zvýšit pravděpodobnost jejich vytvoření.

za to, že jsem díky jeho pozvání na School of Social Science dostal možnost pustit se do plánování předložené knihy. Její první verzi jsem sepsal jako rukopisnou předlohu pro Walter Benjamin Lectures, které jsem kvůli koronavirové pandemii přednášel pod širým nebem v berlínském parku Hasenheide během tří po sobě následujících večerů. Můj dík náleží ředitelce a řediteli Centre for Social Critique na berlínské Humboldtově univerzitě, Rahel Jaeggiové a Robinu Celikatesovi, kteří mě svým pozváním na tyto přednášky donutili ještě jednou promyslet své mnohem dřívější úvahy o roli práce v moderních společnostech a zasadit je do nového teoretického rámce;[3] na ty tři večery v Hasenheide mám ty nejlepší vzpomínky, a to v neposlední řadě díky velkorysému a srdečnému pohostinnému přátelství Rahel, Robina a jejich týmu – a ovšem také díky zázračně dobrému počasí. Při svízelné úloze, jak následně převést rukopis přednášky do knižní formy, mi neocenitelným způsobem pomohla Eva Gilmerová; díky jejímu vybroušenému jazykovému citu a smyslu pro textovou ekonomii je předložená monografie oproti původní verzi útlejší, pregnantnější a přehlednější, za což jsem jí zavázán největší vděčností. Už během mého profesorského hostování v centru a v následujících měsících mi cenná upozornění na slabiny a mezery v mé argumentaci poskytli Rüdiger Dannemann, Timo Jütten, Andrea Komlosyová, Bernd Ladwig, Christoph Menke, Fred Neuhouser, Emmanuel Renault, Ruth Yeomanová, Christine Wimbauerová právě tak jako Rahel Jaeggiová a Robin Celikates. Všem jim srdečně děkuji za jejich doporučení, námitky a přispění. Některým z nich se to, co budou teď číst, nejspíše nebude zdát dost radikální a rozhodné. Toto obezřetně se vyjadřující rozpoložení ducha mohou připsat k tíži mému novému akademickému působení na katedře filosofie Kolumbijské univerzity; přednášel tu přece svého času po bezmála tři desítky let ten nejpřednější z pragmatických sociálních reformátorů a „melioristů“, John Dewey.

---

3 Axel Honneth: Arbeit und instrumentales Handeln, in: Axel Honneth – Urs Jaeggi (ed.): *Arbeit, Handlung, Normativität,* Frankfurt am Main 1980, s. 185–233; Axel Honneth: Arbeit und Anerkennung. Versuch einer theoretischen Neubestimmung, in: A. Honneth: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt am Main 2010, s. 78–103.

I.

NORMATIVNÍ PRELUDIUM: PRÁCE V DEMOKRATICKÝCH SPOLEČNOSTECH

V liberalismu se mluví o právech, svobodách a společenskosti. Kromě toho diskutujeme i o sebeurčujících formách subjektivity nebo o způsobilosti k jednání právě tak jako o tom, jaký rozsah schopností vyjednávat, soudit, diskutovat a jednat je v praxi nezbytný pro vykonávání těchto práv, svobod a společenskosti. Ale při zkoumání svých zvyklostí ohledně práce zjišťujeme, že organizační způsoby práce, a tudíž také formy subjektivity a typy schopností, jež tyto způsoby protežují, podvracejí přesně onu způsobilost k jednání a ony schopnosti, které jsou nutné k tomu, abychom se mohli účastnit na praxi liberálních práv, svobod a společenskosti.

James Tully[4]

---

4 James Tully: *An Approach to Political Philosophy. Locke in Contexts*, Cambridge 1993, s. 260. (Všechny překlady citátů, u nichž není uveden žádný pramen v němčině, pocházejí ode mě, A. H. [A v těchto případech jsou do češtiny překládány z němčiny jen s případným přihlédnutím k originálu, pozn. překl.]) Za odkaz na toto místo děkuji Robinu Celikatesovi.

V průběhu 18. století se v západním světě spolu s novým sebeporozuměním také zcela změnila představa o hodnotě lidské práce. V návaznosti na osvícenství se už společnost přestávala chápat jako hierarchický řád, ve kterém prostřednictvím neotřesitelného, domněle od Boha daného stavovského uspořádání vykonává malá menšina politické panství nad masivní většinou; místo toho se přechází k chápání společnosti jako dobrovolného sjednocení rovnoprávných občanů, ve kterém už samotné členství v zásadě propůjčuje každému právo na politické spolurozhodování. S touto revoluční reinterpretací legitimity společenského řádu se musela pojímat zcela jinak a nově i práce, kterou lidé vykonávají, aby si zajistili existenci. Už se nadále nemohla chápat čistě jen jako povinnost, jíž je člověk zavázán politickým vládcům, ale začala platit jako prokázání připravenosti přispět vlastní aktivní činností k obecnému blahu a prospěchu politické pospolitosti. Ruku v ruce s postupně se rozvíjející ideou demokratické suverenity lidu vznikala také dodnes převládající představa, že společnost představuje kooperativní kontext, v němž je každý nabádán, aby co možná nejvíce přispěl skrze svou práci k uspokojování životních potřeb všech ostatních a tím se osvědčil jako hodnotný člen politického společenství. V tomto myšlenkovém pohybu se tedy neodehrálo nic menšího, než že se etablovalo pevné pouto mezi politickou demokracií a férovou dělbou práce.[5]

Alespoň na papíře tak bylo definitivně překonáno staré podceňování práce, které se táhlo již od antiky a jež považovalo práci za znamení individuální nouze a politické nezralosti. Jestliže se před buržoazní revolucí práce jednotlivce považovala více či méně za břemeno, které svědčí o nesamostatnosti dané stavovskou příslušností, každodenní dřině a osobní závislosti, pak se nyní, „v nové době“, chápala jako podmínka

---

5 Z politických filosofů zdůrazňuje dnes bez pochyby nejsilněji tuto souvislost John Rawls. Srov. třeba John Rawls: *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, přel. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2003, § 2. K tomu srov. Amy Gutmann – Dennis Thompson: *Democracy and Disagreement*, Cambridge (Mass.) 1996, kap. 8; Russell Muirhead: *Just Work*, Cambridge (Mass.) 2004, kap. 1. Rawls se však nikdy nezabýval důsledky této ústřední teze pro samotné společenské pracovní vztahy. K tomu se vrátím ve třetí kapitole.

svobodné existence a jako předpoklad společenské plnohodnotnosti. To, co dříve byla jen ryzí nutnost k tomu, abychom si obstarali chleba, se teď náhle stalo osvědčením sociální emancipace a svobody. Asi nikdo tuto souvislost mezi politickou rovností a sociální kooperací nevyjádřil pojmově lépe než Hegel, který věnoval novému významu práce jako podmínky členství ve svazku právního státu celou kapitolu *Filosofie práva* (1821). Praví se tam, že každý (mužský) člen občanské společnosti je „něčím" skrze „svou zdatnost" a své „řádné příjmy a výdaje za obživu", tedy že tak má sociální status jako plnohodnotný občan a že mu takto uznaná existence jako provozovatele určité živnosti poskytuje „jeho čest".[6]

Jak ale víme, to, co v těchto větách Hegel hlasitě prohlašoval, nemělo v raném kapitalismu ještě nic společného s realitou. Kolem roku 1800 formovala pracovní každodennost naprosto převažující části populace v západoevropských společnostech buďto nastupující tovární práce, jež rozhodně nebyla svobodná, ale od počátku utlačující, nebo služba v bohatých měšťanských domech, se vší svévolí panstva a závislostí na něm, nebo námezdní práce v zemědělství, již charakterizovala nejzazší bída.[7]

Napětí mezi mizernou skutečností a Hegelovým příslibem, podle nějž by teď byla výdělečná práce osvobozená od donucení, a naopak by svědčila o připravenosti k sociální kooperaci a o osobní cti, je zcela očividné: na jedné straně dřina a bezohledné vykořisťování, podřízenost a vynucené pracovní smlouvy, takže to zdaleka nebyl jen Marx, kdo o několik desetiletí později mluvil o znovuzrozeném „otroctví";[8] na druhé

---

6 G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Theorie-Werkausgabe, sv. 7, Frankfurt am Main 1970, § 253 [G. W. F. Hegel: *Základy filosofie práva*, přel. Vladimír Špaček, Praha 1992, s. 270]. K příslibu „svobodného" sociálního statusu, propůjčovaného prací, srov. mimo jiné Robert J. Steinfeld: *The Invention of Free Labor. The Employment Relation in English and American Law and Culture 1350–1870*, Chapel Hill 1991.

7 Jürgen Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, kap. XIII. Vhled do situace raně průmyslové práce poskytuje také: Friedrich Engels: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England (1845)*, in: Karl Marx – Friedrich Engels: *Werke* (*MEW*), sv. 2, Berlin 1970, s. 225–506.

8 Karl Marx: *Lohnarbeit und Kapital,* in: K. Marx: *MEW*, sv. 6, Berlin 1968, s. 397–423, zde: s. 398.

straně nový, moderní ideál „svobodně“ sebeurčované práce, spojené se zaručeným statusem. A právě tímto rozporem mezi sociální realitou a normativní ideou, mezi fakticitou a platností, se zabývá tato kniha. Konkrétně mě zajímá, jak by se mělo v normativním ohledu rozumět ideálu svobodné, nikoliv již vnucené práce, aby nám dneska dokázal posloužit jako určující linie pro politické změny (Část I); jak byly fakticky v kapitalistické minulosti ustanoveny pracovní vztahy a jak je to s nimi dnes (Část II); a zajímá mě, co by se za daných okolností dalo dělat, aby se zmenšila, nebo dokonce docela odstranila hmatatelná propast mezi normativním nárokem a skutečností (Část III).

Ve dvou exkursech se chci nadto pokusit objasnit dva pojmy, které mají zásadní význam pro tezi, kterou zde hájím, tedy tezi o vzájemné závislosti demokratické participace a dostatečně dobrých podmínek práce. V prvním exkursu chci objasnit, co by se muselo rozumět pod pojmem společenské práce, aby tím byly míněny všechny činnosti v dané společnosti, které jsou pokládány za nutné, a proto vyžadují veřejně odůvodnitelnou regulaci; v druhém exkursu chci vyložit, s jakou představou o genezi a funkčních způsobech společenské dělby práce bychom měli operovat, pokud chceme této dělbě rozumět jako určující páce, již lze nasadit, abychom zlepšili pracovní podmínky s ohledem na zvýšení a rozšíření způsobilosti k demokratické participaci.

1.
TŘI ZDROJE KRITIKY

Nejprve se v této úvodní kapitole zaměřím na otázku, jak je potřeba vykládat v moderní společnosti vzniklou ideu svobodné, status zaručující práce, aby ji mohla kritika současných pracovních vztahů použít jako kritérium. To není nijak lehké zadání, protože už dlouho existuje celá řada konkurujících si představ o tom, co by z normativního hlediska mělo platit jako „dobrá" nebo „přiměřená" organizace práce; tak jako jsou rozmanité možnosti, jak skrze aspekt její schopnosti uspokojovat potřeby a zajišťovat obživu, nahlížet práci jako společenské nebo individuální dobro, tak jsou rozdílné i tradice, v nichž se navrhuje, jak by se stávající pracovní podmínky mohly vylepšit, přetvořit, nebo dokonce revolucionizovat. Začnu v této kapitole pokusem rozlišit a pak ve vzájemném porovnání zhodnotit tři proudy moderního myšlení, ve kterých se přes jejich společnou kritiku kapitalistických podmínek rozvinuly velmi rozdílné představy o tom, jak by se mělo dospět k dobrému nebo ke správnému uspořádání společenské práce. V druhé kapitole se pak o něco podrobněji zaměřím na ten proud, který se v předchozím porovnání ukázal

jako nejslibnější a nejpřesvědčivější. Přitom chci připomenout jeden myšlenkový motiv, který svého času brali někteří zástupci moderní teorie společnosti jako velmi samozřejmý a který se dnes zdá být téměř zapomenutý. V návaznosti na to provedu ve třetí kapitole systematický pokus odůvodnit normativní hledisko, z něhož chci vycházet při svém dalším pojednávání přítomnosti a budoucnosti společenské práce. Snad se tak vyjasní, proč se celá moje argumentace točí kolem nutně doplňujícího se vztahu férové dělby práce a politické demokracie.

Před obdobím velkého zlomu v desetiletích mezi roky 1750 a 1850 se vyskytuje vize vydařených pracovních vztahů jen velmi málo. Sotva kde se ve spisech předmoderních klasiků najdou úvahy o tom, jak by se mohla, třebas jen trochu, zlepšit kvalita úkonů denně prováděných v řemesle, domácnosti nebo v zemědělství. Tento nedostatek utopické představivosti ohledně práce souvisí s jejím již zmíněným podceňováním: Od antiky až do raného novověku byly všechny činnosti, které se daly chápat jako práce, tak silně spojeny s holou nutností, poníženou snahou a nízkým sociálním statusem, že se jejich kritika zdála stejně zbytečná jako úvahy o možnostech jejich cíleného zlepšování – dokonce, jak tvrdí historik Moses Finley, ani „v řečtině, ani v latině“ neexistuje „jediné slovo“, kterým by se mohl vyjádřit všeobecný význam „práce“ nebo představa o „práci“ jako uznávané sociální funkci.[9] Když se ale tento znehodnocující postoj začal měnit v důsledku protestantské etiky práce, občanské emancipace a právního prosazení „svobodné práce“[10] a když ustoupil ideji práce, která je řečeno s Hegelem osvědčením individuální

---

9 Moses I. Finley: *Die antike Wirtschaft,* München 1991, s. 81. Viz také: Hannah Arendt: *The Human Condition*, Chicago 1998, s. 81–85; Herbert Applebaum: *The Concept of Work. Ancient, Medieval, and Modern*, Albany 1992, s. 167–175.

10 Srov. zejména: Werner Conze: Arbeit, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck, sv. 1, Stuttgart 1972, s. 154–215. K tomu, jak se měnil význam „práce“ v průběhu „sedlové doby“, poskytuje bohaté informace také: Jörn Leonhard – Willibald Steinmetz (ed.): *Semantiken von Arbeit. Diachrone und vergleichende Perspektiven*, Köln – Weimar – Wien 2016.

samostatnosti, sociální platnosti a úctyhodného konání,[11] vznikaly rychle v zemích nastupujícího kapitalismu spolu s kritikou existujících pracovních vztahů také ideály zcela změněného světa práce. Teprve teď, potom co se práce stala „svobodnou" v tom smyslu, že už se nechápala jako závislá na osobním poručnictví a statusovém přiřazení,[12] se také „osvobodila" k úvahám o přáních a nadějích na lepší a příjemnější podmínky, které budou spravedlivější nebo budou více odpovídat naší přirozenosti, zkrátka: o normativních představách „osvobozené" práce. Vize lepší budoucnosti společenské práce byly podněcovány buď dobově podmíněnými ideálními obrazy určitých typů činností, které se považovaly za opravdu svobodné a sebeurčující, nebo zkušeností s tím, jak realita kontrastovala s příslibem demokratické svobody: Jedni věřili, že práci lze souhrnně organizovat tak, aby byla obecně natolik kooperativní nebo naplňující jako činnosti v oblasti řemesel nebo umělecké tvorby; druzí byli přesvědčeni, že se i pracovní vztahy musí uspořádat podle vzoru tehdy již hlásaného ideálu demokratického spolurozhodování. První polovina 19. století, kdy začalo masivně růst ponětí zaměstnaných lidí o bídnosti nových, kapitalistických pracovních podmínek, se tak zároveň stala epochou, kdy jako houby po dešti vyrůstaly stále nové ideály osvobozené nebo humánně organizované práce; ve Francii i na britských ostrovech, v německých zemích, stejně jako v Severní Americe, všude se zakládaly

---

11 Jak napsal výstižně Richard van Dülmen, „nyní už jako protiklad k práci neplatí bída, nýbrž nezaměstnanost, stav, který lidem brání být zcela člověkem a podílet se na obecném blahu". Richard van Dülmen: „Arbeit" in der frühneuzeitlichen Gesellschaft, in: Jürgen Kocka – Claus Offe (ed.): *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Frankfurt am Main 1999, s. 82. Strohý, ale dobrý přehled o této hodnotové změně nabízí také: Michael S. Aßländer – Bernd Wagner: Einführung: Philosophie und Arbeit, in: tíž (ed.): *Philosophie der Arbeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin 2017, s. 11–26.

12 Působivě vylíčil tento proces postupného osvobozování práce z osobního poručnictví a závislosti Georg Simmel: *Philosophie des Geldes* (= Georg Simmel Gesamtausgabe [GSG], sv. 6, ed. Otthein Rammstedt), Frankfurt am Main 1989, kap. 4 (s. 375–481). Zcela jinak, totiž jednoznačně negativně, představuje tento proces Karel Marx pod titulem „původní akumulace": Karl Marx: Das Kapital, sv. 1, in: *MEW*, sv. 23, Berlin 1971, s. 741–791. Excelentní historickoprávní zkoumání vytváření „svobodné práce" poskytl pro anglosaský prostor: R. J. Steinfeld: *The Invention of Free Labor*.

dělnické asociace a řemeslnické spolky, které spojovaly kritiku stávajících pracovních podmínek s představami a vizemi lepších pracovních vztahů. Aby se do tohoto koktejlu sociálního pobouření, morální kritiky a utopických návrhů vnesl normativní řád, k tomu se zdá vhodné vyjít z otázky, co bylo na stávající organizaci společenské práce vnímáno jako tak křiklavě nesprávné, opovrženíhodné a nemorální. Vycházejíce z takové negativní inventury můžeme odhalit, jaká normativní odůvodnění tvořila v konečné instanci základy oněch rozdílných požadavků na novou organizaci společenské práce. Touto cestou vykrystalizují tři proudy kritiky kapitalistických pracovních vztahů, a to, co každý z nich považuje na stávající organizaci práce za nesprávné, nemorální a eticky pochybné, nám pak může nepřímo naznačit, s jakými argumenty se domáhají jiného, lepšího nebo spravedlivějšího uspořádání pracovní sféry. A prostřednictvím takové historické rekonstrukce se nechají identifikovat tři normativní paradigmata, kterými podle mého názoru v principu až dodnes disponuje kritika současných pracovních vztahů.

(A) ODCIZENÍ

První ze tří proudů, které tu chceme odlišit, vznikl již dvě desetiletí po Francouzské revoluci, tedy vlastně současně s Hegelovou *Filosofií práva*. Kritika pracovních podmínek v továrnách provozovaných soukromými kapitalistickými vlastníky, za nichž byli pracující vykořisťováni do naprostého vyčerpání, podřízeni té nejtvrdší disciplíně, aniž by přitom měli jakékoliv právně zaručené jistoty, nepředstavovala ani tehdy jediné téma stoupenců raného socialismu; do popředí jejich kritiky se často prosadila spíše námitka, že v novém pracovním režimu námezdní práce nemají pracující jakoukoliv možnost zakoušet to, co dělají, jako něco, co je jejich vlastní, jako projev své osobnosti.[13] V *Ekonomicko-filosofických rukopisech* navázal

---

13 Srov. výňatky z Auguste Blanqui, Charlese Fouriera a Louise Blanca v antologii, kterou sestavil Michael Vester (ed.): *Die Frühsozialisten 1789–1848,* 2 díly, Reinbek bei Hamburg 1970, zde sv. I.

na tento motiv mladý Karel Marx[14] a tvořivě ho koncentroval s pomocí hegelovských myšlenek novým způsobem do svého učení o odcizené práci. Na kapitalistických výrobních vztazích je v tomto pojetí skandální, že vyžadují, aby se práce, která je vlastně vykonávána pospolitě, rozčlenila do kvantifikovatelných částeček, které pak mohou být na trhu prodávány jako zboží s jednotlivě přiřaditelnými náklady. A práce jsouc proměněna v takovou věc ve formě zboží ztrácí podle Marxova přesvědčení všechny své vlastnosti, díky nimž pro nás byla hodnotná. To protože pak už ji člověk nemůže prožívat jako produktivní činnost, kterou vykonává s uplatněním svých vlastních, rodových sil a schopností ve prospěch sociální pospolitosti. Idea odcizené práce, jak ji Marx rozvinul ve svých raných spisech, obsahuje ovšem řadu nesrovnalostí a diskutabilních předpokladů, které naléhavě vyžadují interpretaci, a to ji činí nesnadno použitelnou; například je nejasné, zdali se v ní chce říci, že práce ve své původní, ještě nepokřivené podobě vždy umožňuje zpředmětnění vlastních záměrů a způsobilostí ve vnímatelném produktu, což by předpokládalo nejen vysoce problematickou vazbu omezující práci jen na zhotovování materiálních produktů, ale nejspíše také některé sotva udržitelné idealistické premisy. Právě tak zůstává u Marxe nejasné, zda člověk může produktivně, dokonce radostně vynaložit a vyčerpat své rodové schopnosti v práci jen v kolektivu, nebo také jako jednotlivý subjekt; zdá se proto, že lze zastávat interpretaci zaměřenou na ideál individuálního sebeuskutečnění, právě tak jako na ideál nevynucené kooperace.[15] Jádro Marxem načrtnuté ideje o odcizení práce v kapi-

---

14 Karl Marx: Ökonomisch-Philosophische Manuskripte von 1844, in: *MEW*, sv. 40, doplněk 1, Berlin 1968, s. 456–588; k „odcizené práci": s. 510–522 [Karel Marx: *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, přel. Zbyněk Sekal, Praha 1961].

15 Vyrovnávání se s Marxovou koncepcí odcizené práce zahrnuje tak mnoho rozdílných hledisek (esencialismus, práce jako zpředmětnění, dědictví Lockovy teorie vlastnictví atd.), že chci jmenovat vždy jen jeden centrální text. K otázce, zda Marx chápal práci problematickým způsobem jako „zpředmětnění": Ernst Michael Lange: *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx*, Berlin 1980; k otázce, zda Marx ve své myšlence, že se dělník odcizuje ve svém výrobku, převzal problematickým způsobem premisy Lockovy teorie vlastnictví: Gerald

talistických podmínkách jako důsledku nemožnosti prožívat ji jako produktivní vynakládání lidských rodových schopností získalo navzdory těmto nejasnostem záhy velký ohlas nejen ve vznikajícím dělnickém hnutí, ale také britské Hnutí uměleckých řemesel [Art and Crafts Movement] a různá hnutí za reformu života [Lebensreform] si okamžitě osvojily myšlenku o nutnosti vybojovat proti vládnoucím výrobním podmínkám návrat k oné podobě pracovních činností, jež je dobře rozpoznatelná ještě v řemeslnické výrobě, totiž k podobě práce jako kooperativního, popřípadě individuálního vynakládání specificky lidských mohoucností.[16]

Jakkoliv se tedy pozvolna vytrácelo filosofické pozadí Marxovy teze, její intuitivní jádro – hovořící o kapitalistické ekonomické formě, která nutně „odcizuje" práci a proměňuje ji v něco, co je pro pracující „zvnějšněné" a „zvěcnělé" jako „cizí", na nich nezávislá „věc" – se stalo jedním z nejvlivnějších paradigmat stávajících pracovních vztahů.[17] Podle něj se tyto podmínky považují za nesprávné nebo špatné především proto, že nedávají pracujícím možnost, aby se identifikovali se svou činností a zakoušeli ji jako vyjádření nebo výkon svých specificky lidských schopností – Marx to

---

A. Cohen: Marxism and Contemporary Political Philosophy, or: Why Nozick Exercises some Marxists more than he does any Egalitarian Liberals, *Canadian Journal of Philosophy* 16 (1990), s. 363–387; k otázce, zda Marx ve své koncepci vycházel z esencialistických představ ohledně lidského rodu, krátce a pregnantně: Will Kymlicka: *Politische Philosophie heute. Eine Einführung*, přel. Hermann Vetter, Frankfurt am Main 1996, s. 159–165. Zajímavý návrh, jak porozumět Marxově představě ve smyslu teze o původní formě lidského pracování jako činného bytí pro druhé, navrhl Daniel Brudney: Two Marxian Themes: The Alienation of Labour and the Linkage Thesis, in: Jan Kandiyali (ed.): *Reassessing Marx' Social and Political Philosophy. Freedom, Recognition, and Human Flourishing*, London 2018, s. 211–238. Srov. také sumarizující kritiku Marxovy ideje neodcizené práce in: Raymond Geuss: *A Philosopher Looks at Work*, Cambridge 2021, s. 121–128.

16 Srov. William Morris: *News from Nowhere and Other Writings* (1890), London 1993; John Ruskin: *The Stones of Venice,* London 1906, sv. 2, s. 150n. K této tradici, která kritizuje odcizení práce v moderních podmínkách spíše z pozice řemeslnicko-romantického ducha, srov. David A. Spencer: *The Political Economy of Work*, New York 2009, s. 39–46.

17 K popularizaci Marxovy představy odcizené práce přispěla řada publikací, jen jako jednu z nejreprezentativnějších uvádím Erich Fromm: *Das Menschenbild bei Marx* (1961), přel. Renate Müller-Isenburg – C. Barry Hyams, upr. Rainer Funk, Gießen 2018.

v *Ekonomicko-filosofických rukopisech* charakterizoval pomocí Hegelových pojmů: „dělník není doma ve své práci“, která se nyní prodává jako zboží, a nemůže ji už tedy prožívat jako vlastní účel, jako produktivní, zpředmětněný čin sám o sobě, zakouší ji jen jako „prostředek fyzické obživy“.[18] Marxova diagnóza, i když bývá vesměs formulována jazykem v podobě, jež není zavázána Hegelovu myšlenkovému světu a dobovému idealismu, přežila dodnes. Aby se předešlo podezření, že neudržitelně předpokládá pevně danou lidskou přirozenost spočívající v nevynucené, požitek přinášející práci, mluví se ovšem spíše o „nesmyslnosti“ práce vykonávané v současných podmínkách než o „odcizení“ práce. Přes veškeré zmírnění tónu a důrazu zůstává v něčem shoda s tím, co Marx popsal vlastními pojmy: Práci, jejíž výkon je určován cizími a jež se obchoduje jako výnosné zboží, nemůže člověk nikdy zakoušet jako naplňující a smysluplnou, nýbrž vždy jako odcizenou. Ale co se vlastně přesně myslí onou neodcizenou nebo smysluplnou prací? Jak normativně odůvodnit, vyžaduje-li se takový charakter práce?

První touto rétorikou impregnovaná teze praví, že práce má vnitřní hodnotu, která přísluší pouze jí jako jedné formě lidského konání. Proto k tomu, aby se práce chápala jako principiálně hodnotná, nestačí jen fakt, že se jejím prostřednictvím mohou pořídit některé statky, které jsou vůči ní vnější. Pokud se za takové statky budou považovat společensky definované cíle nebo sociální uznání, pak by k dosažení hodnotné práce stačilo stanovit takové cíle, které by představovaly smysluplné účely práce, a/nebo odměňovat samotný průběh pracovní činnosti prostřednictvím vyšších mezd, a tím zvýšit obezřetnost vůči nadbytečnému vynakládání takto bonifikované práce, takže by se pak výkon práce dal popsat jako „smysluplný“ nebo „naplňující“.[19] Požadavky na takový charakter práce nelze ovšem odůvodnit, aniž bychom vycházeli z toho, že práce má vlastní vnitřní hodnotu, jež vyžaduje přiměřenou

---

18 „Doma je [dělník], když nepracuje, a když pracuje, není doma“, in: K. Marx: *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte von 1844*, s. 514 [K. Marx: *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, s. 66].

19 Za tento bod děkuji diskusím s Josephem Hamiltonem v souvislosti s mým seminářem k filosofickému pojmu práce na Kolumbijské univerzitě.

realizaci prostřednictvím odpovídající podoby pracovní činnosti. Bez takového vztahu k vlastní vnitřní hodnotě práce by neexistovalo žádné kritérium, s jehož pomocí by se dalo rozhodnout, zda se v pracovním procesu skutečně vyskytují podmínky neodcizenosti nebo smysluplnosti. Na tomto místě totiž nestačí odvolávat se na pouze subjektivní postoje, protože by se tak dokořán otevřela brána individuální libovůli při posuzování smysluplnosti práce.[20] Hovoříme-li o odcizené nebo nesmyslné práci, je tedy nezbytné vyjmenovat ty kvality, které práci objektivně náležejí, protože jinak by se vůbec nedalo určit, zda a odkdy se případně už v sociální realitě jedná o žádoucí podmínky práce.[21]

Není ovšem nijak snadné rozpoznat v plejádě představ o vnitřní hodnotě práce ty, které by měly být objektivní, tedy nezávislé na osobních nebo kolektivních preferencích; nejnovější intelektuální dějiny znají řadu etických předností, jež se připisují práci jako takové – počínaje jejím disciplinujícím účinkem až po její způsobilost vytvářet pospolitost.[22] Tradice zasahující až zpět k Marxovi se ovšem celkem shoduje na tom, jak objektivně pojímat vlastní vnitřní hodnotu práce. Měla by spočívat v tom, že nám umožní uplatňovat ony schopnosti a mohoucnosti, jež jsou pro člověka charakteristické a jež nelze realizovat jinak než v práci. Ovšem Marx chtěl toto určení obohatit ještě o další prvky. Zpočátku souhlasil s Hegelovým pojetím, že pravá práce znamená zpředmětnit své záměry a nadání v objektu tak, aby je v něm pak člověk mohl vidět

---

20 K této zjevně se nabízející námitce srov. Richard J. Arneson: Meaningful Work and Market Socialism, *Ethics* 97, č. 3 (1987), s. 517–545. Krátce a stručně k tomu, se zřetelem k Marxovi, také Raymond Geuss: „Pro Marxe však odcizení není v první řadě pojmem individuální psychologie. Odkazuje na skutečný stav věcí, ontologický stav – to znamená, že pracovník není odcizen proto, že pociťuje ztrátu smyslu nebo má pocit, že nemá kontrolu nad svým pracovním životem, nebo se považuje za odděleného od svého výrobku. Je odcizen spíše proto, že je skutečně oddělen od svého výrobku […].“ (R. Geuss: *A Philosopher Looks at Work*, s. 123.) Zcela podobně též Allen Wood: *Karl Marx*, London 1981, s. 23.

21 Andrea Veltman: *Meaningful Work*, Oxford 2016, kap. 4.

22 Dobrý přehled o etických alternativách vnitřní hodnoty práce poskytuje Anca Gheaus – Lisa Herzog: The Goods of Work (Other than Money), *Journal of Social Philosophy* 47, č. 1 (2016), s. 70–89.

a rozpoznat.[23] Odhlédneme-li od této dodatečné teze, která navíc už nejspíše nehrála žádnou roli v Marxových pozdějších spisech, pak podle jeho stanoviska spočívá vlastní vnitřní hodnota práce objektivně v tom, že člověk může nevynuceně spolu s druhými vládnout silami, které přísluší jen lidskému rodu. Mezi obhájci prvního normativního paradigmatu panuje také dalekosáhlá shoda na tom, co vlastně tyto lidské „síly" dělají. Měly by to být mohoucnosti, jako je konstruktivní plánování, tvořivá moc nebo způsobilost si kreativně ustanovit záměry a účely, které se mohou uskutečňovat v průběhu práce – a právě jenom v něm. Při dalším dotazování po normativním zdůvodnění, proč by měla práce vždy mít společenskou formu, v níž se může přiměřeně realizovat také její vlastní vnitřní hodnota, se už ovšem odpovědi stoupenců tohoto paradigmatu vzájemně liší. Marx sám zní téměř aristotelsky: K bytnosti člověka náleží – a tudíž centrální předpoklad úspěšnosti jeho životní formy představuje –, že fakticky využívá své vlastní schopnosti k účelnému a tvořivému zpracování přírody prostřednictvím práce. Oproti tomu jiní, kteří dnes mluví o morálním příkazu dát práci smysluplný nebo smysl utvářející charakter, jsou v tomto bodě opatrnější a odkazují na něco takového, jakože člověk má hluboce založenou potřebu významnosti vlastního konání, která musí být uspokojována ve světě práce.[24] Navzdory takovým rozdílnostem se přece jen dá tvrdit, že v případě tohoto paradigmatu, které zde zkoumáme

---

23 Srov. k tomu E. M. Lange: *Das Prinzip Arbeit*, kap. 1. Právě tak kritickou jako hodnotně promyšlenou polemiku s Langovou tezí, podle které Marx vycházel při svém pojmu práce z Hegelova „modelu odcizení", a tedy z neudržitelných idealistických premis, nabízí Hans-Christoph Schmidt am Busch: *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlin 2002, s. 40–46. I Beate Rösslerová je přesvědčena, že Marxův teorém o odcizení může reprodukovat nezávisle na vztahu k „zpředmětnění" vlastních talentů a schopností v „předmětném" výrobku: „Jakkoliv řada komentářů trvá na ideji vynaložení řemeslnické dovednosti jako v konečné instanci jediné uspokojivé a smysluplné práce, mnohem přesvědčivější se zdá být, že se idea zpředmětnění […] nevztahuje na fakticky zhotovované předměty, nýbrž se ji sluší interpretovat tak, že schopnosti, nápady a talenty dělníka, jeho ‚individualita', se mohou zpředmětňovat v interakci s vnějším světem různými způsoby, a to i abstraktními." (Beate Rössler: Sinnvolle Arbeit und Autonomie, přel. Daniel Loick, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60, č. 4 [2012], s. 513–534, zde: s. 529.)

24 Srov. např. Ruth Yeoman: *Meaningful Work and Workplace Democracy*, London 2014, kap. 1.

jako první, vycházejí jeho rozličné varianty jednomyslně z toho, že společenská práce by byla dobře a správně uspořádána teprve tehdy, pokud by všichni zaměstnanci měli možnost ve své pracovní činnosti realizovat ony schopnosti, které náležejí jen nám, lidem, jako je racionální ustanovování účelů, kooperativní jednání a kreativní utváření.

(B) AUTONOMIE

Druhé normativní paradigma kritiky stávajících pracovních vztahů, které mělo v historii velký význam a dodnes má své obhájce, se obejde bez jakékoliv vnitřní hodnoty práce. Nezajímá se o to, zda jednou v budoucnu bude existovat práce bez odcizení nebo zda ji bude možné prožívat jako smysluplnou. Ptá se, co je třeba dělat, aby se práce osvobodila od jakéhokoliv poručnictví a svévolného panství. Sociální hnutí, které tento cíl poprvé vyhlásilo jako svůj program, vzniklo zároveň s evropským raným socialismem na východním pobřeží Spojených států, tedy v zemi, o které se v Evropě začalo brzy povýšeně říkat, že by se tam ze sociálně-kulturních důvodů vůbec nemohlo rozvinout organizované, socialisticky orientované dělnické hnutí.[25] Odpor řemeslníků, dělníků a malých živnostníků, kteří ve Filadelfii, New Yorku a Bostonu zakládali sdružení a bouřili se proti nové, kapitalistické formě zaměstnávání – proti námezdní práci –, se intelektuálně živil z normativních příslibů republikánství, právě tehdy ústavně akceptovaného jako státní forma. Jen pár let předtím člověk úspěšně bojoval za to, aby stát už nesměl vykonávat panství nad politickým utvářením mínění svých občanů a občanek, a tak se teď začal ptát, jak je to s těmito vybojovanými svobodami v dílenských halách továren, které začaly s postupně nastupující industrializací vznikat i na americkém východním pobřeží.[26] Podle oficiálního pojetí byli zaměstnanci svobodní

---

25 Srov. např. Werner Sombart: *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus*, Tübingen 1906. Podobně se opakovaně vyjadřoval i Max Weber.

26 Alex Gourevitch: *From Slavery to the Cooperative Commonwealth. Labor and Republican Liberty in the Nineteenth Century*, Cambridge 2015, kap. 3.

v té míře, v níž mohli svobodně přijmout nebo odmítnout smlouvu,[27] kterou jim bez použití jakéhokoliv nátlaku nabízeli vlastníci továren. Ale námezdní dělníci a dělnice velmi rychle udělali zkušenost s tím, jak málo znamená tato přislíbená svoboda k uzavírání smluv, protože nadále v nejrůznějších ohledech zůstávali závislí na podnikatelích. Vzhledem k absenci alternativních možností a nedostatku prostředků si vesměs nemohli dovolit odmítnout smlouvu v té podobě, která jim byla předložena; a po podepsání smlouvy měl továrník bezmála neomezené právo určovat podmínky a průběh jejich práce. A také neměli vůbec žádné právní prostředky, jak se bránit proti libovolně odůvodněnému vyhazovu. Revoltující skupiny rychle vynalezly přiléhavý pojem pro souhrn těchto závislostí: námezdní otroctví. Anticipovaly tak pozdější Marxův výrok o námezdní práci jako nové formě otroctví.[28] Ne že by tehdejší revoltující chtěli své vlastní pracovní podmínky stavět na stejnou úroveň se stále ještě existujícím otroctvím Afro-Američanů; dobře věděli, že otrokář smí podle práva disponovat celou osobou zotročeného jednotlivce, zatímco kapitalista má de iure zajištěný jen nárok na výnos z práce námezdního dělníka. Ale všechno, co tu de facto zůstávalo jako reálné závislosti, počínaje oktrojovanou smlouvou až po jednostrannou regulaci pracovních podmínek, stačilo ve dvacátých a třicátých letech 19. století k tomu, aby se z pohledu dělnických reprezentantů mluvilo o nové podobě otroctví. Argument, kterým chtěli získat masovou podporu, pak říkal: demokratická republika by neměla strpět žádnou námezdní práci, protože v té jsou zaměstnanci vystaveni takovému druhu libovůle podnikatelů, který není slučitelný s principy individuální nezávislosti a svobody.[29]

Reprezentanti hnutí se ovšem mnohem zřetelněji shodli na tom, co nechtějí, než na tom, co by měli chtít. Víceméně vládl konsensus o rozporu, ve kterém jsou podmínky námezdní práce s principem nezávislosti na svévolném panství. Ale

---

27 Srov. R. J. Steinfeld: *The Invention of Free Labor*; J. Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt*.

28 A. Gourevitch: *From Slavery to the Cooperative Commonwealth,* s. 68n.

29 Tamtéž, s. 77–81.

jinak už to vypadalo při pohledu na to, jaké jsou možné alternativy ke kapitalistickému trhu práce. Skepticky přistupovali k plánům Roberta Owena, který ve dvacátých letech 19. století procestoval USA a agitoval za svůj program venkovské kooperace, protože se jim zdálo, že přínos podobných kooperací je pro většinu námezdně pracujících příliš malý a závislost na filantropicky smýšlejícím mecenáši naopak příliš velká.[30] Oproti tomu někteří mluvčí hnutí navrhovali, aby se vlastnictví výrobního kapitálu šířeji rozptýlilo mezi obyvatelstvem, a tím se námezdním pracujícím zajistilo silnější právo spolurozhodovat ohledně podmínek pracovních smluv a pracovních vztahů. A jiní zase věřili, že zlo námezdní práce lze zkrotit jen tehdy, pokud továrny přejdou do vlastnictví zaměstnanců a ti je budou společně provozovat na svou sdílenou odpovědnost.[31] Ale žádný z těchto návrhů nedozrál do jasné podoby programu, který by přesvědčil většinu populace. Naděje, že by se dalo působit ve prospěch rychlého zlepšení, definitivně vyhasla s počátkem občanské války, kdy na sebe strhla veškerou pozornost otázka legitimity původního otroctví.

Boj amerických aktivistů proti podmínkám námezdní práce vzplál ještě jednou, krátce po konci americké občanské války, tedy přibližně o třicet let později. Původní argumentace se nezměnila, nadále se trvalo na neslučitelnosti závislosti dělníků a dělnic na volném uvážení kapitalistického vlastníka s republikánským příslibem svobody. Ale představy ohledně ekonomického řádu, který by měl s takovou nesvobodou skoncovat, mezitím získaly mnohem ostřejší obrysy. Nové řešení znělo „cooperative commonwealth", přičemž cílem bylo, aby se veškerý systém průmyslové výroby dostal do rukou dělnických družstev, která by si na trhu pokojně konkurovala o zisk.[32] Po více než dvě desetiletí rezonovaly tyto radikální požadavky v určitém rozsahu i mezi organizovanými dělníky ve Spojených státech a také působily i na takové politické intelektuály, jako byl John Dewey, kteří, jakkoliv vycházeli z jiného pojetí

---

30 Tamtéž, s. 86–88.

31 K těmto diskusím srov. tamtéž, s. 88–89.

32 Tamtéž, s. 118–126.

svobody,[33] považovali projekt republiky za nedokončený, pokud ho nezavrší odvážná opatření směřující k demokratizaci hospodářství. Ovšem tento impuls brzy odezněl, když po založení Národního svazu odborů v USA (1886) začalo masivně ztrácet vliv radikálnější křídlo tamějšího dělnického hnutí.

Nicméně dnes republikánské paradigma kritiky stávajících pracovních vztahů opět ožívá. Větší počet autorů a autorek, mezi nimi také Elizabeth Anderson,[34] se při pokusech mobilizovat argumenty proti soukromě kapitalistickému disponování pracovní silou odvolává na dědictví raných „dělnických republikánů" (Alex Gourevitch). Jak už bylo řečeno, jejich kritika se nezaměřuje na kvalitu práce, na to, zda je smysluplná, nebo spíše odcizená, a už vůbec tu nejde o nějaké vnitřní, inherentní vlastnosti, které by potenciálně práci příslušely. Soustřeďuje se výlučně na okolnost, že jsou dělníci a dělnice vydáni svévolnému panství soukromých podnikatelů a že tomu bude tak dlouho, dokud si nebudou moci autonomně určovat podmínky své pracovní smlouvy a své činnosti – nebo je alespoň spoluurčovat. Tato alternativa jasně ukazuje, že existují různě radikální verze republikánské argumentace. Podle přesvědčení některých reprezentantů tohoto paradigmatu je účinné osvobození společenské práce od svévolného panství možné jen tehdy, pokud se odstraní jakákoliv námezdní práce a pracující budou moci sami autonomně spravovat podnik; a jiní zase věří, že principu republikánské svobody bude učiněno zadost už tehdy, když ti, kteří jsou závislí na mzdě, budou disponovat zajištěnými právy na spolurozhodování o své pracovní smlouvě a podmínkách práce.[35] Rozdíly mezi oběma pojetími zjevně vyplývají z odlišného odhadu ekonomické

---

33 Deweyův pojem svobody je méně individualistický než ten příslušející republikánské tradici; zaměřuje se silněji na komunikativní předpoklady a individuální svoboda je v něm svázána s nevynuceným spolupůsobením se všemi ostatními členy politické obce. Viz John Dewey: The Public and Its Problems, in: týž: *The Later Works, 1925–1953*, sv. 2, Carbondale 1988, s. 235–372; k definici svobody: tamtéž, s. 155.

34 E. Anderson: *Private Regierung*.

35 K první alternativě srov. např. Alex Gourevitch: Labor Republicanism and the Transformation of Work, *Political Theory* 41, č. 4 (2013), s. 591–617; ke druhé: E. Anderson: Erwiderung auf meine Kommentatoren, in: táž: *Private Regierung*, s. 183–217.

efektivity samosprávných podniků; podle toho, jak důvěřujeme schopnosti hospodářství přežít bez soukromých investorů a podnětů tržní konkurence, se přikláníme buď k jedné, nebo druhé straně republikánské pozice.

V rámci řečeného paradigmatu rovněž existují dvě odpovědi ohledně otázky, jak by se měl odůvodnit požadavek, že člověku musí být i ve sféře společenské práce zaručena úplná svoboda od svévolného poručnictví a panství. A toto odůvodnění je nezbytné, protože tržně liberální strana může lehce namítnout, že vzhledem k soukromému riziku, které podnikatel podstupuje, je jen na jeho úvaze, jak upraví podmínky práce a jaké si stanoví cíle podnikání. Protiargumentace republikánské pozice praví, že právo každého člověka být osvobozen od libovůle kterékoliv jiné osoby nebo instance nesmí končit u píchaček před vraty továrny, ale že i uvnitř továrny nebo podniku služeb musí nadále platit, že člověk „není podřízen žádné neodpovědné vůli někoho druhého“,[36] protože to představuje univerzální právo každé osoby – a protože, jak k tomuto lidskoprávnímu argumentu ještě dodává Elizabeth Anderson, potřeba „vykonávat autonomii je základní lidská potřeba“.[37] Druhý protiargument je spíše imanentní povahy a praví, že by bylo rozporné, aby princip osvobození od poručnictví a svévolného panství, který je už dlouhou dobu etablovaný v politické sféře, nebyl účinný také v oblasti společenské práce. Ale bez ohledu na tyto rozdíly říká zásada druhého paradigmatu vždy totéž: Společenská práce bude dobře, férově nebo ospravedlnitelně uspořádána teprve tehdy, až zaměstnanci nebudou nadále vystaveni svévolnému panství podnikatelů a nadřízených.

(C) DEMOKRACIE

Třetí paradigma kritiky stávajících pracovních vztahů se od druhých dvou liší vždy v jednom, pokaždé jiném ohledu. Na rozdíl od republikánské tradice, která si nedělá hlavu s tím,

---

36 Tamtéž, s. 90.

37 Tamtéž, s. 194.

zda a případně do jaké míry přísluší společenské práci etická hodnota nebo zda má nějakou vnitřní hodnotu, v rámci třetího proudu se práce nahlíží jako statek s velkým sociálním významem; ale oproti prvnímu, zpět k Marxovi sahajícímu paradigmatu se tento statek nechápe jako něco, co má účel samo v sobě, jako vnitřní hodnota, nýbrž se tu společenské práci rozumí jako něčemu, co musí platit jako hodnotné kvůli jinému, vyššímu účelu. Svéráz tohoto třetího paradigmatu spočívá tedy v tom, že chápe práci jako sociální praxi, která je sice hodnotná, ale jen kvůli dosažení nadřazeného statku. Stejně jako v druhém paradigmatu se ani zde neklade otázka, zdali v sobě práce skrývá nějaké vnitřní kvality, ale oproti druhému paradigmatu se jí zde bez rozpaků připisuje hodnota, jenomže je zprostředkovaná s ohledem na prospěšnost pro něco jiného.

Onen účel, kvůli kterému se v našem třetím paradigmatu rozumí práci jako takovému instrumentálnímu statku, představuje politické utváření vůle všemi občany určité obce. Je to inherentní statek co nejúplnějšího a nejúčinnějšího začlenění všech členů společnosti do praxe demokratického sebeurčování, který definuje odpověď na otázku, jakým způsobem má být organizována společenská práce. Za špatně, chybně nebo nepřiměřeně uspořádanou se tu práce považuje tehdy, pokud neprospívá aktivní účasti všech občanek a občanů na politickém utváření vůle. Ovšem nesmíme přehlížet, že společenská dělba práce nevystupuje v této tradici jen jako jeden libovolný statek, který má instrumentální význam pro prosperující demokratické utváření vůle; existuje bezesporu řada takových podmínek, bez nichž by nebylo možné začlenění všech občanek a občanů do procesu demokratické deliberace – připomeňme jen všeobecné volební právo nebo fungující veřejnost.[38] Tyto předpoklady nemají pouze instrumentální hodnotu spočívající v tom, že umožňují demokratickou participaci a spolurozhodování, spíše jsou živoucími základy obojího, a tudíž bytostnou, konstitutivní podmínkou jejich zdaru. Specifikum třetího normativního paradigmatu není jen v tom,

---

38 Srov. Axel Honneth: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit,* Berlin 2011, s. 474–566.

že i ohledně dobře organizované a férově uspořádané dělby práce trvá na téže charakteristice, tedy že tak jako všeobecné volební právo nebo nenarušenou politickou veřejnost považuje i dostatečně dobrou dělbu práce za konstitutivní, nenahraditelný předpoklad inkluze všech občanů do demokratického utváření vůle. Dobré rozdělení a dobré uspořádaní společenské práce podle toho tedy už nemá jen instrumentální, ale také konstitutivní hodnotu pro demokratický proces.[39]

První obavy, že by postupující mechanizace a rozkouskování práce mohly být škodlivé pro politické klima v politické obci, najdeme překvapivě už u Adama Smitha, v jeho knize *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Zcela okrajově zmínil, že jednostrannost a absence smyslu jednotlivých úkonů, šířící se s rostoucí dělbou práce, by mohla vést k duševnímu i duchovnímu zbídačení pracujících, kteří by pak nebyli schopni se dostatečně informovaně účastnit politického života.[40] Smithovo okrajové pozorování se téměř přesně o půl století později stalo klíčem, jejž použil Hegel ve své analýze moderního tržního hospodářství. V kapitole, jíž věnoval ve svých *Základech filosofie práva* práci, vychází z toho, že pracující stavy jsou schopny „všeobecného života" a s tím aktivní účasti na „rozumném celku" společnosti jen tehdy, když jsou jejich profesní činnosti dostatečně komplexní, dostatečně zajištěné, a nadto se odvětvovým členěním pozvedají ke korporacím, jež vždy ctí příslušný profesní étos.[41] Tím se ustanovil leitmotiv třetího paradigmatu kritiky pracovních vztahů: Činnosti masy obyvatel, které jsou navzájem provázány dělbou práce, musí dostát normativnímu požadavku, aby vybavily všechny pracující takovou mírou sebedůvěry, vědění a sebeúcty, která by jim umožňovala účastnit se bez studu a strachu celospolečenského utváření

---

39 Za toto objasňující stanovisko vděčím diskusím s Robinem Celikatesem v souvislosti s mojí *Benjamin-Vorlesungen*.

40 Adam Smith: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* II, ed. Edwin Cannan, Methuen & Co. London 1904, s. 267 [Adam Smith: *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, II, přel. Vladimír Irgl – Alena Jindrová – Josef Pytelka – Sergej Tryml, Praha 1958, s. 347].

41 G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 196–198, § 250–256.

vůle. Po Hegelovi se takto načrtnutá představa stala základním kamenem celé, ovšem spíše jen skrytě působící tradice: ve Francii ji zakládá solidarismus Émila Durkheima a jeho stoupenců, na britských ostrovech ovlivnil z Oxfordu dělnické hnutí George Douglas Howard Cole se svým gildovním socialismem.[42] Obě křídla sjednocuje myšlenka, že předpokladem životné demokracie je její spojení s férovou, inkluzivní a neustále vědomě reflektovanou dělbou práce; pro obě větve hnutí je mimořádně důležité právě to, aby se prostřednictvím různých opatření udržovalo společné vědomí o vzájemných závislostech daných dělbou práce, protože jenom to umožňuje kultivovat ducha demokratické společenskosti. Normativní argumentace, jejímž prostřednictvím se legitimuje nutně komplementární vztah demokracie a férové dělby práce, se ve své podstatě najde už u Hegela. Jen ten, kdo má uznáníhodné a také sociálně opravdu uznávané povolání, může disponovat kognitivními schopnostmi a psychickou sebedůvěrou potřebnými k účinné účasti na společenském utváření vůle v takovém rozsahu, který vyžaduje idea aktivního občanství. O přiměřeně nebo dostatečně „dobře" organizované společensky žádoucí práci se zde mluví pouze tehdy, pokud to každému pracujícímu umožňuje spolupůsobit na demokratický život společnosti, aniž by ho přitom omezoval nějaký nátlak. V jednotlivostech pak to, jak má být konkrétně uspořádána společenská práce v celém bohatství jejích úkonů, přirozeně vždy podmiňují empirické představy o tom, co ve stávajících pracovních podmínkách nejvíce škodí účasti na politickém utváření vůle. Proto také reprezentanti této třetí pozice dávají často velmi rozdílná doporučení, jak změnit stávající situaci. Jednotní jsou jen v kritice vznášené vůči panujícím pracovním vztahům: Pokaždé se týkají situací, které – z důvodů fyzického nebo psychického přetěžování, příliš silného rozkouskování práce, chybějícího uznání nebo nedostatečného zakotvení v sociální dělbě práce – většině pracující populace

---

42 Émile Durkheim: *Über soziale Arbeitsteilung*, přel. Ludwig Schmidts, lektoroval Michael Schmid, Frankfurt am Main 1992. K Durkheimovi a tradici francouzského solidarismu srov. Christian Gülich: *Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus*, Wiesbaden 1991. Ke Coleovi G. D. H. Cole: *Labour in the Commonwealth*, London 1918.

nedovolují se s plným nasazením účastnit deliberativních rozprav a konfrontací v rámci demokratických společností.

S tím jsme načrtli tři nejdůležitější varianty normativní kritiky pracovních vztahů v kapitalismu. Ty se v nich kritizují vždy podle toho, jaké se zaujme normativní stanovisko: Buď protože nutí pracující lidi k smysluprostým a objektivně neuspokojujícím činnostem, nebo že je vystavují svévolnému panství soukromých aktérů, nebo že jim nezprostředkovávají schopnosti a předpoklady nezbytné k rovnoprávné účasti na demokratickém utváření vůle. Abych si připravil výchozí bod pro normativní pojednání aktuálně panujících pracovních podmínek, provedu teď kritické srovnání těchto tří variant. Opět začnu s paradigmatem, které navazuje na Marxe a jež v dalším textu nazývám „kritika odcizení". Podle něj bychom mohli mít neodcizený vztah k naší pracovní činnosti jen tehdy, pokud by nám poskytovala možnost rozumět jí jako vyjádření nebo odrazu našich rodových nadání a schopností.

Sugestivní věrohodnost a názornost, kterou toto první paradigma vyzařuje, je zároveň jeho největší silou i slabinou. Když necháme stranou metafyzické konotace, které ještě tu a tam ulpěly na kritice odcizení v Marxově podání,[43] představa, že by veškerá práce v budoucnosti umožňovala vyjádření specificky lidských schopností a potencialit, zpočátku okouzluje svou nepopiratelnou přitažlivostí. Každá činnost, v níž se člověku daří zakoušet sebe sama, jak účinně působí na předmětné okolí a ztvárňuje tak své vlastní záměry, se může chápat jako ztělesnění uspokojujícího, účelného a svůj účel si ustanovujícího jednání. A pokud o něco snížíme předpoklady takového neodcizeného konání a zrušíme podmínku přetváření [fyzického] předmětu, takže zbude jen činné vykonávání specificky lidských mohoucností, ani pak toto paradigma neztratí téměř nic ze své počáteční atraktivity. Vždyť i práce, které nepřetvářejí předměty – jako je například doručování poštovních zásilek, výchova mladých a péče o staré lidi –, se budou těm, kdo se jimi živí, jevit tím atraktivnější a přinášet

43 K tomu ještě jednou E. M. Lange: *Das Prinzip Arbeit*, kap. 1.

tím víc uspokojení, čím více v nich budou moci projevit a vyjádřit své vlastní schopnosti a nadání.

Je ovšem třeba mít na zřeteli, že se zde nemluví o subjektivních pocitech a dojmech, o takzvaném uspokojení z práce, nýbrž o naplňování určitých „objektivních" standardů. Nestačí, pokud sami prožíváme vlastní činnost jako smysluplnou co do vynakládání specificky lidských schopností, ale taková aktivita musí také fakticky – nebo „objektivně" – umožňovat realizaci jedné nebo několika takových možností.[44] Ovšem jakmile konfrontujeme takové kritérium s obrovským množstvím konkrétních případů nejrozmanitějších pracovních činností, na něž má být uplatněno, okamžitě se nutně ukazuje jako nesmírně obtížně použitelné; téměř vše tu totiž závisí na tom, co se bude chápat ve striktním smyslu jako specificky lidská vlastnost. Znamená takovou specificky lidskou mohoucnost už zvládnutí čtyř základních početních úkonů, takže by se monotónní a fyzicky i psychicky zatěžující činnost pokladní v supermarketu už dalo rozumět jako neodcizené práci? Abychom omezili nebezpečnou libovůli, potřebujeme co nejpřesněji vymezit okruh schopností, které mohou být brány jako specificky „lidské" nebo které by, řečeno parafrází Marxe, mohly reprezentovat naše zvláštní „rodové síly". Čím úžeji ale tento okruh sevřeme, tedy čím menší bude počet vlastností, které se v eminentním smyslu pojímají jako typicky lidské, tím menší také bude oblast pracovních činností, které vůbec mohou připadat v úvahu jako potenciální kandidátky na neodcizené práce. Hrozí, že takové omezování skončí u jen několika málo specifických lidských schopností, jež bychom chtěli vidět realizované v neodcizené práci, a že sklouzneme do etického perfekcionismu, který nasadí normativní nároky tak vysoko, že je nebude možné uplatnit ani na většinu v budoucnosti prováděných činností. Pak ovšem nehraje roli, zda

---

44 Podle mého názoru se tendenci rozumět „neodcizenosti" pouze subjektivně nevyhnula ani Beate Rösslerová, která se ve svých úvahách pokouší perspektivu kritiky odcizení (Marx) zkřížit s autonomií: „Odcizená práce je tedy odcizená proto, že ji subjekt nemůže vidět ani jako možné sebeuskutečnění vlastních schopností a talentu, ani jako přenesení a zvnějšnění těchto talentů a zájmů." (B. Rössler: Sinnvolle Arbeit und Autonomie, s. 529.) Zda je tedy práce smysluplná nebo neodcizená, se tak ponechává na uvážení pracujícího subjektu.

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázku z knihy ***Pracující suverén*.**
Pokud se Vám ukázka líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.