

## PRÁCE A DÍLO. LEVINAS, ARENDTOVÁ A MARXISMUS

JAN BIERHANZL, Filosofický ústav Akademie věd ČR, Fakulta Humanitních studií UK v Praze, ČR

BIERHANZL, J.: Labor and Work. Levinas, Arendt and Marxism  
FILOZOFIA 72, 2017, No. 1, pp. 46-53

The article explores the relationship between labor and work in Levinas, taking into consideration Arendt's understanding of action as well as the Marxist conception of labor. The sections dealing with the concept of work in Levinas' *Totality and Infinity* offer a roughly reproduction of the Marxist dichotomy creation/self-creation: on one hand there is the claim to the unity of labor and expression; on the other hand there is an alienated labor with this unity broken. Here the works are commodities and workers dishonored and, what is more, exploited. Thus the reader is left with following questions: What is the true reason of breaking this fundamental bond of a person with herself/himself? How precisely this break is accomplished?

**Keywords:** Labor – Work – Fabrication – Action – Speech – Levinas

Slavný pojem Díla (s velkým D) z Levinasovy knihy *Humanismus druhého člověka* z roku 1972, pojem, který je třeba odlišit od jednání na straně jedné a od práce na straně druhé a který označuje zvláštní typ činnosti, v níž se jednající subjekt vzdává toho, být současně naplnění svého jednání, není bez souvislosti s Arendtové pojmem zhotovování a s její trichotomií práce – zhotovování – jednání. Dílo s velkým D předchází ve vývoji filosofova myšlení pojem díla (tentokrát s malým d) v *Totalitě a nekonečnu*, zásadní knize vydané v roce 1961. Rozdíl mezi těmito dvěma pojmy je především etický. Zatímco v *Totalitě a nekonečnu* zůstává dílo modalitou práce, jež je „ve své primární intenci“, „nabýváním“, „pohybem k sobě“ a jež proto „není transcendencí“ (Levinas 1997, 139), v textu z roku 1972 je Dílo považováno za etiku samu. „Dílo myšleno radikálně je pohybem Stejného směrem k Jinému, který se nikdy nevrátí ke Stejnému. Dílo myšlené do důsledku vyžaduje radikální štedrost pohybu, jenž ve Stejném jde vstříc Jinému“ (Levinas 1996, 44).

Co se týká metody, pomocí které Levinas dospívá k této, povýtce etické, distinkci mezi prací jakožto dostředivým pohybem interiority konstituujícím sféru ekonomie a etickým Dílem jakožto odstředivým pohybem od Stejného k Jinému, bylo by možné ji nazvat trans-fenomenologickou. Klade-li totiž klasická existenciální fenomenologie důraz na intence, které vkládám do svých rozvrhů, Levinas tuto fenomenologii narušuje tím, že ve své analýze lidské činnosti dospívá k tomu, co překračuje mé možnosti, k etickému dílu jako k tomu, co je mimo můj rozvrh. Konkrétním fenoménem, v němž se mé intence, mé možnosti, mé rozvrhy, můj čas obrací v něco, co je mimo veškeré mé projekty, je plodnost a její diskontinuitní a zároveň nekonečný čas. Dítě je zároveň naším dílem, zároveň však vstupem do času Jiného.

Podrobná četba obou pasáží věnovaných pojmu díla, stejně jako inspirační zdroje obou pojmů, však kromě této trans-fenomenologické perspektivy poukazuje ještě na jinou strategii, kterou Levinas používá, aby opustil půdu heideggerovské existenciální fenomenologie. Tuto strategii bychom mohli nazvat marxistickou, poněvadž zdůrazňuje ve vztahu člověka a světa zásadní úlohu zvnějšnění, zpředmětnění, praxe. Neboť „skutečnost není (podle marxismu obecně) systémem mých významů ani se nepřeměňuje podle významů, které jí svými projekty dávám. Ale svým *jednáním* vpisuje člověk do světa významy a vytváří významovou strukturu svého světa“ (Kosík 1966, 167). Marxistické prvky je možné vystopovat jak v *Totalitě a nekonečnu*, kde Levinas přebírá některé motivy z *Ekonomicko-filosofických rukopisů* z roku 1844, které později rozvíjel například Karel Kosík v *Dialektice konkrétního*, tak v *Humanismu druhého člověka*, kde je pojem Díla (s velkým D) do značné míry inspirován „konkrétní utopií“ Ernsta Blocha. Karla Kosíka zde necitujeme náhodou, neboť jeho kritika heideggerovské starosti jako reifikované praxe neumožňující myslet autentickou budoucnost se v mnohém podobá motivu pouhé „starosti o zítřek“ z druhé kapitoly *Totality a nekonečna* nazvané „Interiorita a ekonomie“, starosti, která je vlastní slasti koupající se v živlu a jejíž neurčitou budoucnost je třeba ovládnout prací. V následující studii se zaměříme na rozlišení práce a díla, jak k němu přistupují fenomenolog inspirovaný raným Marxem a marxista inspirovaný Heideggerovou (ale v pozdním díle také čím dál více Levinasovou) fenomenologií. Zatímco pro Levinase rozlišení práce a díla jakožto práce, která určitým způsobem zjevuje svého autora, je čistě etické (je to pohyb etického subjektu směrem k sobě nebo směrem od sebe k druhým), Kosík jako fenomenologický marxista ukazuje politickou a historickou genezi rozlišení těchto dvou pojmů, které ideálně tvoří jednotu. V pozadí Levinasova řešení tohoto problému je podle nás nemarxistické, mnohem spíše arendtovské, ostré odlišení morálního jednání (a mluvení) a materiální výroby.

**1. Dílo a sebevyjádření.** V následujícím výkladu se omezíme na ekonomickou sféru Levinasovy antropologie a tedy na pojem díla s malým d. Levinas hovoří o díle v druhé kapitole *Totality a nekonečna* nazvané „Interiorita a ekonomie“, konkrétně pak v sekci o obydlí, kde je práce pojmována jako dovršení sféry ekonomie. Já, jež je v interioritě pouhou slastí, čistou smyslovostí a jež je vydáno napospas bytí, získává v ekonomii domov a stává se tím, kdo si přivlastňuje věci. Oproti slasti, která narážela ve své „starosti o zítřek“ na nepředvídatelnou budoucnost možného chybění živin, z nichž žije, vlastnění věcí v domě, jejich uskladnění, umožňuje s touto prve nedisponovatelnou budoucností určitým způsobem nakládat. Činnost, která provádí tento pohyb uchopování, získávání věcí a jejich přepravu domů, nazývá Levinas prací. Práce a obydlí jsou tak velmi úzce propojeny a konstituují dva momenty jednoho a téhož pohybu, kterým je vlastnění. Práce toto přivlastňování uskutečňuje a dům je jednak jeho podmínkou, jednak cílem celého tohoto dostředivého pohybu. Práce takto dokonává separaci interiority v ekonomii, separaci, která ve sféře slasti a živlů neproběhla úplně úspěšně, poněvadž slastné koupání v živlu neumožňuje oddělení, jehož pozitivní stránkou je zaujetí nějakého místa. „Slast vydaná živlům, jež ji uspokojují, avšak jež jí svým ‚nikde‘ uvádějí ve zmatek a ohrožují, se uchyluje do

obydlí“ (Levinas 1997, 154). Jinak řečeno: „Oddělovat se, nebýt nedílně spojený s totalitou znamená pozitivně být *někde*, v domě, ekonomicky“ (Levinas 1997, 154).

Levinas takto svým způsobem sdílí marxistickou tezi o prvotnosti ekonomie, pokud ji ovšem správně rozumíme. „Prvotnost ekonomie (podle tohoto pojetí, které zastává například zmíněný Kosík) nevyplývá z většího stupně skutečnosti některých lidských výtvorů, nýbrž z centrálního významu praxe a práce ve vytváření lidské skutečnosti“ (Kosík 1966, 82). Co Levinas rovněž sdílí s Marxem, je centrální význam práce pro antropologickou diferenci. Podle antropologie *Totality a nekonečna* je jen pracující a ekonomický tvor s to osvobodit se od nutnosti živlu a disponovat nedisponovatelnou budoucností, a tedy také tridimensionalitou lidského času. Uveďme citát z *Dialektiky konkrétního*, který však velmi přesně artikuluje vztah práce a času v druhé kapitole *Totality a nekonečna*: „V práci a práci ovládá člověk čas (zatímco zvíře je výlučně ovládáno časem), protože bytost, jež je schopna odolat bezprostřednímu ukojení žádostivosti a „aktivně“ ji zadržet, vytváří z přítomnosti funkci budoucnosti a využívá minulosti, tj. *odkrývá ve svém konání trojrozměrnost času jako dimenzi svého bytí*“ (Kosík 1966, 140). Rozdíl Levinasovy pozice oproti klasickému marxismu je však v tom, že nekonečné rozšíření možností uspokojování potřeb, které oproti ponoření do živlů umožňuje práce a ekonomická existence obecně, představuje zajisté jednu z nutných podmínek antropologické diference, nejedná se však o podmínku postačující pro konstituci skutečného lidství. V posledku totiž nepředstavuje skutečně kvalitativní změnu a opět redukuje na Stejně to, co se zprvu dává jako jiné, čímž se ekonomická existence radikálně neliší od existence animální. „Ekonomická existence (stejně jako animální existence) pobývá – navzdory nekonečnému rozsahu potřeb, které umožňuje – ve Stejném. Její pohyb je dostředivý“ (Levinas 1997, 154).

Blížkost Levinasovy antropologie (navzdory tomuto kvalitativnímu rozdílu) s Marxem však zdaleka nekončí u antropologické diference. Když tematizuje plod lidské práce – dílo – uchyluje se ke způsobu tázání, který velmi dobře znají čtenáři Rukopisů z roku 1844. Jedná se o otázku, do jaké míry díla zjevují svého autora, a o nárok, který je s ní spojen, nárok přiřknout každému tvůrci výsadu běžně přiznávanou umělcům, totiž mít možnost „realizovat se ve svém díle, mít možnost spojit svou *poiesis* se svou životní praxí“ (Rodrigo 2014, 51). Levinas si klade následující rétorickou otázku: „Nevyjevuje však dílo (...) interioritu navenek? Nedaří se právě dílu prorazit krustu oddělení? Nelíčí jednání, gesta, vystupování, používané a zhotovené předměty svého autora“ (Levinas 1997, 154-155)?

Avšak důvody, pro které je třeba spět k této jednotě práce a sebezjevující tvorby, nejsou v *Totalitě a nekonečnu* zcela tytéž jako v marxismu. Zatímco v marxismu je tato jednota jednotou lidské praxe, v Levinasově antropologii toto sjednocení vždy spočívá na neredukovatelném napětí mezi dílem jako modalitou práce (a tedy ekonomie) a významem řeči, která je transcendencí.

Například marxistický filosof Karel Kosík ve svém stěžejním díle *Dialektika konkrétního* promýšlí tuto jednotu na základě modelu umělce. Jednota díla a tvorby je u něj založena na určení člověka jako tvůrce, podle něhož každý člověk, jehož život dokáže dospět k nalezení svého „lidského a společenského významu“, „při tvorbě svého esenciálního již

vždy společenského předmětu, předmětně vytváří sám sebe“ (Rodrigo 2014, 83). Kosík uvádí jako příklad této přímé spojitosti mezi výtvořem a jejich tvůrcem renesančního umělce, konkrétně Boticelliho. „Tvoření a práce jsou zde, v renesanci, ještě v jednotě, protože se lidský svět rodí v průzračnosti jako Boticelliho Venuše z mořské lastury v jarní přírodě. Tvoření je něčím vznešeným a povznášejícím. Mezi prací jako tvořením a povznášejícími výtvořem práce je přímá spojitost: výtvoř ukazuje ke svému tvůrci – člověku, který stojí nad nimi, a vypovídá o něm nejen, co již je a čeho již dosáhl, ale čím vším ještě může být“ (Kosík 1966, 83).

Levinas přejímá z marxismu tuto otázku po přítomnosti či nepřítomnosti tvůrce ve svém díle, avšak na rozdíl od Kosíka ji neartikuluje pomocí rozlišení mezi uměleckou tvorbou a prací, jež obě představují modalities lidské praxe, nýbrž pomocí obecnější problematiky vztahu mezi prací a řečí. Člověk je jistě přítomen ve svém díle v tom, jak dílo vypráví o svém tvůrci, to se však děje „pouze potud, pokud byla (díla) oděna významy řeči, jež je (sama) ustavena mimo díla“ (Levinas 1997, 155). Čtenáři *Totality a nekonečna* vědí, že řečí Levinas míní živoucí přítomnost, výraz. „Člověk je skutečně zvlášť a nezahrnutelný pouze ve výrazu, kde může ‚přispět na pomoc‘ svému vlastnímu projevu“ (Levinas 1997, 265).<sup>1</sup> Toto pojetí vztahu díla a řeči, podle kterého každé dílo, aby zůstalo lidským, musí být zdvojené řečí, která umožňuje člověku přispět na pomoc své vlastní manifestaci, má jednak za následek, že výskyt díla jako projevu živoucího ducha je něčím velmi prchavým a vzácně se vyskytujícím, a jednak že tento projev živoucího ducha může přetrvat jen jako „mrtvá litera“, a to pouze díky řemeslné činnosti, která se samotným jednáním a promlouváním tvůrce nemá nic společného.

Toto rozdvojení řeči a řemeslné činnosti při zvěčňování uměleckého či filosofického díla velmi podrobně popsala Arendtová ve *Vita activa*, konkrétně ve čtvrté kapitole o zhotovování. „Zvěčňování, k němuž dochází, když se zapisuje myšlenka, maluje obraz, skládá melodie či vytesává určitý tvar do mramoru, je samozřejmě ve stálém vztahu s myšlením, které mu předchází. Nicméně to, co realizuje myšlenku a zhotovuje myšlenou věc, je stejná řemeslná činnost, jaká díky prapůvodnímu nástroji, jímž je lidská ruka, tvoří a zhotovuje všechny ostatní trvalé věci. (...) jak vysokou cenu musí myšlení a uvažování – stejně jako promlouvání a jednání – platit za to, že prostřednictvím zhotovujícího zpředměťování vstupují do světa věci jako uchopitelné, skutečné věci. Touto cenou je samotný život, protože to, co bylo po dobu jednoho prchavého okamžiku nejvyšším vzepětím živoucího ducha, může přetrvat pouze jako ‚mrtvá litera‘“ (Arendtová 2007, 216). Levinas sdílí s Arendtovou přesvědčení, že je třeba striktně oddělovat morální jednání a promlouvání na straně jedné, a materiální výrobu a zhotovování na straně druhé. V *Totalitě a Nekonečnu* toto morální jednání tvoří Rozmluva, definovaná jako akt bez násilí. Nicméně, přes tento sdílený předpoklad, je třeba zdůraznit, že odkrytí osoby ve

---

<sup>1</sup> Když Levinas v *Totalitě a nekonečnu* tematizuje vztah rozmluvy a etiky, opakovaně odkazuje na pasáž z Platónova *Faidra*, v níž se rozlišuje mezi neosobním objektivním řádem pravdy, který se ustavuje v psaném projevu, a „rozumem v živé bytosti, což je ‚živoucí oduševnělá mluva‘, mluva ‚schopná bránit samu sebe‘“ (Levinas 1997, 57).

*Vita activa* se od Levinasovy koncepce jednání a řeči liší ve dvou podstatných ohledech, sice v ohledu politickém a fenomenologickém. Za prvé odkrytí osoby v jednání a promlouvání se děje ve veřejné, politické sféře, což je v přímém rozporu s Levinasovým striktním oddělením etiky jako vztahu tváří v tvář druhému od spravedlnosti jako zprostředkovaného vztahu k třetímu, který teprve zakládá politiku. Za druhé veřejné odkrytí osoby není odkrytím nějakého vnitřku, který by předcházel veřejné sféře, což se nedá úplně přesně říci o Levinasově opozici mezi výrazem, v němž člověk může „přispět na pomoc“ svému vlastnímu projevu, a dílem, prostřednictvím něhož k člověku přistupuje stát, a to tak, že člověka zároveň zrazuje a zahrnuje do sebe. Levinas problematizuje fenomenologické ztotožnění jevení a bytí Arendtové tím, že zdůrazňuje, že přistupovat k člověku pouze na základě jeho veřejných děl znamená špatně pochopit, zradit jeho veřejně nesdělitelné „tajemství“.<sup>2</sup>

**2. Narušení pouta mezi prací a dílem.** Navzdory tomuto posunu otázky jednoty tvoření a práce směrem ke kvazi-arendtovské mimoběžné současnosti zhotovování a se-bemanifestující řeči, marxistická tematika zde pro Levinase nekončí. Stejně jako je totiž přítomen autor ve svém díle, když asistuje své vlastní manifestaci, stejně tak, když však obrátíme hodnotové polarity, se pracující odcizuje sám sobě při výrobě zboží, které mu nepatří. „Dělník nemá v ruce všechny nitky svého vlastního jednání. Zvnějšňuje se výkon v jistém smyslu již nezdařenými. Ukazují-li jeho díla znaky, je třeba je dešifrovat bez jeho přispění. Pokud se účastní tohoto dešifrování, pak promlouvá. Produkt práce není rovněž nezczizitelné vlastnictví a může se jej zmocnit někdo druhý. Díla mají osud nezávislý na já, integrují se do souboru děl: mohou být směňována, tj. pohybovat se v anonymitě peněz“ (Levinas 1997, 155). A právě tato anonymita, v níž si lidstvo rozumí na základě svých děl a kde jsou lidé zaměnitelní, umožňuje vykořisťování člověka člověkem – další pojem, který si Levinas vypůjčil od Marxe.

Levinas tak v obou pasážích *Totality a nekonečna* věnovaných pojmu díla (Levinas 1997, 154-157 a Levinas 1997, 265-266) v hrubých rysech reprodukuje marxistickou dichotomii tvorba / sebetvorba: na jedné straně je tu nárok jednoty práce a výrazu (s tím rozdílem, že toto sebezjevení se děje spíše pomocí se-bemanifestace v řeči, která by měla doprovázet veškerou tvorbu materiálních předmětů, než v produkci díla samotné) na druhé straně pak odcizená práce, kde je tato jednota porušena, kde jsou díla zbožím a kde jsou dělníci zneuctěni, ba vykořisťováni. Čtenář těchto stránek se přitom nevyhne otázce, jaký je pravý původ porušení tohoto podstatného pouta člověka se sebou samým a jak

---

<sup>2</sup> Ve francouzském originále Levinas hovoří o « secret » a nikoli o « mystère », poněvadž tento druhý termín by příliš evokoval posvátno, kterému se chce Levinas v popisu vztahu k tváři důsledně vyhnout. Srov. Levinas 2000, 51 : « Le réel ne doit pas seulement être déterminé dans son objectivité historique, mais aussi à partir du secret qui interrompt la continuité du temps historique, à partir des intentions intérieures. Le pluralisme de la société n'est possible qu'à partir de ce secret. Il atteste ce secret. Nous savons depuis toujours, qu'il est impossible de se faire une idée de la totalité humaine, car les hommes ont une vie intérieure fermée à celui qui, cependant, saisit les mouvements globaux de groupes humains. »

přesně se tato ruptura uskutečňuje. Levinasova odpověď je stejně jednoznačná, jako je obecná. „V politickém životě (...) si lidstvo rozumí na základě svých děl; lidstvo zaměnitelných osob, vzájemných vztahů. Nahrazování (la substitution) jednoho člověka druhým, tato původní neúcta, umožňuje vykořisťování samo“ (Levinas 1997, 265-266). Pro toto nahrazení jednoho člověka druhým používá Levinas francouzský termín „la substitution“, což stojí za zmínku vzhledem k tomu, že v pozdním díle se z tohoto termínu stane jeden z klíčových pojmů jeho etiky: substitute bude označovat zástupnou oběť za druhého, která nebyla výsledkem vůle ani rozhodnutí. Tato abstraktní odpověď na naši otázku, podle které je vykořisťování důsledkem politického života jako takového, je podle nás odrazem Levinasova pojetí politiky, které jakkoli může být jasnozřivé (a důkazem budiž pasáž o díle – zboží – vykořisťování, kterou se zde pokoušíme rozplést), zůstává značně abstraktní. Byť je Levinasova kritika sféry politiky z pozic radikálně odlišné sféry etiky potřebná pro neustálé zpochybňování totalizujících tendencí uvnitř jakékoli politické moci, konkrétní návrhy jak vybudovat etičtější politiku Levinas nenabízí. Jinými slovy, Levinas nedokáže, podle různých kritiků, vystavět pozitivní architekturu konkrétních návazností politiky na původní sféru etiky. Jeden z těchto kritiků, argentinský filosof Enrique Dussel, například Levinasovi klade následující otázky: „jak nakrmit hladové, jak zjednat spravedlnost vdově, jak vybudovat nový ekonomický řád pro chudé, jak znovu vystavět strukturu práva politického řádu, který je, jako totalita uzavřená sama v sobě, nepohostinný vůči cizinci? (...)“. Podle Dussela, aby Levinasova kritika politiky byla s to artikulovat pozitivní architekturu mediací ve prospěch Druhého, jeho „fenomenologie potřebuje povolát jiné filosofické tradice, jako například myšlení Marxovo. Jen tak bude totiž schopná vysvětlit historickou a konkrétní existenci chudých a nalézt mediace, které jim umožní osvobodit se od jejich chudoby“ (Poché 2015, 82).<sup>3</sup>

Karel Kosík navazující na raného Marxe přináší naopak mnohem historičtější a konkrétnější odpověď, odpověď, která je přesnější v popisu mechanismů odcizení a lépe umožňuje nalézat eticko-politické mediace ve prospěch druhého, kterého Levinas občas nazývá proletářem, spíše než aby se spokojila se zdůrazňováním, že odcizení je nutným důsledkem uskutečňování politického života jako takového. To, co podle Kosíka, „zruší tuto přímou spojitost, odloučí práci od tvoření, výtvoř od tvůrců“ je samozřejmě *kapitalismus*. „Přemění práci v netvořivou, vysilující námahu. Tvoření začíná za hranicemi průmyslové práce. Tvoření je umění, kdežto průmyslová práce je řemeslem, něčím šablonovitým, opakovatelným, a proto málo hodnotným a sebe sama znehodnocujícím. Člověk, v renesanci ještě tvůrce a subjekt, klesá na úroveň výtvořu a objektu ke stolům, strojům, kladivu. Se ztrátou vlády nad vytvořeným materiálním světem pozbývá člověk i skutečnosti“ (Kosík 1966, 83). Práci odloučenou od tvoření také Kosík popisuje jako obstarávání, manipulaci nebo operaci, kterou vykonává individuum, které „ztratilo“ vědomí, že tento svět je lidským výtvořem“ (Kosík 1966, 49). „Práce byla rozdělena do tisíce samostatných operací a každá operace má svého operátora, svůj výkonný orgán jak ve výrobě, tak v kancelářském a byrokratickém zaměstnání. Manipulátor nemá před očima dílo, ale abstraktně

---

<sup>3</sup> Srov. také (Dussel 2003, 115).

rozloženou část díla, jež nedává přehled o dílu vcelku“ (Kosík 1966, 49).

Toto odloučení výtvorů od jejich tvůrců konstatuje v moderním zhotovování také Arendtová. Problém je podle ní v tom, že moderní zhotovování probíhá ve skutečnosti na způsob práce. „Řemeslně činný člověk, i kdyby skutečně chtěl, není vůbec schopen pracovat ,více kvůli věci samé než kvůli sobě‘, protože o této ,věci‘, totiž o tom, jak bude nakonec vypadat předmět, na jehož zhotovování se podílí, zpravidla nemá nejmenší tušení“ (Arendtová 2007, 178-179). Arendtová přitom vychází mimo jiné ze studie francouzského sociologa práce Georgese Philippea Friedmanna, podle které továrenští dělníci velmi často „neznají ani jméno nebo účel dílu, který produkuje jejich stroj“ (Arendtová 2007, 179, pozn. 6).

Z jiného úhlu pohledu na tento problém upozorňuje také francouzský malíř, teoretik a sběratel „art brut“ Jean Dubuffet v knize *Dusivá kultura* z roku 1968. Těmi, kdo řemeslníkovi uzurpují jeho dílo, jsou podle tohoto anti-kulturního pamfletu intelektuálové či představitelé kulturního sboru. „Takový intelektuál se (...) dočká obrovského úspěchu za to, že nadšenému kulturnímu sboru prezentuje nějaký předmět – pisoár, stojan na lahve – který všichni klempíři a sklepmistři obdivují už půl století. Nikoho ale ani nenapadne, že v tomto případě přísluší role objevitelů klempířům a sklepmistrům. Tuto roli může hrát pouze intelektuál. Stojí také za pozornost, že nikomu ani na chvíli nepřijde na mysl pozeptat se po původním tvůrci onoho předmětu“ (Dubuffet 1998). Dubuffet příznačně jmenuje onoho umělce-intelektuála, který si onen předmět uzurpoval.

Vrátíme-li se k Levinasovi a k otázce po tom, kdo nebo co působí toto odloučení výtvorů od jejich tvůrců, kromě velmi obecné odpovědi, že se jedná o politický život jako takový, přeci jen u něj nalezneme přesnější, překvapivě anarchistickou, odpověď. Dílo održené od svého tvůrce je podle něj doménou státu. „Stát, jenž uskutečňuje svou podstatu skrze díla, tíhne k tyranii a tímto způsobem dosvědčuje *mou absenci* v těchto dílech, jež se mi v ekonomických nezbytnostech vracejí jako cizí. Na základě díla jsem pouze dedukován a vždy již špatně pochopen, spíše zrazen než vyjádřen“ (Levinas 1997, 155). Dílo ve svém spojení se Státem zde odráží naprostou pasivitu dělníka, který je redukován na produkt či na zboží do té míry, že se zde dá hovořit o jeho absenci. V této dichotomii živoucí přítomnosti a zrazující absence je nasnadě rozpoznat to, co Derrida označil jako metafyziku přítomnosti a konstatovat, že pojetí díla v *Totalitě a nekonečnu* je zatíženo přílišným důrazem na nezhotovitelné tajemství, jímž je opředeno já, a které lze vyjádřit jen za hranicemi mrtvého díla, v živoucí Rozmluvě.

**Závěr.** Arendtová tuto absenci dělníka v jeho díle, a tedy absenci lidského světa, paradoxně popisuje jako „práci kvůli sobě“ a staví ji proti „práci kvůli věci samé“. Jedině druhá uvedená totiž je s to ve zhotovování vytvářet trvalejší věci, které pak tvoří kontinuitu lidského světa. Fakt, že moderní zhotovování probíhá ve skutečnosti na způsob práce, že řemeslník se masově stal dělníkem, který ztratil jednotu práce a díla, popisují různými způsoby Arendtová, Levinas i Kosík. Pokusili jsme se ukázat, že pokud jde o konkrétní způsoby, jak obnovit tuto jednotu, spíše než u Arendtové a Levinase (minimálně v *Totalitě a nekonečnu*), kteří každý svým způsobem sdílí metafyzický předpoklad naprostého oddělení

morální sféry jednání a materiální sféry výroby (předpoklad, který veškeré pozitivní artikulace práce a jednání předem zatěžuje určitým morálním odsouzením práce jako sebestředné aktivity), je třeba navazovat na Kosíka a jeho fenomenologický marxismus.

## Literatura

- ARENDOVÁ, H. (2007): *Vita activa*. Praha: OIKOYMENH. Přeložil Václav Němec.  
DUBUFFET, J. (1998): *Dusivá kultura*. Praha: Herrmann a synové. Přeložil Ladislav Šerý.  
DUSSEL, E. (2003): „Lo politico en Levinas (hacia una filosofía política crítica)“, *Signos Filosóficos*, n°9, enero-junio, s. 111-132.  
KOSÍK, K. (1966): *Dialektika konkrétního*. Studie o problematice člověka a světa. Praha: Academia.  
LEVINAS, E. (1996): *Humanisme de l'autre homme*. Paris : Le Livre de Poche.  
LEVINAS, E. (1997): *Totalita a nekonečno*. Esej o exterioritě. Praha: OIKOYMENH. Přeložili Miroslav Petříček a Jan Sokol.  
LEVINAS, E. (2000): *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche.  
POCHÉ, F. (2015): *La culture de l'autre. Une lecture postcoloniale d'Emmanuel Levinas*. Lyon: Chronique sociale.  
RODRIGO, P. (2014): *Sur l'ontologie de Marx*. Auto-production, travail aliéné et capital. Paris: Vrin.

---

Tento text vychází v rámci grantového projektu GAČR „Beyond Fenomenology of Sociality“, GA16-23046S.

---

Jan Bierhanzl  
Filosofický ústav Akademie věd ČR  
Fakulta Humanitních studií UK v Praze  
Jilská 1  
110 00 Praha 1  
Česká republika  
e-mail: jan.bierhanzl@gmail.com