

MODERNITA HOLOCAUST

Zygmunt Bauman



Zygmunt Bauman

Modernita a holocaust



Publikace vychází za finanční podpory Nadace Židovské obce v Praze.

klíčová slova: holocaust, antisemitismus – Německo, dějiny 20. století, sociologie holocaustu, byrokracie, modernita, racionalita, zlo

Vydalo SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ (SLON), Praha 2003.
Vydání první.

Z anglického originálu *Modernity and the Holocaust*, vydaného v nakladatelství Polity Press (první vydání ve spolupráci s Blackwell Publishers Ltd., Oxford 1989, reprint s novou předmlouvou 2000), Cambridge (UK) 2000, přeložila Jana Ogrocká.

Ediční řada *POST*, 6. svazek.
Rediguje Miloslav Petrušek.

Odpovědná redaktorka Alena Miltová.

Návrh obálky Rudolf Štorkán.
Grafická úprava a sazba Studio Designiq.
Vytiskla tiskárna ÚJI, a.s., Elišky Přemyslovny 379, Praha 5-Zbraslav.

Adresy vydavatelů:
Alena Miltová, Rabyňská 740/12, Praha 4-Kamýk.
Jiří Ryba, U Národní galerie 469, Praha 5-Zbraslav.

Adresa nakladatelství:
SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ
Jilská 1, 110 00 Praha 1, redakce@slon-knihy.cz, www.slon-knihy.cz

Copyright © Zygmunt Bauman 1989

All rights reserved. Except for the quotation of short passages for the purposes of criticism and review, no part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publisher.

Translation © Jana Ogrocká 2003

ISBN 80-86429-23-7

Zygmunt Bauman

MODERNITA A HOLOCAUST

přeložila Jana Ogrocká

SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ
PRAHA 2003

Janině a všem ostatním, kdo přežili, aby mohli říci pravdu

Zatímco píšu, nad hlavou mi přelétají vysoce civilizovaní lidé a snaží se mě zabít. Necítí vůči mně žádné osobní nepřátelství a ani já vůči nim. Jak se říká, „plní jen svou povinnost“. Nepochybuji, že většina z nich jsou laskaví, zákona dbalí muži, které by v soukromém životě nikdy ani nenapadlo, že by mohli spáchat vraždu. Když se ale některému z nich podaří rozmetat mě dobře svrženou bombou na kusy, nebude proto spát hůř. Slouží své zemi, což ho zbavuje od zlého.

George Orwell, *England your England* (1941)

Nic není tak smutné jako mlčení.

Leo Baeck, předseda Reichsvertretung der deutschen Juden, 1933–1943

Je v našem zájmu, aby si velká historická a společenská otázka... jak se to mohlo stát?... podržela veškerou svoji váhu, veškerou svoji strohou nahotu, veškerou svoji hrůzu.

Gershom Scholem, nesouhlasící s popravou Eichmanna

Obsah

Předmluva	7
Kategoriální vražda, aneb jak si pamatovat holocaust (Předmluva k českému vydání)	17
1 Úvod: Sociologie po holocaustu	31
Holocaust jako zkouška modernity	37
Význam civilizačního procesu	44
Sociální produkce morální netečnosti	52
Sociální produkce morální neviditelnosti	59
Morální důsledky civilizačního procesu	63
2 Modernita, rasismus, vyhlazování I	67
Některé zvláštnosti odcizení Židů	70
Nepatříčnost Židů v křesťanském světě do počátku modernity	74
Na obou stranách barikád	78
Prizmatická skupina	80
Moderní dimenze nepatříčnosti	85
Nenárodní národ	92
Modernita rasismu	98
3 Modernita, rasismus, vyhlazování II	105
Od heterofobie k rasismu	106
Rasismus jako forma sociálního inženýrství	111
Od odmítání k vyhlazování	119
Pohled dopředu	126
4 Jedinečnost a normalita holocaustu	133
Problém	135
Mimořádná genocida	139
Svébytnost moderní genocidy	145
Účinky hierarchické a funkcionální dělby práce	150
Dehumanizace předmětů byrokratické činnosti	155
Role byrokracie v holocaustu	158
Selhání moderních pojistek	160
Závěry	165

5	Získávání obětí ke spolupráci	173
	„Zapečetění“ obětí	179
	Hra „zachraň, co se dá“	187
	Individuální racionalita ve službách kolektivní zkázy	194
	Racionalita sebezáchovy	203
	Závěr	210
6	Etika poslušnosti (Poučení z Milgrama)	213
	Nelidskost jako funkce sociální vzdálenosti	217
	Spolupachatelem v důsledku předchozího jednání	220
	Moralizace technologie	222
	Těkající odpovědnost	225
	Pluralita moci a moc svědomí	227
	Sociální podstata zla	230
7	K sociologické teorii morálky	235
	Společnost jako továrna na morálku	236
	Výzva holocaustu	242
	Předspolečenské zdroje morálky	247
	Sociální blízkost a morální odpovědnost	252
	Sociální potlačení morální odpovědnosti	257
	Sociální produkce vzdálenosti	263
	Závěrečné poznámky	269
8	Dodatečné zamyšlení: Racionalita a hanba	273
	Sociální manipulace s morálkou: moralizace jednajících, adiaforizace jednání (Přednáška při příležitosti udělení Evropské ceny města Amalfi)	281
	Povinnost pamatovat si – ale co? (Doslov k vydání v roce 2000)	297
	Sociální produkce viny a nevin	299
	Kategoriální vražda	302
	Genocida jako budování řádu	305
	Jak se žije se vzpomínkou na holocaust	308
	Sebereprodukce statusu oběti	314
	Jak se žije v jednorozměrném světě	319
	Sociální produkce lidí ochotných zabít	323
	Modernita versus <i>homo sacer</i>	328

Předmluva

Když Janina dopsala svůj osobní příběh o tom, jak žila v ghettu a jak se skrývala, děkovala mně, svému manželovi, že jsem vydržel ta dlouhá dvě léta její nepřítomnosti, kdy psala a kdy znovu přebývala ve světě, „který nebyl můj“. Mně se z toho světa hrůzy a krutosti, jakmile dosáhl do nejdlehlších koutů Evropy, opravdu podařilo utéci. Stejně jako tolik mých současníků jsem se ho poté, co zmizel, nesnažil zkoumat a nechával ho, ať si přežívá v neodbytných vzpomínkách a nehojících se jizvách těch, jež oloupil a zranil.

O holocaustu jsem samozřejmě věděl. Měl jsem o něm stejnou představu jako tolik lidí mé generace a generací mladších: viděl jsem v něm strašlivý zločin, který spáchali zlí na nevinných. Svět se rozdělil na šílené vrahy, bezmocné oběti a ostatní, z nichž mnozí obětem pokud možno pomáhali, většinou toho ale nebyli schopni. V onom světě vrahové vraždili, protože byli šílení a zlí, posedlí šílenou a zlou myšlenkou. Oběti šly poslušně na porážku, protože se se svým mocným a po zuby ozbrojeným nepřitelem nemohly měřit. Zbytek světa se v ohromném zoufalství jenom díval, neboť věděl, že lidské utrpení ukončí pouze definitivní vítězství spojeneckých armád protinacistické koalice. Se všemi těmito poznatky byla má představa holocaustu jako obraz na stěně: pečlivě zarámovaný, aby se to, co je na něm namalováno, odlišilo od tapety a aby se zdůraznilo, jak jiný je oproti ostatnímu zařízení pokoje.

Když jsem četl Janininu knihu, napadlo mne, kolik toho nevím – či spíše o čem všem jsem vlastně ani nepřemýšlel. Svitlo mi, že ve skutečnosti nerozumím tomu, co se v tom „světě, který nebyl můj“, stalo. To, co se stalo, bylo příliš složité, aby se to dalo vysvětlit jednoduchým a intelektuálně uklidňujícím způsobem, který jsem naivně pokládal za dostatečný. Uvědomil jsem si, že holocaust byl nejenom děsivý a hrůzný, ale že ho také vůbec nelze chápat obvyklým, „běžným“ způsobem. Tato událost byla zapísána ve svém vlastním kódu, který bylo třeba nejdříve rozluštit, aby jí bylo možno rozumět.

Chtěl jsem, aby mi ji vysvětlili a pomohli pochopit historikové, sociální vědci a psychologové. V knihovnářích jsem prohledával regály, do nichž jsem nikdy předtím nenahlédl, a zjistil jsem, že jsou až k prasknutí plné úzkostlivě pečlivých historických studií a hlubokých teologických traktátů. Našel jsem tam i několik profesionálně provedených a pronikavě napsaných studií sociologických. Svědectví nashromážděná historiky byla zdrucující objemem i obsahem. Jejich analýzy byly přesvědčivé a pronikavé. Nade vši rozumnou pochybnost dokazovaly, že holocaust je spíše oknem než obrazem na zdi. Když se člověk tímto oknem dívá, naskytá se mu zřídka pohled na řadu jinak neviditelných věcí. A věci, které uvidí, jsou svrchovaně důležité nejenom pro pachatele, oběti a svědky zločinu, ale také pro všechny, kdo dnes žijí a doufají, že budou žít i zítra. Pohled tímto oknem mne vůbec netěšil. Ale čím žalostnější byl, tím více jsem byl přesvědčen, že odmítne-li někdo se tímto oknem podívat, činí tak ke své škodě.

Přesto jsem se tím oknem dříve nedíval a v tom jsem se nijak nelišil od ostatních sociologů. Tak jako většina mých kolegů jsem předpokládal, že holocaust je nanejvýš něco, co máme my sociální vědci osvětlit, rozhodně ale ne něco, co by samo mohlo osvětlit předměty našich dnešních zájmů. Domníval jsem se (spíše z nedbalosti než po úvaze), že holocaust byl přetržkou v normálním běhu historie, rakovinným bujením na těle civilizované společnosti, přechodným pominutím smyslů jinak zdravého ducha. Díky tomu jsem mohl před svými studenty malovat obraz normální, zdravé, duševně vyrovnané společnosti a příběh holocaustu přenechávat odborníkům na patologii.

Mému samolibému uspokojení – a uspokojení mých kolegů sociologů – významně napomáhalo (i když nás neomlouvalo) to, jak se se vzpomínkou na holocaust nakládalo a manipulovalo. V mysli veřejnosti byla příliš často usazena jako tragédie, která potkala Židy a jenom je, a která si tudíž, pokud jde o všechny ostatní, žádá politování, soucit, možná i omluvu, ale v podstatě nic víc. Židé i ostatní o ní znova a znova vyprávěli jako o kolektivním (a výhradním) majetku Židů, jako o něčem, co je třeba ponechat těm, kdo unikli zastřelení a zplynování, a potomkům těch, kdo neunikli – co si oni sami mají žárlivě střežit. Oba tyto názory

– „vnější“ i „vnitřní“ – se nakonec navzájem doplňovaly. Někteří samozvaní mluvčí mrtvých zašli tak daleko, že varovali před zloději, kteří chtějí podle tajné dohody holocaust ukrást Židům, „pokřesťanštit“ ho nebo jeho jedinečně židovskou povahu alespoň rozmělnit v utrpení nerozlišeného „lidstva“. Židovský stát se snažil tragických vzpomínek využít jako potvrzení své politické legitimacy, jako glejtu na svou minulou a budoucí politiku, a zejména jako zálohy na křivdy, jichž by se sám mohl dopustit. Takové názory každý svým vlastním způsobem přispěly k tomu, že holocaust zakořenil ve vědomí veřejnosti jako výlučně židovská záležitost bez většího významu pro jiné lidi (včetně Židů v jejich obecně lidském rozměru), kteří jsou nuceni žít v moderní době a být příslušníky moderní společnosti. Na to, do jaké míry a k jaké škodě byl význam holocaustu redukován na soukromé trauma a křivdu jednoho národa, mne nedávno upozornil postřeh jednoho mého vzdělaného a přemýšlivého přítele. Posteskl jsem si před ním, že v sociologii nenacházím mnoho známek, které by svědčily o univerzálně důležitých závěrech vyvozených ze zkušenosti holocaustu. „Na tom není nic divného,“ namítl přítel, „vždyť kolik je židovských sociologů?“

Člověk čte o holocaustu při výročích, která se připomínají před převážně židovským publikem a mluví se o nich jako o událostech v životě židovských komunit. Univerzity zahájily speciální kursy o historii holocaustu, které však probíhají odděleně od kursů obecné historie. Řada autorů holocaust vymezuje jako speciální oblast židovské historie. Přitáhl své vlastní specialisty, odborníky, kteří pořádají vzájemná setkání a přednášky na speciálních konferencích a sympoziích. Jejich neobyčejně produktivní a zásadně důležitá práce však jen zřídka pronikne zpět do hlavního proudu vědy a kulturního života obecně – je to tak jako s většinou jiných specializovaných zájmů v našem světě specialistů a specializací.

Když na veřejnou scénu přece jen pronikne, nejčastěji je to v příkrášlené, a tudíž naprosto demobilizující a konejšivé podobě. Jelikož potom příjemně rezonuje s veřejnou mytologií, může sice veřejnost probudit z lhostejnosti k lidské tragédii, sotva ale z jejího samolibého uspokojení – jako americká mý-

dlová opera nazvaná *Holocaust*, v níž pod dozorem odporných, degenerovaných nacistů, kteří mají ku pomoci divoké a krvežíznivé slovanské venkovany, odcházejí dobře vychovaní a slušní lékaři i se svými rodinami (vypadají zrovna jako vaši sousedé) vzpřímeně, důstojně a s vědomím morální převahy do plynových komor. David G. Roskies, hluboce chápající a citlivý badatel zkoumající reakce Židů na tuto Apokalypsu, zaznamenal, jak pracuje taková tichá, nicméně neúnavná autocenzura – „hlavy skloněné k zemi“ poezie ghetta nahrazují v pozdějších verzích „hlavy zvednuté ve víře“. „Čím více se odstraňovalo vše šedé,“ uzavírá Roskies, „tím více získával holocaust jako archetyp své příznačné obrysy. Mrtví Židé byli absolutně dobří, nacisté a jejich spolupracovníci absolutně zlí.“¹ Když Hannah Arendtová napsala, že oběti nelidského režimu mohly na cestě ke zkáze ztratit část svého lidství, ukřičelo ji unizono uražených citů.

Holocaust skutečně byl *židovskou tragédií*. I když Židé nebyli jedinou populací, kterou nacistický režim podrobil „zvláštnímu zacházení“ (šest milionů Židů patřilo k více než dvaceti milionům lidí povražděným na Hitlerův rozkaz), pouze oni byli vyčleněni k totální zkáze a v Novém řádu, který chtěl Hitler nastolit, jim nebylo přiděleno žádné místo. Navzdory tomu holocaust nebyl jenom *židovským problémem* a událostí pouze *židovské historie*. *Holocaust se zrodil a prováděl v naší moderní racionální společnosti, v rozvinutém stadiu civilizace a na vrcholu kulturních výkonů člověka, a proto je problémem této společnosti, civilizace a kultury*. Samohojení historické paměti, k němuž dochází ve vědomí moderní společnosti, tedy nepředstavuje pouze urážlivé přehlížení obětí genocidy. Je známkou nebezpečné a potenciálně sebevražděné slepoty.

Tento proces samohojení nutně neznamená, že se holocaust z paměti vytrácí úplně. Řada znaků svědčí o opaku. Nehledě na nepočetné revizionistické hlasy, které popírají skutečnost této události (a senzačními novinovými titulky, které vyvolávají, ještě nechtěně rozšiřují povědomí veřejnosti o holocaustu), za-

¹ David G. Roskies, *Against the Apocalypse, Response to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Harvard University Press, Cambridge, 1984, s. 252.

ujímá krutost holocaustu a jeho dopad na oběti (zejména na ty, kdo přežili) v pozornosti veřejnosti podle všeho stále větší místo. Náměty tohoto druhu tvoří téměř obligátní – byť vcelku vedlejší – zápletky ve filmech, televizních hrách a románech. A přesto je nepochybné, že samohojení skutečně probíhá – prostřednictvím dvou navzájem provázaných procesů.

Jedním je vtěsnávání historie holocaustu do pozice jakési odborné činnosti, již je třeba ponechat na jejich vlastních vědeckých ústavech, nadacích a pravidelných konferencích. Častým a dobře známým výsledkem rozvětňování vědeckých oborů je, že se ztenčuje spojení nové specializace s hlavní oblastí zkoumání. Hlavního proudu se zájmy a objevy nových odborníků příliš netýkají a brzy se ho přestává týkat i zvláštní jazyk a představy, které tito specialisté rozvíjejí. Takové rozvětňování nejčastěji znamená, že vědecká problematika přenesená na specializované instituce se vytrácí ze základního kánonu vědeckého oboru, tříští se a marginalizuje a v praxi, ne-li nutně v teorii, přichází o obecnější význam. Věda hlavního proudu je tak zbavena nutnosti dále se jí zabývat. A tak jsme svědky toho, že i když objem, hloubka a vědecká kvalita specializovaných prací o historii holocaustu impozantním tempem narůstají, prostor a pozornost, které se mu věnují v obecných výkladech moderní historie, větší nejsou. Pouze je dnes jednodušší obcházet základní analýzu holocaustu připojením dostatečně dlouhého seznamu vědeckých odkazů.

Druhým procesem je už zmíněná sanitace představ o holocaustu usazených v povědomí široké veřejnosti. Informovanost veřejnosti o holocaustu, až příliš často souvisí se vzpomínkovými obřady a slavnostními proslovy, které takové obřady vyžadují a opravňují. Přestože v jiných ohledech jsou příležitosti tohoto druhu velmi důležité, pro hloubkovou analýzu zkušenosti holocaustu – a zejména jejich nepříjemnějších a znepokojivějších stránek – velký prostor neskýtají. Ještě méně se tato již tak omezená analýza dostává do povědomí veřejnosti prostřednictvím nespécializovaných a obecně dostupných informačních médií.

Chce-li se po veřejnosti, ať se zamyslí nad těmi nejtěžšími otázkami – „Jak bylo něco tak hrozného možné? Jak se to mohlo stát v srdci nejcivilizovanější části světa?“ –, zřídka se dá vyvést

z klidu a duševní rovnováhy. Za analýzu příčin se vydává diskuse o vině. Kořeny hrůzy prý musíme hledat – a také je najdeme – v Hitlerově posedlosti, v patolízalství jeho nohledů, v krutosti jeho stoupců a v morální zkaženosti, již rozsévaly jeho myšlenky. Když budeme hledat ještě o kousek dále, možná je objvíme také v určitých podivných zákrutech německé historie či ve zvláštní mravní netečnosti řadových Němců – která se vzhledem k jejich otevřenému či latentnímu antisemitismu jediné dala očekávat. Ve většině případů následuje po výzvě „pokusme se pochopit, jak byly takové věci možné“ výčet odhalení o ohavném státu zvaném Třetí říše, o bestialitě nacistů či jiných aspektech „německé nemoci“, odhalení, která, jak se domníváme a jak jsme stále ponoukáni věřit, ukazují na něco, „co jde proti samé podstatě lidstva“.² Dále se také říká, že jenom když si plně uvědomíme zvrstvá nacismu a jejich příčiny, „bude vůbec možné ránu, kterou nacismus zasadil západní civilizaci, ne-li zahojit, tedy alespoň umrtvit“.³ Jedním z možných (nikoli nutně původně zamýšlených) výkladů těchto a podobných názorů je, že jakmile bude stanovena morální a materiální odpovědnost Německa, Němců a nacistů, pátrání po příčinách se završí. Jako by holocaust sám a jeho příčiny byly uzavřeny v určitém prostoru a určitém (dnes už naštěstí skončeném) čase.

Snaha zaměřit se na *němectví* zločinu jako na základní stránku jeho vysvětlení je však zároveň snahou zprostit viny všechny jiné, a zejména *všechno jiné*. Tvrzení, že pachatelé holocaustu byli traumatem či nemocí naší civilizace – spíše než jejím děsivým, nicméně legitimním produktem –, vede nejenom k morálně pohodlnému sebeospravedlnění, ale také k strašlivému nebezpečí morálního a politického odzbrojení. Všechno se to stalo „kdesi tam“ – v jiném čase, v jiné zemi. Čím více leží vina na „nich“, tím více jsme „my“ ostatní v bezpečí, a tím méně musíme toto bezpečí hájit. Jakmile se má rozložení viny za ekvivalent nalezení příčin, není třeba zpochybňovat nevinnost a zdravý způsobu života, na který jsme tak hrdí.

² Cynthia Ozick, *Art and Ardour*, Dutton, New York, 1984, s. 236.

³ Srov. Steven Beller, „Shading Light on the Nazi Darkness“, *Jewish Quarterly*, zima 1988–1989, s. 36.

Celkovým výsledkem však paradoxně je, že se ze vzpomínky na holocaust vytrácí osten bolesti. Poučení, které bychom si z holocaustu mohli vzít o tom, jak dnes žijeme – o kvalitě institucí, jimž svěřujeme svou bezpečnost, o platnosti kritérií, jimiž poměřujeme náležitost svého chování, a o vzorcích interakce, které přijímáme a chápeme jako normální –, je umlčeno, jeho poselství zůstává nevyslyšeno, nepředáno. Doberou-li se ho odborníci a mluví-li se o něm na konferencích, sotva pronikne někam jinam a pro všechny zvenčí zůstane utajeno. Do dnešního vědomí se zatím ještě nedostalo (rozhodně ne tak, aby bylo bráno vážně). Co hůř, nepoznamenalo dosud ani současnou praxi.

Záměrem této studie je být malým, skromným příspěvkem k dávno potřebnému úkolu, který má za daných okolností ohromný kulturní a politický význam. Tímto úkolem je zajistit, aby sociologické, psychologické a politické poučení z holocaustu proniklo do sebeuvědomění a praxe institucí a příslušníků dnešní společnosti. Má studie nenabízí nový výklad historie holocaustu. V tomto ohledu se zcela spoléhá na impozantní dílo nových odborných zkoumání, která jsem se snažil co nejvíce využít a jimž jsem nesmírně zavázán. Místo toho se zaměřuje na revize v různých zcela ústředních oblastech sociální vědy (a pravděpodobně také sociální praxe), které se staly nutnými vzhledem k procesům, skrytému potenciálu a trendům odhaleným v průběhu holocaustu. *Účelem různých analýz v této studii není rozšiřovat specializované poznatky a obohacovat určité okrajové oblasti zájmů sociálních vědců, ale otevřít zjištění specialistů pro obecné využití v sociální vědě, interpretovat tato zjištění tak, aby se ukázala jejich relevantnost pro hlavní témata sociologického zkoumání, přivést je zpátky do hlavního proudu našeho oboru, a pozvednout je tedy z jejich současného marginálního postavení do ústřední oblasti sociální teorie a sociologické praxe.*

První kapitola nabízí obecný přehled sociologických odpovědí (či spíše upozorňuje na očividnou absenci sociologických odpovědí) na jisté teoreticky klíčové a prakticky rozhodující otázky, jež klade zkoumání holocaustu. Některé z těchto otázek jsou samostatně a obšírněji rozebírány v následujících kapitolách. V druhé a třetí kapitole tak zkoumám napětí vycházející z ten-

dencí spojených s vytyčováním hranic v nových podmínkách modernizace, rozpadu tradičního řádu a opevňování moderních národních států, dále vazby mezi jistými atributy moderní civilizace (mezi nimiž je nejdůležitější role vědecké rétoriky v legitimizaci sociálněinženýrských aspirací), vznik rasistické formy meziskupinového antagonismu a spojení mezi rasismem a genocidními projekty. Jelikož tak holocaust postupně odhaluji jako typicky moderní jev, jemuž nelze rozumět mimo kontext kulturních tendencí a technických výtobytků modernity, v kapitole čtvrté se snažím řešit problém vskutku dialektické kombinace jedinečnosti a normálnosti pozice holocaustu mezi jinými moderními jevy. Dospívám k závěru, že holocaust byl výsledkem jedinečného setkání faktorů, které jsou samy o sobě zcela obyčejné a běžné, a že za možnost takového setkání je do velké míry odpovědné osvobození politického státu s jeho monopolem na prostředky násilí a s troufalými inženýrskými ambicemi od sociální kontroly – k němuž došlo po postupné demontáži veškerých nepolitických zdrojů moci a institucí společenské samosprávy.

Pátá kapitola je věnována nevděčné a bolestné analýze jedné z věcí, o nichž se obzvláště horlivě snažíme „raději nemluvit“ – analýze moderních mechanismů, které umožňují spolupráci obětí na jejich pronásledování, i těch, které v rozporu s vynášenými zúšlechťujícími a umravňujícími účinky civilizačního procesu podmiňují stále více dehumanizující vliv donucovací autority. Jedna z „moderních souvislostí“ holocaustu, jeho těsné spojení se vzorcem autority rozvinutým v zájmu zdokonalení moderní byrokracie, je tématem kapitoly šesté, která je vlastně obsáhlým komentářem zásadních sociálněpsychologických experimentů, jež provedli Milgram a Zimbardo. Sedmá kapitola, sloužící jako teoretická syntéza a závěr, podává přehled o dnešním postavení morálky v dominantních verzích sociální teorie a doporučuje její radikální revizi, která by se zaměřila na odhalené možnosti manipulace se sociální (fyzickou a duchovní) vzdáleností.

Věřím, že všechny kapitoly nehledě na rozmanitost témat ukazují stejným směrem a posilují ústřední myšlenku. Všechny ho-

⁴ Janina Bauman, *Winter in the Morning*, Virago Press, London, 1986, s. 1.

voří ve prospěch přijetí poučení z holocaustu do hlavního proudu naší teorie modernity, civilizačního procesu a jeho účinků. Všechny vycházejí z přesvědčení, že ve zkušenosti holocaustu je obsažena klíčová informace o společnosti, jejímiž jsme členy.

Holocaust byl jedinečným setkáním starých napětí, která modernita ignorovala, bagatelizovala či neuměla řešit, s mocnými nástroji racionálního a efektivního jednání, jež zrodil moderní vývoj sám. Přestože jejich setkání bylo jedinečné a předpokládalo vzácnou kombinaci okolností, faktory, které se tu spojily, byly a stále jsou všudypřítomné a „normální“. Po holocaustu se neudělalo dost pro to, aby se změnil jejich strašlivý potenciál, a ještě méně se udělalo pro zneškodnění jejich případných hrůzných účinků. Věřím, že v obou ohledech lze – a rozhodně by se mělo – udělat mnohem víc.

Při psaní této knihy mi kritikou a radami velmi přispěli Shmuel Eisenstadt, Ferenc Fehér, Agnes Hellerová, Lukasz Hirszowicz, Bryan Cheyette a Victor Zaslavsky. Doufám, že na těchto stránkách najdou něco víc než pouze okrajové doklady o tom, že jsem se inspiroval jejich myšlenkami. Obzvláště jsem zavázán Anthony Giddensovi, který postupně verze mé knihy pozorně pročetl, uvážlivě kriticky zhodnotil a poskytl mi velmi cenné rady. Davidu Robertsovi patří můj dík za redakční péči a trpělivost.

Kategoriální vražda, aneb jak si pamatovat holocaust

Předmluva k českému vydání

Holocaust byl velkou lidskou tragédií. Byl ale také poučením, které není radno zapomínat nebo překrucovat. Takový byl význam holocaustu před patnácti lety, kdy jsem knihu promýšlel a psal. Takový je jeho význam i dnes, kdy se připravuje její překlad pro české čtenáře.

V minulém století postříleli, otrávilí a spálili budovatelé Nového světového řádu, který naplánovali nacisté, přibližně šest milionů Židů a podle některých údajů téměř milion Romů a mnoho tisíc homosexuálů a mentálně postižených, protože tito lidé se do zamýšleného řádu nehodili.

Nebyli to zdaleka jediní mrtví na nespočetných stavenišťích podobných řádů po celém světě, i když právě tyto oběti budovatelského nadšení byly nejviditelnější a nejvíce se o nich mluvilo. Před nimi bylo povražděno půl druhého milionu Arménů, kteří se najednou stali špatnými lidmi na špatném místě, a k smrti bylo vyhladověno deset milionů skutečných či údajných ukrajinských „kulaků“, protože byli lidmi špatného druhu, pro které nebylo v báječném novém světě beztřídní konformity vůbec žádné místo. Po nich byly vyhlazeny miliony muslimů, kteří narušovali jednotný ráz hinduistické země, a miliony hinduistů přišly o život, protože znečišťovaly zemi muslimů. Miliony lidí byly zničeny za to, že stály v cestě velkému čínskému skoku, další pak za to, že narušovaly pokojnou, jednoduchou a prostou hřbitovní harmonii, již se Rudí Khmerové rozhodli nahradit neuspořádaný, hlučný a nečistý svět syrového lidství. Ve všech světadílech masakrovali nějací místní Hutuové své tutsijské sousedy a domácí Tutsiové opláceli svým pronásledovatelům stejnou mincí.

Všechny světařily měly své Súdány, Sierra Leone, Východní Timory a Bosny.

Všechna tato i další jim podobná krveprolití se vydělují z nesčetných výbuchů lidské krutosti v minulosti nejenom (a nikoli nutně) počtem obětí. Vydělují se především tím, že jsou to kategoriální vraždy. Muži, ženy a děti jsou vyhlazováni proto, že byli zařazeni do kategorie tvorů určené k likvidaci.

Kategoriální vraždy činí ze všech těchto a mnoha jiných případů za prvé skutečnost, že osud obětí zpečetilo už samo jejich zařazení do kategorie a odsouzení, které jednostranně provedli vražedci. Žádný jiný důkaz o vině obětí se nepožadoval. Při zařazování do kategorie se nedbalo na rozmanitost osobních vlastností ani na velikost nebezpečí, které mohli jednotliví příslušníci dané kategorie případně představovat. Z hlediska vražedné kategoriální logiky proto vůbec nezáleželo na tom, zda šlo o lidi staré či mladé, silné či slabé, dobré či zlé. Budoucí oběti nemusely spáchat žádný trestuhodný zločin, aby byl vynesen rozsudek a vykonána poprava. Pro tento rozsudek nebylo důležité ani to, aby se jejich zločin prokázal, a už vůbec nebylo třeba stanovit míru zavinění, aby se trest mohl odstupňovat podle jeho závažnosti. Nic, co oběti udělaly či neudělaly, je nemohlo zachránit – nic je nemohlo vydělit ze společného osudu kategorie, do níž náležely. Jak ve svém proslulém výroku říká Raul Hilberg, o osudu Židů bylo rozhodnuto v okamžiku, kdy nacističtí úředníci vyhotovili zvláštní židovské registry, oddělené od seznamů „řadových“ německých občanů, a kdy jim na cestovní průkazy natiskli písmeno „J“.

Za druhé je toto hromadění mrtvol případem „kategoriální vraždy“ svou jednosměrností. Kategoriální vraždění je pravým opakem boje, střetu dvou sil, z nichž každá chce zničit protivníka, byť by ji k tomu poháněla pouze nutnost sebeobranu a i kdyby ji do konfliktu vtáhly provokace a útoky druhé strany. Kategoriální vraždění je od začátku do konce jednostrannou záležitostí. Provádějí se opatření, která mají zajistit, aby oběti v celé operaci, již do detailu navrhuje a řídí pachatelé, byly a zůstaly pasivní. Při kategoriálním vraždění jsou jasně vytyčené, přísně střežené a zcela zneprůchodněné hranice mezi subjekty a objekty jednání, mezi

právem na iniciativu a nutností nést její následky, mezi „konáním“ a „trpěním“. Kategoriální vražda má určené lidské objekty zbavit života – ale také a *a priori* je má připravit o jejich lidství, v němž je právo na subjektivitu, na samostatné jednání, nepostradatelnou, ba přímo konstitutivní složkou.

Tím, že byl spáchán v srdci Evropy, která se v té době pokládala za vrchol historického pokroku a za naváděcí světlo pro méně civilizovaný či k civilizaci méně tíhnoucí zbytek lidstva; že se prováděl s neobyčejným odhodláním, metodicky a důsledně po dlouhý čas; že získal pomoc „toho nejlepšího“ z vědy a techniky, oné koruny a pýchy moderní civilizace, a že měl po celou dobu k dispozici jejich spolupráci; že vyprodukoval děsivé množství mrtvol a široko daleko rozsával nebyvalou morální zkázu, neboť většinu Evropanů proměnil v tiché svědky hrůz, které měly pronásledovat jejich svědomí po řadu příštích let; že nechal daleko vzadu neobyčejně rozsáhlý seznam krutostí, zkaženosti, ponížení a pokoření, o nichž máme písemné či jiné zprávy; že si získal větší celosvětovou publicitu a že se do světového povědomí vetřel hlouběji než kterýkoli jiný případ kategoriální vraždy – tím vším a pravděpodobně ještě z dalších důvodů si holocaust Židů vysloužil ve vědomí doby zcela specifické místo. Dalo by se říci, že vyniká jako vzor, archetyp či zkratka kategoriální vraždy jako takové. Mohli bychom tedy tvrdit, že se stal druhovým označením pro vražedné tendence, které jsou v průběhu moderní historie všudypřítomné a propukají s děsivou pravidelností. Pak bychom snad mohli (ve shodě se svým přáním) také říci, že v důsledku nevyslovitelné hrůzy a odporu, které provázely jeho odhalení, odstartoval holocaust Židů civilizovanější a humánnější éru v lidské historii, že byl předeherou k bezpečnějšímu a eticky uvědomělejšímu světu, a že i když vražedná tendence zcela nevymizela, roznětky potřebné k jejímu výbuchu jsou od té doby k dostání stále méně a jejich výroba bude možná zcela zastavena. Právě to však říci nemůžeme – odkaz holocaustu je, jak se ukazuje, příliš složitý na to, aby se něco takového dalo alespoň trochu oprávněně tvrdit. Logika lidského soužití se neodrží zásad logiky mravního svědomí. Tyto dvě logiky plodí velmi odlišné racionality.

Holocaust stav světa nepochybně změnil. Značně rozšířil naše společné poznání světa, který společně obýváme, a toto nové poznání zkrátka nemůže nezměnit to, jak v něm žijeme a jak přemýšlíme a vyprávíme o zkušenosti a vyhlídkách společného života. Než k holocaustu došlo, byl nepředstavitelný. Pro většinu lidí zůstal nepředstavitelný, i když už naplno probíhal. Dnes je těžké představit si svět, který by v sobě možnost nějakého holocaustu neobsahoval, a i svět, který by byl proti uskutečnění takové možnosti bezpečně chráněn, natož aby ji mohl s jistotou vyloučit. Všichni jsme byli uvedeni do stavu pohotovosti a tento stav nebyl nikdy odvolán.

Co ale znamená žít ve světě navždy těhotném hrůzami, které začal představovat holocaust? Dělá vzpomínka na holocaust svět lepším a bezpečnějším, nebo horším a nebezpečnějším místem?

→ Martin Heidegger vysvětloval, že Bytí (Sein) je proces neustálé Wiederholung – rekapitulace – minulosti. Žádným jiným způsobem Bytí být nemůže a to platí stejně tak pro lidské skupiny jako pro jednotlivce. Dvě stránky (individuální či kolektivní) identity, které rozlišil Paul Ricoeur jako l'ipséité (rozdílnost vyplývající z jedinečnosti) a la mêmeité (kontinuita Já, totožnost se sebou v čase), jsou navzájem tak propleteny, že jsou neoddělitelné, žádná z nich není schopna přetrvat sama. Jakmile se Heideggerovy a Ricoeurovy postřehy spojí, vyjde najevo základní role, již má schopnost zapamatovat si minulost v utváření individuální (či kolektivní) přítomnosti. Dnes už je otřepanou frází tvrdit, že skupiny, které ztrácejí paměť, ztrácejí spolu s ní i svou identitu, že ztráta minulosti nevyhnutelně vede ke ztrátě přítomnosti, a že je-li v sázce zachování skupiny a stává-li se hodnotou, již je třeba hájit, protože jinak o ni přijdeme, pak úspěch či neúspěch tohoto zápasu závisí na úsilí, s nímž se udržuje živá vzpomínka. To je snad pravda, rozhodně to ale není pravda celá.

Paměť je pochybně pozehnání. Přesněji řečeno, je to pozehnání i prokletí zároveň. Může „udržovat při životě“ řadu věcí, které mají pro skupinu a její sousedy zcela různou hodnotu. Minulost je plná událostí, které paměť nikdy neuchovává všechny, a to, co uchová či vytáhne ze zapomnění, nereprodukuje nikdy v „původní“ podobě (ať už to znamená cokoli). „Celou minulost“

a minulost „wie es ist eigentlich gewesen“ (jak by ji podle Rankeho měli vypravovat historikové) paměť nikdy znovu nezachytí. Kdyby toho byla schopna, byla by těžkým břemenem, nikoli přínosem. Paměť vybírá a interpretuje – a co bude vybráno a jak je to třeba interpretovat, je ošemetná věc, předmět neustálých sporů. Vzkřísit minulost, udržet minulost naživu, lze pouze prostřednictvím aktivní, selektivní, přetvářecí a obnovující práce paměti.

Pamatovat si znamená interpretovat minulost, správněji řečeno, vyprávět příběh znamená přiklánět se k určitému průběhu minulých událostí. Postavení „příběhu minulosti“ je nejednoznačné a musí takovým zůstat. Příběhy se na jedné straně vyprávějí. Nejsou a nemohou být bez vypravěčů a vypravěči jsou jako všichni lidé bezesporu chybní a mají sklon popouštět uzdu své fantazii. Na druhé straně je „minulost“ v našich představách tvrdou, jednou provždy danou, nezměnitelnou, nezvratnou a pevnou „věcí“, samým ztělesněním „reality“, již nelze ani zrušit, ani si ji odeprát. Vypravěči příběhů skrývají svou lidskou slabost za majestátní velkoleposti minulosti, již lze na rozdíl od vrtkavé přítomnosti a beztvare budoucnosti velebit jako něco, co nepřipouští spory. Minulost je (jaksi v rozporu s fakty) zpravidla prezentována jako tvrdá skála ve smrti jiných – křehkých, přechodných, proměnlivých a prchavých – názorů vydávaných za pravdivé. Když se vypravěči příběhů minulosti dovolávají autority toho, o čem vyprávějí, mohou tím odvracet pozornost od přetváření, bez něhož by se minulost nikdy v příběh nezměnila. Odkaz na autoritu minulosti zaštiťuje interpretaci před nežádoucími otázkami, které se odmítají jako všetečné a vlezlé.

Mrtví nemohou řídit, natož sledovat a opravovat chování živých. V surovém stavu, „wie es ist eigentlich gewesen“, by nás jejich životy sotva mohly učit. Aby se z nich stalo poučení, musí se nejdříve stát příběhy (toho si byl na rozdíl od mnoha jiných vypravěčů a ještě většího množství jejich posluchačů dobře vědom Shakespeare, když nechal Hamleta před smrtí přikázat jeho příteli Horaciovi: „vyprávěj můj příběh“). Minulost nezasahuje do přítomnosti přímo – veškeré zásahy zprostředkovává příběh. O tom, jaký nakonec bude směr těchto zásahů, se rozhoduje na bojišti paměti, na němž příběhy představují vojáky a vypravěči

chytré či bezmocné velitele. Hlavními trofejemi bitvy jsou poučení, která se z minulosti vyvodí.

Tento zápas interpretací, v němž se minulost přetváří v poučení pro přítomnost a v plány do budoucnosti, probíhá, jak nedávno upozornil Tzvetan Todorov,¹ v úzkém prostoru mezi dvěma pastmi – pastí *sakralizace* a *banalizace*.

Jak to vyjádřil Todorov, „sakralizace brání vyvodit z konkrétních případů obecně platná poučení, a brání tedy i komunikaci mezi minulostí a přítomností“. Na první pohled se zdá, že sakralizace je sobeckým aktem ze strany těch, kdo ji provádějí, protože jiným skupinám odpírá užitek, který by mohly mít, kdyby se dozvěděly o zkušenosti jiných a kdyby si tuto zkušenost zapamatovaly. Zdání však klamou: sakralizace je aktem špatně chápaného sobectví, který je pro vlastní zájem dané skupiny v konečném důsledku kontraproduktivní. Jestliže se obecná poučení, která jsou obsažena ve zkušenosti skupiny a která lze odkrýt pouze ve vzájemné komunikaci, ignorují nebo se jich dostatečně nedbá, ohrožuje to vlastní zájmy skupiny. Principy, které vládou (či nevládou, což se také může stát) v síti závislostí, do níž je skupina zasazena, jsou pro její přežití a blaho důležitější než to, co může skupina se sebou či se zbytkem této sítě udělat sama.

Banalizace je pravým opakem sakralizace, přesto ale vede k téměř stejným výsledkům: vyvrací, byť pouze nepřímou, veškerou originalitu zkušenosti skupiny, a tak její poselství a priori zbaňuje jedinečné hodnoty, která by mohla oprávnit potřebu mezi skupinového dialogu. Stejně jako v případě sakralizace, i když se argumentuje zdánlivě jinak, je tu jen málo důvodů – jsou-li vůbec nějaké – začít rozhovor nebo se do něho zapojit. Jestliže se jev, který zná jedna skupina ze své zkušenosti, s tupou monotónností neustále opakuje, pak se jedna skupina od druhé nemůže mnoho naučit. Případy ztrácejí schopnost přinášet poselství, která spočívá v jejich zvláštnosti. Jsou to teď pouze jedny z mnoha stejných či podobných případů a v této domnělé univerzálnosti se ztrácí zvláštnost faktorů, z níž by se dalo naučit něco skutečně

¹ Viz „Ni banalisation ni sacralisation: du bon et du mauvais usage de la mémoire“, *Le Monde diplomatique*, duben 2001, s. 10–11.

obecného a univerzálně důležitého. Ještě horší je, že neexistuje nic, co by se skupiny mohly naučit ze sdílených zkušeností svého soužití, protože na základě všudypřítomnosti a opakování zkušeností se – mylně – zdá, že příčiny (dostatečné příčiny, příčiny, které stačí na vysvětlení) osudu každé skupiny lze zkoumat a odkrývat, i když se jejich hledání zaměří výhradně na vlastní činy či nedbalost skupiny. Banalizace paradoxně hraje do ruky těm, kdo minulost sakralizují. Podporuje sakralizaci, potvrzuje její moudrost a logiku a ponouká k ještě větší sakralizační horlivosti.

Sakralizace i banalizace skupiny oddělují. Obě je obracejí dovnitř, protože obě snižují či popírají hodnotu, již má pro přežití meziskupinový dialog a sdílení různých zkušeností, které jsou sice obvykle prožívány zvlášť, jsou ale nerozpletně provázány. Obě způsobují, že cesta k takovému společenství, které by bezpečně zajistilo přežití skupin, a v němž by tedy bylo „kategoriální vraždění“ ve všech svých podobách zbytečné, je namáhavější, hrozivější a snad zcela neschůdná.

Sakralizace jde s banalizací ruku v ruce. Todorov rozebírá případ Richarda Holbrooka, reprezentujícího Ministerstvo zahraničí USA v Jugoslávii, který souhlasil s tím, že bude mluvit s bělehradskými představiteli v té době již obviněnými z provádění „dalšího holocaustu“, přičemž se jako na precedent odvolal na Raula Wallenberga, který za nacistické vlády potlačil svůj morální odpor, aby mohl zachránit lidské životy. Jak uvádí Todorov, Wallenberg riskoval svůj život, když se rozhodl pomáhat obětem a postavit se – aby dosáhl svého – všemocným pachatelům zločinu. Holbrooke šel na rozdíl od něho ve jménu a na příkaz nejohrovnější světové supervelmoci poroučet lidem, na které denně dopadaly její navážené střely a bomby. Když Clinton obhajoval vojenskou intervenci v Bosně, citoval Churchilla, který varoval před politikou ústupků Hitlerovi. Jakou cenu má takové srovnání? – ptá se Todorov. Představoval snad Milošević pro Evropu srovnatelnou hrozbu jako Hitler? Banalizace minulosti se hodí vždy, když se uvažuje o nátlaku na slabšího protivníka a když je třeba tento nátlak veřejnosti prodat spíše jako šlechetné sebeobětování než jako akt mocenské politiky. Šíření hrůzy z takového protivníka a odporu k němu je však při ztrátě zvláštnosti v banalizaci zločinu chabou obranou před

zastřením principů spravedlnosti, etických pravidel a politických ideálů, které by tato zvláštnost v hojně míře poskytovala, kdybychom na ni nezapomínali a dobře ji využili. Šance na něco takového byla například pravděpodobně promrhána, když Moše Landau, který v roce 1961 předsedal soudu s Eichmannem, o dvacet šest let později předsedal komisi, která legalizovala užívání mučení proti „podobným“ lidem s nenávistí vůči Židům – proti Palestincům na okupovaných územích.

Banalizace nahrazuje iluzorní podobností věrolomnosti nepřítel (či prostě podobností nepřátelství – všechna nepřátelství budou „jedno jako druhé“, jsou-li za nepřátelství označena) podobnost, která je skutečně důležitá, hledá-li se poučení z minulé zkušenosti: podobnost mocenských vztahů a morálnosti (či nemorálnosti) jednání. Kdykoli a kdekoli umlčí všemocná síla hlas slabých a bezmocných, místo aby jim naslouchala, stojí na špatné straně etického předělu mezi dobrem a zlem. Banalizace je zoufalým (nicméně úspěšným – dokud silný zůstává silnějším a slabý slabším) pokusem popřít tuto skutečnost. Jedině na tomto základě je možno odsoudit francouzského generála Paula Aussaresese za zvěrstva spáchaná na alžírských povstalcích, která zaštil a podnítil, či Boba Kerreyho (dříve amerického senátora, dnes prezidenta univerzity) za podíl na ohavných masových popravách ve Vietnamu, z něhož ho po letech obvinil jeden jeho bývalý spolubojovník z americké expediční armády.² Jakmile ale odsoudíme je, těžko můžeme odmítnout odsoudit Ehuda Baraka nebo Ariela Šarona, kteří nedovolují nahlédnout do toho, co způsobují izraelské tanky, helikoptéry a buldozery v utečeneckých táborech v Gaze a na Západním břehu. „Spravedlnost, která není stejná pro všechny, si toto jméno nezasluhuje,“ připomíná nám Tzvetan Todorov.³ A dokud není šance na potrestání pachatelů masakrů v Čečensku nebo amerických iniciátorů, sponzorů a patronů pošlapávání lidských práv v Salvadoru, Guatemale, na Haiti

² Viz Jim Hoagland, „Viewing Vietnam and Algeria with the Luxury of Hindsight“, *New York Herald Tribune*, 5.–6. květen 2001, s. 6.

³ Tzvetan Todorov, „Les illusions d’une justice universelle“, *Le Monde de débats*, květen 2001, s. 27.

a v Chile nebo těch, kdo se proviňují na Palestincích, platí (a má se za to, že zdůvodněně) právo Státu perzekvovat své vlastní občany a obyvatele závislých území, jimž Stát nejdříve bez nároku na odvolání přisoudí zlé úmysly, které pak opravňují a dovolují trestat za zlé skutky, jež byly spáchány, nejčastěji ale za takové, které by s jistou pravděpodobností spáchány být mohly. Když toto právo vyhnali do extrému a do poslední kapky vyždímali nacističtí vládcí, vyústilo v katastrofu holocaustu.

O právu silnějších dělat slabším, cokoli se jim zlíbí, má holocaust také co říci... Je to zajisté poučení děsivé a hrůzné, proto se ale nepřijímá a neuplatňuje o nic méně dychtivě. Předtím však musí být důsledně zbaveno všech etických konotací, až na dřev hry o přežití s nulovým součtem. „Silnější přežije.“ „Kdo uhodí jako první, přežije.“ „Dokud jsi silný, všechno, co uděláš slabšimu, ti beztestně projde.“ Je-li skutečnost, že dehumanizace obětí dehumanizuje – morálně devastuje – jejich pronásledovatele, vůbec rozpoznána, pomíjí se jako něco relativně bezvýznamného. Důležité je dostat se nahoru a udržet se tam. Přežít – zůstat naživu –, to je hodnota neposkvrnitelná nelidskostí, hodnota, o níž stojí za to usilovat jen pro ni samu, bez ohledu na to, jak vysoká je cena, již platí poražení, a jak hluboce to vítěze mravně kazí a degraduje.

Takto vykládaná poučení z holocaustu – ovlivněná sakralizací a banalizací – podněcují a prodlužují další separování, podezírání, nenávist a nepřátelství, a pravděpodobnost nové katastrofy je tím větší. Nijak nesnižují celkový úhrn násilí. O nic nepřibližují ani okamžik etické reflexe nedostatku lidského soužití a té jeho podoby, již dáváme přednost. Ještě horší je, že odvádějí pozornost od všeho, co překračuje bezprostřední běžné obavy o přežití skupiny, zejména od hlubokých příčin kategoriálního vraždění, které mohou být odhaleny, pochopeny a neutralizovány, pouze když se vyjde za úzké obzory omezené skupinou.

Holocaust byl nesmírně důležitou událostí pro budoucí podobu světa – jeho význam ale spočívá v jeho roli jakési laboratoře, v níž kondenzovaly, vyplynuly na povrch a zviditelnily se jinak rozředěné a rozptýlené tendence moderních obecně sdílených forem lidského soužití. Nebude-li tento význam holocaustu doceněn, ta nejdůležitější poučení z něho – o genocidním potenciálu,

který je bytostně spjat s naším způsobem života, a o podmínkách, za nichž může tento potenciál přinést své smrtící plody – zůstanou k nebezpečí nás všech nepochopena. Sakralizované či banalizované výklady poselství holocaustu jsou mylné a škodlivé ze dvojího důvodu – naše snahy zaměřují ke strategii, která jen zvyšuje nebezpečí, a přitom zároveň způsobují, že tato strategie je, pokud jde o účel, jemuž má údajně a jak se doufá sloužit, kontra- produktivní. Prodlužuje se „schizogenetický“ řetězec (na sílu je třeba reagovat silou), jenž zvětšuje a umocňuje riziko genocidy, které jej původně spustilo.

Ryszard Kapuściński, který neúnavně propátrává nejznámější, méně známá i zcela opomíjená místa krvavých masakrů a lidského utrpení a s až neskutečnou vnímavostí zkoumá konflikty, které rozdělují rodící se lidstvo našeho rychle se globalizujícího světa, shrnul výzvu, před níž společně stojíme, a strašlivé následky, které bude mít, jestliže ji oslyšíme: „Není snad redukcionismus, který spočívá v tom, že každý případ genocidy popisujeme odděleně, jako by byl odtržen od naší kruté historie, a zejména od mocenských deviací v jiných částech naší zeměkoule, způsobem, jak se vyhnout otázkám, které jsou pro náš svět zcela rozhodující a zásadní, a jak zavírat oči před nebezpečím, jež mu hrozí? Když jsou případy genocidy takový popisem zaneseny na okraj sdílené historie a paměti, nejsou prožívány jako společná zkušenost, jako společná zkouška, která by nás mohla spojit.“⁴ Když se postupné výbuchy šílenství „kategoriálního vraždění“ sakralizují jako soukromá tragédie obětí a jejich potomků a jako jejich výlučné dědictví a zbytkem lidstva banalizují jako politováníhodné, nicméně všudypřítomné lidské iracionální bláznovství, společná reflexe příčin tohoto šílenství a společné úsilí, které by je odstranilo, se stávají téměř nemožnými. Dbát na Kapuścińského radu či varování je naléhavým úkolem, imperativem, který je možno odmítnout jedině k naší společné škodě.

Můžeme začít pokusem vidět v četných a rozmanitých případech kategoriálních vražd projevy dvou rozhodně ne idiosynkra-

tických, ale naopak běžných a obecně rozšířených, vskutku typických podob instrumentální racionality – oné kvality myšlení a jednání, jíž se náš moderní svět vůbec nevzpírá, ale naopak ji aktivně prosazuje a poskytuje jí hojně prostředky k mobilizaci lidských emocí do jejich služeb. Všechny současné případy kategoriální vraždy lze nehledě na jejich zvláštnosti nazírat tak, že se drží dvou druhů logiky, které bychom pro absenci lepšího pojmenování mohli s využitím rozlišení, které zavedl Ferdinand Tönnies mezi *Gesellschaft* (smluvní, neosobní celek) a *Gemeinschaft* (primordiální jednota), označit jako „společenský“ a „komunitní“. Ani jeden ze dvou typů celků, které Tönnies postavil do juxtapozice téměř před jedním a půl stoletím, není dnes „přirozený“ či jednoduše „daný“ (i když „danost“ byla podle Tönniese rozlišující charakteristikou *Gemeinschaft*). V našem světě tekuté modernity, rychlého rozpadu sociálních vazeb a jejich tradičních rámců jsou oba celky nejdříve postulovány, potom je třeba je budovat a toto budování je úkolem, jemuž je třeba se postavit, vědomě ho přijmout a odhodlaně plnit, protože samy o sobě by takové celky ani nevznikly, ani se neudržely. V současném světě mohou být komunity a společnosti jen výsledkem, výtvozem nějakého produktivního snažení. Kategoriální vražda je dnes vedlejším produktem, průvodním jevem či odpadem jejich vytváření.

Společenská logika kategoriální vraždy je logikou budování řádu (tuto logiku jsem se pokusil podrobně popsat v *Modernitě a holocaustu* a v několika pozdějších studiích). Při navrhování „větší společnosti“, jež má nahradit souhrn lokálních řádů, které se už samy prakticky nereprodukuje, jsou určité části populace nutně klasifikovány jako „zbytky“, pro něž nelze najít v budoucím racionálně konstruovaném řádu prostor – stejně jako je při navrhování harmonického uspořádání zahrady třeba zanést určité rostliny do kategorie „plevel“ a určit je k likvidaci. Kategoriální vraždění je stejně jako plení (či obecněji jako veškeré „čisticí“ činnosti) tvořivá destrukce. Eliminací všeho nemístného a nevhodného se vytváří či reprodukuje řád. Beztrždní řád komunistické společnosti vyžadoval destrukci nositelů třídní nerovnosti, rasově čistý řád Tisícileté říše potřeboval odklidit ze stavenišť všechen rasově nečistý a rasu špinící materiál. Slovník sloužící

⁴ Ryszard Kapuściński, „Un siècle de barbarie: De la nature des génocides“, *Le Monde diplomatique*, březen 2001, s. 3.

genocidě se mohl místo od místa různit, základní vzorec se už ale v moderní historii zopakoval mnohokrát – vždy když se urychleného budování „nového a lepšího“ řádu shodou okolností ujala drtivá moc moderního státu disponující ohromnými prostředky a vždy když měl takový stát plnou, nerozdělenou, ničím neomeзованou moc nad obyvatelstvem na svém suverénním území (jak tomu bylo například v Pol Potově Kambodži, Maově Číně nebo Suhartově Indonésii).

Také komunitní logika je v podstatě stejně jako logika společenská zcela legitimním potomkem moderní situace, přestože rodinnou podobu může být z počátku těžké postřehnout. Když všechny zavedené a známé rámce, o něž se dříve opírala sebedůvěra v jednání, jistota sociálního postavení a bezpečí těla a jeho extenzí, rychle roztávají a začínají se pohybovat bez jakéhokoli ukotvení, jednou z možných a velmi pravděpodobných reakcí je horečnaté hledání pevného bodu – záštity před úzkostí živou nespolehlivým, nevypočitatelným uspořádáním života. Uprostřed kakofonie signálů a kaleidoskopické proměnlivosti perspektiv, kdy se všechno kolem přesunuje, převrací a mění tvář hned po ohlášení nebo i bez ohlášení, bude takovou záštitu nejspíše poskytovat uniformita stejnosti. Když chybí ostře řezaná hierarchie hodnot a na jejím místě se objevuje hrdlořezná konkurence krátkodobých záměrů, zdá se, že záštitou bude nerozdělená loajalita zneplatňující všechny ostatní zatěžující a ve své početnosti nepřehledné odpovědnosti. Jestliže je všechno ostatní na jednu křiklavě umělé, viditelně „vytvořené člověkem“ (a tedy bezesporu také „člověkem zrušitelné“), záštita se bude podle všeho hledat ve společenství, které „nemůže žádný člověk rozbít“, protože je „přirozené“, primordiální, imunní vůči lidským rozhodnutím, která přetrvává. Moderní éra, a zejména éra tekuté modernity, je dobou intenzivního, i když nikam nevedoucího budování komunity (které je intenzivní právě proto, že nikam nevede, a o to je také zoufalejší a odhodlanější). To podněcuje sobě vlastní kategoriální vraždy. Jejich případy se množí narůstajícím tempem – od Bosny a Kosova po Rwandu a Srí Lanku.

Sotva existuje něco, co by čerstvě slepenou „komunitu“ spojovalo a stmelovalo pevněji než spoluvina na zločinu, a katego-

rální vražda „komunitního“ typu je proto oproti „společenskému“ typu v několika nápadných charakteristikách jiná. V ostrém protikladu ke „společenskému“ typu kategoriální vraždy, jehož příkladem je holocaust, se v genocidních aktech vyvolaných budováním komunity klade důraz na „osobní“ povahu zločinu, na zabíjení za denního světla, kdy oběti znají vrahy od vidění i podle jména, kdy jsou pronásledováni přátelé a blízcí, známí a sousedé odvedle. Když dojde na kategoriální vraždění ve jménu budování komunity, žádné „odkládání emocí“ se ani nevyžaduje, ani neschvaluje. Nelze se tedy vymlouvat na „plnění příkazu“. Každému musí být jasné, že mezi pachateli a tribunálem soudícím válečné zločiny bude stát pouze postulovaná komunita, která se má vytvořit, že pachatele může před obviněním ze zločinu zachránit jedině vytrvalá solidarita a oddanost společné věci. Stanovené oběti jsou pouze nástrojem budování komunity. Skutečnými, nejhrošlivěji špehovanými a nejnemilosrdněji pronásledovanými nepřáteli jsou udavači, převraceči kabátů či zkrátka ti, kteří byli (se svým vědomím a souhlasem či bez nich) vyvoleni za příslušníky komunity, jsou ale příliš vlažní.

„Společenská“ a „komunitní“ podoba kategoriální vraždy jsou zde podány jako (le-li to tak říci) „čisté typy“. V praxi se ve většině případů kategoriálního vraždění oba tyto typy v různých poměrech kombinují a je třeba je zanést někde mezi „ideálnětypické“ extrémy. Ideální typy zde byly využity jako analytické nástroje, které nám mají pomoci pochopit hlavní příčiny hrozby genocidy v naší „tekuté moderní“ společnosti. Tato stať tedy jako svou hlavní tezi obhajuje tvrzení, že zcela nejdůležitějším poučením, které si je třeba vzít z odkazu holocaustu, je vědomí nutnosti věnovat těmto příčinám pečlivou pozornost a učinit společné kroky k jejich zablokování. Je to naléhavý úkol a samo jádro tohoto odkazu – etického závazku, který předaly oběti holocaustu nám všem, kdo žijeme.

Vskutku nám všem. Rozdělování, separování a vylučování jsou nejdůležitějšími nástroji kategorického vraždění a ani s vynaložením veškeré fantazie je nelze navrhnout jako prostředky k jeho prevenci. Mají-li se podetnout kořeny genocidní tendence, nesmí se připustit dvojí metr, diferencované zacházení a separace, které vytvářejí půdu pro bitvu o přežití vedenou jako hra s nulovým souč-

tem. Ať už z dlouhé historie kategoriálních vražd vyvodíme jakékoli principy lidského soužití, mohou to být jedině principy *univerzální*. Nemohou platit selektivně, protože jinak by se přeměnily v další obhajobu práva silnějšího (bez ohledu na to, kdo je v době, kdy se tato obhajoba předkládá, shodou okolností silnější).

Takový je podle všeho imperativ – a nepřináší uklidnění. Ve světě procházejícím rychlou, avšak nekoordinovanou globalizací už dosáhla vzájemná závislost globálních rozměrů, nemá však a v brzké době pravděpodobně ani mít nebude srovnatelný protějšek ve světové společnosti, institucích politické kontroly, právu ani závazném etickém kodexu. Podobnost osudu zatím nevytvořila solidaritu v cítění a jednání a zdaleka není jasné, co je možno a co je třeba udělat pro to, aby se tak stalo. Imperativ tedy přichází bez návodu, jak mu vyhovět, a bez nástrojů, které by to umožnily. V důsledku této smutné okolnosti však není o nic méně zásadní či naléhavý. Morální člověk nemůže omlouvat svou nečinnost tím, že si není jist reálnými dopady svého jednání, a stahovat se do role přihlížejícího. Můžeme pouze (nebo bychom spíše měli?) opakovat po Kapuścińském: „Protože neexistují mechanismy, právní, institucionální či technické zábrany, které by byly schopny účinně odvrátit nové akty genocidy, jedinou naší obranou před nimi je morální pozvednutí jednotlivců a společností. Je jí duchovně pronikavé svědomí, pevné odhodlání konat dobro, neustálé a pečlivé dodržování příkázání: „Miluj bližního svého jako sebe sama.““

Skeptickému čtenáři, který bude pochybovat o účinnosti tohoto příkázání tváří v tvář moderním tankům a helikoptérám, a zejména tváří v tvář opojnému pokušení, které tanky a naváděné střely vzbuzují ve svých pyšných majitelích, můžeme říci, že jednou z věcí, které nás historie kategoriálních vražd mimo vši rozumnou pochybnost naučila, je, že milovat svého bližního a dosáhnout toho, aby tento cit opětoval, je (nádavkem k tomu, jaké jiné to má hodnoty) jediným rozumným, účinným a trvalým způsobem, jak mohou jednotlivci i skupiny posloužit své sebelásce.

Zygmunt Bauman, 2001

¹ Úvod: Sociologie po holocaustu

Mezi materiální a duchovní produkty civilizace dnes patří také tábory smrti a Muselmänner.

Richard Rubenstein a John Roth, *Approaches to Auschwitz*

Existují dva způsoby, jak bagatelizovat, dezinterpretovat či odbývat význam holocaustu pro sociologii jakožto teorii civilizace, modernity, moderní civilizace.

Jedním z nich je prezentovat holocaust jako něco, co se stalo Židům, jako událost v *židovské* historii. V takovém podání je holocaust čímsi jedinečným, konejšivě netypickým a sociologicky nedůležitým. Nejčastějším příkladem takového způsobu je prezentace holocaustu jako kulminačního bodu evropsko-křesťanského antisemitismu – který je sám jedinečným jevem, jenž nemá co do šíře inventáře a vypjatosti etnických a náboženských předsudků a výpadů obdoby. Ze všech ostatních případů kolektivního antagonismu se antisemitismus vymyká svou bezprecedentní systematičností, ideologickou silou, nadnárodním a hranice překračujícím rozpětím a jedinečnou směsicí lokálních a světových zdrojů a proudů. Protože holocaust je definován jako – lze-li to tak říci – pokračování antisemitismu jinými prostředky, zdá se být „jednorázovou záležitostí“, osamocenou epizodou, která snad vrhá jisté světlo na *patologii* společnosti, v níž k ní došlo, sotva ale nějak obohacuje naše chápání *normálního* stavu této společnosti. Ještě méně vyžaduje nějakou významnější revizi tradičního chápání historické tendence modernity a civilizačního procesu – základních témat sociologického zkoumání.

Druhým způsobem, který vede zdánlivě opačným směrem, v praxi ale končí stejně, je podání holocaustu jako krajního případu široké a známé kategorie sociálních jevů, kategorie nepochybně obludné a odpudivé, s níž však můžeme (a musíme) žít. Musíme s ní žít, protože je odolná a všudypřítomná, především

však proto, že moderní společnost vždy byla, je a bude organizací určenou k jejímu potlačení a snad i úplnému potření. Holocaust se tak charakterizuje jako pouze jedna (byť sebenápadnější) z poloh široké třídy pojímající řadu „podobných“ případů konfliktu, předsudku a agrese. V té nejhorší variantě se holocaust uvádí do souvislosti s prastarým, kulturně nevykořenitelným „přirozeným“ sklonem lidského druhu – s Lorenzovou instinktivní agresivitou či s neschopností neokortexu ovládat starou, emocemi zmítanou část mozku, o níž pojednává Arthur Koestler.¹ Faktory odpovědné za holocaust jsou jakožto něco presociálního, co se vzpírá kulturní manipulaci, prakticky vyloučeny z oblasti sociologického zájmu. Přínejlepším spadá holocaust do té nejhroživější a nejzhoznější – přesto však teoreticky uchopitelné – kategorie, do genocidy, nebo se zkrátka rozpustí v obecné, dávno známé třídě etnického, kulturního či rasového útlaku a pronásledování.²

Ať už je zvolen kterýkoli z těchto dvou způsobů, výsledky jsou v podstatě stejné. Holocaust je odsunut do běžného proudu historie:

¹ Srov. Konrad Lorenz, *On Aggression*, Harcourt, Brace and World, New York, 1977 (český překlad *Takzvané zlo*, přel. Alena Veselovská, Mladá fronta, Praha, 1992); Arthur Koestler, *Janus: a Summing Up*, Hutchinson, London, 1978. V řadě prací, které se k vysvětlení holocaustu pokoušejí rozvinout teorie imanentní nedokonalosti lidské přirozenosti, zaujímá význačné místo kniha Israele W. Charnyho, *How Can we Commit the Unthinkable?* (Westview Press, Boulder, 1982). Autor v ní uvádí obsáhlý přehled teorií lidské přirozenosti a zvažuje mj. následující hypotézy: „člověk je od přírody zlý“, „sklon opíjet se mocí“, „projektování toho, co sami na sobě umíme nejméně snést, do obětího beránka“ nebo „zabíjení lidství v jiném v zájmu zachování našeho“. Wendy Stellar Flory v článku „The Psychology of Antisemitism“ ve sborníku *Antisemitism in the Contemporary World* (red. Michael Curtis, Westview Press, Boulder, 1986) vysvětluje skutečnost holocaustu úporností antisemitismu, antisemitismus všudypřítomným předsudkem, předsudek „nejzákladnější a nejintuitivnější ze všech lidských pohnutek – sobectvím“, které je zase vysvětleno jako „výsledek jiné lidské charakteristiky... – pýchy, kvůli níž jsme ochotni jít jakkoli daleko, jen abychom nemuseli připustit, že jsme se mylili“ (s. 240). Dále tvrdí, že má-li se předejít destruktivním účinkům předsudku, společnost musí trvat na tom, „aby byl přísně sledován a omezován (jak to dělá s jinými druhy sobectví)“ (s. 249).

² Například „Angela Davisová se proměňuje v židovskou hospodyně na cestě do Dachau; z omezení přidělů na potravinové lístky se dělá projev genocidy; z vietnamských uprchlíků na člunech se stávají nešťastní Židovští uprchlíci z třicátých let“. Viz Henry L. Feingold, „How Unique is the Holocaust?“ v *Genocide: Critical Issues of the Holocaust*, red. Alex Grobman a Daniel Landes, The Simon Wiesenthal Centre, Los Angeles, 1983, s. 398.

V tomto pohledu a s doprovodem odpovídajícího výčtu jiných historických hrůz (náboženské křížové výpravy, povraždění albigenkých heretiků, turecké masakry Arménů a třeba i britský vynález koncentračních táborů za búrské války) je až příliš snadné chápat holocaust jako „jedinečný“, ale konec konců normální.³

Nebo se holocaust zasazuje do až příliš známé, stovky let staré historie ghett, právní diskriminace, pogromů a pronásledování Židů v křesťanské Evropě a odhaluje se jako neobyčejně děsivý, nicméně plně logický důsledek etnické a náboženské nenávisti. Bomba je v obou případech zneškodněna. Sociální teorii není ve skutečnosti třeba významněji revidovat. Naše představy modernity, jejího neodkrytého, avšak až příliš přítomného potenciálu a jejího historického směřování nevyžadují nový realistický pohled, neboť metody a koncepty, které sociologie nashromáždila, jsou pro daný úkol – „vysvětlit ji“, „pochopit její smysl“, porozumět jí – plně dostatečné. Celkově to vede k samolibosti teorie. Vlastně se nestalo nic, co by ospravedlňovalo další kritiku modelu moderní společnosti, který tak dobře slouží jako teoretický rámec a pragmatické oprávnění sociologické praxe.

Významnější nesouhlas s tímto samolibým, sebeuspokojivým pohledem dosud vyjadřují většinou pouze historikové a teologové. Sociologové těmto hlasům nevěnují velkou pozornost. Ve srovnání s ohromnou spoustou práce, již odvedli historikové, a s rozsáhlou sebeanalýzou křesťanských a židovských teologů působí to, čím ke zkoumání holocaustu přispěli profesionální sociologové, okrajově a zanedbatelně. Sociologické studie, které byly zatím provedeny, mimo jakoukoli zdůvodněnou pochybnost vypovídají o tom, že *holocaust má více co říci o stavu sociologie, než je sociologie ve své dnešní podobě schopna dodat k našim poznatkům o holocaustu*. Sociologové tento znepokojivý fakt zatím ani nezaznamenali (natož aby naň reagovali).

Snad nejtrefněji vyjadřuje to, jak sociologická profese vnímá svůj úkol, jde-li o událost zvanou „holocaust“, je-

³ George M. Kren a Leon Rappoport, *The Holocaust and the Crisis of Human Behaviour*, Holmes & Meier, New York, 1980, s. 2.

den z jejich nejvýznačnějších představitelů, Everett C. Hughes:

Národně socialistická vláda Německa odvedla vzhledem k Židům nejkolosalnější kus „špinavé práce“ v historii. Zásadní otázky ohledně toho, jak k něčemu takovému mohlo dojít, jsou: 1. Kdo jsou lidé, kteří ve skutečnosti takovou práci vykonávají? 2. Za jakých okolností jim to jiní, „dobří“ lidé umožňují? Potřebujeme lepší poznatky o příznacích jejich nástupu k moci a lepší způsoby, jak je k moci nepřipustit.⁴

V souladu s ustálenými principy sociologické praxe definuje Hughes tento problém jako problém odkrytí zvláštní kombinace psychosociálních faktorů, jež by se daly rozumně spojit (jako determinanta) se zvláštními tendencemi chování těch, kdo odváděli „špinavou práci“; jako problém zjištění dalšího souboru faktorů, které snižují (očekávaný, nicméně nepřicházející) odpor vůči takovým tendencím ze strany jiných lidí; jako problém následného získání jistého rozsahu explanačních a prediktivních poznatků, které těm, kdo je mají, v našem racionálně organizovaném světě, jemuž vládou kauzální zákony a statistické pravděpodobnosti, umožní předcházet tomu, aby „špinavé“ tendence vznikaly, aby našly výraz v praktickém chování a dosáhly svých zhoubných, „špinavých“ účinků. Tento poslední úkol má být podle všeho splněn aplikací téhož modelu jednání, který dodal našemu světu racionální organizaci a učinil ho manipulovatelným a „kontrolovatelným“. Potřebujeme pouze lepší technologii starého – a nijak nediskreditovaného – sociálního inženýrství.

Helen Feinová⁵ se v knize, která je až dosud tím nejpozoruhodnějším z čistě sociologických příspěvků ke studiu holocaustu, věrně drží Hughesovy rady. Svůj úkol si definovala jako vysvětlení několika psychologických, ideologických a strukturálních proměnných, které nejsilněji korelují s podílem židovských obětí nebo těch, kteří přežili, uvnitř různých státně-národních entit v nacisty ovládané Evropě. Podle všech tradičních kritérií vykonala

⁴ Everett C. Hughes, „Good people and Dirty Work“, *Social Problems*, léto 1962, s. 3–10.

⁵ Srov. Helen Fein, *Accounting for Genocide: National Response and Jewish Victimization during the Holocaust*, Free Press, New York, 1979.

Feinová zcela imponující výzkumnou práci. Vlastnosti národních společenství, intenzita lokálního antisemitismu, stupeň židovské akulturace a asimilace, výsledná solidarita napříč společenstvími – to vše bylo pečlivě a správně zaznamenáno, takže lze adekvátně stanovit korelace a ověřit jejich význam. U některých hypotetických spojení se zjišťuje, že buď vůbec neexistují, nebo jsou alespoň statisticky nevýznamná. Jiné pravidelnosti jsou statisticky potvrzeny (například korelace mezi absencí solidarity a pravděpodobností, že „lidé ztratí morální zábrany“). Právě na pozadí bezvadných sociologických schopností autorky a kompetence, s níž je využívá, se však v knize Feinové mimoděk odkrývají slabiny tradiční sociologie. Nereviduje-li člověk některé ze zamlčených, avšak základních předpokladů sociologického diskursu, nemůže udělat nic jiného než Feinová. Holocaust musí pojímat jako jedinečný, nicméně plně determinovaný výsledek určitého zřetězení sociálních a psychologických faktorů, které vedlo k dočasnému odložení civilizačních okovů normálně omezujících lidské chování. Jednou věcí, která v takovém pohledu vychází (implicitně, ne-li explicitně) ze zkušenosti holocaustu nedotčena a neotřesena, je humanizující či racionalizující (oba pojmy se užívají jako synonyma) vliv sociální organizace na až nelidské pudy, které ovládají chování předsociálních či antisociálních jedinců. Existuje-li v lidském chování nějaký morální instinkt, vždy je utvářen sociálně. Jakmile společnost funguje špatně, vytrácí se. „V anomické situaci – bez sociální regulace – mohou lidé reagovat bez ohledu na možnost, že ublíží jiným.“⁶ To znamená, že v podmínkách účinné sociální regulace je taková bezohlednost nepravděpodobná. Snahou sociální regulace – a tedy moderní civilizace, jež se vyznačuje tím, že regulativní ambice dovádí k nebývalým krajnostem – je uvalit na jinak nespoutané sobectví a vrozenou krutost zvířete v člověku morální zábrany. Tradiční sociologie, která semílá fakty holocaustu v mlýně této metodologie, jež ji vymezuje jako vědeckou disciplínu, může přinášet poselství stvrzované více jejími předpoklady než „odpovídajícími fakty“ – poselství, že holocaust nebyl produktem modernity, ale jejím selháním.

⁶ Fein, *Accounting for Genocide*, s. 34.

V jiné pozoruhodné sociologické studii o holocaustu se Nechama Tecová pokusila prozkoumat opačnou stranu sociálního spektra, zachránce, tj. lidi, kteří nedovolili provádět „špinavou práci“, kteří věnovali svůj život jiným, trpícím ve světě všeobecného egoismu, krátce řečeno lidi, kteří zůstali v nemorálních podmínkách morální. Tecová, věrna zásadám sociologické moudrosti, vyvinula velké usilí, aby našla sociální determinanty chování, které bylo podle všech kritérií té doby aberantní. Postupně ověřila všechny hypotézy, které by do výzkumného projektu jistě zahrnul každý seriózní a erudovaný sociolog. Vypočetala korelace mezi ochotou pomáhat na jedné straně a různými faktory třídní, vzdělanostní, denominační a politické vázanosti na straně druhé – jen aby zjistila, že mezi nimi žádná korelace není. Proti svému očekávání – a očekávání jejich sociologicky poučených čtenářů – byla Tecová nucena vyslovit jediný možný závěr: „Tito zachránci jednali tak, jak jim to bylo přirozené – uměli se spontánně postavit hrůzám své doby.“⁷ Jinými slovy, zachránci byli ochotni pomáhat, protože taková byla jejich přirozenost. Pocházeli ze všech vrstev a částí „sociální struktury“, což boří předpoklad, že existují „sociální determinanty“ morálního chování. Jestliže se přispění takových determinant nějak projevilo, pak v tom, že v zachránčích neuhaslily potřebu pomáhat jiným v neštěstí. Tecová se více než většina ostatních sociologů přiblížila zjištění, že otázkou, o níž zde skutečně jde, není „co můžeme my, sociologové, říci o holocaustu?“, ale spíše „co může holocaust vypovědět o nás sociologech a o naší práci?“.

Přestože potřeba klást tuto otázku je nanejvýš naléhavá a zároveň představuje zcela nespravedlivě pomíjenou součást odkazu holocaustu, je třeba pečlivě zvážit, jaké to může mít důsledky. Je příliš snadné přehnaně reagovat na zjevnou pomýlenost zavedených sociologických vizí. Jakmile byla zmařena naděje na to, že zkušenost holocaustu lze obsáhnout v teoretickém rámci malfunkce (modernita neschopná potlačit bytostně cizí iracionální faktory, civilizační tlaky nestačící usměrnit emocionální a ná-

silnické pudy, zhačená socializace neschopná vytvořit potřebné množství morálních motivací), člověka to lehce svádí k „samozřejmému“ východisku z této teoretické slepé uličky, k tomu, aby holocaust prohlásil za „paradigma“ moderní civilizace, za její „přirozený“, „normální“ (kdo ví, snad i běžný) produkt, za její „historickou tendenci“. V tomto pojetí by byl holocaust povýšen do pozice *pravdy* o modernitě (spíše než uznán za *možnost*, již v sobě modernita obsahuje) – pravdy, kterou ideologická formule, již vnucují ti, kdo mají prospěch z „velké lži“, jen povrchně zahaluje. Tento pohled (podrobněji se jím budeme zabývat ve čtvrté kapitole), který údajně vyzvedá historický a teoretický význam holocaustu, jeho důležitost naopak pouze zvráceným způsobem snižuje, neboť hrůzy genocidy jsou pak v podstatě neodlišitelné od jiných podob utrpení, které moderní společnost nepochybně každodenně a v hojně míře přináší.

Holocaust jako zkouška modernity

Před několika lety vedl jistý novinář z listu *Le Monde* rozhovory se vzorkem někdejších obětí únosu. Jednou z nejzajímavějších věcí, které zjistil, byl nezvykle vysoký výskyt rozvodů u párů, které společně prožily agonii rukojmích. Protože ho to zarazilo, zkoumal, co je vedlo k rozhodnutí se rozvést. Většina dotazovaných mu řekla, že před únosem o rozvodu vůbec neuvažovali. Ta děsivá příhoda jim však „otevřela oči“ a oni „uviděli svého partnera v novém světle“. „Vyšlo najevo“, že normální dobří manželé jsou sobečtí tvorové starající se pouze o svůj žaludek; energičtí podnikatelé projevili nechutnou zbabělost; duchapřítomní „světaznalí muži“ se sesypali a nebyli schopni ničeho jiného než naříkat nad hrozící záhubou. Novinář si položil otázku, která z těchto dvou inkarnací, jež byly každému z těchto Janusů bezpochyby vlastní, byla pravou tvář a která pouze maskou. Dospěl k závěru, že otázka je špatně položena. Žádná nebyla „pravdivější“ než ta druhá. Obě představovaly možnosti, jež byly v povaze obětí obsaženy po celou dobu – vyplývaly zkrátka na povrch každá v jiné době a za jiných okolností. „Dobrá“ tvář se zdála být normální

⁷ Nechama Tec, *When Light Pierced the Darkness*, Oxford University Press, Oxford, 1986, s. 193.

pouze díky tomu, že jí oproti té druhé přály normální podmínky. Ona druhá tvář však byla vždy přítomna, i když normálně nebyla vidět. Zcela fascinujícím aspektem tohoto zjištění však bylo, že kdyby k únosu nedošlo, „druhá tvář“ by pravděpodobně zůstala navždy skryta. Partneři by i nadále spokojeně žili v manželství a nevěděli by o nevábných vlastnostech, které mohou neočekávané a nenormální okolnosti odhalit v lidech, jež, jak si mysleli, znali a kteří jim, tak jak je znali, vyhovovali.

Odstavec ze studie Nechamy Tecové, z něhož jsme citovali výše, končí následujícím postřehem: „Kdyby nebylo holocaustu, většina z těch, kdo pomáhali, by zřejmě kráčela svou nezávislou cestou, někteří by se věnovali charitativní činnosti, někteří by vedli prostý, nenápadný život. Byli to dřímající hrdinové, často nerozlišitelní od lidí kolem.“ Jedním z nejsilnějších (a nejpřesvědčivějších) podepřených závěrů studie byla nemožnost „předem zaznamenat“ znaky, symptomy či indikátory individuální připravenosti k oběti – nebo individuální zbabělosti – v nepříznivé situaci, tedy nemožnost mimo kontext, který je plodí či je pouze „probouzí“, rozhodnout, s jakou pravděpodobností se později projeví.

John K. Roth uvádí stejnou otázku potenciality a reality (kdy ta první je dosud neodkrytou modalitou druhé a druhá již realizovanou – a tedy empiricky dostupnou – modalitou první) do přímé souvislosti s naším problémem:

Kdyby nacistická moc převládla, autorita určující, co by mělo být, by zjistila, že v holocaustu nejsou porušovány žádné přírozené zákony ani páčány zločiny proti Bohu a lidskosti. Otázkou by však bylo, zda se má otrocká práce i nadále využívat, rozšiřovat nebo ukončit. Tato rozhodnutí by se opírala o racionální důvody.⁸

Nevyšlovná hrůza pronikající naší kolektivní vzpomínkou na holocaust (a více než nahodile se spojující s nezměrnou touhou vůbec si tuto vzpomínku nevybavit) spočívá v hlodajícím podezření, že holocaust by nemusel být pouhou deviací, pouhou odchylkou z jinak přímé cesty pokroku, pouhým rakovinným nádorem na ji-

⁸ John K. Roth, „Holocaust Business“, *Annals of AAPSS*, č. 450 (červenec 1980), s. 70.

nak zdravém těle civilizované společnosti. Krátce řečeno, že holocaust nebyl popřením moderní civilizace a všeho, co tato civilizace (jak si alespoň rádi myslíme) znamená. Máme podezření (i když si to nechceme připustit), že holocaust mohl pouze odkrýt druhou tvář téže moderní společnosti, jejíž jinou, známější tvář tolik obdivujeme. A že tyto dvě tváře zcela pohodlně nese jedno tělo. A snad nejvíce se bojíme toho, že žádná z nich nemůže existovat bez druhé, tak jako bez sebe nemohou existovat dvě strany jedné mince.

Často se zastavíme na samém prahu této strašlivé pravdy. Henry Feingold tak například tvrdí, že epizoda holocaustu byla ve skutečnosti novou vývojovou odchylkou v dlouhé a vcelku nevinné historii moderní společnosti, odchylkou, již jsme nemohli předpokládat a předvídat, stejně jako nemůžeme předvídat nový zálučný nápor údajně zneškodněného viru:

Konečné řešení znamenalo kritický okamžik, v němž evropský průmyslový systém vykolejil. Místo aby zkvalitňoval život, jak původně doufalo osvícenství, začal stravovat sám sebe. Evropa mohla ovládnout svět právě pomocí tohoto průmyslového systému a s ním spojeného étosu.

Jako by byly dovednosti potřebné a rozvíjené v zájmu ovládnutí světa kvalitativně jiné od těch, které zajišťovaly efektivnost konečného řešení. A přesto hledí Feingold pravdě přímo do tváře:

[Osvětím] byla také obyčejným přesahem moderního továrního systému. Místo produkce zboží zpracovávala jako surovinu lidi, konečným produktem byla smrt a vedoucí pracovníci do výkazů produkce pečlivě zaznamenávali množství jednotek za den. Komíny – sám symbol moderního továrního systému – chrly štíplavý dým ze spálených lidských těl. Novou surovinu do továren dopravovala skvěle organizovaná železniční síť moderní Evropy. Fungovala úplně stejně jako u jiného nákladu. V plynových komorách vdechovaly oběti smrtící plyn uvolňující se z kyanovodíkových tablet, které vyráběl vyspělý německý chemický průmysl. Inženýři vyprojektovali krematoria. Manažeři vyvinuli byrokratický systém, který pracoval s elánem a vyznačoval se efektivitou, již mu

moderní holocaust

mohly zaostalejší národy závidět. I sám celkový plán byl odrazem vyšinutého moderního vědeckého ducha. Nebyli jsme svědky ničeho jiného než masivního uplatnění sociálního inženýrství...⁹

Pravda je, že každá „ingredience“ holocaustu – každá z té spousty věcí, které ho umožnily – byla normální. „Normální“ nikoli v tom smyslu, že by byla obvyklá, že by šlo o další z případů v široké třídě dávno dopodrobna popsanych, vysvětlených a vstřebaných jevů (zkušenost holocaustu byla naopak nová a neobvyklá), nýbrž v tom, že byla plně v souladu s tím, co víme o naší civilizaci, o duchu, jímž se řídí, o jejích prioritách, o její imanentní vizi světa – a o náležitých způsobech naplňování lidského štěstí a budování dokonalé společnosti. Jak řekli Stillman a Pfaff,

mezi použitou technologií masové pásové výroby s vizí univerzální materiální hojnosti a použitou technologií koncentračního tábora s vizí hromadné smrti je více než nahodilá souvislost. Přestože bychom tuto souvislost rádi popřeli, Buchenwald patřil k našemu Západu stejně jako River Rouge v Detroitu – nemůžeme ho pominout jako náhodnou úchytku jinak v podstatě zdravého západního světa.¹⁰

Připomeňme si také, k jakému závěru dospěl na konci své dosud nepřekonané, směrodatné studie o provádění holocaustu Raul Hilberg: „Mašinerie zkázy se tedy strukturálně nelišila od organizované německé společnosti jako celku. Mašinerií zkázy bylo organizované společenství v jedné ze svých speciálních rolí.“¹¹

Hlavní poučení podle mne z holocaustu vyvodil Richard L. Rubenstein: „Svědčí o pokroku civilizace.“ Dodejme, že šlo o pokrok v dvojím smyslu. Průmyslový potenciál a technologické know-how, na které je naše civilizace tak pyšná, dosáhly v konečném řešení nové úrovně, když úspěšně zdolaly úkol nebývalé velikosti. V témže konečném řešení nám však naše spo-

⁹ Feingold, „How Unique is the Holocaust?“, s. 399–400.

¹⁰ Edmund Stillman a William Pfaff, *The Politics of Hysteria*, Harper & Row, New York, 1964, s. 30–31.

¹¹ Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, Holmes & Meier, New York, 1987, sv. III, s. 994.

lečnost odkryla svou do té doby neznámou schopnost. Jelikož jsme naučeni ctít a obdivovat technickou efektivitu a dobrý plán, jsme nuceni připustit, že jsme při chvále materiálního pokroku, který přinesla naše civilizace, žalostně podcenili její skutečný potenciál.

Svět táborů smrti a společnost, již tento svět plodí, odhalují stále výraznější odvrácenou stranu židovsko-křesťanské civilizace. Civilizace, to je otroctví, války, vykořisťování a tábory smrti. Je to také zdravotní hygiena, vznešené náboženské ideje, krásné umění a vynikající hudba. Je chyba si myslet, že civilizace a surová krutost jsou v rozporu... V naší době se krutost tak jako většina jiných aspektů našeho světa uplatňuje mnohem účinněji než kdy předtím. Nepřestala a nepřestane existovat. Tvoření a ničení jsou neoddelitelnými stránkami toho, čemu říkáme civilizace.¹²

Hilberg je historik, Rubenstein teolog. Dychtivě jsem pročetl práce sociologů v naději, že i u nich najdu vyjádření podobného vědomí naléhavosti problému, který nastolil holocaust, nějaký doklad toho, že holocaust představuje mimo jiné i výzvu pro sociologii jakožto profesi a jakožto soubor akademických poznatků. Ve srovnání s prací historiků a teologů však působí podstatná část akademické sociologie spíše jako kolektivní cvičení v zapomínání a zavírání očí. Poučení, jež přináší holocaust, vcelku vzato nezanechala větší stopu na běžném sociologickém uvažování, které zahrnuje mimo řadu jiných věcí takové články víry jako výhody vlády rozumu nad emocemi, nadřazenost racionality nad (čím také jiným?) iracionálním jednáním či endemický konflikt mezi požadavky efektivnosti a morálními sklony, jimiž jsou tak beznadějně prostoupeny „osobní vztahy“. Ať byly hlasy protestující proti této víře jakkoli silné a důrazné, za zdi sociologického establishmentu zatím nepronikly.

Nevím o mnoha příležitostech, kdy by se sociologové jakožto sociologové veřejně postavili faktu holocaustu čelem. Jednu takovou příležitost (i když menšího měřítko) poskytlo sympozium *Západní společnost po holocaustu*, které roku 1978 svolal In-

¹² Richard L. Rubenstein, *The Cunning of History*, Harper, New York, 1978, s. 91, 195.

stitut pro studium současných sociálních problémů.¹³ Richard L. Rubenstein se na něm pokusil ve světle zkušenosti holocaustu nastínit podnětnou, i když někdy snad příliš emocionální re-interpretaci některých nejznámějších Weberových diagnóz tendencí moderní společnosti. Chtěl zjistit, zda by se nedaly věci, o nichž víme, které však Weber přirozeně znát nemohl, na základě toho, co Weber znal, vnímal a o čem teoretizoval, přinejmenším jako možnost předvídat (zda je mohl předvídat on sám a jeho čtenáři). Měl za to, že na tuto otázku našel kladnou odpověď – alespoň to tak naznačoval: ve Weberově výkladu moderní byrokracie, racionálního ducha, principu výkonnosti, vědecké mentality, vykazání hodnot do sféry subjektivity atd. prý není patrný žádný mechanismus, který by mohl vyloučit možnost nacistických excesů, a co víc, ve Weberových ideálních typech není nic, co by vedlo k nutnosti charakterizovat aktivity nacistického státu jako *excesy*. Například „žádná z hrůz, které napáchal německý lékařský stav či němečtí technokraté, nebyla neslučitelná s názorem, že hodnoty jsou neodmyslitelně subjektivní a že věda je ve své podstatě instrumentální a hodnotově nezátížená“. Günther Roth, význačný weberovský badatel a sociolog s vynikající a zaslouženou reputací, se nesnažil skrýt svou nelibost: „Naprostě s profesorem Rubensteinem nesouhlasím. V jeho výkladu není jediná věta, kterou bych mohl akceptovat.“ Pravděpodobně popuzen možností újmy na Weberově památce (újmy, jež jako by cíhala v samotné představě „předvídaní“) připomněl shromážděným, že Weber byl liberál, ctil ústavu a schvaloval volební právo dělnické třídy (takže o něm podle všeho není možno hovořit v souvislosti s tak ohavnou věcí, jako byl holocaust). Na podstatu Rubensteinovy domněnky však nezaútočil. Připravil se tím o možnost seriózně posoudit „nepředvídané důsledky“ rostoucí vlády rozumu, již Weber označil za ústřední vlastnost modernity a k jejíž analýze zcela originálně přispěl. Günther Roth nevyužil příležitost postavit se čelem „druhé straně“ pronikavých vizí, jež nám klasik sociolo-

¹³ Srov. Lyman H. Legters (red.), *Western Society after the Holocaust*, Westview Press, Boulder, 1983.

gické tradice odkázal, ani příležitost zamyslet se nad tím, zda by nám naše smutné poznání, které bylo klasikům nedostupné, nemohlo pomoci najít v jejich postřezích věci, jejichž plných důsledků si oni sami nemohli být vědomi jinak než pouze vágně.

Günther Roth nejspíše nebude mezi sociology jediným, kdo je ochoten svolávat do zbraně na obranu posvěcených pravd naší společné tradice a nehledět při tom na nepříznivé fakty. Většina ostatních sociologů zatím k tak otevřenému projevu pouze nebyla nucena. V naší každodenní odborné praxi si s problémem holocaustu nakonec nemusíme dělat starosti. Vezmeme-li svůj obor jako celek, téměř se nám na holocaust podařilo zapomenout, případně jej odsunujeme do oblasti „speciálních zájmů“, odkud nemá šanci proniknout do hlavního proudu. Píše-li se vůbec o holocaustu v sociologických textech, pak je v tom nejlepším případě uváděn jako smutný příklad toho, čeho je schopna potlačená vrozená lidská agresivita, a potom využíván jako záminka k zdůrazňování nutnosti krotit ji pomocí zvyšujícího se civilizačního tlaku a dalšího horečnatého přívalu odborných řešení problémů. V horším případě je připomínán jako soukromá zkušenost Židů, jako věc, která se týká pouze Židů a těch, kdo je nenávidí (této „privatizaci“ nemalou měrou napomáhají i mnozí mluvčí státu Izrael, které vedou jiné než eschatologické zájmy).¹⁴

Taková situace vyvolává starosti nejenom a zdaleka ne především z důvodů odbornosti – bez ohledu na to, jak škodlivě se může podepsat na kognitivních schopnostech a společenském významu sociologie. Mnohem znepokojivější ji činí vědomí, že jestliže „se to mohlo v takovém velkém měřítku někde stát, pak se to může stát kdekoli. Všechno je to v rámci lidských možností,

¹⁴ Jak řekl Abba Eban, někdejší ministr zahraničí Izraele, „pro pana Beginu a jeho stoupence je každý nepřítel ‚nacistů‘, z každého úderu se stává ‚Osvětím‘“. Eban dále pokračuje: „Nastává čas, abychom se postavili na vlastní nohy a nestáli už na nohou šesti milionů mrtvých.“ Citováno podle stati Michaela R. Marruse „Is there a New Antisemitism?“ v Curtis, *Antisemitism in the Contemporary World*, s. 177–178. Výroky v Beginově stylu jsou opláceny stejnou mincí; *Los Angeles Times* tak Beginovi připsuje „jazyk Hitlera“ a jistý americký novinář píše o tom, jak na něho z pozadí fotografii židovských dětí odváděných do plynových komor hledí oči palestinských Arabů; srov. Edward Alexander v *Antisemitism in the Modern World*.

a ať se nám to líbí, nebo ne, Osvětím rozšiřuje univerzum vědomí stejnou měrou jako přistání na Měsíci.¹⁵ Úzkost se sotva může zmenšit vzhledem k tomu, že žádná ze sociálních podmínek, které umožnily Osvětím, ve skutečnosti nezmizela a že nebyla provedena žádná účinná opatření, která by zabránila tomu, aby takové možnosti a principy vyvolávaly katastrofy osvětímského typu. Jak nedávno zjistil Leo Kuper, „suverénní teritoriální stát si jako integrální součást své suverenity nárokuje právo páchat genocidu – či se podílet na genocidních masakrech – na lidech pod svou vládou... a OSN toto právo prakticky vzato hájí“.¹⁶

Holocaust nám může i po svém konci posloužit tím, že nabízí vhled do jinak přehlížených „jiných aspektů“ společenských principů, jež v sobě nese moderní historie. Navrhují, aby se na zkušenost holocaustu, již dnes zevrubně prozkoumávají historikové, nahlíželo jako na jakousi sociologickou „laboratoř“. Holocaust odkryl a prověřil ty atributy naší společnosti, které jsou skryté, a tudíž nejsou v jiných než „laboratorních“ podmínkách empiricky dostupné. Jinými slovy, navrhují přistupovat k holocaustu jako k mimořádné, nicméně příznačné a spolehlivé zkoušce skrytých možností moderní společnosti.

Význam civilizačního procesu

Etiologický mýtus hluboce usazený v sebeuvědomění naší západní společnosti předkládá mravně povznášející příběh lidstva vymaňujícího se z presociálního barbarství. Tento mýtus podnítil a zpopularizoval nemálo vlivných sociologických teorií a historických vyprávění, které mu zase dodaly poučenou a propracovanou oporu. Spojení mezi nimi bylo zcela nedávno doloženo tím, jak velkou důležitost najednou získalo a s jakým úspěchem se takřka přes noc setkal Eliasovo pojetí „civilizačního procesu“. Opačné názory dnešních sociálních teoretiků (viz například pečlivě ana-

lýzy rozmanitých civilizačních procesů: historickou a komparativní od Michaela Manna a syntetickou a teoretickou od Anthonyho Giddense), v nichž se jako nejzásadnější atributy vzniku a stabilizace velkých civilizací zdůrazňují nárůst válečného násilí a neomezené užívání donucovacích prostředků, mají před sebou ještě dlouhou cestu, než se jim podaří vytlačit etiologický mýtus z veřejného povědomí či alespoň z všeobecného folklóru sociologické profese. Laické mínění vcelku veškerému zpochybňování tohoto mýtu odolává. Pomáhá mu v tom navíc široká koalice respektovaných poučených názorů, zahrnující takové vlivné autority, jako je „whigovské vidění“ historie jako vítězného zápasu rozumu s pověrou; Weberova představa racionalizace jakožto postupu k dosahování většího efektu při menší námaze; psychoanalytický příslib odhalení, vyhnání a zkrocení zvířete v člověku; Marxovo velké proroctví, že se život a historie dostanou pod plnou kontrolu lidstva, jakmile se lidé osvobodí od provinčnosti a malosti, které je dnes oslabují; Eliasovo zobrazení nedávné historie jako odstraňování násilí z každodenního života; a především onen sborový hlas odborníků, kteří nás ujišťují, že lidské problémy jsou dány špatnou politikou a že správná politika problémy vyřeší. Za touto aliancí pevně stojí moderní „pěstitelský“ stát, pojímající společnost, již vládne, jako předmět plánu, kultivace a proplévání.

Z hlediska tohoto mýtu, který už dávno zkosnatěl ve zdravém rozumu naší doby, je možno holocaust chápat pouze jako selhání civilizace (tj. lidské cílevědomé, rozumné činnosti) ve snaze ovládnout morbidní přirozené sklony toho, co v člověku zbylo z jeho přirozenosti, ať už je to cokoli. Je zjevné, že hobbesovský svět se nepodařilo úplně spoutat, že hobbesovský problém nebyl zcela vyřešen. Jinými slovy, nemáme zatím dost civilizace. Nedokončený civilizační proces je teprve třeba završit. Přináší-li nám masové vraždění vůbec nějaké poučení, pak to, že prevence podobných barbarských záchvatů evidentně vyžaduje ještě větší civilizační úsilí. Nic z tohoto poučení nezpochybňuje budoucí účinnost takového úsilí a jeho konečný výsledek. Určitě jdeme správným směrem, jen snad nejdeme dost rychle.

Jak se z historického zkoumání vynořuje celistvější obraz holocaustu, vynořuje se i jeho jiná, snad věrohodnější interpretace

¹⁵ Kren a Rappoport, *The Holocaust and the Crisis*, s. 126, 143.

¹⁶ Leo Kuper, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*, Yale University Press, New Haven, 1981, s. 161.

jakožto události, která vyjevila slabiny a křehkost lidské přirozenosti (hrůzy z vraždění, odporu k násilí, obav ze špatného svědomí a odpovědnosti za nemorální chování) tváří v tvář strohé efektivnosti těch nejuctívanějších produktů civilizace – její technologie, jejích racionálních kritérií volby, její tendence podřizovat myšlení a jednání pragmatice ekonomiky a efektivnosti. Hobbesovský svět holocaustu nepovstal z příliš mělkého hrobu, nevzkřísil ho nával iracionálních emocí. Přivezlo ho (ve strašlivé podobě, s níž by Hobbes určitě nechtěl mít nic společného) továrně vyráběné vozidlo vybavené zbraněmi, které mohla dodat jediné ta nejvyspělejší věda, a držící se itineráře, který navrhla vědecky řízená organizace. Moderní civilizace nebyla *dostatečnou* podmínkou holocaustu, s největší pravděpodobností však byla podmínkou *nutnou*. Bez ní by byl nepředstavitelný. Umožnil ho až racionální svět moderní civilizace. „Nacistické masové vraždění evropského židovstva bylo nejen technickým výkonem průmyslové společnosti, ale také organizačním výkonem společnosti byrokratické.“¹⁷ Posuďme jen, čeho bylo třeba k tomu, aby se holocaust stal unikátem mezi masovým vražděním, které provázelo historický pokrok lidstva.

Státní služba vnesla do ostatních hierarchií spolehlivé plánování a byrokratickou důkladnost. Od armády převzala mašinerie zkázy vojenskou preciznost, kázeň a necitelnost. Vliv průmyslu se projevil ve velkém důrazu na účtování, šetření každého haléře a další zpracování odpadu a také v tovární výkonnosti středisek zabíjení. Svým „idealismem“, pocitem „poslání“ a představou vytváření historie konečně celému aparátu přispěla strana...

Šlo skutečně o organizovanou společnost v jedné ze specializovaných rolí. Přestože tento ohromný byrokratický aparát prováděl masové vraždění v gigantickém měřítku, věnoval péči náležitě byrokratické proceduře, jemnostem přesné definice, nuancím byrokratického řízení a dodržování zákona.¹⁸

¹⁷ Christopher R. Browning, „The German Bureaucracy and the Holocaust“, v Grobman a Landes, *Genocide*, s. 148.

¹⁸ Kuper, *Genocide*, s. 121.

Oddělení na velitelství SS, které bylo pověřeno zničením evropských Židů, se oficiálně jmenovalo Sekce správy a hospodářství. Lež to byla pouze částečná. Tento název lze jen zčásti vysvětlit odkazem k notoricky známým „pravidlům řeči“, která měla mást jak nahodilé pozorovatele, tak ty méně odhodlané z řad vykonavatelů. V příliš velké míře na to, abychom mohli zůstat klidní, věrně odrážel organizační smysl činnosti. Odhlédneme-li od morální odpornosti cíle (nebo abychom byli přesnější, od gigantického rozměru této morální ohavnosti), tato činnost se v žádném formálním smyslu (což je jediný smysl, který lze v jazyce byrokracie vyjádřit) nelišila od všech ostatních organizovaných činností, které navrhovaly, sledovaly a kontrolovaly „běžné“ správní a hospodářské sekce. Tak jako na všechny ostatní činnosti, které je možno byrokraticky racionalizovat, se i na ni dobře hodí střízlivý popis moderní správy, který nabídl Max Weber:

Přesnost, rychlost, jednoznačnost, zběhlost v jednání, návaznost, diskrece, striktní podřízenost, méně třenic, úspora věcných a osobních nákladů, to vše je optimální při administrativě důsledně byrokratické... Byrokratizace především skýtá optimální možnost zavést v administrativě dělbu práce podle čistě věcných kritérií... Vyřizovat věci „věcně“ pak především znamená vyřizovat je „bez ohledu na osobu“, dle *vypočítatelných pravidel*.¹⁹

Nic z tohoto popisu neopravňuje ke zpochybnění definice holocaustu jako byrokratického jednání s tím, že by se zkrátka jed-

¹⁹ H. H. Gerth a C. Wright Mills (red.), *From Max Weber*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970, s. 214, 215; český překlad (v Max Weber, *Autorita, etika a společnost*, přel. Jan Škoda, Mladá fronta, Praha, 1997), s. 77. Lucy S. Dawidowiczová ve svém vyčerpávajícím přehledu a zaujatém hodnocení toho, jak k holocaustu přistupují historické (The Holocaust and the Historians, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981), vyjadřuje námitky proti tomu, aby se holocaust stavěl naroveň s jinými případy masového vraždění, jako bylo například vymazání Hirošimy a Nagasaki z povrchu zemského: „Účelem bombardování bylo demonstrovat nadřazenost vojenské síly Ameriky“; bombardování „nebylo motivováno přáním zlikvidovat Japonce“ (s. 17–18). Navzdory tomuto nepochybně pravdivému konstatování Dawidowiczové nicméně uniká jedna důležitá věc: zabít dvou set tisíc Japonců bylo pojímáno (a také provedeno) jako potřebný prostředek k uskutečnění stanoveného cíle; ve skutečnosti bylo produktem mentality založené na racionálním řešení problémů.

nalo o travestii skutečnosti nebo o projev obzvlášť zručné formy cynismu.

A přesto je holocaust zcela zásadní pro naše chápání moderního byrokratického způsobu racionalizace nikoli pouze a nikoli především proto, že nám připomíná (jako bychom takovou připomínku potřebovali), jak formální a eticky slepé je byrokratické sledování efektivnosti. Jeho význam plně nezachytíme, ani když si uvědomíme, do jaké míry záviselo masové vraždění bezprecedentního rozsahu na dostupnosti rozvinutých a pevně zažitých dovedností a návyků úzkostlivě pečlivé a přesné dělby práce, udržování hladkého toku nařízení a instrukcí a neosobní, dobře synchronizované koordinace samostatných, a přesto se navzájem doplňujících úkonů – zkrátka a dobře na těch dovednostech a návycích, které se nejlépe rozvíjejí v atmosféře úřadu. Světlo, jež holocaust vnáší do našeho poznání byrokratické racionality, je nejjasnější, když si uvědomíme, do jaké míry byla *sama myšlenka* Endlösung *výsledkem byrokratické kultury*.

Karl Schleuner²⁰ nám nabídl koncept klikaté cesty k fyzickému vyhlazení evropského židovstva – cesty, která nebyla ani vymyšlena v nějaké vizi šíleného monstra, ani nebyla uváženým rozhodnutím, které na začátku „procesu řešení problému“ učinilo ideologicky motivovaní vůdci. Spíše se vynořovala kousek po kousku, v každé jednotlivé fázi ukazovala novým směrem, měnila se v závislosti na stále nových kritických okamžicích a prosazovala se pomocí filosofie vyjádřené ve rčení „boty si vyuzijeme, až přijdeme k brodu“. Schleunerova představa nejlépe shrnuje zjištění „funkcionalistické“ školy historiografie holocaustu (která v posledních letech rychle získává převahu nad „intencionalisty“, pro něž je naopak stále těžší hájit kdysi převládající jednopříčinné vysvětlení holocaustu – tj. představu, jež této genocidě připisuje motivační logiku a konzistenci, které nikdy neměla).

Podle toho, co zjistili funkcionalisté, „Hitler stanovil cíl nacismu: zbavit se Židů a především zajistit, aby bylo *judenfrei*, tj.

očištěno od Židů, území Říše“. Jak se toho má dosáhnout, ale nespécifikoval.“²¹ Jakmile byl cíl stanoven, všechno začalo probíhat přesně tak, jak to se svou obvyklou jasností vyjádřil Weber: „Politický pán“ se nachází v postavení ‚diletanta‘, který má před sebou ‚odborníka‘, stojí tváří v tvář školenému úředníkovi z výkonu správy“.²² Cíl bylo třeba realizovat. Jak se to mělo provést, záviselo na okolnostech, které z hlediska schůdnosti a nákladů jiných možností jednání vždy posuzovali „odborníci“. Nejdříve byla jako praktické řešení Hitlerova zadání zvolena emigrace německých Židů. Kdyby byly jiné země k židovským utečencům vstřícnější, jejím výsledkem by bylo *judenfrei* Německo. Když bylo anektováno Rakousko, Eichmann si vysloužil první vyznamenání za urychlené provedení a zjednodušení masové emigrace rakouských Židů. Území pod nacistickou vládou se však rozrůstalo. V dobývání a zabírání kvazikoloniálních území nacistická byrokracie zpočátku viděla kýženou příležitost k důslednému splnění Führerova příkazu: zdálo se, že *Generalgouvernement* bude tím hledaným odkladištěm Židů, kteří dosud pobývali na území vlastního Německa, jemuž byla určena rasová čistota. Zvláštní rezervace pro budoucí „židovské knížectví“ se plánovala kolem Niska, v kraji, který byl před obsazením ve středním Polsku. Proti tomu se však postavila německá byrokracie pověřená správou někdejších polských území – už tak měla dost práce s dozorem nad místní židovskou populací. A tak Eichmann věnoval celý rok práci na madagaskarském projektu – po porážce Francie bylo možno přeměnit v židovské knížectví, které se nepodařilo vytvořit v Evropě, její odlehlou kolonii. Na madagaskarský projekt však nakonec čekal vzhledem k velké vzdálenosti, velikosti nezbytného lodního prostoru a přítomnosti britského námořnictva na volném moři podobný osud. Mezitím velikost dobytého území a s ní i počet Židů pod německou jurisdikcí dále rostly. Vyhlička na Evropu ovládanou nacisty (ne už jen na „znovusjednocenou Říši“) získávala stále hmatatelnější obrysy. Tisíciletá Říše dostá-

²⁰ Srov. Karl A. Schleuner, *The Twisted Road to Auschwitz*, University of Illinois Press, Urbana-Champaign, 1970.

²¹ Michael R. Marrus, *Holocaust in History*, University Press of New England, London, 1987, s. 41.

²² Gerth a Mills, *From Max Weber*, s. 232.

vala postupně, nicméně vytrvale a stále jasněji podobu Evropy pod německou vládou. Za těchto okolností se tomuto procesu musel nutně přizpůsobit i plán na *judenfrei* Německo. Téměř nepostřehnutelně, krok za krokem se rozšiřoval v plán na *judenfrei* Evropu. Ambice takového měřítka už nemohl uspokojit žádný Madagaskar, byť by byl sebedostupnější (i když podle Eberharda Jäckela existují doklady o tom, že ještě v červenci roku 1941, kdy si Hitler myslel, že porážka SSSR je otázkou několika týdnů, se jako s definitivním odkladištěm všech Židů žijících v Evropě sjednocené pod německou vládou počítalo s ohromnými prostory Ruska za linií mezi městy Archangelsk a Astrachaň). Rusko však nechtělo padnout a alternativní řešení na rychle rostoucí židovský problém nestačila, a tak Himmler 1. října 1941 nařídil definitivní zákaz veškeré další židovské emigrace. Ke splnění úkolu „zbavit se Židů“ byl nalezen jiný, účinnější prostředek: jako nejspolehlivější a nejúčinnější prostředek k uskutečnění původního a nově rozšířeného cíle byla zvolena fyzická likvidace. Ostatní už bylo věcí spolupráce mezi různými odděleními státní byrokracie, pečlivého plánování, vyvíjení náležité technologie a technického vybavení, přípravy rozpočtu, kalkulace a mobilizace nezbytných prostředků – vlastně to bylo věcí tupé byrokratické rutiny.

Nejotřesnějším zjištěním vyplývajícím z analýzy „klikaté cesty k Osvětlení“ je, že v konečném důsledku *byla volba fyzické likvidace jakožto správného prostředku ke splnění úkolu* Entfernung výsledkem rutinních byrokratických procedur: kalkulace cílů a prostředků, bilancování rozpočtu, aplikace univerzálního pravidla. Abych tuto věc vyjádřil ještě ostřeji – tato volba byla výsledkem soustředěné snahy najít racionální řešení sledu „problémů“, jak vyvstávaly v měnících se okolnostech. Byla také poznamenána často popisovanou byrokratickou tendencí k posunu cíle – neduhem, který je ve všech byrokraciích stejně normální jako jejich rutinní postupy. Sama přítomnost funkcionářů pověřených konkrétními úkoly vedla k dalším iniciativám a k průběžnému rozšiřování původních záměrů. Odbornost tu zase jednou předvedla svou schopnost samopohybu, svůj sklon rozšiřovat a obohacovat cíl, který představoval původně její *raison d'être*.

Určitý byrokratický podnět v pozadí nacistické židovské politiky vytvářela už sama existence sboru expertů na židovskou otázku. Přestože už probíhaly deportace a masové vyvražďování, ještě v roce 1942 vycházely dekrety zakazující německým Židům chovat domácí zvířata, nechat si stříhat vlasy u árijských holičů či získat říšský sportovní odznak! K tomu, aby odborníci na židovskou otázku neustále udržovali tok diskriminačních opatření, nebylo třeba příkazů shora, stačila na to sama existence této profese.²³

Holocaust se v žádném okamžiku svého dlouhodobého a složitého provádění nedostal do konfliktu se zásadami racionality. „Konečné řešení“ nešlo v žádné své fázi proti racionální snaze o efektivní a optimální plnění cíle. Právě naopak, *vyrostlo z ryze racionální starosti a vypracovávala je byrokracie věrná své formě a účelu*. Víme o mnoha masakrech, pogromech, masových vraždách, tedy případech, jež nemají daleko ke genocidě, které byly spáchány bez moderní byrokracie, bez dovedností a technologií, jež má k dispozici, a bez vědeckých zásad jejího vnitřního řízení. Holocaust by ale byl bez takové byrokracie určitě nemyslitelný. Holocaust nebyl iracionálním výtryskem ještě zcela nevykořeněných reziduí předmoderního barbarství. Byl legitimním nájemníkem v domě modernity a v žádném jiném domě by vlastně ani doma být nemohl.

To nemá znamenat, že existence holocaustu byla *determinována* moderní byrokracií či kulturou instrumentální racionality, kterou tato byrokracie představuje. Ještě méně to znamená, že moderní byrokracie *musí* vést k jevům, jako je holocaust. Tvrdím však, že pravidla instrumentální racionality jsou mimořádně neschopná takovým jevům zabránit, že v nich neexistuje nic, co by diskvalifikovalo metody „sociálního inženýrství“, jimiž se prováděl holocaust, jako nepatřičné nebo jednání, jemuž sloužily, jako iracionální. Tvrdím dále, že právě byrokratická kultura, která nás má k tomu, abychom se na společnost dívali jako na předmět správy, jako na široký soubor „problémů“, které je třeba vyřešit, jako na „přirozenost“, kterou je třeba „kontrolovat“, „zvládnout“

²³ Browning, „The German Bureaucracy“, s. 147.

a „zdokonalit“ či „předělat“, jako na legitimní objekt „sociálního inženýrství“ a obecně jako na zahradu, kterou je třeba rozvrhnout a s uplatněním síly udržovat v plánovaném tvaru (pěstitel rozděluje vegetaci na „kulturní rostliny“, o něž je třeba pečovat, a „plevel“, který musí být vyhuben), poskytovala atmosféru, v níž bylo myšlenku na holocaust možno koncipovat, pomalu, leč důsledně rozvíjet a nakonec realizovat. Kromě toho také tvrdím, že právě duch instrumentální racionality a jeho moderní byrokratická forma institucionalizaci řešení v podobě holocaustu nejenom umožnily, ale že jim také dodávaly výsostnou „rozumnost“ – čímž zvyšovaly pravděpodobnost jejich zvolení. Tento nárůst pravděpodobnosti více než nahodile souvisí se schopností moderní byrokracie koordinovat jednání velkého počtu morálních jednotlivců v uskutečňování jakéhokoliv, třeba i nemorálního cíle.

Sociální produkce morální netečnosti

Dr. Servatius, Eichmannův advokát v Jeruzalémě, výstižně shrnul linii jeho obhajoby: Eichmann spáchal skutky, za které je člověk vyznamenán, pokud zvítězí, a jde na šibenici, jestliže prohraje. Zjevný smysl tohoto výroku – jistě jednoho z nejkousavějších ve století, které si na nedostatek vyostřených výroků vůbec nemohlo stěžovat – je triviální. Kdo má moc, je v právu. Je tu ale ještě jiné, ne tak zřejmé, avšak o nic míň cynické a mnohem víc alarmující poselství. Eichmann nedělal nic, co by se nějak zásadně lišilo od věcí, které dělali ti, kdo stáli na straně vítězů. Jejich skutky nemají vnitřní morální hodnotu. Nejsou ani bytostně nemorální. Morální hodnocení představuje vzhledem k jednání samému něco vnějšího, něco, o čem rozhodují jiná kritéria než ta, která řídí a utvářejí jednání jako takové.

Na poselství Dr. Servatia je tak alarmující právě to, že se – jakmile je odděleno od okolností, v nichž bylo proneseno, a posouzeno z neosobního všeobecného hlediska – významně neliší od toho, co celou dobu tvrdí sociologie a vlastně ani od zřídka kdy zpochybňovaného a ještě vzácněji napadaného zdravého rozumu

naší moderní, racionální společnosti. Výrok Dr. Servatia je šokující právě z tohoto důvodu. Jasně vyjadřuje skutečnost, o níž vcelku raději nemluvíme: že pokud je dotyčná pravda zdravého rozumu přijímána jako evidentní, neexistuje žádný sociologicky legitimní důvod, proč vylučovat Eichmannův případ z její aplikace.

Dnes už je obecně známo, že počáteční pokusy interpretovat holocaust jako ukrutnosti, které páchali rození zločinci, sadisté, blázni, sociální stvůry a jinak morálně defektní jedinci, nenašly oporu ve faktech. Historické zkoumání je už dnes téměř definitivně vyvrátilo. Současný trend historického myšlení příhodně shrnuli Kren a Rappoport:

Podle běžných klinických kritérií lze za „nenormální“ pokládat maximálně 10 procent příslušníků SS. Toto zjištění odpovídá obecným výsledkům svědectví těch, kdo přežili, z nichž vyplývá, že ve většině táborů byl obvykle pouze jeden příslušník SS proslulý silnými výbuchy sadistické krutosti – nanejvýš jich bylo jen několik. Ostatní sice nebyli ve všech případech slušní lidé, jejich chování však vězni pokládali za pochopitelné...

Podle našeho soudu by drtivá většina příslušníků SS, ať ve vedoucím či řadovém postavení, snadno prošla všemi psychiatrickými testy, které se běžně zadávají odvedencům do americké armády či policistům v Kansas City.²⁴

To, že většina vykonavatelů genocidy byli normální lidé, kteří by bez problémů propadli kterémkoliv známým psychiatrickým sítem, ať by bylo sebehustší, je morálně znepokojivé. Je to také teoreticky záhadné, zejména nahlížíme-li to ve spojitosti s „normálností“ organizačních struktur, které koordinovaly jednání takových normálních jedinců v rámci celého podniku genocidy. Už víme, že instituce odpovědné za holocaust nebyly – i když byly shledány zločineckými – v žádném legitimním sociologickém smyslu patologické či nenormální. Dnes už chápeme, že ani lidé, jejichž jednání institucionalizovaly, nevybočovali z vžitých měřítek normálnosti. Nezbyvá nám tedy mnoho jiného než

²⁴ Kren a Rappoport, *The Holocaust and the Crisis*, s. 70.

se znovu podívat – zrakem zostřeným touto naší novou znalostí – na údajně plně pochopené, normální vzorce moderního racionálního jednání. Můžeme doufat, že právě v nich odhalíme možnost, která se tak dramaticky vyjevila v době holocaustu.

Podle proslulého vyjádření Hannah Arendtové nejtěžším problémem, s nímž se iniciátoři *Endlösung* setkali (a který se jim podařilo, lze-li to tak říci, veleúspěšně vyřešit), bylo, „aby se ‚oprotili‘ od živočišné lítosti, kterou pocítují všichni normální lidé při pohledu na tělesné utrpení“.²⁵ Víme, že lidé verbovaní do organizací zcela přímo spojených s masovým vražděním nebyli ani abnormální sadisté, ani abnormální fanatici. Můžeme předpokládat, že i jim byl vlastní téměř instinktivní lidský odpor k působení fyzického utrpení i ještě univerzálnější zábrany vůči zabíjení. Víme dokonce, že když se získávali například členové *Einsatzgruppen* a jiných jednotek, které měly k vlastnímu zabíjení podobně blízko, zvláštní péče se věnovala tomu, aby byli vyřazeni – nepřípuštěním či propuštěním – všichni zvlášť dychtiví, emocionálně nabití a ideologicky příliš zanícení jedinci. Víme, že se nepodporovaly individuální iniciativy a že se velké úsilí věnovalo tomu, aby se celý úkol udržel v jakoby podnikatelském a přísně neosobním rámci. Osobní zisky a osobní motivy se obecně kritizovaly a penalizovaly. Zabíjení z touhy či pro potěšení mohlo na rozdíl od toho, které se drželo příkazů a probíhalo organizovaně, skončit (přinejmenším v principu) soudem a odsouzením jako běžná vražda či krveprolití. Himmler při nejedné příležitosti vyjádřil hlubokou a s největší pravděpodobností i opravdovou starost o to, aby si jeho četní podřízení každodenně se zabývající nelidskou činností uchovali duševní zdraví a dodržovali morální kritéria. Vyjádřil také svou hrdost na to, že jak duševní zdraví, tak morálka vyšly z této zkoušky – jak byl přesvědčen – bez újmy. Ocituje-li znovu Arendtovou, „díky této ‚věcnosti‘ (*Sachlichkeit*) se SS mohly distancovat od tak ‚emotivních‘ typů, jakým byl Streicher, onen ‚nerealistický blázen‘, nebo také od ‚pohla-

várů teutonsko-germánské strany, kteří se chovali, jako by ještě chodili v kůži a honosili se teutonskými rohy“.²⁶ Vůdcové SS se spoléhali (zdá se, že oprávněně) na organizační rutinu, nikoli na osobní zanícení; na disciplínu, nikoli na ideologickou oddanost. Oddanost krvavému úkolu se měla odvozovat – a také tomu tak bylo – od oddanosti organizaci.

Cestou k „překonání živočišné lítosti“ nemohlo být uvolnění jiných nízkých živočišných pudů. To by bylo pro akceschopnost organizace se vši pravděpodobností dysfunkční. Spousta pomstychtivých a krvelačných jedinců by se v efektivnosti malé, avšak ukázněné a přísně koordinované byrokracii nevyrovnala. Navíc nebylo vůbec jasné, zda by se dalo počítat s tím, že vražedné sklony vyplynou na povrch u všech těch tisíců řadových úředníků a odborníků, kterých bylo zapotřebí v různých stadiích tohoto procesu už jen kvůli velikosti celého podniku. Jak řekl Hilberg,

německý vykonavatel nebyl Němcem zvláštního druhu... Víme, že administrativní plánování, struktura úředních pravomocí a rozpočtový systém samou svou povahou vylučovaly zvláštní výběr a zvláštní výcvik personálu. Strážcem v ghettu či ve vlaku mohl být kterýkoli příslušník pořádkové policie. Předpokládalo se, že do vedení mobilních zabijáckých jednotek se hodí každý právník z Hlavního úřadu říšské bezpečnosti. Mělo se za přirozené, byl-li pro službu v táborech smrti vybrán některý z finančních odborníků z Hlavního hospodářsko-správního úřadu. Jinými slovy, všechny nezbytné operace byly vykonávány personálem, který byl právě po ruce.²⁷

Jak se tedy tito řadoví Němci proměňovali v Němce pachatele masového zločinu? Podle názoru Herberta C. Kelmana²⁸ mají morální zábrany vůči násilným zvěrstvům tendenci ustupovat, jsou-li splněny – ať už jednotlivě, či v celku – tři podmínky: násilí je *schváleno autoritou* (oficiálními nařízeními z míst oprávněných k tomu zákonem), jednání je *rutinizováno* (praktikami,

²⁵ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York, 1964, s. 106; český překlad (*Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalitě zla*, přel. Martin Palouš, Mladá fronta, Praha, 1995), s. 143.

²⁶ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, s. 69; český překlad s. 95.

²⁷ Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, s. 1011.

²⁸ Srov. Herbert C. Kelman, „Violence without Moral Restraint“, *Journal of Social Issues*, roč. 29 (1973), s. 29–61.

jež mají svá pravidla, a přesnou specifikací rolí) a oběti násilí jsou *dehumanizovány* (ideologickými definicemi a indoktrinacemi). Třetí podmínkou se budeme zabývat zvlášť. První dvě však zní nápadně povědomě. Opakovaně jsou vyjadřovány v zásadách racionálního chování, které univerzálně aplikují ty nejtýpickejší instituce moderní společnosti.

První zásadou, jež má zcela zjevný vztah k naší otázce, je záhada organizační disciplíny, přesněji řečeno požadavek plnit příkazy nadřízených i za cenu vyloučení všech ostatních podnětů jednání, postavit oddanost blahu organizace, jak je definováno v nařízeních nadřízených, nad všechny jiné vztahy a závazky. Mezi těmito jinými, „vnějšími“ vlivy, které narušují ducha oddanosti, a jež je proto třeba potlačit a odstranit, jsou nejdůležitější osobní názory a preference. Ideál disciplíny směřuje k naprostému ztotožnění s organizací – které pak nemůže než znamenat ochotu vymazat svou vlastní samostatnou identitu a obětovat své vlastní zájmy (z definice jde o takové zájmy, které se nekryjí s úkolem organizace). V ideologii organizace se ochota k takové krajní podobě sebeoběti vyjadřuje jako morální přednost, v konečném důsledku jako morální přednost, která nakonec přebíjí všechny ostatní morální požadavky. Sebezapírající dodržování této morální ctnosti se pak prezentuje – Weberovými slavnými slovy – jako čest úředníka ve státní službě: „Čest úředníka ve státní službě spočívá v jeho schopnosti svědomitě vykonat příkaz nadřízených autorit tak, jako by byl v souladu s jeho vlastním přesvědčením. To platí, i když je příkaz podle něho špatný, ale nadřízený na něm navzdory výhradám úředníka trvá.“ Takové chování pro úředníka ve státních službách znamená „morální kázeň a sebezopření v tom nejvyšším smyslu“.²⁹ Skrze čest se na místo morální odpovědnosti dostává disciplína. Nejvyšší morální ctností se tak stává zneplatnění všech pravidel jako zdroje a zá-

²⁹ Gerth a Mills, *From Max Weber*, s. 95. Eichmann při procesu prohlásoval, že dodržoval nejenom příkazy, ale také zákon. Arendtová k tomu uvádí, že Eichmann (a nikoli nutně pouze on) parodoval Kantův kategorický imperativ tak, aby místo individuální autonomie prosazoval byrokratické podřízení: „jednej tak, jako by princip tvého konání byl totožný s principem, jímž se řídí zákonodárce a z něhož vycházejí zákony tvé země“; Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, s. 136; český překlad s. 183–184.

ruky správnosti, s výjimkou vnitřních pravidel organizace, tedy popření autority osobního svědomí. Vnitřní neklid, který může uplatňování takových ctností příležitostně vyvolávat, neutralizuje nadřízený trvající na tom, že odpovědnost za jednání podřízených (samozřejmě pokud je toto jednání v souladu s jeho příkazy) nese on a nikdo jiný. Weber završil svůj popis cti úředníka silným důrazem na „výlučnou osobní odpovědnost“ vedoucího, „odpovědnost, již nemůže a nesmí odmítnout či přenést“. Když na Ohlendorfa při norimberském procesu naléhali, ať vysvětlí, proč nerezignoval na velení *Einsatzgruppe*, jejíž skutky osobně neschvaloval, odvolal se právě na tento smysl odpovědnosti: kdyby odhalil skutky své jednotky, aby byl zproštěn služby, k níž údajně cítil odpor, vystavil by své muže „nespravedlivému obvinění“. Ohlendorf podle všeho očekával, že tutéž paternalistickou odpovědnost, již měl ve vztahu ke „svým mužům“, ponese také jeho nadřízení vůči němu. To ho zbavovalo starostí s morálním hodnocením svých činů – starostí, které mohl klidně ponechat na těch, kdo mu přikazovali jednat. „Nemyslím, že jsem oprávněn soudit, zda jeho opatření... byla morální či nemorální... Svě mravní svědomí podřizují skutečnosti, že jsem byl voják, tedy relativně málo významné kolečko ve velkém stroji.“³⁰

Jestliže Midas měnil všechno, čeho se dotkl, ve zlato, pak správa SS měnila všechno, co se dostalo do sféry její působnosti – včetně obětí –, v integrální součást řetězce příkazů, v oblast podřízenou pravidlům přísné disciplíny a vyňatou z morálního hodnocení. Genocida byla složený proces. Jak si všiml Hilberg, zahrnovala věci, které dělali Němci, a věci, které – na příkaz Němců, často však s nasazením hraničícím se sebeobětováním – dělaly jejich židovské oběti. V tom spočívá technická nadřazenost cílevědomě rozvrženého, racionálně organizovaného masového vraždění nad divokými výbuchy zabijáckých orgií. Spolupráce obětí s pachateli pogromu je nemyslitelná. Spolupráce obětí s byrokraty SS byla součástí záměru – vlastně byla nezbytnou podmínkou úspěchu. „Velká část celého procesu zá-

³⁰ Citováno podle Robert Wolfe, „Putative Threat to National Security at a Nuremberg Defence for Genocide“, *Annals of AAPSS*, č. 450 (červenec 1980), s. 64.

visela na účasti Židů – na prostých činech jednotlivců i organizované aktivitě rad... Němečtí dohlížitelé se na židovské rady obraceli s žádostmi o informace, peníze, pracovní sílu a policejní službu a rady jim tyto prostředky každodenně poskytovaly.“ Tohoto ohromujícího účinku úspěšného rozšíření pravidel byrokratického chování, jež dovršovalo zneplatnění veškeré jiné loajality a morálních motivů obecně a které zahrnovalo i předpokládané oběti byrokracie, takže se jejich dovednosti a práce využívaly k uskutečnění úkolu jejich likvidace, se dosahovalo (zcela v duchu všední činnosti každé jiné zhoubné či prospěšné byrokracie) dvojitým způsobem. Za prvé, vnější rozvržení života v ghettu bylo vymyšleno tak, aby veškerému počínání jeho vůdců a obyvatel nezbylo, než mít svou objektivní „funkci“ v německých záměrech. „Všechno, co bylo navrženo k udržení jeho [ghetta] životaschopnosti, zároveň napomáhalo německému cíli... Židovská schopnost efektivně rozdělovat prostor či distribuovat přiděly rozšiřovala německou efektivnost. Židovská preciznost ve vybírání daní a využívání pracovní síly jen dále podporovala německou důkladnost a jako svůj nástroj mohla německá správa využít dokonce i židovskou nezkorumpovatelnost.“ Za druhé, zvláštní péče se věnovala tomu, aby byly oběti na každém úseku cesty postaveny do situace volby, pro niž platí kritéria racionálního jednání a v níž racionální rozhodnutí bez výjimky zapadá do „manažerského záměru“. „Němci byli neobyčejně úspěšní, když Židy deportovali po fázích, protože ti, kteří zatím zůstali, si mysleli, že v zájmu mnoha jich bylo nezbytné menší množství obětovat.“³¹ Ve skutečnosti byla příležitost k uplatnění racionality ponechána i lidem už deportovaným, a to do samého konce. Plynové komory nabízely pod lákavým názvem „umývárny“ po dnech strávených v přeplněných špinavých dobytčácích vítanou úlevu. Ti, kteří už věděli, jaká je pravda, a nechovali už žádné iluze, měli na výběr mezi „rychlou a bezbolestnou“ smrtí a smrtí, jíž předcházelo nelidské utrpení, jež bylo vyhrazeno pro neposlušné. Za účelem přeměny ghetta jako celku v pobočku vražedné mašinerie se tedy manipulovalo nejenom s vnějšími podobami uspořádání ghetta,

na které neměly oběti žádný vliv. Aby se vyvolalo chování motivované loajalitou a dosáhlo se spolupráce na byrokraticky definovaných úkolech, využívaly se také racionální schopnosti „funkcionářů“ této pobočky.

Sociální produkce morální neviditelnosti

Zatím jsme se snažili rekonstruovat sociální mechanismus „překonávání živočišné lítosti“, sociální produkci chování překračujícího vnitřní morální zábrany, schopnou přeměnit lidi, kteří nejsou v žádném „normálním“ smyslu „morálně zkažení“, ve vrahy či vědomé spolupracovníky ve vražedném procesu. Zkušenost holocaustu však jasně osvětluje také jiný sociální mechanismus, který má mnohem zhoubnější schopnost vtáhnout do páchání genocidy daleko větší počet lidí, kteří si v tomto procesu nikdy neuvědomí ani nějakou obtížnou morální volbu, ani potřebu umlčet vnitřní odpor svědomí. Zápas kvůli morálním otázkám nikdy nastane, protože morální stránka jednání buď není bezprostředně zřejmá, nebo je jí zabráněno vyplynout na povrch, aby se mohla stát předmětem diskuse. Jinými slovy, morální povaha jednání je buď neviditelná, nebo se cílevědomě zakrývá.

Abychom znovu citovali Hilberga, „je třeba mít na paměti, že většina účastníků [genocidy] nestřílela z pušek na židovské děti a nepouštěla plyn do plynových komor... Většina byrokratů psala zprávy, rýsovala plány, vyřizovala telefonáty a účastnila se porad. Mohli zničit celý národ jen tím, že seděli za stolem.“³² Kdyby si byli vědomi konečného výsledku svého zjevně nevinného počínání, taková vědomost by v tom nejlepší případě zůstala kdesi v odlehlých zákruťech jejich mysli. Příčinné vazby mezi jejich jednáním a masovým vražděním nebylo snadné rozpoznat. S přirozeným lidským sklonem nestarat se víc, než je nutné – tedy nezkoumat celý kauzální řetězec až k jeho nejzazším článkům –, se nespojovala velká morální hanba. Pochopit, jak byla taková ohromující morální slepota vůbec možná, nám pomůže, když si před-

³¹ Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, s. 1036–1038, 1042.

³² Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, s. 1024.

stavíme dělníky zbrojního závodu, kteří se radují, že díky velkým novým zakázkám došlo k „zastavení exekuce“ jejich továrny, a přitom upřímně naříkají nad masakry, které si navzájem způsobují Etiopci a Eritrejci. Nebo se zamysleme nad tím, jak je možné, že se „pokles cen komodit“ obecně vítá jako dobrá zpráva, a přitom se stejně univerzálně a upřímně běduje nad „hladověním afrických dětí“.

John Lachs před několika lety vyčlenil jako jeden z nejvýznamnějších a nejelementárnějších rysů moderní společnosti *zprostředkování jednání* (situaci, kdy jednání za člověka vykonává někdo jiný, nějaká zprostředkující osoba, která „stojí mezi mnou a mým jednáním, takže je nemohu přímo prožít“). Mezi záměry a praktickými výsledky je velká vzdálenost a mezilehlý prostor vyplňují nesčetné drobné úkony a bezvýznamní aktéři. „Prostředník“ zakrývá výsledky jednání před pohledem aktéra.

Výsledkem je, že k řadě skutků se nikdo vědomě nehlásí. Pro člověka, v jehož zastoupení se dějí, existují pouze verbálně nebo v představách. Nikdy je nebude mít za své, protože je nikdy neprožil. Na druhé straně člověk, který je opravdu vykonával, v nich vždy bude vidět činy někoho jiného a na sebe se bude dívat jako na pouhý neviný nástroj cizí vůle...

Nezná-li třeba i ten nejlepší z lidí své činy z první ruky, pohybuje se v morálním vakuu: abstraktní rozpoznání zla není ani spolehlivým vodítkem, ani dostatečným motivem... Neopřekvapí nás ohromná a do velké míry nezáměrná krutost lidí dobré vůle...

Pozoruhodné na tom je, že nejsme neschopni rozpoznat zlé skutky a hrubou nespravedlnost, když je vidíme. Nemůžeme pochopit, jak se mohly stát, když žádný z nás nedělal nic než neškodné věci... Je těžké akceptovat, že často neexistuje ani člověk, ani skupina lidí, kteří by to všechno naplánovali či způsobili. Ještě těžší je pak pochopit, jak mohlo naše jednání skrze své vzdálené důsledky působit utrpení.³³

³³ John Lachs, *Responsibility of the Individual in Modern Society*, Harvester, Brighton, 1981, s. 12–13, 58.

Nárůst fyzické nebo psychické vzdálenosti mezi jednáním a jeho důsledky vede nejenom k útlumu morálních zábran, ale ruší i morální význam jednání, takže zabraňuje jakémukoli střetu osobního kritéria morální slušnosti s nemorálností sociálních důsledků jednání. U většiny sociálně významných skutků zprostředkovaných dlouhým řetězcem složitých kauzálních a funkcionálních závislostí se morální dilemata vytrácejí z dohledu, přičemž příležitosti k hlubšímu zkoumání a vědomé morální volbě jsou stále vzácnější.

Podobného účinku (a to ještě mohutnějších rozměrů) se dosahuje, když se zajistí, aby byly psychologicky neviditelné samy oběti. To byl rozhodně jeden z nejzásadnějších faktorů odpovědných za eskalaci lidských ztrát v moderních válkách. Jak uvedl Philip Caputo, válečný étos „je, jak se zdá, záležitostí vzdálenosti a technologie. Člověk nikdy neudělal nic špatného, pokud lidi zabíjel sofistikovanými zbraněmi na dálku.“³⁴ U zabíjení „na dálku“ zůstane spojení mezi krveprolitím a naprosto nevinými úkony – jako je stisknutí spouště, zapnutí elektrického proudu či zmáčknutí tlačítka na klávesnici – pravděpodobně čistě teoretickou představou (této tendenci nesmírně napomáhá už sám rozdíl mezi měřítkem výsledku a měřítkem jeho bezprostřední příčiny – tato nesouměřitelnost se vzpírá chápání vycházejícímu ze zkušenosti zdravého rozumu). A tak je možné být pilotem dopravujícím bombu nad Hirošimu či nad Drážďany, vynikat v úkolech zadáných na základně řízených střel, vymýšlet stále ničivější typy nukleárních hlavíc – to vše bez újmy na mravní integritě a bez toho, že by se člověk dostal na pokraj morálního zhroucení (neviditelnost obětí byla nejspíše důležitým faktorem také v Milgramových neblaze proslulých experimentech). UVědomíme-li si tento účinek neviditelnosti obětí, bude pro nás snad snazší porozumět postupnému zdokonalování technologie holocaustu. Ve stadiu *Einsatzgruppen* byly oběti houfně hnány před kulometry a zabíjeny přímo před očima. Přestože tu byla snaha udržet zbraně v co možná největší vzdálenosti od jam, do kterých měli zavraždění padat, pro střelce bylo stále obtížnější přehlížet sou-

³⁴ Philip Caputo, *A Rumour of War*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1977, s. 229.

vislost mezi střílením a zabíjením. Právě proto měli plánovači genocidy tuto metodu za primitivní a neúčinnou a také za nebezpečnou pro morálku vykonavatelů. Hledaly se tedy jiné techniky zabíjení – takové, které by zabíjející od obětí opticky oddělily. Hledání bylo úspěšné a vedlo k vynálezu nejprve mobilních a později stabilních plynových komor; ty druhé – nejdokonalejší, jaké stihli nacisté vymyslet – redukovaly roli zabijáka na roli „sanitárního důstojníka“, který měl otvorem ve střeše vyprázdnit do budovy pytel „dezinfekčních chemikálií“, ale chodit dovnitř už nemusel.

Technicko-administrativní úspěch holocaustu byl zčásti dán obratným využitím „prášků na morální spánek“, které poskytovala moderní byrokracie a moderní technologie. K nejdůležitějším z těchto „prášků“ patřila přirozená neviditelnost kauzálních vazeb ve složitém systému interakce a „oddálení“ nehezkých a morálně odpudivých výsledků jednání do té míry, že se staly pro aktéry neviditelnými. Nacisté však obzvlášť vynikali ve třetí metodě, kterou sice také nevynechali, ale dovedli k bezprecedentní dokonalosti. Šlo o metodu zneviditelnění samého lidství obětí. Osvětlení sociálně-psychologických faktorů stojících za strašlivou účinností této metody může hodně napomoci koncept Heleny Feinové *univerzum závazku* (jde o „okruh lidí, kteří mají navzájem povinnost chránit jeden druhého, přičemž jejich vazby vycházejí z jejich vztahu k nějakému božství či posvátnému zdroji autority“).³⁵ „Univerzum závazku“ vyznačují vnější hranice sociálního teritoria, uvnitř něhož lze vůbec smysluplně klást morální otázky. Na druhé straně hranic už morální příkazy nezavazují a morální hodnocení nemá význam. K tomu, aby se zneviditelnilo lidství obětí, stačí vykázat je z univerza závazku.

V nacistické představě světa poměřovaného jedinou nejvyšší a nezpochybňovanou hodnotou německví a jeho práv bylo k vyloučení Židů z univerza závazku zapotřebí jen zbavit je příslušnosti k německému národu a státnímu společenství. Jak říká Hilberg v jiném svém výstižném výroku, „jakmile na začátku roku 1933 zanesl první státní úředník do státního nařízení první defi-

nici ‚neárijce‘, osud evropského židovstva byl zpečetěn“.³⁶ Přimět ke spolupráci (nebo alespoň k nečinnosti či netečnosti) příslušníky jiných evropských národů bylo o něco složitější. Národům, které – i když se jim mohly myšlenky propagované novými vládci Evropy líbit – měly důvod se obávat monopolu na lidskou ctnost, který si Němci nárokovali, a cítit k němu odpor, evidentně nestačilo to, s čím se spokojili příslušníci SS, tedy zbavit Židy německví. Jakmile se cílem místo *judenfrei* Německa stala *judenfrei* Evropa, vypuzení Židů z německého národa musela nahradit jejich naprostá dehumanizace. V tom spočívá důvod Frankova oblíbeného spojování „Židů a vší“, změny v rétorice, již charakterizuje přesunutí „židovské otázky“ z kontextu rasové sebeobrany do oblasti proslavů o „sebeočistě“ a „politické hygieně“, plakátů na zdech ghatt varujících před tyfem a konečně i objednávek chemikálií pro poslední dějství u Deutsche Gesellschaft für Schädlingbekämpfung – Německé deratizační a dezinfekční společnosti.

Morální důsledky civilizačního procesu

Přestože existují i jiné sociologické představy civilizačního procesu, nejběžnější (a obecně sdílená) je ta, která jako dva ústřední body zdůrazňuje potlačení iracionálních a v podstatě antisociálních pudů a postupně, nicméně vytrvalé odstraňování násilí ze života společnosti (přesněji řečeno, koncentraci násilí pod kontrolu státu, kde je ho užíváno k ochraně hranic národního společenství a k zachování podmínek sociálního řádu). Tyto dva ústřední body spojuje v jeden vize civilizované společnosti – alespoň v naší západní, moderní podobě – především jakožto morální síly, jako systému institucí, které navzájem spolupracují a jedna druhou doplňují při prosazování normativního řádu a vlády zákona, které pak zaručují podmínky sociálního smíru a osobního bezpečí, jež byly v době před civilizací zajištěny nedostatečně.

³⁵ Fein, *Accounting for Genocide*, s. 4.

³⁶ Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, s. 1044.

Tato vize nemusí být zavádějící. Ve světle holocaustu však rozhodně působí jednostranně. Přestože pro zkoumání zpřístupňuje důležité trendy nedávné historie, diskusi o jiných, neméně zásadních tendencích předem vylučuje. Jelikož se zaměřuje na jednu fasetu historického procesu, zavádí svévolnou dělicí čáru mezi normou a nenormalitou. Tím, že delegitimizuje určité houževnaté aspekty civilizace, vyvolává falešný dojem jejich nahodilosti a přechodnosti a zároveň zakrývá nápadné souznění mezi jejich nejvýznamnějšími atributy a normativními předpoklady modernity. Jinými slovy, odvrací pozornost od trvalosti alternativního a destruktivního potenciálu civilizačního procesu a prakticky umlčuje a marginalizuje kritiky, kteří trvají na tom, že moderní sociální uspořádání má dvě stránky.

Tvrdím, že jako hlavní poučení vyplývá z holocaustu nutnost brát tuto kritiku vážně a teoretický model civilizačního procesu rozšířit tak, aby zahrnoval i jeho tendenci degradovat, vylučovat a delegitimizovat etické motivace sociálního jednání. Je třeba, abychom vzali v úvahu skutečnost, že *civilizační proces je mimo jiné také procesem, v němž se použití a nasazení násilí vyděluje z morálního uvažování a požadavky racionality se vymaňují z vlivu etických norem a morálních zábran*. Jelikož prosazování racionality i za cenu vyloučení alternativních kritérií jednání – a zejména tendence podřizovat užívání násilí racionální kalkulaci – se už dlouho považuje za konstitutivní charakteristiku moderní civilizace, v jevech, jako byl holocaust, je třeba vidět legitimní výsledky civilizačního procesu a jeho stálý potenciál.

Tyto důležité, dosud však podceňované souvislosti se odhalí, čteme-li znovu s výhodou časového odstupu Weberovo objasnění mechanismu a podmínek racionalizace. Jasněji vidíme, že podmínky racionálního provádění činnosti – například obecně známé oddělení domácnosti a podniku nebo soukromého příjmu a veřejných důchodů – fungují zároveň jako vlivné faktory izolace cílevědomého, racionálního jednání, zabraňující jeho propojení s procesy, které jsou ovládnuty jinými (z definice iracionálními) normami, takže toto jednání je pak imunní vůči omezujícímu vlivu požadavků vzájemné pomoci, solida-

rity, vzájemné úcty atd., které přetrvávají v postupech nepodnikatelských subjektů. Tento obecný výsledek racionalizační tendence se – jak se dalo očekávat – kodifikoval a institucionalizoval v moderní byrokracii. Podíváme-li se také na ni ze stejného zpětného pohledu, ukáže se, že jedním z jejích hlavních zájmů – neboť jde o vskutku základní podmínku jejího úspěchu jakožto nástroje racionální koordinace jednání – je umlčovat morálku. Odhalí se také, že ve své každodenní činnosti, v níž bezchybně racionálně řeší problémy, může generovat taková řešení, jako byl holocaust.

Každý přepis teorie civilizačního procesu v naznačeném směru by nutně vyžadoval změnu v samotné sociologii. Považba a styl sociologie byly přizpůsobeny též moderní společnosti, již se snaží prozkoumat a teoreticky uchopit. Sociologie je od svého vzniku v mimetickém vztahu se svým předmětem – či spíše s představou tohoto předmětu, kterou vytvořila a přijala jako rámec svého diskursu. Sociologie tak coby svá kritéria správnosti prosazovala tytéž principy racionálního jednání, ve kterých viděla konstitutivní součást svého předmětu. Jako závazné pravidlo sociologického diskursu také prosazovala nepřipustnost etické problematiky v jakékoli jiné formě, než je forma obecně přetrvávající ideologie, která je ve vztahu k tomuto (vědeckému, racionálnímu) diskursu heterogenní. *Slovní spojení jako „posvátnost lidského života“ nebo „morální povinnost“ zní na sociologickém semináři stejně cize jako v klimatizovaných, sterilně čistých místnostech byrokratického úřadu.*

Dodržováním takových principů v odborné praxi nedělá sociologie nic jiného, než že se podílí na vědecké kultuře. Tato kultura se jakožto neodmyslitelná součást racionalizačního procesu nemůže vyhnout novému pohledu. Mlčení ve věcech morálky, které si věda uložila, konec konců odhalilo některé z jejích méně propagovaných stránek, když se otázka produkce a likvidace mrtvol v Osvětimi artikulovala jako „medicínský problém“. Je těžké přejít varování Franklina M. Littella upozorňujícího na krizi věrohodnosti moderní univerzity: „Která lékařská škola vzdělávala Mengeleho a jeho spolupracovníky? Která katedra antropologie připravila pracovníky ‚Institutu pro rodovou dědičnost‘ na

Štrasburské univerzitě?³⁷ Aby se člověk nemusel ptát, komu tady zvoní hrana, a vyhnul se pokušení mávnout nad těmito otázkami rukou jako nad věcmi pouze historického významu, stačí mu pouze projít analýzu, v níž Colin Gray zkoumá podněty k současným závodům v nukleárním zbrojení: „Vědci a technici na každé straně nutně ‚závodí‘ ve snižování vlastní nevědomosti (nepřítelem tu není sovětská technika; vědeckou pozornost přitahují fyzikální neznámé)... Vysoce motivované, technicky kompetentní a náležitě financované výzkumné týmy budou nevyhnutelně vytvářet nekonečnou řadu zbrusu nových (či vylepšených) návrhů zbraní.“³⁸

První verze této kapitoly vyšla v prosinci 1988 v *The British Journal of Sociology*.

³⁷ Franklin M. Littell, „Fundamentals in Holocaust Studies“, *Annals of AAPSS*, č. 450 (červenec 1980), s. 213.

³⁸ Colin Gray, *The Soviet-American Arms Race*, Saxon House, Lexington, 1976, s. 39, 40.

² Modernita, rasismus, vyhlazování I

Na první pohled se zdá, že jen málo kauzálních spojení je tak zjevných jako souvislost mezi antisemitismem a holocaustem. Evropští Židé byli vražděni, protože Němci, kteří je vraždili, a jejich místní pomahači Židy nenáviděli. Holocaust byl gigantickým vyvrcholením staletí dlouhé historie náboženské, ekonomické, kulturní a národnostní zášti. Takové vysvětlení holocaustu člověka napadá nejdříve. Je „logické“ (může-li si člověk dovolit hrát si s paradoxy). A přesto očividná přesvědčivost tohoto kauzálního spojení při bližším pohledu neobstojí.

Díky pečlivému historickému zkoumání, které se provádělo v posledních desetiletích, už dnes víme, že před nástupem nacistů k moci a i dlouho poté, co upevnili svou vládu nad Německem, byl lidový antisemitismus v Německu ve srovnání s nenávisť vůči Židům v nejedné evropské zemi pouhým nedochůdčetem. Dlouho před tím, než Výmarská republika dokončila posledními opatřeními dlouhý proces židovské emancipace, pokládalo mezinárodní židovstvo Německo obecně za přístav náboženské a národnostní rovnosti a tolerance. Do dvacátého století vstoupilo Německo s větším počtem židovských akademiků a odborníků než tehdejší Amerika či Británie. Lidová zášť k Židům nebyla ani hluboká, ani obecně rozšířená. Zřídka se projevila v návalech veřejného násilí, v jiných končinách Evropy tak běžných. Pokusy nacistů probudit v lidech antisemitismus umělým inscenováním veřejných projevů proti židovského násilí byly kontraproduktivní a nemohly uspět. Jeden z nejvýznačnějších historiků holocaustu Henry L. Feingold dospěl k závěru, že kdybychom měli průzkumy veřejného mínění,

→ které by měřily intenzitu protizidovských nálad „za Výmarské republiky, pravděpodobně bychom zjistili, že u Němců byl odpor k Židům menší než u Francouzů“.¹ Lidový antisemitismus se nikdy za celý proces zkázy nestal aktivní silou. Jediné, co snad lze říci, je, že k masovému vraždění přispěl nepřímo, protože vedl k apatii, s níž většina Němců vnímala osud Židů, pak-liže o něm věděli, nebo k tomu, že o něm ani nic vědět nechtěli. → Jak říká Norman Cohn, „lidé nebyli ochotni se kvůli Židům znepokojovali. Obecná netečnost a lehkost, s níž se lidé od Židů a jejich osudu distancovali, byly jistě zčásti důsledkem vágního pocitu, že... Židé jsou jaksi podivní a nebezpeční.“² Richard L. Rubenstein jde ještě o krok či dva dále a tvrdí, že německou apatii – lze-li to tak říci, nečinnou spolupráci řadových Němců – nejde plně pochopit, nepoložíme-li si otázku: „Domnívala se většina Němců, že vyhlazování Židů je prospěšné?“³ Jiní historikové však „spolupráci neodporováním“ přesvědčivě vysvětlují faktory, které nutně nezahrnují nějaké domněnky ohledně povahy či podstaty Židů. → Walter Laqueur například zdůrazňuje skutečnost, že „jen velmi málo lidí mělo zájem o osud Židů. Většina řešila spoustu důležitějších problémů. Tento námět byl nepříjemný, spekulovat o něm bylo zbytečné a diskutovat o osudu Židů nebylo radno. Úvahy o této otázce byly odsunuty, vymazány, než skončí válka.“⁴

S jedním problémem se vysvětlení holocaustu jako důsledku antisemitismu neumí vypořádat. Antisemitismus – náboženský či ekonomický, kulturní či rasový, virulentní či umírněný – byl po celá tisíciletí téměř všeobecným jevem. Přesto byl holocaust bezprecedentní událostí. V podstatě v každém z řady svých aspektů je unikátní a nelze ho smysluplně srovnávat s jinými, sebekrvavějšími masakry, které postihly skupiny, jež byly dříve chápány jako cizí, nepřátelské a nebezpečné. Antisemitismus sám

o sobě nemůže vzhledem k tomu, že je trvalý a všudypřítomný, vysvětlit jedinečnost holocaustu. Aby byla celá věc ještě složitější, zdaleka není zřejmé, že přítomnost antisemitismu, která je nepochybně nezbytnou podmínkou protizidovského násilí, je také podmínkou dostatečnou. Podle Normana Cohna je zcela materiální a určující příčinou násilí organizovaná skupina „profesionálních zabijáků Židů“ (jev, který sám o sobě s antisemitismem souvisí, rozhodně s ním však není identický). Bez ní by i ta sebe-silnější protizidovská zášť sotva mohla přerůst ve fyzické útoky na židovské sousedy.

Pogromy jakožto spontánní výbuchy davové zuřivosti jsou, jak se zdá, mýtem a ve skutečnosti nemáme žádný nesporný případ, kdy by obyvatelé nějakého města či vesnice zkrátka vtrhli ke svým židovským sousedům a zmasakrovali je. To platí dokonce i o středověku... V moderní době by se takové lidové iniciativy hledaly ještě hůře, protože samy organizované skupiny byly efektivní, pouze když prováděly politiku určité vlády a těšily se její podpoře.⁵

Jinými slovy, důkazy toho, že protizidovské násilí obecně a unikátní případ holocaustu zvláště jsou „vyvrcholením protizidovských nálad“, „antisemitismem v té nejvyhrocenější podobě“ nebo „výbuchem lidové zášti vůči Židům“, jsou slabé a nemají dostatečnou oporu v historických či dnešních faktech. Antisemitismus sám vysvětlení holocaustu nenabízí (obecněji bychom mohli říci, že zášť sama o sobě není uspokojivým vysvětlením jakékoli genocidy). Platí-li, že antisemitismus byl – možná nepostradatelným – pomocníkem koncepce a provedení holocaustu, pak stejně tak platí, že antisemitismus konstruktérů a manažerů masového vraždění musel být v jistých důležitých ohledech jiný než protizidovské cítění – bylo-li nějaké – vykonavatelů, spolupracovníků a neprotivících se svědků. Dále také platí, že aby byl holocaust možný, bylo třeba antisemitismus jakéhokoli druhu spojit s určitými faktory zcela jiné povahy. Místo abychom se pokoušeli nahlédnout do tajemství individuální psychologie, měli bychom se snažit rozplést sociální a politické mechanismy, které

¹ Henry L. Feingold, *Menorah*, Judaic Studies Programme of Virginia Commonwealth University, č. 4 (léto 1985), s. 2.

² Norman Cohn, *Warrant for Genocide*, Eyre & Spottiswoode, London, 1967, vts. 267–268.

³ Feingold, *Menorah*, s. 5.

⁴ Walter Laqueur, *Terrible Secret*, Penguin Books, Harmondsworth, 1980.

⁵ Cohn, *Warrant for Genocide*, s. 266–267.

byly schopny takové další faktory vytvořit, a prozkoumat jejich potenciálně výbušnou reakci ve spojení s tradicemi meziskupinových antagonismů.

Některé zvláštnosti odcizení Židů

Jakmile se na konci devatenáctého století objevil termín „antisemitismus“ a začal se obecně užívat, bylo zřejmé, že jev, který se tento nově vytvořený termín pokoušel postihnout, má za sebou dlouhou minulost sahající hluboko do starověku. Historické doklady odkrývaly v podstatě nepřerušenu, více než dva tisíce let trvající kontinuitu zášti vůči Židům a jejich diskriminace. Téměř jednotný konsensus historiků spojoval počátky antisemitismu se zničením Druhého chrámu (70 n. l.) a s počátkem masivní diaspory, i když byl proveden také velmi zajímavý výzkum protoantisemitských – lze-li to tak říci – názorů a praktik, který je našel už v době babylonského vyhnanství. (Provokující a kontroverzní studii o „pohanském“ antisemitismu vydal na začátku dvacátých let dvacátého století sovětský historik Salomo Luria.)

Etymologicky není „antisemitismus“ šťastný termín, protože referent zůstává nedostatečně (vcelku příliš široce) definován a pravý předmět praktik, který má být vyčleněn, tomuto výrazu uniká. (Nacisté, nejhorlivější realizátoři antisemitismu ve známé historii, byli vůči tomuto termínu stále chladnější, zejména za války, kdy se sémantická nejasnost tohoto pojmu změnila v politicky nebezpečný problém, neboť očividně mřil také proti některým z nejoddanějších německých spojenců.) V praxi se však dařilo sémantické rozpornosti celkem vzato vyhýbat a pojem neomylně označoval zamýšlený cíl. „Antisemitismus“ znamená zášť k Židům. Souvisí s pojetím Židů jako cizí, nepřátelské a nežádoucí skupiny a s praktikami, které z tohoto pojetí vyplývají a samy je podporují.

Od jiných případů dlouhodobého meziskupinového nepřátelství se antisemitismus v jednom důležitém ohledu liší. Sociální vztahy, jejichž aspektem mohou být ideje a praktiky antisemitismu, nejsou nikdy vztahy mezi dvěma teritoriálně usazenými

skupinami, které proti sobě stojí ve stejné pozici. Jsou to vztahy mezi většinou a menšinou, mezi „hostitelskou“ populací a menší skupinou, která žije v jejím středu, přičemž si však uchovává svou zvláštní identitu, a proto – neboť je tou slabší stranou – tvoří výrazný prvek, vůči němuž se lze vymezovat, jsou to „oni“, kteří jsou odděleni od domácích „nás“. Lidé, kteří jsou terčem antisemitismu, zpravidla zaujímají sémanticky matoucí a psychologicky znervózňující postavení cizinců uvnitř, takže překračují životně důležitou hranici, která by měla být jasně vyznačená, nedotčená a neprostupná. Síla antisemitismu pak bude s největší pravděpodobností úměrná naléhavosti a prudkosti pudu, který má člověka k určování a vytyčování hranic.⁶ Antisemitismus je nejčastěji vnějším projevem nutkání udržovat hranice a emocionálních napětí a praktických starostí, k nimž takové nutkání vede.

Je nasnadě, že tyto jedinečné charakteristiky antisemitismu byly nerozpletně spojeny s fenoménem diaspory. Židovská diaspora je však opět odlišná od většiny jiných známých případů migrací a přesídlování skupin. Nejnápadnějším odlišujícím znakem židovské diaspory byla sama délka historické doby, po níž si tito konkrétní „cizinci v našem středu“ uchovali svou oddělenost jak ve smyslu diachronické kontinuity, tak ve smyslu synchronické sebeidentity. Na rozdíl od většiny jiných případů přesídlování měly tedy reakce na přítomnost Židů, které směřovaly k vyjasnění hranic, dost času na to, aby sedimentovaly a institucionalizovaly se jako kodifikované rituály s vestavěnou schopností sebereprodukce, která pak dále posilovala nepřekonatelnost tohoto oddělení. Další zvláštností židovské diaspory byla univerzálnost židovského bezdomovství, charakteristika, již Židé sdíleli snad pouze s Cikány. Původní spojení Židů se zemí Izrael během staletí stále sláblo a kromě duchovního rozměru ztratilo veškeré ostatní dimenze. Duchovní rozměr začala navíc hostitelská populace zpochybňovat, jakmile se země Izrael stala Svatou zemí, na niž si hostitelé činili nárok ve jménu svých vlastních duchovních předků. Ať cítili k přítomnosti Židů ve své zemi jakýkoli odpor,

⁶ Podrobněji o tom píší v „Exit Visas and Entry Tickets“, *Telos*, zima 1988.

ještě vášnivěji by se stavěli proti tomu, aby Svatou zemi znovu získal lid, který na ni podle nich legitimní nárok neměl.

Trvalé a nenapravitelné bezdomovství Židů bylo integrální součástí jejich identity vlastně od počátku jejich historie v diaspore. Tato skutečnost byla také využita jako hlavní argument v nacistickém obviňování Židů a Hitler na ni poukazoval, aby opodstatnil tvrzení, že nepřátelství vůči Židům je zásadně jiné než běžné antagonismy mezi soupeřícími národy nebo rasami.

(Jak dokazoval Eberhard Jäckel,⁷ právě průběžné a všudypřítomné bezdomovství Židů je více než co jiného v Hitlerových očích odlišovalo od všech ostatních národů, které Hitler nenáviděl a chtěl zničit nebo zotročit. Hitler se domníval,⁸ že jelikož Židé nemají teritoriální stát, nemohou se zapojit do všeobecného mocenského boje běžným způsobem, tj. válkou, jejímž cílem je územní zisk, a proto jsou nuceni uchýlovat se k sprostým, podvodným a lstivým metodám, které z nich činí zvlášť děsivého a nebezpečného nepřítele – navíc nepřítele, kterého pravděpodobně nikdy nepůjde ukojit či uklidnit, takže má-li být neškodný, je třeba ho zničit.)

A přesto v předmoderní Evropě zvláštní příchutí *jinakosti* Židů vcelku nebránila, aby se přizpůsobovali převládajícímu sociálnímu řádu. Přizpůsobení bylo možné díky relativně nízké intenzitě napětí a konfliktů, které vyvolávalo vytyčování a udržování hranic. Usnadňovala je ale také segmentovaná struktura předmoderní společnosti a normálnost oddělení jednotlivých segmentů. Ve společnosti rozdělené do stavů a kast byli Židé pouze jedním stavem či jednou kastou z mnoha. Jednotlivý Žid byl definován kastou, k níž náležel, specifickými výsadami, jimž se tato kasta těšila, a břemeny, která nesla. Totéž ale platilo o každém jiném členu téže společnosti. Židé byli oddělení, ale v této oddělenosti nebyli rozhodně jediní. Jejich status tak jako status ostatních kastovních seskupení vytvářely a fakticky uchovávaly a hájily obecné praktiky související s udržováním čistoty a snahou se nepošpinit. Ať byly tyto praktiky seberozmanitější, sjednocovala je

společná funkce, jíž bylo vytvářet bezpečnou vzdálenost a činit ji pokud možno nepřekonatelnou. Separace skupin se dosahovalo tím, že se udržovalo jejich fyzické oddělení (že se na minimum redukovala všechna setkání s výjimkou těch, která byla přísně kontrolována a ritualizována), že jednotliví členové skupiny nesli zvláštní znaky, aby byla jasně viditelná jejich odlišnost od členů jiných skupin, a že byla prohlubována jejich duchovní rozdílnost, aby se vyloučilo jejich kulturní prolínání, které by mohlo vést k vyrovnávání kulturních rozdílů. Žid byl po celá staletí někdo, kdo žil ve zvláštní čtvrti města a nosil nápadně odlišné oblečení (příležitostně předepsané zákonem – zejména když se skupinové tradici nedařilo ohlídat uniformitu odlišitelnosti). Oddělení bydliště však nestačilo, protože ve většině případů bylo hospodaření ghetta a hostitelské komunity navzájem propleteno, takže si vynucovalo pravidelné fyzické kontakty. Teritoriální vzdálenost bylo proto nutno doplnit pečlivě kodifikovaným rituálem, který měl formalizovat a funkcionalizovat vztahy, jimž se nebylo možno vyhnout. Vztahy, které by se vymykaly formalizaci a funkcionální redukci, byly celkem vzato zakázány či se od nich přinejmenším odrazovalo. Tak jako u většiny rituálů spojených se zachováváním kastovních rozdílů a s bojem proti znečištění se nejdůrazněji zapovídalo *connubium* a sdílení společného stolu (jakož i veškeré *commercium* s výjimkou přísně funkcionálního) a tyto zákazy se striktně dodržovaly.

Důležité je si uvědomit, že všechna taková zjevně antagonistická opatření byla zároveň nástroji sociální integrace. V jejich rámci se snižovalo nebezpečí, které „cizinec uvnitř“ zkrátka musí představovat pro sebeidentitu a sebeutváření hostitelské skupiny. Stanovovala podmínky, za nichž bylo možné soužití bez napětí. Udávala podrobná pravidla chování, jejichž dodržování bylo zárukou mírumilovné koexistence v potenciálně konfliktní a výbušné situaci. Jak vysvětlil Simmel, ritualistická institucionalizace proměňovala konflikt v nástroj začleňování se do společnosti a sociální soudržnosti. Pokud jsou metody separace účinné, nepotřebují oporu v subjektivním nepřátelství. Redukce obchodu na přísně ritualizovanou směnu vyžadovala pouze ctít pravidla a naučit se odporu k jejich překračování. Vyžadovala jistě také,

⁷ Eberhard Jäckel, *Hitler in History*, University Press of New England, Boston, 1964.

⁸ Srov. *Hitler's Secret Book*, Grove Press, London, 1964.

aby oddělování lidé přijali ve srovnání s hostitelskou komunitou nižší status a aby souhlasili s nárokem hostitelů tento status definovat, prosazovat či měnit. Po většinu trvání židovské diaspory však zůstávalo právo obecně sítí, v níž se jedněm přiznávaly výsady, které se jiným upíraly, a představa právní, a zejména sociální rovnosti byla něčím neslychaným, v každém případě něčím, co se nepokládalo za prakticky přínosné. Do nástupu modernity nepředstavovalo odcizení Židů o mnoho víc než případ univerzální oddělenosti článků v předurčeném řetězci bytí.

Nepatřičnost Židů v křesťanském světě do počátku modernity

To samozřejmě neznamená, že separace Židů se nevydělovala z ostatních případů segregace a že se o ní neuvažovalo jako o zvláštním případě se zcela vlastním významem. Pro vzdělané elity předmoderní Evropy – křesťanské duchovní, teology a filosofové –, které se tak jako všechny vzdělané elity snažily odkrýt smysl v nahodilosti a logiku ve spontánnosti životní zkušenosti, byli Židé zvláštností, entitou, která se vzpírala jasnému poznání a nezapadala do morální harmonie univerza. Nepatřili ani k zatím neobráceným bezvěrcům, ani k heretikům odpadlým od Boží milosti, kteří vyznačovali dvě zaníceně hájené a obhajitelné hranice křesťanství. Židé jaksí nemístně seděli obkročmo na barikádě, a tak ohrožovali její neproniknutelnost. Byli to zároveň ctihodní otcové křesťanství i jeho nenávidění, mrzčí pomlouvači. To, že odmítali křesťanské učení, se nedalo pominout jako projev pohanské nevědomosti, který nemá vážné důsledky pro pravdu křesťanství. Nedalo se to ani odepsat jako v principu napravitelný omyl ztracené ovce. Židé zkrátka nebyli bezvěrci před obrácením ani odpadlíky od víry, ale lidmi, kteří, když jim byla dána možnost přijmout pravdu, tuto pravdu s plným vědomím odmítli. Jejich přítomnost představovala trvalé zpochybnění jistoty křesťanské zkušenosti. Toto zpochybnění bylo možno odrazit – či alespoň zmírnit jeho škodlivé dopady – pouze tím, že se židovská zatvrzelost vysvětlila zlým úmyslem, snahou ško-

dit a morální zkažeností. Přidejme faktor, který se bude v naší argumentaci znovu a znovu objevovat jako jeden z nejvýraznějších a nejzákladnějších aspektů antisemitismu: Židé se s křesťanstvím takřkajíc kryli a měli s ním stejně hranice. Proto byli jiní než všechny ostatní znepokojující a neasimilované části křesťanského světa. Na rozdíl od jiných herezí nebyli ani lokálním problémem, ani epizodou s jasně vymezeným počátkem, a tudíž, jak lze doufat, i koncem. Představovali naopak vsudypřítomný a neustálý průvodní jev křesťanství, skutečné alter ego křesťanské církve.

Koexistence křesťanů a Židů tedy nebyla pouze případem konfliktu a nepřátelství. Jistě byla i tím, ale ještě i něčím jiným. Křesťanství se samo nemohlo reprodukovat a jistě by nemohlo reprodukovat ani svou všeobecnou převahu, kdyby nestřežilo a neupevňovalo základy odcizení Židů, kdyby v sobě nevidělo dědice a zároveň přemohitele Izraele. Sebeidentita křesťanů ve skutečnosti spočívala v odcizení Židů. Křesťanství se zrodilo z toho, že je odmítli Židé. Svou přetrvávající životaschopnost čerpalo z toho, že odmítlo Židy. Křesťanství mohlo teoreticky uchopit svou existenci pouze jako pokračující opozici vůči Židům. Neutuchající židovská zarputilost byla dokladem toho, že křesťanská mise zůstává nedokončena. Vzorem konečného vítězství křesťanství byli Židé připouštějící svůj omyl, sklánějící se před křesťanskou pravdou a v budoucnu snad k němu masově konvertující. A opět v duchu skutečného alter ego připisovalo křesťanství Židům eschatologické poslání. Zvětšovalo viditelnost a důležitost Židů. Propůjčovalo Židům mocné a zlověstné kouzlo, které by jinak neměli.

Přítomnost Židů v křesťanském světě, v jeho zemích a historii, tedy nebyla marginální ani nahodilá. Jejich odlišnost nebyla stejná jako odlišnost kterékoli jiné menšinové skupiny, byla stránkou křesťanské sebeidentity. Křesťanská teorie Židů tedy překračovala generalizaci metod exkluze. Nebyla pouhým pokusem o utřídění oné vágní a rozptýlené zkušenosti s výlučností, která vychází z kastovních praktik a která je prostupuje. Spíše než úvahám o základech židovství, sousedských výměnách či třenicích s židovskou populací se křesťanská teorie Židů podří-

zovala jiné logice – logice sebereprodukce církve a její všeobecné převahy. Tím je dána relativní samostatnost „židovské otázky“, pokud jde o obecnou sociální, ekonomickou a kulturní zkušenost. Odtud také plyne relativní snadnost, s níž lze tuto otázku vyčlenit z kontextu každodenního života a učinit ji nezávislou na zkouškách každodenní praxe. Pro své křesťanské hostitele byli Židé zároveň konkrétními předměty každodenního styku i příkladem kategorie definované nezávisle na tomto styku. Tato druhá charakteristika Židů nebyla z hlediska té první ani nepostradatelná, ani nevyhnutelná. Právě proto se od ní dala poměrně snadno oddělit a využít jako zdroj jednání, které má pouze volný, pakliže vůbec nějaký vztah ke každodennímu počínání. V církevní teorii Židů dostal antisemitismus podobu, v níž „může existovat téměř bez ohledu na reálnou situaci Židů ve společnosti... Nejzvláštnější je, že se s ním lze setkat i u lidí, kteří Žida nikdy neviděli, a v zemích, kde Židé už po staletí nejsou.“⁹ Ukázalo se, že v této podobě byl schopen přetrvat ještě dlouho poté, co duchovní nadvláda církve skončila a její vliv na světový názor mas ochabl. Věk modernity zdědil „Žida“ už pevně odděleného od židovských mužů a žen žijících v jejich městech a vesnicích. Jelikož se úspěšně zhostil role *alter ega* církve, byl připraven být obsazen do podobné role ve vztahu k novým sekulárním institucím sociální integrace.

Nejnápadnějším a nejmystičtějším aspektem abstraktní představy „Žida“, jak ji vytvořily praktiky křesťanské církve, byla její zásadní nelogičnost. Spojovaly se v ní prvky, které k sobě ani nepatřily, ani nebyly navzájem slučitelné. Z naprosté nesoudržnosti jejich spojení vzešla mytická entita, která je – jak se zdálo – smířovala a dávala jim podobu démonické, mocné síly, síly zároveň hluboce fascinující i odpuzující, a především děsivé. Představa Žida byla bojištěm, na kterém se vedl nekonečný zápas o sebeidentitu církve, o jasnost jejich časových a prostorových hranic. Abstraktní Žid byl sémanticky přetíženu entitou, obsahující a směřující významy, které by měly být oddělené, a právě proto byl přirozeným odpůrcem každé síly, která se snažila vy-

⁹ Cohn, *Warrant for Genocide*, s. 252.

tyčovat hranice a hermeticky je uzavírat. Abstraktní Žid byl *vis-queux* (řečeno sartrovským jazykem) či slizký (podle Mary Douglasové) – byla to představa něčeho, co ohrožuje řád věcí a vzpírá se mu, představa samotného prototypu a ztělesnění takového vzdoru. (O vzájemném vztahu univerzální kulturní aktivity spočívající ve vytyčování hranic a stejně univerzálního výskytu slizkosti jsem se obšírněji rozepsal ve třetí kapitoly knihy *Culture as Praxis*.) Takto chápaný abstraktní Žid plnil funkci prvořadého významu. Zviditelňoval děsivé důsledky porušování hranic, i jen malého vykročení ze stáda, každého chování, v němž chybí bezpodmínečná oddanost a jednoznačná volba, byl prototypem a arcivzorem všeho nekonformního, heterodoxního, anomálního a úchvlného. Coby doklad matoucího, zlověstného a chaotického vybočení předem diskreditoval jakoukoli alternativu onoho řádu věcí, který definovala, popisovala a praktikovala církev. Proto byl nejspolehlivějším strážcem hranic tohoto řádu. Abstraktní Žid nesl poselství; alternativou tohoto řádu zde a nyní není jiný řád, ale zmatek a zkáza.

Podle mne bylo vytváření nepatřičnosti Židů jako vedlejšího produktu sebekonstituce a sebereprodukce křesťanské církve hlavní příčinou toho, že se Židé ocitli na prvním místě mezi Vnitřními demony Evropy, které ve své nezapomenutelné studii o evropském honu na čarodějnice tak živě vylíčil Norman Cohn. Nejpozoruhodnějším z Cohnových zjištění (jemuž se navíc dostalo více než dostatečného potvrzení v četných jiných studiích o tomto problému) je očividně nízká korelace mezi intenzitou hrůzy z čarodějnic a iracionálních obav obecně o rozvojem vědeckého poznání a celkové úrovně běžné racionality. Bouřlivé rozšíření moderních vědeckých metod a různé kroky k racionalizaci všedního života na počátku moderní historie se ve skutečnosti časově kryly s nejprudším a nejzuřivějším honem na čarodějnice v historii. Zdá se, že iracionálnost čarodějnických mýtů a pronásledování čarodějnic se vztahovala k úpadku Rozumu jen velmi volně. Velmi těsně naopak souvisela se silou úzkosti a napětí vyvolaných či vytvořených pádem *ancien régime* a nástupem moderního řádu. Staré jistoty zmizely, a nové se přitom objevovaly jen pomalu a nebylo pravděpodobné, že budou stejně

pevné. Prastaré rozdíly se začaly ignorovat, bezpečné vzdálenosti se smršňovaly, cizinci vycházeli z vyhrazených prostor a stěhovali se kousek za humna, bezpečné identity ztrácely trvalost a přesvědčivost. To, co vůbec zbylo ze starých hranic, bylo třeba zoufale hájit a kolem nových identit bylo nutno budovat hranice nové – tentokrát navíc v podmínkách všeobecného pohybu a zrychlující se změny. Hlavním nástrojem k uskutečnění obou těchto úkolů musel být boj se „slizem“, archetypálním nepřitelem jasnosti a jistoty hranic a identit. Tento boj měl nabýt nebyvalé prudkosti, neboť i samy úkoly byly bezprecedentně obtížné.

→ V této studii vycházím z předpokladu, že nejvýznačnější a definující charakteristikou abstraktního Žida mělo i v moderní době zůstat – aktivní či pasivní, přímé či nepřímé – využití této představy v intenzivní péči o vytýčování a udržování hranic. Tvrdím, že abstraktní Žid byl historicky chápán jako univerzální „viskozita“ západního světa. Nacházel se na obou stranách v podstatě každé barikády navršené postupnými konflikty, které západní společnost v jejích různých stadiích a různých směrech rozdíraly. Sám fakt, že abstraktní Žid obkročmo seděl na tolika různých barikádách, postavených na tolika zjevně nesouvisejících frontách, dodával jeho slizkosti jinde neznámou extrémní podobu. Patřila k němu mnohorozměrná nejasnost a už tato mnohorozměrnost představovala mimořádnou kognitivní nepatřičnost, nevídanou v žádné jiné (jednoduché, protože omezené, izolované a funkčně specializované) „viskózní“ kategorii, produkované konflikty na hranicích.

Na obou stranách barikád

Z důvodů, které jsme rozebírali ^{⇒ jen} výše, nelze fenomén antisemitismu ve skutečnosti chápat jako případ širší kategorie národnostních, náboženských a kulturních antagonismů. V antisemitismu nešlo ani o střet ekonomických zájmů (i když tato věc se v našem moderním věku konkurence, který se pojímá z hlediska zájmových skupin zapletených ve hře s nulovým součtem, často využívala v argumentaci ve prospěch antisemitismu) – udržoval

se výhradně pomocí zájmů spojených se sebedefinováním a sebezprosazováním jeho propagátorů. Šlo v něm o rýsování hranic, nikoli o spor o hranice. V důsledku toho všeho ho nelze vysvětlit souborem lokálních a náhodou časově shodných faktorů. Jeho neuvěřitelná schopnost sloužit tolika odlišným a vzájemně nesouvisejícím zájmům a cílům vyrůstá právě z jeho jedinečné univerzálnosti, nadčasovosti a územní nezakotvenosti. Do tolika lokálních situací tak dobře zapadá právě proto, že s žádnou z nich není příčinně spojen. Přízpůsobování abstraktního Žida okolnostem nepodobných, často navzájem protikladných, vždy ale vášnivě vedených sporů neustále obnovovalo jeho vnitřní nekoherentnost. Díky tomu byl však stále vhodnější a přesvědčivější jakožto vysvětlení, jako by získával na demionické síle. O žádné jiné sociální kategorii západního světa by se nedalo říci to, co roku 1882 napsal Leo Pinsker o Židech: „Pro živé je Žid mrtvý; pro domácí je cizák a tulák; pro chudé a vykořisťované milionář; pro vlastence člověk bez vlasti.“¹⁰ Ani to, co zaznělo v modernizované, ale jinak v podstatě stejné podobě v roce 1946: „Žida bylo možno prezentovat jako ztělesnění všeho, k čemu je třeba cítit odpor či opovržení nebo se toho bát. Byl nositelem bolševismu, ale kupodivu také symbolizoval liberálního ducha prohnilé západní demokracie. Ekonomicky byl jak kapitalista, tak socialista. Vytýkal se mu lhostejný pacifismus, ale jakousi podivnou shodou okolností byl také věčným válečným štváčem.¹¹ A nedalo by se říci ani to, co nedávno napsal v souvislosti s pouze jednou z nespočetných stránek židovské slizkosti W. D. Rubinstein: kombinace antisemitismu zaměřeného proti židovským masám „s těmito variantami antisemitismu zaměřeného proti židovské elitě mohla dodat evropskému antisemitismu jeho příznačnou úpornost – zatímco jiné skupiny byly předmětem zášti buď jako elity, nebo jako masy, snad jen Židé byli nenáviděni jako obojí zároveň“.¹²

¹⁰ Citováno podle Walter Laqueur, *A History of Zionism*, New York, 1972, s. 188.

¹¹ Max Weinreich, *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany's Crimes against the Jewish People*, Yiddish Scientific Institute, New York, 1946, s. 28.

¹² W. D. Rubinstein, *The Left, the Right, and the Jews*, Croom Helm, London, 1982, s. 78–79. Sám bych tento postřeh vyjádřil jinak. Ze spojení různých antisemitismů nevzešlo

Prizmatická skupina

Anna Zuková z Lublinské univerzity nedávno uvedla, že Židy je možno pokládat za „mobilní třídu“, „protože jsou předmětem emocí, které obvykle pociťují výše postavené sociální skupiny k nižším třídám, a naopak nižší vrstvy ke skupinám vyššího sociálního zařazení“.¹³ Zuková velmi podrobně zkoumá tento stěť

zvláštní násilí, nýbrž ze spojení perspektiv vzešel právě fenomén antisemitismu.

Je třeba zdůraznit, že rozporné sociální umístění Židů, které přetrvalo až do druhé světové války, se dnes v podstatě ve všech bohatých západních zemích rychle mění – což má důsledky, které je zatím těžké zvážit a propočítat. Rubinstein nabízí přesvědčivé statistické údaje o masivním přesunu Židů do vyšší střední části sociálního žebříčku. Ekonomická úspěšnost se spolu s odbouráváním politických omezení odráží i v politickém profilu židovského mínění: „Židé jsou dnes obecně konzervativci en bloc“ (s. 118); „ne všichni neokonzervativci jsou Židi, ale většina jejich vedoucích představitelů je židovského původu“ (s. 124); kdysi liberálně pokrokový *Commentary* se změnil v militantní orgán americké pravice a románke židovského establishmentu s fundamentalistickou pravici je stále vřelejší. Na nedávném sympoziu o „konci krásného přátelství“ mezi Židy a socialistem (viz *The Jewish Quarterly*, č. 2, 1988) se Melanie Phillipsová svěčila: „S velkým potěšením svým socialistickým přátelům a známým říkávám, že ‚jsem etnickou menšinou‘, a pozoruji jak upadají do hysterie. Jak vůbec mohou? Jsem silná. A mezi socialisty vládne dojem, že Židé jsou v mocenských pozicích. Cožpak nejsou ve vládě? Řídí věci, řídí průmysl, patří jim půda.“ George Friedman se zase rétoricky zeptal: „Židovští členové vlády jsou spojování s dosti nepopulárními politickými opatřeními. Až tato bublina konečně splaskne... co se pak stane? Kde bude potom židovská komunita a kde budeme vzhledem ke kolapsu a frustraci dělnické třídy v této zemi?“

Zajímavé je připomenout, že bezprostředně před nacistickým obdobím se sociální postavení německých Židů velmi blížilo dnešním vzorcům typickým pro západní Evropu a zejména pro Spojené státy. Asi tři čtvrtiny německých Židů tehdy žily z obchodu, podnikání, bankovníctví a svobodných povolání, zejména v oblasti medicíny a práva (u nežidovské populace šlo pro srovnání o pouhou jednu čtvrtinu). Obzvlášť Židy zviditelňovalo jejich dominantní postavení v nakladatelském průmyslu, kultuře a žurnalistice („Židovští novináři byli nápadní téměř po celém spektru liberálního a levicového tisku“ – Donald L. Niewyk, *The Jews in Weimar Germany*, Manchester University Press, Manchester, 1980, s. 15). Z důvodu své třídní příslušnosti tíhli němečtí Židé tak jako zbytek středních tříd ke konzervativní části politického spektra. Jestliže si navzdory této inklinaci uchovali nadprůměrně silnou vazbu na liberální programy a strany, pak to bylo většinou proto, že německá pravice byla otevřeně antisemitská a že opakované židovské pokusy o sblížení tvrdě odmítala.

¹³ Anna Zuk, „A mobile class. The subjective element in the social perception of Jews: the example of eighteenth century Poland“, v *Polin*, sv. 2, Basil Blackwell, Oxford, 1987, s. 163–178.

kognitivních perspektiv v Polsku osmnáctého století, v němž vidí příklad obecnějšího sociologického jevu, který je pro vysvětlení antisemitismu velmi důležitý. Ve století předcházejícím dělením Polska byli polští Židé obvykle ve službě u šlechty a zamožných vrstev. Zastávali všemožné velmi neoblíbené veřejné funkce, které vyžadovala politická a ekonomická převaha pozemkové šlechty, například vybírali pachtovné a spravovali rolnické výnosy – sloužili jako „prostředník“, řečeno v jazyce sociální psychologie, jako štit skutečných majitelů půdy. Židé se pro tuto roli hodili lépe než kterákoli jiná skupina, protože sami neaspirovali (nemohli aspirovat) na sociální postup, který mohla jejich důležitá role nabídnout. Jelikož nemohli sociálně a politicky konkurovat svým pánům, spokojili se s čistě finančními odměnami. Proto nejenom stáli sociálně a politicky níže než jejich páni, ale byli i nuceni v této pozici zůstat. Páni k nim mohli přistupovat jako ke všem ostatním sluhům z nižších tříd a také k nim tak přistupovali – se společenským opovržením a kulturním odporem. Představa, již měla šlechta o Židech, se nelišila od obecného stereotypního obrazu lidí postavených společensky níže. Tak jako rolníky a drobné měšťanstvo měla šlechta i Židy za neuhlazené, špinavé, nevědomé a nenasytné. Tak jako jiné plebejce si i je držela od těla. A protože určitému kontaktu se vzhledem k jejich ekonomické roli nebylo možno vyhnout, pravidla jejich sociální separace se dodržovala tím úzkostlivěji a artikulovala jasněji a přesněji – a vcelku se jim věnovalo více pozornosti – než v případě jiných třídních vztahů, které nepůsobily tak nejednoznačně a mohly být neproblematicky zachovávány.

V očích rolníků a drobného měšťanstva však Židé vypadali zcela jinak. Služba, kterou konali pro majitele půdy a vykořisťovatele prvovýrobců, byla konec konců nejenom ekonomická, ale ochranná. Izolovali šlechtu a panstvo před lidovým hněvem a rozhořčením. Místo aby nespokojenost zasahovala skutečnou příčinu, zastavovala se a vybíjela na prostřednících. Pro nižší třídy byli Židé nepřitelem. Byli to jediní vykořisťovatelé, s nimiž se osobně setkávaly. Z první ruky měly zkušenost pouze s židovskou nemilosrdností. Podle toho, co mohly samy poznat, byli Židé vládnoucí třídou. Není divu, že se „Židé, kteří měli ve spo-

lečnosti stejně nízkou a neplnoprávnou pozici jako ti, kteří je napadali, stali předmětem agrese zaměřené proti vyšším třídám". Židům byla přidělena „zprostředkující pozice a jako zcela viditelný článek se stali terčem agrese nižších a utlačených tříd“.

Židé jako by byli na obou stranách zapleteni do třídního boje. Třídní boj je však sám o sobě jev, který nijak nesouvisí se specifícností Židů a nestačí na vysvětlení příznačných charakteristik judeofobie. Skutečně zvláštním na židovském postavení v třídním boji bylo teprve to, že se stali předmětem dvou opozičních a navzájem protikladných třídních antagonismů. Každý z protivníků vtažených do třídního zápasu měl pocit, že židovští prostředníci sedí na opačné straně barikády. Zdá se, že lépe než představa „mobilní třídy“ vystihuje tuto situaci metafora prizmatu, a tedy i koncept prizmatické kategorie v závislosti na tom, ze které strany se na Židy hledělo, lámali perspektivu – jako všechna prizmata – bezděčně do zcela jiných obrazů. Jeden byl obrazem surové, drsné, nekultivované nižší třídy, druhý ukazoval nemilosrdnou a nadutou třídu sociálně nadřazených.

Zuková se ve svém zkoumání omezuje na období končící na prahu polské modernizace. Plné důsledky duality vidění, již tak skvěle zachytila, tedy neodhaluje. V předmoderní době byla komunikace mezi vrstvami malá. Proto ani nebyla velká příležitost, aby se zmíněné dvě perspektivy a dva stereotypy, které se na ně vázaly, mohly sbíhat a nakonec se spojit v rozporuplnou směsici typickou pro moderní antisemitismus. V důsledku slabé mezitřídní výměny vedl každý z protivníků proti Židům takřkajíc svou vlastní „soukromou válku“, již mohla církev – hlavně v případě nižších tříd – spojit s ideologickými koncepty, jež se skutečnými příčinami konfliktu souvisely jen velmi volně. (Například během masakru v porýnských farnostech, který podnítil Petr Poustevník, se místní kněží, hrabata a biskupové snažili hájit „své Židy“ před obviněními, jež už očividně neměla nic společného s oněmi důvody ke stížnostem, které měli Židé na sebe přitahovat a tlumit.)

➤ Rozmanité, logicky nekonzistentní pohledy na zjevně cizí (tj. metodami systematické segregace již odcizenou) židovskou kastu se navzájem přiblížily, střetly a nakonec smísily teprve s nástu-

pem modernity. Modernita znamenala mimo jiné také novou roli idejí – v důsledku toho, že funkční efektivnost státu se opírala o ideologickou mobilizaci, v důsledku jeho jasného tchnutí k uniformitě (které se nejnápadněji projevovalo v praxi kulturních kampaní), v důsledku jeho „civilizačního“ poslání a prudkého proselytizačního zápalu¹⁴ a v důsledku snahy dostat původně periferní třídy a lokality do těsného duchovního kontaktu s centrem politického útvaru, z něhož nové ideje vycházely. Celkovým výsledkem všech těchto nových trendů byl prudký nárůst rozsahu a intenzity mezitřídní komunikace. Třídní nadvláda získala navíc ke svým tradičním fasetám podobu duchovního vedení i nabídky a šíření kulturních ideálů a vzorců politické loajality. Jedním z důsledků byl střet a konfrontace původně oddělených představ Žida. Jejich neslučitelnost, již si dříve nikdo neuvědomoval, se najednou stala problémem a výzvou. Tento problém bylo tak jako všechno ostatní v rychle se modernizující společnosti třeba „racionalizovat“. Rozpor bylo nutno vyřešit – buď naprostým odmítnutím zděděných představ jako beznadějně neslučitelných, nebo racionální argumentací, která by pro stejnou neslučitelnost poskytla nové a přijatelné důvody.

V raně moderní Evropě se ve skutečnosti vyzkoušely obě strategie. Na jedné straně byla do očí bijící iracionálnost postavení Židů prezentována jako další příklad celkové nesmyslnosti feudálního řádu a jedna z pověr, které bránily pokroku rozumu. Pokud jde o nápadnou odlišnost či idiosynkratičnost Židů, nahlíželo se na ni jako na jeden z řady nespočetných partikularismů, které ancien régime toleroval a které se nový řád chystal rozmetat. Tak jako mnohé jiné lokální výstřednosti se i židovská výstřednost chápala především jako kulturní problém – tj. jako rys, který může vyhladit a jistě to také učiní horlivé vzdělávací úsilí. Nebyla nouze o proroctví, která tvrdila, že jakmile se nově zavedená právní rovnost rozšíří i na Židy, jejich odlišnost se rychle vytratí a Židé – tj. Židé jakožto určitý počet svobodných jednotlivců, nositelů občanských práv – se rozplynou v pak už kulturně a právně jednotné společnosti.

¹⁴ Srov. Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters*, Polity Press, Cambridge, 1987.

✗ Na druhé straně provázely vzestup modernity procesy ukazující zcela opačným směrem. Zdálo se, jako by už usazená nepatřičnost, která svému nositeli vysloužila nálepku „viskózního“, sémanticky rušivého a podvrtného faktoru v jinak průhledné a uspořádané realitě, měla tendenci přizpůsobit se novým podmínkám a expandovat přibíráním nových nepatřičností. Získala nové, moderní rozměry a nedostatek vzájemné souvislosti mezi nimi změnila v nepatřičnost *par excellence*, v jakousi metanepatřičnost. Židé, kteří už byli vnímáni jako „slizcí“ v náboženském a třídním ohledu, byli novými napětími a rozpory, které nutně vytvářelo sociální věení modernizační revoluce, zranitelní více než kterákoli jiná skupina. Pro většinu členů společnosti znamenal nástup modernity rozpad řádu a jistoty a znovu se zdálo, že Židé stojí blízko centra tohoto destruktivního procesu. Jejich vlastní rychlý a nepochopitelný sociální vzestup a proměna jako by symbolizovaly pohromu, již postupující modernita uvrhne na všechno známé, obvyklé a jisté.

Po staletí byli Židé bezpečně izolováni v částečně jim vnučených a částečně svobodně vybraných enklávách. Teď se ze svého odloučení začali vynořovat, nakupovat majetek, najímat si domy v kdysi čistě křesťanských čtvrtích a stávat se součástí každodenní reality a partnery v širokém diskursu neomezujícím se na ritualizované výměny. Po staletí byli rozpoznatelní na první pohled: svou segregaci nosili takřkajíc na rukávech, symbolicky i doslova. Najednou se oblékali jako všichni ostatní, spíše podle společenského postavení než podle kastovní příslušnosti. Po staletí byli párijskou kastou, na kterou se právem dívali svrchu i ti nejnížší z nejnížších mezi křesťany. Teď získávali páriové společensky vlivné a prestižní postavení – díky intelektuálnímu schopnostem či penězům, které nyní měly sílu plně určovat status, aniž je v tom viditelně omezovaly a podmiňovaly ohledy na vrstvu a původ. *Osud Židů se tak vlastně stal symbolem strašlivého rozsahu sociálního věení a sloužil jako živá, dotěrná připomínka eroze starých jistot, tání a vyprchávaní všeho, co bylo kdysi pokládáno za pevné a trvalé. Každý, kdo cítil ztrátu rovnováhy, kdo se cítil ohrožený či odsunutý, mohl svou vlastní úzkost snadno – a racionálně – chápat pro-*

střednictvím toho, že si prožívané zmatky vyložil jako známku podvrtné nepatřičnosti Židů.

Židé tak uvázli v tom nejurputnějším z historických konfliktů – ve střetu předmoderního světa s postupující modernitou. První svůj výraz našel tento střet v otevřeném odporu tříd a vrstev *ancien régime*, jimž hrozilo, že je z jejich bezpečných sociálních umístění vykoření, vydědí a vyvrhne nový sociální řád, který nemohli vnímat jinak než jako chaos. S porážkou počáteční protimodernistické revolty a nadále už nepochybným vítězstvím modernity se měl tento konflikt přesunout do podzemí a ve svém novém latentním stavu ohlašovat svou přítomnost akutním strachem z prázdnoty, nikdy neukojenou neovladatelnou touhou po jistotě, paranoickými mytologiemi spiknutí a zoufalým hledáním stále unikající identity. Modernita nakonec poskytla svému nepříteli sofistikované zbraně, které byly možné jen díky jeho porážce. *Historie měla antimodernistickým fobiím paradoxně dovolit vybit se skrze kanály a formy, které mohla rozvinout pouze modernita.* Vnitřní démoni Evropy měli být vyhnáni rafinovanými produkty technologie, vědeckým řízením a koncentrovanou mocí státu – tedy vrcholnými výdobytky modernity.

Měřítkem úspěšnosti tohoto vyhoceně rozporného aktu historie se musela stát nepatřičnost Židů. Židé zůstávali viditelným ztělesněním vnitřních démonů, i když už bylo vymítání oficiálně zakázáno a zatlačeno do podzemí. Po většinu moderní historie byli hlavními šířiteli napětí a úzkostí, jež chtěla modernita vymýtit, jimž však dodala nebyvalou intenzitu a které vybavila strašlivými prostředky k jejich ventilaci.

Moderní dimenze nepatřičnosti

Bohatí, nicméně opovrženější Židé sloužili jako přirozený bleskosvod k odklánění prvních výbojů antimodernistické energie. Představovali bod, ve kterém se ohromná moc peněz setkává se společenským opovržením, morálním odsudkem a estetickým odporem. Přesně to potřebovalo nepřátelství k modernitě, zejména k její kapitalistické podobě, jako svou kotvu. Kdyby se ka-

pitalismus podařilo nějak spojit s Židy, byl by zároveň s nimi odsouzen jako cizí, nepřirozený, nepřátelský, nebezpečný a eticky odpudivý. Takové spojení nebylo těžké najít: dokud zůstávali Židé zavření v ghettu, moc peněz byla vykázána na okraj společnosti a (pod hanlivým označením *lichva*) se svíjela pod brmenem rozhodného odsudku. Jakmile se Židé objevili na ulicích městských center, přesunula se i ona do centra dění a (pod prestižním označením *kapitál*) si začala nárokovat autoritu a společenský respekt.

Prvním padem modernity na situaci evropských Židů bylo, že byli vybráni jako *hlavní terč antimodernistického odporu*. První moderní antisemité byli obháji antimodernity – lidé jako Fourier, Proudhon, Toussenel –, které spojovalo nesmiřitelné nepřátelství k moci peněz, kapitalismu, technice a průmyslovému systému. Nejzavilejší antisemitismus raně průmyslové společnosti šel ruku v ruce s antikapitalismem v jeho předkapitalistické podobě, s takovým odporem vůči postupujícímu kapitalistickému řádu, který mohl stále ještě doufat, že se mu podaří zastavit příliv, zarazit vývoj a obnovit skutečný či imaginární „přirozený“ řád, který se noví finanční baroni rozhodli rozbít. Z důvodů, které jsme stručně nastínili výše, byli s peněžní mocí spojováni právě Židé. Kauzální spojení mezi nimi naznačovala a z praktického hlediska potvrzovala jejich metaforická shoda – jejich, lze-li to tak říci, „duchovní spřízněnost“ či výběrová afinita (abychom užili Weberova oblíbeného výrazu). Kapitalismu, který vrhl svůj zlověstný stín na pracovní morálku a nezávislost, na nichž si řemeslník tolik zakládal, bylo mnohem snazší se postavit, byl-li ztotožněn s nepochybně cizí a neblaze proslulou silou. V očích Fouriera a Toussenela reprezentovali Židé všechno, co na rozvíjejícím se kapitalismu a rozrůstajících se městských metrolích nenáviděli. Jed, který dštili na Židy, měl zasáhnout i nový děsivý a odpudivý společenský řád. Podle Proudhona je Žid „svým založením antivýrobce, není ani sedlák, a dokonce ani opravdový obchodník“.¹⁵

¹⁵ Citováno podle George L. Mosse, *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, J. M. Dent & Sons, London, 1978, s. 154.

Antimodernistická podoba antisemitismu si samozřejmě mohla uchovat zdání racionálnosti a obecnou přitažlivost, jenom dokud se naděje na zastavení postupu nového řádu a jeho nahrazení maloburžoazní utopií vydávanou za ztracený ráj zdála být vyplnitelná a realistická. Tato forma antisemitismu ve skutečnosti téměř vymizela s blížící se polovinou devatenáctého století, kdy selhal poslední mohutný pokus změnit směr historie a kdy bylo nutno vítězství nového řádu třeba i s nechutí přijmout jako definitivní a nezvratné. Spojení mezi mocí peněz a židovskou povahou či duchem, které se ustavilo v počáteční antimoderní a maloburžoazní formě protikapitalistické opozice, měly vstřebat a invenčně přetvořit její pozdější formy. Někdy bylo skryté, jindy vystupovalo prudce do popředí, ale nikdy nebylo příliš vzdáleno od hlavního proudu protikapitalistického odporu. Hráló významnou roli v historii evropského socialismu.

Právě Karl Marx, otec vědeckého socialismu (tj. socialismu, který si stanovil za cíl kapitalistický vývoj spíše překonat a opustit než zastavit; který uznával nevyhnutelnost kapitalistické transformace a přijímal její pokrokovou podstatu; a který sliboval, že začne v bodě, do něhož dospěje kapitalismus v rámci všeobecného lidského pokroku, budovat novou, lepší společnost), přiměl antikapitalisticky zaměřený antisemitismus k tomu, aby místo dozadu začal hledět do budoucna. Tím mu dodal potenciální využitelnost v boji proti kapitalismu v době, kdy bude rozbita a odmítnuta poslední iluze, že kapitalismus trpí přechodnými neduhy, které lze léčit či vymýtit. Marx souhlasil s tím, že mezi „duchem judaismu“ a duchem kapitalismu je výběrová afinita. Oba hrály prvořadou roli v prosazování vlastního zájmu, kupčení a honbě za penězi, oba bylo třeba vytlačit z cesty, mělo-li se lidské soužití postavit na bezpečnější a zdravější základ. Kapitalismus a judaismus mají společný osud. Spolu triumfují a spolu zahynou. Jeden nepřežije bez druhého: stačí zničit jeden, a zmizí i ten druhý. Osvobození od kapitalismu bude znamenat osvobození od judaismu a naopak.

Tendence spojovat judaismus s penězi a mocí a se zlořády kapitalismu, které člověk nesnáší a odsuzuje, měla zůstat neodmyslitelnou součástí evropských socialistických hnutí, často se skrý-

vající hned pod povrchem. V největších sociálních demokraciích kontinentu – německé a rakousko-uherské – nebyly antisemitické výpady řídkým jevem. Vůdce německé sociální demokracie August Bebel nešetřil v roce 1874 chválou na adresu tvrdě antisemitského učení Eugena Dühringa, což přimělo Engelse, aby dva roky nato tomuto samozvanému prorokovi německého socialismu odpovídal knihou. Nenapsal ji ale, aby hájil Židy, nýbrž aby zachránil Marxovu pozici ideologické autority v rozrůstajícím se dělnickém hnutí. Při několika příležitostech se však snaha udržet protizidovské cítění v zamýšlené roli – v roli nevyhnutelného, nicméně méně významného průvodce antikapitalistického postoje – míjela cílem a priority se obrátily: kapitalismus byl degradován na derivát židovské hrozby. Většina stoupenců Augusta Blanquiho, nezdolného francouzského mučedníka boje proti kapitalismu, se tak jeho nejbližším přítelem Ernestem Grangerem nechala vést z barikád pařížské Komuny rovnou do řad formujícího se národněsocialistického hnutí. Se vznikem nacistického hnutí se lidový odpor vůči kapitalismu definitivně rozdělil a polarizoval. Socialistická větev pak přijala nekompromisní boj s antisemitismem za jednu z nezbytných součástí své snahy zarazit stoupající vlnu fašismu.

Jestliže na Západě vycházel nejhrouževnatější odpor proti novému průmyslovému řádu většinou z řad městských a venkovských malovýrobců, na Východě byla standardní reakcí široká antikapitalistická, antiurbanizační a antiliberální fronta. Jeli-kož společenský vliv a politická převaha pozemkové aristokracie byly zatím v podstatě nedotčeny, městská zaměstnání zůstávala na nejnižší příčce žebříčku prestiže a přistupovalo se k nim se směsicí odporu a pohrdání. Mělo se za to, že žádný způsob obohacení s výjimkou sňatku a výnosu z půdy není hodný opravdové šlechty, a i obhospodařování půdy se spolu s ostatními ekonomickými činnostmi tradičně ponechávalo na najatých pracovnících nebo se půda pronajímala lidem, kteří měli samozřejmě nižší postavení a lidské kvality. Protože domácí elity byly k výzvě modernizace lhostejné či nepřátelské, stali se Židé – kteří byli považováni za kulturní cizince – jednou z mála skupin vymykajících se z ochromujícího vlivu vznešených hodnot, a proto schop-

ných a ochotných chopit se příležitostí, jež otvírala průmyslová, finanční a technická revoluce na Západě. Šlechtou ovládané mínění však jejich iniciativu posuzovalo s bezvýhradným nepřátelstvím. Josepha Marcuse dovedla jeho důkladná studie industrializace v Polsku devatenáctého století (procesu, který nebyl na východě Evropy netypický) k závěru, že domácí, šlechtou ovládané elity pohlížely na zavádění průmyslu jako na národní pohromu.

Když židovští podnikatelé budovali železnice, přední polský ekonom J. Supiński naříkal nad tím, že „železnice je propast polykající ohromné prostředky, po kterých nezbude nic než vyvýšený násep a na něm ležící koleje“. Když Židé stavěli průmyslové závody, vlastníci půdy je obviňovali, že ničí zemědělství, které údajně trpělo nedostatkem pracovní síly. Když začaly továrny vyrábět, polská literární a společenská elita jejich majitele nejenom nenáviděla, ale také litovala, protože život venkovských radostí a potěšení z bohémské svobody vyměnili za bezútěšné okolí továrny, která zotročuje a ničí člověka.

Mělo by být jasné, že společnost, která takové názory do velké míry sdílela a která pokládala materiální blaho za nedůležité a pohrdala vyděláváním peněz, nemohla nabídnout podnikatelské kvality, které si žádala éra kapitalistické industrializace. Nepřekvapuje ani, že průmyslový pokrok v Polsku pomáhali prosazovat pouze domácí Židé a cizí usedlíci.

Židovská buržoazie se také stala hlavním propagátorem západních liberálních myšlenek. Aristokratické a katolické konzervativní polské mínění je a „západní materialismus“ obecně pokládalo za ohrožení polských tradic a „národního ducha“.¹⁶

Domácí Židé, kteří se před očima ohromené šlechty měnili v židovskou buržoazii, ohrožovali zavedené elity v nejednom ohledu. Ztělesňovali boj nové, na financích a průmyslu stojící společenské moci s tradiční mocí opírající se o vlastnictví půdy a dědičný pozemkový patronát. Byli také symbolem rozpadu

¹⁶ Joseph Marcus, *Social and Political History of the Jews in Poland 1919–1939*, Mouton, Berlin, 1983, s. 97–98.

kdysi těsné korespondence mezi stupnicí prestiže a vlivu. Tato služební skupina, chovaná v té nejnižší vážnosti, šplhala k mocenským pozicím po žebříku, který vytáhla ze smetiště odhozených hodnot. Pro šlechtu, která si přála podržet si vedoucí roli v národě, představovala industrializace dvojí hrozbu – hroživé bylo to, co se dělalo, i to, kdo to dělal. Ekonomická iniciativnost Židů přidávala k ohrožení zavedené společenské dominance ránu celkovému společenskému zřízení, které tato dominance udržovala a jímž byla sama udržována. Proto bylo snadné spojit Židy s novými zmatky a nestabilitou. Židé byli vnímáni jako zlověstná a ničivá síla, jako iniciátoři zmatku a nepořádku; příznačně jako lepkavá hmota překrývající hranice mezi věcmi, které by měly být od sebe odděleny, způsobující, že všechny hierarchické žebříčky jsou kluzké, rozežírající všechno pevné a špičící všechno posvátné.

Jak se židovský přizpůsobivý elán přibližoval absorpčním mezím hostitelských společností, židovské vzdělané elity stále více tíhly k sociální kritice a mnozí domácí konzervativci v nich začali spatřovat bytostně destabilizující sílu. Jak to vnímavě shrnul David Biale, s blížícím se dvacátým stoletím se „židovští liberálové, nacionalisté a revolucionáři, kteří se ve všem ostatním rozcházel, začali shodovat na tom, že evropské společnosti ve své současné podobě jsou pro Židy nepohostinné. Problémy Židů v Evropě se daly vyřešit jedině nějakou změnou společnosti nebo změnou vztahu Židů k ní. „Normalita“ teď znamenala společenské experimenty, utopické ideály, které nikdy dříve neexistovaly.“¹⁷

Oddanost liberálnímu odkazu osvícenství přidala židovské „viskozitě“ další rozměr. Židé měli ze všech skupin největší životní zájem na občanství, jak ho prosazoval liberalismus. Jak to pozoruhodně vyjádřila Hannah Arendtová, „na rozdíl od všech ostatních skupin definoval Židy (a také určoval jejich postavení) politický útvar. Poněvadž ovšem tento politický útvar stál mimo jakoukoli společenskou realitu, byli Židé ze společenského hle-

¹⁷ David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History*, Schocken, New York, 1986, s. 132.

diska ve vzduchoprázdnu.“¹⁸ To o Židech platilo po celou historii předmoderní Evropy. Židé byli *Königjuden*, majetkem a pod ochranou krále, feudálního pána či místního vojenského velitele – v závislosti na stadiu či podobě feudálního řádu. Jejich status vznikal politicky a politicky se i udržoval. Z téhož důvodu byli jako skupina osvobozeni od sociálních závazků. Zůstávali vně sociální struktury, což v praxi znamenalo, že jejich třídní spojevnosti či konflikty byly ve vymezování jejich existence víceméně irelevantní. Jakožto prodloužení státu do středu společnosti byli v sociálním smyslu ze své podstaty exteritoriální. V důsledku toho jim nezbyvalo než sloužit oběma stranám jako nárazník v často napjatém a konflikty poznamenaném styku společnosti s politickými vládci, a vždy když konflikty začaly vřít, snášet první a nejtvrďší rány. Mohli-li vůbec počítat s nějakou ochranou, pak ji představoval stát, ale právě tato skutečnost je stavěla do beznadějně závislosti na benevolenci politických vládců, nedovolovala se z ní vymanit a brala jim možnost jakkoli čelit panovnícké svévoli či nenasytosti. Nepatřičnost jejich umístění – v prázdnotě mezi státem a společností – se adekvátně odrážela ve stejně nepatřičné reakci na sociální a politické přesuny, jimiž se vyznačoval nástup modernity. K prolomení letité závislosti na politických vládcích bylo třeba získat nepolitický, společenský základ, a tedy politickou autonomii. Právě toto sliboval liberalismus zdůrazňující sebevytváření a sebeprosazování svobodných jednotlivců. Právo řídit se liberálními zásadami však přesto zjevně tak jako všechny jiné výsady, jimž se Židé mohli těšit v minulosti, záviselo na politických rozhodnutích. Emancipace od státu mohla přijít – alespoň to tak vypadalo – jen od státu samého. Zatímco jiným skupinám stačilo bránit své sociální výhody před nadměrným zasahováním státu, Židé svá práva bez vměšujícího se státu získat nemohli, potřebovali stát ochotný udělat všechno pro to, aby se rozpadly monopoly a přísně střežené enklávy starého hierarchického systému. Tradiční elity proto v Židech vi-

¹⁸ Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, Allen & Unwin, London, 1962, s. 14; český překlad (*Původ totalitarismu*, přel. Jana Fraňková, Jan Rypka, Mario Stretti, Zdenka Strettiová, Helena Vebrová, OIKOYMENH, Praha, 1996), s. 65.

děly zdroj zkázy – nejenom pro jejich náhlý vzestup, ale také pro zhroucení jistoty, které tento vzestup symbolizoval. P. G. J. Pulzer uvádí typické hlasy bijící na poplach: „Nejsilnější zbraní judaismu je nežidovská demokracie“, „Židovi stačí získat pod svůj vliv stranu osvícenství a individualismu, aby pak zevnitř podryl strukturu německého společenského systému. Na vrchol společnosti se tedy nemusí namáhavě plahočit, protože Němcům vnutil společenskou teorii, která má sloužit k tomu, aby Židy dostala do závratných výšin.“¹⁹ Silný zájem Židů o novou podobu politické ochrany na druhé straně umožnil domácí buržoazii, která se do svého postavení vypracovala sama bez cizí pomoci, promítnout Židy do tábora nepřátel společenského sebehprosazení a politické svobody. Tak se mohl zároveň objevit „určitý druh liberálního antisemitismu, který házel Židy a šlechtu do jednoho pytle a tvrdil, že spolu tvoří jakési finanční spojení proti rodící se buržoazii“.²⁰

Nenárodní národ

Sotva který rozměr endemické nepatřičnosti Židů však ovlivnil moderní podobu antisemitismu silněji a trvaleji než skutečnost, že Židé byli, abychom opět citovali Arendtovou, „ne-národním elementem ve světě rozvíjejících se či existujících národů“.²¹ V důsledku samotného faktu své územní rozptýlenosti a všudypřítomnosti byli Židé mezinárodním, nenárodním národem. Všude sloužili jako neustálá připomínka relativnosti a mezí sebeidentity člověka a společného zájmu, které mělo s absolutní a definitivní autoritou určovat kritérium národnosti. V každém národě byli „vnitřním nepřitelem“. Hranice národa byly příliš těsné, aby je mohly pojmout; horizont národní tradice byl příliš blízký, aby bylo možno zahlédnout jejich identitu. Židé byli nejenom jiní než kterýkoli jiný národ; byli také jiní než kteříkoli

jiní cizinci. Podrývali zkrátka sám rozdíl mezi hostiteli a hosty, mezi domácími a cizími. A jak se národnost stávala rozhodujícím faktorem sebeutváření skupiny, začali podkopávat ten nejzákladnější z rozdílů: rozdíl mezi „námi“ a „jimi“. Židé byli pružní a přizpůsobiví, byli prázdnou nádobou připravenou nechat se naplnit jakýmkoli ohavným obsahem, který „jim“ bylo určeno nést. Toussenel tak viděl v Židech šířitele protestantského protifrancouzského jedu a Liesching, nejhorší pomlouvač *Das junge Deutschland*, Židy obvinil, že do Německa propašovali zhoubný galský duch.

Nadnárodní povaha Židů se ostře projevila v počátečním stadiu procesu formování národů – když se v dynastických konfliktech o hranice, které byly podněcovány či přinejmenším komplikovány bezprecedentními nároky vznášenými jménem různých národních jednotek, dobře uplatnila neangažovanost Židů v lokálním partikularismu a jejich schopnost komunikovat přes hlavy válčících států a přes frontové linie. Vládcí, vtažení často proti své vůli do konfliktů, kterým dobře nerozuměli a které chtěli ukončit, přičemž netoužili po ničem jiném než po kompromisu či alespoň způsobu koexistence přijatelném jak pro jejich protivníky, tak pro jejich trucovité, národně smýšlející poddané, rádi využívali zprostředkovací schopnosti Židů. Ve válkách, v nichž šlo hlavně či výhradně o přijatelnější *modus coexistendi*, byli Židé – tito přirození internacionalisté – obsazeni do role poslušů míru a tišitelů bojechtivosti. Tato jejich původně vychvalovaná schopnost se jim vymstila, jakmile se dynastická dědictví proměnila ve skutečně národní – a nacionalistické – státy: cílem války se stalo zničení nepřitele, loajalitu králi nahradil patriotismus a touhu po míru umlčel sen o nadvládě. Ve světě plně a beze zbytku rozděleném do národních sfér nezbyl pro internacionalismus žádný prostor a každý kousek země nikoho se stal trvalou pozvánkou k agresí. Svět hustě vyplněný národy a národními státy se děsil nenárodní prázdnoty. Židé v takové prázdnotě žili – sami byli takovou prázdnotou. Vzbuzovali podezření právě proto, že byli schopni vyjednávat tam, kde jediná přípustná domluva vedla skrz hlavně děl. (Podezření, že jejich Židům chybí vlastenectví a nadšení pro masakrování nepřátel národa, představo-

¹⁹ P. G. J. Pulzer, *The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria*, John Wiley & Sons, New York, s. 311.

²⁰ Arendt, *Origins of Totalitarianism*, s. 20; český překlad, s. 72.

²¹ Arendt, *Origins of Totalitarianism*, s. 22; český překlad, s. 75.

valo téměř jediný bod shody mezi válčícími tábory první světové války.) I když už to zavánělo velezradou, ve srovnání s židovským vrozeným a očividně nenapravitelným kosmopolitismem to ještě nebylo tak silné dráždidlo.

Nejhorší podezření pohotově potvrzovala jasná tendence Židů reflektovat svůj exteritoriální status v zaujetí pro „lidské hodnoty“, „lidi jako takové“, univerzalizmus a jiné podobně demobilizující, a tedy nevlastenecké představy, které doháněly k zufivosti. Heinrich Leo na samém počátku nacionalistického věku varoval:

Židovský národ nápadně vyčnívá mezi jinými národy tohoto světa svým rozkladným a rozvratnickým duchem. Stejně jako existují prameny proměňující každou věc, která se do nich ponoří, v kámen, proměňují i Židé od samého začátku až dodnes všechno, co padne do sféry jejich duchovní činnosti, v abstraktní obecnost.

Židé skutečně dokonale ztělesňovali Simmelovy *cizince* – vždy na vnější straně, i když uvnitř, prohlíželi si známé věci, jako by to byly nějaké cizí předměty ke zkoumání, kladli otázky, které nekladl nikdo jiný, zpochybňovali nezpochybnitelné a napadali nenapadnutelné. Počínaje Heineho druhem Ludwigem Börnem přes Karla Krause v předvečer rozpadu habsburské monarchie až ke Kurtu Tucholskému na prahu triumfu nacistů zlehčovali to, co pokládali za zápecnickou malost a předsudek, vysmívali se lokálním směsicím zpátečnictví, domýšlivosti a chvástivosti, bojovali proti provinční lenosti ducha a přízemnosti vkusu. Nikdo s takovým nadhledem nemohl být opravdu přijat do národa, který se vyznačoval právě tím, že o sobě vůbec nepochyboval a byl sám se sebou spokojen. Verdikt Friedricha Rühse, první v dlouhé řadě stížností, které partikularita musí vznášet proti každé abstraktní obecnosti, tedy vůbec nepřekvapoval: „Žid ve skutečnosti nepatří k zemi, v níž žije, protože tak jako Žid z Polska není Polák, Žid z Anglie Angličan a Žid ze Švédska Švéd, nemůže být ani Žid z Německa Němec a Žid z Pruska Prus.“²²

²² Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism 1700–1933*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980, s. 161, 87.

Osud Židů s jejich nepatříčností mezi národy o nic neulehčovala ani skutečnost, že nacionalistické výroky byly často samy nepatříčné a navzájem neslučitelné. Národy měly zpravidla své utlačovatele, kterých se bály, a své utlačované, jimiž pohrdaly. Jen málo známých národů nadšeně přitakávalo právu jiných na stejné zacházení, jaké si nárokovaly pro sebe. Po celé to rozbouřené a stejně ještě nedokončené období sebeutváření národů byla národní hra hrou s nulovým součtem. Suverenita jednoho národa byla znásilněním národa druhého. Práva jednoho národa byla v očích druhého agresí, nesmiřitelností a arogancí.

Nikde to nemělo hrozivější důsledky než na východě střední Evropy, který byl v devatenáctém století opravdovým kypícím kotlem nacionalismů, ať už starých, avšak stále nenasycených, nebo rozvíjejících se a věčně hladových. V podstatě bylo nemožné postavit se na stranu jednoho nacionalistického nároku a neudělat si nepřátele mezi několika jinými zavedenými či aspirujícími národy. To dostalo Židy do zvlášť nebezpečné pozice. Jak říká Pulzer,

struktura jejich povolání, obecně vyšší úroveň jejich vzdělanosti a jejich potřeba politické jistoty způsobovaly, že pro ně bylo snadnější spojovat se s dominantními, „historickými“ národnostmi (Poláky, Maďary, Rusy) než s národnostmi teprve se vynářejícími, rolnickými, „nehistorickými“ (například Čechy, Slováky, Ukrajinci, Litevci). V Haliči a Uhrách se proto zbavovali stigma němečtví, i když u národů, které zase utiskovali Poláci a Maďari, jim to moc nepomohlo.²³

²³ Pulzer, *The Rise of Political Antisemitism*, s. 138–139. Představu o tom, jak složitá byla situace Židů v takových případech, si lze udělat pomocí následujícího příkladu: „Ve východní Haliči a v litevsko-běloruském pohraničí byla situace mnohem složitější a nebezpečnější, protože Židé se tam tak jako v jiných etnicky smíšených oblastech východní Evropy, například v Transylvánii, v Čechách a na Moravě a na Slovensku, ocitli v sevěření protikladných národnostních nároků. Ve východní Haliči se židovská populace cíleně identifikovala s polskou kulturou a rozhodně neprotestovala proti tomu, že politickou převahu získávali v předválečném období Poláci. Většina Židů neznala ukrajinský jazyk a snad jim také pohrdala a národní aspirace Ukrajinců ji nechávaly chladnou. Krátce trávající Západoukrajinská republika, vyhlášená ve Lvově na podzim roku 1918, však slíbila Židům občanskou rovnost a národní autonomii, kdežto Poláci v této oblasti se vůbec nesnažili skrývat své antisemitské smýš-

V nemálo případech chtěly elity zavedených či teprve se rozvíjejících národů využít židovského nadšení a talentu k prosazení trendů, které by jim pravděpodobně u mas představujících (často proti své vůli) předmět národního proselytství a hospodářské modernizace, žádnou přízeň nezískaly. V Uhrách za habsburské monarchie vítala pozemková aristokracie ochotně se kulturně přizpůsobující Židy jako nejhornlivější a nejučinnější šířitele modernizace v okrajových, většinou slovanských oblastech, které, jak šlechta doufala, získá v budoucím nezávislém Uhersku pod svou kontrolu, a jako realizátory nekompromisní modernizace stagnujícího a zaostalého zemědělství. Slabé litevské elity ochotně přijímaly židovské nadšení, aby jim pomohlo prosadit jejich nároky na vládu nad pestrými směsicí etnických, lingvistických a náboženských komunit, které žily na starém území historické Velké Litvy, již chtěly vzkřísit. Obecně řečeno, politické elity Židy rády využívaly při všemožných nepřijemných a nevděčných úkolech, které pokládaly za nezbytné, ale samy je raději dělat nechtěly. Bylo to výhodné ve vícero ohledech. Jakmile přestala být potřeba jejich služeb naléhavá, dalo se Židům snadno zbavit. Byli-li „Židé odkázáni do patřičných mezí“, vyvolávalo to spokojenost mas, jimž Židé předtím ve jménu elit poroucheli, a oslavovalo to hořký nápoj, který měly masy na přání teď už v sedle pevně usazených elit ochutnat.

Ale ani elity se nemohly na židovskou loajalitu plně spolehnout, a to dokonce ani přechodně. Na rozdíl od příslušnosti těch, kdo se „narodili do“ národního společenství, byla příslušnost

lení. Místní Židovská národní rada, nejistá si tím, kdo nakonec zvítězí, a nehodlající si znepřátelit ani Poláky, ani Ukrajince, vyhlásila neutralitu... Někteří Poláci to pokládali za známku proukrajinského citění, a když v listopadu 1918 obsadili Lvov, pomstili se na tamních Židech. Také Ukrajinci židovskou neutralitu pranýřovali a viděli v ní přetrvávání tradičního propolského postoje Židů.“ Viz Ezra Mendelsohn, *The Jews of East-Central Europe Between the World Wars*, Indiana University Press, Bloomington, 1983, s. 51–52.

Tato historie se téměř do písmene opakovala za druhé světové války. Židé ve východním Polsku vítali v roce 1939 vstup Rudé armády jako ochranu před otevřeně a tvrdě antisemitskými nacisty. A i ti, kteří po nacistické okupaci z polského židovstva zbyli, viděli v postupujících sovětských vojskách jednoznačně osvobozující sílu. Pro většinu Poláků byli jak Němci, tak Rusové v prvé řadě cizími okupanty.

pro Židy otázkou volby, takže v zásadě „až na další“ odvolatelná. Hranice národních společenství (a tím spíše hranice jejich územních držav) byly stále nejisté a předmětem sporů, přflišné uspokojení se nepřipouštělo a příkazem dne byla ostražitost. Barikády se stavějí proto, aby rozdělávaly, a běda tomu, kdo jich užije jako průchodu. Vidět, jak si nějaká velká skupina může po libosti přecházet z jedné národní pevnosti do druhé, muselo vzbuzovat velkou úzkost. Odporovalo to samotné pravdě, o níž všechny staré i nové národy opíraly své nároky, připsanému charakteru národnosti a dědičnosti a přirozenosti národních entit. Krátkodechý liberální sen o asimilaci (a obecněji, pojmání „židovského problému“ jako převážně kulturního, takže nepochybně řešitelného dobrovolnou a ochotně přijímanou akulturací) ztroskotat na *základní neslučitelnosti nacionalismu s představou svobodné volby*. Jakkoli paradoxně to může znít, důslední nacionalisté musí nakonec absorpční schopnosti svého národa potlačit. Mohou s uspokojením přijímat chválu, již zahrnují přednosti národa jeho obdivovatelé. Taková pochvala může být podmínkou toho, aby se obdivovatelé – čím horlivější a halasnější, tím lépe – setkali u patronů se shovívavostí, která jde ruku v ruce s klientským postavením. Sotva ale prominou, když se má obdiv (třeba i prakticky se projevující jako nápodoba až k sebepopření) za právo na členství. K jádru věci proniká rada, již má pro všechny klientské národy Geoff Dench: „Rozhodně prohlašujte, že věříte v budoucí spravedlnost a rovnost. To je součást role. Ale neočekávejte, že se stanou skutečností.“²⁴

Jak je vidět z tohoto stručného shrnutí dlouhého výčtu projevů nepatřičnosti Židům, na cestě k modernitě byly sotva nějaké přibouchnuté dveře, v nichž by si Židé nepřiskřípli prsty. Z procesu, který je vysvobodil z ghetta, nemohli vyjít bez spousty šrámů. Představovali neprůzračnost a mnohoznačnost světa bojujícího o jasnost a prahnoucího po jistotě. Seděli obkročmo na všech barikádách a přitahovali kulky z každé strany. Abstraktní Žid byl opravdu chápán jako archetypální „viskozita“ moder-

²⁴ Geoff Dench, *Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence*, RKP, London, 1986, s. 259.

ního snu o řádu a jasnosti, jako nepřítel veškerého řádu – starého, nového, a zejména toho žádoucího.

Modernita rasismu

Na cestě k modernitě se Židům stala jedna důležitá věc. Vydali se na ni, dokud ještě byli bezpečně odsunuti stranou, segregováni a uzavřeni v kamenných či imaginárních zdech *Judengasse*. Jejich odcizení bylo životní faktem stejně jako vzduch či smrtelnost. Nevyžadovalo burcování lidových nálad, sofistické argumenty ani ostrážitost samozvaných výborů bdělosti. Na zachování vzájemné fyzické odpudivosti, jež zabezpečovala trvalost oddělení, stačily rozptýlené a často nekodifikované, a přesto vcelku dobře koordinované zvyky. S nástupem modernity, s jejím odbouráváním zákonem podchycených rozdílů, s jejími hesly o právní rovnosti a s nejzvláštnější z jejích novinek – občanstvím – se to všechno změnilo. Jak to vyjádřil Jacob Katz:

Dokud Židé žili v ghettu a bezprostředně poté, co z něho vyšli, vznášeli proti nim občané těšící se právnímu statusu, který byl Židům upřen, obvinění. Tato obvinění sloužila pouze k tomu, aby se oprávnil a znovupotvrdil status quo a aby byl důvod k tomu, držet Židy v podřadném právním a společenském postavení. Nyní však vznášeli obvinění občané proti občanům, kteří jim byli před zákonem rovni, a jejich účelem se stalo ukázat, že Židé nejsou hodni právního a společenského postavení, jež jim bylo přiznáno.²⁵

V sázce byla nejen mravní a společenská hodnota. Problém byl nekonečně složitější. Nešlo o nic menšího než o navržení dříve nevyzkoušených mechanismů a o rozvinutí dosud nemyslitelných dovedností – obojí bylo nezbytné k tomu, aby se *uměle* mohlo produkovat to, co bylo v minulosti dáno *přirozeně*. V předmoderní době byli Židé kastou mezi kastami, vrstvou mezi vrstvami, stavem mezi stavy. Jejich odlišnost nepředstavovala problém a zvykové, v podstatě nereflektované praktiky

²⁵ Katz, *From Prejudice to Destruction*, s. 3.

segregace účinně bránily tomu, aby se z ní problém stal. S nástupem modernity se oddělenost Židů zproblematizovala. Tak jako všechno ostatní v moderní společnosti bylo i ji nyní třeba uměle vyrábět, budovat, racionálně zdůvodňovat, technicky navrhovat, spravovat, monitorovat a řídit. Pověření lidé v předmoderních společnostech mohli zaujímat nenucený, sebejistý postoj správců obory: společnost ponechaná sama sobě se rok co rok, generaci co generaci reprodukovala téměř bez jakékoli postřehnutelné změny. S její moderní nástupkyní tomu bylo jinak. Tady se už nic nedalo brát jako samozřejmost. Nemělo tu růst nic, co nebylo zasazeno, a cokoli si spontánně vyrostlo, muselo být špatnou, a tudíž nebezpečnou věcí, která ohrožuje a kazí celkový plán. Samolibá spokojenost správců obory se stala luxusem, který si nebylo možno dovolit. Teď bylo třeba postoje a dovednosti zahradníka; zahradníka vyzbrojeného detailním plánem trávníku, hranic a brázd mezi trávníkem a hranicemi; představou harmonických barev a rozdílu mezi příjemnou harmonií a nechutnou kakofonií; odhodláním mít za plevele každou samozvanou kytku, která naruší plán a představu řádu a harmonie; a nástroji a jedy, které by stačily na úkol likvidace plevele a společně ochraňovaly rozdělení vyžadovaná a definovaná celkovým plánem.

Separace Židů ztratila přirozenost, již v minulosti naznačovala územní segregace a posiloval nespočet nápadných varovných signálů. Začala naopak vypadat zoufale uměle a křečce. Z toho, co bývalo axiomem, mlčky přijímaným předpokladem, se najednou stala věc, již je nutno doložit a dokázat; „podstata věcí“ skrytá za jevy, které ji zdánlivě popírají. Novou *přirozenost* bylo nyní nutno pracně *konstruovat* a opřít o jinou autoritu, než je svědecktví smyslových vjemů. Patrick Girard k tomu napsal:

Asimilace Židů do okolní společnosti a slábnutí sociálních a náboženských rozdílů vedly k situaci, kdy už nebylo možno odlišit Židy a křesťany. Jelikož se Židé stali občany jako všichni ostatní a mísili se s křesťany prostřednictvím sňatků, přestali být rozpoznatelní. Tato skutečnost měla velký význam pro antisemitské teorie. Edouard Drumont, autor pamfletu *Židovská Francie*, napsal: „Pan Kohn, který chodí do synagogy a jí jen košer jídlo, je slušný člověk.

Proti němu nic nemám. Nelíbí se mi ale Žid, který není oči-vidný.“

S podobnými představami se setkáváme v Německu, kde byli Židé s rituálními lokny a kaftany předmětem menšího pohrdání... než jejich souvěrci, němečtí vlastenci židovského vyznání, kteří napodobovali křesťanské krajany... [M]oderní antisemitismus se zrodil nikoli z velkého rozdílu mezi skupinami, ale spíše z hrozby nepřítomnosti rozdílů, homogenizace západní společnosti a zrušení prastarých společenských a právních bariér mezi Židy a křesťany.²⁶

Modernita znamenala vyrovnávání rozdílů – přinejmenším jejich vnějších projevů –, ničila tedy samotný materiál, z něhož se vytvářejí symbolické distance mezi segregovanými skupinami. Jestliže takové rozdíly chyběly, nestačilo filosoficky hloubat nad moudrostí reality, jaká je – což dělala dříve křesťanská doktrína, když si přála osmyslnit faktickou separaci Židů. Rozdíly teď bylo třeba vytvářet a chránit před strašlivou erozivní silou společenské a právní rovnosti a mezikulturní výměny.

Zděděné náboženské vysvětlení hranice – Židé odmítli Krista – na nový úkol evidentně nestačilo. Takové vysvětlení nevyhnutelně předpokládá možnost vyjít z oblasti segregace. Dokud zůstávaly hranice jasné a dobře vyznačené, sloužilo toto vysvětlení svému účelu dobře. Poskytovalo potřebný prvek pružnosti, který spojoval osud lidí s jejich předpokládanou svobodou zasloužit si spásu, či spáchat hřích, přijmout, či odmítnout Boží milost, a to vše bez toho, že by se v nejmenším ubralo z pevnosti hranice

²⁶ Patrick Girard, „Historical Foundations of Antisemitism“, v *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*, red. Joel E. Dinsdale, Hemisphere Publishing Company, Washington, 1980, s. 70–71. Pierre-André Taguieff nedávno vydal komplexní studii o socio-psychologických základech rasismu a souvisejících jevech, mezi nimiž má ústřední roli odpor k *métissage* (smíšené rase). Míšenci se od zdánlivě podobných případů „stírání hranic“ významně liší. Jsou-li vydědění, *declassé* jedinci tak říkajíc dekategoriizováni a imigranti zpravidla akategoriizováni (existují jakoby mimo dominantní klasifikaci, takže celkem vzato nepodřívají její autoritu), míšenci jsou překategoriizováni; vynucují si překrývání sémantických polí, která je třeba pečlivě ohrazovat a oddělovat, má-li si dominantní klasifikace uchovat právoplatnost. *Srov. La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*, Éditions La Découverte, Paris, 1988, s. 343.

jako takové. Týž prvek pružnosti se však stal hrozbou, jakmile se praktiky segregace začaly dodržovat příliš vlačně a polovičatě na to, aby mohly udržet „přirozenost“ hranice, která se potom stávala rukojmím sebeurčení člověka. Moderní světový názor konec konců hlásal neomezené možnosti výchovy a sebezdokonalování. Při náležitě snaze a dobré vůli je všechno možné. Člověk se narodí jako *tabula rasa* či prázdná skříňka, kterou později v průběhu civilizačního procesu popíše či zaplní obsahem vyrovnávací tlak sdílených kulturních představ. Paradoxně se tak zdálo, že vztahování rozdílů mezi Židy a jejich křesťanskými hostiteli výhradně k odlišnosti kréda a s ním spojených rituálů dobře zapadá do moderní představy lidské přirozenosti. Zdálo se, že náležitými a dostatečnými nástroji sebezdokonalování bude vedle odmítnutí jiných předsudků také opuštění pověr spojených s judaismem a obrácení na lepší víru. K takovému posunu na cestě vedoucí ke konečnému vítězství rozumu nad nevědomostí zkrátka muselo dojít, a to v masovém měřítku.

Pevnost starých hranic ve skutečnosti samozřejmě neohrožovala ideologická formule modernity (i když ji ani nezvyšovala), nýbrž odmítnutí sekularizovaného moderního státu uzákonit diferencované sociální praktiky. To bylo v pořádku, dokud sami Židé (Drumontův „pan Kohn“) odmítali následovat stát na jeho cestě k uniformitě a drželi se svých vlastních diskriminačních praktik. Opravdový zmatek však nastal, když se stále více Židů chápalo příležitosti a přistupovalo na konverzi, ať už v její zděděné náboženské podobě, nebo v moderní podobě kulturní asimilace. Ve Francii, v Německu, v německé části Rakousko-Uherska byla docela velká pravděpodobnost, že všichni Židé budou dříve či později „socializováni“ nebo že se „socializují sami“ v ne-Židy, a že se tak stanou kulturně nerozlišitelnými a sociálně neviditelnými. Při absenci starých zvykových a zákonem podporovaných praktik segregace by se takové setření viditelných znaků odlišnosti rovnalo jedině smazání hranice samé.

V podmínkách modernity vyžadovala segregace moderní metodu budování hranic. Metodu schopnou vydržet a neutralizovat vyrovnávací tlak údajně neomezených možností vzdělávacích a civilizujících sil; metodu umožňující vyznačit oblast se „záka-

zem vstupu“ pro pedagogické působení a sebezdokonalování, vytyčit potenciálu kultivace nepřekročitelnou mez (metodu, která se pak horlivě uplatňovala, i když se střídavým úspěchem, na všechny skupiny, jež měly být trvale drženy v podřízeném postavení, například na pracující třídy či ženy). Měla-li být *odlišnost Židů* zachráněna před útokem moderní rovnosti, *musela být přeformulována a položena na nové základy, pevnější než lidská schopnost vlastní kultivace a sebeurčení*. Jak to úsporně vyjádřila Hannah Arendtová, judaismus bylo třeba nahradit židovstvím: „Judaismu mohli Židé uniknout konverzí, z židovství úniku nebylo.“²⁷

Na rozdíl od judaismu muselo být židovství výrazně silnější než lidská vůle a schopnost kreativity. Muselo se nacházet v rovině přírodního zákona (tj. takového zákona, který by se měl, jakmile je objeven, brát v úvahu a využívat ve prospěch člověka, který si však nelze odepřát a nelze ho měnit či pomíjet, rozhodně ne bez strašlivých důsledků). Právě na takový zákon měla čtenáře upozornit Drumontova anekdota: „Chcete vidět, jak mluví krev?“ zeptal se jednou jistý francouzský vévoda svých přátel. Přes protesty své matky se oženil s jistou Rothschildovou z Frankfurtu. Zavolal svého malého synka, z kapsy vytáhl louisdor a ukázal mu ho. Dítěti se rozzářily oči. ‚Vidíte,‘ pokračoval vévoda, ‚semitský instinkt se nezapře.‘“ Charles Maurras o něco později prohlásil, že „co člověk je, určuje od počátku jeho postoje. Iluze volby, rozumu, může vést pouze k osobnímu *déracinement* a politické katastrofě.“ Pomíjet takový zákon lze pouze k vlastní i obecné škodě – to alespoň tvrdí Maurice Barrès: „Dítě obklopené pouhými slovy je odtrženo od reality: kantovská doktrína je vykořeňuje z půdy předků. Nadbytek diplomů vytváří to, co bychom mohli spolu s Bismarckem nazvat ‚akademickým proletariátem‘. V tom spočívá naše obžaloba univerzit; z jejich produktu, ‚intelektuála‘, nebude nic jiného než nepřítel společnosti.“²⁸ Výsledkem konverze – ať už náboženské nebo kulturní – není změna, nýbrž *ztráta* kva-

²⁷ Arendt, *Origins of Totalitarianism*, s. 87; český překlad, s. 157.

²⁸ J. S. McClelland (red.), *The French Right*, Jonathan Cape, London, 1970, s. 88, 32, 178.

lity. Na druhé straně konverze není jiná identita, zeje tam prázdnota. Konvertita přichází o svou identitu, aniž něco výměnou získá. Člověk *je*, dříve než *jedná*. Nic, co udělá, nemůže změnit, co je. Zhruba taková je filosofická podstata rasismu.

³ Modernita, rasismus, vyhlazování II

V historii rasismu, a nacistického rasismu zvláště, je jeden očividný paradox.

Ve zdaleka nejdramatičtějším a neznámějším úseku této historie pomáhal rasismus mobilizovat antimodernistické postoje a úzkosti, které pak očividně ještě zvětšovaly jeho účinnost. Adolf Stöcker, Dietrich Eckart, Alfred Rosenberg, Gregor Strasser, Joseph Goebbels a v podstatě všichni ostatní proroci, teoretikové a ideologové národního socialismu užívali přízrak židovské rasy jako svorník vážící obavy minulých a budoucích obětí modernizace, které vyjadřovali, s ideální *volkisch* společností budoucnosti, kterou slibovali vytvořit, aby zarazili další postup modernity. Ve své apelaci na hluboce zakořeněnou hrůzu ze sociálních převratů, jež modernita ohlašovala, ztotožňovali modernitu s vládou ekonomických a peněžních hodnot a z odpovědnosti za tak houževnatý útok na *volkisch* způsob života a standardní lidské hodnoty vinili židovské rasové charakteristiky. Eliminace Židů se tak prezentovala jako synonymum odmítnutí moderního řádu. Tato skutečnost naznačuje v podstatě předmoderní charakter rasismu, jeho, lze-li to tak říci, přirozené příbuzenství s protimoderními emocemi a jedinečnou příhodnost jakožto ventilu takových emocí.

Na druhé straně je však rasismus jakožto pojetí světa a ještě více jakožto účinný nástroj politické praxe nemyslitelný bez rozvoje moderní vědy, moderní techniky a moderních forem státní moci. → Jako takový je v přísném slova smyslu moderním produktem. Modernita rasismus umožnila. Vytvořila také poptávku po něm. Éra, která vyhlásila za jediné měřítko hodnoty člověka výkonnost, po-

třebovala metodu askripce, která by zachránila a obnovila vytyčování a střežení hranic v nových podmínkách, v nichž bylo překračování hranic snadnější než kdy předtím. Rasismus je zkrátka veskrze moderní zbraní, která je užívána v zápasech předmoderního či alespoň nikoli výlučně moderního typu.

Od heterofobie k rasismu

Rasismus se nejčastěji (i když mylně) chápe jako druh meziskupinové zášti či předsudku. Někdy se z jiných postojů a přesvědčení širší kategorie vyděluje emocionální intenzitou, jindy poukazem k dědičným, biologickým a mimokulturním atributům, které zpravidla zdůrazňuje na rozdíl od nerasistických podob skupinového nepřátelství. V některých případech poukazují autoři píšící o rasismu na vědecké aspirace, jež jiné, nerasistické, nicméně podobně negativní stereotypní představy o cizích skupinách nemají. Ať už je však vybrána kterákoli charakteristika, zřídka se poruší zvyk analyzovat a interpretovat rasismus v rámci širší kategorie předsudečnosti.

Jelikož rasismus začíná mezi novodobými formami meziskupinové zášti vystupovat do popředí a mezi nimi jenom on se jasně hlásí k příbuznosti s vědeckým duchem doby, stále nápadnější se stává opačná interpretační tendence – tendence rozšířit jeho koncepci tak, aby pojala všechny podoby zášti. Všechny druhy skupinové předsudečnosti se pak vykládají jako četné výrazy bytostných či přirozených rasistických sklonů. Mohlo by se zdát, že si snad lze dovolit příliš se takovými přesuny nevzrušovat a chápat je filosoficky zkrátka jako otázku definice, kterou je konec konců možno po libosti přijmout či odmítnout. Při bližším pohledu se ale ukazuje, že přílišný klid tu není na místě. Vždyť jestliže jsou všechny meziskupinové antipatie a animozity formami rasismu a byla-li tendence držet si cizince od těla a nesnášet jejich blízkost historickým a etnologickým zkoumáním bohatě doložena jako téměř univerzální a trvalá vlastnost lidských seskupení, pak není na rasismu, který se v naší době tak dere do popředí, nic v podstatě a zásadně nového. Je to jen opakování starého scé-

naře, i když nepochybně dialogy v něm byly poněkud zmodernizovány. Tím se konkrétně buď přímo popírá, nebo pomíjí těsné spojení rasismu s jinými aspekty moderního života.

Pierre-André Taguieff ve své nejnovější, nesmírně erudované studii o předsudku¹ bere rasismus jako synonymum heterofobie (odporu k cizímu). Rasismus i heterofobie se podle něho vyskytují „ve třech úrovních“ či třech formách lišících se mírou sofistikovanosti. „Primární rasismus“ je, jak tvrdí, univerzální. Je to přirozená reakce na přítomnost neznámého cizince, na jakoukoli podobu lidského života, která je cizí a záhadná. První reakcí na cizost je bez výjimky antipatie, která často vede k agresivitě. Vždy jde ruku v ruce se spontánností. Primární rasismus nepotřebuje žádnou inspiraci či podněcování, nepotřebuje ani teorii, která by legitimizovala živelnou nenávisť – i když příležitostně ho lze záměrně posilovat a využívat jako nástroj politické mobilizace.² Tehdy ho lze zvednout na vyšší úroveň složitosti a proměnit v „sekundární“ (či racionalizovaný) rasismus. K této transformaci dochází, když je dodána (a internalizována) teorie, která poskytuje zášti logické zdůvodnění. Odpuzující Jiný je prezentován jako zlovolný či „objektivně“ škodlivý – v každém případě ohrožující blaho skupiny, která k němu cítí zášť. Skupinu, která je předmětem odporu, lze například vylíčit tak, že konspiruje se silami zla, jak je chápe náboženství skupiny, která tento odpor cítí, nebo ji lze zobrazit jako bezohledného ekonomického soupeře. Volbu sémantického pole, do něhož se „škodlivost“ odpudivého Jiného teoreticky zasazuje, podle všeho diktuje aktuální ohnisko sociálních významů, konfliktů a sporů. Nejběžnějším

¹ Srov. Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*, Éditions La Découverte, Paris, 1988.

² Taguieff, *La force du préjugé*, s. 69–70. Albert Memmi v knize *Le racisme* (Gallimard, Paris, 1982) tvrdí, že „rasismus, nikoli antirasismus je skutečně univerzální“ (s. 157), a záhadu jeho údajné univerzálnosti vysvětluje poukazem k jiné záhadě – k instinktivnímu strachu, který pravidelně vyvolávají všechny rozdíly. Člověk *jinému* nerozumí, a jiné se proto stává *neznámým* a neznámé je zdrojem hrůzy. Hrůza z neznámého má podle Memmiho „původ v historii našeho druhu, v jejímž průběhu představovalo neznámé zdroj nebezpečí“ (s. 208). Vlastně se tu tvrdí, že údajná univerzálnost rasismu je výsledkem učení se ze zkušenosti druhu. V důsledku tohoto předkulturního základu je rasismus v podstatě imunní vůči vlivu individuálního učení.

novodobým případem „sekundárního rasismu“ je xenofobie, a zvláště pak etnocentrismus (které si ve věku přebujelého nacionalismu, kdy se jedna z nejostřejší hlídaných dělicích čar obhájí z hlediska sdílené historie, tradice a kultury, skutečně přicházejí na své). A konečně „terciární“ či mystifikační rasismus, který na dvou „nižších“ úrovních staví, se vyznačuje využitím kvazibiologické argumentace.

Zdá se, že v trojúrovňové klasifikaci v podobě, v níž ji konstruuje a interpretuje Taguieff, je logická chyba. Charakterizuje-li se už sekundární rasismus teoretickým uchopením primární zášti, pak nejspíše není dost dobře proč vyčleňovat pouze jednu z mnoha možných ideologií, které mohou být (a jsou) k tomuto účelu využívány, jakožto odlišující rys rasismu „vyšší úrovně“. Třetí úroveň rasismu vypadá spíše jako podmnožina sekundárního souboru. Taguieff by snad mohl svou klasifikaci před touto námitkou obhájit, kdyby místo vyčleňování biologických teorií na základě jejich údajně „mystifikační“ povahy (o míře mystifikace ve všech ostatních druhoúrovňových rasistických teoriích se lze přít do nekonečna) poukázal na tendenci biologické argumentace zdůrazňovat nevratnost a nevyhláditelnost škodlivé „jinakosti“ Jiného. Například by bylo možno uvést, že – v našem věku umělosti sociálního řádu, údajné všemocnosti vzdělání a obecněji sociálního inženýrství – představuje biologie obecně a dědičnost zvláště v povědomí veřejnosti oblast stále se vymykající kulturní manipulaci; něco, do čeho zatím neumíme zasahovat a co neumíme po libosti utvářet a měnit. Taguieff však naopak tvrdí, že moderní vědecky biologická podoba rasismu se nezdá být „svou povahou, fungováním a funkcí jiná než tradiční diskursy diskvalifikující exkluze“,³ a odlišující charakteristiky „terciárního rasismu“ vidí ve stupni „delirické paranoie“ či v krajní spekulativnosti.

Já se oproti tomu domnívám, že právě povaha, funkce a způsob fungování rasismus ostře odlišují od heterofobie – onoho rozptýleného (a spíše emocionálního než praktického) neklidu, znepokojení či úzkosti, které lidé zpravidla zažívají, když se ve své

³ Taguieff, *La force du préjugé*, s. 91.

situaci setkají s „lidskou příměsí“, které plně nerozumí, s níž nemohou snadno komunikovat a u níž nemohou očekávat, že se bude chovat zavedeným, známým způsobem. Heterofobie je podle mne vyhraněnějším projevem ještě širšího fenoménu úzkosti, již vzbuzuje pocit, že člověk nemá situaci pod kontrolou, a že tedy nemůže ani ovlivnit její vývoj, ani předvídat důsledky svého jednání. Heterofobie se může projevovat buď jako realistická, nebo nerealistická materializace takové úzkosti, je ale pravděpodobné, že zmíněná úzkost si vždy hledá předmět, v němž by zakotvila, a že heterofobie je tudíž dosti běžným jevem ve všech dobách, tím spíše ve věku modernity, kdy jsou příležitosti pro zkušenost se situací „mimo kontrolu“ častější a jejich interpretace z hlediska dotěrného zasahování skupiny cizích lidí působí věrohodněji.

Domnívám se také, že takto popsaná heterofobie by se měla analyticky rozlišovat od soupeřivého nepřátelství, což je specifický antagonismus, který vytvářejí lidské metody hledání identity a rýsování hranic. V druhém případě působí pocity antipatie a zášti spíše jako doplňky separujícího jednání; separace sama vyžaduje aktivitu, úsilí, vytrvalé jednání. Cizí v prvním případě však představují nejen nebezpečně blízkou, přesto ale jasně oddělenou kategorii lidí, které je snadné rozpoznat a držet v požadované vzdálenosti, ale také soubor lidí, jejichž „kolektivnost“ není zjevná či obecně uznávaná; jeho kolektivnost může být dokonce předmětem sporů a členové cizí skupiny ji často skrývají či popírají. Cizí v tomto případě hrozí průnikem do domácí skupiny a splnutím s ní – nebudou-li navržena a bedlivě dodržována preventivní opatření. Cizí tedy ohrožuje jednotu a identitu domácí skupiny, a to ani ne tak tím, že narušuje její kontrolu nad určitým územím a svobodu jednat známým způsobem, jako tím, že stírá hranice tohoto území jako takového a zahlučuje rozdíl mezi známým (správným) a cizím (špatným) způsobem života. Jde o případ „nepřítele mezi námi“ – situaci, v níž se spouští horečnaté vytyčování hranic, jež pak vede k hustému výskytu antagonismů a nenávisti vůči těm, kteří jsou shledáni vinnými – či podezřelými – z dvojí loajality a toho, že stojí na obou stranách barikády.

Rasismus se liší jak od heterofobie, tak od soupeřivého nepřátelství. Rozdíl nespočívá ani v intenzitě emoce, ani v typu argumentace užívané k jeho racionalizaci. Rasismus vyděluje praxe, již je součástí a kterou racionalizuje: praxe spojující metody architektury a zahradničení s metodami medicíny, a to v zájmu budování umělého společenského řádu pomocí vyřazování těch prvků přítomné reality, které ani nezapadají do vize dokonalé reality, ani je nelze změnit tak, aby s ní ladily. Ve světě, který se holedbá nebyvalou schopností zlepšovat lidskou situaci přeuspořádáním lidských záležitostí na racionálním základě, představuje rasismus přesvědčení, že určitou kategorii lidí nelze ani při sebevětší snaze začlenit do racionálního řádu. Ve světě proslulém neustálým posunováním mezi vědecké, technické a kulturní manipulace rasismus hlásá, že určité vady určité skupiny lidí nelze odstranit či napravit – že tito lidé zůstávají za hranicemi reformátorských možností a že už tam zůstanou navždy. Ve světě vyznávajícím ohromný potenciál výchovy a kulturní konverze vyděljuje rasismus určitou kategorii lidí, na kterou nelze působit (takže jí není možno účinně kultivovat) argumentací ani žádným jiným výchovným prostředkem, a proto musí zůstat trvale cizí. Abychom to shrnuli: v moderním světě vyznačujícím se ambicí sebekontroly a samosprávy vyhlašuje rasismus určitou skupinu lidí za endemicky a beznadějně odolávající kontrole a imunní vůči všem snahám o zúšlechtění. Máme-li sáhnout po metafoře z oblasti medicíny, je možno procvičovat a formovat „zdravé“ části těla, nikoli však rakovinný nádor. Ten lze „zdokonalit“ pouze tím, že se zničí.

Důsledkem toho je, že rasismus se nutně spojuje se strategií odcizení. Dovolují-li to podmínky, rasismus požaduje, aby byla obtěžující skupina přesunuta za hranice území obývaného skupinou, která je obtěžována. Jestliže to podmínky neumožňují, rasismus žádá, aby byla rušivá skupina fyzicky zničena. Vytlačování a likvidace jsou dvě navzájem zaměnitelné metody odcizení.

Alfred Rosenberg o Židech napsal: „Zunz nazývá judaismus vrtochem [židovské] duše. Žid není schopen se tohoto „vrtochu“ zbavit, i kdyby byl desetkrát za sebou pokřtěn, a nutný důsledek jeho vlivu bude vždy týž: neživotnost, nekřesťanskost a materi-

alismus.“ Co platí o náboženském vlivu, lze vztáhnout také na všechny ostatní kulturní zásahy. Židé jsou nenapravitelní. Neškodnými je může učinit pouze fyzický odstup, přerušení komunikace, jejich odsunutí nebo likvidace.

Rasismus jako forma sociálního inženýrství

Rasismus dosahuje svého pouze v kontextu plánu na dokonalou společnost a záměru tento plán pomocí podrobně rozvrženého a systematického úsilí uskutečnit. V případě holocaustu byla plánem tisíciletá Říše – království osvobozeného německého Ducha. Bylo to království, v němž kromě tohoto Ducha není místa pro nic jiného. Nebylo tam místa pro Židy, protože Židy nešlo duchovně obrátit, aby přijali *Geist* německého Volk. Tato duchovní neschopnost se připisovala dědičnosti či krvi – věcem, které přinejmenším v té době ztělesňovaly druhou stranu kultury: území, o jehož kultivaci kultura nemůže snít, divočinu, která se nikdy nestane předmětem zahradnické péče. (O vyhlídkách genetického inženýrství se tehdy ještě vážně neuvažovalo.)

Nacistická revoluce byla grandiózní aplikací sociálního inženýrství. Klíčovým článkem řetězce inženýrských opatření byl „rasový původ“. Dr. Arthur Gütt, šéf Oddělení národní hygieny při ministerstvu vnitra, označil ve sborníku oficiálních obhajob nacistické politiky – který byl z Ribbentropovy iniciativy vydán v angličtině pro účely mezinárodní propagandy, takže se vyznačoval opatrně voleným, umírněným jazykem – za hlavní úkol nacistické vlády „aktivní politiku důsledně usilující o ochranu rasového zdraví“ a vysvětlil, jakou strategii bude taková politika nutně vyžadovat: „Pomůžeme-li reprodukci zdravé rasy systematickou selekcí a eliminací nezdravých prvků, budeme moci zlepšit fyzickou úroveň ne-li této generace, pak jistě generací, které přijdou po nás.“ Gütt vůbec nepochyboval, že selekce včetně eliminace, již taková politika předjímal, „je ve shodě s přístupem přijatým v souladu s výzkumy Kocha, Listera, Pasteura a jiných

⁴ Alfred Rosenberg, *Selected Writings*, Jonathan Cape, London, 1970, s. 196.

slavných vědců⁵ a že tedy představuje logické prodloužení – a vlastně vyvrcholení – rozvoje moderní vědy.

Praktické kroky rasové politiky vysvětlil Dr. Walter Gross, ředitel Úřadu pro osvětu v populační politice a rasovou péči: obrátit stávající trend „snižování míry porodnosti u schopnějších obyvatel a neomezovaného rozmnožování lidí dědičně zatížených, duševně méněcenných, slabomyslných a osob s dědičnými kriminálními sklony atd.“⁶ Jelikož píše pro mezinárodní veřejnost, která pravděpodobně nebude nadšeně vítat odhodlání nacistů – naprosto se nenechávajících svazovat tak iracionálními věcmi, jako je veřejné mínění či politický pluralismus – dovést výdobytky moderní vědy a techniky k jejich logickému konci, netroufá si zajít dál než k nutnosti dědičně zatížené osoby sterilizovat.

Realita rasové politiky však byla mnohem hrůznější. V rozporu s Güttoým tvrzením neviděli nacističtí vůdci žádný důvod, proč se omezovat pouze na „generace, které přijdou po nás“. Pokud to umožňovaly prostředky, chtěli zlepšovat i stávající generaci. Snadná a rychlá cesta k tomuto cíli vedla přes násilné ukončování *unwertes Leben*. K zajištění postupu po této cestě byl dobrý každý prostředek. V závislosti na okolnostech se hovořilo o „eliminaci“, „očišťení“, „evakuaci“ či „redukci“ (čti „likvidaci“). Po Hitlerově rozkazu z 1. září 1939 vznikla v Brandenburgu, Hadamaru, Sonnensteinu a Eichbergu centra, která se skrývala pod dvojí lživou fasádou: zatímco v důvěrných rozhovorech mezi zasvěcenými se nazývala „ústavy pro eutanazii“, pro širší použití byla vyhrazena ještě klamavější a více matoucí označení jako Charitativní nadace pro „ústavní péči“, „Transport nemocných“ či pouze neurčitý kód „T4“ (podle berlínské Tiergartenstrasse 4, kde sídlil úřad, který celou vražednou činnost koordinoval).⁷ Když musel být daný rozkaz v důsledku protestů několika před-

ních osobností církve 28. srpna 1941 odvolán, zdaleka to neznamenalo, že se od principu „aktivního řízení populačních trendů“ upustilo. Zaměřilo se spolu s technologiemi plynování, které pomohly praktiky eutanazie rozvinout, pouze na jiný cíl – na Židy. A přesunulo se na jiná místa, například do Sobiboru a Chelmná.

Unwertes Leben zůstal terčem po celou dobu. V očích nacistických plánovačů dokonalé společnosti rozděloval projekt, který si vytyčili a který byli odhodláni pomocí sociálního inženýrství uskutečnit, lidské životy na hodnotné a bezcenné. Ty první bylo třeba s láskou pěstovat a poskytnout jim *Lebensraum*, ty druhé bylo třeba „odsunout“ nebo – ukázalo-li se takové odsunutí jako neschůdné – ukončit. Lidé, kteří byli pouze cizí, nebyli předmětem vyslovené rasové politiky: u nich bylo možno uplatnit staré osvědčené strategie tradičně se spojující se soupeřivým nepřátelstvím – cizince je třeba držet za přísně střeženými hranicemi. Lidé tělesně a duševně handicapovaní představovali složitější případ vyžadující nový, originální přístup: nebylo možno je vyhnat či odsunout, protože správně nenáleželi k žádné „cizí rase“, ale ani si nezasloužili vstoupit do tisícileté Říše. Židé byli v zásadě podobným případem. Nebyli rasou jako ostatní, byli antirasou, rasou, která otravuje všechny ostatní rasy a vysává nejenom identitu jednotlivých ras, ale podkopává také rasový řád sám. (Připomeňme si Židy jako „nenárodní národ“, nenapravitelného nepřítele národně založeného řádu jako takového.) Rosenberg souhlasně a s potěšením cituje Weinigerovu sebemrškačskou charakteristiku Židů jako „neviditelného soudržného povlaku slizké houby (ve stadiu plazmodia) existujícího od nepaměti a šířícího se po celé zeměkouli“.⁸ Separace Židů tedy mohla být pouze polovičatým opatřením, zastávkou na cestě ke konečnému cíli. Vyčištěním Německa od Židů by věc rozhodně neskončila. Přirozenou logiku světa by nepřestali nahlodávat a rozrušovat, ani kdyby žili daleko od německých hranic. Když Hitler nařídil svým vojákům bojovat za nadvládu *německé rasy*, věřil, že válka,

⁵ Arthur Gütt, „Population Policy“, v *Germany Speaks*, Thornton Butterworth, London, 1938, s. 35, 52.

⁶ Walter Gross, „National Socialist Racial Thought“, v *Germany Speaks*, s. 68.

⁷ Srov. Gerald Fleming, *Hitler and the Final Solution*, Oxford University Press, Oxford, 1986, s. 23–25.

⁸ Alfred Rosenberg (red.), *Dietrich Eckart: Ein Vermächtnis*, Frz. Eher, München, 1928. Citováno podle George L. Mosse, *Nazi Culture: A Documentary History*, Schocken Books, New York, 1981, s. 77.

již rozpoutal, je vedena ve jménu *všech ras*, že je to služba rasově organizovanému lidskému společenství.

V tomto pojetí sociálního inženýrství jako vědecky podložené činnosti, jejímž cílem je ustavení nového, lepšího řádu (činnosti, která nutně vyžaduje omezení či ještě lépe eliminaci rušivých faktorů), rasismus skutečně souzněl se světovým názorem a praxí modernity. Rezoval s ní přinejmenším ve dvou zásadních ohledech.

Za prvé, osvícenství dosadilo na trůn nové božstvo, Přírodu, a spolu s tím legitimizovalo vědu jako jeho jediný ortodoxní kult a vědce jako jeho proroky a kněží. V zásadě všechno bylo otevřeno objektivnímu zkoumání, v podstatě všechno bylo možno spolehlivě a pravdivě poznat. Pravda, dobro a krása, to, co je, a to, co by mělo být – všechny tyto věci se staly legitimním předmětem systematického, pečlivého pozorování. Samy se pak mohly legitimizovat pouze skrze objektivní poznání, které z takového pozorování vycházelo. Když George L. Mosse shrnuje svou zcela přesvědčivě doloženou historii rasismu, tvrdí, že „u osvícenských filosofů není možné oddělit zkoumání přírody od zkoumání morálky a lidské povahy... [Hned] na začátku... si přírodní věda a mravní a estetické ideály starověku podaly ruce.“ Vědecká činnost se v podobě, do níž ji formovalo osvícenství, vyznačovala „snahou zjistit pomocí pozorování, měření a srovnávání lidských a zvířecích skupin přesné místo člověka v přírodě“ a „přesvědčením o jednotě těla a ducha“. Tato jednota „se měla projevat hmatatelným, fyzickým způsobem, takže se dala měřit a pozorovat“.⁹ Sebejistotu, strategii a ambice nového věku vědy nejplněji ztělesňovala frenologie (umění vyčíst povahu z rozměrů lebky) a fyziognomie (umění vyčíst povahu z rysů obličeje). Mělo se za to, že Příroda determinuje lidský temperament, charakter, inteligenci, estetické sklony, a dokonce i politické inklinace; jak přesně se to děje, bylo možno zjistit pečlivým zkoumáním a srovnáváním viditelného, materiálního „substrátu“ i těch nejprchavějších a nejskrytějších duševních vlastností. Materiální zdroje

⁹ George L. Mosse, *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, J. M. Dent & Sons, London, 1978, s. 2.

smyslových dojmů představovaly řadu klíčů k tajemstvím Přírody. Byly to znaky, jež se měly číst, záznamy zapsané v kódu, který musí věda rozluštit.

Na rasismu pak bylo pouze postulovat systematickou a geneticky reprodukovanou distribuci těch materiálních vlastností lidského organismu, které jsou odpovědné za charakterové, mravní, estetické či politické rysy. I kus této práce už však za něho odvedli úctyhodní a právem respektovaní průkopníci vědy, kteří nebývají uváděni mezi prominenty rasismu. Při jejich pozorování reality *sine ira et studio*, jak ji nacházeli, jim sotva mohla uniknout zřejmá, materiální, nepochybně „objektivní“ nadřazenost Západu oproti zbytku obydleného světa. Zakladatel vědecké taxonomie Linné tak zaznamenal rozdíl mezi obyvateli Evropy a lidmi žijícími v Africe se stejně úzkostlivou přesností, jakou projevoval, když popisoval rozdíly mezi koryši a rybami. Bílou rasu nemohl popsat – a nepopsal – jinak než jako „tvořivou, plnou vynalézavosti, spořádanou a řídicí se zákony... Negři byli oproti tomu obdařeni samými zápornými vlastnostmi, které z nich činily kontrastní doplněk nadřazené rasy: byli pokládáni za líné, nevyzpytatelné a neschopné si sami vládnout.“¹⁰ Otec „vědeckého rasismu“ Gobineau nemusel vynaložit velkou invenci, když černou rasu popsal jako málo inteligentní, avšak přebujele smyslnou, takže představující hrubou, děsivou sílu (jako nekontrolovaný dav), a rasu bílou jako milující svobodu, čest a vše duchovní.¹¹

Walter Frank označil v roce 1938 pronásledování Židů za ságu „německé vědy bojující proti světovému židovstvu“. Od prvních dní nacistické vlády se zakládaly vědecké ústavy, které měly pod vedením význačných univerzitních profesorů biologie, historie a politické vědy zkoumat „židovskou otázku“ podle „mezinárodních standardů vyspělé vědy“. Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands, Institut zum Studium der Judenfrage, Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben a neblaze proslulý Rosenbergův Institut zur Er-

¹⁰ Mosse, *Toward the Final Solution*, s. 20.

¹¹ Srov. Mosse, *Toward the Final Solution*, s. 53.

forschung der Judenfrage, to jsou jen některá z řady vědeckých center, která se zabývala teoretickými a praktickými problémy „židovské politiky“ jakožto aplikace vědecké metodologie a jimž nikdy nechyběli kvalifikovaní pracovníci s akademickým osvědčením. Jak znělo typické zdůvodnění jejich činnosti,

➤ veškerý kulturní život byl po celá desetiletí více méně pod vlivem biologického myšlení, které se začalo zejména kolem poloviny minulého století rozvíjet v Darwinově, Mendelově a Galtonově učení a později se prohlubovalo ve studiích Plötze, Schallmayera, Corrense, de Vriese, Tschermaka, Baura, Rüdina, Fischera, Lenze a jiných... Mělo se za to, že přírodní zákony objevené pro rostliny a živočichy by měly platit také pro člověka...¹²

Za druhé, počínaje osvícenstvím se moderní svět vyznačoval aktivistickým inženýrským postojem k přírodě i k sobě samému. Věda se neměla dělat sama pro sebe; v první řadě se v ní viděl nesmírně mocný nástroj umožňující tomu, kdo jím vládne, vylepšovat realitu, přetvářet ji podle plánů a záměrů člověka a pomáhat při jejím sebezdokonalování. Archetypem konstruktivistického postoje se staly zahradničení a medicína a hlavními metaforami úkolů a strategií člověka v řízení lidských záležitostí byly normalita, zdraví a hygiena. Lidská existence a soužití začaly být předmětem plánování a administrace. Ani lidi nebylo možno stejně jako vegetaci v zahradě či živý organismus ponechat pouze samy sobě, protože by je mohl zamořit plevel nebo zničit rakovinné bujení. Zahradničení a medicína jsou funkčně odlišné formy téže aktivity spočívající v oddělování a vyčleňování užitečných prvků, jimž je určeno žít a vzkvétat, od škodlivých a chorobných, které je třeba vymýtit.

Hitlerův jazyk a rétorika překypovaly podobenstvými nemocí, nákazy, zamoření, hnilobného rozkladu, epidemie. Křesťanství a bolševismus přirovnával k syfilitidě či moru, o Židech mluvil jako o bacilech, choroboplodných zárodcích a obtížném hmyzu. „Objevení židovského viru,“ řekl v roce 1942 Himmlerovi, „je jednou z největších revolucí, které se na světě udály. Bitva, kterou dnes vedeme, je stejného druhu jako ta, již vedli v minulém století

¹² Max Weinreich, *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany's Crimes against the Jewish People*, Yiddish Scientific Institute, New York, 1946, s. 56, 33.

Pasteur a Koch. Kolik nemocí židovský virus způsobuje... Zdraví se nám vrátí, jen když zlikvidujeme Židy.“¹³ V říjnu téhož roku Hitler prohlásil: „Zničením škůdců posloužíme lidstvu.“¹⁴ Vykonavatelé Hitlerovy vůle mluvili o vyhlazování Židů jako o *Gesundung* (ozdravování) Evropy, *Selbstreinigung* (sebeočišťování), *Juden-säuberung* (očišťování od Židů). V článku, který vyšel 5. listopadu 1941 v *Das Reich*, vítal Goebbels zavedení nošení Davidovy hvězdy jako opatření „hygienické profylaxe“. Izolace Židů od rasově čisté společnosti byla „základním pravidlem rasové, národní a sociální hygieny“. Existují, tvrdil Goebbels, dobří lidé a špatní lidé, stejně jako existují dobrá a špatná zvířata. „Skutečnost, že Žid žije stále mezi námi, není dokladem toho, že k nám také patří, stejně jako se blecha nestává domácím zvířetem jen proto, že žije v domě.“¹⁵ Židovská otázka byla slovy šéfa tiskového odboru ministerstva zahraničí „eine Frage der politischen Hygiene“.¹⁶

To, co vůdci nacistického Německa opakovaně hlásali emotivním, vášnivým slovníkem politiky, vyjadřovali dva světově pro-

¹³ H. R. Trevor-Roper, *Hitler's Table Talk*, London, 1953, s. 332.

¹⁴ Norman Cohn, *Warrant for Genocide*, Eyre & Spottiswoode, London, 1967, s. 87. Existuje hojnost dokladů o tom, že jazyk, který Hitler užíval, kdykoli rozebíral „židovskou otázku“, nebyl volen jen kvůli rétorice či propagandistické hodnotě. Hitlerův postoj k Židům byl spíše pudový než rozumový. „Židovskou otázku“ skutečně vnímal podobně jako věc hygieny – na hygienu jakožto na zásady chování měl velmi vyhraněný názor a byl jí přímo posedlý. V jak velké míře vyrůstal Hitlerův odpor k Židům z jeho vskutku puritánské senzitivity ve všech otázkách zdraví a hygieny – a jak s ní souzněl –, snad pochopíme, když se zamyslíme nad odpovědí, již dal v roce 1922 na otázku svého přítele Josefa Hella, který se ho zeptal, co by dělal s Židy, kdyby měl plnou moc. Hitler, který slíbil všechny mnichovské Židy pověsit na šibenice, jež by se zvláště pro tento účel postavily kolem Marienplatzu, neopomněl zdůraznit, že by tam zůstali viset, „dokud by nezačali smrdět; budou tam viset, dokud to budou umožňovat zásady hygieny“ (citováno podle Fleming, *Hitler and the Final Solution*, s. 17). Uvedme ještě, že tato slova mu unikla v záchvatu vzteku, ve „stavu paroxysmu“, kdy se zjevně neovládal; i tak – či možná právě při takové příležitosti – se jasně ukazuje, v jak pevném sevření držely kult hygieny a posedlost zdravím Hitlerovo myšlení.

¹⁵ Marlis G. Steinert, *Hitler's War and the Germans: Public Mood and Attitude during the Second World War*, přel. Thomas E. J. de Witt, Ohio University Press, Athens, Ohio, 1977, s. 137.

¹⁶ Raul Hilberg, *The Destruction of The European Jews*, Holmes & Meier, New York, 1987, sv. III, s. 1023.

slulí němečtí vědci, biolog Erwin Baur a antropolog Martin Stämmler, exaktním, objektivním jazykem aplikované vědy:

Každý sedlák ví, že kdyby dal nejlepší kusy svých domácích zvířat bez potomků na porážku a kdyby naopak choval slabší jedince, jeho chov by beznadějně zdegeneroval. Zatímco sedlák by se u svých zvířat a pěstovaných rostlin této chyby nedopustil, my dovolujeme, aby se ve velkém měřítku opakovala přímo mezi námi. Naši dnešní lidskost musíme odčinit tím, že dohlédneme na to, aby se tito podřadní lidé nerozmnožovali. To okamžitě umožňuje jednoduchá operace, jejíž provedení trvá několik minut... Nikdo neschvaluje nové zákony o sterilizaci víc než já, musím ale znovu a znovu opakovat, že jsou pouze začátkem...

Vymírání a záchrana jsou dva póly, kolem nichž se točí veškerá kultivace rasy, dvě metody, s nimiž musí pracovat. Vymírání je biologický zánik dědičně podřadných prostřednictvím sterilizace, kvantitativní potlačení nezdravého a nežádoucího...

Úkolem je zachránit lidi před tím, aby je přerostl plevel.¹⁷

Abychom celou věc shrnuli: dlouho před tím, než začali budovat plynové komory, se nacisté na Hitlerovy rozkazy snažili zlikvidovat své vlastní duševně nemocné a tělesně postižené krajany prostřednictvím „usmrcování z milosti“ (klamavě nazývaného „eutanazí“) a pěstovat lepší rasu prostřednictvím organizovaného oplodňování rasově nadřazených žen rasově nadřazenými muži (eugenika). Stejně jako tyto pokusy bylo i vraždění Židů výkonem racionálního řízení společnosti. A systematickou snahou uplatnit při tom postoj, filosofii a zásady aplikované vědy.

¹⁷ Weinreich, *Hitler's Professors*, s. 31–34. Tradice chovatelů dobytka a jiných manipulátorů s biologickým materiálem využívala národněsocialistická věda nejenom k řešení „židovské otázky“. Byly inspirací pro celkovou sociální politiku za nacismu. Andreas Walther, profesor sociologie v Hamburku a přední sociolog města nacistického Německa, vysvětloval, že „lidskou přirozenost nelze změnit výchovou a vlivy prostředí... Národní socialismus nebude opakovat hrubé chyby minulých snah o pozvednutí městského života, které se omezovaly na výstavbu domů a zdokonalování hygienických opatření. Sociologický výzkum stanoví, koho je ještě možno zachránit... Beznadějně případy budou vymýceny [ausmerzen].“ *Neue Wege zur Grossstadtsanierung*, Stuttgart, 1936, s. 4. Citováno podle Stanislaw Tyrowicz, *Światło wiedzy zdeprawowanej*, Instytut Zachodni, Poznań, 1970, s. 53.

Od odmítání k vyhlazování

„Křesťanská teologie nikdy neobhajovala vyhlazování Židů,“ píše George L. Mosse, „ale spíše jejich vylučování ze společnosti coby živých svědků bohovraždy. Pogromy byly ve srovnání s izolováním Židů v ghettech druhořadé.“¹⁸ „Po zločinu,“ tvrdí Hannah Arendtová, „následuje trest; neřest však lze jen vymýtit.“¹⁹

Odvěké odmítání Židů se začalo popisovat jako ozdravný proces až ve své moderní, „vědecké“, rasistické podobě. Teprve s moderní reinkarnací nenávisti vůči Židům jim byla přisouzena nevykořenitelná neřest, imanentní vada, kterou nelze oddělit od jejich nositelů. Před tím byli Židé hříšníci a jako všichni hříšníci byli nuceni trpět za své hříchy v pozemském či zaslavném očistci – kát se a snad si zasloužit spásu. Jejich utrpení mělo být vidět, aby byly vidět důsledky hříchu a potřeba pokání. Žádný takový prospěch rozhodně neplynul z pozorování neřesti, i kdyby byla spojena s trestem. (Jestliže o tom pochybujete, přesvědčte se u Mary Whitehouseové.) Rakovina, obtížný hmyz a plevel se nemohou kát. Nehřeší, pouze žijí podle své přirozenosti. Není zač je trestat. Kvůli přirozenosti jejich zla je třeba je vymýtit. Joseph Goebbels to ve svém deníku sám pro sebe vysvětlil se stejnou jasností, již jsme mohli zaznamenat výše v Rosenbergově abstraktní historiosofii: „Žádná naděje, že Židy přivedou zpět do ovčince civilizovaného lidstva výjimečné tresty, neexistuje. Navždy zůstanou Židy, tak jako jsme my navždy příslušníky árijské rasy.“²⁰ Goebbels byl však na rozdíl od „filosofa“ Rosenberga ministrem ve vládě, která měla ohromnou a nezpochybnovanou moc; navíc ve vládě, která mohla – díky výdobytkům moderní civilizace – uvažovat o možnosti života bez rakoviny, obtížného hmyzu a plevele a měla k dispozici materiální prostředky na to, aby takovou možnost proměnila v realitu.

¹⁸ Mosse, *Toward the Final Solution*, s. 134.

¹⁹ Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, Allen & Unwin, London, 1962, s. 87; český překlad s. 157.

²⁰ Deník Josepha Goebbelse, v *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*, red. Joel E. Dinsdale, Hemisphere Publishing Company, Washington, 1980, s. 311.

Případnout na myšlenku na vyhlazení celého národa je těžké a snad nemožné bez rasové obrazotvornosti, tj. bez představy endemické a fatální vady, která je v zásadě neléčitelná a navíc je schopná se, pokud se jí v tom nezabrání, sama dále šířit. Na takovou myšlenku je také těžké a pravděpodobně nemožné připadnout bez zavedené medicínské praxe (a to jak v pravém slova smyslu, kdy se medicína zaměřuje na individuální lidské tělo, tak ve smyslu jejích četných symbolických aplikací) s jejím modelem zdraví a normality, strategií separace a chirurgickou technikou. Obzvláště těžké a téměř nemožné je uvažovat o takové myšlence nezávisle na inženýrském přístupu ke společnosti, přesvědčení o umělosti společenského řádu, instituci experta a praxi vědeckého řízení lidské situace a interakce. Z těchto důvodů je třeba ve vyhlazovací verzi antisemitismu vidět veskrze moderní jev; tj. něco, co se mohlo vyskytnout pouze v rozvinuté modernitě.

To však nebyly jediné vazby mezi plány na vyhlazování a trendy, které jsou oprávněně spojovány s moderní civilizací. Rasismus by dokonce ani ve spojení s technickou dispozicí moderního myšlení na uskutečnění něčeho takového, jako byl holocaust, nestačil. K tomu by potřeboval schopnost zajistit přechod od teorie k praxi – a to by pravděpodobně znamenalo schopnost pouhým mobilizačním potenciálem myšlenek aktivizovat dostatečný počet aktérů na to, aby úkol tohoto rozsahu zvládli, a schopnost udržet jejich oddanost tomuto úkolu, jak dlouho by to bylo zapotřebí. Rasismus by musel pomoci ideologického školení, propagandy a vymývání mozků naplnit masy nežidovského obyvatelstva tak silnou nenávisť a odporem k Židům, aby se násilí vůči Židům spustilo, kdykoli a kdekoli by se objevili.

Tak tomu však podle obecně sdíleného názoru historiků nebylo. Přes ohromné prostředky, které nacistický režim věnoval na rasistickou propagandu, a přes soustředěnou snahu nacistické výchovy a reálnou hrozbu teroru v případě odporu vůči rasistickým praktikám nedosáhla lidová podpora rasistického programu (a zejména jeho konečných logických důsledků) zdaleka úrovně, již by emocionálně prováděné vyhlazování vyžadovalo. Tato skutečnost znovu dokládá – jako by bylo třeba dalšího důkazu – *absenci kontinuity či přirozeného přechodu mezi heterofobií či*

soupeřivým nepřátelstvím a rasismem. Ti nacističtí vůdci, kteří doufali, že k získání podpory pro rasistickou politiku vyhlazování budou moci využít obecně rozšířené zášti vůči Židům, byli brzy nuceni uvědomit si svou chybu.

Ale i kdyby se (což je skutečně nepravděpodobné) rasistické krédo setkalo s větším ohlasem a dobrovolníci ochotní lynčovat a podřezávat hrdla byli řádově početnější, davové násilí by nám tak jako tak připadalo jako mimořádně neúčinná, hrubě předmoderní forma sociálního inženýrství či veskrze moderního projektu rasové hygieny. Jak to přesvědčivě vyjádřili Sabini a Silver, nejúspěšnější – v tom smyslu, že se jí účastnilo nejvíce lidí a měla největší materiální dopad – akce masového protizidovského násilí v Německu, neblaze proslulá *Kristallnacht*, byla

pogromem, nástrojem teroru... typickým pro starou tradici evropského antisemitismu, nikoli pro nový nacistický řád, nebyla případem systematického vyhlazování evropského židovstva. Davové násilí je primitivní, neúčinnou metodou vyhlazování. Je účinnou metodou, jak zastrašit obyvatelstvo, jak držet lidi v určených mezích a snad také jak některé z nich přinutit, aby opustili své náboženské a politické přesvědčení, tyto věci ale nikdy nebyly Hitlerovým cílem, pokud šlo o Židy: chtěl je zničit.²¹

„Dav“ nebyl dost velký, aby mohl páchat násilí. Pohled na vraždění a ničení děsil neméně lidí, než kolik jich inspiroval, a drtivá většina raději zavírala oči a zacpávala si uši, především ale zamykala svá ústa. Masové ničení neprovázely vzedmuté emoce, ale mrtvé ticho nezájmu. „Zpevňujícím pramencem v oprátce neúprosně se stahující kolem hrdel stovek tisíc lidí“²² nebylo veřejné nadšení, nýbrž lhostejnost. *Rasismus je nejdříve politika a až potom ideologie. Jako veškerá politika potřebuje organizaci, manažery a experty. Jako veškerá politika vyžaduje ke své realizaci dělbu práce a efektivní izolaci úkolu od dezorganizujícího vlivu improvizace a spontánnosti. Požaduje, aby specialisté nebyli vyrušováni a mohli se věnovat svému úkolu.*

²¹ John R. Sabini a Maury Silver, „Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust“, v *Survivors, Victims, and Perpetrators*, s. 329.

²² Richard Grunberger, *A Social History of the Third Reich*, Wiedenfeld & Nicholson, London, 1971, s. 460.

Ne že by lhostejnost byla sama lhostejná. Určitě na ní, pokud jde o úspěch konečného řešení, záleželo. Právě ochromení té části veřejnosti, z níž se nestal dav, ochromení, které nastávalo v důsledku oslnění a strachu vycházejících z předváděné moci, umožnilo, aby se vražedná logika řešení problému nerušeně ubírala svým směrem. Lawrence Stoke k tomu říká: „To, že se v době, kdy se režim poprvé nejistě chopil moci, neprotestovalo proti jeho nelidským opatřením, v podstatě znemožnilo později zabránit jejich logickému vyústění, jakkoli si je lidé nepochybně nepřáli a neschvalovali je.“²³ Rozsah a hloubka heterofobie byly podle všeho dostatečné na to, aby se německá veřejnost proti násilí nepostavila, přestože se většinou, která zůstávala vůči rasistické indoktrinaci imunní, nelíbilo. Nacisté měli řadu příležitostí se o této imunitě přesvědčit. Sarah Gordonová cituje ve svém naprosto vyváženém popisu německých postojů oficiální zprávu, v níž se živě odráží nespokojenost nacistů s reakcí veřejnosti na *Kristallnacht*.

Ví se, že antisemitismus v Německu je dnes v podstatě omezen na stranu a její organizace a že určitá skupina obyvatelstva nemá pro antisemitismus nejmenší pochopení a postrádá jakoukoli empatii.

Tito lidé ve dnech následujících po *Kristallnacht* hned zase běželi do židovských podniků...

Do velké míry je to dáno tím, že i když jsme, o tom není pochyb, antisemitský národ a antisemitský stát, antisemitismus se v žádném z aspektů života státu a národa téměř neprojevuje... V německém národě stále existují skupiny *Spiessern*, kteří mluví o ubohých Židech, nemají žádné pochopení pro antisemitské postoje německého lidu a při každé příležitosti se za Židy přimlouvají. Není správné, že antisemitské je pouze vedení a strana.²⁴

Odpor k násilí – zejména takovému, které bylo možno vidět a které mělo být vidět – se však spojoval s mnohem chápavějším

postojem vůči administrativním opatřením proti Židům. Velké množství Němců vítalo energické, halasně propagované kroky směřující k segregaci, separaci a oslabení Židů – tradičním výrazům a nástrojům heterofobie či soupeřivého nepřátelství. Mnoho Němců navíc schvalovalo opatření charakterizovaná jako potrestání Žida (dokud se dalo předstírat, že trestaným je ve skutečnosti abstraktní Žid) jako imaginární (nicméně přijatelné) řešení zcela reálných (byť podvědomých) úzkostí a obav ze zmatků a nejistoty. Ať už byly důvody jejich zadostiučinění jakékoli, byly pravděpodobně zcela jiné než ty, které lze vyčíst ve streicherovských výzvách k násilí, jež mělo být až příliš realistickým způsobem odplaty za imaginární ekonomické či sexuální zločiny. Z pohledu těch, kteří navrhovali a nařizovali masové vyvražďování Židů, měli Židé zemřít nikoli proto, že byli předmětem zášti (či přinejmenším nikoli především z tohoto důvodu), smrt si podle nich zasloužili (a proto byli předmětem zášti), protože stáli mezi existující nedokonalou realitou plnou napětí a vysněným světem poklidného štěstí. Jak uvidíme v další kapitole, eliminace Židů byla prostředkem k nastolení dokonalého světa. Rozdílem mezi oním vysněným světem a nedokonalým světem zde a nyní byla právě nepřítomnost Židů.

Gordonová nezkoumala pouze oficiální zprávy, ale také neutrální a kritické zdroje, na nichž dokládá široký a rostoucí souhlas „řadových Němců“ s vylučováním Židů z pozic spojených s mocí, bohatstvím a vlivem.²⁵ Postupné mizení Židů z veřejného života se buď schvalovalo, nebo záměrně přehlíželo. Neochota lidí osobně se podílet na perzekuci Židů se zkrátka a dobře spojovala s ochotou souhlasit s opatřeními státu či se do nich přinejmenším neplést. „Nebyla-li většina Němců fanatickými či ‚paranoidními‘ antisemity, byla antisemity ‚umírněnými‘, ‚latentními‘ nebo pasivními, pro které se Židé stali ‚odosobněnou‘, abstraktní a cizí entitou, na niž se nevztahuje lidská schopnost soucitu, a ‚židovská otázka‘ legitimním předmětem státní politiky, který je třeba řešit.“²⁶

²³ Lawrence Stokes, „The German People and the Destruction of the European Jewry“, *Central European History*, č. 2 (1973), s. 167–191.

²⁴ Citováno podle Sarah Gordon, *Hitler, Germans, and the „Jewish Question“*, Princeton University Press, Princeton, 1984, s. 159–160.

²⁵ Srov. Gordon, *Hitler, Germans*, s. 171.

²⁶ Christopher R. Browning, *Fateful Months*, Holmes & Meier, New York, 1985, s. 106.

Tyto úvahy opět dokládají svrchovanou důležitost jiné, funkční spíše než ideologické vazby mezi vyhlazovací podobou antisemitismu a modernitou. Počáteční vazbu představovala *idea* vyhlazování nesouvisející s tradiční heterofobií, a proto závislá na dvou neodmyslitelně moderních jevech – na rasistické teorii a medicínsko-terapeutickém syndromu. Moderní idea ale potřebovala také přiměřeně moderní prostředek realizace. Takový prostředek našla v moderní byrokracii.

Jediným adekvátním řešením problémů, které postuloval rasistický světový názor, je totální a nekompromisní izolace patogenní a infekční rasy – zdroje nemoci a nákazy – prostřednictvím úplné prostorové separace či fyzické likvidace. To je svou povahou hrozivý úkol, nemyslitelný bez dostupnosti ohromných zdrojů, způsobů jejich mobilizace a plánované distribuce, bez schopnosti rozdělit celkový úkol na velké množství dílků a specializovaných funkcí a bez schopnosti koordinovat jejich plnění. Krátce řečeno, o tomto úkolu nelze uvažovat bez moderní byrokracie. Aby byl moderní vyhlazovací antisemitismus efektivní, musel uzavřít sňatek s moderní byrokracií. A v Německu takový sňatek uzavřel. Na proslulé poradě ve Wannsee už mluvil Heydrich o Führerově „schválení“ či „autorizaci“ židovské politiky RSHA.²⁷ Z ideje a účelu, který tato idea určila (Hitler sám mluvil raději o „prorocství“ než o účelu či úkolu), vyvstávaly *problémy* a byrokratická organizace zvaná Reichssicherheitshauptamt [Hlavní úřad říšské bezpečnosti SS] se pustila do navrhování jejich náležitých praktických řešení. Postupovala při tom stejně jako všechny byrokracie: počítala náklady a srovnávala je s dostupnými prostředky a potom se snažila stanovit optimální kombinaci. Heydrich podtrhoval potřebu nasbírat praktické zkušenosti, zdůrazňoval postupnost celého procesu a provizorní charakter každého kroku omezeného dosud nedokonalým praktickým know-how. RSHA měl aktivně hledat nejlepší řešení. Führer vyjádřil romantickou vizi světa očištěného od smrtelně nemocné rasy. Ostatní bylo záležitostí zcela neromantického, chladně racionálního byrokratického procesu.

²⁷ *Le dossier Eichmann et al solution finale de la question juive*, Centre de documentation juive contemporaine, 1960, s. 52–53.

Vražednou sloučeninu tvořila typicky moderní touha po sociálním plánování a inženýrství smíšená s typicky moderní koncentrací moci, typicky moderními prostředky a manažerskými dovednostmi. Jak to stručně a nezapomenutelně vyjádřila Gordonová, „když se miliony Židů a jiných obětí zamýšlely nad bezprostředně se blížící smrtí a ptaly se ‚proč musím zemřít, vždyť jsem neudělal nic, čím bych si to zasloužil?‘, nejvíce nasnadě snad byla odpověď, že moc je zcela soustředěna v jednom člověku, který shodou okolností nenávidí jejich ‚rasu‘“.²⁸ Návist toho člověka a koncentrovaná moc se spolu nemusely setkat. (Vlastně až dodnes nebyla nabídnuta žádná uspokojivá teorie, která by dokazovala, že antisemitismus je pro totalitní režim funkčně nepostradatelný, a nebo naopak, že přítomnost antisemitismu v jeho moderní rasistické formě nevyhnutelně vede k takovému režimu. Jak zjistil Klaus von Beyme ve své nové studii, například španělsí falangisté byli obzvláště hrdí na to, že Antonio Primo de Rivera nemá v celých svých spisech jedinou antisemitskou poznámku, a i tak „klasický“ fašista, jakým byl Francův švagr Serrano Suñer, prohlásil, že pro dobrého katolíka je rasismus obecně kacífstvím. Francouzský neofašista Maurice Bardech označil pronásledování Židů za Hitlerovu největší chybu, která zůstala *hors du contrat fasciste*.)²⁹ Ale setkaly se. A mohou se setkat znovu.

²⁸ Gordon, *Hitler, Germans*, s. 316.

²⁹ Klaus von Beyme, *Right-Wing Extremism in Western Europe*, Frank Cass, London, 1988, s. 5. Michael Balfour ve své nedávné studii zkoumal podmínky a motivy, které vedly různé vrstvy německé výmarské společnosti k nadšené, umírněné či vlažné podpoře nacistického úsilí získat moc nebo alespoň k tomu, aby aktivně neodporovaly. U každé části obyvatelstva je uvedena řada obecných i specifických důvodů. Přímá přitažlivost nacistického antisemitismu však nápadněji figuruje pouze v jednom případě (u vzdělané části *obere Mittelstand*, která se cítila ohrožena „neúměrnou konkurencí“ Židů), a dokonce i v něm pouze jako jedna z mnoha věcí, které se zdály být na nacistickém programu sociální revoluce přitažlivé či alespoň hodné vyzkoušení. Srov. *Withstanding Hitler in Germany 1933–45*, Routledge, London, 1988, s. 10–28.

Pohled dopředu

Historie moderního antisemitismu – jak v jeho heterofobní, tak v jeho moderní, rasistické podobě – je nedokončená stejně jako historie modernity obecně a moderního státu zvláště. Zdá se, že modernizační procesy se v dnešní době z Evropy šíří dál. Přestože nějaký druh nástroje k definování hranic byl podle všeho při přechodu k moderní kultuře „zahradnického typu“ i během traumatizujících zmatků ve společnostech prodávajících modernizační změnu nezbytný, to, že byli do role tohoto nástroje vybráni Židé, diktovaly s největší pravděpodobností zvláštní výkyvy evropské historie. Spojení mezi judeofobií a evropskou modernitou bylo historické a dalo by se říci, historicky jedinečné. Na druhé straně až příliš dobře víme, že kulturní podněty cestují relativně volně, a to i tehdy, když je nedoprovázejí strukturální podmínky, které jsou s nimi v místě jejich původu úzce spjaty. Stereotyp Žida jakožto síly rozrušující řád, jakožto nepatřičného shluku protikladů, který se přiživuje na všech identitách a ohrožuje všechny snahy o sebeurčení, je ve vysoce autoritativní evropské kultuře dlouhodobě pevně usazen a je k dispozici pro export tak jako všechno jiné v této kultuře, která se obecně uznává za nadřazenou a důvěryhodnou. Tento stereotyp je možno tak jako už dříve tolik jiných kulturně utvořených koncepcí a položek přijmout za nástroj řešení lokálních problémů, i když historická zkušenost, z níž se zrodil, na daném místě chybí a i když (nebo možná, zejména když) společnosti, které jej přijímají, nemají s Židy žádnou předchozí bezprostřední zkušenost.

Nedávno bylo konstatováno, že antisemitismus přežil populace, proti kterým byl údajně zaměřen. V zemích, kde Židé téměř vymizeli, antisemitismus neochabuje (samozřejmě jako citový postoj spojující se nyní s praktikami vztahujícími se především na jiné objekty než na Židy).

Ještě pozoruhodnější je oddělení protižidovských postojů od jakýchkoli jiných národnostních, náboženských a rasových předpokladů, s nimiž tyto postoje, jak se zdálo, úzce souvisely. Antisemitské emoce se dnes ani nevztahují ke skupinovým či individuálním zvláštnostem, a zejména ne k úzkost vzbuzujícím

nevyřešeným problémům, palčivé nejistotě atd. Bernd Martin, který zkoumal rakouský případ „antisemitismu bez Židů“, zavádí ve snaze tento relativně nový jev vysvětlit termín *kulturní sedimentace*: jisté (obvykle patologické či jinak nepřítažlivé a ostudné) lidské rysy nebo vzorce chování se začaly v lidovém vnímání pojímat jako židovské. Jelikož praktická ověření takového spojení chybějí, negativní kulturní definice a antipatie k ryšům, o nichž tato definice vypovídá, se sytí a posilují pouze jedna z druhů.³⁰ Na řadu jiných případů dnešního antisemitismu se však vysvětlení z hlediska „kulturní sedimentace“ nehodí. V naší globální vesnici cestují zprávy rychle a daleko a kultura je už dávno hrou bez hranic. *Dnešní antisemitismus nejspíše není produktem kulturní sedimentace, ale závisí na procesech kulturního prolínání*, které je dnes mnohem silnější než kdykoli v minulosti. Tak jako jiné předměty takového prolínání se antisemitismus, přestože si uchovává příbuznost se svou původní podobou, na cestě mění – vyostřuje či obohacuje –, aby se přizpůsobil problémům a potřebám nového domova. V době „nerovnoměrného vývoje“ modernity s doprovodnými napětími a traumaty není o takové problémy a potřeby nouze. Judeofobní stereotyp dodává jinak matoucím a děsivým přesunům a dříve nezakoušeným útrapám šablonovitou srozumitelnost. Například v Japonsku je v posledních letech stále populárnější jako univerzální klíč k pochopení nepředjímaných překážek na cestě k ekonomické expanzi. Činnost světového židovstva se nabízí jako vysvětlení tak rozmanitých událostí, jako je nadhodnocení jenu a údajná hrozba radioaktivního spadu při další jaderné havárii černobylského typu, po níž bude následovat další sovětská zastírací taktika.³¹

Jednu verzi antisemitského stereotypu, která snadno proniká na nová místa, podrobně popsal Norman Cohn. Jde o představu Židů jakožto mezinárodního spiknutí, jehož cílem je zničit veškerou lokální moc, rozložit všechny lokální kultury a tradice a sjed-

³⁰ Srov. Bernd Martin, „Antisemitism before and after Holocaust“, v *Jews, Antisemitism and Culture in Vienna*, red. Ivor Oxaal, Michael Pollak and Gerhard Botz, London, 1987.

³¹ *Jewish Chronicle*, 15. červenec 1988, s. 2.

notit svět pod židovskou nadvládou. To je jistě ta nejsprostší forma antisemitismu s potenciálně tragickými následky. Pod záštitou tohoto stereotypu se Židy pokusili vyhladit nacisté. Zdá se, že v dnešním světě má víceaspektová představa židovstva, která kdysi čerpala inspiraci z mnoha rozměrů „nepatřičnosti Židů“, tendenci se vyhrocovat a zužovat na pouze jeden dosti jedno-
duchý atribut: atribut *nadnárodní elity, neviditelné moci za veškerou mocí viditelnou, skrytého hybatele stojícího za údajně spontánními a nekontrolovatelnými, avšak obvykle nešťastnými a matoucími zvraty osudu.*

Dnes převládající forma antisemitismu je produktem teorie, nikoli elementární zkušenosti. Opírá se o proces učení, nikoli o intelektuálně nezpracované reakce v kontextu každodenního vzájemného styku. Na začátku dvacátého století byla do té doby nejrozšířenější varianta antisemitismu v bohatých zemích západní Evropy zaměřena proti zbídačelým a nápadně cizím masám židovských přistěhovalců. Vyrostla z bezprostřední zkušenosti domácích nižších tříd, které jediné s divnými, bizarními cizinci přišly do styku a které na jejich znepokojivou a rušivou přítomnost reagovaly nedůvěrou a podezíravostí. Elity tyto pocity zpravidla nesdílely, protože s interakcí s nově přichozími hovořícími jidiš neměly bezprostřední zkušenost a tito imigranti se pro ně nijak zásadně nelišili od ostatních příslušníků vzpurných, kulturně zaostalých a potenciálně nebezpečných nižších tříd. Dokud živelnou heterofobii mas nezpracovala teorie, již mohli nabídnout pouze intelektuálové ze střední a vyšší třídy, zůstávala (abychom parafrázovali slavný Leninův výraz) na úrovni „odborářského vědomí“; odtud se nemohla pozvednout, dokud se jednalo pouze o zkušenost nižších tříd s židovskými chudými. Dala se zobecnit v platformu masového nepokoje, jen k ní bylo třeba přidat osobní úzkosti a prezentovat soukromé starosti jako společné problémy (což se stalo v případě Mosleyho Britského hnutí zaměřeného především proti londýnskému East Endu, v případě dnešní Britské národní fronty, která útočí na podobný cíl v Leicesteru a Nottinghamu, a Francouzské národní fronty zaměřené na Marseilles). Mohla dospět až k požadavku „poslat cizince tam, odkud přišli“. Od takové heterofobie a ani od úzkostí mas spojených s vytyčo-

váním hranic, úzkostí, které měly podobu „soukromé záležitosti“ nižších tříd, však nevedla cesta k rozpracovaným antisemitickým teoriím s univerzálními ambicemi, jako jsou teorie smrtenosné rasy a „světového spiknutí“. Takové teorie musí, mají-li uchvátit obrazotvornost širší populace, odkazovat k věcem, které jsou masám normálně nedostupné a neznámé a rozhodně se nenacházejí ve sféře jejich každodenní a bezprostřední zkušenosti.

Naše předchozí analýza nás ale dovedla k závěru, že skutečná role rozpracovaných, teoretických forem antisemitismu nespočívá ani tak v jejich schopnosti podněcovat antagonistické postoje mas, jako v jejich jedinečném spojení se sociálněinženýrskými plány a ambicemi moderního státu (či přesněji řečeno s extrémními a radikálními variantami takových ambicí). Vzhledem k současnému trendu, kdy západní stát v řadě oblastí dříve kontrolovaného sociálního života ustupuje od přímého řízení a kdy se prosazuje taková struktura sociálního života, která se řídí trhem a nabývá pluralismu, nevypadá pravděpodobně, že by západní stát rasistickou formu antisemitismu opět využil jako nástroj nějakého rozsáhlého sociálněinženýrského projektu. Přesněji řečeno to nevypadá pravděpodobně pro předvídatelnou budoucnost. Většina postmoderních, konzumně orientovaných a na trh soustředěných západních společností podle všeho stojí na křehkém základě výjimečné ekonomické převahy, která jim zatím zajišťuje nadměrně velký podíl na světových zdrojích, ale která nemusí trvat navždy. Lze předpokládat, že v určité, ne tak vzdálené budoucnosti mohou docela dobře nastat situace, jež budou vyžadovat, aby se stát ujal přímého řízení společnosti – a pak se může pevně usazená a dobře vyzkoušená rasistická perspektiva zase hodit. Mezitím se možná budou při četných méně vyhraněných příležitostech jako prostředek politické propagandy a mobilizace využívat nerasistické, méně dramatické verze judeofobie.

Jak se dnes Židé masivně přesunují směrem k vyšším středním třídám, tedy z dosahu přímé zkušenosti mas, skupinové antagonismy vyvstávající z nově podněcovaných obav o vytyčování a udržování hranic se ve většině západních zemí soustřeďují na dělníky přicházející z ciziny. Některé politické síly se tako-

vých obav dychtivě chápou. Často užívají jazyka, který rozvinul moderní rasismus k obhajobě segregace a separace, tedy hesel, jichž úspěšně využili nacisté na cestě k moci, když se pro své rasistické záměry snažili získat podporu bojovného nepřátelství mas. Ve všech zemích, které v době poválečné hospodářské obnovy přilákaly velký počet zahraničních dělníků, poskytují bulvární tisk a populističtí politici nespočetné příklady toho, jakými novými způsoby lze dnes rasistický jazyk využít. Gérard Fuchs a také Pierre Jouve a Ali Magoudi³² nedávno vydali rozsáhlé výčty a přesvědčivé analýzy těchto způsobů. Dočteme se o příloze listu *Le Figaro* z 26. října 1985 věnované otázce „Budeme za třicet let stále ještě Francouzi?“ nebo o ministerském předsedovi Jacquesu Chiracovi, jedním dechem hovořícím o odhodlání jeho vlády razantně bojovat za upevnění osobní bezpečnosti a o identitě francouzského národního společenství. Britský čtenář samozřejmě nemusí nahlížet do francouzských materiálů, aby našel řadu případů kvazirasistického, segregacionistického jazyka ve službách mobilizace obecné heterofobie a obav o hranice.

Ať jsou heterofobie a úzkosti spojené se spory o hranice sebeodpornější a ať je rezervoár potenciálního násilí, který v sobě skrývají, sebevětší, samy o sobě neustí – přímo ani nepřímo – v genocidu. Ztotožňovat heterofobii s rasismem a organizovaným zločinem, jako byl holocaust, je scestné a také potenciálně nebezpečné, protože to odvádí zkoumání od skutečných příčin této katastrofy, které tkví v určitých aspektech moderní mentality a moderní sociální organizace spíše než v odvěkých reakcích na cizince či v méně univerzálních, přesto ale téměř všudypřítomných konfliktech identity. V iniciaci a provádění holocaustu hrála tradiční heterofobie pouze pomocnou roli. Skutečně nepostradatelné faktory byly jiné a k známějším formám skupinové zášti měly maximálně pouze historický vztah. Možnost holocaustu vyplývala z určitých univerzálních charakteristik moderní civilizace. Jeho uskutečnění oproti tomu souviselo se specifickým, na-

prosto ne univerzálním vztahem mezi státem a společností. Následující kapitola bude věnována podrobnějšímu prozkoumání těchto souvislostí.

³² Srov. Gérard Fuchs, *Ils resteront: le défi de l'immigration*, Syros, Paris, 1987; Pierre Jouve a Ali Magoudi, *Les dits et les non-dits de Jean-Marie Le Pen: enquête et psychanalyse*, La Découverte, Paris, 1988.

4 Jedinečnost a normalita holocaustu

Až do té doby pronikalo zlo – neboť nějaké jméno je tomuto podivnému, jen zdánlivě nečekanému spojení okolností třeba dát – postupně, v tichosti, v napohled nevinných krocích... Když se ale podíváme zpátky a rozebereme věci z retrospektivy, zdá se být zjevné, že nahromadění příznaků nebylo výsledkem pouhé náhodné shody okolností, ale že spíše takřikajíc vládlo svou vlastní dynamikou, v té době stále utajenou, jako podzemní pramen, který kypí a sílí, až najednou prudce vyrazí na povrch; stačí se pouze vrátit zpátky do doby, kdy se objevily první zlověstné znaky, a načrtnout graf, zachytit klinický obraz nezadržitelného vzestupu.

Juan Goytisolo, *Landscapes After The Battle*

„Nebyli byste radši, kdybych byl schopen dokázat, že všichni pachatelé byli blázni?“ ptá se velký historik holocaustu Raul Hilberg. Jenomže právě toto dokázat *nemůže*. Pravda, kterou odhaluje, nepřináší úlevu. Sotva někoho potěší. „Byli to vzdělaní lidé své doby. To je podstata věci, kdykoli přemítáme o smyslu západní civilizace po Osvětimi. Náš vývoj předstihl naše chápání. Už si nemůžeme namlouvat, že plně rozumíme fungování našich sociálních institucí, byrokratických struktur či technologie.“¹

To je jistě špatná zvěst pro filosofy, sociology, teology a všechny ostatní vzdělané lidi, kteří mají v popisu práce chápat a vysvětlovat. Z Hilbergových závěrů vyplývá, že ji nedělají dobře; neumějí vysvětlit, co se stalo a proč, a neumějí nám pomoci tomu porozumět. Tato výtky je, co se vědců týče, dost zlá (jistě v nich vzbujuje neklid a možná je dokonce přinutí, jak se říká, začít znovu od nuly), sama o sobě však nezavdává příčinu pro zneklidnění

¹ Raul Hilberg, „Significance of the Holocaust“, v *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, red. Henry Friedlander a Sybil Milton, Kraus International Publications, Millwood, NY, 1980, s. 101–102.

veřejnosti. V minulosti bylo konec konců mnoho jiných důležitých událostí, jimž, jak cítíme, plně nerozumíme. Někdy nás to zlobí, ale většinou nás to z míry příliš nevyvádí. Vždyť – tak se alespoň utěšujeme – tyto minulé události jsou věcí akademického zájmu.

Je to ale pravda? To, co je pro nás těžké pochopit, není sám holocaust ve vsí své zruďnosti. Skutečnost holocaustu učinila téměř nepochopitelnou naši západní civilizaci – a to v době, kdy už jsme si mysleli, že jsme se s ní nějak vyrovnali a že jsme prohlédli její nejvnitřnější pohnutky, a dokonce i vyhlídky; v době její celosvětové, bezprecedentní kulturní expanze. Má-li Hilberg pravdu a naše nejdůležitější sociální instituce unikají našemu rozumovému i praktickému uchopení, pak by si měli dělat starosti nejenom profesionální akademici. Ano, holocaust se stal téměř před půl stoletím. Ano, jeho bezprostřední důsledky se rychle vzdalují do minulosti. Generace, která ho zažila na vlastní kůži, už téměř vymřela. Ale – a jde o strašlivé, zlověstné „ale“ – ony kdysi známé rysy naší civilizace, jimž holocaust vzal srozumitelnost, zůstávají i nadále neodmyslitelnou součástí našeho života. Nikam nezmizely. Proto nemizí ani možnost holocaustu.!

Takovou možností se vůbec nechceme zabývat. Pohrdavě odmítáme těch pár posedlých lidí, které rozčiluje naše duševní rovnováha. Máme pro ně zvláštní, posměšné jméno – „proroci zkázy“. Je tak snadné pominout jejich skličující varování. Nejsme snad už dost ostražití? Neodsuzujeme násilí, nemorálnost, krutost? Nevynakládáme veškerou vynalézavost a ohromné a stále větší prostředky na boj s nimi? A navíc, je v našem životě vůbec něco, co by naznačovalo pouhou možnost nějaké katastrofy? Život se zlepšuje a zpříjemňuje. Vcelku se zdá, že si naše instituce umějí poradit. Před nepřitelem jsme dobře chráněni a naši přátelé jistě neudělají nic nepěkného. No dobře, tu a tam slyšíme o hrůzách, které způsobují jacísi ne příliš civilizovaní, a tedy duchovně nám vzdálení lidé, svým stejně barbarským sousedům. Eweové masakrují milion Ibů, které před tím označili za škodnou, zločince, mamonáře a podlidi bez kultury;² Iráčané tráví plynem

² Srov. Colin Legum v *The Observer*, 12. říjen 1966.

své kurdské spoluobčany a s nějakým jejich hanlivým pojmenováním se ani neobtěžují; Tamilové zabíjejí Sinhalce, Etiopci vyhazují Eritrejce, Ugandané sami sebe (nebo to bylo naopak?). Všechno je to samozřejmě smutné, co to ale může mít společného s námi? Jestliže to vůbec o něčem svědčí, tak rozhodně o tom, jak špatné je být jiný než my a jak dobré je žít v bezpečí a zdraví pod ochranou naší lepší civilizace.

Jak nešťastné důsledky může naše přílišné uspokojení nakonec mít, se jasně ukáže, když si připomeneme, že ještě v roce 1941 se holocaust nepředpokládal, že vzhledem k tehdejší znalosti „odpovídajících faktů“ se nedal očekávat, a že když konečně o rok později nastal, setkal se s všeobecnou nevírou. Lidé odmítali věřit faktům, které měli před očima. Ne že by byli neteční či zlí. Nic z toho, co před tím znali, je zkrátka nepřipravilo na to, aby něčemu takovému mohli uvěřit. Vzhledem k tomu, co věděli a v co věřili, bylo masové vraždění, pro které dokonce ještě ani neměli pojmenování, zkrátka a dobře nepředstavitelné. Nepředstavitelné je také v roce 1988. V roce 1988 ale víme, co jsme v roce 1941 nevěděli – že také nepředstavitelné je třeba si představit.!

Problém

holocaust - k histor. aspektu antisem.

K tomu, abychom se na holocaust na rozdíl od řady jiných témat akademického zkoumání nedívali jako na věc pouze akademického zájmu a abychom problém holocaustu neredukovali na předmět historického zkoumání a filosofických úvah, nás vedou dva důvody.

Prvním důvodem je, že holocaust – přestože je pravděpodobné, že „jakožto ústřední historická událost, v tomto ohledu nikoli nepodobná Francouzské revoluci, objevení Ameriky či vynálezu kola, změnil běh dalších dějin“³ – toho s nejvyšší pravděpodobností změnil jen málo, pakliže vůbec něco, v průběhu

³ Henry L. Feingold, „How Unique is the Holocaust?“, v *Genocide: Critical Issues of the Holocaust*, red. Alex Grobman a David Landes, Simon Wiesenthal Centre, Los Angeles, 1983, s. 397.

další historie našeho kolektivního vědomí a sebechápání. Neměl větší znatelný dopad na naši představu o smyslu a historické tendenci moderní civilizace. Vědy o společnosti obecně a sociologii zvláště nechal v podstatě nezměněny a nedotčeny s výjimkou stále okrajových oblastí specializovaného zkoumání a jistých ponurých, zlověstných varování před patologickými sklony modernity. Obě výjimky jsou důsledně drženy v odstupu od principů sociologické praxe. Naše chápání faktorů a mechanismů, které kdysi umožnily holocaust, proto významně neprokročilo. A protože není o mnoho lepší než jejich chápání před půl stoletím, možná, že zase nebudeme připraveni zaregistrovat a dekódovat varovné signály, i když nám budou, tak jak tomu bylo tehdy, všude kolem bít do očí.

Druhý důvod spočívá v tom, že bez ohledu na to, co se stalo s „během historie“, s těmi produkty historie, které v sobě se vši pravděpodobností nesly možnost holocaustu, se nestalo nic zásadního – nebo alespoň o tom nic jistého nevíme. Kam až naše vědomosti sahají (či spíše kam až nesahají), tato možnost může být stále tady a čekat na svou příležitost. Nezbyvá nám než se obávat, že se podmínky, které už jednou zrodily holocaust, nijak zvláště nezměnily. Bylo-li v roce 1941 v našem společenském zřízení něco, co umožnilo holocaust, jak si můžeme být jisti, že se to od té doby vytratilo? Stále více renomovaných a uznávaných badatelů nás varuje před přílišným uspokojením.

Ideologie a systém, které daly vzniknout [Osvětím], zůstávají nedotčeny. To znamená, že národní stát jako takový není pod kontrolou a je schopen spustit proces sociálního kanibalismu v měřítku, které si je sotva kdo schopen představit. Nebude-li držen na uzdě, může celou civilizaci spálit na popel. Nemůže plnit humanitární poslání. Jeho přečiny nejde postihovat právními a morálními kodexy – nemá svědomí. (Henry L. Feingold)⁴

Řada charakteristik dnešní „civilizované“ společnosti ponouká k hledání snadného východiska v genocidních praktickách holocaustu...

⁴ Feingold, „How Unique is the Holocaust?“, s. 401.

Suverénní teritoriální stát si jako integrální součást své suverenity nárokuje právo páchat genocidu – či se podílet na genocidních masakrech – na lidech pod svou vládou... a OSN toto právo prakticky vzato hájí. (Leo Kuper)⁵

V určitých mezích daných politickými a vojenskými mocenskými zřeteli může moderní stát dělat s lidmi pod svou kontrolou, co se mu zlíbí. Neexistuje žádná morálně-etická hranice, již by stát nemohl překročit, pokud by si to přál, protože neexistuje žádná morálně-etická moc vyšší než stát. Z hlediska etiky a morálky je situace jednotlivce v moderním státě v zásadě zhruba stejná jako situace vězně v Osvětím: buď bude jednat v souladu s panujícími standardy chování, které prosazují ti u moci, nebo riskovat, že ponese následky v podobě sankcí, jaké se jim zlíbí na něj uvalit...

Lidská existence se dnes stále zřetelněji řídí principy, které ovládaly život a smrt v Osvětím. (George M. Kren a Leon Rappoport)⁶

Někteří z citovaných autorů mají pod vlivem emocí, které zkrátka musí vyvolat i zcela zběžné čtení o historii holocaustu, sklon přehánět. Některé jejich výroky znějí neuvěřitelně – a určitě přehnaně panikařsky. Mohou být dokonce kontraproduktivní. Je-li všechno, co známe, jako Osvětím, pak lze s Osvětím žít, a v řadě případů dokonce poměrně dobře. Jestliže byly principy, jimiž se řídily život a smrt osvětimských vězňů, stejné jako ty naše, k čemu všechny ty protesty a nářky? Vskutku je lépe se vyhnout pokušení využívat obrazy holocaustu vymykající se lidské představivosti ve službách stranického postoje vůči větším či menším, vcelku ale obvyklým a každodenním lidským konfliktům. Masová likvidace byla extrémní formou antagonismu a útlaku, ale

⁵ Leo Kuper, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*, Yale University Press, New Haven, 1981, s. 137, 161. Kuperovy předtuchy našly nanejvýš neblahé potvrzení ve slovech iráckého velvyslance v Londýně. Když byl 2. září 1988 v rozhovoru na Kanálu 4 dotázán na pokračující genocidu iráckých Kurdů, dotčeně odpověděl, že Kurdové, jejich blaho a osud jsou vnitřní záležitostí Iráku a že nikdo nemá právo zasahovat do akcí, které provádí svrchovaný stát uvnitř svých hranic.

⁶ George A. Kren a Leon Rappoport, *The Holocaust and the Crisis of Human Behaviour*, Holmes & Meier, New York, 1980, s. 130, 143.

ne všechny případy útlatku, skupinové nenávisti a nespravedlnosti jsou „jako“ holocaust. Zjevná, a tedy povrchní podobnost je při kauzální analýze špatným vodítkem. V rozporu s tím, co tvrdí Kren a Rappoport, musí-li si člověk vybrat mezi konformitou a následky neposlušnosti, nutně to neznamená, že žije v Osvětimi, a zásady, které hlásá a uplatňuje většina dnešních států, ještě z jejich občanů nedělají oběti holocaustu.

Skutečný důvod ke znepokojení, ten, který nelze jednoduše oddiskutovat ani pominout jako přirozený, nicméně scestný výsledek postholocaustového traumatu, spočívá jinde. Představu si o něm lze udělat na základě dvou souvisejících skutečností.

1. → Za prvé se ukázalo, že procesy tvorby představ, které mohou svou vnitřní logikou vést ke genocidním projektům, a technické prostředky umožňující realizaci takových projektů byly s moderní civilizací nejenom plně slučitelné, ale že je tato civilizace přímo podmiňovala, vytvářela a zabezpečovala. Nebylo tomu zkrátka tak, že by se holocaust nějakým záhadným způsobem vyhnul střetu se sociálními normami a institucemi modernity. Proveditelný byl právě díky nim. Bez moderní civilizace a jejich zcela ústředních a zásadních výdobytků by k holocaustu nedošlo.

2. → Za druhé se vyjevila neefektivnost všech těch spleťtých sítí brzd a rovnováh, zábran a překážek, které vybudoval civilizační proces a které nás prý, jak věříme a doufáme, chrání před násilím a omezují veškerou příliš ambiciózní a bezohlednou moc. Když došlo na masové vraždění, oběti se ocitly samy. Nejenom že byly podvedeny zdánlivě mírumilovnou a humánní, zákony dodržující a ukázněnou společností; velmi silným faktorem jejich zkázy se stal sám pocit bezpečí.

→ Řečeno bez obalu, existují důvody k obavám, protože dnes víme, že žijeme v typu společnosti, který umožnil holocaust a neobsahoval nic, co by mu zabránilo. Už jen pro tyto důvody samé je holocaust nutno studovat a hledat v něm poučení. Při tomto zkoumání jde o mnohem víc než o čest památce milionů zavražděných lidí, o vyrovnání účtů s vrahy a hojení stále rozjitřených morálních ran pasivních, tichých svědků.

Studium samo, byť by bylo sebepečlivější, není samozřejmě dostatečnou zárukou, že se masové vraždy znovu nebudou opa-

kovat a že jim lidé zase nebudou otupěle přihlížet. Bez takového studia bychom však nemohli ani vědět, jak pravděpodobný či nepravděpodobný takový návrat je.

Mimořádná genocida

Masové vraždění není moderní vynález. Historie je plná konfliktů mezi antagonistickými skupinami a sektami, které jsou vždy zaměřeny na poškození protivníka, jsou potenciálně destruktivní, často vybuchují v otevřené násilí, někdy vedou k masakrům a v některých případech až k vyhlazování celých populací a kultur. Tato skutečnost na první pohled popírá jedinečnost holocaustu. Zejména se zdá, že popírá těsné spojení mezi holocaustem a modernitou, „výběrovou afinitu“ holocaustu a moderní civilizace. Naznačuje naopak, že vražedná meziskupinová nenávist tu byla vždy a pravděpodobně nikdy nezmizí a že jediný význam modernity v tomto ohledu spočívá v tom, že v rozporu se svým příslibem a obecným očekáváním dostatečně hladce neobrousila nepochybně drsné třecí plochy lidského soužití a definitivně neskoncovala s nelidským chováním člověka k člověku. Modernita svůj slib nedodržela. Modernita zklamala. Sama však za holocaust nenese odpovědnost, protože genocida provázela lidskou historií od počátku.

→ Takový závěr však ze zkušenosti holocaustu neplyne. Holocaust byl nepochybně další epizodou v dlouhé řadě snah o masové vyvraždění a v ne o mnoho kratší řadě případů, kdy byly tyto snahy dovedeny do konce. Vyznačoval se ale také charakteristikami, které s ním minulé případy genocidy nesdílejí. A právě tyto charakteristiky si zasluhují zvláštní pozornost. Měly nápadně moderní ráz. Jejich přítomnost vypovídá o tom, že modernita přispěla k holocaustu bezprostředněji než pouze svou slabostí a nedostatečností. Vyplývá z ní, že role moderní civilizace v rozpoutání a páchání holocaustu byla aktivní, nikoli pasivní. Naznačuje, že holocaust byl nejenom selháním, ale také produktem moderní civilizace. Jako všechno, co se dělalo moderním – raciálním, plánovaným, vědecky podloženým, odborným, efektivním,

koordinovaným – způsobem, i holocaust předstihl a zahanbil všechny své údajné předmoderní ekvivalenty, které ve srovnání s ním vypadají primitivně, nákladně a neefektivně. Jako všechno jiné v naší moderní společnosti byl i holocaust výkonem v každém ohledu vyšším, poměřuje-li se kritérii, která tato společnost prosazuje a institucionalizuje. Minulé případy genocidy převyšuje stejně vysoce, jako převyšuje moderní průmyslový podnik domácí řemeslnickou dílnou nebo moderní zemědělský statek s traktory, kombajny a pesticidy selské hospodářství s koníkem, motyčkou a ručním pletím.

Dne 9. listopadu 1938 došlo v Německu k události, která vstoupila do historie jako *Kristallnacht*. Na židovské podniky, modlitebny a domy zaútočil divoký, i když z oficiálních míst podněcený a tajně řízený dav; byly bořeny, zapalovány a jinak vandalsky ničeny. Asi sto lidí přišlo o život. *Kristallnacht* byla jediným velkým pogromem v ulicích německých měst za celé trvání holocaustu. Byla to také jediná část holocaustu, která se držela zavedené, staletí dlouhé tradice protižidovského davového násilí. Od minulých pogromů se příliš nelišila; mezi dlouhou řadou případů davového násilí, táhnoucí se od starověku přes středověk až k téměř současnému, stále ale do velké míry předmodernímu Rusku, Polsku a Rumunsku, významněji nevyčnívala. Kdyby nacistické zacházení s Židy obnášelo pouze *Kristallnächte* a podobné události, sotva by k mnohasvazkové kronice emocí, které propadly vražednému šílenství, lynčujících davů a vojáků loupících a znásilňujících po cestě dobytými městy přidalo něco jiného než jen další odstavec, maximálně kapitolu. Tak tomu ale nemělo být.

Nemělo tomu tak být z prostého důvodu: ať by se k sobě poskládalo sebevíc *Kristallnächte*, masové vraždění v měřítku holocaustu by se nedalo ani plánovat, ani realizovat.

Posuďme čísla. Německý stát vyhladil přibližně šest milionů Židů. To by si při rychlosti 100 vražd za den vyžádalo téměř 200 let. Davové násilí se opírá o špatný psychologický základ, o prudkou emoci. Lidi lze vmanipulovat do stavu zuřivosti, tento stav se ale nedá udržet po 200 let. Emoce a jejich biologický základ mají přirozený časový průběh. Lačnost, dokonce

i lačnost po krvi, se nakonec nasytí. Emoce jsou navíc, jak je obecně známo, těkavé, mohou se proměnit. Lynčující dav je nevypočitatelný a někdy jím pohne soucit – například když vidí trpět dítě. A má-li být vyhlazena „rasa“, je nezbytné zabít i děti.

→ Důkladné, úplné, plošné vyvraždění vyžadovalo nahradit dav byrokracií a společné bésnění poslušností vůči autoritě. Požadovaná byrokracie by byla efektivní, ať už by ji tvořili krajní, či pouze vlažní antisemité, což významně rozšiřuje rezervoár potenciálních rekrutů. Kroky svých členů by řídila nikoli vzbuzováním vášní, nýbrž organizováním rutinních postupů. Rozlišovala by jen tam, kde by k tomu byla oprávněna, a ne například – k čemuž by se dali svést jednotlivci – mezi dětmi a dospělými, učencem a zlodějem, nevinným a vinným. Prostřednictvím hierarchie odpovědnosti by poslouchala pouze vůli nejvyšší autority – ať by to byla vůle jakákoli.⁷

Vztek a zuřivost jsou jako nástroje masového vyhlazování žalostně primitivní a neúčinné. Normálně vyprchají, než je dílo dokonáno. Nelze na nich stavět velké plány. A rozhodně ne takové plány, které přesahují momentální účinky, jako je například vlna teroru, zhroucení starého řádu a příprava půdy pro řád nový. Čingischán a Petr Poustevník nepotřebovali moderní techniku a moderní vědecké metody řízení a koordinace. Stalin a Hitler ano. Dobrodruhy a diletanty, jako byli Čingischán a Petr Poustevník, naše moderní racionální společnost zdiskreditovala a nejspíše s nimi i skoncovala. Strůjcům chladné, zevrubné a systematické genocidy, jako byli Stalin a Hitler, vydláždila cestu.

Moderní případy genocidy nejnápadněji vyčnívají pouhým svým rozsahem. Při žádné jiné příležitosti než za Hitlerovy a Stalinovy vlády nebylo povražděno tolik lidí za tak krátkou dobu. To však není jediná novota a snad ani novota hlavní – je to vedlejší produkt jiných, základnějších charakteristik. Moderní masové vraždění se vyznačuje absencí téměř veškeré spontánnosti

⁷ John P. Sabini a Maury Silver, „Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust“, v *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*, red. Joel E. Dinsdale, Hemisphere Publishing Company, Washington, 1980, s. 329–330.

na jedné straně a převládnutím racionálního, pečlivě prokalkulovaného plánu na straně druhé. Je pro ně příznačné bezmála úplné vyloučení nepředvídatelnosti a náhody a nezávislost na skupinových emocích a osobních motivech. Vyděluje se pouze náhražkovou či okrajovou – zastírací či dekorativní – rolí ideologické mobilizace. V prvé řadě se ale vyděluje svým účelem.

Vražedné motivy obecně a motivy pro masové vraždění zvláště jsou četné a rozmanité. Rozprostírají se od čisté, chladnokrevné kalkulace zisku v konkurenčním boji až k stejně čisté, nesobecké nenávisti či heterofobii. Na tuto škálu se pohodlně vejde většina meziskupinových střetů a genocidních kampaní proti domorodcům. Doprovází-li je nějaká ideologie, nezachází o mnoho dále než k jednoduchému vidění světa v podobě „my nebo oni“ a k zásadě „je tu místo jen pro jednoho z nás“ či „jediný dobrý indián je mrtvý indián“. Předpokládá se, že protivník se bude držet stejných, jen zrcadlově obrácených zásad – pokud se mu to dovolí. Většina genocidních ideologií se opírá o scestnou symetričnost předpokládaných záměrů a jednání.

Skutečně moderní genocida je jiná. Moderní genocida je genocida s účelem. Zbavit se protivníka není cílem o sobě. Je to prostředek k cíli – nutnost vycházející z konečného cíle, krok, který je třeba udělat, má-li se někdy dospět na konec cesty. Cílem jako takovým je velká vize lepší a radikálně jiné společnosti. Moderní genocida je prvkem sociálního inženýrství, které má nastolit společenský řád odpovídající návrhu dokonalé společnosti.

Pro iniciátory a manažery moderní genocidy je společnost předmětem plánování a vědomého návrhu. Se společností se toho může a má dělat víc než pouze měnit jednu či několik ze spousty jejích jednotlivostí, tu a tam něco vylepšovat, léčit některé z jejích obtěžujících neduhů. Je možno a je třeba si stanovit ambicióznější a radikálnější cíle: je možno a je třeba společnost přetvářet, přinutit ji, aby vyhověla celkovému, vědecky pojatému plánu. Je možno vytvořit společnost, která je objektivně lepší než ta, která „pouze existuje“ – tj. existuje bez záměrného zasahování. Návrh má vždy také estetický rozměr. Ideální svět, který se má vybudovat, odpovídá požadavkům nejvyšší krásy. Jakmile bude postaven, bude bohatě uspokojovat jako dokonalé umělecké dílo.

Bude to svět, který, jak to nezapomenutelně vyjádřil Alberti, už nebude potřebovat žádné přidávání, ubírání či upravování.

Je to zahradníková představa promítnutá na plátno velikosti světa. Myšlenky, pocity, sny a pohnutky návrhářů dokonalého světa dobře zná každý zahradník hodný toho jména, i když jeho měřítko je o něco menší. Někteří zahradníci nenávidí plevel, který kazí jejich záměr – onu ošklivost uprostřed krásy, nepořádek uprostřed poklidného řádu. Jiní k němu přistupují zcela chladně: je to zkrátka problém, který se musí vyřešit, práce navíc, již je třeba udělat. Pro plevel v tom rozdíl není, ti i oni ho zlikvidují. Kdybychom se jich zeptali nebo kdyby dostali možnost se zastavit a zamyslet, obojí by souhlasili, že plevel musí zemřít ne ani tak proto, jaký je, jako proto, jaká by měla být krásná, úhledná zahrada.

Moderní kultura je zahradnickou kulturou. Definuje se jako plán na ideální život a dokonalé uspořádání lidské situace. Svou identitu si buduje z nedůvěry v přírodu. Sebe a přírodu a rozdíl mezi sebou a přírodou vlastně vymezuje prostřednictvím endemické nedůvěry ve spontánnost a touhy po lepší, nutně umělém řádu. Kromě celkového plánu potřebuje umělý řád zahrady nástroje a suroviny. Potřebuje také ochranu – před sverepým nebezpečím toho, co je zjevně zmatek. Řád nejdříve v podobě návrhu určuje, co bude nástrojem, co surovinou, co je neúčinné, co nedůležité, co škodlivé a co je plevel nebo škůdce. Všechny prvky univerza klasifikuje ve vztahu k sobě. Tento vztah je jediným významem, který jim propůjčuje a který toleruje – a jediným ospravedlněním zahradníkovy konání, jež je diferencováno stejně jako vztahy samy. Z hlediska návrhu jsou všechny činnosti instrumentální a všechny předměty činnosti se rozdělují na nápomocné či bránící.

Moderní genocida je tak jako moderní kultura obecně úkolem zahradníka. Je to pouze jedna z mnoha povinností, jež musí lidé, kteří přistupují ke společnosti jako k zahradě, plnit. Definuje-li se v plánu zahrady plevel, pak je plevel všude tam, kde se rozkládá zahrada. A plevel je třeba zlikvidovat. Pletí je tvořivá, nikoli destruktivní činnost. Kvalitativně se neliší od jiných činností, které se podílejí na tvorbě a udržování dokonalé zahrady. Všechny

vize společnosti jakožto zahrady definují část společenského prostředí jako lidský plevel. Ten je tak jako každý jiný plevel třeba oddělit, potlačit, odstranit, zabránit mu v šíření a držet za hranicemi společnosti. Ukáže-li se, že všechny tyto prostředky jsou nedostatečné, je nutno ho zabít.

Stalinovy a Hitlerovy oběti nebyly zabíjeny proto, aby se osadilo a kolonizovalo území, na kterém žily. Často byly zabíjeny tupým a mechanickým způsobem, který neoživovaly žádné lidské emoce – nenávisť nevyjímaje. Byly zabíjeny, protože z toho či onoho důvodu nezapadaly do schématu dokonalé společnosti. Toto zabíjení nebylo dílem zkázy, nýbrž tvorby. Byly likvidovány, aby se mohl ustavit objektivně lepší – efektivnější, morálnější, krásnější – lidský svět. Komunistický svět. Nebo rasově čistý árijský svět. V obou případech svět harmonický, bezkonfliktní, tvárný v rukou svých vládců, uspořádaný, kontrolovaný. Lidé poskvrnění neodstranitelnou snětí své minulosti či původu nemohli do takového neposkvrněného, zdravého a zářivého světa zapadnout. Jejich přirozenost se tak jako přirozenost plevelu nedala změnit. Nebylo možné je zdokonalovat či převychovávat. Museli být eliminováni z důvodů genetické či ideové dědičnosti – přirozeného mechanismu vzpírajícího se a odolávajícího kulturnímu zpracování.

Dva nejhůře proslulé a nejkrajnější případy moderní genocidy se nezpronevěřily duchu modernity. Nevychýlily se nevyzpytatelně od hlavního směru civilizačního procesu. Byly nejdůslednějšími, ničím nemírněnými výrazy tohoto ducha. Představovaly snahu dosáhnout těch nejambicióznějších cílů civilizačního procesu, k nimž se jiné procesy nemohly ani přiblížit, přestože v nich nemusela chybět vůle. Ukázaly, čeho všeho mohou racionalizační, plánovačské a manažerské sny a snahy moderní civilizace dosáhnout, nejsou-li mírněny, potlačovány a neutralizovány.

Tyto sny a snahy jsou tu už dávno. Zplodily ohromný a mocný arzenál technických a manažerských dovedností. Přivedly na svět instituce sloužící jedinému účelu – takové míře instrumentalizace lidského jednání, která umožňuje efektivně a energicky sledovat jakýkoli cíl, ať už je možno se opřít o ideologickou odda-

nost a morální schválení ze strany vykonavatelů, či nikoli. Legitimizují monopol vládců na cíle a omezení ovládaných na roli prostředků. Většinu činností vymezují jako prostředky a prostředky podřizují konečnému cíli, těm, kdo ho vytyčili, nejvyšší vůli, nadindividuálnímu věděni.

To samozřejmě neznamená, že všichni každodenně žijeme podle principů, které platily v Osvětimi. Ze skutečnosti, že holocaust je moderní, neplyne, že modernita je holocaust. Holocaust je vedlejším produktem moderního tíhnutí k plně naplánovanému, k plně kontrolovanému světu, které se vymklo kontrole a pustilo se na scesti. Většinu času je modernita před něčím takovým chráněna. Její ambice narážejí na pluralitu lidského světa. Nedocházejí naplnění, protože jí chybí absolutní moc a monopolistická působnost, které by byly absolutní a monopolistické natolik, aby bylo možno bagatelizovat, pominout či přehlúšit všechny autonomní, a tedy vyvažující a zmírňující síly.

Svébytnost moderní genocidy

Když se absolutní moc schopná monopolizovat moderní nástroje racionálního jednání chytí modernistického snu a když se osvobodí od účinné společenské kontroly, následuje genocida. Moderní genocida – jako holocaust. Ke zkratu (člověku by se téměř chtělo říci k náhodnému setkání) mezi ideologicky posedlou mocenskou elitou a děsivými materiálními možnostmi racionálního, systémového jednání, které rozvinula moderní společnost, snad dochází poměrně zřídka. Jakmile ale nastane, odhalí se určité aspekty modernity, které za jiných okolností nejsou tak viditelné, takže je lze snadno „odteoretizovat“.

Moderní holocaust je ojedinelý v dvojím smyslu. *Je ojedinelý mezi jinými historickými případy genocidy, protože je moderní. A jako ojedinelý se rýsuje na pozadí každodennosti moderní společnosti, protože spojuje určité běžné faktory modernity, které jsou normálně odděleny.* V tomto druhém smyslu jeho jedinečnosti je neobvyklá a vzácná pouze kombinace faktorů, nikoli tyto faktory samy. Odděleně je každý faktor běžný a normální. Ale poznatky

o ledku, síře a dřevěném uhlí nejsou úplně, neví-li a nezapamatuje-li si člověk, že ve směsi se tyto věci mění ve střelný prach.

Současnou jedinečnost a normálnost holocaustu vynikajícím způsobem zachytila ve shrnutí svých zjištění Sarah Gordonová:

Systematické vyhlazování mohla na rozdíl od sporadických pogromů provádět pouze neobyčejně mocná vláda a uspět mohla pravděpodobně jen pod záštitou válečné situace. Vyhlazování evropského židovstva umožnil až příchod Hitlera a jeho radikálních antisemitských stoupců a následná centralizace moci...

Proces organizovaného vylučování a vraždění vyžadoval spolupráci obrovských částí vojenského a byrokratického aparátu a také mlčení německých lidí, ať už nacistické pronásledování a vyhlazování schvalovali, či nikoli.⁸

Gordonová vyjmenovává několik faktorů, které se musely spojit, aby došlo k holocaustu: radikální (a jak si pamatujeme z minulé kapitoly, moderní – rasistický a vyhlazovací) antisemitismus nacistického typu; proměna tohoto antisemitismu v praktickou politiku mocného, centralizovaného státu; ohromný, účinný byrokratický aparát, který byl tomuto státu k dispozici; „výjimečný stav“ – zvláštní, válečná situace, která umožňovala, aby měla vláda a byrokracie pod její kontrolou úspěch s věcmi, které by v době míru určitě narazily na vážné překážky; a pasivní přijímání těchto věcí a nezasahování ze strany obyvatelstva jako celku. Dva z těchto faktorů (dalo by se tvrdit, že tyto dva faktory lze zredukovat na jeden – s nacisty u moci byla válka v podstatě nevyhnutelná) lze chápat jako náhodné – nejde o nezbytné atributy moderní společnosti, i když jsou vždy její možnostmi. Zbývající faktory jsou však zcela „normální“. Jsou neustále přítomny v každé moderní společnosti, přičemž tato jejich přítomnost je možná a nevyhnutelná v důsledku procesů, jež jsou právem spojovány s nástupem a upevňováním moderní civilizace.

V předchozí kapitole jsem se snažil rozplést souvislost mezi radikálním, vyhlazovacím antisemitismem a socio-politickými

⁸ Sarah Gordon, *Hitler, Germans, and the „Jewish Question“*, Princeton University Press, Princeton, 1984, s. 48–49.

a kulturními přeměnami, o nichž se obvykle hovoří jako o vývoji moderní společnosti. V poslední kapitole se pokusím analyzovat ty sociální mechanismy – jež se spouštějí i v současných podmínkách –, které umlčují či neutralizují morální zábrany a obecněji způsobují, že lidé neodporují zlu. Na tomto místě mám v úmyslu se zaměřit pouze na jeden z konstitutivních faktorů holocaustu, pravděpodobně však faktor nejzásadnější – na typicky moderní, technologicko-byrokratické vzorce jednání a na mentalitu, již tyto vzorce institucionalizují, vytvářejí, udržují a reprodukují.

K vysvětlení holocaustu je možno přistoupit dvěma protikladnými způsoby. Hruzy masového vraždění lze pokládat buď za svědectví o křehkosti civilizace, nebo je v nich možno vidět doklad jejího strašlivého potenciálu. Lze tvrdit, že když jsou u moci zločinci, odkládají se pravidla civilizovaného chování a věčné zvíře, které se vždy schovává hned pod kůží společensky vycvičeného tvora, může vyrazit z klece. Anebo lze tvrdit, že jakmile jsou lidé vyzbrojeni rozvinutými technickými a konceptuálními produkty moderní civilizace, mohou dělat věci, v nichž by jim jinak bránila jejich přirozenost. Abychom to vyjádřili jinak, v duchu hobbesovské tradice je možno dospět k závěru, že nelidský presociální stav nebyl ještě navzdory všem civilizačním snahám plně překonán. Anebo je naopak možno trvat na tom, že v civilizačním procesu se podařilo nahradit přirozené pudy umělými a pružnými vzorci lidského chování, což umožnilo nelidskost a ničení v rozsahu, který byl, dokud se lidské jednání řídilo přirozenými sklony, nepředstavitelný. Navrhují zvolit druhý přístup a zdůvodnit ho v následující diskusi.

Skutečnost, že většina lidí (mnohé sociální teoretiky nevyjímaje) instinktivně tíhne spíše k prvnímu než k druhému přístupu, je dokladem obrovského úspěchu etiologického mýtu, který v té či oné podobě už celá léta využívá západní civilizace ve snaze legitimizovat svou prostorovou hegemonii tím, že jí podává jako svou vývojovou nadřazenost. Západní civilizace prezentuje svůj boj o nadvládu jako svatou válku humanity s barbarstvím, rozumu s nevědomostí, objektivitu s předsudkem, pokroku s úpadkem, pravdy s pověrou, vědy s magií, racionality s emocemi. Historii své převahy interpretuje jako postupné, nicméně

neúnavné nahrazování panství přírody nad člověkem panstvím člověka nad přírodou. Svůj úspěch podává v prvé řadě jako rozhodný rozvoj lidské svobody jednání, tvořivého potenciálu a bezpečí. Svobodu a bezpečí ztotožňuje se svým vlastním typem společenského zřízení: západní, moderní společnost se definuje jako společnost *civilizovaná* a civilizovaná společnost se zase chápe jako stav, v němž byla vymýcena či přinejmenším potlačena většina přirozené ošklivosti a chorobnosti a také podstatná část vrozeného lidského sklonu ke krutosti a násilí. Všeobecně rozšířený obraz civilizované společnosti je spíše než čím jiným obrazem absence násilí v jemné, zdvořilé a uhlazené společnosti.

Snad nejnapadnějším symbolickým výrazem tohoto převládajícího obrazu civilizace je posvátnost lidského těla: péče, jež se věnuje tomu, aby se nezasahovalo do tohoto nejsoukromějšího z prostorů – a aby se předcházelo tělesnému kontaktu a dodržoval kulturně předepsaný tělesný odstup –, a naučený odpor a znechucení, které cítíme, kdykoli vidíme nebo slyšíme, že byl tento posvátný prostor narušen. Moderní civilizace si fikci posvátnosti a autonomie lidského těla může dovolit díky účinným mechanismům sebekontroly, které rozvíjí a vcelku úspěšně reprodukuje v procesu individuální výchovy. Jakmile jsou tyto reprodukovány mechanismy sebekontroly účinné, odstraňují potřebu dalšího zasahování do tělesného prostoru zvenčí. Soukromí těla na druhé straně zdůrazňuje osobní odpovědnost za vlastní tělesné chování, a tak se stává silnou oporou tělesného drilu. (Přísnost sankcí spojených s chováním těla, chtivě využívaná konzumentským trhem, v posledních letech nakonec vyústila v tendenci interiorizovat poptávku po takovém tělesném drilu. Vývoj individuální sebekontroly pak podléhá své vlastní sebekontrolé a realizuje se způsobem „udělej si sám“.) Kulturní zákaz vstupu do příliš těsného kontaktu s jiným tělem proto slouží jako účinná pojistka před rozptýlenými, nahodilými vlivy, které by mohly, kdyby jim to bylo dovoleno, působit proti centrálně uplatňovanému vzorci společenského řádu. Nenásilný charakter každodenního a rozmanitého lidského styku je nepostradatelnou podmínkou i stabilním výstupním produktem centralizace donucení.

Obecně nenásilný charakter moderní civilizace je celkem vzato iluzí. Přesněji řečeno, je integrální součástí její sebeobhajoby a sebezbožnění, tedy jejího legitimizačního mýtu. Není pravda, že naše civilizace vykořeňuje násilí kvůli jeho nelidské, ponižující a nemorální povaze. Je-li modernita

skutečně protikladná divokým vášním barbarství, rozhodně není protikladná efektivnímu, nevzrušenému ničení, krveprolévání a mučení... Jak se racionalizuje kvalita myšlení, zvyšuje se kvantita ničení. Například terorismus a mučení už nejsou v naší době nástroji vášní, staly se nástroji politické racionality.⁹

V průběhu civilizačního procesu ve skutečnosti došlo k přesunutí násilí a redistribuci přístupů k násilí. Násilí bylo tak jako řada jiných věcí, jichž jsme se naučili děsit a štítit, odstraněno z našeho zorného pole spíše než vymýceno. Stalo se neviditelným, tj. neviditelným z pohledu úzce omezené a privatizované osobní zkušenosti. Je uzavřeno na vyděleném a izolovaném teritoriu, které je řadovým příslušníkům společnosti v zásadě nedostupné; vykázáno do „soumračných oblastí“ za hranicemi území, kde žije velká většina (a to ta, která je důležitá) členů společnosti; nebo vyvezeno na odlehlá místa, na nichž v životním počínání civilizovaných lidí vcelku nezáleží (zamluvenou dovolenou lze vždy zrušit).

Konečným důsledkem toho všeho je koncentrace násilí. Jakmile jsou prostředky donucení centralizovány a zbaveny konkurence, jsou schopny dosáhnout neslýchaných výsledků, i když ještě nejsou technicky dokonalé. Jejich koncentrace však spouští a pohání eskalaci technických inovací, čímž se její účinky dále znásobují. Jak opakovaně zdůrazňoval Anthony Giddens (viz především jeho *Contemporary Critique of Historical Materialism*, 1981, a *The Constitution of Society*, 1984), odstranění násilí z každodenního života civilizovaných společností bylo vždy těsně spojeno s dalekosáhlou militarizací mezispolečenské směny a mezispolečenského vytváření řádu. Stálé armády a policejní síly spojily technicky dokonalé zbraně s dokonalou tech-

⁹ Kren a Rappoport, *The Holocaust and the Crisis*, s. 140.

nologií byrokratického řízení. V posledních dvou stoletích počet lidí, kteří umírají v důsledku této militarizace násilnou smrtí, stále roste a dosahuje dříve nebývalé výše.

Holocaust pohltit ohromné množství donucovacích prostředků. Tím, že je zapojil do služeb jediného účelu, podnítil také jejich další specializaci a technické zdokonalování. Více než na pouhé kvantitě nástrojů destrukce i na jejich technické kvalitě však záleželo na tom, jakým způsobem budou využity. Jejich nesmírná účinnost byla největší měrou dána tím, že toto využití záviselo na čistě byrokratických, technických ohledech (v nichž byly prostředky násilí téměř zcela imunní vůči vyvažujícím tlakům, jimž by byly vystaveny, kdyby byly pod kontrolou rozptýlených a nekoordinovaných činitelů a užívány necentralizovaně). Násilí se změnilo v techniku. Tak jako všechny techniky je osvobozeno od emocí a je čistě racionální. „Ve skutečnosti je naprosto rozumné – znamená-li ‚rozum‘ rozum instrumentální – použít proti ‚komunisty ovládanému‘ Vietnamu (což je jasně ‚nežádoucí objekt‘) jako ‚operátor‘ k jeho proměně v ‚objekt žádoucí‘ americkou vojenskou sílu, letadla B-52, napalm a všechno to ostatní.“¹⁰

Účinky hierarchické a funkcionální dělby práce

Užití násilí je nejúčinnější a nákladově nejefektivnější, když jsou prostředky podřízeny výhradně instrumentálně racionálním kritériím, tedy odděleny od morálního hodnocení cílů. Jak jsem zdůraznil v první kapitole, takové oddělení dobře zvládají všechny byrokracie. Dokonce by se dalo říci, že v něm spočívá jádro byrokratické struktury a procesu a s ním i tajemství ohromného nárůstu mobilizačního a koordinačního potenciálu a racionality a efektivnosti jednání, jichž dosáhla moderní civilizace díky rozvoji byrokratické správy. Toto oddělení je vcelku výsled-

¹⁰ Joseph Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation*, W. H. Freeman, San Francisco, 1976, s. 252 (český překlad prvních pěti kapitol v Joseph Weizenbaum, *Mýtus počítače. Počítačový pohled na svět*, přel. Jiří Fiala, Moraviapress, Praha, 2002).

kem dvou paralelních procesů, které jsou pro byrokratický model jednání ústřední. Prvním je pečlivá funkcionální dělba práce (jako něco, co se přidává k lineárnímu odstupňování moci a podřízenosti a má odlišné důsledky), druhým nahrazení morální odpovědnosti odpovědností technickou.

Každá dělba práce (i taková, která je výsledkem pouhé hierarchie příkazů) vytváří odstup mezi většinou přispěvatelů ke konečnému výsledku kolektivní činnosti a výsledkem samým. Než se ujmou svého úkolu poslední články v byrokratickém řetězci moci (bezprostřední vykonavatelé), většinu přípravných operací, které jim to umožnily, už vykonali lidé, kteří nemají s daným úkolem osobní zkušenost a někdy o něm ani nevědí. Na rozdíl od předmoderní pracovní skupiny, v níž se všechny stupně hierarchie účastní stejných pracovních postupů a praktická znalost pracovních operací směřem k vyšším příčkám žebříčku ve skutečnosti roste (mistr zná totéž co tovaryš či učeň, jen o tom ví víc a zná to lépe), mezi osobami stojícími na jednotlivých příčkách moderní byrokracie jsou ostré kvalitativní rozdíly v odbornosti a pracovním výcviku, které jejich práce vyžaduje. Mohou být sice schopny představit si samy sebe v pozici svých podřízených, což jim dokonce může pomoci udržovat uvnitř úřadu „dobré mezilidské vztahy“ – není to ale podmínkou náležitého plnění úkolů ani efektivnosti byrokracie jako celku. Většina byrokracií ve skutečnosti nebere vážně romantický předpis, který žádá, aby každý byrokrat, a zejména pak ti, kteří stojí nejvýš, „začali od píky“ a cestou na vrchol si osvojili a zapamatovali zkušenosti celého stoupání. Většina byrokracií naopak využívá oddělené cesty nábory pro odlišné úrovně hierarchie, protože si je vědoma rozmanitosti dovedností, které manažerské úkoly různého významu vyžadují. Možná je pravda, že každý voják má ve své torně maršálskou hůl, ale když na to přijde, jen málo maršálů, plukovníků a kapitánů má v kuffíku bajonet vojáka.

Taková praktická a duševní distance od konečného produktu znamená, že většina funkcionářů byrokratické hierarchie může dávat příkazy, aniž plně zná jejich důsledky. V řadě případů je pro ně těžké si tyto důsledky představit. Obvykle o nich mají pouze abstraktní, odtažitě povědomí; onen druh vědomosti, který

se nejlépe vyjadřuje ve statistikách, jež měří výsledky bez jakéhokoliv hodnocení, rozhodně ne morálního. V jejich šanonech a hlavách jsou výsledky podány v tom lepším případě graficky jako křivky či kruhové výseče; ideální je, když mají podobu sloupce čísel. Ať už jsou konečné výsledky jejich příkazů zachyceny graficky či numericky, jsou zbaveny podstaty. Grafy měří *pokrok práce*, neříkají nic o povaze činnosti a jejích předmětech. V grafech vypadají úkoly velmi odlišné povahy jako navzájem zaměnitelné. Jediné, na čem záleží, je kvantifikovatelný úspěch či nezdar, a z tohoto hlediska se úkoly neliší.

Všechny tyto účinky distance vytvořené hierarchickou dělbou práce se radikálně umocňují, jakmile se dělba stane funkcionální. Teď pracovníka od úkolu plněného byrokracií, jejíž je součástí, vzdaluje nejenom nedostatek přímé, osobní zkušenosti s vlastním vykonáváním úkolu, k němuž po sobě jdoucí příkazy přispívají každý svým dílem, ale také nedostatek podobnosti mezi daným úkolem a úkolem úřadu jako celku (první není miniaturní verzí či ikonou druhého). Psychologický účinek takové distance je hluboký a dalekosáhlý. Jedna věc je dát příkaz k nakládání bomb do letadla, a zcela jiná starat se o pravidelnou dodávku oceli do továrny, kde se vyrábějí. V prvním případě sice nemusí mít ten, kdo příkaz vydává, živou, vizuální představu zrušení, jaké bomba způsobí. V druhém případě však ten, kdo řídí dodávku oceli, nemusí, jestliže se tak rozhodne, o účelu, k němuž budou bomby využity, vůbec přemýšlet. I pouze abstraktní, čistě teoretická znalost konečného výsledku je tu nadbytečná a určitě je irelevantní, pokud jde o úspěch dané části celé činnosti. Ve funkcionální dělbě práce je všechno, co člověk dělá, v zásadě *multifunkční*, to znamená, že to lze spojovat a začleňovat do více než jednoho celku, který tomu dá význam. Funkce sama o sobě význam nemá a to, jaký význam jí bude nakonec propůjčen, rozhodně není předurčeno činností jejích vykonavatelů. Budou to až „ti druzí“ (ve většině případů anonymní a nedosažitelní), kdo o tomto významu v jisté době tam kdesi rozhodnou. „Přijali by dělníci v chemických, které vyráběly napalm, odpovědnost za spálená nemluvňata?“ ptají se Kren a Rappoport. „Byli si vůbec takoví dělníci vědomi toho, že jiní jim takovou

odpovědnost mohou logicky přisuzovat?“¹¹ Samozřejmě, že ne. A není k tomu ani žádný byrokratický důvod. V důsledku rozčlenění procesu spalování dětí na detailní funkcionální úkoly a následného oddělení těchto úkolů od sebe navzájem nemá takové vědomí význam – a je nadmíru těžké k němu dospět. Nezapomínejme ani, že napalm vyrábějí chemické továrny, nikoli jejich jednotliví pracovníci...

Druhý proces odpovědný za odstup s tím prvním úzce souvisí. Nahrazení morální odpovědnosti technickou by bylo bez pedantského funkcionálního rozkouskování a oddělení úkolů nemyslitelné. Určitě by nebylo myslitelné ve stejném rozsahu. K tomuto nahrazení dochází do jisté míry už v čistě lineárně odstupňované kontrole. Každá osoba v hierarchii příkazů je odpovědná svému bezprostřednímu nadřízenému, a tak jí přirozeně záleží na jeho mínění a na jeho uznání této práce. Ať jí ale na tomto uznání záleží sebevíc, stále si je, i když pouze teoreticky, vědoma, jaký má být konečný výsledek její práce. Proto je tu přinejmenším abstraktní naděje, že se jedno vědomí bude poměřovat druhým, že se benevolence nadřízených střetne s odpudivostí výsledků. A kde lze provést srovnání, lze i volit. V rámci čistě lineární dělby příkazů zůstává technická odpovědnost – přinejmenším teoreticky – napadnutelnou; stále ji lze vyzvat, ať se obhájí morálně a utká se s mravním svědomím. Nějaký funkcionář může například dospět k názoru, že jeho nadřízený překročil vydáním určitého příkazu svou kompetenci, protože se přesunul ze sféry čistě technického zájmu do sféry naplněné etickým významem (střílet vojáky je v pořádku, střílet děti je ale něco jiného), a že povinnost poslechnout příkaz autority nesahá tak daleko, aby opravňovala něco, co funkcionář pokládá za morálně nepřijatelné. Všechny tyto teoretické možnosti však mizí nebo alespoň významně slábnou, jakmile je lineární hierarchie příkazů doplněna či nahrazena funkcionální dělbou a separací úkolů. Triumf technické odpovědnosti je potom úplný, bezpodmínečný a prakticky nezpochybnitelný.

Technická odpovědnost se liší od morální odpovědnosti tím, že zapomíná, že v jednání nejde o ně samo, ale že je prostřed-

¹¹ Kren a Rappoport, *The Holocaust and the Crisis*, s. 141.

kem k něčemu jinému. Jelikož vnější souvislosti jednání prakticky mizí ze zorného pole, byrokratovo jednání se stává cílem o sobě. Lze je posuzovat pouze jeho vnitřními kritérii správnosti a úspěšnosti. Ruku v ruce s vychvalovanou relativní autonomií úředníka, danou jeho funkcionální specializací, jde jeho odstup od konečných výsledků rozdělené, nicméně koordinované práce organizace jako celku. Jelikož funkcionálně specializované úkony jsou izolovány od svých vzdálených důsledků, většinou buď snadno projdou morální zkouškou, nebo jsou morálně neutrální. Když není konání zatíženo morálními ohledy, lze je posuzovat na čistě racionálním základě. Potom už záleží jen na tom, zda proběhlo v souladu s nejlepším dostupným technologickým know-how a zda je jeho výstup nákladově efektivní. Kritéria jsou jasně daná a snadno se s nimi pracuje.

Pro naše téma jsou nanejvýš důležité dva účinky takového kontextu byrokratického jednání. Prvním je skutečnost, že dovednosti, odborné znalosti, vynalézavost a nasazení aktérů je možno spolu s jejich osobními motivy, které je mají k plnému využití těchto vlastností, beze zbytku mobilizovat a uplatnit v zájmu celkového byrokratického účelu, i když si aktéři udrží ve vztahu k tomuto účelu relativní funkcionální autonomii (či možná právě proto) a i když se tento účel neshoduje s jejich vlastní morální filosofií. V kostce řečeno, *výsledkem je nedůležitost morálních kritérií pro technickou úspěšnost byrokratické činnosti*. Instinkt pro dobře odvedenou práci, který je podle Thorsteina Veblena přítomen v každém jednajícím, se cele soustřeďuje na náležitý výkon dané práce. Praktickou oddanost úkolu dále zvyšuje zbabělá povaha jednajícího a přisnost jeho nadřízených nebo jeho touha dosáhnout povýšení, ambicióznost a nezištná zvědavost či spousta jiných osobních okolností, motivů a povahových rysů – pracovní instinkt je však vcelku dostatečný i při jejich absenci. Jednající obecně chtějí vyniknout. Ať dělají cokoli, chtějí to dělat dobře. Jakmile byli díky komplexní funkcionální diferenciaci uvnitř byrokracie izolováni od konečných výsledků činnosti, na níž se podílejí, jejich morální zřetele se mohou plně soustředit na dobré vykonávání zadané práce. Morálka se scvrkává na příkaz být dobrým, výkonným a příčinnivým odborníkem a pracovníkem.

Dehumanizace předmětů byrokratické činnosti

Dalším, stejně důležitým účinkem byrokratického kontextu jednání je dehumanizace předmětů byrokratické činnosti – možnost zachytit tyto předměty čistě technicky a eticky neutrálně.

Dehumanizaci si spojujeme s děsivými záběry vězňů koncentračních táborů – pokořených, neboť jejich jednání bylo zredukováno na tu nejzákladnější úroveň primitivního přežívání, bylo jim znemožněno využívat kulturní symboly lidské důstojnosti (včetně tělesných a souvisejících s chováním), a dokonce byli připraveni i o zřetelnou lidskou podobu. Jak napsal Peter Marsh, „když člověk stál u osvětivského plotu a hleděl na tyto na kost vyhublé tvory se svráštělou kůží a očima hluboko v důlcích – jak mohl věřit, že jsou to skutečně lidé?“¹² Takové obrazy však jsou pouze krajním projevem tendence, již lze odhalit ve všech byrokracích, jakkoli prospěšnými a nevinnými úkoly se právě zabývají. Podle mne by se diskuse o dehumanizující tendenci měla spíše než na její nejsenzačnější a nejděsivější, našťastí však ne tak běžné projevy zaměřit na její univerzálnější, a proto potenciálně nebezpečnější manifestace.

Dehumanizace začíná v okamžiku, kdy předměty byrokratické činnosti mohou být a jsou v důsledku distance redukovány na soubor kvantitativních veličin. Pro ředitele železnic jsou jediným smysluplným vyjádřením předmětu jejich činnosti tunokilometry. Nezabývají se lidmi, ovceci či ostnatým drátem, zabývají se pouze nákladem a náklad je entita sestávající výhradně z měřitelných veličin a postrádající kvalitu. Pro většinu byrokratů by dokonce i taková kategorie jako náklad znamenala příliš striktní kvalitativní omezení. Mají co dělat pouze s finančními dopady svého jednání. Jejich předmětem jsou peníze. Peníze představují jediný předmět, který se objevuje jak na vstupu, tak na výstupu, a *pecunia*, jak chytře zjistili staří Římané, rozhodně *non olet*. Jak se byrokratické společnosti rozrůstají, zřídka si dovolí omezit se na jednu kvalitativně se vydělující oblast činnosti. Rozšiřují se do stran a ve svém pohybu se nechávají vést jakýmsi *lucrotropis-*

¹² Peter Marsh, *Aggro: The Illusion of Violence*, J. M. Dent & Sons, London, 1978, s. 120.

mem – jakousi tažnou silou nejvyšších návratností kapitálu. Jak už víme, celé provedení holocaustu řídilo oddělení hospodářské správy Reichssicherheitshauptamt. Víme také, že tato specifikace výjimečně neměla sloužit jako zástěrka či krycí název.

Jsou-li lidé tak jako všechny ostatní předměty byrokratického přístupu zredukováni na čisté, kvality zbavené veličiny, ztrácejí svou výlučnost. Už tím jsou dehumanizováni – v tom smyslu, že jazyk, který popisuje, co se s nimi (nebo jim) děje, brání etickému hodnocení referentu. Tento jazyk se na normativněmorální výroky skutečně nehodí. Předmětem etického výroku mohou být pouze lidé. (Je pravda, že morální výroky se někdy vztahují i na jiné živé tvory, to je ale možné pouze díky tomu, že se vychází z původního antropomorfního základu.) Jakmile jsou lidé redukováni na čísla, tuto svou schopnost ztrácejí.

Dehumanizace nerozpletitelně souvisí s nejzásadnější, racionalizující tendencí moderní byrokracie. Jelikož všechny byrokracie se v určité míře dotýkají nějakých lidí, nepříznivý dopad dehumanizace je mnohem běžnější, než bychom soudili ze zvyku ztotožňovat ji téměř výhradně s působením genocidy. Vojákům se říká, aby mířili na *terče*, které *padnou*, budou-li *zasaženy*. Zaměstnanci velkých společností jsou vybízeni k tomu, aby zničili *konkurenci*. Pracovníci na sociálních úřadech pracují jednou se *správnými rozhodnutími*, jindy s *osobními dávkami*. Jejich předměty jsou *příjemci státní podpory*. Za takovými odbornými termíny je těžké vnímat a zapamatovat si lidi. Vtip však spočívá v tom, že co se byrokratických cílů týče, je lépe si lidi nepamatovat a nevnímat je.

Jakmile jsou lidé coby předměty byrokratického plnění úkolů prakticky dehumanizováni, a tedy škrtnuti jako potenciální subjekty morálních požadavků, je na ně pohlíženo s etickou lhostejností, která se, pokud jejich odpor či nedostatek spolupráce zpomaluje hladký průběh byrokratické rutiny, záhy mění v nesouhlas a odsudek. Dehumanizované objekty rozhodně nemohou mít nějakou „svou věc“, a už vůbec ne věc „spravedlivou“; nemají „zájmy“, na něž by bylo třeba brát ohled, a vlastně ani nárok na subjektivitu. Lidé-objekty se tak stávají „rušivým faktorem“. Jejich neukázněnost dále posiluje sebeúctu funkcionářů a kolegi-

ální vazby, které je spojují. Funkcionáři se cítí být soudruhy v obtížném boji vyžadujícím odvalu, sebeobětování a nesobeckou oddanost věci. Trpíтели, kteří si zasluhují soucit a morální pochvalu, nejsou předměty byrokratického jednání, nýbrž jeho subjekty. Když překonají vzpurnost svých obětí, vzbuzuje to v nich stejnou hrdost a spravedlivý pocit vlastní důstojnosti jako překonání kterékoli jiné překážky. Dehumanizace objektů a pozitivní morální sebehodnocení subjektů se navzájem posilují. Funkcionáři mohou věrně sloužit jakémukoli cíli a jejich mravní svědomí zůstane nedotčeno.

Celkový závěr je ten, že byrokratický způsob jednání, tak jak se rozvinul v průběhu procesu modernizace, obsahuje všechny technické prvky, které jsou, jak se ukázalo, nezbytné při provádění genocidy. Tento způsob jednání lze využít pro účely genocidy, aniž je třeba významněji revidovat jeho strukturu, mechanismy a normy chování.

V rozporu s obecně rozšířeným názorem byrokracie navíc není pouhým nástrojem, který lze stejně snadno využít jednou pro kruté a morálně odsouzené cíle a jindy pro cíle hluboce humaní. I když se pohybuje určitým směrem, jímž byla navedena, připomíná spíše hrací kostku s posunutým těžištěm. Má svou vlastní logiku a hybnost. Některá řešení jsou u ní více, jiná méně pravděpodobná. Dostane-li se jednou do pohybu (v závislosti na nějakém účelu), bude jako košťata čarodějova ucně snadno překonávat všechny prahy, na nichž by se mnozí z těch, kteří jí dali původní impuls, zastavili, kdyby měli proces, který spustili, stále ještě pod kontrolou. Byrokracie je naprogramována k hledání optimálního řešení. Je naprogramována tak, aby měřila optimum bez rozlišování mezi jedním člověkem a jiným a mezi lidmi a nelidskými předměty své působnosti. Jediné, na čem záleží, je efektivnost a snižování nákladů jejich zpracování.

Role byrokracie v holocaustu

V Německu před půl stoletím dostala byrokracie shodou okolností za úkol učinit Německo judenrein – očistit je od Židů. Začala tím, čím byrokracie začínají: formulovala přesnou definici předmětu své činnosti, potom zaregistrovala ty, kteří této definici odpovídali, a pro každého založila spis. Pak pokračovala segregací lidí ve své evidenci od zbytku populace, na který se obdržené instrukce nevztahovaly. Konečně přešla k odsunování segregované skupiny ze země Árijců, která měla být očištěna – nejdříve je tlačila k emigraci, a jakmile se ocitla pod německou kontrolou nová území, deportovala je mimo Německo. Tou dobou už rozvinula skvělé čisticí postupy, které bylo třeba využít a nenechat zastarat. Byrokracie, která se tak dobře zhostila úkolu očistit Německo, umožnila realizaci ambicióznějších úkolů a jejich volba byla téměř přirozená. Když máme tak vynikající schopnost čistit, proč ji uplatnit pouze v *Heimat* Árijců? Proč nevyčistit celou říši? Pravda, tato říše byla nyní světová a neexistovalo žádné „venku“, kde by se dalo zřít smetiště pro židovský odpad. Zbýval pouze jediný směr deportace: nahoru v kouři.

Historikové holocaustu se už řadu let dělí na dva tábory – „intencionalistický“ a „funkcionalistický“. Ti v prvním táboře tvrdí, že zabíjet Židy bylo od počátku Hitlerovým pevným rozhodnutím a že se jen čekalo na vhodnou příležitost. Ti druzí Hitlerovi připisují pouze obecnou představu o potřebě „nalézt řešení židovského problému“: ta byla jasná, pouze pokud jde o vizi „čistého Německa“, ale vágní a matná, co se týče praktických kroků, které by naplnění této vize přiblížily. Historická věda se stále přesvědčivěji staví za tento funkcionalistický názor. Ať už ale bude konečný výsledek tohoto sporu jakýkoli, rozhodně nelze pochybovat o tom, že prostor rozkládající se mezi představou a její realizací pokryla byrokratická činnost do posledního místa. Nepochybné je i to, že ať měl Hitler sebeživější představitelství, sama by toho mnoho nedosáhla, kdyby ji nepřevzal a nepřevodil do rutinního procesu řešení problému obrovský racionální byrokratický aparát. A konečně – a to je možná nejdůležitější – byrokratický způsob jednání zanechal nasmazatelný otisk na samém procesu

holocaustu. Jeho jasné stopy může najít v historii holocaustu každý. Je pravda, že byrokracie strach z rasové kontaminace a posedlost rasovou hygienou nevymyslela. Na to potřebovala vizionáře, protože byrokracie začíná tam, kde vizionáři končí. Byrokracie však vytvořila holocaust. A vytvořila ho k obrazu svému.

Hilberg, jak už víme, tvrdí, že osud evropského židovstva byl zpečetěn v okamžiku, kdy první německý úředník napsal první pravidlo o vylučování Židů. V tomto jeho postřehu je nanejvýš hluboká a děsivá pravda. Byrokracie pouze potřebovala zadat úkol. A protože byla racionální a efektivní, dalo se na ni spolehnout, že už se postará, aby byl doveden do konce.

K průběhu holocaustu přispěla byrokracie nejenom prostřednictvím svých příznačných schopností a dovedností, ale také svými bytostnými neduhy. Často se pozoruje, analyzuje a popisuje tendence všech byrokracií ztrácet z dohledu původní cíl a soustředit se na prostředky – na prostředky, které se proměňují v cíle. Ani nacistická byrokracie se jí nevyhnula. Jakmile se vražedná mašinerie dala do pohybu, vytvořila si vlastní hnací sílu: čím více se jí dařilo čistit území, které kontrolovala, od Židů, tím aktivněji hledala nové končiny, v nichž by mohla své nové dovednosti předvést. Když se přibližovala vojenská porážka Německa, byl původní záměr *Endlösung* stále nereálnější. Vraždící stroj pak udržovala v chodu pouze jeho vlastní rutina a setrvačnost. Když už tu bylo umění masového vraždění, bylo je zkrátka třeba využít. Experti si sami vytvářeli předměty svého odborného působení. Připomeňme si experty z židovských oddělení berlínských úřadů zavádějící stále nové drobné restriktce pro německé Židy, přestože ti se na německé půdě už téměř nevyskytovali. Připomeňme si velitele SS zakazující generálům *Wehrmachtu* nechat naživu židovské řemeslníky, které nutně potřebovali při vojenských operacích. Nikde však nebyla tato morbidní tendence nahrazovat cíle prostředky viditelnější než v neskutečně hrůzném případě vražd rumunských a maďarských Židů, které byly spáchány, když už byla východní fronta jen několik kilometrů daleko, za ohromnou cenu pro německé vojsko: od vojenských úkolů byli odvoláni vojáci a administrativní pracovníci i drahocenné železniční vagóny a lokomotivy, aby se v odlehlých konči-

nách Evropy vyčistila půda pro německou domovinu, která tam nikdy neměla být.

Byrokracie je vnitřně *schopná* genocidního jednání. K tomu, aby se do takového jednání *pustila*, se potřebuje setkat s jiným vynálezem modernity: se smělym návrhem lepšího, přiměřenějšího a racionálnějšího společenského řádu – například rasově jednotné nebo beztrždní společnosti – a především se schopností takové návrhy koncipovat a odhodláním je realizovat. Když se tyto dva vynálezy moderní doby setkají, následuje genocida. Tyto vynálezy jsou běžné a vyskytují se hojně, neobvyklé a ojedinělé bylo dosud jen jejich setkání.

Selhání moderních pojistek

Fyzické násilí a jeho hrozba

už nevnášejí do života jednotlivce ustavičnou nejistotou, ale zvláštní formu jistoty... na individuální život vyvíjí neustálý, jednotný tlak fyzické násilí uskladené za scénou každodenního života, tlak naprosto známý a sotva pocíťovaný, protože ekonomika chování a pudů se této společenské struktuře přizpůsobuje od nejtělejšího dětství.¹³

Takto přeformuloval Norbert Elias běžnou sebedefinici civilizované společnosti. Hlavním tvrzením, kolem něhož se tato definice točí, je eliminace násilí z každodenního života. Jak už víme, tato zdánlivá eliminace je ve skutečnosti pouze odsunutím, jehož výsledkem je přeskupení prostředků násilí a zasazení jeho center do nových míst společenského systému. Podle Eliase jsou tyto dva trendy na sobě úzce závislé. Oblast každodenního života je od násilí relativně osvobozena právě proto, že fyzické násilí je uskladené někde v záloze – v množství, které je prakticky staví mimo kontrolu řadových členů společnosti a dodává mu nepřekonatelnou schopnost potlačovat neautorizované výbuchy násilí. Každodenní chování se zjemnilo především proto, že lidem dnes

hrozí, chovají-li se násilnický, násilí – násilí, s nímž se nemohou měřit a u něhož není rozumná šance je odrazit. Absence násilí v horizontu všedního života je tedy pouze dalším z projevů centralizující a monopolizující tendence moderní moci. Násilí chybí v mezilidských vztazích jednotlivců, protože je teď kontrolují síly, které jsou rozhodně mimo jejich dosah. Tyto síly však nejsou mimo dosah *každého*. Vynášené zjemňování mravů (které Elias pod vlivem etiologického mýtu o Západě s takovým potěšením opěvuje) a příjemná jistota každodenního života, která z něho plyne, tedy mají svou cenu. Cenu, k jejímuž zaplacení můžeme být my, obyvatelé domu modernity, kdykoli vyzváni. Nebo přinuceni ji zaplatit bez předchozího vyzvání.

Zklidnění každodenního života s sebou zároveň nese bezbrannost. Členové moderní společnosti se tím, že souhlasí nebo jsou přinuceni souhlasit, že se ve svých vzájemných vztazích zřeknou použití fyzické síly, odzbrojují před neznámými a normálně neviditelnými, potenciálně však zkázonosnými a vždy hroziivými manažery donucení. Jejich slabost je znepokojivá ne ani tak v důsledku vysoké pravděpodobnosti toho, že manažeři donucení je skutečně využijí a pospíší si, aby prostředky násilí, které kontrolují, obrátili proti odzbrojené společnosti, jako v důsledku prostého faktu, že to, zda této své výhody využijí, nebo ne, v zásadě nezávisí na tom, co obyčejní lidé dělají. Členové společnosti sami nemohou užití masivního donucení zabránit. Zjemňování mravů jde ruku v ruce se zásadním posunem v kontrole násilí.

S vědomím neustálé hrozby, již představuje typicky moderní nerovnováha moci, by byl život nesnesitelný, kdyby nebylo naší víry v pojistky, které jsou, jak se domníváme, vetkány do přediva moderní, civilizované společnosti. Většinou nemáme proč si myslet, že je to víra scestná. Spolehlivost pojistek je zpochybněna pouze při nepočtených dramatických událostech. Možná, že hlavní význam holocaustu spočívá právě v tom, že byl dosud jednou z nejhrozivějších událostí tohoto druhu. *V letech, která vedla ke konečnému řešení, byly pojistky, v něž byla vkládána největší důvěra, vystaveny zkoušce. Všechny selhaly – jedna za druhou a všechny dohromady.*

¹³ Norbert Elias, *The Civilising Process: State Formation and Civilization*, přel. Edmund Jephcott, Basil Blackwell, Oxford, 1982, s. 238–239.

Snad nejdramatičtější bylo selhání vědy – vědy jakožto souboru myšlenek a sítě osvětových a vzdělávacích institucí. Odhalil se vražedný potenciál těch nejuctívanějších principů a výtěžků moderní vědy. Hesly vědy byly od samého počátku osvobození rozumu od emocí, racionality od normativních tlaků, efektivnosti od etiky. Jakmile se ale tato hesla stala skutečností, věda a děsivé technické aplikace, které zplodila, se staly poslušnými nástroji v rukou bezohledné moci. Ponurá a nedůstojná role, již věda hrála v holocaustu, byla jak nepřímá, tak bezprostřední.

Nepřímo věda (i když v důsledku své obecné společenské funkce tu byla ústředním faktorem) vydláždila cestu genocidě tím, že podkopala autoritu veškerého normativního myšlení, zejména náboženského a morálního, a zpochybnila jeho omezující sílu. Věda pohlížela na svou historii jako na dlouhý a vítězný zápas rozumu s pověrou a iracionalitou. Protože náboženství a etika nemohly požadavky, jež mají na lidské chování, racionálně legitimizovat, byly odsouzeny a jako autorita odmítnuty. Hodnoty a normy byly prohlášeny za imanentně a nenapravitelně subjektivní, a tak jako jediné pole, na kterém bylo možno hledat dokonalost, zbyla instrumentalita. Věda chtěla být hodnotově nezářijená, a když se jí to dařilo, byla na to hrdá. Kazatele morálky umlčela institucionálním nátlakem a výsměchem. Při tom se stala morálně slepou a němou. Rozebrala všechny překážky, které jí mohly zabránit nadšeně a s vervou spolupracovat na vyvíjení nejúčinnějších a nejrychlejších metod masové sterilizace a masového zabíjení a pojímat otroctví v koncentračních táborech jako jedinečnou a báječnou příležitost k medicínskému výzkumu v zájmu pokroku poznání a – samozřejmě – lidstva.

Věda (či tentokrát spíše vědci) pomáhala pachatelům holocaustu také přímo. Moderní věda je gigantická a složitá instituce. Výzkum je drahý, protože vyžaduje obrovské budovy, nákladné vybavení a velké týmy dobře placených odborníků. Věda je tedy závislá na neustálém přílivu peněz i nepeněžních prostředků, které mohou nabídnout a zajistit pouze stejně velké instituce. Věda ale není zjištná a ani vědci nejsou hrabiví. Vědě jde o pravdu a vědcům o její hledání. Vědce pohání zvědavost a vzrušuje je

neznámé. Je-li zvědavost poměřována všemi ostatními světskými zájmy, včetně finančních, je nesobecká. Vědci hlásají pouze hodnotu poznání a hledají pouze pravdu. To, že zvědavost nelze ukotvit a pravdu najít bez stále rostoucích dotací, stále nákladnějších laboratoří a stále vyšších platů, je pouze shoda okolností a neměl by v tom být velký důvod k znepokojení. Jediné, co si vědci přejí, je, aby mohli jít tam, kam je žene touha po poznání.

Vláda, která vědcům podává pomocnou ruku a nabízí požadované, může počítat s jejich vděčností a spoluprací. Většina jich bude ochotna výměnou slevit v celkem dlouhém výčtu méně významných zásad. Například budou ochotni akceptovat, že najednou zmizí někteří jejich kolegové se špatným tvarem nosu či záznamem v životopisu. Budou-li vůbec něco namítat, pak v tom smyslu, že odejdou-li všichni tito kolegové najednou, ohrozí to časový plán výzkumu. (To není výtka ani vtíp. Právě na to se omezily protesty německých akademiků, lékařů a inženýrů, pokud byly vůbec nějaké zaznamenány. Ještě méně toho bylo slyšet od jejich sovětských protějšků v době čistek.) Němečtí vědci s radostí nastoupili do vlaku, který nacistická lokomotiva táhla směrem k báječnému, novému, rasově čistému a Němci ovládanému světu. Výzkumné projekty byly den ode dne ambicióznější a výzkumné instituty hodinu od hodiny početnější a bohatší. Na ostatním mnoho nezáleželo.

Robert Proctor ve své navýsost zajímavé nové studii o tom, jak biologie a medicína přispěly k návrhu a realizaci nacistické rasové politiky, bourá oblíbený mýtus, podle něhož byla věda za nacismu především obětí pronásledování a předmětem silné inkvizice shora (tento mýtus se traduje přinejmenším od roku 1941, kdy vyšla vlivná kniha Josepha Needhama *Nacistický útok na mezinárodní vědu*). Ve světle Proctorova pečlivého výzkumu se vyjevuje, že tento obecně rozšířený názor hrubě podceňuje míru, v níž vycházely politické iniciativy (ve skutečnosti i některé z nejstrašlivějších) z vědecké komunity samé, místo aby byly neochotným, nicméně zbabělým výzkumníkům vnučovány zvenčí, a také rozsah, v němž samu rasovou politiku iniciovali a prováděli uznávaní vědci s akademicky dokonalým osvědčením. Vyvíjel-li se nějaký nátlak, „často to bylo v té podobě, že

jedna část vědecké komunity tlačila na jinou“. Celkem vzato „byly společenské a intelektuální základy [rasových programů] do velké míry položeny dávno před nástupem Hitlera k moci“ a vědci z oboru biologie a medicíny „hráli aktivní, a dokonce vedoucí roli při inspiraci, řízení a provádění nacistických rasových programů“.¹⁴ O tom, že dotyční vědci nepatřili rozhodně k nějakému šílenému či fanatickému okraji těchto oborů, vypovídá Proctorova zevrubná studie složení redakčních rad 147 medicínských časopisů vydávaných v nacistickém Německu. Po nástupu Hitlera k moci zůstaly rady buď beze změny, nebo nahradily pouze malou menšinu členů (tuto změnu nejspíše vysvětluje vyloučení židovských vědců).¹⁵

V tom nejlepším případě se ukázalo, že kult racionality institucionalizovaný v podobě moderní vědy není schopen zabránit státu změnit se v nástroj organizovaného zločinu; v tom nejhorším pak, že je sám nástrojem k nastolení této změny. Lépe si však nevedli ani jeho soupeři. V mlčení měli němečtí akademici spoustu soudruhů. Nejviditelněji se k nim připojily církve – všechny bez výjimky. Mlčení tváří v tvář organizované krutosti bylo jedinou věcí, na níž se církve, které byly spolu často na kordy, nakonec shodly. Žádná z nich se nepokusila obnovit svou ztracenou autoritu. Žádná z církví (na rozdíl od jednotlivých a většinou izolovaných duchovních) neuznala svou odpovědnost za skutky spáchané v zemi, již prohlašovala za svou doménu, a lidmi ve své pastorační působnosti. (Hitler nikdy z katolické církve nevystoupil a ani nebyl exkomunikován.) Žádná neuplatnila své právo vynášet před svými ovečkami morální soudy a těm vzpurným ukládat pokání.

Zcela případně se ukázalo, že kulturně naučený odpor vůči násilí je ubohou pojistkou před organizovaným donucením a že uhlazené způsoby mají úžasnou schopnost poklidně až harmonicky koexistovat s masovým vražděním. Dlouhý a často bolestný civilizační proces nepostavil genocidě do cesty jedinou spolehlivou

¹⁴ Robert Proctor, *Racial Hygiene: Medicine under the Nazis*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1988), s. 4, 6.

¹⁵ Proctor, *Racial Hygiene*, s. 315–324.

vou překážku. Mechanismy genocidy kodex civilizovaného chování potřebovaly, protože koordinoval zločinné jednání takovým způsobem, že jen zřídka odporovalo kladnému sebehodnocení pachatelů. U přihlížejících zase nebyl civilizačně daný odpor ke krutosti silný natolik, aby v nich vybudil aktivní vzdor. Většina jich reagovala tak, jak nám civilizační normy napovídají a doporučují reagovat na věci ošklivé a barbarské – odvracela oči. Ti nemnozí, kteří se krutosti postavili, neměli normy a společenské sankce, v nichž by našli oporu a ujištění. Byli to osamělci, kteří mohli na ospravedlnění svého boje se zlem pouze opakovat po jednom ze svých význačných předků: „Ich kann nicht anders.“

Tváří v tvář bezohlednému týmu, který si osedlal silný stroj moderního státu s jeho monopolem na fyzické násilí a donucení, nejvychvalovanější výtvarky moderní civilizace jakožto pojistky před barbarstvím selhaly. Civilizace předvedla, že není schopna garantovat morální využívání strašlivých sil, které zrodila.

Závěry

Ptáme-li se dnes, jaký prvotní hřích způsobil, že se to stalo, nejpresvědčivější odpovědí se zdá být zhroucení (či nerozvinutí) demokracie. V nepřítomnosti tradiční autority může brzdy a rovnováhy, které jediné jsou s to nepustit stát na cestu extrémů, poskytnout pouze politická demokracie. K té se však nedospívá rychle a ještě déle jí trvá, než zapustí kořeny tam, kde byl narušen vliv staré autority a systému vlády – zejména byl-li narušen náhle. Takové situace mezivládní a nestability se zpravidla vyskytují během dalekosáhlých revolucí a po nich, revolucí, kterým se podaří ochromit stará centra společenské moci, ale ne už je nahradit novými – a které proto vytvářejí takové poměry, v nichž nejsou politické a vojenské síly ani vyvažovány, ani omezovány pohotovými a vlivnými silami společenskými.

K takovým situacím podle všeho docházelo i v předmoderní době – po krvavých záborech a vleklých bratrovražedných zápasích, které někdy vedly k téměř naprosté sebezáhubě zavedených

elit. Pravděpodobné důsledky takových situací však byly jiné. Zpravidla následovalo obecné zhroucení širšího společenského řádu. Válečná zkáza zřídka pronikla do takové hloubky, aby zasáhla základní, skupinové sítě sociální kontroly. Jakmile se společenská organizace nad lokální úroveň rozpadla, skupinově řízené lokální ostrůvky sociálního řádu, které byly sice vystaveny nestructurálním aktům násilí a drancování, se z nouze uchýlovaly k vlastním zdrojům. Ve většině případů byly i ty nejhlubší rány zasazené tradičním autoritám v předmoderních společnostech jiné než moderní revoluce, a to ve dvou klíčových aspektech: za prvé, původní, skupinové kontrolní mechanismy řádu buď vůbec nepostihovaly, nebo jim přinejmenším dovolily přežít; za druhé, možnost organizované akce na nadlokální úrovni spíše oslabovaly než posilovaly, protože sociální organizace vyššího řádu se rozpadla, a ať už zbývala jakákoli výměna mezi lokalitami, byla znovu podřízena svobodné hře nekoordinovaných sil.

V moderních podmínkách naopak k výkyvům podobného druhu dochází zpravidla poté, co skupinové mechanismy sociální regulace téměř vymizely a lokální společenství přestala být soběstačná a samostatná. Místo instinktivního reflexu „opětovného návratu“ k vlastním zdrojům se objevuje tendence zaplnit prázdnotu novými, opět ale nadlokálními silami a tyto síly se snaží využít státní monopol na donucení k prosazení nového řádu v celospolečenském měřítku. Místo aby se politická moc zhroutila, stává se v podstatě jedinou silou za vznikajícím řádem. Ekonomické a společenské síly, vážně podloměné rozbitím či ochromením starých autorit, ji na její cestě ani nezadržují, ani neomezují.

To je samozřejmě teoretický model, který se v historické skutečnosti zřídka realizuje. Jeho užitečnost však spočívá v tom, že upozorňuje na ty sociální výkyvy, které, jak se zdá, zvyšují pravděpodobnost, že se vynoří tendence ke genocidě. Sociální výkyvy mohou mít různou podobu a intenzitu, sjednocuje je ale obecný výsledek – jasná převaha politické moci nad mocí ekonomickou a společenskou, státu nad společností. Snad nejhluběji a nejdále se dostaly v době ruské revoluce a následného dlouhodobého monopolního postavení státu jakožto jediného faktoru

společenské integrace a reprodukce řádu. Ale také v Německu pronikly dále a hlouběji, než se obecně předpokládá. Po krátké výmarské mezihře převzala a dovršila nacistická vláda revoluci, již výmarská republika – ona nesnadná souhra starých a nových (ještě nezralých) elit, která jen povrchně připomínala politickou demokracii – nebyla z různých důvodů schopna provést. Staré elity byly zásadně oslabeny a postaveny stranou. Formy artikulace ekomických a společenských sil byly jedna za druhou rozebírány a nahrazovány novými, centrálně kontrolovanými formami, které vycházely ze státu a byly jím legitimizovány. Hluboce zasaženy byly všechny třídy, ale nejtvrďší ránu dostaly ty, které mohou mít nepolitickou moc pouze kolektivně, tj. nevládní třídy, a především třída dělnická. Etatizace a rozpad všech autonomních institucí pracovní síly doprovázené podřízením lokální správy téměř naprosté centrální kontrole učinily lidové masy v podstatě bezmocnými a prakticky je vyloučily z politického procesu. Odporu společenských sil navíc bránilo to, že se aktivity státu obklopily neproniknutelnou zdí utajení – šlo vlastně o tiché spiknutí státu proti obyvatelstvu, jemuž vládl. Celkovým a konečným důsledkem bylo nahrazení tradičních autorit nikoli novými energickými silami samosprávného občanství, nýbrž téměř totálním monopolem politického státu, v němž bylo společenským silám zabráněno v sebevyjádření, tedy ve vytvoření strukturálního základu politické demokracie.

Moderní podmínky umožnily rozvinutí státu, který vládl hojnými zdroji a byl schopen nahradit celou síť společenských a ekonomických mechanismů kontroly politickým řízením a správou. Ještě důležitější je, že pro toto řízení a správu poskytly materiál. Modernita je, jak již víme, věkem umělého řádu a velkých společenských projektů, érou plánovačů, vizionářů a – obecněji – „zahradníků“, kteří ke společnosti přistupují jako k panenskému kusu země, jež je třeba přizpůsobit odbornému projektu a pak kultivovat a ošetřovat, aby zůstal v navržené podobě.

Ambice a sebedůvěra tu nemají hranic. Přes brýle moderní moci se „lidstvo“ zdá být vsutku tak všemocné a jeho jednotliví příslušníci tak „nehotovní“, nevhodní a poddajní a tak velmi vyžadující zdokonalení, že přistupovat k lidem jako k rostlinám, které

je třeba přistřihávat (a je-li to nutné, vytrhnout i s kořeny), nebo jako k dobytku, který je třeba chovat, vůbec nepřipadá ani bizarní, ani morálně odpudivé. V metodách chovu hospodářských zvířat a pěstování rostlin viděl vzor „populační politiky“, již by měla realizovat budoucí volkisch vláda, jeden z prvních a hlavních ideologů německého národního socialismu R. W. Darré:

Ten, kdo ponechá rostliny v zahradě samy sobě, brzy ke svému překvapení zjistí, že zahradu přerůstá plevel a že se změnil dokonce i sám základní charakter rostlin. Má-li tedy zahrada zůstat živnou půdou pro rostliny, má-li se jinými slovy pozvednout nad drsnou vládu přírodních sil, je nezbytná formující vůle zahradníka, který tím, že buď zabezpečí vhodné podmínky pro růst, nebo že zabrání škodlivým vlivům, anebo se postará o obojí, bude pečlivě opatrovat, co je třeba, a nemilosrdně likvidovat plevel, který by připravoval lepší rostliny o živiny, vzduch, světlo a slunce... Je tedy třeba si uvědomit, že otázky pěstování nejsou pro politické myšlení triviální, ale že naopak musí být jádrem všech úvah a že odpovědi na ně musí vyplývat z toho, co je duchovní, z ideologického postoje lidu. Musíme dokonce trvat na tom, že lid může dosáhnout duchovní a mravní rovnováhy, pouze když stojí v samém středu jeho kultury dobře promyšlený pěstební plán...¹⁶

Darré jasně a nekompromisně vysvětlil ambice na „vylepšení reality“, které tvoří podstatu moderního postoje a které můžeme vážně chovat jedině díky prostředkům moderní moci.

Tento nejpozoruhodnější rys modernity nachází největší uplatnění v období hlubokých společenských změn. Vlastně v žádné jiné době se společnost nezdá být tak beztvářá – „nedokončená“, neurčitá a poddajná –, doslova čekající na vizi a obratného a vynalézavého návrháře, který jí dá tvar. V žádné jiné době není do té míry zbavena svých vlastních sil a tendencí a do té míry neschopná vzdorovat ruce zahradníka a připravená být hnětena, do jakékoli podoby se mu zlíbí. *Kombinace tvárnosti a bezmoci je*

lákadlem, jemuž málokterý sebevědomý dobrodružný vizionář odolá. Vytváří také situaci, v níž nelze vizionářům odolát.

Strůjci velkého plánu u kormidla moderní státní byrokracie, osvobození od omezení nepolitických (ekonomických, společenských, kulturních) sil – tak zní návod na genocidu. Genocida nastává jako integrální součást procesu, jímž se realizuje velký plán. Plán jí dává legitimnost, státní byrokracie jí dává nástroj a ochromení společnosti jí dává znamení „cesta je volná“.

Podmínky příznivé k páchání genocidy jsou tedy zvláštní, ale vůbec ne výjimečné. Jsou vzácné, ne však jedinečné. Přestože nejsou bytostným atributem moderní společnosti, nejsou ani cizím jevem. Co se modernity týče, genocida není ani nenormální věcí, ani případem malfunkce. Dokládá, čeho je racionalizující, inženýrská tendence modernity schopna, není-li zastavena či mírněna a je-li pluralismus společenských sil skutečně rozložen – co by chtěl moderní ideál účelně naprojektované, plně kontrolované, bezkonfliktní, ukázněné a harmonické společnosti. Každé ochuzení základní schopnosti artikulace zájmů a samosprávy, každý útok na společenský a kulturní pluralismus a na příležitosti k jeho polickému vyjádření, každý pokus obehnat bezuzdnou svobodu státu zdí politického utajení, každý krok směrem k oslabení společenských základů politické demokracie o kousek přibližuje společenskou katastrofu rozměrů holocaustu. Zločinné návrhy potřebují ke své realizaci společenské nástroje. Společenské nástroje ale potřebují také ti, kdo zůstávají ostražití a chtějí jejich uskutečnění zabránit.

Zatím se zdá, že nástrojů ostrahy se nedostává, kdežto institucí, které jsou podle všeho schopné sloužit zločinným záměrům či – což je ještě horší – neschopné zabránit tomu, aby do běžné, na úkol orientované aktivity nepronikly kriminální prvky, je více než dost. Joseph Weizenbaum, jeden z nejbystřejších pozorovatelů a analytiků sociálního působení informačních technologií (samozřejmě jde o novější trend, který se v době nacistického holocaustu nevyskytoval), tvrdí, že schopnost genocidního jednání se snad ještě zvýšila:

Německo přistupovalo ke „konečnému řešení“ svého „židovského problému“ jako k učebnicovému cvičení v instrumen-

¹⁶ R. W. Darré, „Marriage Laws and the Principles of Breeding“ (1930), v *Nazi Ideology before 1933: A Documentation*, přel. Barbara Hiller a Leila J. Gupp, Manchester University Press, Manchester, 1978, s. 115.

tálním uvažování. Lidstvo se nakrátko zachvělo, když už nemohlo odvrátit zrak od toho, co se dělo, když začaly obíhat fotografie, které pořídili sami zabijáci, a když vyšli na světlo zubožení lidé, kteří přežili. Nakonec to ale nic neznamenalo. Během následujících dvaceti let povraždila táž logika a totéž chladné a nekompromisní uplatňování kalkulujícího rozumu přinejmenším stejně tolik lidí, kolik jich padlo za obětí technikům tisícileté říše. V ničem jsme se nepoučili. Civilizace je dnes stejně ohrožená, jako byla tehdy.¹⁷

A v podstatě se nezměnily ani důvody, pro které zůstávají instrumentální racionalita a společenské institucionální sítě, rozvinuté k tomu, aby jí sloužily, i dnes stejně morálně slepé jako tehdy. Roku 1966, více než dvacet let po strašlivém odhalení nacistických zločinů, navrhla skupina významných badatelů pro generály ve vietnamské válce vědecky elegantní a příkladně racionální projekt elektronického bojiště. „Tito lidé byli schopni radit tak, jak radili, protože pracovali v ohromné psychologické vzdálenosti od obětí, které měly být mrzačeny a zabíjeny systémy zbraní, jež byly výsledkem představy, kterou předestřeli svým patronům.“¹⁸

Díky rychlému rozvoji nových informačních technologií, jimž se více než kterýmukoli jiným, které jim předcházely, daří znečitelnovat lidství těch, na které se zaměřují („Lidé, věci, události jsou ‚programováni‘, mluví se o ‚vstupech‘ a ‚výstupech‘, o zpětnovazebných spojeních, proměnných, procentech, procesech atd., až nakonec mizí veškerý kontakt s konkrétními situacemi; pak zbývají jenom grafy, soubory dat, výstupní výsledky.“¹⁹), psychologická vzdálenost nezadržitelně a bezprecedentním tempem narůstá. Roste i nezávislost čistě technologického postupu na jakémkoli záměrně zvoleném a diskursivně stanoveném lidském účelu. Dostupné technologické prostředky dnes více než kdy jindy podřívají své vlastní aplikace a jejich hodnocení podřívají svým vlastní kritériím efektivity a výkonnosti. Ze stejného dů-

vodu se autorita politického a morálního hodnocení jednání redukuje na méně významnou záležitost, není-li zcela diskreditována a odsunuta do bezvýznamnosti. Jednání už sotva potřebuje nějaké jiné ospravedlnění než to, že díky dostupné technologii je možné. Jacques Ellul varuje, že technologie, která se vymanila z omezení diskursivně stanovených společenských úkolů,

nikdy k ničemu nepostupuje jinak než *proto*, že je tlačena zezadu. Technik neví, proč pracuje, a celkově ho to nezajímá. Pracuje, *protože* má nástroje, které mu umožňují plnit určitý úkol, uspět v novém pracovním postupu... Žádné volání cíle tu není, je tu tlak motoru, který je umístěn vzadu a nepřipustí, aby se stroj na chvíli zastavil.²⁰

Jakmile byla nejvyšší autorita v rozhodování o politických záměrech přidělena kalkulaci efektivity, je naděje na to, že lze civilizačním pojistkám proti krutosti spolehlivě svěřit kontrolu nad využíváním lidského instrumentálně racionálního potenciálu, podle všeho ještě menší než dřív.

¹⁷ Weizenbaum, *Computer Power*, s. 256.

¹⁸ Weizenbaum, *Computer Power*, s. 275.

¹⁹ Weizenbaum, *Computer Power*, s. 253.

²⁰ Jacques Ellul, *Technological System*, přel. Joachim Neugroschel, Continuum, New York, 1980, s. 272, 273.

5 Získávání obětí ke spolupráci

Součinnost pachatelů a obětí, to je „osud“.

Raul Hilberg

Zdálo by se, že pamětihodný výrok Hannah Arendtové – že kdyby nebylo skutků židovských spolupracovníků nacistů a horlivosti *Judenräte*, počet obětí by byl o mnoho menší – neobstojí před bližším zkoumáním. Tento tvrdý soud se vůbec nesrovnává s faktem, že navzdory velmi rozmanitým přístupům, jež zaujímali vůdci pronásledovaných komunit – od Czerniakowy sebevraždy, přes Rumkowského a Gensovu aktivní a vědomou spolupráci s nacistickými dohlížiteli, až k białostockému případu, kdy *Judenräte* polooficiálně pomáhaly ozbrojenému odporu –, byl konečný výsledek v podstatě stejný: téměř naprostá likvidace židovských komunit a jejich předáků. Lze také poukázat na to, že asi třetinu Židů nacisté zavraždili bez využití přímé či nepřímé asistence židovských rad a výborů (válku proti Rusku Hitler oficiálně prohlásil za válku vyhlazovací a neblaze proslulé *Einsatzgruppen*, které šly na začátku soustředěného tažení sovětským územím ve stopách wehrmachtu, se nějakým zakládáním ghett či volením *Judenräte* vůbec neobtěžovaly). V kontinuu názorů na účinek židovské spolupráce na zkázu evropských Židů stojí na opačném pólu mínění, jež vyjádřil Isaiah Trunk v závěru svého pečlivého a rozsáhlého zkoumání dochovaných záznamů *Judenräte*. Na rozdíl od Arendtové si myslí, že „židovská účast či neúčast na deportacích neměla na konečný výsledek holocaustu ve východní Evropě tak ani onak žádný zásadnější vliv“. Ve snaze podložit tento závěr poukazuje Trunk na četné případy, kdy odmítnutí jednotlivých činitelů *Judenrat* uposlechnout rozkazy SS vedlo k tomu, že je příslušníci SS, kteří sami prováděli „výběr“ (i když ve většině případů s pomocí židovské policie), na-

hradili osobami poslušnějšími, nebo židovský zprostředkující článek dokonce zcela vypustili. Neposlušnost v *jednotlivých* případech byla samozřejmě neúčinná, protože v tolika jiných případech se nacisté na židovskou spolupráci spolehnout *mohli* a vřadnou činnost prováděli pouze s okrajovým využitím vlastních zdrojů. Oč účinnější by neposlušnost byla, kdyby se dala očekávat univerzálně, nemůžeme vědět.

Zdá se nicméně pravděpodobné, že kdyby neexistovala ochota ke spolupráci nebo kdyby neexistovala v tak velké míře, komplexní provádění masového vraždění by před odpovědné osoby stavělo manažerské, technické a finanční problémy zcela jiného řádu. Jak jsem uvedl v první kapitole, předáci komunit odsouzených k záhubě vykonávali většinu přípravné byrokratické práce, již celá operace vyžadovala (poskytovali nacistům spisy a vedli záznamy o jejich budoucích obětech); dohlíželi na výrobní a distribuční aktivity, jichž bylo zapotřebí k přežití obětí do doby, než je budou připraveny přijmout plynové komory; policejně kontrolovali vězněné obyvatelstvo, aby se na úkolech spojených s dodržováním zákona a pořádku nemusely vyčerpávat zdroje a důmyslnost vězňatelů; výběrem lidí, kteří se postupně měli stát předmětem likvidace, zajišťovali její hladký průběh; vybrané vypravovali na místa, odkud mohli být odvezeni bez zbytečné nervozity a zmatku, a mobilizovali finanční zdroje nezbytné k zaplacení jejich poslední cesty. *Bez* vší této reálné a rozmanité pomoci by k holocaustu pravděpodobně došlo tak jako tak – do historie by se však zapsal jako jiná a pravděpodobně méně děsivá událost, jako pouze jeden z mnoha případů, kdy na bezmocné obyvatelstvo udeřili ohromným nátlakem a násilím krvežízniví dobyvatelé vedení pomstychtivostí či skupinovou nenávistí. *Se všemi těmito věcmi* holocaust na druhé straně staví před historiky a sociology zcela novou výzvu. Slouží jako okno, jímž lze uvidět procesy, které přivodilo veskrze moderní umění racionálního jednání, a zahlédnout nový potenciál a obzory moderní moci, které se objevují, jsou-li tyto procesy využity v jejich službách. Pokud jde o tento děsivý aspekt holocaustu, příhodným vztažným a srovnávacím rámcem, jak se zdá, je spíše „normální“ výkon moci při řízení moderní společnosti než krví prosáklá historie okázalého genocidního násilí.

Běžné genocidní postupy jako takové spolupráci obětí, která byla tak markantní za holocaustu, vlastně vylučují. V „obyčejné“ genocidě jde zřídka, pakliže vůbec někdy, o naprostou likvidaci skupiny. Účelem násilí (má-li násilí účel a plán) je označenou kategorii (národ, kmen, náboženskou sektu) zničit jakožto životaschopnou komunitu, která je s to se zachovat a uhájit si svou sebeidentitu. V takovém případě je cíl genocidy splněn, 1. jakmile je rozsah násilí dostatečně velký, aby podlomil vůli a odpor trpících a zastrašováním je přiměl podřídit se silnějšímu a přijmout jím vnucený řád, a 2. jakmile byla označená skupina zbavena prostředků nezbytných k pokračování v boji. Jsou-li tyto dvě podmínky splněny, oběti jsou vydány na milost a nemilost mučitelů. Je možno je uvrhnout v dlouhodobé otroctví nebo jim za podmínek, které určují vítězové, nabídnout místo v novém řádu – jaká dohra bude zvolena, však závisí pouze na rozmaru dobyvatelů. Ať už je vybrána ta či ona možnost, prospěch je na straně pachatelů genocidy. Rozšiřují a upevňují svou moc a podrývají základy odporu.

Mezi silami odporu, které je třeba zničit, aby násilí dosáhlo svého cíle (silami, jejichž rozbití je pravděpodobně ústředním smyslem genocidy a v konečném důsledku mírou její účinnosti), zaujímají zdaleka nejdůležitější místo tradiční elity ke zkáze odsouzeného společenství. Nejzákladnějším cílem genocidy je nepřítel „připravit o hlavu“. Předpokládá se, že jakmile bude označená skupina zbavena vedení a středisek autority, ztratí soudržnost, schopnost uchovat si vlastní identitu, a s nimi i obranný potenciál. Vnitřní struktura skupiny se zhroutí, takže skupina se rozmělní na souhrn jednotlivců, které je pak možno brát jednoho po druhém a začleňovat do nové struktury utvářené vítězi nebo je násilím přeskupit do porobené, segregované kategorie, již vládou a kterou policejně kontrolují přímo manažeři nového řádu. Tradiční elity odsouzené komunity proto představují hlavní terč genocidy, pokud je skutečně zaměřena na zničení daného lidu jakožto komunity, jakožto soudržné, autonomní entity. Německé okupační síly v duchu Hitlerovy vize východní Evropy jako *Lebensraum* pro expandující německou rasu a jejich tehdejších obyvatel jako budoucích otroků sloužících potřebám nových

pánů systematicky vyhlazovaly všechny pozůstatky místní politické struktury a kulturní autonomie. Pronásledovaly, zavíraly a snažily se fyzicky zničit veškerý aktivní živel dobytých slovan-ských národů a reprodukci národních elit se snažily zabránit rozkladem všech vzdělávacích institucí s výjimkou těch nejelemen-tárnějších a zákazem veškerých místních kulturních iniciativ kromě těch, které obyvatelstvo morálně korumpovaly. Tím však vyloučily možnost zajistit si u zotročených národů spolupráci při naplňování Hitlerovy velké vize (jestliže se o takové mož-nosti vůbec někdy uvažovalo), snad s výjimkou výpomoci zlo-činných živelů z okraje společnosti. Jelikož lokálním elitám byla určena zkáza, dobytí byli odkázáni pouze na své zdroje a jed-nání přemožených národů museli zahrnout nikoli na stranu aktiv, nýbrž nákladů.

Naproti tomu o zotročení Židů nacistům nikdy nešlo. I když masové vyvraždění nebylo zpočátku konečným cílem, to, co chtěli nacisté nastolit, bylo naprosté *Entfernung* – praktické odstranění Židů z životního prostředí německé rasy. Hitler a jeho stoupenci neměli pro služby, jež mohli Židé poskytnout, třeba i v podobě ot-rocké práce, žádné využití. V důsledku zamýšlené kompletnosti kýženého řešení – ať už ve formě emigrace, násilného vyhnání či fyzické likvidace – bylo jakékoli „zvláštní zacházení“ s židovskými elitami zbytečné, protože jim bylo určeno sdílet úděl svých bratří, a ať už měl být Židům jako celku připraven jakýkoli osud, nemělo v něm být výjimek a měl platit ve stejné míře a stejné po-době pro všechny příslušníky této rasy. Účinkem – snad dokonce předjímaným – takové „totalizace“ židovského problému bylo to, že se struktura židovské komunity, její autonomie a samospráva zachovaly ještě dlouho poté, co se ve všech okupovaných slovan-ských zemích staly podobné faktory společné existence terčem frontálního útoku. Přežívání v této formě v první řadě znamenalo, že si židovské tradiční elity udržely po celé trvání holocaustu ad-ministrativní a duchovní vedení. Lze-li to tak říci, bylo toto ve-dení ještě dále posilováno a po fyzické segregaci Židů a jejich uza-vření do ghatt se stalo téměř nezpochybnitelným.

Metoda, jíž se židovské elity uváděly do nové role *Judenräte*, se proměňovala – nacisté dělali všechno možné: v některých

z větších ghatt na východě a v tradičních židovských komuni-tách na západě trvali na pořádání voleb, jinde jmenovali *Prä-ses* ze skupiny ctihodných starších, které nahnali na místní tr-žiště. Přesto existuje hojnost dokladů o tom, že si nacističtí dohližitelé nad „židovskými čtvrtěmi“ přáli udržet a pozved-nout autoritu jmenovaných židovských vůdců. Prestiž „židov-ských rad“ potřebovali k tomu, aby dosáhli pasivity židovských mas. Když Heydrich 21. září 1939 odeslal z Berlína všem ně-meckým *Kommandanten* v nově zabraných polských městech svůj slavný *Schnellbrief*, zdůrazňoval v něm, že rady židov-ských starších mají tvořit „zbývající vlivné osobnosti a rabíni“ – a potom rozvedl dlouhý výčet zásadních úkolů, za něž mají rady nést výhradní odpovědnost a u nichž mají převzít kontrolu a pravomoc. Můžeme se pouze domýšlet, že jedním ze zvrá-ce-ných důvodů, proč nacisté trvali na tom, aby v ghettu všechno dělaly židovské ruce, bylo přání učinit moc židovského vedení co nejviditelnější a nejpřesvědčivější. Židovské obyvatelstvo bylo v podstatě vyňato (v Německu postupně, na dobytých úze-mích najednou) z jurisdikce běžných správních orgánů a plně a bez výjimek vrženo do rukou vůdců z řad souvěrců. Podobně byla z „normální“ mocenské struktury vyčleněna německá in-stituce, která udílela židovským předákům příkazy a jíž oni po-dávali zprávy. Právněteoretické principy bizarní kombinace samosprávy a izolace v ghettu v roce 1940 vysvětlil a utřídil Hermann Erich Seifert:

Jednotlivý Žid pro německé úřady na okupovaném území ne-existuje. V zásadě není možné jednat s jednotlivým Židem... nýbrž výhradně s židovskými *Ältestenräte*... S pomocí *Äl-testenräte* si Židé mohou zcela samostatně organizovat své vnitřní záležitosti včetně záležitostí svých náboženských ko-munit, na druhé straně ale musí s veškerou odpovědností pl-nit úkoly a požadavky německé správy. Za toto plnění jsou osobně odpovědní členové *Ältestenrat*, kteří zpravidla patří k nejbohatším a nejvýznačnějším. *Ältestenrat* nepochybně vzdáleně připomíná kahal, jež ve své židovské politice vyu-žívalo [carské] Rusko, je tu ale jeden velký rozdíl: kahal sta-novoval a hájil židovská práva; *Ältestenräte* v Generálním

gouvernementu přijímají a rozdělují židovské povinnosti...

Německý řád je mimo vši diskusi a protesty.¹

Směrem dolů mělo židovské vedení nad vězněnou populací formálně neomezenou moc, směrem nahoru bylo vydáno na milost a nemilost zločinecké organizaci osvobozené od jakékoli kontroly ze strany ústavních orgánů státu. Židovské elity tudíž hrály při paralyzaci židovského obyvatelstva klíčovou zprostředkující roli. Pro genocidu zcela netypicky se naprostého podřízení populace ničím neomezované vůli vězňatelů dosáhlo nikoli rozbitím, nýbrž upevněním komunitní struktury a integrující role domácích elit.

Situace Židů v přípravných fázích konečného řešení se paradoxně více podobala situaci podřízené skupiny v rámci normální mocenské struktury než té, již zakoušejí oběti „běžného“ provádění genocidy. V jisté nápadné míře byli Židé součástí onoho společenského zřízení, které je mělo zničit. Představovali nezbytný článek v řetězci koordinovaných kroků. Jejich vlastní jednání bylo nepostradatelnou součástí celkové operace a zásadní podmínkou jejího úspěchu. „Běžná“ genocida rozděluje aktéry jednoznačně na vrahy a vražděné. Jedinou racionální reakcí těch druhých je odpor. V holocaustu bylo rozdělení méně jasné. Ke zkáze odsouzená populace, začleněná do celkové mocenské struktury a v rámci ní pověřená širokou řadou úkolů a funkcí, měla zdánlivě na výběr škálu možností. Spolupráce se zapřísáhlými nepřáteli a budoucími vrahy měla do jisté míry své racionální oprávnění. *Židé tak mohli nahrávat svým utiskovatelům, usnadňovat*

¹ Hermann Erich Seifert, *Der Jude an der Ostgrenze*, Eher, Berlin, 1940, s. 82. Citováno podle Max Weinreich, *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany's Crimes against the Jewish People*, Yiddish Scientific Institute, New York, 1946, s. 91. Postavení židovských elit do hlavní role v uskutečňování nacistických dlouhodobých plánů na řešení „židovské otázky“ bylo v nápadném kontrastu s přístupem k elitám porobených slovanských národů, určených spíše k zotročení než k vyhlazení. Například etnicky polské vzdělané vrstvy byly od prvních dnů německé okupace, dlouho před tím, než bylo odstartováno vyhlazování polských Židů, pronásledovány a likvidovány. To uvedlo polskou exilovou vládu a polské mínění obecně v mylné přesvědčení, že Židům Němci přiznávají ve srovnání s jejich polskými sousedy privilegované postavení. Srov. David Engel, *In the Shadow of Auschwitz*, University of North Carolina Press, 1987.

jim práci, přibližovat vlastní zkázu, a přitom se ve svém jednání řídit racionálně interpretovaným cílem v podobě přežití.

Záznamy o holocaustu poskytují v důsledku tohoto paradoxu jedinečný vhled do obecných principů byrokraticky prováděného útlaku. Holocaust byl samozřejmě krajním případem jevu, který se normálně vyskytuje v mnohem mírnější formě a zřídka směřuje k totální anihilaci utlačovaných. Právě pro tuto krajnost však odhalil určité stránky byrokratického útlaku, které by jinak mohly zůstat nepovšimnuty. Tyto stránky mají ve své obecné podobě mnohem širší uplatnění, a chceme-li plně porozumět tomu, jak funguje moc v moderní společnosti, je třeba je brát v úvahu. Nejnápadnější z těchto stránek je *schopnost moderní, racionální, byrokraticky organizované moci vybuzovat jednání, které je pro její záměry funkčně nepostradatelné, přitom je však v naprostém rozporu s životními zájmy jednajících.*

„Zapečetění“ obětí

Taková schopnost není univerzální. Aby ji byrokracie měla, musí kromě toho, že má svou vlastní, vnitřní hierarchii příkazů a principů koordinovaného jednání, splňovat ještě další podmínky. Především musí být plně specializovaná a mít na specializovanou funkci, již vykonává, bezpodmínečný monopol. To jednodušeji řečeno znamená, že ať už bude byrokracie působit těm, kdo jsou jejím terčem, cokoli, musí to být explicitně zaměřeno pouze na ně, a nesmí tedy vzniknout pravděpodobnost, že bude ovlivněna situace jiných skupin. Cílová skupina musí navíc zůstat v kompetenci pouze této jedné specializované byrokracie a žádné jiné instituce. První podmínka vede k tomu, že mizí pravděpodobnost jakéhokoli vnějšího zasahování do byrokratického procesu. Nedotčené skupiny nepřispěchají cílové skupině na pomoc, neboť pro problémy, jimž tyto dvě strany čelí, se těžko nachází společný jmenovatel, takže nemohou podniknout společný, jednotný postup. Jakmile je splněna druhá podmínka, cílová skupina ví či záhy zjistí, že veškerá odvolání k jiným centřům autority a moci než k byrokracii, do jejíž správy byla svěřena,

jsou marná a neúčinná. V některých případech mohou být taková odvolání chápána jako porušení pravidel (jež má právo definovat pouze jejich byrokracie) a vést k ještě hroživějším následkům než poslušné plnění byrokratických nařízeních. V prostoru mezi těmito dvěma podmínkami je cílová skupina ponechána sama sobě a „své vlastní“ byrokracii jakožto jedinému vztahovému rámci racionálního rozhodování. Jinými slovy, byrokracie, která provádí „zacílenou“ politiku a zachovává si na ni výlučné právo, je plně kompetentní stanovovat parametry chování svých obětí, a může tedy zařadit jejich racionální motivy mezi prostředky využitelné v plnění daného úkolu. Než se může byrokraticky organizovaná moc spolehnout na spolupráci skupiny, která má být zničena či poškozena, je třeba tuto skupinu účinně „zapečetit“: buď ji fyzicky vyčlenit z kontextu každodenního života a starostí jiných skupin, nebo ji psychologicky vydělit jasně a jednoznačně diskriminačními definicemi a důrazem na její výjimečnost.

V řeči přednesené v dubnu roku 1935 shrnul berlínský rabín Joachim Prinz zkušenost „zapečetěné“ skupiny následovně: „Ghetto je ‚svět‘. To, co je vně, je ghetto. Na tržišti, na ulici, v hospodě, tam všude je ghetto. A má své poznávací znamení. Tím znamením je nesousedství. Na světě k tomu snad ještě nikdy nedošlo a nikdo neví, jak dlouho to lze snášet; život bez souseda...“² V roce 1935 už budoucí oběti holocaustu věděly, že jsou samy. Nemohly počítat se solidaritou jiných. Utrpení, které prožívaly, bylo jenom jejich. Lidé, fyzicky tak blízci, byli duchovně nekonečně vzdáleni: nesdíleli jejich zkušenost. A zkušenost s utrpením se těžko sděluje. Židé, za něž rabín Prinz mluvil, věděli, že hra je zcela v rukou úředníků na „židovských odděleních“; to oni stanovovali pravidla, to oni je libovolně měnili a rozhodovali o výši sázek. Jejich kroky byly tudíž jedinými pevnými skutečnostmi, na něž se člověk mohl zaměřit a zakalkulovat je do svého jednání. Ústup vnějšího světa zkrátil hranice „situace“; nyní jí bylo nutno definovat výhradně z hlediska moci pronásledovatelů, vůči níž nebylo odvolání. „Fyzické odstraňování Židů pro-

² Citováno podle Leo Kuper, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*, Yale University Press, New Haven, 1981, s. 127.

bíhalo v podstatě bez povšimnutí, protože Němci je už dávno odstranili ze svého srdce a ze své mysli.“³ Duchovní izolace tu byla první. Dosahovalo se jí rozmanitými způsoby.

→ Nejběžnějším z nich byla přímá apelace na lidový antisemitismus a podněcování antisemitských nálad lidí, kteří si do té doby žádný zvláštní „židovský problém“ neuvědomovali nebo k němu byli lhostejní. O tyto věci se starala nacistická propaganda a starala se obratně a nešetřila při tom ani prostředky, ani námahu. Židé byli obviňováni z ohavných zločinů, zlých záměrů a odporných dědičných neřestí. V souladu s hygienickou přecitlivělostí moderní civilizace se rozdmýchávaly zejména obavy a fobie, které normálně vzbuzuje infikovaný hmyz a bakterie, a využívalo se posedlosti moderního člověka zdravím a čistotou. Židovství se líčilo jako nakažlivá choroba a jeho nositelé jako nejnovější obdoba pověstné roznašečky tyfu Mary Mallonové. Styk s Židy byl plný nebezpečí. Aby už jen pouhá jejich přítomnost vzbuzovala nelibost a odpor, využívalo se sociopsychologických mechanismů, které způsobují pocit hnusu a nevolnosti například při pohledu na syrové maso nebo při zápachu lidské moči – a které ve svém výkladu civilizačního procesu tak přesvědčivě popsal Norbert Elias.

▽ Účinnost antisemitského evangelia však měla své hranice. Ukázalo se, že mnozí lidé jsou imunní vůči propagandě nenávisti či obecněji vůči iracionální interpretaci světa, kterou jim tato propaganda vnucovala. Ještě více bylo těch, kteří sice bez větších protestů připouštěli oficiální definici židovství, odmítali ji ale vztahovat na konkrétní Židy, které znali. Kdyby představovala antisemitská propaganda jediný způsob, jak „zapečetit“ Židy před životem ve společnosti, pravděpodobně by se to nepodařilo a výsledkem by bylo maximálně rozdělení obyvatelstva na tábor zuřivých nepřátel Židů a snad méně sjednocenou a huře organizovanou, přesto však poměrně významnou masu nespolupracovníků a aktivních obhájců „přehnaně pronásledovaných“. Rozhodně by se jí nepodařilo odstranit Židy „ze srdce a mysli“

³ Richard Grüberger, *A Social History of the Third Reich*, Weidenfeld & Nicholson, London, 1971, s. 466.

Němců natolik, aby jejich následná fyzická likvidace proběhla bez odporu a bez protestu.

Vliv antisemitské propagandy však podporovala a významně posilovala péče, která se věnovala tomu, aby všechna protižidovská opatření mířila přesně do terče a aby každý následný krok, byť by byl neefektivní, pokud jde o deklarovaný účel, prohluboval propast mezi Židy a ostatními a dále zdůrazňoval sdělení: ať se Židům dějí sebehroznější věci, rozhodně nemají žádný nepřiznivý vliv na situaci zbytku obyvatelstva, a tudíž nemusí zajímat nikoho vyjma Židů samých. Dnes už z podrobně prozkoumaných historických dokladů víme, kolik energie věnovali vysocí nacističtí byrokraté a jimi najatí experti návrhu náležité definice Židů, která je jen zdánlivě právníckou nuancí vypadající směšně nemístně ve srovnání se surovým a bezohledným násilím. Hledání po právní stránce dokonalé definice bylo ve skutečnosti něčím víc než posledním pozůstatkem *Jurisprudenzkultur*, jíž se nacisté neuměli zcela zbavit, nebo poctou nikoli ještě plně zapomenuté tradici *Rechtsstaat*. Přesná definice Židů byla nezbytná k tomu, aby svědky pronásledování ujistila, že co vidí nebo čeho se obávají, se jim nestane, a že tedy jejich zájmy nejsou ohroženy. K dosažení tohoto účinku bylo třeba takové definice, na jejímž základě by se dalo přesně rozhodnout, kdo je a kdo není Žid, aby se vyloučila jakákoli možnost nejasných, přechodných, smíšených, problematických případů, které by připouštěly rozporné interpretace. Ať už byly neblaze proslulé norimberské zákony svou podstatou a údajným funkcionálním významem sebeabsurdnější, tomuto účelu sloužily skvěle.⁵ Mezi tím, kdo je a kdo není Žid, neponechávaly žádnou zemi nikoho. Vytvořily kategorii lidí vybranou k *Sonderbehandlung* a v konečném důsledku k likvidaci. Jedním rázem však také vytvořily mnohem širší kategorii čistých občanů Říše, kteří se mohli cítit bezpečně, Němce čisté krve. Stejněmu účelu s různou měrou úspěchu sloužilo také označování židovských obchodů (zdůrazňující tedy zároveň i náležitost

⁵ Srov. Hans Mommsen, „Anti-Jewish Politics and the Implementation of the Holocaust“, v *The Challenge of the Third Reich: The Adam von Trotta Memorial Lectures*, red. Hedley Bull, Clarendon Press, Oxford, 1986, s. 122–128.

a bezpečnost obchodů neoznačených) nebo donucení těch, kdo ještě zbývali z německého židovstva, zdobit si šaty žlutým odznakem. „I když to může znít divně, židovská otázka“ vlastně „u velké většiny Němců vyvolávala pouze minimální zájem.“ Když se Říše vydala na východ a nastal čas pro *Aussiedlung*, většina lidí „pravděpodobně o tom, co se děje Židům na východě, příliš nepřemýšlela a ještě méně se toho snažila dopídit. Pro většinu lidí sešli Židé z očí i z mysli... Cestu do Osvětlení budovala nenávisť, ale vydláždila ji lhostejnost.“⁵

LHOSTEJNOST

Proces separace provázelo křiklavé ticho všech zavedených a organizovaných elit německé společnosti – všech těch, kdo teoreticky mohli pozvednout svůj hlas proti hrozící katastrofě, tak aby byl slyšet. Lze se pouze domnívat, že jedním z důvodů byl obecně kladný postoj k základnímu plánu na *Entfernung* národa a kultury, které byly z různých důvodů chápány jako cizí a nežádoucí. Rozhodně to ale nebyl důvod jediný a snad ani ne ten nejosudnější. Pravidla chování v prestižních profesích se po uchvácení státní moci nacisty nezměnila. Toto chování se i nadále, tak jako už v době před nástupem moderní éry, drželo zásady morální nestrannosti rozumu a uplatňování racionality, zásady, která nepřipouští žádný ústupek faktorům, jež se netýkají technické úspěšnosti nějakého podniku. Německé univerzity stejně jako univerzity v jiných moderních zemích starostlivě pěstovaly ideál vědy jakožto zásadně hodnotově nezatížené činnosti. Svým svěřencům udělovaly právo a ukládaly povinnost sloužit „zájmům poznání“ a jiné zájmy, s nimiž by se mohl dostat prospěch vědeckého hledání do rozporu, odsunovat stranou. Když si toto uvědomíme, mlčení, a dokonce i dychtivá spolupráce německých vědeckých institucí na plnění nacistických úkolů do velké míry přestávají šokovat. Američan Franklin H. Littell tvrdí, že čím méně jsou toto mlčení a tato spolupráce udivující, tím více jsou (nebo by alespoň měly být) znepokojivé:

Krise důvěryhodnosti moderní univerzity vyvstává ze skutečnosti, že tábory smrti neplánovali a nebudovali a schéma jejich

⁵ Ian Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich*, Clarendon Press, Oxford, 1983, s. 359, 364, 372.

fungování nenavrhovali nevzdělanci, negramotní a zaostalí primitivové. Vraždící centra byla tak jako ti, kdo je vynalezli, produktem univerzitního systému, který byl po celé generace jedním z nejlepších na světě...

Naši absolventi pracují bez vážnějších vnitřních konfliktů pro sociálnědemokratickou i fašistickou Chile, pro řeckou juntou i řeckou republiku, pro Francovo i republikánské Španělsko, pro Rusko, pro Čínu, pro Kuvajťany i Izraelce, pro Ameriku, Anglii, Indonésii i Pákistán... To shrnuje, byť v hrubých obrysech, historickou roli kvalifikovaných techniků, těch, kdo byli „vzdělávání“ v umění morální, etické a náboženské netečnosti moderní univerzity...

Littell si dále stěžuje, že po řadu let bylo v jeho zemi snadnější mluvit o nacistickém využívání a zneužívání vědy než o službách, které poskytují americké univerzity firmám „Dow Chemical v Minneapolis, Honeywell nebo Boeing Aircraft... nebo ITT při upevňování fašismu v Chile“.⁶

Na čem německým vědeckým (a obecněji intelektuálním) elitám a těm nejlepším a nejvýznačnějším jednotlivcům z jejich řad skutečně záleželo, bylo, aby si uchovali svou integritu jakožto vědci a obháječi Rozumu. Tento úkol nezahrnoval (a v případě konfliktu vlastně vylučoval) starost o etický smysl jejich činnosti. Jak zjistil Alan Beyerchen, na jaře a v létě roku 1933 všechny přední osobnosti německé vědy, lidé jako Planck, Sommerfeld, Heisenberg nebo von Laue, „doporučovaly trpělivost a zdrženlivost v jednání s vládou, zejména pokud jde o propouštění a emigrace. Prvořadým cílem bylo udržet profesní autonomii oboru, tedy vyhýbat se konfrontaci a čekat, až se vrátí spořádané poměry a normální postupy.“⁷ Všichni chtěli bránit a chránit to, na čem jim záleželo – a skutečně to zachránili, jakmile projevíli ochotu zapomenout na věci, na nichž záleželo méně. Taková ochota se

projevovala snadno, neboť „spořádané poměry“, které se po rozmarném období nacistických líbáněk vskutku vrátily, se příliš nelišily od toho, na co byli tito profesori zvyklí a čeho si tolik cenili. (Chyběli jen někteří jejich staří kolegové a také pozdrav při vstupu do posluchárny plné uniformovaných studentů byl jiný.) Po jejich odborných službách byla velká poptávka a pěla se na ně chvála, finance na ambiciózní a vědecky vzrušující projekty byly k dispozici a zdálo se, že za něco takového není žádná cena příliš vysoká. Heisenberg si zašel za Himmlerem pro ujištění, že mu a jeho kolegům (tj. s výjimkou těch, kteří neustále mizeli) bude dovoleno dělat, co chtějí a co je těší. Himmler mu poradil, aby pečlivě rozlišoval mezi vědeckými zjištěními a politickým chováním fyziků. Heisenbergovi to jistě znělo jako rajska hudba: nebyl právě k tomu od samého počátku vzděláním veden? A „tak se držel zpátky, aktivně propagoval nacistickou věc, zejména v zahraničí, a v době válečných akcí pilně řídil jeden ze dvou týmů zabývajících se vývojem atomové bomby, v čemž ho coby zarytého vědeckého tahouna nepochybně poháněla touha ‚vědět‘ a uspět“.⁸

„Příběh o tom, jak byla intelektuálům odebrána moc, je vždy příběhem o jejím dobrovolném přenechání,“ napsal Joachim C. Fest, „a objeví-li se v něm nějaký vzdor, je to pouze vzdor vůči pokušení spáchat sebevraždu.“⁹ Zdá se, že intelektuálové – oběti proměněné v pochlebníky „spořádaných poměrů“ nacistického typu – nacházeli málo důvodů k sebevraždě a spoustu pro dobrovolnou a někdy nadšenou kapitulaci.

Pozoruhodné na této kapitulaci je, že je obtížné říci, kde začíná, a v podstatě nemožné předpovědět, kde pravděpodobně skončí. Za pogromu *Kristallnacht* našli ženu významného profesora orientalistiky Kahleho, jak pomáhá své židovské přítelkyni vymést její poničený obchod; její manžel se pak stal předmětem bojkotu a jiných příkoří, která ho donutila rezignovat.

Uplynulé měsíce byly obdobím jakési karantény, v níž k profesorovi pod rouškou tmy zaskočili z celého jeho společenského

⁶ Franklin H. Littell, „The Credibility Crisis of the Modern University“, v *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, red. Henry Friedlander a Sybil Milton, Kraus International Publications, Millwood, NY, 1980, s. 274, 277, 272.

⁷ Alan Beyerchen, „The Physical Sciences“, v *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, s. 158–159.

⁸ Léon Poliakov, *The History of Antisemitism*, Oxford University Press, Oxford, 1985, sv. IV.

⁹ Joachim C. Fest, *The Face of the Third Reich*, přel. Michael Bullock, Penguin Books, Harmondsworth, 1985, s. 394.

a pracovního okruhu všeho všudy tři lidé. Ze světa venku obdržel jednu další zprávu: dopis od skupiny kolegů vyjadřujících politování nad tím, že jej nedostatečný instinkt jeho ženy připravil o možnost čestného odchodu z univerzity.¹⁰

Další zajímavou věcí na takové kapitulaci je, že ať se zdá ze začátku jakkoli bolestná, hanbu posléze zpravidla vystřídá hrdost. Kapituluující se stanou spolupachatelé zločinu a nezbývá jim, než se s kognitivním rozporem, který toto spolupachatelství vytváří, náležitě vypořádat. Lidé, kteří s pohrdáním a odporem pozorovali antisemitské nejasnosti nacistické propagandy a mlčeli k nim, „jen aby zachránili vyšší hodnoty“, nacházejí po pár letech v pozeňnané čistotě univerzit a neposkvrněnosti německé vědy uspokojení. Jejich vlastní, racionální antisemitismus

zesílil s tím, jak se pronásledování Židů zhoršovalo. Vysvětlení je sice deprimující, nicméně jednoduché: když si lidé třeba jenom zpola uvědomují, že se děje velké bezpráví, a když jim chybí ušlechtilost a odvaha k protestu, automaticky shazují vinu na oběti, neboť to je nejsnazší způsob, jak ulehčit svému svědomí.¹¹

Tak či onak, osamělost Židů v Německu byla naprostá. Žili teď ve světě bez sousedů. Pokud šlo o to, co bylo pro jejich osud důležité, ostatní Němci vůbec nemuseli existovat. Židovský svět jako jediného dalšího činitele obsahoval nacistickou moc. Bez ohledu na to, jak Židé definovali svou situaci, se tato situace redukovala na jediný faktor – na kroky, které pokládali za užitečné jejich nacističtí pronásledovatelé. Jako racionální tvorové museli Židé přizpůsobit své chování předpokládaným reakcím nacistů. Jako racionální tvorové se museli domnívat, že mezi akcí a reakcí existuje logické spojení, a že tedy určité akce jsou rozumnější a vhodnější než jiné. Jako racionální tvorové se museli řídit stejnými principy chování, jako byly ty, které prosazovali jejich byrokratičtí vězňové: efektivností, vyšším ziskem, nižšími náklady. A protože nacisté měli pravidla hry a výši sázek ve své nerozdělené a nezpochybňované moci, mohli tuto židovskou raci-

onalitu využívat jako prostředek při sledování svých vlastních cílů. Pravidla a sázky uměli zaranžovat tak, aby každý racionální krok dále prohluboval bezmoc budoucích obětí a dováděl je zase o kousek blíže ke konečné zkáze.

Hra „zachraň, co se dá“

Hra, již nacisté přinutili Židy hrát, byla hrou na smrt a přežití, a jediným cílem a měřítkem racionálního jednání tedy v jejich případě mohlo být zvýšení šancí na únik před zkázou či omezení jejího rozsahu. Svět hodnot se redukoval na jednu – zůstat naživu (nebo jí byl alespoň zastíněn). To všechno je dnes jasné, tehdejší obětí to ale jasné být nemuselo, rozhodně ne v počátečních fázích „klikaté cesty do Osvětí“. Už víme, že sami nacisté, jejich vůdce nevyjímaje, nezahájili válku proti Židům s jasnou představou její konečné podoby. Tato válka měla zpočátku skromnější cíl – *Entfernung*, oddělení Židů od německé rasy, a v dlouhodobém výhledu *judenrein* Německo. Fyzická likvidace Židů se stala jak „racionální“ jakožto „řešení“, tak technicky proveditelná teprve v pozdějším stadiu, v průběhu a pod vlivem byrokratického uskutečňování původního cíle. Avšak i v době, kdy už Hitlerovo osudné rozhodnutí povraždit ruské Židy otevřelo před zanícenými „experty na Židy“ nové horizonty a možnosti, o nichž se dříve vůbec neuvažovalo, bylo integrální a klíčovou součástí nacistického záměru udržet povahu konečného řešení v tajnosti. Převozu obětí do plynových komor se říkalo „přesídlení“ a pravá podstata vyhlazovacích táborů se rozpouštěla ve vágní představě „Východu“. Když se zástupci ghetta obrátili na velitele SS, aby zjistili, co je pravdy na opakovaných pověstech o blížícím se vraždění, Němci pravdu kategoricky popírali. Tajemství se uchovávalo doslova do posledního okamžiku. Jedním ze zločinů, za které čekala židovské příslušníky *Sonderkommando* obsluhující plynové komory a krematoria okamžitá smrt, bylo říci novým příchozím vylézajícím z dobytčáků, že budova, kterou je vidět z nástupiště, není společná umývárna. Důvodem samozřejmě nebylo ušetřit oběti agónie a mučivé úzkosti,

¹⁰ Richard Grünberger, *A Social History of the Third Reich*, s. 313.

¹¹ Norman Cohen, *Warrant for Genocide*, Eyre & Spottiswoode, London, 1967, s. 268.

nýbrž dosáhnout toho, aby šly do plynových komor dobrovolně a bez odporu.

Ve všech stadiích holocaustu tedy oběti *stály před volbou* (ale spoň subjektivně – i když objektivně už neexistovala, neboť ji vyřešilo tajné rozhodnutí o fyzické likvidaci). Nemohly si vybrat mezi dobrou a špatnou situací, ale přinejmenším mohly volit mezi větším a menším zlem. Co je nejdůležitější, některé rány mohly od sebe odvrátit, pokud zdůraznily a prokázaly svůj nárok na vynětí či zvláštní zacházení. Jinými slovy, *něco se dalo zachránit*. Aby bylo chování obětí předvídatelné, a aby se tedy dalo ovlivňovat a kontrolovat, museli je nacisté přimět jednat „racionálním způsobem“. K tomu bylo třeba, aby oběti věřily, že skutečně mají co zachránit a že existují jasná pravidla stanovující, jak při takové záchraně postupovat. Měly-li tomu oběti věřit, bylo je třeba přesvědčit, že se skupinou jako celkem se nebude zacházet jednotně a že úděl jednotlivých členů se bude lišit a v každém případě záviset na osobních zásluhách. Jinými slovy, oběti si musely myslet, že na jejich chování záleží a že svůj osud mohou ale spoň částečně ovlivnit tím, co budou dělat.

Sama existence byrokraticky definovaných kategorií různých stupňů práv a omezení podněcovala horečnaté úsilí o dosažení „překlasifikování“, o doložení, že si člověk „zaslouží“ být přeřazen do lepší kategorie. Tento účinek nebyl nikde tak viditelný, jako když šlo o *Mischlinge* – „třetí rasu“ vytvořenou německou legislativou a zaujímající vratkou pozici mezi „plnými Židy“ zbaivenými práv a bezúhonnými příslušníky německého *Volk*. „V důsledku tohoto rozlišování se na kolegy, nadřízené, přátele a příbuzné vyvíjel tlak, aby pomohli získat výjimku. V roce 1935 byla proto zavedena procedura přeřazení *Mischlinga* do vyšší kategorie... Tato procedura byla známa jako *Befreiung* (osvobození).“ Vědomost, že úsilí nemusí být marné a že proti verdiktu krve se lze úspěšně odvolat a anulovat ho, jen zvyšovala horečnatost tohoto tlaku. Člověk mohl – a řadě lidí se to podařilo – dosáhnout *echte* („opravdového“) osvobození, když doložil své zásluhy (nejvyšší soud v Německu ustanovil, že „chování nestačí; rozhodující je postoj, který se v chování projevuje“). Někdo dokonce mohl tak jako jistý Ministerialrat (a *Mischling*) Killy, člověk, který vý-

znamně přispěl ke zkáze Židů, dostat osvědčení o *Befreiung* jako vánoční dárek, který zvláštní kurýr doručil rodině přímo pod stromeček.¹²

Ďábelskou stránkou tohoto aranžmá bylo, že víra a přesvědčení, které upevňovalo, a jednání, k němuž povzbuzovalo, dodávaly nacistickému základnímu plánu legitimnost a činily ho v očích většiny, oběti nevyjímaje, akceptovatelným. V boji o drobné výhody, výjimečný status nebo pouze o odklad exekuce, který celkový plán zkázy umožňoval, oběti i ti, kdo se jim snažili pomoci, mlčky přijímali předpoklady celého záměru. Tvrdit například, že ten či onen člověk má právo být na základě svých minulých zásluh vyňat ze zákazu výkonu profese, znamenalo prakticky uznat, že bez takových zvláštních zásluh je tento zákaz oprávněný.

Je zřejmé, proč přijetí privilegovaných kategorií bylo tak morálně ničivé: každý, kdo pro svůj případ žádal „výjimku“, dával implicitně najevo, že pravidlo uznává. To však patrně nikdy nepochopil žádný z těchto „dobrých lidí“ – Židů či příslušníků ostatních národů, kteří se intenzivně zabývali těmito všemi „zvláštními případy“, pro něž mohli žádat lepší zacházení. (...) Ještě po skončení války byl Kastner [představitel maďarských Židů, který vyjednal s nacisty při odsunech do táborů smrti pro některé své chráněnce výjimku] hrdý na svůj úspěch při zachraňování „prominentních Židů“, tedy jedné z kategorií, které nacisté oficiálně zavedli v roce 1942, jako by se rozumělo samo sebou, že proslulý Žid má větší právo zůstat naživu než obyčejný.¹³

Příležitosti, jak dodat pravidlu váhu bojem o vynětí (a v konečném důsledku toto pravidlo jeho využitím jako prostředku hledání individuálních výhod upevnit), byly četné a rozmanité. Nabízely se, byť v měnicích se podobách, ve všech fázích holocaustu. Obzvlášť hojně a rozvinuté byly takové příležitosti v případě německého židovstva. Židé, kteří bojovali v první světové

¹² Raul Hilberg, *The Destruction of The European Jews*, Holmes & Meier, New York, 1985, sv. I, s. 78–79, 76.

¹³ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Viking Press, New York, 1964, s. 132; český překlad s. 178.

válce na německé straně, kteří utrpěli zranění v bitvě nebo dostali vyznamenání za statečnost, byli vyhlášeni za zvláštní případ a po delší období osvobozeni od většiny restrikcí vztahujících se na jejich méně zasloužilé soukmenovce. Toto benevolentní nařízení odvádělo pozornost od mnohem všeobecnějšího pravidla, z něhož bylo výjimkou. Každý, kdo viděl v daném nařízení osobní šanci, si mohl nárokovat zvýhodnění, pouze když zároveň přijal předpoklad, který opravňoval jak výjimky, tak obecné pravidlo: že „normální“ Židé, Židé „jako takoví“ si nezasluhují běžná práva, jež skýtá německé občanství. Záplava podrobně rozepsaných žádostí, doporučujících dopisů, intervencí ve prospěch významných osobností, přátel či obchodních společníků, horečnatá sháňka po dokumentech a svědectvích, kterou nařízení rozpoutalo, v nemalé míře přispěla k tichému smíru s novým stavem věcí vytvořeným protižidovskou legislativou. Spravedliví mezi nežidovským obyvatelstvem se snažili, jak nejlépe mohli, aby zajistili výsady pro lidi, které znali, měli rádi či respektovali, a v dopisech úřadům zdůrazňovali, že *tento konkrétní člověk* si nezaslouží tvrdé zacházení, protože německému národu prokázal *jedinečnou* službu. Duchovní se zasazovali za *obrácené Židy* – křesťany židovského původu. Při tom se potichu přijímal či v každém případě naplňoval princip, podle něhož musí být člověk Židem *zvláštního druhu*, aby mohl protestovat proti diskriminaci a pronásledování.

Celkově nebylo málo lidí a skupin až příliš dychtivě se chápajících představy své vlastní výlučné kvality a práva na mírnější zacházení. Jedním z nejzřejmějších příkladů bylo staré známé a všudypřítomné rozdělování Židů v okupované západní Evropě na „usazené“ a „přistěhovalé“. Precedent mělo v dlouhodobém nepřátelství starousedlických a zčásti asimilovaných židovských společenství vůči neotesaným, zaostalým východoevropským bratřím hovořícím jidiš, v jejichž protivné dotěrnosti viděla tato společenství hrozbu své vlastní tvrdě vydržené úctyhodnosti. (Staré a bohaté židovské rodiny v Británii se nezdráhaly platit zpáteční lístky chudým, negramotným Židům, kteří na přelomu století masově utíkali před ruskými pogromy. V Německu zase Židé ze starých rodů, „němečtější než Němci, doufali,

že se zbaví antipatií... když je přehodí na chudé a ještě neasimilované přistěhovalé souvěrce“.)¹⁴ Dlouhá tradice nadřazeného, pohrdavého postoje vůči Židům ze *šetlu* zabránila představitelům židovských komunit na západě vidět v osudu východních Židů předobraz jejich vlastní budoucnosti. Z tak rozmanitých historií a kultur se rozhodně nemohl zrodit pocit společného údělu, a tedy ani solidární strategie. Když BBC odvysílala po celém Holandsku informace o masovém vraždění v Polsku, David Cohen, předseda židovské rady, radikálně odmítl, že by to nějak souviselo s vyhlídkami holandského židovstva:

Skutečnost, že se Němci dopouštěli zvěrstev na polských Židech, nebyla důvodem myslet si, že by se k holandským Židům chovali stejně, předně proto, že Němci polskými Židy vždy pohrdali, a za druhé proto, že v Nizozemsku se museli mít na rozdíl od Polska na pozoru a dbát na veřejné mínění.¹⁵

Tento samolibý názor nebyl pouze výsledkem fantastického, vybájeného pojetí světa, které má pro své vyznavače potenciálně sebevražedné důsledky. Světové názory mají tendenci určovat jednání, a chování organizovaných židovských komunit, přesvědčených o své vlastní nadřazenosti, významně snižovalo nádeji na sjednocenou židovskou reakci proti nacistické politice

¹⁴ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, s. 118; v českém překladu nenalezeno. Takový úsudek nebyl zcela nepodložený. Odrážela se v něm dlouhá tradice názorů a obyčejů hostitelských elit, již si troufli překonat pouze Hitler a Himmler – nikoli bez určitého odporu z vlastních řad. Ještě 16. prosince 1941 se Wilhelm Kube, prověřený, bezohledný, ostřílený nacistický hodnostář, obrátil na své nadřazené v zájmu německých Židů, kteří byli svědci jeho *Sonderbehandlung*: „...lidé pocházející z našich kulturních kruhů jsou přece něco jiného než ty domorodé, zdivočelé hordy“ (citováno podle Weinreich, *Hitler's Professors*, s. 155; H. Arendtová, *Eichmann v Jeruzalémě*, s. 131). Existuje i podivný dokument, který vydal 1. března 1940 v Berlíně *Geheime Sicherheitsamt*, v němž je Dr. Arthur Spier, ředitel hamburské Školy Talmudu a Tóry pověřen, „ať v židovské rezervaci v Polsku [tehdy plánované kolem Niska] vytvoří systém obecného židovského vzdělávání podobný systému zavedenému v Říši“. Říšský systém, byť jen ve zprostředkované podobě, se jasně pokládal za lepší, než co mohli vytvořit podřadnější Židé nedotčení německou kulturou. Viz Solomon Colodner, *Jewish Education in Germany under the Nazis*, Jewish Education Committee Press, 1964, s. 33–34.

¹⁵ Citováno podle Lucjan Dobroszycki, „Jewish Elites under German Rule“, v *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, s. 223.

a napomáhalo „destrukci po etapách“. I když mluvčí tradiční židovské komunity cítili soucit s přistěhovaleckými Židy, kteří byli přímo před jejich očima shromažďováni, zavíráni a deportováni, členy komunity vyzývali, ať v zájmu „vyšších hodnot“ zachovají klid a neodporují. Podle studie Jacquesa Adlera bylo ze strategie francouzského židovstva v reakci na odlišné zacházení proklamované německými okupačními silami, která se vyjasnila už v září roku 1940, zcela zřejmé, jaká je hierarchie preferencí: „Jako svou první prioritu se tato strategie snažila zajistit nepřerušenu existenci francouzského judaismu – a tento cíl nezahrnoval cizí Židy.“ Předpokládala, že „přistěhovalí Židé představují přítěž“, pokud jde o přežití francouzských Židů. Židovští představitelé souhlasili s rozhodnutím z Vichy, že cenou za ochranu francouzských Židů bude vydání přistěhovalců do rukou Němců: „Není pochyb o tom, že francouzský judaismus se shodoval s Vichy v tom, že tito cizí Židé jsou společensky a politicky nežádoucí.“¹⁶

Odmítnutí solidarity ve jménu osobních či skupinových výhod (které vždy, třeba jen nepřímou, znamená souhlas s principem, podle kterého si ne všichni členové označené kategorie zaslouží přežít a je třeba, aby po náležitém zhodnocení „objektivní“ kvality následovalo diferencované zacházení) bylo nápadné nejenom ve vztazích mezi komunitami. V diferencované zacházení se doufalo a bojovalo se za ně také uvnitř každé komunity, což *Judenräte* normálně stavělo do role zprostředkovatelů přežití. Budoucí oběti, posedlé strategií „zachraň, co se dá“, ztratily, byť pouze dočasně, z očí strašlivou podobnost bezprostředně hrozícího osudu. To dalo nacistům možnost dosáhnout svého účelu při významně nižších nákladech a minimu potíží. Jak řekl Hilberg,

Němci byli v deportaci Židů po etapách neobyčejně úspěšní, protože ti, kteří zatím zůstávali, uvažovali tak, že některé bylo nezbytné obětovat, aby se jich mnohem více zachránilo. Tento způsob uvažování byl patrný ve vídeňské židovské komunitě,

která uzavřela s gestapem „dohodu“ o deportacích s „ujednáním“, že šest kategorií Židů deportováno nebude. Také Židé z varšavského ghetta argumentovali ve prospěch spolupráce a proti odporu tím, že Němci deportují šedesát tisíc, ne však statisíce Židů. S rozdělováním se bylo možno setkat i v Soluni, kde židovští předáci spolupracovali s německými deportačními úřady na základě ujištění, že deportovány budou pouze „komunistické“ živly z chudých vrstev, kdežto „střední třída“ bude nechána na pokoji. Osudná aritmetika se uplatňovala také ve Vilniusu, kde předseda židovské rady Gens prohlásil: „Stovkou obětí zachráním tisíc lidí. Tisícovkou zachráním deset tisíc.“¹⁷

Život v útlaku byl uspořádán tak, že naděje na přežití – z hlediska každodenní existence – skutečně vypadaly nerovnoměrně rozloženy a že se navíc zdály ovlivnitelné. Prostředky, které měly k dispozici jednotlivci či skupiny, se daly využít ke změně veřejné nerovnosti v soukromou výhodu. Jak naznačila Helen Feinová,

hrozba kolektivní smrti se nepředjímalá, protože společenská organizace politické ekonomiky ghetta vytvářela každý den jinou pravděpodobnost smrti. Pravděpodobnost, že člověk přežije, závisela na jeho místě v třídním řádu a celý třídní řád vycházel z vnuceného nedostatku a politického teroru, přičemž odměňoval ty, kteří byli nejvíce schopni nacistům přímo či nepřímo sloužit... Systém kontrol také zamlžoval poznání společného nepřítele, neboť zlobu vůči okupantům přenášel na *Judenrat* a utvrzoval v přesvědčení, že jde o válku všech proti všem spíše než o jejich válku proti nám.¹⁸

Individualizace strategií přežití vedla k univerzální honbě za funkcemi a pozicemi, které se pokládaly za výhodné či privilegované, a k všeobecné snaze zavděčit se v očích utiskovatelů – bez výjimky na úkor ostatních obětí. Úzkost a agresivita, které se při tom vytvářely, se ventilovaly využitím *Judenräte* jako bles-

¹⁶ Jacques Adler, *The Jews of Paris and the Final Solution*, Oxford University Press, Oxford, 1987, s. 223–224.

¹⁷ Hilberg, *The Destruction of The European Jews*, sv. III, s. 1042.

¹⁸ Helen Fein, *Accounting for Genocide: National Response and Jewish Victimization during the Holocaust*, Free Press, New York, 1979, s. 319.

kosvodu. V každém stadiu destrukce však mohly *Judenräte* počítat s jistým počtem stoupenců, kteří měli prospěch z následné změny politiky, a tak rádi přispěli svou podporou bezmocným komunitním úředníkům, čímž dodali legitimitu a autoritu prováděným krokům. V každém stadiu destrukce kromě toho posledního existovali jednotlivci a skupiny dychtivě se snažící zachránit a uhájít, co se dá, dosáhnout jakéhokoli vynětí a – i když pouze nepřímo – spolupracovat.

Individuální racionalita ve službách kolektivní zkázy

Nelidský útlak nacistického typu nepochybně nenechává velký manévrovací prostor. Řada možností, k jejichž volbě jsou lidé za normálních podmínek vedeni a vychováni, je vyloučena či mimo jejich dosah. Za výjimečných podmínek je i chování samozřejmě výjimečné, je ale výjimečné ve své vnější podobě a hmatatelných důsledcích, nikoli nutně v zásadách rozhodování a v motivech, jimiž se rozhodování řídí. Po celou cestu ke konečné zkáze nebyla většina lidí po většinu času zcela zbavena možnosti volby. A tam, kde je možnost volby, je i možnost chovat se racionálně. A většina lidí se racionálně chovala. Přestože nacisté měli plně ve své moci donucovací prostředky, dbali na to, aby *racionalita znamenala spolupráci*, aby všechno, co Židé dělali ve svém vlastním zájmu, přivádělo nacistický cíl o něco blíže k úspěšnému naplnění.

Spolupráce je snad příliš vágní a široký pojem. Možná je necitlivé a nespravedlivé pokládat za akt spolupráce už jen to, že se člověk zdrží otevřené vzpoury (a místo ní postupuje podle zavedené rutiny). Veškeré povinnosti budoucích židovských rad vysvětlené v Heydrichově *Schnellbriefu* se týkaly služeb, které byli židovští předáci nuceni poskytovat německým úřadům; o jiné funkce, které by mohly *Judenräte* pokládat za užitečné či nezbytné, se Heydrich nestaral. Podle všeho počítal s tím, že se jich rady ujmou ze své vlastní iniciativy, na základě racionálního zvažování potřeb komunity natěsnané v omezeném prostoru a čelící nutnosti zajistit vzájemné soužití a prostředky k životu. Byla-li

sázka stanovena takto, byla stanovena dobře. Židovské rady nepotřebovaly německé instrukce k tomu, aby pečovaly o náboženské, vzdělávací, kulturní a sociální potřeby Židů. Už touto svou činností chtě nechtě přijímaly úlohu nižšího článku německé administrativní hierarchie. Jejich aktivita, v níž se místo Němců ujímaly všech problémů souvisejících s každodenním životem Židů, už byla svého druhu spolupráci. V tom se však role židovských orgánů nehledě na extrémnost utlačovatelského režimu v zásadě nelišila od rolí, které obecně hraje vedení utlačovaných menšin v dalším prodlužování útlatu (vlastně v samé reprodukci utlačovatelského režimu). V zásadě se nelišila ani od tradičních forem židovské samosprávy (zejména v Polsku a některých jiných částech východní Evropy) a přísně střežené autonomie *kehily*.

Na začátku německé okupace, před tím, než se *Judenräte* staly oficiálním článkem německé administrativní struktury, se starší z předválečné *kehily* ze své vlastní iniciativy ujímali úkolu reprezentace židovských zájmů v budování *modu vivendi* s novými úředními orgány. Zvyk a výchova je vedly k tomu, aby se pokoušeli uplatnit staré a ověřené metody sepisování petic a stížností, domáhání se slyšení, vyjednávání – a uplácení. Proti rozhodnutí Němců soustředit Židy v ghettech neměli námitky. Zdálo se, že budou-li Židé odděleni od zbytku populace, bude to dobrá ochrana před pronásledováním a pogromy. Vypadalo to také jako vítaný prostředek k pozvednutí židovské samosprávy a k ochraně židovského způsobu života v nepřátelském a nebezpečném prostředí. Jinými slovy, zdálo se, že vykázání Židů do ghatt slouží – za daných okolností – židovským zájmům a že souhlas s takovým omezením je racionálním postojem, který musí zaujímat všichni, kdo mají židovské zájmy na srdci.

Přijmout klauzuru v ghettu ale zároveň znamenalo nahrávat nacistům. V delší perspektivě se ukázalo, že ghetta sloužila jako nástroje koncentrace – nezbytné předběžné fáze na cestě k deportaci a zkáze. Mezitím však ghetta také umožňovala, aby jeden německý úředník měl pod naprostým dozorem desítky tisíc Židů – k čemuž mu pomáhali Židé sami tím, že dodávali administrativní pracovníky i manuální pracovní sílu a že zabezpečovali společnou infrastrukturu každodenního života i orgány odpovědné za

dodržování zákona a pořádku. V tomto smyslu znamenala celá židovská samospráva *objektivně* spolupráci. A prvek spolupráce měl v činnosti *Judenräte* s postupem doby narůstat na úkor všech jiných funkcí. Racionální rozhodnutí učiněná včera ve jménu obhajoby židovských zájmů proměnila kontext jednání, takže dnes bylo racionální rozhodování o to složitější a zítřejší racionální volby byly už nutně zcela znemožněny.

Isaiah Trunk ve své zásadní studii o *Judenräte* nenechává nikoho na pochybách o tom, že židovské rady se horečnatě a zoufale snažily nacházet racionální řešení stále strašlivějších a bolestnějších problémů. Nebyla jejich vina, že v podmínkách mimořádné německé převahy a naprosté eliminace morálních zábran, již dosáhla byrokratická mašinerie protižidovské války, neexistovalo v rámci jejich možností žádné řešení, které by nesloužilo německým záměrům. Německá byrokratická mašinerie byla dána do služeb cíle ve své iracionálnosti nepochopitelného. Tímto cílem bylo vyhlazení Židů, všech bez výjimky, starých i mladých, nemocných i tělesně zdatných, ekonomicky tíživých i potenciálně přínosných. Proto neexistoval způsob, jak by se mohli Židé německé byrokracii zkázy zavděčit, jak by pro ni mohli být užiteční či z jakéhokoli jiného důvodu žádoucí nebo alespoň snesitelní. Válka byla jinými slovy pro Židy prohraná, ještě než začala. A přesto bylo třeba v každé fázi této války činit rozhodnutí a jednat, racionálně jít za určitými účely. Každý den byla příležitost k racionálnímu chování a poptávka po něm. Úspěch operace holocaust bylo možno vybudovat z racionálního jednání jejich budoucích obětí, protože její konečný cíl se veškerému racionálnímu uvažování vzpíral. Dávno před tím, než byl vymyšlen holocaust, prodělal stejnou zkušenost K., vynálezavý, nicméně bezmocný zeměměřič z Kafkova *Zámku*. Ve svém osamělém boji se Zámkem prohrál – ne proto, že jednal iracionálně, ale protože si dal naopak velmi záležet na tom, aby užíval rozum ve styku s mocí, která (jak se mylně domníval) bude na racionální nabídky reagovat racionálně, což se ve skutečnosti nestalo.

Jednou z nejdrásavějších epizod v krátké a krvavé historii ghett byla kampaň „zachraň se prací“, která probíhala z iniciativy židovských rad v některých z největších východoevropských

ghett. Předválečný východoevropský antisemitismus obviňoval Židy z ekonomického parazitismu; všichni byli obchodníky a překupníky, kteří nepřinášejí nic navíc, a jako celek představovali skupinu, bez níž by bylo zbytku obyvatelstva lépe. Když němečtí okupanti zapracovali do svého deklarovaného programu zbytečnost Židů, mělo větší smysl než kdy jindy pokusit se je odvrátit od jejich záměru tím, že se podá hmatatelný důkaz o užitečnosti Židů. Okolnosti se zdály být pro takovou strategii zvlášť příhodné, protože Němci, jejichž prostředky až do krajnosti vyčerpávala válka, museli jistě vítat každý ekonomický přínos navíc a každou novou produktivní sílu, kterou mohli získat. Chaim Rumkowski, *Präses* lodžského ghetta a zdaleka nejzbožnější apoštol víry v příčinnost, sotva může být nařčen z iracionální reakce na německou hrozbu. Je pravda, že podcenil vražednou iracionálnost Němců a přecenil jejich základní obchodnickou racionalitu (či obecněji vliv hodnot a principů, jimiž se údajně řídí svět organizovaný z hlediska efektivity). Těžko ale říci, co jiného mohl dělat, i kdyby svůj omyl prohlédl. Byl nucen se chovat, jako by protivníci byli skutečně racionálně jednajícími aktéry; bez takového předpokladu nebylo jak rozhodnout o směru dalšího jednání. V údolí slepých byl králem jednooký. V racionálním světě moderní byrokracie je diktátorem iracionální hochštapler.

A tak se Rumkowski svým způsobem skutečně choval v souladu s jedinou podobou racionality, která se před ním otvírala, jakkoli byla klamná a zrádná. „Při nesčetných příležitostech ve všech svých veřejných vyjádřeních jak před ‚přesídlováními‘, tak během nich neúnavně opakoval, že fyzická existence ghetta závisí výhradně na práci, která je užitečná pro Němce, a že ghetto by se za žádných, byť i těch nejtragičtějších okolností nemělo vzdát tohoto oprávnění svého trvání.“¹⁹ Rumkowski v Lodži, Efraim Baraš v Białystoku, Gens ve Vilniusu a mnozí další často a s přesvědčením hovořili o vlivu pilné práce na záměry německých pánů. Opravdu, jak se zdá, věřili, že jakmile se prokáže produktivnost a užitečnost židovské práce, deportace a namátkové

¹⁹ Isaiah Trunk, *Judenrat: The Jewish Councils in Eastern Europe under German Occupation*, Macmillan, London, 1972, s. 401.

vraždění budou nahrazeny německými zakázkami a subvencemi – či přinejmenším tak mluvili a nutili se v to věřit. Nenalou měrou tak přispívali k německému válečnému úsilí. *Pracovali na oddálení definitivní porážky téže zhoubné síly, která přísahala, že je zničí.* Než se klikatá cesta naposledy stočila do Osvětimi, postavily šikovné a ochotné židovské ruce spoustu mostů přes řeku Kwai.

Na méně ideologicky zanícené funkcionáře německé byrokracie to skutečně působilo. Samozřejmě, že z čistě pragmatických důvodů. Že jsou Židé lidské bytosti s trvalým místem v řádu věcí, je, jak se zdá, ani nenapadlo, rozhodně ale souhlasili s tím, že využívat pracovní horlivost Židů má větší ekonomický (a vojenský) smysl než takovou oddanou a disciplinovanou pracovní sílu vybijet. Existují doklady o tom, že zvláště rádi by vraždění odložili někteří vojenští velitelé na východě, kteří zjistili, že většina místních řemeslníků s dovednostmi, jež byly nepostradatelné pro udržení vojenské mašinerie v chodu, jsou Židé. Jejich polovičaté pokusy uchránit židovské otroky před kulomety *Einsatzgruppen* byly zmařeny, jakmile se o nich doslechly nejvyšší orgány, které věděly, že racionální úvahy jsou přípustné, pouze když – a pouze pokud – přibližují iracionální cíl. Rozhodnutí Ministerstva pro obsazená východní území vylučovalo jakoukoli diskusi: „Při řešení židovské otázky se zásadně neměly brát v úvahu ekonomické faktory. Kdyby v budoucnu vznikly nějaké problémy, mělo se žádat o radu u nejvyššího velitele SS a policie.“²⁰ Celkem vzato nezachránila „užitečná“ práce podněcovaná židovskými radami podle všeho nikoho (i když některým život prodloužila). Chvála, již zahrnovali Rumkowski nebo Baraš zručné a nadšené, a tedy „nenahraditelné“ židovské dělníky, nemohla změnit černou skutečnost, že tito dělníci byli Židé. Přestože byli mazivem v německém válečném stroji, v první řadě zůstávali Židy a jejich „užitečnost“ byla až druhořadá. Většinou natolik druhořadá, že už bylo příliš pozdě.

Opravdová zkouška racionality nastala, když dostaly *Judenräte* pokyn, aby se ujaly „přesídlení“. Jelikož nacisté mobi-

lizovali svou veškerou operační sílu k boji s neustále rostoucím ruským tlakem, těžko si mohli dovolit zabezpečovat konečné řešení pomocí vlastních uniformovaných mužů. Tentokrát uznali, že židovskou pracovní sílu skutečně potřebují. Odpovědnost za všechny úkoly, které příprava vraždění vyžadovala, byla ponechána na *Judenräte*. Ty musely dodat podrobné seznamy obyvatel ghetta určených k deportaci. Nejdříve je musely vybrat. Potom je musely dostat do železničních vagonů. Jestliže se někdo skrýval nebo kladl odpor, musela takové vzdorné výsledovat a zajistit židovská policie a přinutit je, aby se podrobili. V ideálním případě se sami nacisté omezovali na roli nezúčastněných pozorovatelů.

Kdyby Židé měli být vraždění masově a najednou, volba (či spíše absence volby) by byla pro všechny jasná a jednoznačná. Samozřejmě reakcí by byla výzva k všeobecnému odporu, ať by sliboval třeba jen mizivou naději – neboť jeho jedinou alternativou by bylo „jít jako ovce na porážku“. Z německého hlediska by taková jasnost významně zvedla náklady celé operace. Němci by pak nemohli zapojit racionální pohnutky obětí do služeb jejich vlastní zkázy. Oběti by zkrátka nespolupracovaly. Mnohem racionálnější řešením bylo využít racionálnost obětí. A tak se nacisté, kdykoli to bylo možné, snažili vyhnout celkové deportaci. Je zřejmé, že dávali přednost tomu, provádět tento úkol po částech.

Ve městech, kde likvidace Židů probíhala po částech, je Němci po každé další „akci“ ujišťovali, že toto už byla akce poslední... K tomuto záměrnému, chladnokrevnému klamání a podvádění se Němci během provádění konečného řešení uchýlovali, aby vyděšené Židy ukonejšili, aby otupili jejich ostražitost a zcela je dezorientovali, aby ti až do poslední minuty neměli ani tušení, o co v „přesídlení“ skutečně jde. Pud sebezáchovy, který má lidi k odporu vůči představě bezprostřední zkázy a k tomu, aby se chytali každé jiskřičky naděje, zde nahrával katům.²¹

V řadě malých měst na západních územích SSSR, která postupující německá armáda brzy změnila v peklo na zemi, byly složité úskoky zbytečné. Podle instrukcí, které dal Hitler svým vojákům,

²⁰ Citováno podle Trunk, *Judenrat*, s. 407.

²¹ Trunk, *Judenrat*, s. 418, 419.

byla válka proti SSSR jiná než všechny ostatní – všechno bylo dovoleno a neplatila žádná pravidla. Wehrmacht a zejména *Einsatzgruppen* se chovaly tak, jako by jediným stále platným pravidlem bylo *zabíjej, co můžeš*. Židé byli naháněni do nejbližších lesů nebo roklí a střílení kulomety. Nebyl nedostatek nadšených ukrajinských pomocníků a slabý žaludek neměli ani zkušení vojáci této války „jiné než všechny ostatní“. Pouze na několika málo místech, kde bylo židovské obyvatelstvo obzvlášť početné či potřeba židovských řemeslníků obzvlášť naléhavá, se Němci obtěžovali zřídit rady a zavést židovskou policii, což bylo na dřívě obsazených polských územích pravidlem. Všude, kde vznikla ghetta, usilovalo se o spolupráci Židů na vlastní zkázu a vcelku se jí dosahovalo.

Rady v relativně brzké fázi věděly – či přinejmenším mohly vědět, pokud se usilovně nesnažily nic nevidět –, jaký je pravý účel „výběrů“, které jim bylo nařízeno provádět. Nemálo členů rad spolupráci kategoricky odmítlo. Někteří spáchali sebevraždu, jiní se dobrovolně připojili k transportům mířícím do táborů smrti, přičemž předtím často museli Němce, kteří zatím potřebovali, aby židovští radní zůstali naživu, oklamat. Většina jich ale na postupné „poslední akce“ přistoupila. K vysvětlení takového chování jim nechyběla přesvědčivá, racionální zdůvodnění. Protože židovská tradice zakazovala vyjednávat o přežití některých na úkor jiných,²² tato zdůvodnění mohla vycházet pouze z folkloru moderního, racionálního věku a balit se do

²² Maimonidés: „Kdyby jim pohané řekli, ‚dejte nám jednoho z vás a my ho zabijeme, nebo jinak vás pobijeme všechny‘, ať jsou zabiti všichni a jediná židovská duše není vydána.“ *The Fundamentals of the Torah*, 5/5. Viz též *Pirkei Abbot*: „Kdysi přišel k rebemu muž a řekl mu: ‚Vládce mého města mně nařídil zabít jistého člověka, a když odmítnu, zabije mne.‘ Rebe mu řekl: ‚Buď zabít a nezabíjet; myslíš, že tvá krev je rudější než jeho? Možná, že jeho je rudější než tvá.‘“ (Pes. 25b.) *Jeruzalémský talmud* říká: „Po cestě putovala skupina Židů a tu je potkali jacísi gójové a řekli: ‚Dejte nám jednoho z vás, abychom ho mohli zabít, protože jinak vás zabijeme všechny!‘ I kdyby všichni měli být zabiti, nesmějí vydat jedinou duši Izraele.“ Pokud jde o situaci, kdy sami nepřátelé jmenují konkrétní osobu, kterou chtějí potrestat, názory autorit se rozcházejí. Talmud však i v takovém případě doporučuje uvažovat v duchu následujícího příběhu: „Ulla bar Košev byl stíhán vládou. Uprchl do azylu k rabbimu Jošuvovi ben Levimu v Lodu. Přišli vládní vojáci a město obklíčili. Řekli: ‚Jestliže nám ho

slovníku moderní technologie. Nejvíce vhod přišla, jak se dalo očekávat, hra s čísly: život většího počtu lidí je lepší než život menšího počtu, zabít jich méně není tak ohavné jako jich zabít více. *Obětovat některé v zájmu záchrany mnoha* – to je nejčastěji se opakující refrén v zaznamenaných omluvách předáků *Judenräte*. Jakousi podivnou myšlenkovou přesmyčkou se odsouzení k smrti bralo jako ušlechtilá a morálně chvályhodná obrana života. „Nerozhodujeme, kdo zemře; rozhodujeme pouze, kdo bude žít.“ Hrát si na boha ale nestačilo. Mnozí vůdcové *Judenräte* chtěli zůstat ve vzpomínkách jako laskaví bohové ochránci. Rumkowski tak 4. září 1942, poté, co poslal tisíce starých, nemocných a dětí na smrt, prohlásil: „Nevedla nás... myšlenka na to, kolik životů bude ztraceno, nýbrž zřetel k tomu, kolik jich bude možno zachránit.“²³ Jiní se utápěli v bohaté metaforice moderní medicíny a stavěli se jako chirurgové zachraňující život: „Má-li se zachránit tělo, je třeba odříznout končetinu.“ „Potřebuje-li člověk amputovat paži, která je zachválena infekcí, pak se to udělá.“

Navzdory všem těmto řečem a navzdory tomu, že se vynášení rozsudků smrti vydávalo za chvályhodný výkon moderní racionální mysli spojené s vřelým židovským srdcem, však nepřestávala ani v těch spolupracovnících, kteří byli v omluvách svého chování nejvynalézavější, hlodat jedna otázka: dejme tomu, že odříznutí končetiny se nelze vyhnout – měl bych to ale být já, kdo provede operaci? Nebo se vtírala v ještě děsivější podobě: dejme tomu, že někteří musí zahynout, aby mohli jiní žít – kdo jsem ale já, abych mohl rozhodovat o tom, kdo by měl být obětován a kvůli komu?

Máme doklady o tom, že podobné otázky sužovaly mnohé z židovských radních a předáků, dokonce i ty (a zejména ty), kteří neodmítli spolupracovat a nehledali východisko v sebevraždě.

nevydáte, zničíme město.‘ Rabbi Jošua šel za Ullou bar Koševem a přesvědčil ho, ať se vzdá. Rabbimu Jošuvovi se zjevoval Eliáš, ale od toho okamžiku se nezjevil. Rabbi Jošua se mnoho dní postil a Eliáš se mu nakonec zase zjevil. ‚Mám se snad zjevovat udavačům?‘ zeptal se. Rabbi Jošua řekl: ‚Držel jsem se zákona.‘ A Eliáš ostře namítl: ‚Ale je to zákon pro svaté?‘“ (*Trumot* 8:10).

²³ Citováno podle Trunk, *Judenrat*, s. 423.

Důstojný odchod varšavského Czerniakowa je obecně známý, seznam sebevražd byl však dlouhý a počet těch židovských radních, kteří nezašli za hranici, již překročit jim nedovolovaly jejich morální zásady, byl velký a stále ještě není přesně zjištěn. Zde je pouze několik námátkou vybraných příkladů. *Präses Judenrat* v Rovně Dr. Bergman řekl Němcům, než spáchal sebevraždu, že k „přesídlení“ může dodat je sám sebe a svou rodinu. Motel Chajkin z městečka Kosów Poleski s pohrdáním odmítl záchranu, již mu nabízel *Stadtkomissar*. David Liberman z Lukówa hodil německému úředníkovi do tváře na kousky roztrhané peníze, které vybrali na nezdařené podplacení, se zvoláním: „Tady ti platíme za náš výlet, ty krvavý tyrane!“ Na místě byl zastřelen. Když nacisté žádali po židovské radě v obci Bereza Kartuska kontingent Židů pro „práci v Rusku“, celá rada na schůzi 1. září 1942 spáchala sebevraždu.

Pokud jde o ty ostatní, kteří byli dostatečně zbabělí či stateční, aby dál žili, nutně potřebovali nějakou odpověď; nějakou omluvu, ospravedlnění, morální nebo racionální zdůvodnění. Ve většině zaznamenaných případů se spokojili s tím posledním – s racionálním zdůvodněním, které bylo pro ostatní zjevně nej přijatelnější a nej přesvědčivější. Gens, Rumkowski a jim podobní cítili po každé další „akci“ potřebu svolat zbývající vězně ghetta na všeobecné shromáždění, aby vysvětlili, proč se rozhodli „udělat to sami“. (V Gensově případě ono „udělat to“ znamenalo dopravit 400 starých lidí a dětí z Oszmiany na místo popravky a nechat je pozabíjet židovskými policisty.) Ohromeným posluchačům pak byla předložena vzorová ukázka racionálního uvažování a numerické kalkulace. „Kdybychom tu práci nechali na Němcích, zemřelo by mnohem víc lidí.“ Nebo osobněji: „Kdybych to odmítl řídit, Němci by na mé místo dosadili mnohem horšího a krutějšího člověka, což by mělo nepředstavitelné důsledky.“ Racionálně vykalkulovaný „zisk“ se potom přetavil v morální povinnost. „Ano, mou povinností je ušpinit si ruce,“ rozhodl Gens, samozvaný bůh vilniuských Židů, vrah, který zemřel v přesvědčení, že je Spasitel.

Strategie „zachraň, co se dá“ se dodržovala, dokud poslední Žid neskončil kdesi v ukrajinském příkopu nebo nevyletěl komí-

nem v Treblince. Dodržovali ji lidé vyzbrojení logikou a řádně vyškolení v umění racionálního uvažování. Sama tato strategie byla triumfem racionality a nejvyšší poctou, jakou jí lze složit. Vždy se dalo něco nebo někdo zachránit, a tak tu vždy byla příležitost být racionální. Logicky a racionálně uvažující židovští radní se navzájem proargumentovali k dílu vrahů. Jejich logika a racionalita byla součástí vražedného plánu. Uplatňovala se vždy, když byla zabíjácká komanda příliš nepočetná nebo když nebyly bezprostředně k dispozici vražedné zbraně. Logika a racionalita byly k dispozici stále, takže v záloze existovala hojná nabídka efektivní spolupráce připravená zaplnit mezeru. Jako by se měla reformulovat stará moudrost: když si Bůh přeje někoho zničit, neudělá z něho blázna, ale racionálního člověka.

Jak dnes dobře víme, přestože snad byla strategie „zachraň, co se dá“ racionální, obětem nepomohla. Jenomže to nebyla v první řadě strategie obětí. Představovala dodatek, prodloužení strategie destrukce, již rozvinuly a uplatňovaly síly, jejichž cílem bylo vyhlazení. Než lidé přijali strategii „zachraň, co se dá“, byli už vybráni za oběti. Ti, kdo je za oběti vybrali, vytvořili situaci, v níž bylo třeba něco zachraňovat, aby se vůbec dalo existovat, a tak přišla ke slovu kalkulace z hlediska „předcházení ztrátám“, „nákladů přežití“, „menšího zla“. V takové situaci se racionalita obětí stala zbraní v rukou vrahů. Ukazuje se však, že *racionalita ovládaných je vždy zbraní vládců*.

Dnes víme, že nehlédě na všechny tyto teoretické pravdy narazili utlačovatelé při získávání racionálně motivovaného spolupachatelství obětí na překvapivě malé obtíže.

Racionalita sebezáchovy

Předpokladem úspěchu utlačovatelů bylo nastolení takových podmínek, v nichž by racionální kalkulace obětí přetrvala možnost dosažení cíle, jemuž měla původně sloužit. Lidem – alespoň některým lidem a po určitou dobu – bylo třeba umožnit jednat v nepochybně iracionálním prostředí racionálně. To zase předpokládalo, aby se z celkového kontextu vydělily enklávy norma-

lity a aby se proces, který nakonec vedl ke zkáze, rozkouskoval na takové fáze, které připouštěly, uvažovalo-li se o nich odděleně, volbu na základě racionálních kritérií přežití. Z hlediska těch, kdo řídili holocaust, byly všechny jednotlivé úkony, které se nakonec spojily v *Endlösung*, racionální; většina z nich byla racionální také z pohledu obětí.

Aby se dosáhlo tohoto účinku, bylo třeba vytvořit zdání, že po většinu času je dosažitelným cílem selektivní přežití, a tedy že chování diktované zájmem o sebezáchovu je jak racionální, tak moudré. Jakmile byla za nejvyšší kritérium jednání zvolena sebezáchova, její cena se dala postupně, avšak vytrvale zvyšovat – dokud nedošlo k devalvaci všech ostatních zřetelů, dokud nebyly prolomeny všechny morální či náboženské zábrany a odmítnuty a popřeny všechny ohledy. Nechvalně známý Resvö Kastner zmučeně připustil: „Na začátku chtěli [po židovské radě] celkem nedůležité věci, nahraditelné materiální hodnoty, jako osobní majetek, peníze a byty. Později ale požadovali osobní svobodu člověka. Nakonec nacisté žádali život sám.“²⁴ Tak byla dovedena do krajnosti a beze zbytku využita vnitřní morální netečnost principů racionality. Potenciál, který je v jednajících naučených jít za racionálním ziskem vždy přítomen, dokud ale nejsou vystaveni krajní zkoušce, je pouze latentní, se tu uplatnil v plné míře. V oslepujícím záblesku se ukázalo, že racionalita sebezáchovy je nepřitelem morální povinnosti.

Podle výpovědi očitého svědka nařídil na velikonoční neděli roku 1942 *Amtskomissar* ve městě Sokoly místní *Judenrat* přivést všechny tělesně zdatné muže. Když *Präses* v určenou dobu hlásil, že se mu to nepodařilo,

Amtskomissar se rozčílil, nenechal ho domluvit a začal ho pohlavkovat a fackovat. Hrál po jeho kapesních hodinkách, otevřel je a zařval: „*Im Verlaufe einer halben Stunde sollen alle hier versammelt sein! Sonst wird der Judenrat bald erschossen!*“ V *Judenrat* to způsobilo nový šok. Najednou to byli jiní lidé. Všech dvanáct se jich se svými pomocníky a spolupracovníky pustilo do ulic *štetlu* a dům od domu vytažovali všechny

ven, velké i malé. Nikdo je nebyl s to zastavit. Pak všechny vyrovnali do řad. Jestli nějací „simulanti“ nepřišli, prohlásili, ten *Asmodeus* vyřídí celou *Judenrat!* Do patnácti minut byla ulice plná lidí a *Judenrat* je v dvojstupu odvedla.²⁵

Podobné scény se s děsivou pravidelností opakovaly po všech rozlehlých končinách nacisty ovládané Evropy. Před židovskými radními a židovskými policisty stála prostá volba: zemřít, nebo nechat zemřít jiné. Mnozí se rozhodli svou smrt a smrt příbuzných a přátel odložit. Vlastní zájem hru na bohy usnadňoval.

Nelze říci, kolik z těch, kdo se rozhodli „pošpinit si ruce“, skutečně doufalo, že přežijí. Volba mezi životem a smrtí vystavuje pud sebezáchovy extrémní zkoušce. Je nespravedlivé a závadějící posuzovat lidské chování v podmínkách takové volby podle kritérií mnohem méně závažných a dramatických rozhodnutí, která se činí v běžném životě, v němž jsou konflikty mezi vlastním zájmem a odpovědností vůči jiným sice často ostré, sotva kdy jsou ale mezní a mají nevratné důsledky. S většími běžnými konfliktů se navíc utkáme jednotlivě, v prostředí, kde většina ostatních lidí nemusí provádět volbu srovnatelné morální závažnosti – morální kritéria tedy zůstávají jasně viditelná. Takové prostředí v ghettech během postupné destrukce prakticky zaniklo. Cokoli zbývalo z autority morálních závazků, převyšující racionální vlastní zájem, bylo při průchodu jednotlivými kruhy pekla krok za krokem „vyřazováno z činnosti“. Normální procedura každé byrokracie – kdy se získávání poslušnosti zajišťuje a usnadňuje devalvací a utlumením všech protichůdných tlaků, včetně morálních – byla dovedena do krajnosti a odhalila celý svůj potenciál. Spolupráci obětí na záměrech pronásledovatelů usnadňovala jejich mravní zkaženost. Když je autoři záměru postavili před volbu, z nichž mohli ti „nejschopnější“, kteří přežili, vyjít pouze se špinavými rukama, postarali se tím o to, aby se obyvatelé ghetta s postupem doby stále více proměňovali ve spolek spolupachatelů vraždy a aby zároveň s tím narůstala morální necitelnost a bezohlednost – což poškozovalo

²⁴ Citováno podle Trunk, *Judenrat*, s. xxxii.

²⁵ Citováno podle Trunk, *Jewish Responses to Nazi Persecution: Collective and Individual Behaviour in Extremis*, Stein & Day, New York, 1979, s. 75–76.

a možná zcela ničilo všechny brzdy, které normálně mírní tlak holého pudu sebezáchovy.

Jeden z vůdců povstání ve varšavském ghettu a jeden z mála jeho bojovníků, kteří přežili, Marek Edelman, zaznamenal bezprostředně po konci války své vzpomínky na „společnost v ghettu“:

Také naprostá separace, embargo na tisk zvenčí a přerušení veškeré komunikace s vnějším světem měly svůj zvláštní účel i účinek na židovské obyvatelstvo. Všechno, co se dělo na druhé straně zdí, bylo postupně stále vzdálenější, rozmazanější, cizejší. Záleželo pouze na tom, co se dělo dnes v bezprostřední blízkosti. To byly ty nejdůležitější záležitosti, na které se soustředila veškerá pozornost průměrného obyvatele ghetta. Jedinou důležitou věcí se stalo zůstat naživu. Takový „život“ si každý vykládá po svém v závislosti na tom, jaké má podmínky a prostředky. Pro lidi, kteří byli před válkou bohatí, je pohodlný, pro zvlčilé kolaboranty s gestapem a pašeráky bez morálky překypuje hojností a nevázaností, pro nespočetnou masu dělníků a nezaměstnaných, žijících z vodové polévky z dobročinné vývařovny a z přidělů chleba, znamená hladomor. Na takovém „životě“ každý svým vlastním způsobem obsedantně lpí. Lidé s penězi vidí smysl života v každodenních příjemnostech a radovánkách, které hledají v hlučných a neustále přeplněných kavárnách, nočních klubech a tančírnách. Ti, kteří nemají nic, se snaží polapit neustále unikající „štěstí“ schovávající se v plesnivě bramboře vytažené z popelnice nebo v kusu chleba, který do ruky žebračka vloží kolemjdoucí; chtějí alespoň na krátkou prchavou chvíli zapomenout na hlad... Ale hlad je den ode dne větší, rozlévá se z přeplněných bytů na ulice, bodá do očí pohledem na zrudně nafouklá těla, podobající se, hnisající končetiny omotané špinavými cáry, plné vředů a boláků po omrzlinách a z podvýživy. Hlad mluví ústy žebrajících dětí a nuzných starců... Chudoba je tak zdrcující, že lidé umírají hlady na ulicích. Každý den kolem čtvrté, páté ráno sbírají pohřebáči desítky mrtvol přikrytých novinami zatíženými proti větru kamenem. Někteří padnou přímo na ulici, jiní zemřou doma, ale rodina je vysvleče donaha (šaty je třeba prodat) a pohodí je na dlažbu, aby za pohřeb

zaplatila židovská rada. Ulicemi projíždí jeden koňský povoz za druhým až po okraj naplněný nahými těly... V ghettu navíc zuří tyfus... Každý nemocniční sál pojme sto padesát nakažených; do jedné postele se dávají dva, někdy i tři, ale i tak jich mnoho leží na zemi. Na umírající se lidé dívají netrpělivě, zabírají místo jiným... Do každé pohřební jámy se natlačí pět set mrtvol, a přesto jich zůstávají stovky nepohřbeny a ze hřbitova se šíří odporný, těžce nasládlý puch... Do těchto tragických poměrů židovského života se Němci snaží vpravit zdání řádu a autority. Od prvního dne oficiálně vykonává moc židovská rada. Aby se udržel pořádek, zřídila se uniformovaná židovská policie... Tyto instituce, které měly dát životu v ghettu jakýsi náter normality, se ve skutečnosti staly zdrojem dalekosáhlé korupce a demoralizace.²⁶

V ghettu představovala vzdálenost mezi třídami vzdálenost mezi životem a smrtí. Už jenom zůstat naživu znamenalo zavírat oči před bídou a utrpením jiných lidí. Chudí umírali jako první, a v celých houfech. S nimi i lidé nevynalézaví, pokorní, naivní, poctiví, neprůbojní. Od samého počátku se život v ghettu s velkým množstvím lidí tlačících se v prostoru, který by normálně nepojal víc než třetinu jejich počtu, s potravinovými přiděly vypočítanými právě tak na to, aby umožnily tělesný rozklad a duševní chátrání, s prakticky neexistujícími zdroji příjmu, bující epidemií a nedostatkem léků, stal hrou s nulovým součtem, v níž nejkýženější odměnou, jedinou odměnou, která něco skutečně znamenala, byla sebezáchova. Cena soucitu byla sotva kdy tak vysoká, sotva kdy se pouhá starost o vlastní přežití tolik přiblížila mravní zkaženosti.

Třídní rozdíly, tak kruté a děsivé v podmínkách, kdy jde o přístup k chlebu a přístřeší, nabyly vražedné podoby, jakmile se rozpoutal zápas o odklad popravy. V té době už byli chudí příliš zesláblí a jejich řady prořídle, aby se postavili na odpor nebo nějakým jiným způsobem bránili svůj život. „Když docházelo k vyklízení ghett, nebyly mnohé židovské rodiny schopny bojovat, nebyly už schopny sepsat žádost, utéci, a dokonce ani přesunout

²⁶ Mark Edelman, *Ghetto walczy*, C. K. Bundu, Warszawa, 1945, s. 12–14.

se na shromaždiště, aby to už měly z krku. Promrzlé a bezmocné čekaly, až k nim domů vtrhne razie.“²⁷ Bohatí a ne tak strádající se snažili navzájem přeplatit v (zpravidla marných) pokusech získat některý z těch několika výjezdních pasů, které nacisté obvykle neopomněli zpanikařenému davu předhodit. Málo z nich myslelo na to, že úspěch jedné oběti nemůže než znamenat zhoubu jiné. Za tabulky s magickými čísly, která vyjímala své držitele z právě probíhající „akce“, se nabízela a brala celá jmění, horečnatě se hledali a upláceli vlivní ochránci. Władysław Szlengel, nezapomenutelný bard varšavského ghetta, zanechal trýznivý popis „akce“, která se odehrála 19. ledna 1943:

Telefony v obležení. Pomozte! Pomozte! Pomozte! Burcování hodnostářů gestapa. Volání na železniční službu: Přivezli vlaky? Je tam někde pan Szmerling? Pane, mého... sebrali! Pane Skosowski! Pomozte! Jakoukoli částku! Sto tisíc! Kolik je třeba! Dám půl milionu za dvacet lidí! Za deset lidí! Za jednoho!

Židé mají peníze! Židé tahají za provázky! Židé jsou bezmocní!...

Víme, jak přišli k svému obrovskému majetku – a jak teď sahají až na dno, aby dostali vodu, jak své miliony nabízejí Ukrajincům, jak odjíždějí s částkami, s nimiž by mohli udržet ty stovky lidí sehnané na nádraží naživu po celé měsíce...

Dobytěk ozdobený tabulkami s čísly se plaší. Pár tvorů bez čísel stojí bezmocně uprostřed zmaru...

Říšská pokladna přetéká.

Židé umírají.²⁸

Cím výše šplhala cena života, tím hlouběji klesala cena zrady. Neodolatelné puzení žít odsunovalo morální zábrany a s nimi i lidskou důstojnost. V podmínkách všeobecného zápasu o přežití byla hodnota sebezáchovy povýšena do pozice nezpochybnitelného oprávnění volby. Všechno, co sloužilo sebezáchově, bylo správné. Když šlo o tento nejvyšší cíl, všechny prostředky se zdály být oprávněné. Je pravda, že nacisté nyní po *Ältestenräte*

chtěli služby nepoměrně děsivější, než jaké vyžadovali na počátku. Ale změnily se také sázky ve hře – nahoru s cenou poslušnosti šly i odměny za ni. A proto se služby povětšinou stále nabízely. V handrkování o další den života platila funkce v židovské radě či policii víc než peníze nebo diamanty.

Ne že by se penězi a diamanty pohrdalo. Četné zprávy podané přeživšími skládají ponurý a skličující příběh o rozbujelem úplatkářství a vyděračství, předražování a podvodech, které se staly příznačným rysem řady *Judenräte* či přinejmenším mnohých jedinců podílejících se na jejich strašlivé moci oddělovat život a smrt. Za nesčetné služby radních, ať už šlo o oficiální výsadu či falešný průkaz totožnosti, se požadovaly a platily obrovské finanční částky i rodinná dědictví. Zvláště žádané byly pokoje ve zvláštních budovách vydělených pro členy rad a příslušníky policie a jejich bezprostřední rodiny. Takové budovy byly údajně mimo pozornost SS a jejich obyvatel se po sobě jdoucí *Aktionen* neměly dotknout. Jak rostly sázky a jak se prohlubovala beznaděj, mohl však každý zlomek výsad vyžadovat nesmírnou cenu, již byli s to zaplatit pouze ti nejbohatší ze zbývajících členů ke zkáze odsouzeného společenství.

Takové chování *Judenräte* odráželo celkovou zkaženost pronásledovaného obyvatelstva. Útlaku, který vyvyšoval racionalitu sebezáchovy a systematicky devalvoval morální zřetele, se oběti skutečně podařilo dehumanizovat. Působil jako jakési sebenaplňující prorocství. Na začátku byli Židé označeni za nemorální, bezohledné, sobecké a nenasytné ničitele hodnot, kteří využívají svůj údajný kult humanismu jako šikovnou zástěrku čistě vlastního zájmu. Potom jim byli vnuceny nelidské podmínky, v nichž se mohla definice hlásaná propagandou stát skutečností. Kameran Goebbelsova ministerstva měl mnoho příležitostí natáčet žebráky umírající hlady před luxusními restauracemi.

Zkaženost má svou logiku. Postupuje po stadiích a každý krok usnadňuje ten příští. Začala takto:

Životní úroveň místopředsedy siedlcké rady se okamžitě zvedla... Skutečnost, že se v jeho rukou z ničeho nic ocitly obrovské finanční částky a že se mu nabízely také jiné příležitosti, mu zkrátka zamotala hlavu. Měl pocit, že má neomezenou moc,

²⁷ Hilberg, *The Destruction of The European Jews*, sv. III, s. 1036.

²⁸ Władysław Szlengel, *Co czytałem umarłym*, PIW, Warszawa, 1979, s. 46, 49, 44.

a využíval svého postavení, aby profitoval z všeobecného utrpení. Bral si lví podíl z velkých peněžních obnosů a z klenotů, jež mu byly svěřeny, aby je opatroval pro mimořádné případy, kdy bude nutno zaplatit Němcům. Žil si pohodlně...

Pokračovala následovně:

[Předseda rady v Zawierciu] obdržel během „přesídlování“ v srpnu roku 1943 zprávu, že s výjimkou velmi malé skupiny kvalifikovaných dělníků budou všichni Židé deportováni do Osvětimi (a tehdy už se vědělo, co to znamená), a tak sebral čtyřicet členů své rodiny a na seznam kvalifikovaných dělníků napsal jejich jména.

Pak spěla ke konci:

[V ghettu ve Skalatu] se *Obersturmbannführer* Müller dohodl se zástupci rady a *Kommandantem* policie ghetta Dr. Josephem Brifem, že se aktivně zúčastní „akce“, a vážně prohlásil, že oni sami a jejich příbuzní budou ušetřeni... Po krvavé akci navštívila židovskou radu skupina příslušníků SS a dobře se tam bavili. Čekala na ně hostina... Hostitelé pobíhali kolem bohatě prostřených stolů a podlézavě se snažili své hosty uspokojit. Bylo slyšet bujarý smích, hrála hudba a hosté hodovali, zpívali a veselili se. To všechno v době, kdy bylo 2000 lidí nahnáno do synagogy, kde se téměř udusili pro nedostatek vzduchu, a kdy ostatní byli drženi v chladu na louce vedle železniční trati.²⁹

Ve skutečnosti to ještě konec nebyl. Vlak zvaný „sebezáchova“ se zastavil až na zastávce v Treblince.

Závěr

Kdyby měli židovští radní a policisté na výběr, žádný by do vlaku, jehož cílovou stanicí byla sebedestrukce, nenastoupil. Žádný by nepomáhal zabíjet jiné. Žádný by neklesl ke zkaženosti ve stylu „po nás potopa“. Na výběr však neměli. Přesněji řečeno, nebyli to oni, kdo udával rozsah voleb. Většina z nich – včetně

těch naprosto zkorumpovaných a bezskrupulózních – používala při volbách, které jim byly umožněny, svůj rozum a schopnost racionálního úsudku. Zkušenost holocaustu ve všech jeho strašlivých důsledcích odhalila, že existuje rozdíl mezi racionalitou jednajícího (psychologický jev) a racionalitou jednání (poměřovanou objektivními důsledky jednání pro jednajícího). Rozum je dobrým rádcem v individuálním chování pouze tehdy, když tyto dvě racionality souzní a překrývají se. V jiných případech se mění v sebevražednou zbraň. Ničí svůj vlastní smysl a cestou strhává morální zábrany – své jediné omezení a potenciálního zachránce.

Shoda zmíněných dvou racionalit – jednajícího a jednání – nezávisí na jednajícím. Závisí na kontextu jednání, který sám je závislý na sázkách a možnostech, které nemá jednající pod kontrolou. Se sázkami a možnostmi manipulují ti, kdo mají situaci skutečně ve svých rukou: kdo jsou schopni zaříditi, aby některé možnosti byly příliš nákladné na to, aby si je ti, jimž vládnou, často vybírali, a přitom se postarat o častý a hromadný výběr možností, které přibližují jejich cíle a upevňují jejich moc. U této schopnosti nezáleží na tom, zda jsou cíle vládců prospěšné či škodlivé zájmům ovládaných. *V podmínkách ostře asymetrické moci je racionalita ovládaných mírně řečeno dvojsečnou zbraní. Může jim sloužit ku prospěchu. Může je ale také zničit.*

Je-li holocaust chápán jako komplexní záměrná operace, může sloužit jako paradigma moderní byrokratické racionality. Udělalo se v něm téměř všechno pro to, aby se dosáhlo maximálních výsledků s minimálními náklady a úsilím. Téměř všechno (ve sféře možného) se v něm udělalo i pro to, aby se využily schopnosti a zdroje všech zúčastněných, ty, kteří se měli stát obětmi úspěšné operace, nevyjímaje. Téměř všechny tlaky irelevantní či odporující účelu operace byly buď neutralizovány, či z jednání zcela vyloučeny. Z historie organizace holocaustu by se vlastně dala sestavit učebnice vědeckého řízení. Nebytí morálního a politického odsouzení jeho účelu, které světu vnutila vojenská porážka jeho pachatelů, taková učebnice by skutečně vznikla. A nebyl by nedostatek význačných vědců snažících se navzájem předstihnout při zkoumání a zo-

²⁹ Citováno podle Trunk, *Judenrat*, s. 447–449.

becňování zkušeností holocaustu v zájmu vyspělé organizace lidských záležitostí.

Z hlediska obětí obsahuje holocaust jiná poučení. Jedním z nejdůležitějších je otrěsná nedostatečnost racionality jakožto jediného měřítka organizační zdatnosti. Sociální vědci zatím toto poučení plně nedocenili. Dokud je nevstřebají, můžeme i dále zkoumat a zobecňovat ohromný pokrok v efektivnosti lidského jednání, jehož se dosáhlo díky eliminaci kvalitativních kritérií, včetně morálních norem – a na důsledky příliš často nemyslet.

Tento text byl původně napsán pro *Festschrift* na počest profesora Bronisława Baczka.

6

Etika poslušnosti (Poučení z Milgrama)

Dwight Macdonald, který se ještě zcela nevzpamatoval z otrěsné skutečnosti holocaustu, v roce 1945 varoval, že bychom se více než člověka, který porušuje zákon, měli bát toho, kdo ho dodržuje.

Holocaust zastínil všechny obrazy zla, které jsme zdědili a měli v paměti. Obrátil tím všechna tradiční vysvětlení zlých skutků. Najednou vyšlo najevo, že to nejhorší zlo v lidské historii nevyplývalo z rozpadu řádu, ale z dokonalé, bezchybné a nezpochybnitelné vlády pořádku. Nebylo dílem divokého, nekontrolovatelného davu, nýbrž mužů v uniformách, poslušných a ukázněných, dodržujících pravidla a pedantsky lpících na duchu a litéře instrukcí. Velmi brzy se ukázalo, že kdykoli tito muži svlékli uniformu, nebyli nijak zlí. Chovali se velmi podobně jako všichni z nás. Měli manželky, které milovali, děti, které hýčkali, přátele, jimž pomáhali a těšili je v nesnázích. Zdálo se neuvěřitelné, že tíž lidé, když byli v uniformě, postříleli a zplynoli – nebo na to dohlíželi – tisíce jiných lidí, včetně žen, které jejich manžel také miloval, a dětí, které jejich otec hýčkal. Bylo to též děsivé. Jak to mohli obyčejní lidé jako ty a já dělat? Určitě museli být nějak, třeba jen trochu, maličko, divní, odlišní, *jiní* než my. Určitě museli uniknout zušlechťujícímu, zlidšťujícímu vlivu naší osvícené, civilizované společnosti. Anebo možná byli zkažení a deformovaní, protože na ně působila nějaká zhoubná či nešťastná kombinace výchovných faktorů, která vyústila ve vadnou, nemocnou osobnost. Kdyby měl někdo dokázat, že jde o mylné předpoklady, narazil by na odpor nejenom proto, že by rozbil iluzi osobního bezpečí, jež prý slibuje život v civilizované společnosti. S odpo-

rem by se setkal také z mnohem pádnějšího důvodu – odhalil by totiž nenapravitelnou neprůkaznost každého morálně uspokojivého sebeobrazu a čistého svědomí. Každé svědomí by potom bylo čisté pouze prozatím.

→ *Nejúděšnější zprávou, kterou nám holocaust a to, co jsme se dozvěděli o jeho pachatelích, přinesly, nebyla pravděpodobnost, že se „to“ mohlo stát nám, nýbrž představa, že jsme to mohli spáchat my.* Hlavní nápor tohoto děsu nesl americký psycholog z Yaleovy univerzity Stanley Milgram, který provedl riskantní empirické ověření předpokladů založených na emocionální potřebě, předpokladů, jež neměly vyžadovat žádné důkazy. Ještě riskantnější a neuváženější od něho bylo, že své výsledky v roce 1974 zveřejnil. Milgramova zjištění byla vskutku jednoznačná: ano, mohli jsme to spáchat, a budou-li náležité podmínky, stále to spáchat můžeme.

Nebylo snadné se s takovým zjištěním smířit. Není divu, že na Milgramův výzkum uhodilo vši silou mínění vědecké obce. Milgramovy metody se rozpitvávaly pod mikroskopem, roznášely se na kopytech, byly prohlašovány za chybné, a dokonce hanebné a odsouzeníhodné. Seriózní i méně seriózní akademický svět se za každou cenu a všemi prostředky snažil zdiskreditovat a popřít výsledky, které slibovaly hrůzu tam, kde by mělo být sebeuspokojení a duševní klid. Málo epizod v historii vědy plněji odhaluje pravou povahu údajně hodnotově nezatíženého úsilí o poznání a nestranných motivů vědecké zvědavosti. „Jsem přesvědčen,“ prohlásil Milgram v reakci na své kritiky, „že většina kritiky vychází, ať už si to lidé uvědomují, nebo ne, z výsledků experimentu. Kdyby každý přestal u slabé či mírné rány“ (tj. předtím, než začalo dodržování experimentátorových pokynů působit domnělým obětí bolest a utrpení), „bylo by to velmi uklidňující zjištění a nikdo by neprotestoval.“¹ Milgram měl samozřejmě pravdu. A stále ji má. Od jeho původního experimentu uplynula léta a jeho zjištění, která by měla vést k zevrubné revidaci našich názorů na mechanismy lidského chování, se ve vět-

šině sociologických kursů uvádějí jako sice zábavná, nikoli však příliš přínosná kuriozita – bez vlivu na hlavní směry sociologického uvažování. Jestliže výsledky nelze vyvrátit, stále je možno je marginalizovat.

Staré myšlenkové návyky mají tuhou kořenu. Krátce po válce vydala skupina vědců pod Adornovým vedením *Autoritářskou osobnost*, knihu, jež se měla stát po následující léta vzorem zkoumání a teoretizování. Na knize byly zvláště důležité nikoli její konkrétní teze – ty byly později v podstatě všechny zpochybněny a vyvráceny –, nýbrž to, jak postavila problém a jakou výzkumnou strategii z toho odvodila. Tento poslední příspěvek Adorna a jeho kolegů, vzpírající se empirickému ověření a tak konejšivě rezonující s podvědomým přáním vzdělané veřejnosti, byl ale nakonec, jak se ukázalo, mnohem nezdolnější. Jak naznačuje název knihy, autoři hledali vysvětlení nacistické vlády a z ní plynoucích hrůz v charakteru zvláštního typu člověka, v osobnosti, která měla sklon poslouchat silnější a být bezohledně, často krutě panovačná vůči slabším. Vítězství nacistů muselo být výsledkem neobvyklé akumulace osobností tohoto typu. Proč však k této akumulaci došlo, autoři nevysvětlili ani vysvětlit nechtěli. Zkoumání nadindividuálních a mimoindividuálních faktorů, které by mohly vytvářet autoritářské osobnosti, se pečlivě vyhnuli. Nezavadili ani o možnost, že by takové faktory mohly vybuzovat autoritářské *chování* u lidí, kteří jinak autoritářskou *osobnost* nemají. Podle Adorna a jeho kolegů byl nacismus krutý, protože krutí byli nacisté, a nacisté byli krutí, protože k tomu, stát se nacisty, tíhli krutí lidé. Jak o několik let později připustil jeden z členů autorského kolektivu, „*Autoritářská osobnost* zdůrazňovala čistě osobnostní determinanty potenciálního fašismu a etnocentrismu a pomíjela tehdejší sociální vlivy“.² To, jak Adorno a jeho tým vyjádřil problém, bylo důležité ani ne tak způsobem rozdělení viny, jako paušálností, s níž byl viny zproštěn celý zbytek lidstva. V Adornově představě se svět dělí na rozené protonacisty a jejich

¹ Stanley Milgram, *The Individual in a Social World*, Addison and Wesley, Reading, Mass., 1971, s. 98.

² Richard Christie, „Authoritarianism Re-examined“, v *Studies in the Scope and Method of „The Authoritarian Personality“*, red. Richard Christie & Marie Jahoda, Free Press, Glencoe, Ill., 1954, s. 194.

oběti. Temné a deprimující poznání, že spousta laskavých lidí se může změnit v ukrutníky, mají-li k tomu příležitost, je v ní potlačeno. Podezření, že dokonce i oběti mohou cestou ke zkáze ztratit kus svého lidství, bylo zapovězeno – a tento tichý zákaz dovedlo do krajní absurdnosti americké televizní zpracování holocaustu.

Právě takovou akademickou tradici a veřejné mínění, hluboce usazené, mohutně opevněné a navzájem se posilující, Milgramův výzkum zpochybňuje. Zvláště velký neklid a zuřivost vyvolala jeho hypotéza, že ukrutnosti nepáchají krutí jedinci, ale obyčejní lidé, kteří se snaží dobře se zhostit svých běžných povinností, a dále jeho zjištění, že zatímco s osobními charakteristikami pachatelů koreluje krutost pouze mírně, opravdu velmi silně koreluje se vztahem autority a podřízenosti, se strukturou moci a poslušnosti, která je pro nás normální a s níž se denně setkáváme. „Člověk, který s vnitřním přesvědčením odsuzuje loupeže, zabíjení a znásilňování, může sám takové věci poměrně snadno dělat, přikáže-li je autorita. Chování, nemyslitelného u člověka, který jedná samostatně, se může bez váhání dopustit ten, kdo plní příkazy.“³ Možná je pravda, že některé lidi ponoukají ke krutosti jejich vlastní, nevynucené, veskrze osobní sklony. Zcela jisté ale je, že osobní rysy lidem obecně nebrání dopouštět se krutosti, jestliže je kontext interakce, v němž se nacházejí, ke krutosti podněcuje.

Uvedme, že jediný případ, v němž jsme možnost této věci (tj. páčání zlých činů jinak slušnými lidmi) pod vlivem Le Bona tradičně připouštěli, je situace, kdy dojde k rozbití normálních, civilizovaných, racionálních vzorců lidské interakce: dav svedený dohromady nenávisť či panikou; náhodný střet cizinců, kteří jsou vytrženi ze svého obvyklého prostředí a na čas se ocitají ve společenském vakuu; přeplněné náměstí, kde vedení nahrazují panické výkřiky a o směru místo autority rozhoduje úprk splašeného stáda. Věřili jsme, že nemyslitelné se může stát, pouze když lidé přestanou myslet – když z kotle předsociálních a necivilizovaných lidských vášní spadne poklice racionality. Mil-

³ Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, Tavistock, London, 1974, s. xi.

gramova zjištění stavějí na hlavu také mnohem starší představu světa, podle níž je lidskost plně na straně racionálního řádu a nelidskost se zcela omezuje na jeho příležitostné defekty.

→ V kostce řečeno, Milgram tvrdí a dokazuje, že nelidskost je otázkou společenských vztahů. A jak jsou tyto vztahy racionalizovány a technicky zdokonalovány, racionalizuje se a technicky zdokonaluje i možnost a efektivnost sociální produkce nelidskosti.

Možná se to zdá banální. Ale není. Jen málo lidí, ať z odborné či laické veřejnosti, bylo před Milgramovými experimenty schopno odhadnout, co Milgram zjistí. V podstatě všichni obyčejní muži ze střední třídy a všichni kompetentní a uznávaní příslušníci psychologické profese, kterých se Milgram ptal na pravděpodobné výsledky svých experimentů, byli přesvědčeni, že 100 procent zkoumaných osob bude se stoupající krutostí úkonu, který jim bude nařízeno provést, odmítat spolupracovat a že v určitém poměrně brzkém okamžiku od experimentu odstoupí. Ve skutečnosti klesl podíl lidí, kteří za přiměřených okolností opravdu odvolali svůj souhlas, na pouhých 30 procent. Intenzita údajných elektrických šoků, které byli ochotni dávat, byla třikrát vyšší, než jakou si byli odborníci a stejně tak laická veřejnost s to představit.

Nelidskost jako funkce sociální vzdálenosti

→ Možná nejpřekvapivější z toho, co Milgram zjistil, je nepřímá úměra mezi ochotou být krutý a blízkostí oběti. Je těžké ublížit člověku, jehož se dotýkáme. O něco snazší je způsobit bolest osobě, již vidíme jen z dálky. Ještě snadnější je to v případě, kdy tuto osobu pouze slyšíme. A být krutý k někomu, koho ani nevidíme, ani neslyšíme, je docela snadné.

Má-li se člověku ublížit v přímém tělesném kontaktu, pachatel je upřena pohodlná nevšímavost vůči kauzálnímu spojení mezi jeho konáním a utrpením oběti. Toto kauzální spojení je jasné a samozřejmé a jasné a samozřejmé je i to, kdo je za bolest odpovědný. Když bylo zkoumaným osobám v Milgramových ex-

perimentech řečeno, ať přitlačí ruce oběti na desku, přes niž se údajně zasazovaly elektrické rány, pouze 30 procent jich vydrželo plnit příkaz do konce experimentu. Když byly místo toho, aby uchopily ruku oběti, požádány, ať pouze ovládají páky na kontrolním panelu, podíl poslušných stoupl na 40 procent. Byly-li oběti schovány za stěnou, takže bylo pouze slyšet jejich bolestivé výkřiky, počet osob ochotných „dovést to dokonce“ vyskočil na 62,5 procenta. Vypnutí zvuku už tento podíl o mnoho nezvýšilo – pouze na 65 procent. Zdá se, že cítíme hlavně očima. Čím větší byla fyzická a psychická vzdálenost od oběti, tím byla krutost snadnější. Milgramův závěr je prostý a přesvědčivý:

Každá síla či událost, postavená mezi zkoumanou osobu a důsledky udílení ran oběti, povede ke snížení psychického napětí účastníka, a tedy ke zmenšení neposlušnosti. V moderní společnosti často mezi námi a konečným destruktivním aktem, na němž se podílíme, stojí jiní.⁴

Zprostředkování jednání, rozdělení jednání na stadia vymezená a vyčleněná hierarchií autority a rozkouskování jednání prostřednictvím funkcionální specializace je ve skutečnosti jedním z nejvýznačnějších a hrdě proklamovaných výdobytků naší racionální společnosti. Význam Milgramova zjištění spočívá v tom, že proces racionalizace bytostně a nenapravitelně usnadňuje chování, které je ve svých důsledcích, ne-li ve svých záměrech, nelidské a kruté. Čím racionálnější je organizace jednání, tím snadnější je působit utrpení – a přitom zůstat vyrovnaný.

Zdá se, že z psychologického hlediska je důvod, proč odstup od oběti usnadňuje krutost, jasný: pachatel je ušetřen mučivého pohledu na výsledek svého konání. Dokonce si může namlouvat, že ve skutečnosti se nic hrozného nestalo a tím mírnit výčitky svědomí. To však ale není jediné vysvětlení a důvody zde opět nejsou pouze psychické. Jsou tak jako všechno, co opravdu vysvětluje lidské chování, sociální.

Nachází-li se oběť v jiné místnosti, nejenom ji to oddaluje od zkoumané osoby – zkoumanou osobu to také přivádí relativně blíže k experimentátorovi. Mezi experimentátorem a zkouma-

nou osobou začne vznikat závislost, z níž je oběť vyloučena. V oddálenosti je oběť vskutku někým, kdo stojí vně, fyzicky i psychologicky sám.⁵

Osamocenosť oběti není pouze otázkou fyzické oddělenosti. Je také funkcí soudržnosti mučitelů a vyloučení oběti z této soudržnosti. Fyzická blízkost a průběžná spolupráce (třeba jen po relativně krátkou dobu – s žádnou osobou se neexperimentovalo déle než hodinu) mají tendenci vést ke skupinovému cítění, včetně vzájemných závazků a solidarity, které skupinové cítění normálně vyvolává. Toto skupinové cítění vzniklo na základě společného jednání, zejména na základě komplementárnosti jednotlivých úkonů – kdy se výsledku evidentně dosahuje společným úsilím. V Milgramových experimentech spojilo jednání zkoumanou osobu s experimentátorem a zároveň je oddělilo od oběti. Oběti nebyla při žádné příležitosti přidělena role jednajícího, činitele, subjektu. Byla naopak trvale držena v trpném postavení. Jednoznačně se z ní stal objekt, a pokud jde o objekty jednání, na tom, zda jsou lidské, či neživé, mnoho nezáleží. Osamocenosť oběti a soudržnost jejich mučitelů se tak navzájem podmiňovaly a potvrzovaly.

→ Účinek fyzické i čistě psychické vzdálenosti tedy dále umocňuje kolektivní povaha poškozujícího jednání. Lze se domnívat, že i když se nevezmou v úvahu zjevné zisky, které do ekonomiky a efektivnosti jednání přináší jeho racionální organizace a řízení, ohromnou roli v usnadňování krutého jednání musí mít už pouhá skutečnost, že utiskovatel patří k nějaké skupině. Možná, že značný díl byrokraticky tvrdé a necitlivé efektivnosti by se dal připsat jiným faktorům než racionálnímu rozvržení dělby práce nebo řetězce příkazů – obratnému, a nikoli nutně záměrnému či plánovanému využívání přirozené tendence kooperativního jednání vytvářet skupinu, tendence, již vždy doprovází vytyčování hranic a vylučování jiných. Byrokratická organizace je díky své moci při náboru členů a plánování svých cílů schopna výsledek této tendence ovlivňovat a postarat se o to, aby jím byla stále hlubší, nepřeklenutelná propast mezi jednajícími (tj. členy orga-

⁴ Milgram, *Obedience to Authority*, s. 121.

⁵ Milgram, *Obedience to Authority*, s. 39.

nizace) a objekty jednání. To velmi usnadňuje proměnu jednajících v pronásledovatele a objektů v oběti.

Spolupachatelem v důsledku předchozího jednání

Každý, kdo někdy z nepozornosti šlápl do bažiny, příliš dobře ví, že dostat se z bahna bylo těžké hlavně proto, že výsledkem každého pokusu se z něho vymanit bylo ještě hlubší zabřednutí. Močál bychom dokonce mohli charakterizovat jako svého druhu důmyslný systém konstruovaný tak, aby nehledě na to, jak se předměty do něho ponořené pohybují, každý jejich pohyb zvyšoval „vtažnou sílu“ systému.

Stejnou vlastnost má, jak se zdá, rozfázované jednání. Míra, v níž se jednající cítí nucen v jednání pokračovat, a obtížnost rozhodnutí k neúčasti mají tendenci s každou další fází narůstat. První kroky se dělají snadno a způsobují maximálně pouze nepatrnou morální trýzeň. Následující kroky vyvolávají stále větší sklíčenost, až má nakonec člověk pocit, že jsou nesnesitelné. Do té doby však také narostla cena jejich odmítnutí. Potřeba s nimi přestat je tedy slabá, dokud jsou slabé i překážky bránící z daného jednání vycouvat nebo dokud vůbec neexistují. Když tato potřeba zesílí, překážky, na které naráží, jsou v každé fázi dost silné na to, aby ji vyvážíly. Až jednajícího touha jít od toho zcela ovládne, je už na to zpravidla příliš pozdě. Milgram zařadil rozfázované jednání mezi hlavní „svazující faktory“ (tj. faktory uzavírající člověka v určité situaci). Svádí to připsat sílu tohoto konkrétního svazujícího faktoru determinujícímu vlivu minulých jednání člověka.

Sabini a Silver nabízejí skvělý a přesvědčivý popis tohoto mechanismu:

Zkoumané osoby vstupují do experimentu s vědomím určité povinnosti spolupracovat s experimentátorem. Konec konců s účastí souhlasily, přijaly peníze a možná, že i do jisté míry schvalují cíl v podobě vědeckého pokroku. (Milgramovým zkoumaným osobám bylo řečeno, že se budou účastnit zkoumání, které má odhalit, jak by se dalo zefektivnit učení.) Když

udělá učící se první chybu, po zkoumaných osobách se chce, aby mu daly ránu elektrickým proudem. Výška napětí je patnáct voltů. Patnáctivoltová rána je zcela neškodná a člověk ji ani nevnímá. Tady žádný morální problém není. Příští rána je samozřejmě silnější, ale jenom mírně. Vlastně každá další rána je pouze mírně silnější než ta předchozí. Povaha jednání zkoumané osoby se mění z něčeho zcela nevinného v něco hrozného, ale postupně. Kde přesně by měla zkoumaná osoba přestat? V kterém okamžiku je překročen předěl mezi těmito dvěma druhy jednání? Jak to má zkoumaná osoba vědět? Je celkem jasné, že tu musí být nějaká mez, ale není jednoduché říci, kudy vede.

Zdá se ale, že nejdůležitější faktor v tomto procesu je následující:

→ Jestliže se zkoumaná osoba rozhodne, že dát další ránu je už nepřijatelné, jaké potom bylo – neboť další rána je (v každém případě) pouze o trochu silnější než předchozí – oprávnění rány, kterou dala předtím? Popřít správnost kroku, který má udělat, znamená zpochybnit správnost kroku, který právě udělala, a tedy zpochybnit svou vlastní morální pozici. Zkoumanou osobu chytá do pastí její postupná angažovanost v experimentu.⁶

V průběhu rozfázovaného jednání se jednající stává otrokem svých minulých činů. Tento vliv se zdá být mnohem silnější než jiné svazující faktory. Určitě je s to přetrvat faktory, které na začátku sekvence jednotlivých kroků vypadaly mnohem důležitěji a ve skutečnosti hrály rozhodující roli. Silnou a stále silnější pohnutkou k tomu, aby se člověk mořil dál, zůstává dlouho poté, co už původní oddanost „věci“ téměř vyprchala, zejména neochota přehodnotit (a odsoudit) své minulé chování. Hladké a nepostřehnutelné přechody mezi jednotlivými stupni lákají jednajícího do pastí. Touto pastí je nemožnost přestat bez přehodnocení

⁶ John P. Sabini a Maury Silver, „Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust“, v *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*, red. Joel E. Dinsdale, Hemisphere Publishing Company, Washington, 1980, s. 342.

svých činů a bez odmítnutí představy, že byly správné či alespoň neškodné. Touto pastí je jinými slovy paradox: člověk se nemůže očistit, aniž se očerní. Aby skryl špínu, musí se už napořád vřelci blátem.

Tento paradox by mohl být hybnou silou známého jevu solidarity spolupachatelů. Nic k sobě neváže lidi silněji než společná odpovědnost za skutek, který je, jak připouštějí, kriminální. Zdravým rozumem si tento druh solidarity vysvětlujeme přirozeným přáním uniknout trestu. Také z analýz proslulého „dilematu vězně“ v teorii her vyplývá, že (pokud nikdo nezjasní sázky) přijetí předpokladu, že ostatní z party zůstanou solidární, je tím nejracionálnějším rozhodnutím, jaké může každý z členů učinit. Lze se však ptát, zda solidaritu spoluviníků do jisté míry nevyvolává a neposiluje skutečnost, že pouze mezi členy party, kteří se původně podíleli na rozfázovaném jednání, je pravděpodobná konspirační snaha zrušit zmíněný paradox tím, že společným souhlasem dodají věrohodnost přesvědčení o legitimitě minulého jednání navzdory rostoucím dokladům o opaku. Řekl bych proto, že jiný „svazující faktor“ uváděný Milgramem – situční závazky – se do značné míry odvozuje z prvního, paradoxu rozfázovaného jednání.

Moralizace technologie

Jedním z nejpozoruhodnějších rysů byrokratického systému autority je ale zmenšující se pravděpodobnost, že morální upadlost jednání bude vůbec kdy odhalena a že se z ní stane, pakliže odhalena bude, bolestné morální dilema. V byrokracii přestává být ohniskem morálních ohledů funkcionáře situace předmětů jednání. Prudce se přesunují jiným směrem – na úkol, který je třeba udělat, a dokonalost, s níž bude proveden. Na tom, jak se vede „terčům“ jednání a co cítí, tolik nezáleží. Důležité je, jak pohotově a efektivně splní jednající, cokoli mu přikáže jeho nadřízený. A v této věci jsou nadřízený tou nejkompetentnější, přirozenou autoritou. Tato okolnost dále upevňuje sevření, v němž nadřízený drží své podřízené. Nejenom že dávají příkazy a trestají nekázeň, ale vy-

nášejí také morální soudy – jediné morální soudy, které mají význam pro sebehodnocení jedince.

Komentátoři opakovaně zdůrazňují, že výsledky Milgramových experimentů mohlo ovlivnit přesvědčení, že jednání bylo žádoucí v zájmu vědy – nepochybně vysoké, zřídka zpochybňované a obecně morálně vážené autority. Na co se však už nepoukazuje, je, že veřejné mínění vědě více než kterékoli jiné autoritě povoluje uplatňovat jinak eticky pochybný princip, podle něhož cíl opravňuje prostředky. Věda nejlépe ztělesňuje odhnutí cílů od prostředků, která je ideálem racionální organizace lidského chování: morálnímu hodnocení podléhají cíle, nikoli prostředky. Na výrazy morálních pochybností experimentátoři vždy reagovali neurčitou, šablonovitou, bezvýraznou frází: „Tkáň nebude nijak trvale poškozena.“ Většina účastníků až příliš ochotně přijímala tuto útěchu a raději se nezamýšlela nad možnostmi, o nichž tato fráze mlčela (nejvíce nasnadě je morální oprávnění přechodného poškození tkáně či pouze bolestivého trápení). Důležité pro ně bylo ujištění, že co je a co není eticky přijatelné, posoudil někdo „tam nahoře“.

Uvnitř byrokratického systému autority získává jazyk morálky nový slovník. Je plný takových pojmů jako lojalita, povinnost, kázeň, jež všechny odkazují k nadřízeným jako k nejvyššímu předmětu morálního zájmu a zároveň svrchované morální autoritě. Všechny se ve skutečnosti sbíhají: lojalita znamená plnit povinnost, jak ji definoval kodex kázně. A protože se sbíhají a navzájem posilují, jejich síla coby morálních příkazů narůstá, až jsou nakonec s to ochromit a odsunout všechny ostatní morální zřetele – především etické otázky, které jsou cizí sebeprodukčním zájmům systému autority. Přisvojují si všechny obvyklé sociálně-psychické prostředky morální sebevlády, monopolizují je a zapojují je do služeb byrokracie. Jak říká Milgram, „podřízená osoba cítí stud či hrdost v závislosti na tom, jak adekvátně provedla činnost, již vyžadovala autorita... Superego přechází od hodnocení dobrého či špatného jednání k posuzování toho, jak dobře či špatně funguje člověk v systému autority.“⁷

⁷ Milgram, *Obedience to Authority*, s. 142, 146.

Výsledkem toho je, že byrokratický systém autority v rozporu s obecně rozšířeným chápáním nepůsobí proti morálním normám jako takovým a neodhazuje je jako v podstatě iracionální, emocionální tlaky, které jsou omezením chladné racionálnosti skutečně efektivního jednání. Místo toho je rozmísťuje – či přesněji řečeno přemísťuje – ve svém zájmu. *Moralizace technologie při současném popření morální důležitosti netechnických problémů je dvojnásobným úspěchem byrokracie.* Jako dobrá či špatná, vhodná či nevhodná, správná či nesprávná se hodnotí technologie jednání, nikoli jeho podstata. Svědomí jednatelů říká, aby podával dobrý výkon, a má ho k tomu, aby svou vlastní poctivost poměřoval tím, jak přesně dodržuje pravidla organizace a jak je oddán úkolu, který stanovili nadřízení. Právě toto náhradní svědomí, které poskládali experimentátoři z poukazů na „zájmy výzkumu“ či „potřeby vědy“ a z varovných upozornění na ztráty, jež by způsobilo předčasné ukončení, drželo při Milgramových experimentech v šachu ono druhé, „statomódní“ svědomí zkoumaných osob a právě ono prakticky zarazilo jejich nutkání odstoupit. V případě Milgramových experimentů bylo náhradní svědomí složeno narychlo (žádný experiment netrval déle než hodinu), a přesto bylo nakonec neuvěřitelně efektivní.

Nelze pochybovat o tom, že nahradit morální podstatu morálkou technologie by bylo o dost těžší, kdyby se neposunula rovnováha mezi blízkostí zkoumané osoby k předmětům jejího jednání a její blízkostí ke zdroji autority určující jednání. Milgramovy experimenty s ohromnou důsledností prokazovaly pozitivní korelaci mezi snadností takového nahrazení a odstupem (technickým spíše než fyzickým) zkoumané osoby od konečných důsledků jednání. Jeden experiment například ukázal, že když „zkoumaná osoba nedostala příkaz, aby zmáčkla tlačítko – tedy aby dala oběti ránu –, ale aby... předtím, než ránu uštědří jiná zkoumaná osoba, vykonala pouze nějakou podružnou věc... 37 ze 40 dospělých... pokračovalo až k nejvyšší intenzitě rány“ (na kontrolním panelu označené jako „velmi nebezpečné – XX“). Milgram sám z toho vyvozuje, že je psychologicky snadné nemyslet na odpovědnost, když je člověk pouze mezilehlým člán-

kem v řetězu špatného jednání a stojí daleko od jeho konečných důsledků.⁸ Mezilehlému článku v řetězu špatného jednání připadá, že jeho vlastní úkony jsou, ať se na ně podívá z kterékoli strany, pouze technické. Bezprostředním účinkem jeho úkonu je provedení jiného technického úkonu – něco se udělá s elektrickým přístrojem nebo s archem papíru na stole. Kauzální spojení mezi jeho jednáním a utrpením oběti je zacloněno a celkem bez problémů je lze ignorovat. „Povinnost“ a „kázeň“ tak nenarážejí na žádného vážného konkurenta.

Těkající odpovědnost

V Milgramových experimentech byl systém autority jednoduchý a málo rozvrstvený. Zdroj autority pro zkoumanou osobu – experimentátor – byl nejvyšším manažerem systému, i když si to zkoumaná osoba nemusela uvědomovat (z jejího hlediska působil sám experimentátor jako prostředník; moc na něho delegovala vyšší, zobecněná a neosobní autorita „vědy“ či „výzkumu“). Jednoduchost experimentální situace se odrazila v jednoznačnosti zjištění. Ukázalo se, že zkoumaná osoba svěfovala pravomoc nad svým jednáním experimentátorovi, a tato pravomoc skutečně spočívala v jeho příkazech – byla to konečná pravomoc, která nepotřebovala autorizaci či schválení od lidí nacházejících se výše v hierarchii moci. Jádrem situace tedy byla ochota zkoumané osoby zřít se vlastní odpovědnosti za to, co udělala, a zejména za to, co se chystala udělat. Právě tato ochota, to, že se experimentátorovi udělí právo požadovat věci, které by zkoumaná osoba sama ze své iniciativy neudělala, a dokonce věci, které by raději nedělala vůbec, byla rozhodující. Zkoumaná osoba snad vycházela z předpokladu, že věci, které po ní experimentátor chce, jsou nějakou záhadnou, jí neznámou a nepochopitelnou logikou správné, i když nezasevěným se zdají být špatné. Možná, že na takovou logiku vůbec nepomyslela, protože v jejich očích nepotřebovala vůle oprávněné osoby žádnou legitimizaci:

⁸ Milgram, *Obedience to Authority*, s. 11.

právo přikazovat a povinnost poslouchat stačily samy o sobě. Co ale díky Milgramovi skutečně s jistotou víme, je, že zkoumané osoby v jeho experimentech nepřestaly dělat věci, o nichž věděly, že jsou kruté, jediné proto, že jim to nařídila autorita, již akceptovaly a na niž přenesly konečnou odpovědnost za své jednání. „Tyto studie potvrzují zásadní fakt: rozhodujícím faktorem je spíše než reakce na určitý příkaz dát ránu reakce na autoritu. Příkazy, které nevycházejí z autority, ztrácejí veškerou sílu... Důležité je nikoli to, co lidé dělají, nýbrž pro koho to dělají.“⁹ Milgramovy experimenty odhalily v čisté, jednoduché, základní podobě mechanismus *přesouvání odpovědnosti*.

Jakmile v důsledku souhlasu jednajícího s právem nadřízeného přikazovat mizí odpovědnost, jednající se ocitá ve *stavu zprostředkovatele*¹⁰ – považuje se za někoho, kdo plní přání jiného člověka. Stav zprostředkovatele je protikladem stavu autonomie. (Jako takový je v podstatě totožný s *heteronomií*, i když z něho navíc vyplývá sebedefinice jednajícího a vnější zdroje jeho chování – síly stojící za jeho chováním, které je *řízeno jinými* – lokalizuje přesně v určitém bodě institucionalizované hierarchie.) Ve funkci zprostředkovatele se jednající plně přizpůsobuje situaci, jak ji definuje a monitoruje nadřízená autorita: součástí této definice situace je charakterizace jednajícího jako prostředníka autority.

Toto přesouvání odpovědnosti je však ve skutečnosti pouze základním aktem, nedílnou jednotkou či stavebním kamenem komplexního procesu. Je to jev, který nastává v úzkém prostoru mezi jedním členem systému autority a členem jiným, mezi jednajícím a jeho bezprostředním nadřízeným. Milgramovy experimenty nemohly pro svou jednoduchou strukturu sledovat další důsledky takového přesouvání odpovědnosti. Protože mikroskop záměrně zaostřily na základní buňky složitých organismů, nemohly se zejména ptát na „organismus“ jako celek, například na to, jak asi vypadá byrokratická organizace, když k přesouvání odpovědnosti dochází průběžně a na všech úrovních její hierarchie.

Můžeme se domnívat, že celkovým výsledkem takového průběžného a všudypřítomného přesouvání odpovědnosti je *těkající odpovědnost*, situace, v níž je každý člen organizace přesvědčen – a kdyby byl na to dotázán, také by tvrdil –, že je k dispozici někomu jinému, přičemž členové, jež by jiní určili jako nositele odpovědnosti, by ji svalili zase na někoho jiného. Lze říci, že *organizace je jako celek nástrojem ke smazávání odpovědnosti*. Kauzální souvislosti koordinovaných kroků jsou zastřeny a už sama tato věc je nanejvýš významným faktorem jejich účinnosti. Kolektivní pokračování v krutosti je o to snazší, že odpovědnost je v podstatě „nepřišitelná“, přestože každý účastník krutého jednání je přesvědčen, že ji nese nějaká „příslušná autorita“. To znamená, že přehazování odpovědnosti není pouze taktikou *ex post facto* užívanou jako pohodlná omluva v případě, že je jednání označeno za nemorální, či ještě hůře za nelegitimní. Těkající, nezakotvená odpovědnost je samou podmínkou nemorálních či nelegitimních skutků konaných s poslušnou, či dokonce ochotnou účastí lidí, kteří normálně nejsou schopni porušit pravidla konvenční morálky. Těkající odpovědnost v praxi znamená, že morální autorita jako taková byla paralyzována, aniž byla otevřeně zpochybněna či popřena.

Pluralita moci a moc svědomí

Tak jako všechny experimenty byly i Milgramovy studie prováděny v umělém, záměrně navrženém prostředí. To se od kontextu všedního života ve dvou důležitých ohledech lišilo. Za prvé, spojení zkoumaných osob s „organizací“ (výzkumným týmem a univerzitou, jejíž byl součástí) bylo krátké a vytvořené *ad hoc* a zkoumané osoby o tom, že takové bude, věděly předem; byly najaty pouze na jednu hodinu, nikdy ne na delší dobu. Za druhé, ve většině experimentů se setkaly jenom s jedním nadřízeným, který navíc vystupoval jako opravdové ztělesnění důslednosti a zaměřenosti na jeden cíl, takže zkoumané osoby musely vnímat moc, která opravňovala jejich jednání, jako něco monolitického a zcela si jistého, pokud jde o smysl a význam jejich jednání. S žádnou z těchto dvou pod-

⁹ Milgram, *Obedience to Authority*, s. 104.

¹⁰ Milgram, *Obedience to Authority*, s. 133.

mínek se v normálním životě zpravidla nesetkáme. Proto je třeba posoudit, zda a do jaké míry mohly ovlivnit chování zkoumaných osob tak, jak se za normálních okolností nedá očekávat.

Začněme prvním z těchto bodů: vliv autority, který Milgram tak přesvědčivě prokázal, by byl snad ještě hlubší, kdyby byli lidé přesvědčeni o trvalosti svého spojení s organizací, již autorita reprezentovala, nebo kdyby byli přinejmenším přesvědčeni o tom, že šance na takovou trvalost je reálná. Do situace by pak vstoupily další faktory, které v experimentu z pochopitelných důvodů chyběly: faktory jako solidarita a pocit vzájemné povinnosti (pocit „nemohu ho nechat na holičkách“), které se zpravidla rozvíjejí mezi členy týmu, kteří spolu zůstávají a řeší společné problémy po delší období; *difuzní vzájemnost* (služby, které ochotně poskytujeme jiným členům skupiny v naději, byť pouze napůl uvědomované, že nám budou v určité nespecifikované době „splaceny“ nebo že alespoň povedou k dobrému rozpoložení kolegy či nadřízeného, což také může být v budoucnosti nějak užitečné), a co je nejdůležitější, rutina (plně habitualizované sledy kroků, v nichž je kalkulace a volba zbytečná, a zavedené vzorce jednání jsou tedy v podstatě nezpochybnitelné, a to i když nejsou dále upevňovány). Zdá se nanejvýš pravděpodobné, že tyto a podobné faktory budou tendence, které pozoroval Milgram, pouze dále posilovat: tyto tendence byly dány působením legitimní autority a shora uvedené faktory tuto legitimitu rozhodně umocňují, neboť ta se může, má-li k dispozici časové období dostatečně dlouhé na to, aby se rozvinula tradice a objevily mnohostranné neformální vzorce výměny mezi členy, jedině upevňovat.

Druhá odchylka od běžných podmínek však mohla pozorované reakce na autoritu ovlivnit a zkreslit je oproti tomu, co lze očekávat v běžném životě. V umělých podmínkách, které Milgram pečlivě kontroloval, byl pouze jediný zdroj autority a neuplatňoval se v nich žádný jiný vztažný rámec srovnatelného vlivu (či dokonce ani pouze jiné autonomní mínění), s nímž by člověk mohl konfrontovat příkaz, a jeho oprávněnost tak podrobit jakési objektivní zkoušce. Milgram si byl plně vědom toho, že takový nepřirozeně monolitický charakter autority s sebou jistě nese možnost zkreslení. Aby míru tohoto zkreslení zjistil, přidal k projektu

několik experimentů, v nichž se zkoumané osoby setkaly s více experimentátory, jimž bylo řečeno, aby se ohledně příkazu otevřeně přeli a hádali. Výsledek byl vskutku ohromující: otrocká poslušnost, pozorovaná ve všech ostatních experimentech, beze stopy zmizela. Zkoumané osoby už nebyly ochotny dělat něco, co se jim nelíbilo, a rozhodně by se nedaly navést k tomu, aby působily bolest třeba jen neznámým obětím. Z dvaceti osob zkoumaných v tomto dodatečném experimentu odstoupila jedna, ještě než začala zinscenovaná nehoda mezi dvěma experimentátory, osmnáct jich odmítlo další spolupráci při prvním náznaku nehody a poslední vycouvala jen o jednu fázi později. „Je jasné, že nehoda mezi autoritami jednání zcela paralyzovala.“¹¹

Význam této korekce je jednoznačný: *ochota jednat proti svému přesvědčení a proti hlasu svědomí není pouze funkcí autoritativního příkazu, ale také výsledkem působení cílevědomého, nesporného a monopolistického zdroje autority.* Taková ochota se z největší pravděpodobností objevuje uvnitř organizace, která nepřipouští žádný odpor a netoleruje žádnou samostatnost a v níž lineární hierarchie podřízenosti nezná výjimky: organizace, v níž si žádní dva členové nejsou mocensky rovni. (Tomuto ideálnímu typu se přibližuje většina armád, trestní instituce, totalitní strany a hnutí, určité sekty a internátní školy.) Taková organizace však může být efektivní za jedné ze dvou podmínek. Buď – byla-li jí svěřena nedílná kontrola nad činnostmi a potřebami většiny nebo všech jejích členů nebo jestliže si tuto kontrolu sama uzurpovala (takže se přibližuje Goffmanovu modelu *totalní instituce*) – své příslušníky pevně izoluje od zbytku společnosti, aby byl vyloučen jakýkoli vliv konkurenčních zdrojů autority. Nebo je pouze jednou z větví totalitního či kvazitotalitního státu, který proměňuje všechny své orgány ve své zrcadlové odrazy.

Jak uvedl Milgram, „pouze když máme... autoritu, která... má volné pole působnosti bez jakýchkoli protichůdných tlaků s výjimkou protestů ze strany obětí, dostáváme nejčistší reakci na autoritu. Ve skutečném životě se samozřejmě setkáváme s velkým množstvím vyvažujících tlaků, které se navzájem neutrali-

¹¹ Milgram, *Obedience to Authority*, s. 107.

zují.¹² „Skutečným životem“ měl Milgram bezpochyby na mysli život v demokratické společnosti a vně totální instituce, přesněji řečeno život v podmínkách plurality. Nejpozoruhodnějším závěrem plynoucím z kompletního souboru Milgramových experimentů je, že pluralita je nejlepším preventivním lékem proti tomu, aby se morálně normální lidé dopouštěli morálně nenormálního jednání. Nacisté museli nejdříve zničit pozůstatky politického pluralismu, aby se mohli pustit do projektů, jako byl holocaust, v nichž bylo, jak očekávali, možno zakalkulovat ochotu obyčejných lidí jednat nemorálně a nelidsky mezi nezbytné – a dostupné – zdroje. V SSSR se zcela vážně začalo se systematickou destrukcí skutečných i domnělých odpůrců systému teprve poté, co byly vykořeny poslední zbytky společenské autonomie, a tedy politický pluralismus, který byl jejím odrazem. Nepodařilo se v celospolečenském měřítku pluralismus eliminovat, organizace se zločinnými záměry, které si potřebují zajistit nepolevující poslušnost svých členů při páchání jasně nemorálních skutků, jsou nuceny vytvořit pevné umělé bariéry, které budou jejich členy izolovat od „změkčujícího“ vlivu rozmanitosti kritérií a názorů. Hlas individuálního mravního svědomí je nejlépe slyšet ve vřavě politických a společenských sporů.

Sociální podstata zla

Ve většině závěrů vyplývajících z Milgramových experimentů lze vidět variace na jedno ústřední téma: krutost koreluje s určitými vzorci sociální interakce mnohem těsněji než s osobnostními charakteristikami či jinými individuálními zvláštnostmi pachatelů. Krutost je svým původem mnohem víc sociální než charakterová. Někteří jedinci určitě tíhnou ke krutosti, jsou-li postaveni do kontextu, který paralyzuje morální tlaky a legitimizuje nelidskost.

Zůstávají-li v tomto ohledu po Milgramových experimentech nějaké pochybnosti, pravděpodobně se rozplynou, podíváme-li

¹² Milgram, *The Individual in a Social World*, s. 96–97.

se blíže na výsledky jiného experimentu, který provedl Philip Zimbardo.¹³ V tomto experimentu byl vyloučen i potenciálně rušivý faktor autority univerzálně uznávané instituce (vědy), ztělesněné osobou experimentátora. V Zimbardově experimentu nepůsobila žádná vnější, zavedená autorita ochotná sejmout odpovědnost z beder zkoumaných osob. Veškerá autorita, která se nakonec v jeho experimentálním kontextu uplatnila, vycházela ze zkoumaných osob samých. Jediné, co Zimbardo udělal, bylo, že na začátku, aby celý proces spustil, rozdělil zkoumané osoby do pozic v rámci kodifikovaného vzorce interakce.

V Zimbardově experimentu (který byl plánován na čtrnáct dní, po týdnu byl ale z obav z nenapravitelného tělesného a duševního poškození zkoumaných osob zastaven) byli dobrovolníci náhodně rozděleni na vězně a dozorce. Obě skupiny dostaly symbolické odznaky své pozice. Vězni například nosili těsné čapky, které měly naznačovat holé hlavy, a pláště, v nichž vyřadali směšně. Dozorci dostali uniformy a tmavé brýle, aby se jim vězni nemohli podívat do očí. Žádné ze stran nebylo dovoleno oslovovat druhou stranu jmény, pravidlem byla přísná neosobnost. K dispozici byl dlouhý seznam drobných nařízení, která byla pro vězně vždy pokořující a zbavovala je lidské důstojnosti. To byl výchozí bod. Co následovalo, dalece předčilo veškerou představitost autorů projektu. Iniciativa dozorců (náhodně vybraných mladíků přibližně kolem osmnácti let věku, kteří byli pečlivě vyšetřeni, zda neprojevují nějaké nenormální osobnostní rysy) neznala hranic. Do pohybu se dal opravdový „schizmogetický řetězec“, který kdysi jako hypotézu předložil Gregory Bateson. Vnímaná nadřazenost dozorců se odrážela v submisivnosti vězňů, což dozorce ponoukalo k dalším a dalším ukázkám síly, jež se pak promítaly do ještě většího sebeponižování vězňů... Dozorci nutili vězně zpívat oplzlé písničky, místo záchodu používat kbelík, který jim nedovolili vylít, záchody čistit holýma rukama. Čím více se jim to dařilo, tím více se chovali, jako by byli

¹³ Srov. Craig Haney, Curtis Banks a Philip Zimbardo, „Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison“, *International Journal of Criminology and Penology*, roč. 1 (1973), s. 69–97.

přesvědčení o ne-lidské podstatě vězňů, a tím méně se cítili omezení při vynalézání a prosazování stále děsivějších a nelidštějších opatření.

Proměna, kdy se jako mávnutím kouzelného proutku staly ze sympatických a slušných amerických chlapců téměř zrůdy, jaké se údajně vyskytují pouze na takových místech, jako je Osvětim nebo Treblinka, byla děsivá. Byla ale také matoucí. Některé pozorovatele vedla k domněnce, že ve většině lidí, ne-li v nás všech, žije malý esesák, který jen čeká, aby se projevil (Amitai Etzioni naznačuje, že Milgram objevil „latentního Eichmanna“ skrývajících se v obyčejných lidech).¹⁴ John Steiner zavedl k označení normálně dřímající, někdy ale probuzené schopnosti krutého jednání pojem *spáč*.

Efekt *spáče* souvisí s latentními osobnostními charakteristikami jedinců náchylných k násilí – autokratů, tyranů či teroristů – a projevuje se v situaci, kdy „klíč zapadne do zámku“. *Spáč* se pak probouzí z normativního stadia, jeho vzorec chování se mění a aktivizují se dřímající násilnické osobnostní charakteristiky. Jistým způsobem jsou *spáči* všichni lidé, protože mají násilnický potenciál, který lze za určitých podmínek spustit.¹⁵

A přesto je jasné a jednoznačné, že orgie krutosti, které překvapily Zimbarda a jeho kolegy, vyvěraly ze špatného sociálního uspořádání, nikoli ze zkaženosti účastníků. Kdyby byla osobám v experimentu přidělena opačná role, celkový výsledek by nebyl jiný. Důležitá zde byla existence polarity, nikoli to, kdo byl postaven na kterou stranu. *Důležité bylo to, že někteří lidé dostali naprostou, výhradní a ničím nemírněnou moc nad jinými*. Je-li *spáč* v každém z nás, mohl zůstat *spát* navždy, jestliže by se taková situace nevyskytla. A pak bychom nikdy o existenci *spáče* neslyšeli.

Zdá se, že nejhorší ze všeho je to, jak snadno většina lidí sklouzává do role vyžadující krutost nebo alespoň morální slepotu –

stačí jen, aby tuto roli náležitě opevnila a legitimizovala nadřízená autorita. V důsledku nesmírně častého výskytu „sklouznutí do role“ ve všech známých experimentech by snad mohl pojem *spáče* připadat jako pouhá metafyzická rekvizita. Ve skutečnosti ho k vysvětlení hromadné konverze ke krutosti nepotřebujeme. Dobré uplatnění však nachází v souvislosti s těmi poměrně vzácnými případy, kdy našli lidé sílu a odvalu se příkazu autority *vzepřít* a odmítli ho vyplnit, jakmile byl v rozporu s jejich vlastním přesvědčením. Někteří obyčejní lidé, normálně dodržující zákon, skromní, nekonfliktní a nepodnikaví, se proti těm u moci postavili a bez ohledu na důsledky dali přednost svému svědomí – v tom byli hodně podobní těm nemnoha osamoceným lidem, kteří se každý sám za sebe *vzepřeli* všemocné a bezohledné síle a za cenu nejvyššího trestu se snažili zachránit oběti holocaustu. Marně bychom hledali společenské, politické či náboženské „determinanty“ jejich výjimečnosti. Jejich mravní svědomí, které, dokud nebyla příležitost k boji, dřímalo, nyní se však probudilo, bylo ryze jejich osobní vlastností a součástí jejich osobnosti – na rozdíl od nemorálnosti, již bylo třeba produkovat sociálně

Jejich schopnost vzdorovat zlu byla po většinu jejich života „*spáčem*“. Mohla *spát* navždy, a my bychom pak o ní nevěděli. Ale *tato* nevědomost by nebyla tak špatná.

¹⁴ Srov. Amitai A. Etzioni, „A Model of Significant Research“, *International Journal of Psychiatry*, roč. VI (1968), s. 279–280.

¹⁵ John M. Steiner, „The SS Yesterday and Today: A Sociopsychological View“, v *Survivors, Victims, and Perpetrators*, s. 431

Nyní navrhuji podrobně posoudit problém, který se objevil na konci předchozí kapitoly – problém sociální podstaty zla, či přesněji řečeno sociální produkce nemorálního chování. Několika stránkami tohoto problému (například mechanismy odpovědnými za vytváření morální netečnosti a obecněji za delegitimizaci morálních zásad) jsme se stručně zabývali v dřívějších kapitolách. Jelikož hrál v uskutečňování holocaustu ústřední roli, bez zevrubnějšího prozkoumání vztahu mezi společností a morálním chováním nebude žádná analýza holocaustu úplná. Potřebu takového zkoumání dále podtrhuje skutečnost, že – jak se ukazuje při bližším pohledu – stávající sociologické teorie morálních jevů uspokojujivý výklad zkušenosti holocaustu nenabízejí. Smyslem této kapitoly je vyjasnit určitá zásadní poučení a závěry plynoucí z této zkušenosti, které by měla vzít adekvátní sociologická teorie morálky, oproštěná od dnešních slabin, v úvahu. Vytvoření teorie morálky, která by byla s to plně pojmut nově poznatky získané ze zkoumání holocaustu, je ambicióznějším plánem, k němuž může tato kapitola přispět pouze několika předběžnými kroky. Ať už se v tomto směru posuneme jakkoli daleko, bude to vhodné shrnutí různých analytických témat, jež jsme v této knize rozvíjeli.

V řádu věcí vykládaných v sociologickém diskursu je postavení morálky vratké a nejednoznačné. K nápravě této situace se toho mnoho neudělalo, protože se má za to, že postavení morálky nemá pro rozvoj sociologického diskursu větší význam, a otázkám morálního chování a morální volby se v něm vyčleňuje pouze okrajová pozice a ve shodě s tím pouze okrajová pozor-

nost. Většina sociologických vyprávění se bez odkazu k morálce obejde. Sociologický diskurs se v tom řídí obecným vzorcem vědy, jíž se v jejich počátečních letech podařilo osvobodit se od náboženského a magického myšlení vytvořením jazyka, v němž bylo možno podat celá vyprávění, aniž se kdy užilo takových pojmů jako záměr nebo vůle. *Věda je ve skutečnosti jazykovou hrou, v níž platí pravidlo zakazující užívat teleologický slovník.* Neužívat teleologické pojmy není sice k tomu, aby věta náležela k vědeckému vyprávění, podmínka dostatečná, rozhodně je to ale podmínka nutná.

Jelikož sociologie se snažila pravidla vědeckého diskursu dodržovat, morálka a související jevy do sociálního univerza, které vytvářela, zkoumala a teoreticky zpracovávala dominantní sociologická vyprávění, dobře nezapadaly. Sociologové se proto zaměřili na dva úkoly: zastřít kvalitativní odlišnost morálních jevů nebo je pojmut do třídy jevů, o nichž lze vyprávět bez užití teleologického jazyka. Tyto dva úkoly a úsilí, které se jim věnovalo, pak vedly k popření nezávislého existenciálního modu morálních norem. Byla-li morálka vůbec uznána za samostatný faktor sociální reality, byl jí připsán pouze druhotný a odvozený status, takže by jí v zásadě mělo být možno vysvětlit poukazem k jevům, které jsou jí vnější, tj. k jevům plně a jednoznačně otevřeným neteleologickému přístupu. Sama představa specificky sociologického přístupu ke studiu morálky se tak vlastně ztotožnila – lze-li to tak říci – se strategií *sociologické redukce*, která stojí na předpokladu, že morální zásady v jejich totalitě lze vyčerpávajícím způsobem vysvětlit prostřednictvím morálně neutrálních institucí, které jim propůjčují závaznost.

Společnost jako továrna na morálku

Strategii sociálně kauzálního vysvětlení morálních norem (tj. pojmání morálky jako v zásadě odvoditelné ze sociálních podmínek a jako generované sociálními procesy) začal uplatňovat přinejmenším už Montesquieu. Jeho domněnky – například že mnohoženství má původ buď v nadbytku žen, či v obzvlášť rych-

lém stárnutí žen v určitých klimatických podmínkách – se dnes v historických knihách uvádějí možná hlavně proto, aby se pomocí kontrastu ilustrovalo, jakého pokroku sociální věda od svého vzniku dosáhla. Přesto měl vzorec vysvětlení, jehož příkladem jsou Montesquieuovy hypotézy, zůstat po dlouhou dobu vcelku nezpochybněn. Stal se součástí téměř nesporného sociálněvědního zdravého rozumu, podle kterého svědčí samo přetrvávání morální normy o přítomnosti kolektivní potřeby, k jejímuž uspokojení byla navržena, a podle kterého by se tedy veškeré vědecké studium morálky mělo snažit odkrývat takové potřeby a rekonstruovat sociální mechanismy, které tyto potřeby pomocí zavádění norem zajišťují.

Důsledkem přijetí tohoto teoretického předpokladu a odpovídající interpretační strategie bylo zpravidla uvažování v kruhu, jehož snad nejlepším příkladem je Kluckhohnovo tvrzení, že morální norma či obyčej by neexistovaly, kdyby nebyly funkcionální (tj. užitečné při uspokojování potřeb či při tlumení jinak destruktivních tendencí v chování člověka – jako například magie Navahů snižující úzkost a usměrňující vrozenou agresivitu), a že zmizí-li potřeba, která stála za zrodem a přetrváváním normy, brzy zmizí i norma sama. Podobný výsledek bude mít i každé selhání morální normy při plnění určeného úkolu (tj. neschopnost náležitě se vypořádat s původní potřebou). Tuto praxi vědeckého studia morálky nejjasněji kodifikoval Malinowski, který zdůrazňoval zásadní instrumentálnost morálky, její podřízenost ve vztahu k „bytošným lidským potřebám“, jako je potřeba jídla, bezpečí či ochrany před drsným podnebím.

Na první pohled by se zdálo, že Durkheim (jehož pojetí morálních jevů se změnilo v kánon sociologického vědění a v podstatě definovalo význam specificky sociologického přístupu ke studiu morálky) nutnost vztahovat normy k potřebám odmítal; konec konců ostře kritizoval obecně přijímaný názor, že morální normy, které se mají v určité společnosti za závazné, musely nabýt této své síly v procesu vědomé (či dokonce racionální) analýzy a volby. Durkheim zdánlivě v protikladu k běžnému etnografickému názoru své doby tvrdil, že podstatu morálky je třeba hledat právě v závaznosti, jíž se vyznačuje, a ne v její racionální

odvozenosti od potřeb, které se snaží uspokojit členové společnosti. Norma je normou nikoli proto, že byla vybrána na základě své vhodnosti pro úkol prosazování a obrany zájmů členů, nýbrž proto, že se členové – učením či hořkými důsledky jejího přestoupení – přesvědčili o její tvrdé přítomnosti. Durkheimova kritika tehdejších výkladů morálních jevů však neútočila na princip „racionálního vysvětlení“ jako takový a ještě méně podřývala praxi sociologického redukcionismu. Z tohoto hlediska nepředstavoval Durkheimův odklon od zavedených interpretačních postupů víc než rodinnou neshodu. Co se zdálo být výrazem zásadního nesouhlasu, se v konečném důsledku rovnalo přesunutí důrazu z potřeb individuálních na *sociální* či spíše na jednu nejvyšší potřebu, které udělil prioritu vůči všem ostatním, ať už vycházely z jednotlivců, nebo ze skupin: *na potřebu sociální integrace*. Každý morální systém má sloužit přetrvávání a uchování identity společnosti, která upevňuje jeho závaznost socializací a trestními sankcemi. Přetrvávání společnosti se dosahuje tím, že jsou přirozené (asociální, presociální) sklony členů společnosti spoutány omezeními: že je jim vnuceno jednat tak, aby to nebylo v rozporu s potřebou udržet jednotu společnosti.

Durkheimova revize způsobila, že sociologické uvažování o morálce je snad ještě tautologičtější než dříve. Je-li jediným existencním základem morálky vůle společnosti a její jedinou funkcí umožnit společnosti přežít, ocitá se sama otázka hodnocení podstaty konkrétních morálních systémů prakticky mimo sociologický zájem. Uznává-li se za jediný vztažný rámec, v němž lze hodnocení provést, sociální integrace, pak ve skutečnosti není jak různé morální systémy srovnávat a odstupňovaně hodnotit. Potřeba, jíž každý systém slouží, vychází zevnitř společnosti, v níž je zasazen, a důležité je pouze to, aby byl v každé společnosti nějaký morální systém, nikoli podstata morálních norem, které ta či ona společnost shodou okolností prosazuje, aby zachovala svou jednotu. Durkheim by *en gros* řekl, že každá společnost má takovou morálku, jakou potřebuje. A jelikož tato společenská potřeba je jedinou podstatou morálky, všechny morální systémy jsou si rovny v tom jediném ohledu, v němž je lze legitimně – objektivně, vědecky – poměřovat a hodnotit: ve své užitečnosti při uspokojování oné potřeby.

Durkheimův přístup k morálce však představuje nejenom zcela zásadní potvrzení dávno vžitého pojmání morálních norem jako sociálních produktů. Snad nejsilněji se Durkheim podepsal na praxi sociální vědy svou koncepcí společnosti jako v podstatě aktivně umravňující síly. „Člověk je morální tvor jen díky tomu, že žije ve společnosti.“ „S morálkou v žádné z jejích forem se nelze setkat jinde než ve společnosti.“ „Jednotlivec se podrobuje společnosti a toto podrobení je podmínkou jeho osvobození. Svoboda člověka spočívá v tom, že se vymaní z moci slepých, nemyslicích fyzických sil; dosahuje toho tím, že proti nim staví velkou a inteligentní sílu společnosti, pod jejíž ochranu se uchyluje. Když se schová pod křídla společnosti, stává se na ní do jisté míry také závislý. Tato závislost je ale osvobozující; v tom není žádný rozpor.“ Tyto a podobné paměťhodné Durkheimovy výroky zaznívají v sociologii ozvěnou dodnes. Veškerá morálka vychází ze společnosti; mimo společnost morální život neexistuje; společnost je nejlépe chápat jako továrnu na morálku; společnost prosazuje morálně regulované chování a marginalizuje, potlačuje či vylučuje nemorálnost. Alternativou morálního sevření společnosti není autonomie člověka, ale vláda živočišných vášní. Presociální pudy lidského zvířete jsou sobecké, kruté a hrozné, a proto je třeba je krotit a přemáhat, má-li se udržet sociální život. Odstraňme sociální nátlak, a lidé znovu upadnou do stavu barbarství, z něhož je do jejich vratkého postavení vyzvedla síla společnosti.

Tato hluboce zakořeněná víra v to, že sociální mechanismy představují zušlechťující, pozvedávající, humanizující faktory, jde proti jádru Durkheimova přesvědčení, že skutky jsou zlé, protože jsou společensky zakázané, místo aby byly společensky zakázané, protože jsou zlé. Chladný a skeptický vědec v Durkheimovi zbavuje pozlátka všechny domněnky, že ve zlu je nějaká jiná podstata než ta, že je odmítla síla dostatečně velká na to, aby svou vůli učinila závazným pravidlem. Jako nadšený vlastenec a oddaný vyznavač nadřazenosti a pokrokovosti civilizovaného života však nemohl necítit, že to, co bylo odmítnuto, je skutečně zlo, a že toto odmítnutí je jistě osvobozujícím a povznášejícím aktem.

Takový pocit je v souladu se sebevědomím té společenské formy, která získala a pojistila si materiální převahu, takže zkrátka musela být přesvědčena o nadřazenosti pravidel, podle nichž žila. Za vzor mise, která přináší morálku, konec konců nesloužila „společnost jako taková“, abstraktní teoretická kategorie, nýbrž moderní západní společnost. Sebedůvěra, která umožňovala, aby se na upevnování vlády pohlíželo jako na proces humanizace spíše než potlačování jedné formy lidství jinou, mohla vycházet jediné z křížácké a proselytské praxe typicky moderní a západní „zahradnické“ společnosti.¹ Táž sebedůvěra umožnila zahrnout společensky neregulované (ať už přehlížené, nestřežené či nikoli plně podřízené) projevy lidství jako projevy nelidství či v tom nejlepším případě jako něco podezřelého a potenciálně nebezpečného. Teoretická představa nakonec legitimizovala svrchovanost společnosti nejen nad svými členy, ale také nad svými soupeři.

Jakmile se z této sebedůvěry vykovala sociální teorie, vyplynuly z toho důležité důsledky pro výklad morálky. Presociální či asociální motivy nemohly být samozřejmě morální. Stejně tak se nedalo adekvátně hovořit, natož vážně uvažovat, o možnosti, že přinejmenším určité morální vzorce vyrůstají z existenciálních faktorů nepoznamenaných nahodilými sociálními pravidly soužití. Ještě méně se dalo bezrozporně uvažovat o tom, že některé morální tlaky, jež vyvíjí modus lidské existence, pouhý fakt „bytí s druhými“, by mohly být za jistých okolností neutralizovány či potlačeny protichůdnými sociálními silami. Jinak řečeno, že společnost může – vedle své „umravňující funkce“, či dokonce proti ní – přinejmenším příležitostně působit jako síla „morálku umlčující“.

Pokud je morálka chápána jako sociální produkt a kauzálně vysvětlována odkazem k mechanismům, které svým náležitým fungováním zajišťují její „neustálou nabídku“, události zraňující rozptýlené, nicméně hluboce usazené mravní city a odporující běžnému pojetí dobra a zla (správného a nesprávného cho-

vání) bývají nazírány jako výsledek selhání či špatného řízení „morálního průmyslu“. Tovární systém slouží jako jedna z neplodnějších metafor, z nichž se spřádá teoretický model moderní společnosti – zcela markantním příkladem vlivu této metafory je představa *sociální produkce morálky*. Výskyt nemorálního chování se interpretuje jako výsledek nedostatečné nabídky mravních norem či nabídky norem vadných (tj. norem s nedostatečnou zavazující silou); ta se zase vysvětluje technickými či manažerskými závadami „sociální továrny na morálku“ – v tom nejlepším případě „nepředjímanými důsledky“ nevhodně koordinovaných produktivních snah či rušivým zasahováním faktorů, které jsou produktivnímu systému cizí (tj. neúplnou kontrolou faktorů produkce). Nemorální chování se pak teoreticky popisuje jako „odchylka od normy“, která je dána nepřítomností či slabostí „socializačních tlaků“ a v konečném důsledku závadností či nedokonalostí sociálních mechanismů, které mají takové tlaky vyvíjet.² Na úrovni společenského systému poukazuje taková interpretace na nevyřešené problémy řízení (jejichž nejvýznamnějším příkladem je Durkheimova *anomie*). Na nižších úrovních upozorňuje na nedostatky výchovných institucí, slabost rodiny či vliv nevykořeněných antisociálních enkláv s jejich vlastními socializujícími tlaky působícími proti morálce. Ve všech případech se však výskyt nemorálního chování chápe jako projev presociálních či asociálních pudů dorážejících ze sociálně vyrobe-

¹ Srov. Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters*, Polity Press, Cambridge, 1987, kap. 3, 4.

² V různých výkladech Durkheima a rozvedeních jeho témat se obecně souhlasí s tím, že paradigma „sociální produkce morálky“ se netýká pouze Společnosti s velkým „S“, tj. té, která znamená mj. plně vybavenou společnost národního státu. Uvnitř takové „velké společnosti“ se nachází – jak se uznává – více autoritativních morálních systémů, z nichž některé mohou dokonce jít proti samé podstatě morálního systému prosazovaného institucemi „velké společnosti“. Pro náš problém je však relevantní nikoli morální monismus či pluralismus „velké společnosti“, nýbrž fakt, že v rámci Durkheimovy perspektivy musí mít sociální původ každá morálně závazná norma, ať se třeba uplatňuje pouze nepatrně, a musí být prosazována sociálně řízenými nátlakovými sankcemi. V rámci této perspektivy je nemorálnost z definice vždy antisociální (či naopak asociálnost z definice nemorální). Durkheimův jazyk ve skutečnosti neumožňuje hovořit o jiném než sociálním původu morálního chování. Alternativou sociálně regulovaného chování je chování vyvolávané ne-lidskými, živočišnými pudů.

ných klecí nebo už na útěku ze svého zajetí. Nemorální chování je vždy návratem do presociálního stavu nebo neschopností tento stav opustit. Vždy souvisí s jistým odporem vůči sociálním tlakům či přinejmenším vůči „správným“ sociálním tlakům (které lze ve světle Durkheimova teoretického schématu chápat jedi- ně tak, že jsou identické se sociální normou, tj. s *panujícími stan- dardy*, s *průměrem*). Protože morálka je sociálním produktem, odpor vůči standardům, které společnost prosazuje jako normy chování, musí vést k výskytu nemorálního jednání.

Uvedená teorie morálky přiznává společnosti (popravdě ře- čeno každé společnosti či ve volnějším výkladu každé soci- ální kolektivitě, která zdaleka nemusí mít celospolečenské roz- měry, je ale schopna podložit své společné svědomí sítí účinných sankcí) právo vnučovat svou vlastní verzi podstaty morálního chování a souhlasí s praxí, kdy si sociální autorita nárokuje mo- nopol na morální soudy. Mlčky přijímá teoretickou nelegitimitu všech soudů, které nemají základ v uplatňování takového mono- polu. Morální chování se tak vlastně stává synonymem sociální konformity a poslušnosti vůči normám dodržovaným většinou.

Výzva holocaustu

V důsledku uvažování v kruhu, k němuž vede faktické ztotožnění morálky s disciplínou ve společnosti, je každodenní praxe socio- logie téměř imunní vůči „krizi paradigmatu“. Je jen málo příleži- tostí, pakliže vůbec nějaké, kdy může uplatnění stávajícího para- digmatu vyvolat rozpaky. Poslední bezpečnostní ventil pro případ, že by dodržované normy skutečně vzbuzovaly instinktivní mo- rální odpor, představuje programový relativismus, který je do této představy morálky zabudován. K tomu, aby se otřásl vlivem do- minantního paradigmatu a horečnatě se začala hledat jiná zdů- vodnění etických principů, je tedy třeba výjimečně dramatických událostí. I tehdy se však na nutnost takového hledání hledí s po- dezřením a objevují se snahy převyprávět dramatickou zkušenost tak, aby ji bylo možno začlenit do starého schématu. Zpravidla se toho dosahuje buď prezentací událostí jako v podstatě jedineč-

ných, tedy ne zcela relevantních pro obecnou *teorii* morálky (na rozdíl od *historie* morálky – pády obřích meteoritů také nevyvolá- vají nutnost rekonstruovat evoluční teorii), nebo jejich rozmělně- ním v širší a známější kategorii ohavných, nicméně pravidelných a normálních vedlejších produktů či mezi systému produkujícího morálku. Nestačí-li ani jeden z těchto výpomocných prostředků na závažnost daných událostí, přichází ke slovu třetí úniková cesta: fakty se odmítnou začlenit do diskursivního univerza oboru a postupuje se, jako kdyby k události vůbec nedošlo.

V sociologické reakci na holocaust, událost pravděpodobně nejzásadnějšího morálního významu, se uplatnily všechny tři úskoky. Jak jsme již uvedli výše, z počátku se objevily četné po- kusy vyprávět o nejděsivější z genocid jako o díle obzvláště husté sítě morálně narušených jedinců, které zbavila civilizovaných zábran zločinecká, a především iracionální ideologie. Když ta- kové pokusy selhaly – protože v úzkostlivě pečlivém histo- rickém výzkumu se ověřilo, že pachatelé tohoto zločinu byli duševně zdraví a po mravní stránce „normální“ –, centrem po- zornosti se stalo opраšování vybraných starých tříd deviantních jevů, případně vytváření nových sociologických kategorií, aby se do nich holocaust zařadil, a tím se domestikoval a zbavil výbuš- nosti (vysvětloval se například z hlediska předsudku či ideolo- gie). Konečně zdaleka nejoblíbenějším způsobem, jak se s fak- tem holocaustu vypořádat, až dosud bylo vůbec se jím nezabývat. Podstata a historická tendence modernity, logika civilizačního procesu a vyhlídky a překážky postupné racionalizace sociál- ního života se často rozebírají, jako by k holocaustu vůbec nedo- šlo, jako by nebylo pravda a nezasloužilo si vážné zamyšlení, že holocaust „svědčí o pokroku civilizace“³ nebo že „mezi materi- ální a duchovní produkty civilizace dnes patří také tábory smrti a *Muselmänner*“.⁴

Holocaust se však všem těmto přístupům zatvrzele vzpírá. Z několika důvodů staví před sociální teorii výzvu, již nelze jed-

³ Richard L. Rubenstein, *The Cunning of History*, Harper, New York, 1978, s. 91.

⁴ Richard L. Rubenstein a John Roth, *Approaches to Auschwitz*, SMC Press, San Fran- cisco, 1987, s. 324.

noduše pominout, neboť rozhodnutí nebrat ji v úvahu není na sociálních teoreticích – rozhodně ne pouze na nich. Politické a právní reakce na nacistický zločin uvedly na pořad jednání potřebu legitimizovat verdikt o nemorálnosti, jenž byl vynesen nad jednáním velkého množství lidí, kteří poctivě dodržovali morální normy své společnosti. Kdyby rozlišení mezi správným a špatným, dobrým a zlým, plně a výhradně záviselo na sociálním seskupení schopném „principiálně koordinovat“ sociální prostor pod svou kontrolou (jak nás ujišťuje panující sociologická teorie), neexistoval by legitimní důvod obvinít z nemorálnosti lidi, kteří neporušili pravidla tímto seskupením prosazovaná. Bylo by tu podezření, že nebýt porážky Německa, tento problém a problémy s ním související by nikdy nevyvstaly. Německo však poraženo bylo a potřeba řešit tento problém vznikla.

Kdyby nebylo nějak oprávněné vidět v ukázněném chování naprosto se přizpůsobujícím mravním normám platným v dané době a na daném místě chování zločinné, nebyli by žádní váleční zločinci a neměli bychom právo soudit, odsoudit a popravit Eichmanna. Trest za takové chování bychom nemohli chápat jinak než jako mstu vítězů na poražených (tento vztah by mohl být obrácený a princip trestu by nebyl zpochybněn), kdyby neexistovaly nadspolečenské či ne-společenské důvody, na jejichž základě lze ukázat, že odsouzené skutky jsou v rozporu nejenom se zpětně uplatněnou právní normou, ale také s morálními principy, které může společnost sice dočasně odložit, nemůže je ale prohlásit za irelevantní. *Následkem holocaustu se právní praxe, a tedy i morální teorie ocitly před možností, že morálka se projevuje v neposlušnosti vůči sociálně potvrzeným principům a v jednání, které otevřeně vzdoruje sociální solidaritě a konsensu.* Pro sociologickou teorii ohlašuje sama představa presociálních základů morálního chování nutnost radikálně revidovat tradiční výklady původu a zdrojů morálních norem a jejich závaznosti. Tuto věc nejpřesvědčivěji nastínila Hannah Arendtová:

Ve všech těchto procesech s obžalovanými, kteří spáchali „legální“ zločiny, jsme požadovali, aby lidské bytosti byly schopny samy rozeznat, co je správné a co špatné, i v případě, kdy se mohou spolehnout jen na svůj vlastní úsudek, který se mimoto

může ocitnout v naprostém nesouladu s jednomyslným názorem všech lidí z okolí. A tato otázka je ještě mnohem vážnější, protože víme, že k oněm nemnohým, „arogantním“ tak, že důvěřovali jen vlastnímu úsudku, v žádném případě nepatřily osoby, jež i nadále uznávaly staré hodnoty nebo se řídily svou náboženskou vírou. Jelikož celá úctyhodná společnost v tom či onom ohledu podlehla Hitlerovi, morální maximy, určující sociální chování, a náboženská přikázání – „Nezabiješ!“ –, jimiž se řídí svědomí, prakticky vymizely. Hrstka těch, kteří si podrželi schopnost rozlišit správné a špatné, neměla nic jiného než svůj vlastní úsudek a musela ho užívat svobodně. Nebyla žádná pravidla, o která se bylo možno opřít, pod něž by bylo možno zahrnout jednotlivé případy, s nimiž byli konfrontováni. V každé situaci museli podle okolnosti sami rozhodnout, protože pro to, co je bezprecedentní, žádná pravidla nejsou.⁵

⁵ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York, 1964, s. 294–295; český překlad s. 390–391. Německo prohrálo válku; vraždy spáchané na příkaz Německa tak byly označeny za zločiny a za přestoupení morálních pravidel, která přesahují autoritu státní moci. Sovětský svaz byl na straně vítězů; vraždy ospravedlněné jeho pravidly byly sotva méně ohavné než ty, které spáchali Němci, přesto ale na podobnou reakci teprve čekají – navzdory stále důkladnější mravenčí práci v době *glasnosti*. Přestože zatím bylo odhaleno pouze několik desítek tajemství Stalinovy genocidy, dnes už víme, že masové vraždění v SSSR bylo stejně systematické a metodické jako vraždy, které později spáchali Němci, a že metody užívané *Einsatzgruppen* poprvé ve velkém měřítku vyzkoušela hrůzná byrokracie NKVD. V roce 1988 například běloruský týdeník *Litaratura i mastactva* zveřejnil zjištění Z. Pozniaka a J. Šmygaljeva (v článku „Kuropaty – cesta smrti“, který později přetiskly *Sovětskaja Estonija* a *Moskovskije Novosti*) o masových hrobech objevených v okolí větších běloruských měst, v nichž v letech 1937–1940 skončili s kulou v týlu či v hlavě statisíce lidí. Vedle místních „nepřátel lidu“ leželi polští občané deportovaní z čerstvě anektovaných východních území Polska. „Většina věcí nalezených v hrobě č. 5 musela patřit inteligenci. Ve velkém množství se tam našly hygienické potřeby, brýle, monokly a léky a také kvalitní, často na zakázku šité boty, módní dámské stěvice, elegantní rukavice. Z inventáře nalezených věcí a ze skutečnosti, že v mnoha případech byly pečlivě zabaleny (a také z jiných indicíí – například z přítomnosti zásob potravin a kufrů), lze soudit, že oběti opustily své domovy krátce předtím, než byly zavražděny, a že na cestě k smrti nepobývaly ve vězení. Lze se domnívat, že byly „zlikvidovány“ (jak se tomu běžně říká) bez soudu.“ (Citováno podle polské zprávy „Strzelano w ty głowy“, *Konfrontacje*, listopad 1988, s. 19.) Lze se domnívat, že nálezy těchto dvou neohrožených žurnalistů budou pouze příslušnou špičkou ledovce.

Takto pronikavě formuluje Hannah Arendtová otázku *morální odpovědnosti za odpor vůči socializaci*. Čistě teoretický problém sociálních základů morálky je odsunut stranou. Ať už je řešen jakkoli, autoritu a závaznost rozlišení mezi dobrem a zlem nelze legitimizovat pomocí sociálních sil, které toto rozlišení potvrzují a prosazují. Chování jednotlivce může být morální, i když je skupina, anebo třeba všechny skupiny odsoudí; jednání doporučené společností – byť i jednohlasně celou společností – může být přesto nemorální. Odpor vůči pravidlům chování, která propaguje daná společnost, by neměl a ani nemůže hledat oprávnění u alternativního normativního příkazu jiné společnosti – například u morální tradice minulosti, již nový společenský řád degradoval a odmítnul. Otázka sociálních základů morální autority je jinými slovy z morálního hlediska irelevantní.

Sociálně vnucované morální systémy mají základ ve skupinách, které je prosazují – v pluralitním heterogenním světě jsou tedy nenapravitelně relativní. *Tento relativismus se však netýká lidské „schopnosti rozeznat, co je správné a co špatné“*. Základem takové schopnosti musí být něco jiného než *kolektivní svědomí* společnosti. Každá daná společnost se s touto schopností setkává už v hotové podobě, stejně jako s lidskou biologickou konstitucí, fyziologickými potřebami a psychickými pudy. A dělá s ní to, co může dělat s těmito ostatními případy tvrdé reality: snaží se ji potlačit, využít ke svým cílům nebo odvádět směrem, který pokládá za užitečný či neškodný. *Proces socializace spočívá v manipulaci s morální schopností*, nikoli v jejím vytváření. A morální schopnost, s níž se manipuluje, s sebou nese nejenom určité principy, které se později stávají pasivním předmětem sociálního zpracování; obsahuje také schopnost tomuto zpracování odolávat, unikat a vyjít z něho bez újmy, takže nakonec jsou pravomoc činit morální volby a odpovědnost za ně zase tam, kde byly na počátku: v lidském jedinci.

Přijmeme-li tento pohled na morální schopnost, zdánlivě vyřešené a uzavřené problémy sociologie morálky se znovu dokroňávají otevřou. Otázku morálky je třeba přemístit; z problematiky socializace, výchovy a civilizace – jinými slovy ze sféry sociálně řízených „humanizujících procesů“ – by se měla přesunout do

oblasti procesů a institucí spojených s donucováním, zachováváním vzorců a zvládáním napětí, v níž představuje jeden z „problémů“, které mají řešit a urovnávat nebo transformovat. Morální schopnost – předmět, nikoli však produkt takovýchto procesů a institucí – by pak musela odhalit svůj jiný původ. Jakmile je odmítnuto vysvětlení morální tendence jako vědomého či nevědomého usilí o řešení „hobbesovského problému“, faktory odpovědné za existenci morální schopnosti je třeba hledat v *obecně sociální*, nikoli však v *konkrétně společenské* sféře, v nějaké společnosti. Morální chování je myslitelné pouze v kontextu soužití, „bytí s druhými“, tj. v sociálním kontextu. Za to, že existuje, však nevdechčí přítomnosti kontextu společnosti, tj. nadindividuálních institucí výchovy a donucení.

Předspolečenské zdroje morálky

Existenciální modalita sociálního (oproti struktuře společenského) se zřídka kdy ocitla v centru pozornosti sociologů. Ochotně byla postupována filosofické antropologii a nahlížena tak, že představuje přinejlepším pouze odlehlou vnější hranici sociologie v pravém slova smyslu. Žádný sociologický konsensus ohledně významu, empirického obsahu a behaviorálních důsledků primární situace „bytí s druhými“ tedy neexistuje. Jak by mohla tato situace získat sociologickou relevantnost, je v sociologické praxi teprve třeba zevrubně prozkoumat.

Zdá se, že nejběžnější sociologický úzus nepřikládá „bytí s druhými“ (tj. bytí s jinými lidmi) zvláštní status či význam. Druzí se rozpouštějí v mnohem širších konceptech, jako je kontext jednání, situace jednajícího či obecně „prostředí“ – v oněch rozlehlých oblastech, kde se nacházejí síly, které tlačí volby jednajícího konkrétním směrem nebo jeho svobodu volby omezují, v oblastech, které obsahují cíle, jež přitahují záměrnou aktivitu jednajícího, a dodávají tak motivaci jeho jednání. Druhým se nepřisuzuje subjektivita, jež by je mohla vydělit z ostatních složek „kontextu jednání“. Přesněji řečeno, jejich jedinečný status jakožto lidských bytostí se sice uznává, ale v praxi se sotva kdy vnímá jako okol-

nost, která staví jednajícího před kvalitativně odlišný úkol. „Subjektivita“ druhého se prakticky redukuje na menší vypočitatelnost jeho reakcí, a tedy na překážky, jimiž brání jednajícímu ve snaze získat naprostou kontrolu nad situací a dobře splnit zadaný úkol. Nevyzpytatelné chování *lidského* druhého je oproti neživým prvkům pole jednání rušivým faktorem, ale pokud víme, jen dočasně. Kontrola jednajícího nad situací má vyústit v takovou manipulaci s kontextem jednání druhého, aby se zvýšila pravděpodobnost určitého průběhu jeho chování, a pozice druhého se tedy z hlediska jednajícího dále zredukovala tak, aby byl v podstatě nerozlišitelný od ostatních objektů důležitých pro úspěch jednání. Přítomnost *lidského* druhého v poli jednání představuje *technický* problém. Dosáhnout moci nad druhým, zredukovat ho na vypočitatelný a manipulovatelný faktor cílevědomé činnosti je nepochybně těžké. Může to dokonce na straně jednajícího vyžadovat zvláštní dovednosti (jako schopnost porozumění, dobrou výřečnost či znalost psychologie), které jsou ve vztazích s jinými předměty v poli jednání postradatelné nebo zbytečné.

V této obecné perspektivě se význam druhého plně vyčerpává jeho vlivem na šanci jednajícího, že dosáhne svého cíle. Na druhém záleží do té míry (a pouze do té míry), v níž jeho nevypočitatelnost a nestálost snižují pravděpodobnost, že bude úspěšně završeno sledování daného cíle. Úkolem jednajícího je zajistit situaci, v níž na druhém přestane záležet a nebude třeba ho brát v úvahu. Tento úkol a jeho splnění tedy závisí na technickém, nikoli morálním hodnocení. Možnosti otevírající se před jednajícím v jeho vztahu k druhému se dělí na vhodné a nevhodné, účelné a neúčelné – vlastně na racionální a neracionální –, nikoli na správné a nesprávné, dobré a zlé. Elementární situace „bytí s druhými“ žádné morální otázky sama o sobě (tj. nevynutí-li si je vnější tlaky) nevyvolává. Jestliže do ní zasahují nějaké morální prvky, určitě pocházejí zvenčí. Ať už volbu jednajícího svazují jakýmkoli omezeními, tato omezení nemají původ ve vnitřní logice kalkulace prostředků a cílů. Analyticky řečeno, je třeba je paušálně zařadit na stranu iracionálních faktorů. V situaci „bytí s druhými“ plně uspořádané podle cílů jednajícího je morálka cizím a rušivým faktorem.

Jiné pojetí původu morálky lze hledat v Sartrově slavném vylíčení vztahu *ego-alter* jako základního a univerzálního modu existence. Lze-li je tam skutečně najít, už zdaleka není tak jisté. Jestliže ze Sartrovy analýzy vyplývá nějaké pojetí morálky, pak je to pojetí negativní: morálka je spíše omezení než povinnost, spíše zábrana než podnět. V tomto ohledu (i když pouze v něm) se sartróvské předpoklady hodnocení postavení morálky zásadněji nerozcházejí s výše nastíněnou standardní sociologickou interpretací role morálky v kontextu elementárního jednání.

Radikálně nové samozřejmě je, že lidští druzí jsou z celku věci v obzoru jednajícího vyčleněni jako jednotky s kvalitativně odlišným statusem a schopností. Druhý se u Sartra proměňuje v *alter ego*, v bližního, v subjekt, jako jsem já sám, který má subjektivitu, o níž mohu uvažovat pouze jako o replice subjektivity, již znám ze své vnitřní zkušenosti. Od všech ostatních skutečných či představitelných předmětů světa odděluje *alter ego* propast. *Alter ego* dělá, co dělám já; myslí, hodnotí, plánuje a při tom všem se na mne dívá stejně jako já na něho. Už jen tím, že se na mne dívá, se stává mezi mé svobody. Uzurpuje si právo mne a mé cíle definovat, a tím podkopává mou svébytnost a autonomii, ohrožuje mou identitu a pocit, že jsem ve světě doma. Sama přítomnost *alter ega* v tomto světě mne zahanbuje a zůstává neustálou příčinou mé úzkosti. Nemohu být vším, čím chci. Nemohu dělat všechno, co chci. Má svoboda se smršuje. V přítomnosti *alter ega* – tj. ve světě – je mé bytí pro sebe nenapravitelně také bytím pro druhého. Když jednám, musím tuto přítomnost zkrátka brát v úvahu a s ní i definice, úhly pohledu a perspektivy, které s sebou přináší.

Člověk je v pokušení říci, že v sartróvském popisu společenství *ego-alter* je bytostná nevyhnutelnost morálních ohledů. A přesto není zdaleka jasné, jaké morální závazky – pakliže vůbec nějaké – by mohlo takto popsané společenství stanovovat. Alfred Schütz měl plné právo charakterizovat výsledek setkání *ego* a *alter*, jak je podává Sartre, následovně:

Mé vlastní možnosti se mění v pravděpodobnosti, které nemám pod kontrolou. Už nejsem pánem situace – situace přinejmenším získala rozměr, který mi uniká. Stal jsem se ná-

strojem, s nímž může zacházet a na který může působit Druhý. Tuto zkušenost si uvědomuji nikoli kognitivně, nýbrž pocitem neklidu a nejistoty, který je podle Sartra jedním z význačných rysů lidské situace.⁶

Mezi sartrovským pocitem neklidu a nejistoty a dusivým vnějším omezením, které běžný sociologický pohled vidí v přítomnosti druhých, je neklamná rodinná podoba. Přesněji řečeno, tento pocit představuje subjektivní odraz tísnivé situace, již se sociologie snaží postihnout v neosobní, objektivní struktuře jejich přítomnosti; či ještě lépe vyjádřeno, znamená emocionální, prekognitivní dodatek logicko-racionálního postoje. Obě tato pojetí existenciální situace sjednocuje zášť, kterou mlčky předpokládají. V obou představuje druhý obtíž, břemeno – přinejlepším výzvu. V jednom případě jeho přítomnost žádné morální normy nevyžaduje – vlastně nevyžaduje žádné jiné normy než pravidla racionálního chování. V druhém morálku, již plodí, utváří spíše jako soubor pravidel než norem (a jen minimálně jako vnitřní hnací sílu). Tato pravidla jsou předmětem *přirozeného* odporu, protože v druhých lidech odkrývají nepřátelskou externalitu lidské situace, omezení svobody.

Máme ale ještě třetí popis existenciální situace „bytí s druhými“ a ten může být východiskem skutečně odlišného a originálního sociologického přístupu k morálce, který bude s to odkrýt a vyjádřit ty aspekty moderní společnosti, které zůstávají v tradičních přístupech neviditelné. Vůdčí ideu tohoto popisu zhušťuje autor Emmanuel Lévinas⁷ citátem z Dostojevského: „Jsme všichni odpovědní za všechny a za všechno přede všemi, a já víc než ti druzí.“

Pro Lévinase znamená „bytí s druhými“, onen nejzákladnější a neodmyslitelný atribut lidské existence, v první řadě *odpovědnost*. „Jakmile druhý na mne pohlédne, jsem za něj odpovědný,

a dokonce ani nemusím odpovědnost za něj *vzít na sebe*.“ Má odpovědnost je jedinou formou, v níž pro mne druhý existuje; je to způsob jeho přítomnosti, jeho blízkosti:

Blízkost druhého... neznamená, že mi je ten druhý prostě blízký v prostoru nebo jako příbuzný, ale že je mi blízký v tom nejzákladnějším, v tom, že cítím – že jsem – za něj odpovědný. Tato struktura se nijak nepodobá intencionálnímu vztahu, jaký nás váže k předmětu – ať jakémukoli, třeba i lidskému –, když jde o poznání. Blízkost nespočívá v takovéto intencionalitě; a už vůbec nespočívá ve faktu, že druhého znám.

Zcela důrazně řečeno, *má odpovědnost je bezpodmínečná*. Nezávisí na předchozí znalosti vlastností svého předmětu, takovou znalost předchází. Nezávisí na osobně zainteresovaném záměru, který mám vůči tomuto předmětu, takovému záměru předchází. Ani znalost, ani záměr nezajišťují blízkost druhého, specificky lidský způsob společenství. „Pouto s druhým navazuje pouze odpovědnost,“ a to navíc

ať už přijímaná, nebo odmítaná, ať už víme, nebo nevíme, jak ji na sebe vzít, ať můžeme, nebo nemůžeme pro druhého něco konkrétního udělat. Říci: tady jsem. Něco pro druhého udělat. Dát. Právě to je lidský duch. (...) Mezilidský vztah vykládám tak, že v blízkosti s druhým – ať je má představa o něm jakákoli – jeho tvář, výpověď v druhém obsažená (a v tomto smyslu je tváří víceméně celé lidské tělo) jako by mi *přikazovala*, abych mu sloužil. (...) Tvář mě žádá a přikazuje mi. Tvář znamená příkaz. Ale ne tímž způsobem, jakým nějaký znak značí označované; tento příkaz je samým smyslem tváře.

Podle Lévinase je tedy *odpovědnost základní, prvotní a zakládající strukturou subjektivity*. Odpovědnost, která znamená „odpovědnost za druhého“, tedy odpovědnost „za to, co jsem neudělal já, co se mě dokonce ani netýká“. Tato existenciální odpovědnost, jediný význam subjektivity, toho, že je člověk subjektem, nemá nic společného se smluvním závazkem. Nemá nic společného ani s mou kalkulací vzájemného prospěchu. Nepotřebuje rozumné či liché očekávání recipocity, „vzájemnosti záměrů“, toho, že druhý mi mou odpovědnost splatí svou. Odpovědnost nepřebírám na rozkaz vyšší síly, ať by to byl mravní kodex sankciono-

⁶ Alfred Schütz, „Sartre's Theory of the Alter Ego“, v *Collected Papers*, sv. 1, Martinus Nijhoff, The Haag, 1967, s. 189.

⁷ Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, přel. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1982, s. 95–101; český překlad (*Etika a nekonečno*, přel. Věra Dvořáková a Miloš Rejchrt, OIKOYMENH, Praha, 1994), s. 181–183.

vaný hrozbou pekla, nebo právní kodex sankcionovaný hrozbou vězení. Protože toto má odpovědnost není, nenesu ji jako břemeno. Stávám se odpovědným, když se vymezuji jako subjekt. To, že se stávám odpovědným, je mým vymezením jakožto subjektu. Je to tedy má, a pouze má věc. „Intersubjektivní vztah je vztah nesymetrický. Jsem za druhého odpovědný, aniž od něho čekám totéž, i kdyby mě to mělo stát život. Reciprocita je jeho věc.“

Jelikož odpovědnost je existenciálním modem lidského subjektu, *morálka je primární strukturou intersubjektivního vztahu* v té nejčistší podobě nepoznamenané jakýmikoli ne-morálními faktory (jako je zájem, kalkulace prospěchu, racionální hledání optimálních řešení či ústup před donucením). A protože podstatou morálky je povinnost vůči druhému (nikoli závazek), a to povinnost, která předchází veškerou zainteresovanost, kořeny morálky sahají hluboko pod společenské mechanismy, jako jsou struktury nadvlády nebo kultura. Když začínají společenské procesy, struktura morálky (rovnající se intersubjektivitě) už existuje. *Morálka není produkt společnosti. Morálka je něco, čím společnost manipuluje* – co využívá, přesměrovává, blokuje.

Podíváme-li se na věc z druhé strany, nemorální chování, chování, které se vzdává a zřídka odpovědnosti za druhého, není výsledkem společenské malfunkce. Zkoumat vliv společnosti na intersubjektivitu je tedy třeba spíše v souvislosti s výskytem nemorálního jednání než v situaci, kdy se morální normy dodržují.

Sociální blízkost a morální odpovědnost

Odpovědnost, tento stavební kámen všeho morálního chování, vyvstává z blízkosti druhého. Blízkost znamená odpovědnost a odpovědnost je blízkost. Diskutovat o tom, která z nich je prvotní, je podle všeho zbytečné, neboť žádná není myslitelná bez druhé. Utlumení odpovědnosti, tedy neutralizace morální potřeby, která z něho plyne, nutně předpokládá (vlastně znamená) nahrazení blízkosti fyzickým či duchovním odstupem. Alternativou blízkosti je sociální vzdálenost. Morálním atributem blízkosti je odpovědnost, morálním atributem sociální vzdálenosti je

absence morálního vztahu, tedy heterofobie. *Jakmile zmizí blízkost, je umlčena odpovědnost; jakmile se blízký lidský subjekt promění v Druhého, nakonec ji může nahradit zášť.* Proces této proměny je procesem sociální separace. Právě taková separace umožnila tisícům lidí zabítet a milionům vraždění bez protestů přihlížet. Tuto separaci umožnila technická a byrokratická výkonnost moderní racionální společnosti.

Hans Mommsen, jeden z nejvýznamnějších německých historiků zabývajících se érou nacismu, nedávno shrnul historický význam holocaustu a problémy, které holocaust vnáší do sebeuvědomění moderní společnosti:

Zatímco západní civilizace rozvinula prostředky nepředstavitelné masové destrukce, výchova v duchu moderní technologie a metod racionalizace vytvořila čistě technokratickou a byrokratickou mentalitu, jejímž příkladem jsou ti, kdo páchali holocaust, ať už sami přímo vraždili, nebo deportace a likvidaci připravovali za psacími stoly Hlavního úřadu říšské bezpečnosti (Reichssicherheitshauptamt), v kancelářích diplomatické služby nebo jako zmocněnci Třetí říše v okupovaných či satelitních zemích. V tom představuje historie holocaustu *mene tekel* moderního státu.⁸

Ať už nacistický stát dosáhl čehokoli jiného, určitě se mu podařilo překonat nejobtížnější z překážek systematického, cílevědomého, neemocionálního, chladnokrevného vraždění lidí, starých i mladých, mužů i žen: onu „živočišnou lítost, kterou pociťují všichni normální lidé při pohledu na fyzické utrpení“.⁹ O živočišné lítosti toho mnoho nevíme, víme ale, že existuje pojetí základní lidské situace, které odhaluje univerzálnost odporu člověka k vraždění, zábran vůči působení utrpení jinému člověku, touhy pomoci těm, kdo trpí, vlastně univerzálnost zcela osobní odpovědnosti za blaho druhého. Je-li toto pojetí správné, či alespoň přijatelné, pak úspěch nacistického režimu spočíval pře-

⁸ Srov. Hans Mommsen, „Anti-Jewish Politics and the Implementation of the Holocaust“, v *The Challenge of the Third Reich: The Adam von Trott Memorial Lectures*, red. Hedley Bull, Clarendon Press, Oxford, 1986, s. 117.

⁹ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, s. 106; český překlad s. 143.

devším v tom, že neutralizoval morální vliv specificky lidského způsobu existence. Je důležité vědět, zda tento úspěch souvisel s jedinečnými charakteristikami nacistického hnutí a vlády, nebo zda jej lze vysvětlit obecnějšími vlastnostmi naší společnosti, které nacisté pouze šikovně využili při plnění Hitlerova záměru.

Ještě před deseti či dvaceti lety bylo nejenom mezi laickou veřejností, ale také mezi historiky běžné hledat vysvětlení masového vraždění evropských Židů v dlouhé historii evropského antisemitismu. Předpokladem takového vysvětlení samozřejmě bylo vydělit německý antisemitismus jako nejintenzivnější, nejnemilosrdnější a nejvražednější; monstrózní plán na totální vyhlazení celé rasy se konec konců zrodil a realizoval právě v Německu. Jak si ale pamatujeme z druhé a třetí kapitoly, historické zkoumání jak toto vysvětlení, tak jeho logické implikace vyvrátilo. Mezi tradiční, předmoderní nenávistí k Židům a moderním plánem na jejich vyhlazení, bez něhož by k holocaustu nemohlo dojít, je jasná diskontinuita. Pokud jde o funkci lidových emocionálních postojů, máme stále více historických dokladů, které mimo jakoukoli rozumnou pochybnost dokazují téměř negativní korelaci mezi běžným, tradičním, „sousedským“, soupeřivým protižidovským cítěním a ochotou přijmout nacistickou vizi totální destrukce a podílet se na jejím uskutečňování.

Historikové zkoumající období nacismu se stále více shodují v tom, že ke *spáchání holocaustu bylo třeba postoje obyčejných Němců vůči Židům neutralizovat, nikoli mobilizovat*, že „přirozené“ přetrvávající tradiční zášť vůči Židům byla mnohem více pocitem odporu k „radikálním akcím“ nacistických hrdlořezů než ochotou na masovém vraždění spolupracovat a že esesáci plánující genocidu museli směrem k *Endlösung* postupovat tak, aby se zajistila nezávislost tohoto úkolu na cítění obyvatelstva jako celku a aby ho tradiční, spontánně utvořené a skupinově udržované postoje k jejich obětem nemohly ovlivňovat.

Relevantní a průkazná zjištění historických studií nedávno rekapituloval Martin Broszat: „V těch městech a městečkách, kde Židé tvořili velkou část obyvatelstva, byly vztahy mezi Němci a Židy dokonce i v prvních letech nacistické éry větší-

nou poměrně dobré a sotva nepřátelské.“¹⁰ Nacistické pokusy rozdmýchat antisemitské cítění a přetavit statickou zášť v dynamickou (s tímto trefným rozlišením přišel Müller-Claudius) – tj. pokusy podnítit nestranické, ideologicky neangažované obyvatele k násilným aktům proti Židům či alespoň k aktivní podpoře projevů síly SA – ztroskotaly na všeobecném odporu k fyzickému nátlaku, na hluboce usazených zábranách vůči působení bolesti a fyzického utrpení a na zatvrzelé loajalitě lidí k jejich sousedům, k lidem, které člověk zná a které si zanesl na mapu světa jako osoby, nikoli jako anonymní exempláře typu. Chuligánské excesy SA-manů při orgiích prvních měsíců Hitlerovy vlády bylo třeba zastavit a násilím potlačit, aby se odvrátila hrozba lidového odcizení a vzpoury. Přestože Hitlera protižidovské exhibice jeho stoupenců těšily, cítil se nucen osobně zasáhnout a veškerou provinční antisemitskou iniciativu zarazit. Bojkot Židů, který měl podle plánu trvat už napořád, byl v poslední minutě zkrácen na jednodenní „výstražnou demonstraci“ – částečně kvůli obavám z reakce zahraničí, z velké části ale také kvůli evidentnímu nedostatku lidového nadšení pro tento podnik. Po dni bojkotu (1. dubna 1933) si nacističtí vůdci ve zprávách a komentářích stěžovali na obecnou apatii všech s výjimkou členů SA a strany a celá událost byla hodnocena jako nezdar. Vyvozovaly se závěry v tom smyslu, že je třeba, aby masy k *jejich* účasti na plnění protižidovských opatření probouzela a burcovala systematická propaganda.¹¹ Fiasko jednodenního bojkotu udalo nehledě na následné snahy tón veškeré další protižidovské politice, která ke svému úspěchu vyžadovala aktivní účast široké veřejnosti. Dokud zůstávaly židovské obchody a ordinace otevřeny, neustále přitahovaly zákazníky a pacienty. Francké a bavorské zeměděle bylo třeba přinutit, aby přestali obchodovat s židovskými obchodníky s dobytčím. Jak už víme, také jediný oficiálně naplánovaný a koordinovaný masový po-

¹⁰ Martin Broszat, „The Third Reich and the German People“, v *The Challenge of the Third Reich*, s. 90.

¹¹ Srov. Karl A. Schleunes, *The Twisted Road to Auschwitz: Nazi Policy Toward German Jews 1933–39*, University of Illinois Press, Urbana-Champaign, 1970, s. 80–88.

grom *Kristallnacht* byl nakonec hodnocen jako kontraproduktivní, protože se doufalo, že získá průměrného Němce pro antisemitské násilí. Ve většině lidí však pohled na chodníky poseté střepy a na to, jak jejich staré sousedy cpou mladí gangsteři do antonů, vzbuzoval děs a hrůzu. Nikdy však nesmíme zapomenout, že všechny tyto negativní reakce na otevřené projevy protižidovského násilí šly bez nějakého viditelného rozporu ruku v ruce s masovým, ochotným schvalováním protižidovského zákonodárství – jeho předefinování Žida, vyloučení Žida z německého *Volk* a stále rostoucí hromady právních restrikcí a zákazů.¹²

Julius Streicher, průkopník antisemitské nacistické propagandy, zjistil, že nejtěžším z úkolů, které si předsevzaly jeho noviny *Der Stürmer*, je zajistit, aby stereotyp „Žida jako takového“ překryl osobní představy, jež měli jeho čtenáři o Židech, které znali, o svých židovských sousedech, přátelích a obchodních partnerech. Podle Dennise E. Showaltera, autora zasvěcené monografie o krátké, nicméně bouřlivé historii těchto novin, nebyl Streicher jediným, kdo na tuto věc přišel: „Velkým úkolem politického antisemitismu je překonat představy ‚Žida odvedle‘ – živého, dýchajícího známého či kolegy, jehož pouhá existence jako by popírala platnost negativního stereotypu, obrazu ‚mytologického Žida‘.“¹³ Mezi osobními a abstraktními obrazy byla, jak se zdá, podivuhodně nízká korelace; jako by lidé neměli ve zvyku logický rozpor mezi nimi vnímat jako kognitivní nesoulad či obecněji jako psychologický problém; jako by navzdory zjevně totožnému předmětu nebyly osobní a abstraktní představa obecně považovány za případy téže kategorie, za obrazy, které je třeba porovnat, jeden druhým ověřit a nakonec buď smířit, či odmítnout. Mašinerie masové destrukce byla už dávno v plném proudu – abychom byli přesní, bylo to v říjnu 1943 –, když si Himmler před svými pochopy stěžoval, že dokonce i oddaní členové strany, kteří nemají nějaké zvláštní skrupule, pokud jde

o vyhlazení židovské rasy jako celku, mají své vlastní, soukromé, zvláštní Židy, které by chtěli vyjmout z pravidla a ochránit:

„Židovský lid bude vyhlazen,“ říká každý člen strany. „Jistě, to je náš program, eliminace Židů, vyhlazení – postaráme se o to.“ A pak se trousí jeden za druhým, 80 milionů dobrých Němců, a každý má s sebou jednoho slušného Žida. Jistě, ti ostatní jsou svině, ale tento jeden je prvotřídní Žid.¹⁴

Zdá se, že splnutí osobních obrazů a abstraktních stereotypů brání a střet, který by každý logik pokládal za nevyhnutelný, odvrací morální náplň prvních a morálně neutrální, čistě intelektuální charakter druhých. Kontext blízkosti a odpovědnosti, v němž vznikají osobní obrazy, je obklopuje silnou morální hradbou, již nelze proniknout „čistě abstraktními“ argumenty. Ať je intelektuální stereotyp přesvědčivý či klamný, oblast jeho aplikace náhle končí tam, kde začíná sféra osobního styku. „Druhý“ jakožto *abstraktní kategorie* zkrátka nekoresponduje s „druhým“, kterého znám. Ten náleží do sféry morálky, do níž abstraktní druhý nemá nikdy přístup. Druhý, kterého znám, přebývá v sémantickém univerzu dobra a zla, jež zatvrzele odmítá podříditi se diskursu efektivnosti a racionální volby.

Sociální potlačení morální odpovědnosti

Už víme, že mezi rozptýlenou heterofobií a masovým vražděním, které naplánovali a prováděli nacisté, nebyla silnější přímá vazba. Shromážděné historické doklady navíc jasně naznačují, že masové vraždění v bezprecedentním měřítku holocaustu nebylo (a s největší pravděpodobností nemohlo být) výsledkem probuzení, uvolnění, podnícení, posílení či výbuchu dřímajících osobních sklonů, ani v žádném jiném smyslu nenavazovalo na nepřátelství, které vychází z bezprostředních osobní vztahů, jakkoli trpké a hořké může někdy být. Existuje jasná mez, již taková osobně založená animozita nepřekročí. Ve většině případů se

¹² Srov. Ian Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich*, Clarendon Press, Oxford, 1983.

¹³ Dennis E. Showalter, *Little Man, What Now?*, Archon Books, New York, 1982, s. 85.

¹⁴ Citováno podle Joachim C. Fest, *The Face of the Third Reich*, Penguin Books, Harmondsworth, 1985, s. 177.

nedá dovést za hranici, již vytyčuje základní odpovědnost za druhého, nerozpletně vetkaná do lidské blízkosti, do „žití s druhými“. *Holocaust bylo možno uskutečnit pouze pod podmínkou, že se neutralizovalo působení prastarých morálních pudů, že se vražedná mašinerie izolovala od sféry, v níž se takové pudy rozvíjejí a uplatňují, a že se tyto pudy vzhledem k danému úkolu marginalizovaly nebo byly zcela zbaveny významu.*

Nacistický režim v této neutralizaci, izolaci a marginalizaci uspěl, protože mohl využít ohromný aparát moderního průmyslu, dopravy, vědy, byrokracie, techniky. Bez nich by byl holocaust nemyslitelný a grandiózní vize *judenrein* Evropy a totálního vyhlazení židovské rasy by se rozplynula v množství větších či menších pogromů, které by páchali psychopaté, sadisté, fanatici a jiní vyznavači bezdůvodného násilí. Ať by byly takové akce sebekrutější a sebekrvavější, sotva by stačily na vytyčený záměr. Hitlerově vizi byl nakonec přiměřený pouze plán „řešení židovského problému“ jako racionálního, byrokraticko-technického úkolu, jako něčeho, co s určitou kategorií objektů provede určitý soubor odborníků a specializovaných organizací – jinými slovy, jako odosobněného úkolu, který nezávisí na citění a osobním nadšení. Takové řešení však nemohlo být navrženo a jistě ne prováděno, dokud nebyly budoucí oběti byrokratické činnosti, Židé, odstraněny z obzoru každodenního života v Německu, odštěpeny od sítě osobních vztahů, prakticky proměněny v exempláře určité kategorie, stereotypu – v abstraktní představu *metafyzického Žida*. Tedy do té doby, dokud nepřešly být těmi „druhými“, na něž se normálně vztahuje morální odpovědnost, a nepřišly o ochranu, již taková přirozená morálka nabízí.

Ian Kershaw dospěl po pečlivé analýze sledu neúspěšných pokusů nacistů probudit lidovou nenávisť k Židům a zapojit ji do služeb „řešení židovského problému“ k tomuto závěru:

Nejúspěšnější byli nacisté v odosobnění Židů. Čím více byl Žid vytlačován ze společenského života, tím více se zdálo, že zapadá do stereotypu propagandy, která svou kampaň proti „židovstvu“ paradoxně zintenzivňovala s tím, čím méně Židů v Německu samém ve skutečnosti bylo. Odosobnění zvyšovalo

již existující všeobecnou lhostejnost německého veřejného mínění a představovalo nezbytný přechodový stupeň mezi archaickým násilím a racionalizovanou „montážní linkou“ vyhlazování v táborech smrti.

„Konečné řešení“ by nebylo možné bez postupných kroků vylučujících Židy z německé společnosti, které se odehrávaly přímo před očima veřejnosti, ve své právní podobě se setkávaly s všeobecným souhlasem a vyústily v odosobnění a degradaci postavy Žida.¹⁵

Jak jsme už uvedli ve třetí kapitole, Němci, kteří měli námitky proti činům neurvalců z SA, když byl jejich obětí „Žid odvedle“ (dokonce i ti z nich, kteří našli odvahu se se svým odporem netajit), lhostejně a často i s uspokojením akceptovali právní restriktce uvalované na „Židy jako takové“. Co pobuřovalo jejich mravní svědomí, týkalo-li se to osob, které znali, vzbuzovalo sotva nějaký pocit, byla-li terčem nějaká abstraktní šablonovitá kategorie. S klidem zaznamenávali nebo ani nezaznamenávali, že Židé postupně mizí z jejich každodenního života. Až se Žid nakonec stal pro mladé německé vojáky a příslušníky SS pověřené „likvidací“ tolika *Figuren* „pouze ‚muzejním exemplářem‘, něčím, na co se hledí se zvědavostí, zkamenělinou podivného zvířete se žlutou hvězdou na hrudi, svědkem zašlých časů, který však nepatří do přítomnosti, něčím, za čím je třeba daleko cestovat, chceme-li to vidět“.¹⁶ Morálka se na tak dalekou cestu nepouštěla. Morálka se raději drží doma a v přítomnosti.

Jak řekl Hans Mommsen,

Heydrichova politika sociální a morální izolace židovské menšiny od většiny obyvatelstva probíhala bez významnějších protestů ze strany veřejnosti, protože ona část židovské populace, která byla v těsném kontaktu s německými sousedy, buď nebyla do rostoucí diskriminace zahrnuta, nebo od nich byla postupně izolována. Až když kumulativní diskriminační zákonodárství zatlačilo německé Židy do role společenských párijů naprosto zbavených možnosti jakékoli pravidelné sociální ko-

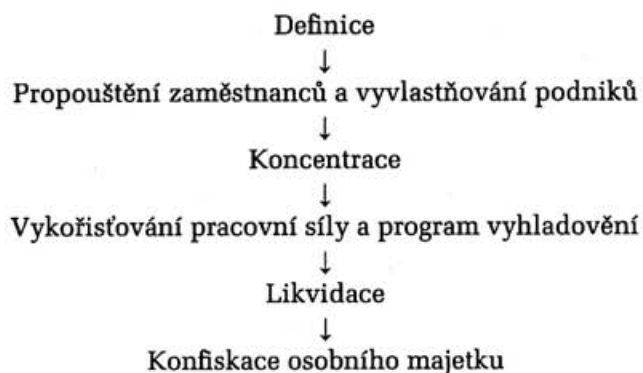
¹⁵ Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent*, s. 275, 371–372.

¹⁶ Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent*, s. 370.

munikace s většinovým obyvatelstvem, mohlo se bez rizika pro sociální strukturu režimu začít s deportacemi a vyhlazováním.¹⁷

Raul Hilberg, nejpřednější autorita v otázkách historie holocaustu, říká o krocích, které vedly k postupnému utlumování morálních zábran a spouštění mašinerie masové zkázy, následující:

V kompletní podobě bude tedy proces zkázy v moderní společnosti strukturován, jak ukazuje toto schéma:



Sled kroků destruktivního procesu je tedy stanoven. Jde-li o to, co nejvíce poškodit nějakou skupinu lidí, je nevyhnutelné, aby byrokracie – bez ohledu na to, jak decentralizovaný je její aparát a jak neplánovaná je její činnost – přinutila své oběti projít těmito stadii.¹⁸

Hilbergem udávaná stadia jsou logicky podmíněna; tvoří racionální sled, sled vyhovující moderním kritériím, která nás mají k tomu, abychom hledali nejkratší cesty a nejúčinnější prostředky k cíli. Pokusíme-li se nyní odhalit vůdčí princip tohoto racionálního řešení problému masové destrukce, zjistíme, že po

sobě jdoucí stadia jsou uspořádána podle logiky vylučování ze sféry morální povinnosti (neboli, abychom užíli termínu, který navrhla Helen Feinová,¹⁹ z univerza závazků).

Definice pronásledovanou skupinu vyděluje (všechny definice rozdělují celek na dvě části – označenou a neoznačenou) jako *odlišnou* kategorii, takže ať už pro ni platí cokoli, pro nikoho z ostatních to *neplatí*. Skupina je už jen tím, že byla definována, určena k *zvláštnímu* zacházení; co je náležité k „obyčejným“ lidem, nemusí být nutně náležité ve vztahu k ní. Jednotliví členové skupiny se nyní navíc stávají příklady typu; něco z povahy tohoto typu zkrátka musí proniknout do jejich individualizovaných obrazů, narušit původně nevinnou blízkost, omezit její autonomii coby soběstačného morálního univerza.

Propouštění a vyvlastňování ruší většinu obecných smluv a dřívější blízkost nahrazují fyzickým a duchovním odstupem. Diskriminovaná skupina je tak prakticky odstraněna z dohledu. Je to kategorie, o níž člověk maximálně pouze slyší, takže to, co o ní slyší, nemá šanci proměnit se ve znalost jednotlivých osudů a být srovnáno s osobní zkušeností.

Koncentrace tento proces vzdalování završuje. Pronásledovaná skupina a zbytek populace se už nesetkávají, jejich životy se neprotínají, komunikace je zcela zpřetrhána, a ať se jedné ze segregovaných skupin děje cokoli, druhou to nezajímá a nemá to význam, který by se dal snadno přetlumočit do řeči lidského soužití.

Vykořisťování a hladovění dosahují další, vskutku úžasné věci: nelidskosti dávají náter lidskosti. Existuje hojnost dokladů o tom, že lokální nacističtí pohlaváři žádali nadřízené o povolení zabít některé Židy ve své pravomoci (dost dlouho před tím, než zazněl signál startující masové zabíjení), aby je ušetřili trýzně smrti hladem. Protože potravinové zásoby nestačily na uživení všech obyvatel ghatt, obraných o majetek a zdroj příjmu, zabíjení vypadalo jako milosrdný skutek – vlastně jako projev lidskosti. „Dábelský kruh fašistické

¹⁷ Mommsen, „Anti-Jewish Politics“, s. 128.

¹⁸ Raul Hilberg, *The Destruction of The European Jews*, sv. III, Holmes & Meier, New York, 1987, s. 999.

¹⁹ Srov. Helen Fein, *Accounting for Genocide: National Response and Jewish Victimization during the Holocaust*, Free Press, New York, 1979.

politiky“ umožnil „záměrně vytvořit nesnesitelné podmínky a stav nouze a pak jich využít k legitimizaci ještě radikálnějších kroků.“²⁰

Konečný akt, likvidace, tedy rozhodně nebyl žádnou revoluční odchylkou. Byl, lze-li to tak říci, logickým (i když nezapomínejme, že na začátku nepředjímaným) vyústěním řady kroků učiněných dříve. Žádný z kroků nebyl v důsledku již nastalé situace nevyhnutelný, každý ale způsoboval, že volba další etapy na cestě ke zkáze byla racionální. *Čím dále se v tomto sledu dospělo od původního aktu definování, tím více se řídil čistě racionálními zřeteli a tím méně musel počítat s morálními zábranami.* Ve skutečnosti téměř přestal morální volby vyžadovat.

Přechody mezi stadii měly společnou jednu nápadnou charakteristiku. Všechny zvyšovaly fyzickou a psychickou vzdálenost mezi vybranými oběťmi a zbytkem populace – pachateli i svědky genocidy. V této vlastnosti tkvěla jejich bytostná racionalita z hlediska konečného určení a jejich efektivnost při uskutečňování úkolu zkázy. Je zřejmé, že morální zábrany nepůsobí na dálku. Jsou nerozlučně spojeny s lidskou blízkostí. Páchání nemorálních činů je naopak s každým kouskem sociální vzdálenosti snazší. Má-li Mommsen pravdu, když jako „antropologickou dimenzi“ zkušenosti holocaustu vyděluje „pro dnešní průmyslovou společnost inherentní nebezpečí, že člověk postupně přivykne morální lhostejnosti ve vztahu k jednání, které není bezprostředně spojeno se sférou jeho vlastní zkušenosti“,²¹ pak je třeba původ nebezpečí, před kterým varuje, vidět ve schopnosti oné dnešní průmyslové společnosti prodlužovat vzdálenost mezi lidmi až tam, kde už není hlas morální odpovědnosti a morálních zábran slyšet.

²⁰ Mommsen, „Anti-Jewish Politics“, s. 136.

²¹ Mommsen, „Anti-Jewish Politics“, s. 140.

Sociální produkce vzdálenosti

Jelikož morálka je nerozpletitelně spojena s lidskou blízkostí, zdá se, že na ni lze uplatnit zákon optické perspektivy. To, co máme přímo před očima, je velké a zřetelné. S rostoucí vzdáleností se však odpovědnost za druhého zmenšuje a morální dimenze předmětu se rozmazávají, dokud nedosáhnou úběžníku a nezmizí z dohledu.

Tato vlastnost morálního pudu podle všeho nezávisí na sociálním uspořádání, které poskytuje rámec interakce. Na tomto uspořádání závisí pragmatická účinnost morálních sklonů, jejich schopnost kontrolovat lidské jednání, omezovat poškození druhého, vytyčovat parametry, v nichž se zpravidla odehrává veškerý styk. Význam i nebezpečí morální netečnosti jsou v naší moderní, racionalizované, industriální a technicky výkonné společnosti obzvláště pronikavé, protože v takové společnosti může být lidské jednání účinné na dálku, a to na dálku, která se s rozvojem vědy, techniky a byrokracie neustále zvětšuje. V takové společnosti *účinky lidského jednání dalece přesahují „úběžník“ morální viditelnosti.* Zatímco vizuální schopnost morálního pudu, nutně omezená principem blízkosti, zůstává konstantní, vzdálenost, na niž může být lidské jednání efektivní a závažné, rapidně roste a s ní samozřejmě i počet lidí, kteří mohou být takovým jednáním postiženi. Sféra interakce ovlivněné morálkou se ve srovnání s rozšiřujícím se objemem jednání, které je vyňato z jejího vlivu, smršťuje.

Notorickou úspěšností moderní civilizace v nahrazování všech ostatních, z moderní definice „iracionálních“ kritérií jednání (mezi nimiž přední místo zaujímá morální hodnocení) racionálními kritérii rozhodující měrou podmínil pokrok v „dálkovém řízení“, tj. v prodlužování vzdálenosti, v níž je lidské jednání ještě účinné. Vzdálené, sotva viditelné předměty jednání jsou z morálního hodnocení vyňaty, a volba jednání, které bude na takové předměty působit, je tedy osvobozena od omezení, jež ukládá morální pud.

Jak dramaticky prokázaly Milgramovy experimenty, umlčování morální potřeby a odkládání morálních zábran se dosahuje

právě tím, že se ze skutečných (i když jednajícím často neznámých) předmětů jednání udělají předměty „vzdálené a sotva viditelné“, spíše než prostřednictvím otevřených kampaní proti morálce či prostřednictvím indoktrinace, jejímž cílem je nahradit starý morální systém jiným souborem pravidel. Nejjasnějším příkladem techniky, která dostává oběti z dohledu a tím i mimo dosah morálního hodnocení, jsou moderní zbraně. Pokrok v této oblasti spočíval především v postupné eliminaci stále rostoucího rizika boje muže proti muži a zabití člověka při vědomí lidského rozměru tohoto aktu a významu, který mu přikládal zdravý rozum. Existují-li zbraně, které válčící armády oddělují a vzdalují, místo aby je sváděly k sobě a stavěly do přímé konfrontace, už není zdaleka tak důležité jako dříve cvičit ty, kteří s nimi mají zacházet, v potlačování morálních pudů ani přímo útočit na „staromódní morálku“, protože se zdá, že použití těchto zbraní má k morální integritě člověka pouze abstraktně intelektuální vztah. Jak řekl Philip Caputo, válečný étos „je, jak se zdá, záležitostí vzdálenosti a technologie. Člověk nikdy neudělal nic špatného, pokud lidi zabíjel sofistickovanými zbraněmi na dálku.“²² Pokud člověk nevidí praktické důsledky svého jednání či pokud nemůže jednoznačně vztáhnout to, co viděl, k tak nevinným a bezvýznamným úkonům, jako je stisknutí knoflíku nebo nastavení ručičky, morální konflikt pravděpodobně nenastane, a když, tak jen ve ztlumené podobě. Vynález děla schopného zasáhnout cíl, který ti, kdo je obsluhují, nevidí, lze pokládat za symbolický začátek moderního válčení a s ním spojené bezvýznamnosti morálních faktorů: takové dělo umožňuje zničit cíl, i když je namířeno zcela jiným směrem.

Úspěch moderních zbraní je možno brát jako metaforu mnohem rozmanitějšího a rozvětvenějšího procesu sociální produkce vzdálenosti. John Lachs objevil sjednocující charakteristiku mnoha projevů tohoto procesu v masivním zavádění *zprostředkování jednání* a uplatňování *prostředníka* – člověka, který „stojí mezi mnou a mým jednáním, takže je nemohu přímo prožít“.

Odstup, který cítíme od svého jednání, je přímo úměrný naší neznalosti tohoto jednání. Ta je zase do velké míry dána délkou řetězce prostředníků mezi námi a našimi skutky... Jak se vytrácí vědomí kontextu, z jednání se stávají nevýznamné úkony. Tam, kde nejsou vidět důsledky, se mohou lidé podílet na těch nejstrašnějších skutcích, aniž si kdy položí otázku, jaká je jejich role a odpovědnost...

[Je neobyčejně těžké] pochopit, jak naše jednání svými vzdálenými důsledky přispělo k utrpení. Myslí-li si člověk, že je nevinný, a odsuzuje-li společnost, nejde o pouhou výmluvu. Je to přirozený výsledek všudypřítomného zprostředkování, které nevyhnutelně vede ke katastrofální nevědomosti.²³

Jakmile je jednání zprostředkováno, jeho konečné výsledky se nacházejí mimo poměrně úzkou oblast vzájemného styku, v níž si morální pudy udržují svou regulační sílu. Na druhé straně jednání probíhající v této morálně satureované oblasti je pro většinu účastníků či svědků natolik neškodné, že se ani nedostane pod morální lupu. Detailní dělba práce i pouhá délka řetězce jednání, který se rozkládá mezi iniciativou a jejími hmatatelnými výsledky, vymaňují většinu článků zúčastněných v kolektivním podniku – ať jsou jakkoli rozhodující – z morálního významu a kontroly. Stále je lze analyzovat a hodnotit, kritéria jsou tu však technická, nikoli morální. „Problémy“ vyžadují lepší, racionálnější návrhy, nikoli sebezpytování. Jednající se zabývají racionálním úkolem hledání lepších prostředků k danému – a dílčímu – cíli, nikoli úkolem morálního hodnocení cíle konečného (o němž mají pouze matnou představu a za který se necítí odpovědni).

Christopher R. Browning nabízí ve svém podrobném zpracování historie vývoje a využití strašlivé pojízdné plynové komory, která představovala původní nacistické řešení technického úkolu rychlého, čistého a levného masového vraždění, následující vzhled do psychického světa těch, kdo se na projektu podíleli:

Ze specialistů, jejichž odbornost neměla normálně s masovým vražděním nic společného, se najednou stala kolečka ve stroji

²² Philip Caputo, *A Rumour of War*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1977, s. 229.

²³ John Lachs, *Responsibility of the Individual in Modern Society*, Harvester, Brighton, 1981, s. 12–13, 57–58.

zkázy. Když byli lidé, kteří se zabývali obstaráváním, odbavováním, údržbou a opravou motorových vozidel, pověřeni výrobou pojízdných plynových komor, jejich odbornost a nadání se náhle ocitly ve službách masového vraždění... Z klidu je vyváděla pouze kritika a stížnosti na závady jejich výrobku. Nedostatky pojízdných plynových komor byly špatnou vizitkou jejich řemeslné dovednosti a to bylo třeba napravit. Okamžitě reagovali na problémy v terénu a usilovně hledali důmyslné technické úpravy, aby byl jejich výrobek účinnější a pro obsluhu pohodlnější... Jejich největší starostí, jak se zdá, bylo, aby nevznikl dojem, že na určený úkol nestačí.²⁴

V podmínkách byrokratické dělby práce je pro mne „druhým“ uvnitř kruhu blízkosti, v němž mají svrchovanou vládu morální pravidla, spolupracovník, který může úspěšně zvládnout svůj úkol, jen když se já dobře zhostím své části práce; bezprostřední nadřízený, jehož pracovní pozice závisí na spolupráci jeho podřízených; a osoba v hierarchii bezprostředně pode mnou, která očekává jasně definované a proveditelné úkoly. V jednání s takovými druhými dostává morální odpovědnost, již vytváří blízkost, podobu loajality vůči organizaci – onomu abstraktnímu vyjádření sítě osobních interakcí. V podobě loajality vůči organizaci je možno morální pudy jednajících využít pro morálně zavržením hodné záměry, aniž to ve sféře blízkosti, v níž se morální pudy uplatňují, jakkoli naruší etickou přiměřenost mezilidského styku. Lidé mohou dále jednat s upřímným přesvědčením o své morální integritě a jejich chování skutečně vyhovuje morálním kritériím platným v jediné oblasti, v níž ještě nepřestala fungovat jiná kritéria. Browning zkoumal osobní příběhy čtyř úředníků zastávajících pozice v nechvalně známé Židovské sekci (S III) na německém ministerstvu zahraničí. Zjistil, že zatímco dva z nich byli se svou prací spokojeni, zbývající dva chtěli být přeřazeni na jiné úkoly.

Oběma se nakonec podařilo z S III odejít, dokud tam ale byli, pečlivě plnili své povinnosti. Otevřeně proti úkolu nic nena-

mítali, v skrytu však nenápadně pracovali na svém přeložení. Jejich nejvyšší prioritou bylo udržet si čistý záznam. Faktem zůstává, že ať byli nadšení, či váhaví, všichni čtyři pracovali efektivně... Udržovali stroj v chodu a ti nejambicióznější a nejbezohlednější z nich mu dodávali energii navíc.²⁵

Rozkouskovaním úkolu a z toho plynoucím odělením morálních minikomunit od konečných výsledků činnosti se dosahuje odstupu mezi pachateli a oběťmi krutosti, který redukuje či eliminuje protitlak morálních zábran. Správný fyzický a funkční odstup však nelze mít po celém byrokratickém řetězci příkazů. Někteří z pachatelů se musí s oběťmi setkat tváří v tvář nebo jim alespoň musí být tak blízko, že se nemohou vyhnout představě účinků svého jednání v čase, a dokonce ji ani potlačit. Tady je k zajištění správného *psychického* odstupu i při absenci odstupu *fyzického* a *funkčního* třeba jiné metody. Tu poskytuje typicky moderní forma autority – odbornost.

Podstatou odbornosti je předpoklad, že k tomu, aby se věci dělaly správně, jsou zapotřebí určité znalosti, že takové znalosti jsou rozloženy nerovnoměrně, že někteří lidé jich mají víc než jiní, že ti, kdo je mají, by měli být výkonem těchto věcí pověřeni a že toto pověření s sebou nese odpovědnost za to, jak vše probíhá. Vlastně se má za to, že odpovědnost tkví nikoli v odbornících, nýbrž v dovednostech, jež reprezentují. Instituce odbornosti a z ní vyplývající postoj k sociálnímu jednání se velmi přibližují známému Saint-Simonovu ideálu (který nadšeně schvaloval Marx) „řízení věcí, nikoli lidí“. Jednající slouží pouze jako zprostředkovatelé znalostí, jako nositelé „know-how“, a jejich osobní odpovědnost spočívá výhradně v tom, aby tyto znalosti náležitě reprezentovali, tj. aby věci prováděli podle „stavu techniky“, jak nejlépe to umožňují stávající znalosti. Pro ty, kdo know-how nemají, odpovědně jednat znamená dodržovat instrukce odborníků. Osobní odpovědnost se v tomto procesu rozplývá v abstraktní autoritě technického know-how.

²⁴ Christopher R. Browning, *Fateful Months: Essays on the Emergence of the Final Solution*, Holmes & Meier, New York, 1985, s. 66–67.

²⁵ Christopher R. Browning, „The Government Experts“, v *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, red. Henry Friedlander a Sybil Milton, Kraus International Publications, Millwood, NY, 1980, s. 190.

Browning obšírně cituje z návrhu technického zdokonalení pojízdných plynových komor, který připravil technický odborník Willy Just. Just doporučil, aby firma montující pojízdné komory zkrátila nákladní prostor – vozidla ve stávající podobě nemohla zvládnout obtížný ruský terén při plném nákladu, na vyplnění prázdného prostoru bylo třeba příliš velké množství kysličníku uhelnatého a celá operace trvala příliš dlouho a ztrácela hodně ze své potenciální efektivnosti:

Kratší, plně naložené nákladní auto by mohlo pracovat mnohem rychleji. Zkrácení zadní části by nepříznivě neovlivnilo vyváženost vozidla nadměrným zatížením přední nápravy, „protože ve skutečnosti dochází ke korekci rozložení váhy tím, že se náklad, tlačící se během operace k zadním dveřím, nachází vždy v největší míře právě tam“. Protože přívodová trubka působením „tekutin“ rychle korodovala, plyn by se měl přivádět shora, nikoli zdola. K usnadnění čištění by se měl v podlaze udělat otvor o průměru 15–30 cm, který by byl opatřen krytem otevírajícím se zvenčí. Podlaha by měla být mírně nakloněná a otvor opatřen malou mřížkou. Všechny „tekutiny“ by tak stékaly do středu, „řídke tekutiny“ by vytekly ještě během operace a „hustší tekutiny“ by se pak vystříkaly hadicí.²⁶

Všechny uvozovky udělal Browning. Just metafory či eufemismy ani nehledal, ani vědomě neužíval, psal jednoznačným, realistickým jazykem techniky. Jakožto odborník na konstrukci nákladních vozidel se vlastně snažil vypořádat s pohybem nákladu, nikoli lidí zápasících o kyslík, s hustými a řídkými tekutinami, nikoli s lidskými výkaly a zvratky. Skutečnost, že náklad tvořili lidé, kteří měli být zavražděni a před smrtí ztráceli kontrolu nad svým tělem, neubírala nic z technické zajímavosti problému. Tuto skutečnost bylo tak jako tak nejprve třeba převést do neutrálního jazyka techniky automobilové produkce, protože jinak by se nemohla stát „problémem“, který je třeba „vyřešit“. Člověk se ptá, jestli si ti, kdo Justův návrh četli a ujali se realizace jeho technických doporučení, vůbec vykládali jeho slova nějak jinak.

Pro Milgramovy pokusné králiky byl „problémem“ experiment

naplánovaný a řízený vědeckými odborníky. Milgramovi experti se postarali o to, aby jimi vedené zkoumané osoby neměly – na rozdíl od dělníků v továrně Sodomka, jimž byly určeny Justovy instrukce – žádnou pochybnost o utrpení, které svým jednáním způsobují, a nemohly se pak vymlouvat, že „nic nevěděly“. Milgramovy experimenty nakonec prokázaly právě moc odbornosti a její schopnost zvítězit nad morálními pudy. Morální lidi lze přimět k nemorálním činům, i když vědí (nebo se domnívají), že jde o činy nemorální – musí být ale přesvědčeni, že odborníci (lidé, kteří z definice vědí něco, co oni ne) pokládají dané jednání za nezbytné. Konec konců většinu jednání v naší společnosti nelegitimizuje diskuse o jejich cílech, ale rada či návod poskytnuté lidmi, kteří vědí.

Závěrečné poznámky

Tato kapitola nepochybně zdaleka neformulovala alternativní sociologickou teorii morálního chování. Její záměr byl mnohem skromnější: pojednat o některých jiných zdrojích morálního pudu, než jsou některé společensky vytvářené podmínky, v nichž se lze chovat nemorálně. I z tak omezeného pojednání však podle všeho vyplývá, že tradiční sociologie morálky potřebuje zásadní revizi. Mezi tradičními předpoklady se jako obzvláště neudržitelný ukázal ten, že morální chování se rodí z činnosti společnosti a je udržováno činností společenských institucí, že společnost je v podstatě humanizujícím, umravňujícím nástrojem a že v souladu s tím lze výskyt nemorálního chování, pokud nejde o zcela okrajovou záležitost, vysvětlit jedině jako výsledek špatného fungování „normálních“ sociálních mechanismů. Logickým důsledkem tohoto předpokladu je, že nemorálnost není v zásadě možno produkovat společensky a že její skutečné příčiny je třeba hledat někde jinde.

Hlavní myšlenkou této kapitoly bylo, že silné morální pudy mají předspolečenský původ a že některé aspekty moderní společenské organizace značně snižují jejich omezující sílu; že společnost možnost nemorálního chování ve skutečnosti spíše zvět-

²⁶ Browning, *Fateful Months*, s. 64–65.

šuje než zmenšuje. Na Západě propagovaný mytický obraz světa bez moderní byrokracie a odbornosti jako světa, v němž vládne „zákon džungle“ nebo „zákon silnějšího“, svědčí dílem o potřebě sebeoprávnění moderní byrokracie,²⁷ která se pustila do odbourávání konkurence norem vycházejících z pudů a sklonů, které nemá pod kontrolou,²⁸ a dílem o tom, do jaké míry je už dnes ztracena a zapomenuta původní lidská schopnost usměřňovat vzájemné vztahy na základě morální odpovědnosti. Při bližším pohledu se tak může ukázat, že to, co se prezentuje a pojímá jako divošství, které je třeba zkrotit a potlačit, není nic jiného než morální pud, který měl civilizační proces neutralizovat a nahradit kontrolními tlaky vycházejícími z nové struktury nadvlády. Jakmile byly morální síly spontánně vyrůstající z lidské blízkosti zneplatněny a paralyzovány, získaly nové síly, které je nahradily, nevídaný manévrovací prostor. V masivním měřítku mohou vyvolávat chování, které mohou za eticky správné označit pouze zločinci u moci.

Mezi společenskými výdobytky ve sféře řízení morálky je třeba jmenovat: sociální produkci vzdálenosti, která buď anuluje, nebo oslabuje tlak morální odpovědnosti; nahrazení morální odpovědnosti technickou, která prakticky zakrývá morální význam jednání, a techniku segregace a separace, jež napomáhá lhostejnosti k situaci Druhého, která by jinak podléhala morálnímu hodnocení a vyvolávala morálně motivovanou reakci. Také je nutno vzít v úvahu, že všechny tyto mechanismy nahlodávající morálku dále posiluje princip svrchovanosti státní moci uzurpující si nejvyšší etickou autoritu ve jménu společnosti, jíž vládne. Pomine-

me-li rozptýlené a často neúčinné světové mínění, vládce států při stanovování norem závazných na území jejich svrchované vlády vcelku nic neomezuje. Máme řadu důkazů o tom, že čím bezohlednější jsou jejich skutky v této oblasti, tím silněji se volá po „appeasementu“, což dále potvrzuje a upevňuje jejich monopol a diktaturu ve sféře morálních soudů.

Nic tedy neukazuje na to, že by starý sofoklovský konflikt mezi mravním zákonem a zákonem společnosti v podmínkách moderního řádu slábl. Naopak je snad ještě častější a hlubší – a zvyšuje se pravděpodobnost, že společenské tlaky morálku umlčí. Chovat se morálně při mnoha příležitostech znamená zaujmout postoj, který stávající moc a také veřejné mínění (ať už otevřené, či se pouze projevující v jednání či nejednání většiny) označuje a prohlašuje za antisociální či podvrtný. Podpora morálního chování v takových případech znamená odpor vůči autoritě společnosti a jednání zaměřené na oslabení jejího vlivu. Morální povinnost se musí spolehnout na svůj původní zdroj: na bytostnou lidskou odpovědnost za Druhého.

Na to, že jde o naléhavé, nikoli pouze akademické problémy, upozorňují slova Raula Hilberga:

Znovu si připomeňme, že základní otázkou bylo, zda by mohl být některý západní, civilizovaný národ takové věci schopen. A pak, brzy po roce 1945, se tato otázka úplně obrací a my se začínáme ptát: Existuje nějaký západní národ, který toho schopen není?... V roce 1941 se s holocaustem nepočítalo a v tom spočívá důvod našich pozdějších obav. Už si netroufáme vyložit nepředstavitelné.²⁹

²⁷ Claude Lévi-Strauss v rozhovorech s Charbonnierem označil naši moderní civilizaci za *antropoemetickou* (aby ji odlišil od *antropofagických* „primitivních“ kultur); ony své protivníky „pojídají“, kdežto my je „vyvrhujeme“ (separujeme, segregujeme, vypuzujeme, vylučujeme ze svého univerza lidských závazků).

²⁸ Zařazuje-li legitimizační mýtus západní civilizace všechny přirozené (tj. předspolečenské) pudy (a tedy také „odpovědnost za druhého“ v podmínkách blízkosti) do kategorie „živočišných instinktů“ a zařazuje-li je byrokratická mentalita do kategorie iracionálních sil, více než náhodně to připomíná znevažování všech lokálních a skupinových tradic v kulturním tažení s univerzalistickými a absolutistickými aspiracemi. Srov. Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters*, Polity Press, Cambridge, 1987, kap. 4.

²⁹ Raul Hilberg, „Significance of the Holocaust“, v *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, s. 98–99.

V Sobibóru se odehrál tento příběh: Čtrnáct vězňů se pokusilo uprchnout. Během několika hodin je všechny dopadli a předvedli na táborové shromaždiště před ostatní vězně. Tam jim sdělili: „Za chvíli samozřejmě zemřete. Předtím si ale každý z vás vybere, kdo ho ve smrti doprovodí.“ Řekli: „Nikdy!“ „Když odmítnete,“ prohlásil klidně velitel, „provedu výběr za vás. Jenomže já jich vyberu padesát, ne čtrnáct.“ Svou hrozbu splnit nemusel.

V Lanzmannově filmu *Šoa* vzpomíná člověk, kterému se podařilo utéci z Treblinky, že když se přisun lidského materiálu do plynových komor zpomalil, vzali členům *Sonderkommanda* potravinové přiděly, a protože přestávali být užiteční, hrozila jim smrt. Jejich vyhlídky na přežití se zlepšily, jakmile se podařilo sehnat a do vlaků směr Treblinka naložit další židovské obyvatelstvo.

Ve stejném Lanzmannově filmu vzpomíná někdejší příslušník *Sonderkommanda*, dnes holič v Tel Avivu, jak obětem holil vlasy, které se pak používaly do německých matrací. O účelu této procedury mlčel a pobízel své zákazníky k rychlejšímu přesunu do místnosti, o níž se domnívali, že je to veřejná umývárna.

V diskusi, již zahájil pronikavý a bolestný článek „Chudáci Poláci hledí na ghetto“ profesora Jana Błońskiego a která probíhala v roce 1987 na stránkách respektovaného polského katolického týdeníku *Tygodnik Powszechny*, uvádí Jerzy Jastrzębowski příběh, který mu vyprávěl jeden starší člen jeho rodiny. Rodina se nabídla, že ukryje starého přítele, Žida, který vypadal jako Polák a mluvil elegantní polštinou šlechty, odmítla ale udělat totéž

pro jeho tři sestry, na nichž každý hned poznal, že jsou Židovky, a v řeči jim zazníval židovský akcent. Přítel tedy nabídku nepřijal. Jastrzębowski k tomu píše:

Kdyby se moje rodina rozhodla jinak, byla by tu pravděpodobnost devět ku jedné, že nás všechny postřílejí. [V nacisty okupovaném Polsku se ukrývání Židů a pomoc Židům trestaly smrtí.] Šance, že by za daných okolností přežil náš přítel a jeho sestry, byla snad ještě menší. A přesto se mi člověk, který mi vyprávěl toto drama naší rodiny a neustále opakoval „Co jsme mohli dělat, nedalo se nic dělat!“, nepodíval do očí. Tušil, že cítím, že to není pravda, i když všechno ostatní pravdivé bylo. Další účastník diskuse Kazimierz Dziewanowski napsal:

Jestliže bylo v naší zemi, v naší přítomnosti a nám před očima zabito několik milionů nevinných lidí, byla to událost tak strašlivá a tragédie tak nesmírná, že je správné, lidské a pochopitelné, že to lidi, kteří přežili, pronásleduje a nemohou dojít klidu... A tak jako není možné dokázat, že se mohlo udělat víc, nelze dokázat ani to, že člověk víc udělat nemohl.

Władysław Bartoszewski, který byl za okupace odpovědný za polskou pomoc Židům, k tomu uvedl: „Jenom ten, kdo zaplatil svým životem, může říci, že udělal všechno, co mohl.“

Zdaleka nejotřesnější z toho, co nám sděluje Lanzmannův film, je *racionalita zla* (nebo to bylo zlo racionality?). Hodinu za hodinou se během té nekonečné agónie, co se díváme na Šoa, odkrývá strašná, pokořující pravda a předvádí se nám v obscénní nahotě: jak málo mužů se zbraněmi stačilo na povraždění milionů.

Divíme se, že se těch pár chlapů s puškami nebálo. Uvědomovali si, jak křehká je jejich převaha nad lidským dobytčím? Jejich moc spočívala v tom, že odsouzení žili ve fiktivním světě, který svým obětím definovali a popisovali právě oni, muži s puškami. V takovém světě byla poslušnost racionální; racionalita byla poslušnost. Racionalita se vyplácela, alespoň po určitý čas – ale v tom světě žádný jiný, delší čas nebyl. Každý krok na cestě k smrti byl pečlivě promyšlen tak, aby byl spočítatelný z hlediska zisků a ztrát, odměn a trestů. Čerstvý vzduch a hudba byly odměnou za dlouhou, nekonečnou jízdu dobytčákem, při níž se člověk mohl udusit. Umývárna s převlékárnami, holičem, mýdlem

a ručníkem byla vítanou úlevou od vší, špíny a zápachu lidského potu a výkalů. Racionální lidé půjdou do plynové komory s klidem, pokorou a radostí, jen když budou moci věřit, že je to umývárna.

Příslušníci *Sonderkommando* věděli, že kdyby těmto lidem vyzradili, o jakou umývárnu ve skutečnosti jde, byl by to přestupek, který se okamžitě trestá smrtí. Tento zločin by nevypadal tak odporně a trest by nebyl tak tvrdý, kdyby oběti vedly na smrt pouze strach či sebevražedná rezignace. K tomu, aby mohly SS založit svůj řád pouze na strachu, by však potřebovaly více vojáků, zbraní a peněz. Racionalita byla efektivnější, získávala se snáze a vyšla laciněji. Aby tedy mohli SS-mani své oběti zničit, pečlivě pěstovali jejich racionalitu.

Jak se věci mají, prozradil nedávno v rozhovoru pro britskou televizi jistý vysoký funkcionář jihoafrické státní bezpečnosti: Skutečné nebezpečí, které představuje ANC, prý nespočívá v sabotážích a teroristických akcích, bez ohledu na to, jak dramatické jsou a jaké škody způsobují, ale v tom, že by mohl vyvolat u černého obyvatelstva či u jeho značné části lhostejnost k „zákonu a pořádku“. Kdyby se mu to podařilo, ani ta nejlepší zpravodajská služba a ty nejsilnější bezpečnostní jednotky by nic nezmohly (tento předpoklad potvrzují nedávné zkušenosti s *intifádou*). Teror je účinný do té doby, dokud nepraskne bublina racionality. I ten nejhrozivější, nejkrutější a nejkrvelačnější vládce musí zůstat neochvějným kazatelem a obhájcem racionality – jinak zahyne. Když mluví ke svým poddaným, musí „mluvit k rozumu“. Musí rozum chránit, velebit schopnost kalkulovat náklady a výnosy, hájit logiku před vášněmi a hodnotami, které nesmyslně nepočítají náklady a odmítají se touto logikou řídit.

Vcelku všichni vládcí se mohou spolehnout, že racionalita bude na jejich straně. Nacističtí vládcí ale navíc vyhnali sázky ve hře tak vysoko, že vedle racionality přežití byly všechny ostatní motivy lidského jednání iracionální. Ve světě vytvořeném nacisty se stal rozum nepřitelem morálky. Logika vyžadovala souhlasit se zločinem. Racionálně bránit vlastní život předpokládalo neodporovat zkáze jiného. Tato racionalita stavěla trpící proti sobě a smazávala jejich společné lidství. Udělala z nich hrozbu

a nepřítele pro všechny ostatní, kteří ještě nebyli vybráni na smrt a jimž prozatím byla přidělena role přihlížejících. Ušlechtilé krédo racionality jak oběti, tak přihlížející milosrdně zprošťovalo obvinění z nemorálnosti a zbavovalo je špatného svědomí. Racionalita lidský život nejdříve zredukovala na kalkul sebezáchovy a pak mu vzala i jeho lidský rozměr.

Nacistická vláda už dávno skončila, její zhoubný odkaz však zdaleka mrtvý není. Naše vytrvalá neschopnost pochopit význam holocaustu, neschopnost odhalit vražedný podvod, ochota i nadále hrát hru historie s falešnou kostkou rozumu, který protesty morálky odbývá jako něco nevýznamného či bláznivého, přijetí autority nákladově efektivní kalkulace jako argumentu proti etickým příkázáním – to vše je výmluvným dokladem mravní zkaženosti, již holocaust sice odhalil, ale příliš ji, jak se zdá, nediskreditoval.

Když jsem byl malý chlapec, můj dědeček se po dvě léta odhodlaně, avšak marně snažil seznámit mě s poklady biblického učení. Možná nebyl právě nadaný učitel, možná jsem já byl hloupý a nevděčný žák. Skutečnost je taková, že si z jeho přednášek nepamatuji skoro nic. Jeden příběh se mi však do paměti hluboko vryl a po mnoho let mě pronásledoval. Je to příběh o zbožném mudrci, který putoval s oslem nesoucím pytle plné potravin a na cestě potkal žebráka. Žebrák ho požádal o něco k jídlu. „Počkej,“ řekl mudrc, „jen co rozvážu pytle.“ Avšak než pytle otevřel, dlouhé hladovění si vybralo svou daň a žebrák zemřel. Mudrc se začal modlit: „Potrestej mne, ó Pane, neboť jsem nezachránil život svého bližního!“ Šok, který ve mně tento příběh vyvolal, je snad jediná věc, kterou si z nekonečné řady dědečkových homilií pamatuji. Ve škole mě učitelé v té době i potom vedli k něčemu úplně jinému. Příběh mi připadal nelogický (což také byl), a tedy nesprávný (což nebyl). Teprve holocaust mě přesvědčil, že z prvního nutně neplyne druhé.

I když člověk ví, že prakticky se pro záchranu obětí holocaustu nedalo udělat o mnoho víc (rozhodně ne bez další pravděpodobně strašlivé ceny navíc), neznamená to, že může odložit morální pochybnosti. Neznamená to ani, že pocit hanby, který zakouší morální člověk, je nepodložený (přestože z hlediska se-

bezáchovy lze vsutku snadno prokázat jeho neracionálnost). Pro tento pocit hanby – nepostradatelnou podmínku vítězství nad pomalu působícím jedem, nad zhoubným odkazem holocaustu – jsou i ty nejpečlivější a historicky nejpresnější výpočty množství těch, kdo „mohli“ a „nemohli“ pomoci, a těch, jimž „mohlo“ a „nemohlo“ být pomoci, zcela irelevantní.

Objektivnímu (tj. všeobecně platnému) řešení otázky morální odpovědnosti nás o mnoho nepřiblíží ani ty nejpropracovanější kvantitativní metody zkoumání „daných faktů“. Neexistuje vědecká metoda, která by rozhodla, zda nežidovští sousedé nemohli zabránit transportaci Židů do táborů proto, že Židé byli tak pasivní a povolní, nebo zda Židé tak zřídka unikali strážcům proto, že neměli kam – že cítili nepřátelství či netečnost okolního prostředí. Stejně tak žádná vědecká metoda nerozhodne, zda mohli zámožnější obyvatelé varšavského ghetta udělat víc pro ulehčení údělu chudých, umírajících na ulici hlady a z podchlazení, nebo zda se mohli němečtí Židé vzbouřit proti deportaci *Ostjuden* či zda mohli Židé s francouzským občanstvím udělat něco proti věznění „nefrancouzských Židů“. Ještě horší ale je, že *kalkulace objektivních možností a vypočítávání nákladů pouze zatemňují morální podstatu problému.*

Otázkou není, zda by se ti, kdo přežili, všichni dohromady – bojovníci, kteří někdy zkrátka museli pouze přihlížet, i přihlížející, kteří někdy zkrátka museli mít strach, že se stanou oběťmi – měli stydět, nebo zda by měli být na sebe pyšní. Věc spočívá v tom, že pouze *osvobozující pocit studu* může pomoci obnovit morální význam této strašlivé historické zkušenosti a odehnat přízrak holocaustu, který dodnes pronásleduje lidské svědomí a nutí nás zanedbávat ostražitost v přítomnosti, jen abychom mohli žít v míru s minulostí. Nejde o volbu mezi hanbou a hrdostí. Je to volba mezi hrdostí morálně očišťující hanby a hanbou morálně devastující pýchy. Nevím, jak bych reagoval, kdyby mi na dveře zaklepal někdo cizí a požádal mne, ať pro záchranu jeho života obětují sebe a svou rodinu. Takové volby jsem byl ušetřen. Vím ale, že kdybych mu úkryt neposkytl, byl bych dokonale schopný se před jinými i sám před sebou hájit tím, že když porovnáme počet zachráněných a ztracených životů, bylo jeho odmítnutí ve-

skrže racionálním rozhodnutím. Vím také, že bych cítil nerozumnou, nelogickou, avšak až příliš lidskou hanbu. Ale vím i to, že nebytí tohoto pocitu hanby, mé rozhodnutí poslat cizího člověka pryč by mne až do smrti nepřestalo morálně korumpovat.

Nelidský svět, který vytvořila vražedná tyranie, odlidštil své oběti i ty, kdo pasivně přihlíželi pronásledování, protože je přinutil užívat logiku sebezáchovy jako omluvu morální necitelnosti a nečinnosti. Nikoho nelze obvinít jen proto, že takový tlak nevydržel. Nikomu však nelze omluvit, jestliže se za takovou slabost sám neodsuzuje. Pouze když se člověk stydí za svou slabost, může nakonec rozbít duševní vězení, které přežilo své stavitele a strážce. Dnešním úkolem je zničit možnost tyranie držet své oběti a svědky ve vězení ještě dlouho po zbourání jeho zdí.

Rok od roku se holocaust smršťuje do rozměrů historické epizody, která se rychle ztrácí v minulosti. Význam vzpomínky na něj spočívá stále méně v potřebě potrestat zločince či vyrovnat dosud otevřené účty. Zločinci, kteří unikli soudu, jsou dnes už věkem sešlí lidé. Totéž platí či bude brzy platit o většině těch, kteří jejich zločiny přežili. I když se podaří objevit dalšího vraha, vytáhnout ho z jeho úkrytu a postavit před opožděnou spravedlnost, bude čím dál tím těžší srovnat nesmírnost jeho zločinů s posvátnou důstojností soudního procesu. (Podívejte se na trapnou zkušenost se soudními procesy s Demjanjukem a Barbiem.) Čím dál tím méně je také lidí, kteří byli v dobách plynových komor dost staří na to, aby mohli rozhodnout, zda cizincům hledajícím úkryt otevřou dveře, nebo je pošlou pryč. Kdyby se historický význam holocaustu vyčerpával odplatou za zločiny a vyrovnáním úctů, mohli bychom tuto strašlivou událost nechat tam, kam, jak se zdá, patří – v minulosti –, a zůstat jí péči historiků z povolání. Pravda je ale taková, že vyúčtování je pouze jedním z důvodů, proč je třeba si pamatovat holocaust navždy – a navíc je to důvod méně důležitý. To ještě nikdy nebylo tak zřejmé jako dnes, kdy tento důvod rychle ztrácí poslední zbytky svého *praktického* významu.

Dnes více než kdy jindy platí, že holocaust není soukromá věc (pokud jí někdy byl). Není to ani věc pachatelů, které je třeba potrestat, ani jeho přímých obětí, které si kvůli minulým utrpe-

ním žádají zvláštní porozumění, ohledy a zvýhodnění, ani jeho svědků snažících se získat rozhřešení či potvrzení o nevině. *Dnešní význam holocaustu spočívá v poučení, které přináší celému lidstvu.*

Holocaust vypovídá za prvé o tom, jak snadno se většina lidí postavených do situace, v níž není možno se správně rozhodnout nebo jen za příliš vysokou cenu, vyvleče z problému morální povinnosti (nebo se k němu ani nedostane) a místo ní přijme zásady racionálního zájmu a sebezáchovy. *V systému, v němž racionalita a etika ukazují opačnými směry, je nejvíce postiženo lidství.* Zlo si může dělat svou špinavou práci a spolehnout se na to, že většina lidí se zpravidla nebude pouštět do nerozumných, nebezpečných podniků – a postavit se zlu je nerozumné a nebezpečné. Zlo nepotřebuje ani nadšené stoupence, ani aplaudující publikum – stačí mu pud sebezáchovy umocňovaný konejšivou myšlenkou, že ještě díky Bohu nejsem na řadě: budu-li se držet vzadu, uniknu tomu.

Kromě toho vypovídá ještě o něčem jiném, neméně důležitém. Obsahuje-li první poučení varování, toto druhé nabízí naději. A právě kvůli němu stojí za to ono první poučení opakovat.

Druhé poučení nám říká, že upřednostňování sebezáchovy před morální povinností není ničím předurčeným, nevyhnutelným a osudovým. Člověk k němu může být tlačěn, avšak ne donucen, takže odpovědnost za ně nelze ve skutečnosti přesunovat na ty, kteří vykonávali nátlak. *Nezáleží na tom, kolik lidí dalo před racionalitou sebezáchovy přednost morální povinnosti – důležité je, že někteří tak učinili.* Zlo není všemocné. Lze mu vzdorovat. Svědectví těch nemnoha, kteří se mu postavili, otřásá autoritou logiky sebezáchovy. Odhaluje, jaká je nakonec její pravá podstata – je to *volba*. Člověk se ptá, kolik lidí se musí této logice vzepřít, má-li se zlo znemožnit. Existuje nějaký magický práh vzdoru, za nímž se mašinerie zla zadrhne a zastaví?

Sociální manipulace s morálkou: moralizace jednajících, adiaforizace jednání

Přednáška při příležitosti udělení Evropské ceny města Amalfi

Mám za to, že velká pocta v podobě Evropské ceny města Amalfi patří knize s názvem *Modernita a holocaust*, nikoli jejímu autorovi, a právě jménem této knihy a především jménem toho, co chtěla říci, s vděkem a radostí přijímám vaše profesní ocenění. Mám z tohoto vyznamenání velkou radost a myslím, že je má kniha mohla získat díky několika věcem.

Za prvé je to kniha, která vyrostla ze zkušenosti překlenující až donedávna hlubokou a zdánlivě nepřemostitelnou propast mezi těmi částmi světa, jimž jsme říkali „východní“ a „západní“ Evropa. Myšlenky, které jsou v ní obsaženy, a její poselství uzrávaly stejně tak na mé domovské univerzitě ve Varšavě jako ve společnosti mých kolegů v Británii, zemi, která mi v letech exilu poskytl druhý domov. Pro tyto myšlenky žádná propast neexistovala, existovala pro ně pouze naše společná evropská zkušenost, naše sdílená historie, jejíž jednotu lze snad popírat, a dokonce i na čas zastřít, nikoli však zlomit. Právě k našemu společnému celoevropskému osudu se má kniha vyjadřuje.

Za druhé by tato kniha nikdy nevznikla, kdyby nebylo mé celoživotní přítelkyně a družky Janiny, která mi svou knihou *Winter in the Morning*, v níž vzpomíná na léta lidské hanebnosti, otevřela oči pro věci, na něž se normálně odmítáme dívat. Jakmile jsem přečetl Janininu rekapitulaci smutné zkušenosti, již učinila ve vnitřním kruhu lidského pekla, stalo se pro mne intelektuální nutností a morální povinností napsat o modernitě a holocaustu. „Na krutosti je nejkrutější, že své oběti, dříve než je zničí, odlidšťuje. A zůstat lidský v nelidských podmínkách je nejtěžším zápasem.“ To Janininu trpkou zkušenost jsem se snažil postihnout v poselství své knihy.

Za třetí, samo poselství, vypovídající o odvrácené a ošklivé tváři našeho sebejistého, hojností oplývajícího, báječného světa a o nebezpečné hře, již tento svět hraje s lidským morálním pudem, podle všeho souzní se stále obecněji sdílenými obavami. To je, jak se domnívám, hlavním důvodem, proč byla proslulou cenou města Amalfi poctěna právě kniha s tímto poselstvím. Je to také hlavním důvodem, proč je prestižní konference v tomto městě plně věnována otázce morálky a užitečnosti, jejichž odluka je, jak z knihy vyplývá, základem nejokázalejších úspěchů a nejděsivějších zločinů naší civilizace a jejichž opětovné spojení je jedinou nadějí na to, že náš svět zvládne své strašlivé síly. Následující přednáška tedy nebude pouhým převyprávěním toho, co kniha sděluje. Bude hlasem v diskursu, který, doufejme, zůstane v centru zájmu naší společné profese.

Virtutem doctrina parat naturae donet. Pro staré Římany bylo toto dilema stejně palčivé jako dnes pro nás. Je morálka výsledkem učení, nebo tkví v samém způsobu lidské existence? Vystává v procesu socializace, nebo je „na místě“, dříve než se s jakýmkoli učením začne? Je morálka sociální produkt? Nebo je tomu, jak tvrdil Max Scheler, naopak a předpokladem veškerého sociálního života je pocit sounáležitosti, ona podstata každého morálního chování?

Tato otázka se až příliš často pomíjí jako čistě akademická záležitost. Někdy se odsunuje mezi jalové a zbytečné problémy, jež plodí neúnavná, nicméně obecně podezřelá metafyzická zvědavost. Když ji výslovně položí sociologové, má se za to, že na ni už dávno způsobem, který nenechává prostor pro pochybnosti, definitivně odpověděli Hobbes a Durkheim a že běžná sociologická praxe z ní od té doby udělala vyřešený problém. Přinejmenším pro sociology je kořenem všeho lidského společného a všechno lidské vzniká prostřednictvím sociálního učení. Sotva kdy máme příležitost tuto věc explicitně zdůvodnit. Pokud jde o nás, byla tato věc vyřešena dříve, než o ní bylo možno diskutovat: její vyřešení založilo jazyk, který tvoří náš typický sociologický diskurs. V tomto jazyce nelze o morálce mluvit jinak než z hlediska socializace, výchovy a učení, nezbytných systémových podmínek a společenských funkcí. A jak nám připomíná Wittgenstein, ne-

můžeme říci nic jiného, než co lze vyjádřit jazykem. Podoba života, již udržuje jazyk sociologie, neobsahuje morálku, která by nebyla podepřena sociálně. V tomto jazyce nelze za morální označit nic, co není sociálně sankcionováno. A o čem nelze mluvit, o tom se musí mlčet.

Všechny diskursy definují své předměty; aby si udržely integritu, střeží jedinečnost svých definicí a reprodukují se jejich opakováním. Zdá se, že bychom tímto triviálním zjištěním mohli skončit a nechat sociologii, ať dál pracuje s obvyklým selektivním jazykem a selektivní necitlivostí – jenomže rizika dalšího mlčení jsou příliš vysoká. Jak vysoká jsou, na to nás postupně, nicméně vytrvale upozorňovaly události v Osvětimi, Hirošimě a Gulagu. Nebo spíše nás na to upozorňovaly problémy, jimž čelili vítězni pachatelé zločinů v Gulagu a Hirošimě, když předváděli před soud, odsuzovali a usvědčovali poražené pachatele zločinů v Osvětimi. Co tyto problémy skutečně obnášely, nám nejpronikavěji a v tom nejlepším smyslu neuctivě vysvětlila Hannah Arendtová:

Ve všech těchto procesech s obžalovanými, kteří spáchali „legální“ zločiny, jsme požadovali, aby lidské bytosti byly schopny samy rozeznat, co je správné a co špatné, i v případě, kdy se mohou spolehnout jen na svůj vlastní úsudek, který se mimoto může ocitnout v naprostém nesouladu s jednomyslným názorem všech lidí z okolí. A tato otázka je ještě mnohem vážnější, protože víme, že k oněm nemnohým, „arogantním“ tak, že důvěřovali jen vlastnímu úsudku, v žádném případě nepatřily osoby, jež i nadále uznávaly staré hodnoty nebo se řídily svou náboženskou vírou. (...) Hrstka těch, kteří si podrželi schopnost rozlišit správné a špatné, neměla nic jiného než svůj vlastní úsudek a musela ho užívat svobodně. Nebyla žádná pravidla, o která se bylo možno opřít, pod něž by bylo možno zahrnout jednotlivé případy, s nimiž byli konfrontováni.

Bylo tedy nutno položit si otázku: Trpěl by některý z těch, kteří byli nyní postaveni před soud, výčitkami svědomí, kdyby stál na straně vítězů? Následovalo nejstrašnější zjištění, že odpovědi musí být důrazné „ne“ a že nemáme na základě čeho proká-

zat, proč by tomu mělo být jinak. Protože jsme rozdíl mezi dobrem a zlem, které nenesou stvrzující pečeť společnosti, vyloučili jako neexistující či bezvýznamné, nemůžeme vážně požadovat, aby jednotlivci přebírali morální iniciativu. Jestliže odpovědnost byla *de facto* znemožněna volbami, které přikazuje společnost, nemůžeme na ně ani svalovat odpovědnost za jejich morální rozhodnutí. Za normálních okolností bychom si to ani nepřáli (tj. požadovat, aby jednotlivci činili morální rozhodnutí na základě své vlastní odpovědnosti). Něco takového by konec konců znamenalo umožnit morální odpovědnost, která podryvá legislativní moc společnosti – a jaká společnost by na takovou moc o své vůli rezignovala než společnost ochromená zdrcující vojenskou silou? Soudit pachatele osvětimských zločinů vskutku nebylo jednoduchým úkolem pro ty, kdo střežili tajemství Gulagu a kdo tajně připravovali Hirošimu.

Možná právě kvůli této obtížnosti vychází, jak zjistil Harry Redner, „velká část dnešního života a myšlení stále z předpokladu, že k Osvětím a Hirošimě nikdy nedošlo, a že pokud k nim došlo, byly to pouhé ventily, které se otevřely daleko a dávno a dnes nás nemusí znepokojovat“. Právní pochybnosti, které vystávaly při norimberských procesech, se vyřešily tehdy a tam. Byly to lokální problémy příznačné pro jediný mimořádný a patologický případ, které se nikdy nemohly rozlít přes hranice pečlivě vymezené provinčnosti a jež byly spěšně uzavřeny, jakmile hrozilo, že se vymknou zpod kontroly. K žádné zásadní revizi našeho sebevědomí nedošlo a ani se o ní neuvažovalo. Hlas Arendtové zůstával po mnoho desetiletí – dalo by se říci, že až dodnes – hlasem volajícím na poušti. Zuřivost, s níž se její analýza v té době setkala, vyvěrala zejména ze snahy nenechat se v tomto sebevědomí zviklat. Akceptovala se pouze taková vysvětlení nacistických zločinů, která s námi, s naším světem, s naším způsobem života, očividně nesouvisí. Tato vysvětlení dosahují dvojího účinku – odsuzují obžalované, přičemž vyvíňují svět vítězů.

Je marné přít se o to, zda byla výsledná marginalizace zločinu, který – v plném lesku všeobecného nadšeného jásotu či s tichým souhlasem veřejnosti – spáchali lidé, kteří „nebyli ani zvrhlí, ani sadističtí“, kteří „byli a stále jsou děsivě normální“ (Arend-

tová), záměrná či bezděčná, zda k ní došlo plánovaně či opominutím. Skutečnost je taková, že karanténa, s níž se před půl stoletím začalo, zatím neskončila; ploty z ostnatého drátu jsou naopak s postupem let stále četnější. Osvětím vstoupila do historie jako „židovský“ nebo „německý“ problém a jako židovské či německé soukromé vlastnictví. Zatímco v „židovských studiích“ zaujímá výrazné místo, v hlavním proudu evropské historiografie je odsunuta do poznámek pod čarou či letmých zmínek. Knihy o holocaustu se uvádějí pod heslem „židovská tematika“. Dopad takových návyků ještě umocňují vehementní protesty židovských představitelů vůči všem, třeba jen váhavým snahám o „vyvlastnění“ bezpráví, které utrpěli Židé a pouze oni. Židovský stát si dychtivě přeje být výhradním strážcem tohoto bezpráví a vlastně i jediným, kdo z něho může těžit. Tato nesvatá aliance účinně brání tomu, aby se ze zkušenosti, již popisuje jako „specificky židovskou“, stal univerzální problém moderní lidské situace, a tedy veřejné vlastnictví. Jindy se Osvětím líčí jako událost, již lze vysvětlit jedině mimořádnými výkyvy německé historie, vnitřními konflikty německé kultury, hrubými omyly německé filosofie nebo podivně autoritářským německým národním charakterem, což má v podstatě stejný provincializující a marginalizující dopad. Konečně je tu snad nejzvrácenější strategie, která má rozdvojený účinek v podobě marginalizace zločinu a vyvinění modernity a která holocaust vyjímá z třídy srovnatelných jevů a interpretuje ho jako výbuch předmoderních (barbarských, iracionálních) sil, které byly v „normálních“ civilizovaných společnostech podle všeho potlačeny, jež však údajně slabá či vadná německá modernizace dostatečně nezkontrola a účinně nekontrolovala. Lze očekávat, že tato strategie bude oblíbeným způsobem sebeobran: oklikou totiž znovupotvrzuje a upevňuje etiologický mýtus, podle něhož je moderní civilizace vítězstvím rozumu nad vášní, i podpurnou víru, že toto vítězství představuje jednoznačný pokrok v historickém vývoji morálky.

Spojeným účinkem všech tří strategií – ať už jsou sledovány záměrně či podvědomě – je pověstná zmatenost historiků, kteří si opakovaně stěžují na to, že ať se snaží sebevíc, nemohou pochopit nejdramatičtější událost dvacátého století, jehož histo-

rii tak odborně napsali a stále podrobněji popisují. Saul Friedländer nařká nad „ochromením historika“, které podle jeho (obecně sdíleného) názoru „vyplývá ze simultánnosti a interakce zcela heterogenních jevů: mesianistického fanatismu a byrokratických struktur, patologických pudů a administrativních nařízeních, archaických postojů uvnitř rozvinuté průmyslové společnosti“. Protože jsme zapleteni v síti marginalizujících příběhů, již všichni pomáháme sprádat, nevidíme, co máme přímo před očima. Jediné, čeho jsme schopni si všimnout, je matoucí nesourodost obrazu, koexistence věcí, jimž náš jazyk koexistovat nedovoluje, spolupůsobení faktorů, které podle našich příběhů náleží do odlišných epoch a časů. Jejich heterogenitu jsme nezjistili, pouze ji předpokládáme. A právě tento předpoklad plodí údiv tam, kde by se mělo objevit a kde je potřebné pochopení.

Walter Benjamin si v roce 1940, v době nejhlubšího temna, poznamenal věc, již se – soudě podle přetrvávajícího ochromení historiků a ničím nerušeného klidu sociologů – dosud dostatečně nepopřálo sluchu: „Takový údiv nemůže být východiskem skutečného historického pochopení – *pokud to není pochopení, že koncepce historie, v níž má původ, je neudržitelná.*“ Neudržitelné je pojetí naší – evropské – historie jako vzestupu lidství na úkor zvířete v člověku a jako vítězství racionální organizace nad krutostí života, který je odporný, surový a krátký. Neudržitelné je také pojetí moderní společnosti jako jednoznačně umravňující síly, jejích institucí jako civilizujících prostředků, její donucovací kontroly jako hráze chránící křehké lidství před přívaly živočišných vášní. Tato stať je stejně jako kniha, na niž odkazuje, věnována právě odhalení neudržitelnosti tohoto pojetí společnosti.

Nejdříve ale zopakujme: obtížnost prokázání neudržitelnosti toho, co podle všech kritérií tvoří obvyklé předpoklady sociologického diskursu, je v nemalé míře dána vnitřní kvalitou jazyka sociologického vyprávění; ten tak jako všechny jazyky své předměty definuje, přičemž předstírá, že je popisuje. Morální autorita společnosti prokazuje samu sebe až k bodu, kde začíná tautologie, protože veškeré chování nevyhovující společensky sankcionovaným nařízením je z definice nemorální. Sociálně sankcionované chování zůstává dobré, protože všechno sociálně odsuzované

jednání se definuje jako zlé. Z tohoto začarovaného kruhu není snadné vyjít, neboť každá zmínka o presociálním původu morálního pudu je a priori odsouzena jako popření pravidel lingvistické racionality – jediné racionality, již jazyk dovoluje. Užívat sociologický jazyk znamená přijímat obraz světa, který tento jazyk vytváří, a předpokládá to tichý souhlas s tím, že se následný diskurs povede tak, aby všechny odkazy k realitě směřovaly k takto vytvořenému světu. Sociologicky vytvářený obraz světa kopíruje výkon společenské legislativní moci. Ale nejen to: bere možnost artikulace alternativních vizí, v jejichž potlačování výkon takové moci spočívá. Definiční moc jazyka je tak doplňkem diferencujících, separujících, segregujících a potlačujících moci tkvící ve struktuře sociální dominance. Od této struktury také odvozuje svou legitimitu a přesvědčivost.

Ontologicky znamená struktura relativní opakování, monotónnost událostí; epistemologicky proto znamená předpověditelnost. O struktuře mluvíme vždy, když stojíme před prostorem, v jehož rámci nejsou pravděpodobnosti rozloženy nahodile: k některým událostem dochází s větší pravděpodobností než k jiným. Právě takto je „strukturováno“ lidské prostředí: je to ostrov pravidelnosti v moři nahodilosti. Tato vratká pravidelnost je výdobytkem a definiční charakteristikou sociální organizace. Každá sociální organizace, ať už vytvořená s *nějakým záměrem*, nebo *vzniklá jako obecný celek* (tj. zvýrazněním pole relativní homogenity prostřednictvím potlačení či degradace – znevýznamnění či jiné bagatelizace – všech ostatních diferencujících, a tedy potenciálně rozkladných rysů), spočívá v podřizování chování svých jednotek buď *instrumentálním* nebo *procedurálním* kritériím hodnocení. Ještě důležitější je to, že spočívá v zneplatnění všech ostatních kritérií, v první řadě těch, která mohou v chování jednotek posilovat odolnost vůči uniformizačním tlakům, a činit je tedy *autonomním* vzhledem ke kolektivnímu účelu organizace (takže by bylo z hlediska organizace nepředvídatelné a potenciálně destabilizující).

Čestné místo mezi kritérii, jež je třeba potlačit, zaujímá morální pud – zdroj nejviditelněji autonomního (a z hlediska organizace tudíž *nepředvídatelného*) chování. Autonomnost morál-

ního chování je naprostá a neredukovatelná. Morální chování uniká veškeré kodifikaci, neboť neslouží žádnému vnějšímu účelu a vztahuje se jen samo k sobě, tzn. že nevytváří vztah, který by se dal monitorovat, standardizovat, kodifikovat. Jak nám říká největší morální filosof dvacátého století Emmanuel Lévinas, morální chování spouští pouhá blízkost Druhého jakožto *tváře* – jakožto autority bez síly. Druhý žádá, aniž hrozí trestem či slibuje odměnu; jeho požadavek je bez sankcí. Druhý nemůže dělat nic, a právě jeho slabost odkrývá mou sílu, mou schopnost jednat, jako odpovědnost. Morální jednání je to, co vyplývá z této odpovědnosti. Na rozdíl od jednání vyvolaného strachem z trestu nebo příslibem odměny nepřináší úspěch a nepomáhá přežít. Protože nemá účel, vylučuje jakoukoli možnost heteronomní legislativy či racionální argumentace, zůstává hluché ke *conatu essendi*, a proto ruší soud „racionálního zájmu“ a radu kalkulované sebezáchovy, ony dva mosty ke světu, „který je“, světu závislosti a heteronomie. Lévinas tvrdí, že *tvář* Druhého představuje mez našeho úsilí o existenci. Proto nabízí nejvyšší svobodu: svobodu vůči zdroji vši heteronomie, vůči vši závislosti, vůči přetrvávání přírody v bytí. Morálka je „okamžik šlechetnosti“. „Někdo hraje, aniž vítězí... Něco, co člověk dělá dobrovolně, co je ctnost... Představa *tváře* je představou dobrovolné lásky, provedení dobrovolného aktu.“ Právě pro tuto nezměnitelnou velkorysost nelze morální činy vylákat, svést, podplatit, rutinizovat. Z pohledu společnosti je Kantův *praktický* rozum tak beznadějně *nepraktický*... Z pohledu organizace je morálně inspirované chování naprosto neúčinné, ba podvratné: nelze je využít k žádnému účelu a omezuje šance na dosažení monotónnosti. A protože morálku nelze racionalizovat, je třeba ji potlačit či vmanipulovat do bezvýznamnosti.

Organizace odpovídá na autonomnost morálního chování heteronomností instrumentální a procedurální racionality. Velkorysost a nesankcionovanost morálního pudu jsou odsunuty a nahrazeny zákonem a zájmem. Po jednajících se chce, aby své chování oprávnili rozumem, jak ho definuje cíl či pravidla chování. Jen takto pojaté a zdůvodněné jednání či jednání, o němž lze tímto způsobem vyprávět, je přijato do třídy skutečně *sociál-*

ního, tj. *racionálního* jednání, tedy jednání, které slouží jako definiční charakteristika jednajících jako *sociálních aktérů*. Ze stejného důvodu se jednání, které nevyhovuje kritériím sledování cíle či procedurální kázně, prohlašuje za nesociální, iracionální – *soukromé*. Nezbytným důsledkem toho, jak organizace socializuje jednání, je privatizace morálky.

Veškerá sociální organizace tedy spočívá v neutralizaci rušivého a deregulujícího vlivu morálního chování. Dosahuje se jí několika navzájem se doplňujícími opatřeními: za prvé prodloužením vzdálenosti mezi jednáním a jeho důsledky za hranice dosahu morálního pudu; za druhé vyjímáním některých „jiných“ z třídy potenciálních předmětů morálního chování, potenciálních „*tvářů*“; za třetí rozkladem jiných lidí jakožto předmětů jednání na agregáty funkcionálně specifických rysů, které jsou drženy odděleně, aby nenastala příležitost k opětovnému složení *tváře* a aby byl úkol stanovený pro každé jednání osvobozen od morálního hodnocení. Organizace těmito opatřeními nepropaguje nemorální chování. Nepodporuje zlo, jak by jí rádi podsunuli někteří kritikové. Nepodporuje ale ani dobro, které se přičí jejímu sebezprosazení. Jednání zkrátka činí *adiaforickým* (jako *adiaforon* se původně označovala věc, již církev prohlásila za lhotejnou) – není ani dobré, ani zlé a poměruje se technickými (účelově orientovanými či procedurálními), nikoli morálními hodnotami. Tím zároveň způsobuje, že morální odpovědnost za Druhého přestává účinkovat ve své původní roli meze „našeho úsilí o existenci“. (Svádí to k domněnce, že sociální filosofové, kteří na prahu moderního věku jako první v sociální organizaci viděli věc záměru, plánu a racionálního zdokonalování, právě tuto vlastnost organizace teoreticky přeměnili v nesmrtelnost Člověka, která přesahuje smrtelnost jednotlivých lidí a privatizuje ji až k bodu sociální bezvýznamnosti.) Projděme nyní postupně všechna uvedená opatření, která dohromady konstituují sociální organizaci a *adiaforizují* sociální jednání.

Předně je tu odsunování účinků jednání za morální horizont, hlavní výdobytek převedení jednání do hierarchie vydávání a plnění příkazů: jakmile se jednající ocitnou ve „stavu zprostředkovatele“ a od původců jednání, vědomých si jeho účelu, i od

konečných výsledků jednání je odděluje řetězec prostředníků, zřídka stanou před okamžikem volby a zahlédnou důsledky svých skutků. Ještě důležitější je, že to, co vidí, sotva kdy jako důsledky svých skutků vnímají. Jelikož každé jednání je jak *zprostředkované*, tak „pouze“ *zprostředkující*, podezření na kauzální spojení se přesvědčivě odmítá pomocí teoretického uchopení nastalých skutečností jako „nepředvídaných výsledků“, či alespoň „nezamýšlených důsledků“ jednání, které bylo samo o sobě morálně neutrální – spíše jako nedostatečnosti rozumu než jako etického selhání. Sociální organizaci je proto možno popsat jako zařízení, které umožňuje morální odpovědnosti volně těkat. Morální odpovědnost nenáleží nikomu konkrétnímu, protože každý přispívá ke konečnému výsledku příliš nepatrným dílem, jemuž se nedá smysluplně připsat kauzální funkce. Rozdrobení odpovědnosti a rozpylení toho, co zbylo, vede na strukturální úrovni k tomu, co Hannah Arendtová výstižně nazvala „vládou nikoho“. Na individuální úrovni pak způsobuje, že jednající je jako morální subjekt v konfrontaci s dvojmocí úkolu a procedurálních pravidel němý a bezbranný.

Druhé opatření by se dalo nejlépe charakterizovat jako „stírání tváře“. Předměty jednání jsou postaveny do pozice, z níž nemohou jednajícího oslovit jako zdroje morálních požadavků. To znamená, že jsou vyloučeny z třídy tvorů, kteří se mohou na jednajícího obrátit „tváří“. Škála prostředků, jež se za tímto účelem využívají, je vsutku obrovská. Sahá od explicitního vynětí deklarovaného nepřítele z morální ochrany přes zařazení vybraných skupin mezi zdroje jednání, které lze hodnotit výhradně z hlediska jejich technické, instrumentální hodnoty, až k odstranění cizího člověka z běžného lidského styku, v němž by se jeho tvář mohla zviditelnit a vyslat morální požadavek. Omezující vliv morální odpovědnosti za Druhého je v každém případě přerušen a ochromen.

Třetí opatření ničí předmět jednání jako subjekt. Je rozložen na jednotlivé charakteristiky; totalita mravního subjektu se redukuje na kolekci částí či atributů, jimž není možno připsat morální subjektivitu. Jednání se pak zaměřuje na konkrétní jednotky daného souboru, pomíjí okamžik setkání s morálně významnými

důsledky nebo se mu zcela vyhýbá. (Lze se domnívat, že právě tato realita sociální organizace byla vyjádřena v postulátu filosofického redukcionismu šířeného logickým pozitivismem: z tvrzení, že entitu X lze redukovat na entity x , y a z , můžeme dedukovat, že X „není nic než“ soubor x , y a z . Není divu, že jednou z prvních obětí logicko-pozitivistického redukcionistického nadšení se stala morálka.) Dopad úzce zaměřeného jednání na totalitu jeho lidského předmětu zůstává jakoby mimo obzor a je vyloučen z morálního hodnocení, protože není součástí záměru.

Přehled adiaforizujícího vlivu sociální organizace jsme zatím záměrně podávali z ahistorického a exteritoriálního hlediska. Adiaforizace lidského jednání se vsutku zdá být nezbytným konstitutivním aktem každého nadindividuálního, sociálního celku – vlastně každé sociální organizace. Je-li tomu ale opravdu tak, náš pokus zpochybnit a vyvrátit ortodoxní přesvědčení o sociálním původu morálky sám o sobě nenabízí odpověď na znepokojivou etickou otázku, z níž naše zkoumání původně vzešlo. Je pravda, že společnost pojímaná jako adiaforizační mechanismus vysvětluje vsudypřítomnou, v lidské historii endemickou krutost mnohem lépe než tradiční teorie sociálního původu morálky, zejména vysvětluje, proč jsou v dobách válek, křížových tažení, kolonizace či boje mezi skupinami normální lidské kolektivity schopny páchat skutky, které, pokud jsou páchány jednotlivě, okamžitě připisujeme psychopatii pachatele. Přesto ale nestačí na vysvětlení takových nápadně nových jevů naší doby, jako je Gulag, Osvětim či Hirošima. Člověk cítí, že tyto zásadní události našeho století jsou vsutku nové, a má sklon (oprávněně) předpokládat, že se v nich objevují určité nové, typicky moderní charakteristiky, které nejsou univerzálním rysem lidské společnosti jako takové a jimiž se společnosti minulosti nevyznačovaly. Proč?

Za prvé, nejzřejmější a nejbanálnější novinkou je už pouhá velikost destruktivního potenciálu techniky, který je dnes možno postavit do služeb zcela adiaforizovaného jednání. Tuto novou strašlivou sílu dnes navíc podporuje a podněcuje zvyšující se vedecky podložená efektivnost procesu řízení. Zdá se, že technika rozvinutá v moderní době pouze prohlubuje tendence, které jsou zjevné v každém sociálně regulovaném, organizovaném jednání;

současný rozsah představuje pouze kvantitativní změnu. Existuje však bod, v němž kvantitativní nárůst ohlašuje novou kvalitu – a takový bod byl v éře, již říkáme modernita, podle všeho překročen. Je pravda, že sféra *techné*, sféra zacházení s ne-lidským světem či lidským světem pojímaným jako ne-lidský, se díky taktice adiaforizace vždy brala jako morálně neutrální. Jak ale upozorňuje Hans Jonas, ve společnostech nevyzbrojených moderní technikou „se dobro a zlo, k nimž se v jednání muselo přihlížet, nacházelo v jeho blízkosti, buď v praxi samé, nebo v jejím bezprostředním dosahu... Praktický dosah jednání byl malý“ a malé byly i možné důsledky, ať už plánované, či nezamýšlené. Dnes se ale „lidská obec, jež byla kdysi enklávou v ne-lidském světě, rozlévá po celé přírodě a zabírá její místo“. Účinky jednání jsou prostorově i časově dalekosáhlé a široce rozvětvené. Staly se, jak tvrdí Jonas, *kumulativními*, tzn. že překračují veškerou prostorovou či časovou omezenost a nakonec mohou, jak se mnozí bojí, překročit i sebeobnovující schopnost přírody a vyústit v to, čemu Ricoeur říká *anihilace* a co na rozdíl od běžné destrukce, která může stále ještě představovat přípravu staveniště v tvořivém procesu změny, pro nový začátek žádný prostor nenechává. Uvedme, že tento nový vývoj, který umožnila a zrodila odvěká sociální technika adiaforizace, znásobil svůj rozsah a efektivnost do té míry, že jednání je možno postavit do služeb morálně odpudivých cílů v rámci rozsáhlého území a po dlouhý čas. Jeho důsledky je proto možno dovést až tam, kde se stávají vskutku nezvratnými a neodčinitelnými, aniž přitom vyvolávají morální pochybnosti či alespoň opatrnost.

Za druhé, spolu s novým, nebývalým potenciálem člověkem vytvořené techniky přišla neschopnost sebeomezení, jimiž lidé po celá tisíciletí svazovali své panství nad přírodou a sebe navzájem: dobře známé *odkouzlení světa*, či jak říká Nietzsche, „*smrt Boha*“. Bůh v první řadě znamenal hranici lidských možností: omezení, jež tomu, co by člověk mohl dělat a co by si troufl dělat, ukládá to, co dělat smí. Předpokládaná všemohoucnost Boha vytyčovala mez toho, co člověk smí dělat a co si smí troufat. Příkazání omezovala svobodu lidí jakožto jednotlivců, stanovovala ale také meze tomu, co mohli lidé společně, jako společnost uzá-

konit. Lidskou schopnost uzákoňovat principy světa a manipulovat s nimi podávala jako něco bytostně omezeného. Moderní věda, která odsunula a nahradila Boha, tuto překážku odstranila. Vytvořila také prázdné místo: úřad nejvyššího zákonodárce a ředitele, plánovače a správce světa byl najednou děsivě opuštěný. Bylo třeba ho obsadit nebo jinak... Bůh byl sesazen z trůnu, ale trůn pořád stál. Jeho opuštěnost byla po celou moderní éru trvalou a lákavou pozvánkou pro vizionáře a dobrodruhy. Sen o všeobjímajícím řádu a harmonii byl stále živý a zdálo se, že je bližší než kdy dřív, více než kdy dřív člověku na dosah. Teď bylo na smrtelných pozemšťanech, aby jej uskutečnili a zajistili jeho nadvládu. Svět se změnil v zahradu člověka, avšak jen ostražitost zahradníka může zabránit tomu, aby neupadl v chaos divočiny. Nyní bylo na člověku a pouze na něm, postarat se, aby řeky tekly správným směrem a aby deštné pralesy nezabíraly místo, na němž by se měly pěstovat buráky. Nyní bylo na něm a pouze na něm, zajistit, aby průzračnost uzákoněného řádu nenarušovali cizinci, aby sociální harmonii nekazily neukázněné třídy a aby společenství národa nešpinily cizí rasy. Beztrždní společnost, rasově čistá společnost, Velká společnost byly nyní úkolem člověka – naléhavým úkolem, otázkou života a smrti, povinností. Jasnost světa a lidského poslání, již kdysi zaručoval Bůh a která se nyní ztratila, bylo třeba rychle obnovit, tentokrát lidským důmyslem a pouze na lidskou odpovědnost (či neodpovědnost?).

Právě kombinace rostoucího potenciálu prostředků a bezuzdného odhodlání jich užívat ve službách umělého, naplánovaného řádu dala lidské krutosti její typicky *moderní* punc a způsobila, že se Gulag, Osvětim a Hirošima staly možnými, snad dokonce nevyhnutelnými. Četné znaky dnes svědčí o tom, že tato konkrétní kombinace je už věcí minulosti. Někteří o jejím mizení teoretizují jako o stárnutí modernity, někdy se o něm mluví jako o nepředjímaném důsledku modernity, někdy jako o nástupu postmoderního věku, ve všech případech by však analytici souhlasili s lakonickým verdiktem Petera Druckera: „Už žádná spása od společnosti.“ Je mnoho úkolů, které lidští vládcí mohou a mají plnit. Navrhování dokonalého světového řádu však mezi ně nepatří. Velká světová zahrada se rozpadla na nesčetné záhonky

s vlastními malými řády. Ve světě hustě obydleném poučenými a velmi mobilními zahradníky, jak se zdá, nezbývá prostor pro Nejvyššího zahradníka, zahradníka zahradníků.

Nemůžeme zde podrobně probírat seznam událostí, které vedly k rozpadu velké zahrady. Ale ať už to má jakýkoli důvod, tento rozpad je, řekl bych, v řadě ohledů dobrou zprávou. Je ale příslibem nového začátku morálního lidského soužití? Jak se týká aktuálnosti našich předchozích úvah o adiaforizaci sociálního jednání – a zejména o potenciálně katastrofálních rozměrech, jež mu dodává vzestup moderní techniky?

Zisky beze ztrát v podstatě neexistují. Odchod velkého zahradníka a rozpad velké zahradnické vize dělají ze světa *bezpečnější* místo, protože hrozba genocidy inspirované hledáním spásy opadla. To samo o sobě však nestačí na to, aby byl svět místem *bezpečným*. Místo starých obav přicházejí nové, přesněji řečeno, začínají se prosazovat některé starší obavy, které vystupují ze stínu jiných, teprve nedávno zaplašených a vytrácejících se strachů. Svádí nás to dát za pravdu neblahému tušení Hanse Jonase: naše hlavní obavy se nyní ve stále větší míře budou týkat apokalypsy, již nám hrozí povaha nezamýšlené dynamiky technické civilizace jako takové, spíše než na zakázku budovaných koncentračních táborů a na objednávku spouštěných atomových výbuchů, které předpokládají, aby se formuloval velký záměr a především aby se činila cílevědomá rozhodnutí. Je tomu tak proto, že náš dnešní svět se zbavil poslání bílého muže, proletariátu či árijské rasy jenom díky tomu, že se zbavil všech ostatních cílů a významů a změnil se v univerzum prostředků, které neslouží žádnému jinému záměru než své vlastní reprodukci a růstu. Jak poznamenal Jacques Ellul, technika se dnes rozvíjí, *protože se rozvíjí*; technické prostředky se užívají, protože jsou k dispozici a protože jediným zločinem, který se v jinak hodnotově promiskuitním světě stále pokládá za neodpuslitelný, je nevyužít prostředků, které už technika zdostupnila či záhy zdostupní. Jestliže to můžeme udělat, proč bychom to pro všechno na světě udělat neměli? Technika dnes neslouží řešení problémů, situace je spíše taková, že dostupnost určité techniky předefinovává stále nové části lidské reality jako *problémy* vola-

ající po řešení. Jak řekli Wiener a Kahn, technický vývoj vytváří prostředky přesahující poptávku, kterou si pak sám hledá, aby se využila technická kapacita...

Neomezená vláda techniky znamená, že účel a volbu nahrazuje kauzální determinace. Vlastně se zdá, že není myslitelný žádný intelektuální či morální vztažný bod, z něhož by bylo možno posuzovat, hodnotit a kritizovat směry, jimiž se technika může ubírat, s výjimkou chladného hodnocení možností, jež sama vytvořila. Logika prostředků triumfuje nejvíce, když cíle konečně zmizí v tekutých píscích řešení problémů. Cesta k technické všemohoucnosti se uvolnila, když se odstranily poslední zbytky významu. Chce se nám opakovat prorocké varování, které Valéry zapsal na úsvitu dvacátého století: „On peut dire que tout ce que nous savons, c'est-à-dire tout ce que nous pouvons, a fini par s'opposer à ce que nous sommes.“ Tvrđilo se nám – a začali jsme tomu věřit –, že emancipace a svoboda znamenají právo redukovat Druhého spolu se zbytkem světa na předmět, jehož užitečnost začíná a končí s jeho schopností poskytovat uspokojení. Společnost, která kapituluje před již nezpochybnovanou a neomezovanou vládou techniky, důkladněji než kterákoli jiná známá forma sociální organizace stírá lidskou tvář Druhého a adiaforizaci lidského soužití dovádí do nezměrné hloubky.

To je však pouze jedna stránka nově vznikající reality, stránka jejího „žitého světa“, která se zvedá nad každodenní zkušeností jednotlivce. Je tu, jak jsme se již krátce zmínili, také stránka jiná: onen křehký, nahodilý, nevypočitatelný vývoj technického potenciálu a jeho aplikací, který může vzhledem k rostoucí moci nástrojů snadno, aniž si toho kdo všimne, vést k situaci „kritické masy“, kdy je svět technicky vytvářen, nemůže už ale být technicky kontrolován. Moderní technika tak nakonec dospěje, jak se to už stalo modernímu malířství, hudbě a filosofii, ke svému logickému konci, prokáže svou vlastní nemožnost. Má-li se takovému výsledku předejít, je, jak prohlásil Joseph Weizenbaum, nutné, aby se objevila nová etika, etika vzdálenosti a vzdálených důsledků, etika souměřitelná s neskutečně zvětšeným prostorovým a časovým dosahem účinků technického jednání. Etika, která by byla jiná než kterýkoli nám známý morální systém: která

by přesáhla sociálně vybudované překážky zprostředkovaného jednání a funkcionální redukci lidského já.

Taková etika je s nejvyšší pravděpodobností logickou nezbytností naší doby. To znamená, že je nezbytná, má-li svět, který změnil prostředky v cíle, uniknout pravděpodobným důsledkům svých úspěchů. Zda je taková etika prakticky dosažitelná, je zcela jiná věc. Kdo jiný než my sociologové a badatelé v oblasti sociální a politické reality by měl být náchylnější k pochybám o světské dosažitelnosti pravd, jež nám filosofové právem předkládají jako logicky zcela přesvědčivé a apodikticky nezbytné? Kdo jiný než my sociologové je ale způsobilější varovat své bližní před propastí mezi nezbytným a reálným, mezi významem, jaký mají pro přežití morální zábrany, a světem odhodlaným žít – a žít šťastně až do smrti – bez nich.

Amalfi Prize Lecture
přednesená 24. května 1990

Povinnost pamatovat si – ale co?

Doslov k vydání v roce 2000

Kdo má pod kontrolou minulost, má pod kontrolou budoucnost, kdo má pod kontrolou přítomnost, má pod kontrolou minulost.

George Orwell

Když jsem před deseti lety začal sepisovat studii o *Wahlverwandtschaft* mezi holocaustem a modernitou, neměl jsem v úmyslu vysvětlovat holocaust, nýbrž lépe porozumět modernitě. Tehdy jsem si myslel, že vzhledem k běžnému významu pojmu vysvětlení (podání události jako řetězce příčin a následků) bylo už uděláno všechno, čeho je třeba k vysvětlení holocaustu jakožto události v historii. Díky obrovskému úsilí řady vynikajících, úzkostlivě pečlivých a věci oddaných historiků byl sled událostí, rozhodnutí a činů již zaznamenán a každý, kdo měl zájem, se mohl seznámit s tím, kdo byli pachatelé, oběti i vyděšení, se svou situací spokojení či zkrátka lhostejní přihlížející. Samozřejmě by se dalo pokračovat snad do nekonečna, probírat se určitými dosud nedotčenými archivy a deníky, tu a tam přidat pár jmen pachatelů či jinak rozšiřovat rozsáhlou knihovnu monografických studií o událostech, které se spojily v to nejzáměrnější, nejsystematičtější, nejzacílenější a nekomplexnější masové vraždění v lidské historii. Takové další zkoumání by však mohlo mít pouze povahu „přidávání téhož“. Rostl by objem faktů, ale nikoli nutně poznání či pochopení celého procesu.

Díky historikům našich poznatků o holocaustu *wie es ist eigentlich gewesen* sice s postupem let rychle přibývalo, avšak sociologové a sociální myslitelé v úsilí o pochopení toho, jaký význam mají tyto poznatky pro tradiční a stále převládající obraz moderní společnosti, zůstali daleko vzadu. Přesněji řečeno, takové úsilí se poté, co k němu vyzvali osamocení autoři jako Theodor Adorno a Hannah Arendtová, nikdy seriózně nerozvinulo. Chtěl jsem vyjít z místa, do něhož Adorno a Arendtová tento

stále ještě očividně nedokončený úkol dovedli. Chtěl jsem vybídnout kolegy sociální myslitele, ať se zamyslí nad vztahem mezi holocaustem a strukturou a logikou moderního života, ať v holocaustu přestanou vidět bizarní a vybočující epizodu v *moderní historii* a přistoupí k němu jako k vysoce relevantní, integrální části *této historie*; „integrální“ ve smyslu nepostradatelnosti pro pochopení skutečné podstaty této historie, toho, co se v ní mohlo stát a proč – a podoby společnosti, která se z ní vynořila a v níž všichni žijeme.

Dnes si uvědomuji, že jsem se zmýlil. Ne snad proto, že by má výzva byla špatně adresována nebo nucena bez odezvy zapadnout, že by v povaze soudobých sociálních myslitelů a jejich práce bylo něco, kvůli čemu by bylo těžké ji přijmout a dohlédnout významu holocaustu pro podstatu modernity. Mýlil jsem se ze zcela jiného důvodu. Kdykoli padne v dnešním sociálním myšlení zmínka o holocaustu, jde v rozporu s tím, co jsem si představoval, právě o význam, o němž jsem měl za to, že se z nebdalosti vypouští z úvah. Většina badatelů, kteří hovoří a píšou o holocaustu, se ve skutečnosti – otevřeně či skrytě, vědomě či podvědomě – zabývá sotva čím jiným než tímto významem: přítomností či absencí spojení mezi holocaustem a vnitřní podstatou modernity, tedy právem zachránit či povinností revidovat některé z nejoblíbenějších předpokladů, které si modernita vytvořila o povaze svého působení a jichž se musí držet, má-li toto působení ve své historicky utvářené a převládající podobě pokračovat.

Co jsem si jinými slovy před přibližně desetiletím neuvědomoval a co se mi dnes zdá jasné, je, že s hlasy se současně ozývá i mlčení. Kdykoli se v sociálněvědním diskursu vynoří otázka holocaustu, skutečným tématem diskuse – a určitě tématem, které vyvolává nejsilnější emoce a podněcuje největší bojovnost – není ani tak, co se stalo v historii, nýbrž povaha světa, který dnes obýváme. Skrytou agendou veškerého dnešního diskursu o holocaustu je otázka, co – pakliže vůbec něco – nám mohou fakty o holocaustu říci o neviditelných možnostech současného života. Jakmile byl celkem vzato vyřešen problém viny pachatelů holocaustu a jak se s postupem doby do velké míry vytrácí jeho nalé-

havost a obrušuje jeho praktické ostří, jednou velkou zbývající otázkou je nevina všech ostatních – v neposlední řadě nevina nás samých.

Sociální produkce viny a nevin

V těch starých poctivých časech, kdy tyran vyhlazoval města pro svou větší slávu, otrok připoutaný k válečnému vozu vítěze krácel jásajícími městy, nepřítel byl předhazován divě zvíři před shromážděným lidem, tváří v tvář těmto průzračným zločinům mohlo být svědomí neochvějné a soud nepochybný. Ale tábory otroků pod praporem svobody, masakry ospravedlňované láskou k člověku nebo zálibou v nadčlověčenství tento soud jaksi znejasňují. Toho dne, kdy v důsledku prapodivné převrácenosti naší doby zločin okázale oblékne ukořistěné svršky nevinnosti, případně nevinnosti, aby se hájila.¹

Tolik Albert Camus v roce 1951, dříve než v New Yorku vyšla kniha *Eichmann v Jeruzalémě* i než se její hrdina Eichmann v Jeruzalémě objevil. Možnost, že se zločin postaví na rozumový základ, že „vražda má nějaké logické zdůvodnění“, „nám uprostřed krve a křiku tohoto století klade otázku“, tvrdí Camus. „V každém případě musíme jasně odpovědět.“ Když ji odmítneme vyslechnout a budeme se utěšovat odvěkostí zla a všudypřítomnosti vraždění, bude to pouze k naší škodě a především ke škodě našeho lidství, které je ve své nejvnitřnější podstatě naší neživostí, *etičností* našeho bytí.

Camus nám připomíná, že Heathcliff z románu *Na Větrné hůrce* by zavraždil kohokoli, jen aby získal Cathie – „ale nikdy by ho nenapadlo tvrdit, že ta vražda je něco rozumného nebo že se dá logicky systémově ospravedlnit“. Heathcliff neměl schopnosti teoretika – neteoretizoval a ani žádnou teorii nepotřeboval. Mi-

¹ Albert Camus, *The Rebel*, přel. Anthony Bower, Penguin Books, London, 1971, s. 11–12 (původní francouzské vyd. *L'Homme révolté*, Éditions Gallimard, Paris, 1951); český překlad (*Člověk revoltující*, přel. Kateřina Lukešová, Český spisovatel, Praha, 1995), s. 13–14.

loval Cathie, chtěl Cathie a to byl jediný důvod, který potřeboval k tomu, aby zabil – tedy kdyby důvod potřeboval. Kdyby Heathcliff spáchal vraždu, byl by to *zločin z vášně* a jednat na základě vášně znamená nechat rozum spát. Vášně je z definice nerozum. Když mluvíme o vášni, mluvíme také o absenci rozumu. Vášně a rozum jsou spolu na štíru. V přítomnosti jednoho druhé ochaňuje a vadne.

Modernita vyhlásila vášni válku a na své prapory vepsala Rozum tím nejučtějším písmem: *In hoc signo vinces*. Moderní mysl se vášni vyhýbá, pomlouvá ji a pohrdá jí a v každém projevu vášně cítí doklad svého selhání. Tím odmítá – nikoli neprávem – nést odpovědnost za zločiny z vášně. Každý, kdo zabije z lásky či nenávisti, vybočuje z moderních mezí. Na zločinu z vášně opravdu není nic příznačně moderního. A sotva je chybou moderní ambice, že někteří lidé nechtějí či nemohou slyšet hlas rozumu a zůstávají otroky svých vášní. Za zločiny z vášně se modernita omlouvat nemusí. Jestliže se přece nějak omlouvá, pak vždy pouze za slabost, za nedbalost, za to, že své modernizační dílo nedovedla dost daleko.

Lze-li zločiny připsat vášni pachatelů, pak je možno je odsoudit, aniž je nutno klást nemístné otázky po povaze moderního života. Rozum konec konců dělá, co může, jen aby slepou vášně i slepou lásku postavil mimo hru. Většina lidí – lidí jako my – naslouchá rozumu, nedá se ve svém jednání vláčet averzemi a nepřátelskými pocity a nerozpouští svou zlou krev v krvi bližních. Ne všichni jsou ale takto zušlechtěni, „civilizováni“. Někteří stále páchají zlo. Když přijde na vysvětlení jejich zlých skutků, moderní myšlení kupodivu zapomene na svou deklarovanou všemocnost. Proč někteří lidé páchají zlo? Protože jsou to zlí lidé. Proč se dopouštějí krutosti? Protože jsou krutí. Proč dělají zruďné věci? Protože jsou to zruďdy. Proč někteří z nich zabíjeli Židy? Protože se jim líbilo zabíjet lidi nebo nenáviděli Židy nebo obojí – takže zabíjet lidi, kteří byli shodou okolností Židi, jim skýtalo zvláštní potěšení.

To všechno jsou očividně tautologická tvrzení a tautologie je hrubou logickou chybou, která se dobře nesrovnává s proklamanou sebekázní rozumu. Proč Hitlerovi kati zabíjeli Židy? Pro-

tože to byli antisemité. Jak víme, že to byli antisemité? Protože zabíjeli Židy (pomiňme 250 000 Romů, tedy více než třetinu jejich celkového počtu, a 360 000 mentálně postižených a „sexuálně zvrácených“ Němců, kteří Židy na cestě do plynových komor a krematorií následovali či předcházeli). Nepřestávají-li být věty tohoto typu nabízeny jako vysvětlení, musí být důvodem něco jiného, něco důležitějšího než logika vědeckého zkoumání. Tímto „něčím jiným“ je distribuce či redistribuce viny a nevin. Hlavním problémem je, jak odsoudit zločince, a přitom zajistit, aby nevina moderních lidí jako celku i oné společnosti, která z nich udělala, co jsou, vyšla ze soudu bez úhony a bez poskvrny. Vyvinění je druhou stranou mince a právě podle této strany se hodnota mince oceňuje a právě pro ni je mince lákavá a žádoucí. V tahanici o ni se, aniž to komu vadí, na otravné otázky Camuse o táborech otroků pod praporem svobody a masakrech ve jménu lásky k člověku téměř zapomíná.

Hitler ani Stalin nebyli ještě na světě, na brány v Osvětimi se ještě nenapsalo *Arbeit macht frei* a na velké části obyvatel teprve čekalo masové vyvraždění ve jménu lásky k lidstvu, ale moderní život už byl v plném proudu, když Nietzsche zachytil záhadný – a děsivý – paradox naší civilizace:

titíž lidé, které mrav, úcta, obyčej, vděk, ještě více pak vzájemný dohled a žárlivost inter pares drží tak pevně v mezích a kteří na druhé straně prokazují ve vzájemném styku tolik vynalézavosti v taktu, sebeovládání, jemnosti, věrnosti, hrdošti a přátelství, [– nejsou] směrem ven, kde začíná cizí, *jim* cizí, ... za sebou zanechávají ohavnou řadu vražd a spálenišť, zneuctění a muk snad v podobné povznesenosti a duševní rovnováze, jako by právě ztropili studentskou taškařici, přesvědčení, že básníci teď mají zas na dlouho co opěvovat a velebit.²

A není to jen paradox, který se vzpírá snadnému vysvětlení – je také, zopakujme, děsivý. O co tu jde? Vychutnávají si tyto šelmy únik z tísnivé, dusivé klece zvané civilizace a vracejí se s jasně

² Friedrich Nietzsche, *Basic Writings*, red. Walter Kaufmann, Modern Library, New York, 1968, s. 476; český překlad (F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, přel. Věra Koubová, Aurora, Praha, 2002), s. 28–29.

viditelnou úlevou ke své pravé přirozenosti, jak Nietzsche, zdá se, naznačuje? Anebo jsou to spíše kdysi vynalézaví, nyní bezmocní lidé, vytržení ze svého živlu, vyvedení mimo svůj obzor a chápavost, vržení do hrozivého světa, kde už se nemohou řídit návyky a kde jsou pravidla, podle nichž hráli své hry, oficiálně vyhlášena za neplatná či se už zkrátka nedají uplatnit? Obě odpovědi jsou stejně tak věrohodné jako neověřitelné a nemá smysl se přít o jejich substantivní přednosti (oproti přednostem instrumentálním). Jeden závěr je však, jak se zdá, mimo vší pochybnost. S příkladnou jasností ho nedávno vyjádřil Roberto Toscano:³

Nejde zde o to, vysvětlit individuální násilí, které má kořeny v osobních vášních, tužbách, nenávisti, lačnosti. Důležité tu naopak je, že mechanismy těchto dvou podob (individuální a skupinové) násilného jednání jsou odlišné a projevují se různě u stejných jednotlivců, kteří mohou mít zásadně odlišný sklon sahat k násilí v jeho skupinové nebo individuální formě.

Toscano vysvětluje, proč jsou tyto dvě situace, a tedy i zdánlivě podobné akty násilí, které se objevují v jejich kontextu, tak zásadně jiné a proč si žádají zcela odlišná vysvětlení. Na rozdíl od individuálního násilí „je skupinové násilí z definice abstraktní“; „reálné individuální sousedy nemusíme milovat, ale milujeme či nenávidíme je z konkrétních, nikoli abstraktních důvodů... A naopak, má-li se skupinové násilí vztáhnout na souseda jakožto příslušníka určité kategorie, je třeba setřít konkrétního jedince: člověk se musí stát abstrakcí.“

Kategoriální vražda

Abstrakce je opravdu jednou z hlavních schopností moderního myšlení. Uplatňuje-li se tato schopnost v souvislosti s lidmi, znamená smazávání tváře: ať už zbudou z tváře jakékoli znaky,

všechny slouží jako odznaky členství, známky příslušnosti k určité kategorii a osud vyměřený majiteli tváře je přesně totožný s přístupem vyhrazeným *kategorii*; majitel tváře je příkladem této kategorie. Celkovým účinkem abstrakce je, že pravidla obvykle dodržovaná v osobní interakci, v první řadě pravidla etická, neplatí tam, kde jde o zacházení s kategorií, takže ani u žádného jedince, který do této kategorie patří jen proto, že byl do ní zařazen.

V nacistickém zákonodárství, propagandě a správě sociálních záležitostí se pečlivě dbalo na to, aby se z mnoha „konkrétních Židů“, které Němci znali jako své sousedy a spolupracovníky, vydělil jediný obraz „abstraktního Žida“ a aby se všichni „konkrétní Židé“ prostřednictvím vylučování, deportací a věznění ocitli v pozici Židů abstraktních. Genocida se od ostatních vražd liší v tom, že jejím předmětem je kategorie. Genocidě – způsobu vraždění, v němž se nehledí na rozdíly věku, pohlaví, osobních vlastností a charakteru – lze vystavit pouze abstraktní Židy. Aby byla genocida možná, je nejdříve třeba osobní rozdíly smazat a tváře rozpustit v uniformní mase abstraktní kategorie. Julius Streicher, zlopověstný šéfredaktor stejně zlopověstného plátku *Der Stürmer*, si užil své, když se snažil stále populárnější stereotyp „Žida jako takového“, vytvořený a rozšiřovaný jeho novinami, přilepit na konkrétní Židy, které čtenáři znali z každodenního styku. Himmler zase pokládal za nezbytné ostře pokárat dokonce i vybranou a prověřenou elitu svých esesáckých pochopů: „Židovský lid bude vyhlazen,“ říká každý člen strany. „Jistě, to je náš program, eliminace Židů, vyhlazení – postaráme se o to.“ A pak se trousí jeden za druhým, 80 milionů dobrých Němců, a každý má svého slušného Žida. Jistě, ti ostatní jsou svině, ale tento jeden je prvotřídní Žid.“⁴ Slušným Němcům bylo zakázáno mít své slušné Židy – slušné, *protože* byli „jejich“: sousedé odvedle, starostliví lékaři či přátelští majitelé obchůdků. Až šest milionů Židů bylo masově zavražděno nikoli proto, že by něco udělali, nýbrž proto, jak byli oklasifikováni; stejně jako zcela nedávno, v jiném okamžiku konečného vítězství všedefinující, všeklasifikující moderní byrokracie, oddě-

³ Viz Roberto Toscano, „The Face of the Other: Ethics and Intergroup Conflict“, v *The Handbook of Interethnic Coexistence*, red. Eugene Weiner, Continuum, New York, 1998, s. 63–81.

⁴ Viz s. 257.

lily – jen na základě záznamů v pasech – ozbrojené gangy Hutů a Tutsiů ve Rwandě své oběti od ostatních, kteří vypadali stejně a měli stejný jazyk a náboženství, jimž ale bylo určeno spíše zabít než být zabíjeni.

Jock Young vymyslel pro označení tendence „kategorizovat“ druhé výraz esencializace. Tato tendence je snad nadčasová a existuje, kam až lidstvo sahá, rozhodně ji ale, jak už si všiml Georg Simmel, podporuje a podněcuje moderní zběhlost v abstrahování a právě v moderní době se uplatňuje zvláště výrazně a je využívána v nejširší škále.⁵ „Esencialismus,“ píše Jock Young, „je výsostnou strategií vylučování: vyděluje lidské skupiny na základě jejich kultury či přirozenosti. Zvýhodnění v lidské historii existovala vždy, důvody, proč by měly být shora uvedené strategie přitažlivé v době našeho vstupu do pozdně moderního období, jsou ale zjevné.“ Jako důvody, pro které se esencializace stává oblíbenou moderní strategií, Young mimo jiné uvádí to, že poskytuje jinak bolestně chybějící ontologickou jistotu, legitimizuje výsady a uctívou podřízenost, které by jinak byly v ostrém rozporu s moderním příslibem univerzality a rovnosti, usnadňuje svalování viny na druhého a umožňuje si do něho projektovat vnitřní strachy a pochybnosti o vlastní schopnosti vyhovět kritériím náležitosti a slušnosti, která člověk hlásá. Kdyby se k jiným přistupovalo jako k samostatným bytostem obdařeným osobními ctnostmi či neřestmi, takovým účelům by to neposloužilo; tady je esencializace nepostradatelná a moderní schopnost abstrakce přichází jako na zavolanou. Schopnost abstrahovat je jak základem, tak vrcholem ostatních nezbytných rekvizit modernity, bez nichž by holocaust, ona dokonale moderní forma genocidy, nebyl myslitelný.

Některé z těchto dalších nezbytných podmínek, které existují výhradně v moderním prostředí, jsou dobře známy a opakovaně analyzovány. Snad nejčastěji jsou zmiňovány technické nástroje, bez nichž se neobejde ani masové vraždění, ani masová výroba.

Hned na druhém místě se uvádí vědecké řízení, jak je ztělesněno v byrokratické organizaci – schopnost koordinovat jednání velkého počtu lidí a učinit celkový výsledek nezávislým na osobních sklonech, názorech, přesvědčeních a emocích jednotlivých vykonavatelů. Tyto dvě charakteristiky modernity umožňují, aby se genocida, jestliže k ní dojde, prováděla s chladnou a eticky indiferentní efektivností a v měřítku obdobném tomu, které vydělilo holocaust ze všech minulých případů masového vraždění, ať byly sebekrutější a sebekrvavější.

Na úroveň reality však může tuto možnost pozvednout teprve typicky moderní zánícení pro budování řádu – onen postoj, který vidí v existující lidské realitě věčně nedokončený projekt potřebující kritické zhodnocení, neustálou revizi a zdokonalování. V rámci tohoto postoje nemá nic právo existovat jen na základě faktu, že už to tady náhodou je. Každý prvek reality, který chce získat právo na přežití, musí prokázat svou užitečnost pro řád předjímaný v projektu. Tuto ambici lze, jak jsem uvedl už jinde,⁶ nejlépe pochopit pomocí metafory „zahradičení“ (vytrhává se plevel, aby mohly růst užitečné rostliny a uchovala se vytrřebenost celkového záměru). Stejně užitečné metafory poskytuje medicína (nemocné části těla se v zájmu zajištění zdraví organismu vyříznou) a architektura (z projektu se odstraní každý nemístný a nadbytečný prvek).

Genocida jako budování řádu

Uvažujeme-li o spřízněnosti mezi moderním životem a vražděním typu holocaustu, je tuto poslední věc nutno obzvláště silně zdůraznit. Je vskutku klíčová pro pochopení pravé povahy modernity ne ani tak jako určitého, konkrétního stavu věcí, který je už vytvořen, naplánován či předznamenán, nýbrž jako způsob bytí. Moderní způsob bytí se v první řadě vyznačuje endemickou neukončeností, orientovaností na ještě neexistující stav věcí. Hovořit o modernitě jako o nedokončeném projektu znamená do-

⁵ Viz kapitolu „Essentialising the Other: Demonisation and the Creation of Monstrosity“, v Jock Young, *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity*, Sage, London, 1999. Zde citováno z rukopisu.

⁶ Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters*, Polity Press, Cambridge, 1987.

pouštět se tautologie. Modernita je z definice navždy v běhu, vždy (a nenapravitelně) *noch nicht geworden*. Projekt činí moderním právě to, že je krok či dva nebo sto kroků před realitou. Na modernitě je moderní právě její vnitřní schopnost sebetranscendence, schopnost posunovat v běhu cílovou čáru stále dál, a tak rušit možnost jejího dosažení.

Modernita je bytostně transgresivním způsobem bytí ve světě. Z nespokojenosti se stávající situací se rodí vize řádu a snahy tyto vize realizovat plodí novou nespokojenost a nové, revidované – a údajně tedy zdokonalené – vize. Akt vytyčování hranice a odhodlání hranici překročit modernita spojuje a směšuje v jedno. Všechny řády budované pod egidou modernity jsou proto, kdyby jen mimoděk, lokální, dočasné, až na další... – budou přetvořeny, ještě než se uskuteční. „Modernizace“ není cestou vedoucí do stanice zvané „modernita“. Modernizace – neustálá, nezastavitelná, obsedantní a v mnoha ohledech samohybná – je samou lidskou situací, již označuje pojem „modernita“; obsedantní modernizace je modernita. Kdyby měla modernizační tendence někdy ustát, neohlašovalo by to završení modernity, ale její zánik či zkázu. Ulrich Beck tento stav věcí nádherně zachytil v charakterizaci naší doby jako procesu trvalé „modernizace modernity“ či „racionalizace racionality“.⁷

V souvislosti s endemicky předčasnou a překotnou povahou všech dílčích, lokálních a dočasných snah o budování řádu zavedl Ulrich Beck jiný, dnes už zdomácnělý termín *Risikogesellschaft* neboli riziková společnost: naše společnost je taková, že v ní potřeba budování řádu vede k vytváření nových zmatků, což veškeré úsilí o budování řádu naplňuje riziky, která lze snad zhruba propočítat z hlediska pravděpodobnosti, nikdy se jim ale nelze vyhnout. Pro naše téma je zvlášť důležité, že život v *Risikogesellschaft* je a je nucen zůstat *Risikoleben*. Život plný rizika, nenapravitelně nebezpečný život bez jakékoli spolehlivé vědomosti o tom, co může přinést budoucnost, a bez jakékoli možnosti člo-

věka ovlivnit výsledek svého jednání (oné *conditio sine qua non* každé racionální volby) je rozčilující, znepokojující a vyvolává úzkost. Možná, že moderní život začal, jak tvrdí Sigmund Freud, tím, že jsme rezignovali na velkou část individuální svobody výměnou za kolektivně odsouhlasené bezpečí. V dnešní fázi byla však nabídka sociálních záruk individuálního bezpečí stažena nebo se jí už nedá věřit. Takový stav věcí je receptem na život v nejistotě a úzkosti. A také na zoufalé hledání – skutečného či domnělého, avšak věrohodně působícího – příslibu velkého zjednodušení světa, který je příliš složitý na to, aby se jím dalo bezpečně projít. Můžeme tedy říci, že moderní potřeba vytvářet řád pohání a udržuje samu sebe: stav věcí, který je třeba uspořádat, je zpravidla pozůstatkem (odpadem, nepředjímaným a nechtěným důsledkem) minulého horečnatého uspořádávání. Modernitu lze definovat jako *nutkavou modernizaci*. To znamená, že napětí postupující společnost a zoufale hledající nějaký ventil, kterým by se mohlo vybit, nemá konce. Jak se dnes, v naší postmoderní či pozdně moderní době věci mají, politická moc, která zůstává stejně lokální jako v dobách vrcholné modernity, toho mnoho s bytostně globálními příčinami rostoucí nejistoty a nebezpečí nenadělá. Ze tří dimenzí této *Unsicherheit*, která pronásleduje privatizované lidi naší doby, se stává pouze jedna, dimenze bezpečí (bezpečí těla a bezpečí jeho extenzí – osobního majetku, domova, ulice, susedství, prostředí), v níž může politický stát prokázat svou odhodlanost, vynalézavost, aktivitu a užitečnost a v níž lze hledat a získávat podporu voličů. Neustále doplňované zdroje úzkosti a zadržovaná agresivita, již tato úzkost vyvolává, se proto převádějí do obav o „zákon a pořádek“: do boje se zločinem a pronásledování zločinců, nebo do kontroly podezřelých, nespolehlivých, a tedy obávaných živlů – zpravidla cizinců, lidí s odlišnými či neprůhlednými zvyky a životním stylem, kteří dnes zaplňují místo uprázdněné po „nebezpečných třídách“ či „znečišťujících rasách“ minulosti. V době, kdy se mobilita rychle mění v hlavní faktor stratifikace, výsad a diskriminace, se stále větší část obav o zákon a pořádek točí kolem postav tuláka, slídila, projíždějíciho, migranta – v nich se sbíhají rozptýlené strachy ze stále cizejší, nevyzpytatelnější a vrtošivější *Umwelt*. Důraz

⁷ Viz například kapitolu „What Comes after Postmodernity? The Conflict of Two Modernities“, v Ulrich Beck, *Democracy without Enemies*, Polity Press, Cambridge, 1998, s. 19–31.

se klade na tvrdou policejní sílu, dlouhodobé tresty odnětí svobody, nepropustné věznice a tresty smrti stejně jako na izolaci a deportaci „nežádoucích“ – na tyto a jiné údajné léky na novou, zarážející a znepokojivou zkušenost s tekutostí prostoru.

V dnešní posedlosti bezpečím je uložen velký politický kapitál. A není málo politických hráčů dychtivých využít tento kapitál v mocenské hře. Jistě, díky pozdně moderní hojnosti navzájem se neutralizujících autorit a v důsledku neodmyslitelné mnohohlasnosti, jež jde ruku v ruce s politickou demokracií a oslabováním vlivu státní moci, je pouze nepatrná šance na to, že by takoví hráči získali hlavní slovo a prostřednictvím absolutní moci státu uvedli do pohybu „řešení“ na způsob holocaustu. Přesto by ale bylo unáhlené a neopatrné tvrdit, že síly ochotné jednat ve stylu *Endlösung* už dnes neexistují a že pro takové jednání neexistují ani dostatečné či alespoň nezbytné podmínky.

Jak se žije se vzpomínkou na holocaust

Před ne o mnoho více než půlstoletím byl holocaust nepředstavitelný, před půlstoletím byl pro většinu lidí stále ještě neuvěřitelný. Dnes si neumíme představit svět, v němž by nebyl „nějaký holocaust“ možný. A kdyby nám někdo líčil vizi takového společlivého a bezpečného světa, zcela bychom mu nevěřili – měli bychom výhrady. Každý dnes konec konců ví, že nepříjemné problémy mohou mít svá „konečná řešení“, že jednou z možností v případě, kdy se zmatená a neuspořádaná realita střetne s představou uspořádaného světa, světa „jaký by měl být“, je oddělování lidí, jejich koncentrování na jedno místo a deportace či fyzická likvidace, „čištění“ celých teritorií od velkých mas lidí. A že je to pro někoho – pokud hraje správně svou hru (či ještě lépe, pokud se mu podaří zajistit si lepší karty než další hráči) – docela přitažlivá možnost, uvážíme-li, že mu to bude procházet, dokud se dílo nezavrší, a dokonce i potom, třeba i navěky – pokud zůstane silný, vyhne se porážkám, a unikne tak soudu vítězů. V takovém světě, jak dnes všichni tušíme, může někde někdo právě v tomto okamžiku uvažovat o další genocidě – a takový svět není bezpeč-

ným místem k žití. V tomto zásadním obratu v kostce řečeno spočívá hluboký a trvalý – sociální, politický, kulturní a psychologický – význam holocaustu.

Jak kdysi poznamenal George Steiner, Voltaire či Matthew Arnold měli onu výsadu, že neznali, co známe a na co nemůžeme zapomenout my: skrytý potenciál a dohru velkého moderního dobrodružství. Po holocaustu a gulagu se už nemůžeme vymlouvat za neznalost. Nemůžeme se schovávat za naivitu, jež byla vykupující milostí věku nevinnosti. Nevinnost jsme ztratili, ale obsahem poznání, které jsme místo ní získali, si nejsme jisti. Ten zůstává nejednoznačný a vedou se o něj žhavé spory. Ale tak jako holocaust sám je i to, jak si ho pamatujeme, otázkou života a smrti.

Zpětně se zdá být *realita* holocaustu ve srovnání s jeho *posmrtným* životem prostá a jednoznačná: určití lidé metodicky a systematicky vraždili určité jiné lidi, které ještě jiní lidé předtím určili k likvidaci, a další lidé to pozorovali – zoufale, lhostejně či s téměř neskrývanou radostí – a neudělali nic pro to, aby vraždění zastavili, nebo toho udělali příliš málo. Existovali zlí vrahové, nevinné oběti a přihlížející, kteří byli zlí či nevinní různou měrou. S výjimkou šílené frakce „revizionistických historiků“ a oplakávačů nacistického režimu bylo ohledně toho, kdo byl v Osvětími kdo a kdo tam co dělal, dosaženo širokého konsensu. Dnes ale věci vypadají mnohem zmateněji. Nejméně jasnou z nich je otázka, co je třeba se z holocaustu naučit, kdo se to má naučit a k čemu. Hranice oddělující zlo od nevinnosti, vinu od oprávněného postoje, čisté svědomí od špinavého, dnes rozhodně nejsou ostré a nezpochybnitelné.

Ač nás z holocaustu jímá hrůza a běhá nám mráz po zádech, rozsah jeho nelidskosti lze stále poměřovat počtem mrtvol a váhou popela. Jak ale změříme škody, které napáchala *vzpomínka* na plynové komory a krematoria? Tato vzpomínka ještě po půlstoletí otravuje svět živých a zásoba zákeřných jedů se, jak se zdá, zdaleka nevyčerpala. Všichni jsme touto vzpomínkou do jisté míry posedlí, i když nejvíce to pochopitelně platí o Židech, na něž byl holocaust zaměřen především. Zejména u Židů se život ve světě poznamenaném hrozbou holocaustu znovu a znovu pro-

jevuje ve strachu a hrůze. Mnohým připadá tento svět skrz naskrz podezřelý. Žádná světská událost není opravdu neutrální – každou prostupují zlověstné podtóny, každá obsahuje neblahé poselství, určené zvláště Židům, poselství, jež lze přehlížet či bagatelizovat pouze k jejich škodě. Jak napsal zesnulý E. M. Cioran:

Strach je neustálým přemýšlením o sobě a neschopnost představy objektivního chodu věcí. Počitek hrůzy, pocit, že se všechno staví proti vám, to vše je předpokladem světa sestaveného bez neutrálních ohrožení. Bázlivci – oběti vypjaté subjektivity – se prožívají, silněji než zbytek lidstva, jako terč hostilných událostí... [V tomto bludu potkává hrdinu, který je jeho opakem a ve všem se cítí nezranitelný. Oba dosáhli extrémní polohy sebelásky. Proti prvním se všechno spiklo,...]

Pud sebeobrany nutí oběť vzít si poučení z historie, i když aby si je mohla vzít, musí nejdříve rozhodnout, jaké poučení to je. K nejlákavějším a nejběžnějším výkladům tohoto poučení patří pravidlo, že zůstat naživu je jediná věc, na níž záleží, nejvyšší hodnota, vedle níž jsou všechny hodnoty směšně malé. Jak přímá zkušenost obětí ustupuje a ztrácí se v minulosti, vzpomínka na holocaust se ztenčuje a zhušťuje v prostý příkaz přežití: v životě jde o přežití, uspět v životě znamená přežít ostatní. Kdo přežije, vyhraje.

S tímto výkladem poučení z holocaustu nedávno vyrukovalo – a sklídilo nadšený potlesk celého světa i obrovský kasovní úspěch – Spielbergovo dnes již téměř kanonické zobrazení holocaustu. Podle verze, v níž zkušenost holocaustu podává *Schindlerův seznam*, šlo jediné o to, zůstat naživu – kvalita života a zejména jeho *důstojnost a morální hodnota* měly maximálně pouze druhořadý význam a především neměly žádné důsledky; nikdy jim nebylo dovoleno střetnout se s hlavním cílem. Tento cíl, jímž bylo zůstat naživu, odstranil morální ohledy a ty, které se zahlušit nedaly, zastínil a vytlačil za obzor. V konečném důsledku bylo důležité pouze *přežít ostatní* – i když únik před

smrtí vyžadoval, aby se člověk ocitl na zvláštním a unikátním seznamu vyvolených (když velitel Birkenau Schindlerovi nabídne za „jeho Židovky“ náhradu, Schindler odmítne; nebylo důležité zachránit životy, nýbrž zachránit konkrétní, vybrané životy). Skutečnost, že jiní, méně šťastní putovali do vyhlazovacích táborů, nijak nesnižovala hodnotu toho, že člověk zůstal naživu. Film vzbuzuje v divácích pocit radosti, když sledují scénu, v níž je Schindlerův dílenský mistr – a jen on sám – na poslední chvíli vytažen z vlaku do Treblinky. Spielbergův film záměrným překrucováním zásad Talmudu převádí otázku záchrany lidstva v rozhodnutí o tom, kdo bude žít a kdo zemře.⁹

Povyšení přežití na vrcholnou, snad jedinou hodnotu není Spielbergovým vynálezem, tento jev se ani neomezuje na umělecká zpodobení holocaustu. Brzy po konci války přišli psychiatři s koncepcí „viny přeživšího“ – komplexního psychického onemocnění, kdy se přeživší sami sebe ptají, proč zůstali naživu, když tolik jejich blízkých a drahých zahynulo. Podle této interpretace byla radost přeživších z úniku před smrtí trvale a nevyléčitelně otrávena nejistotou ohledně toho, zda bylo správné bezpečně vyplout z moře zkázy – což má katastrofální dopad na jejich následnou vůli žít a uspět v životě. Řada praktických psychiatrů si léčením takto pojímaného „syndromu přeživšího“ získala věhlas a jmění. O tom, zda byl syndrom správně zjištěn a zda byla psychoterapie dobře zaměřena, se snad dá diskutovat. Zcela zřejmé ale je, že s postupem doby se aspekt „viny“, který měl v původních diagnózách tak důležité místo, z modelu „komplexu přežití“ stále více vytrácel, aby po něm nakonec zbylo čisté a nezkalené, jednoznačné a již více nezpochybňované přitakání sebezáchově jen pro ni samu. Přetrvávání „syndromu“ se dnes

⁸ E. M. Cioran, *A Short History of Decay*, přel. Richard Howard, Quartet Books, London, 1990, s. 71; český překlad (*Nástin úpadku*, přel. Alena Dvořáčková, Votobia, Olomouc, 1993), s. 67–68.

⁹ Zesnulá Gillian Roseová, vynikající filosofka a znalkyně judaismu, při své poslední veřejné přednášce (otiskněné v knize *Modernity, Culture and the Jew*, red. Brian Cheyette a Laura Marcus, Polity Press, Cambridge, 1998) upozornila, že „Talmud je ironický – je to ten nejironičtější posvátný komentář ve světové literatuře: žádný člověk nemůže spasit svět“. Roseová mluvila o tom, jak je „kruté zachránit jednoho z tisíce“, a uvedla, že zatímco v Keneallyho původní knize *Schindler's Ark* (*Schindlerova archa*) „je bezcitná nemorálnost něčeho takového v tomto kontextu jasná“, Spielbergův film *Schindlerův seznam* „z toho těží svůj úspěch“.

zkrátka vysvětluje neodbytně se vracející bolestí, jež zbyla po utrpení a strádání, které si přežití vyžadovalo.

Takový posun nás dovádí nebezpečně blízko k hrozivému obrazu toho, kdo přežívá, jak ho líčí Elias Canetti – člověka, jehož „nejelementárnějším a nejnápadnějším úspěchem je to, že je... ještě naživu“. U Canettiho se přežívající v přežívání – na rozdíl od pouhé sebezáchovy – zaměřuje na druhého, nikoli na sebe: „chce přežít vlastní vrstevníky. Ví, že mnozí umírají záhy, a přeje si pro sebe jiný osud.“ V do krajnosti vypjaté posedlosti chce Canettiho přežívající

zabít, aby jiné přežil. Nechce zemřít, aby ho nepřežili jiní... [Přežívající] v naší době, mezi lidmi, pro které hodně znamená pojem humanity, slavil nejděsivější triumfy... Přežívající je dědičné zlo lidstva, jeho prokletí, a snad i jeho zhouba.¹⁰

Širší dopady kultu přežití zahrnují nebezpečí potenciálně hroživých rozměrů. Znovu a znovu se tu či onde poučení z holocaustu pro potřeby veřejnosti redukuje na jednoduchý vzorec „kdo uhodí první, přežije“ či na ještě jednodušší formuli „přežívá silnější“. Tendence na jedné straně vidět v přežití jedinou či v každém případě nejvyšší hodnotu a smysl života a na druhé straně postulovat otázku přežití jako zápas o vzácné zdroje, a samo přežití tedy jako věc střetu mezi neslučitelnými zájmy – střetu, v němž někteří mohou v závodě o přežití uspět, pouze budou-li jiní poraženi – představuje děsivý a dvojnásob nebezpečný odkaz holocaustu.

Taková interpretace poučení z holocaustu bezděky, avšak stejně zlověstně rezonuje a navzájem se nepřímo posiluje s obecně rozšířenými, zvrácenými argumenty, které se dnes po celém světě předhazují na ospravedlnění stále nových genocid: na ospravedlnění nových kol pronásledování, která jsou třeba k odplatě za minulou krutost i k obraně obětí minulé diskriminace před dalším utrpením. Uvažování, které se skrývá za takovým ospravedlněním nových genocidních pokusů, k němuž

se ochotně uchylují „politické síly orientované k minulosti“, nedávno vysvětlil Luc Boltanski: „tím, že se opírají o vzpomínku na utrpení, neštěstí a ztráty *minulých obětí*, legitimizují odkazy k identitě národů, tříd a států.“¹¹ Taková „poučení z historie“ se, jak říká Boltanski, nejčastěji stávají zbraněmi „mocných, kteří vykořisťují minulé oběti, aby se zmocnili budoucnosti, přičemž nehledí na přítomné utrpení“.

„Oběť v zastoupení“ si však nárokuje ještě jinou vlastnost – svého druhu „aristokratický status oběti“ (tj. *dědičné* právo na soucit a morální shovívavost, jež náleží trpícím). Tímto statutem se lze ohánět – a často se tak také děje – jako ekvivalentem středověkých odpustků či v dnešní době známého „bianko šeku“: je to předem podepsané osvědčení o morální bezúhonnosti. Cokoli legatáři obětí udělají, je zaručeně morální (či přinejmenším *eticky korektní*), lze-li tvrdit, že se to dělá proto, aby se odvrátilo opakování údělu, který potkal jejich předky, či lze-li poukázat na to, že něco takového je vzhledem ke zděděnému traumatu psychologicky pochopitelné, ba „normální“ – že je to důsledek vyostřené citlivosti dědičných nositelů statusu oběti na hrozbu nového pronásledování.

Předkové jsou předmětem lítosti, ale také se jim klade za vinu, že se jako ovce nechali vést na porážku. Jak je potom možné vyčítat jejich potomkům, že tuší budoucí jatka v každé nepříjemně vyhlížející ulici či budově? A co je ještě důležitější, jak je jim možné vyčítat, že konají preventivní opatření k ochromení potenciálních zabijáků? Lidé, které je třeba oslabit, možná nemají nic společného s pachateli holocaustu a v žádném právním či eticky smysluplném ohledu na ně nelze svalovat odpovědnost za zkázu něčích předků (spojení konec konců vytváří a kauzální řetězec udržuje dědičnost „dědičných obětí“, nikoli kontinuita jejich předpokládaných pronásledovatelů). A přesto jsou ve světě sužovaném vzpomínkou na holocaust tito lidé vinni předem, vinni tím, že *se mají* za ochotné a schopné stát se, dostanou-li příležitost, pachateli další genocidy. Jejich zločinem je přesně v duchu

¹⁰ Elias Canetti, *Crowds and Power*, přel. Carol Stewart, Penguin, Harmondsworth, 1973, s. 290–293, 544; český překlad (*Masa a moc*, přel. Jiří Stomšik, Arcadia, Praha, 1994), s. 285–287, 540.

¹¹ Luc Boltanski, *Distant Suffering*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 192.

neblahého poselství Kafkova *Procesu* už jen to, že jsou obvinění či jsou pouze podezřelí; tento jediný zločin stačí na to, aby byli označeni za zločince a aby se oprávnila tvrdá trestní opatření. Etika dědičného statusu oběti obrací logiku zákona: obvinění zůstávají zločinci, dokud se neprokáže jejich nevina. A protože soudní slyšení vedou sami žalobci a protože oni sami rozhodují o platnosti důkazů, obvinění mají pramalou naději, že soudci jejich důkazy přijmou, a všechno hovoří pro to, že zůstanou vinými ještě na dlouho bez ohledu na to, co udělají.

Sebereprodukce statusu oběti

Status dědičné oběti tak může zbavit morálního odsouzení nové pronásledování – tentokrát páchané ve jménu odstranění dědičné zranitelnosti. Je banální pravda, že násilí plodí další násilí. O něco méně banální, protože ne dosti často opakovaná, je pravda, že pronásledování plodí další pronásledování. Není zaručeno, že oběti budou stát morálně výše než jejich pronásledovatelé. Z pronásledování jen zřídka vycházejí morálně zušlechťeny.

Mučednictví – ať už prožívané ve skutečné či představované realitě – není zárukou svatosti. Vzpomínka na utrpení nezajistí celoživotní odhodlání bojovat proti nelidskosti, krutosti a působení bolesti obecně, ať už se objeví kdekoli a bez ohledu na to, kdo trpí. Přinejmenším stejně pravděpodobným výsledkem mučednictví je tendence vzít si opačné poučení: že lidstvo je rozděleno na pronásledované a pronásledovatele, a je-li nebo má-li se stát člověk pronásledovaným, jeho povinností je postarat se, aby se karta obrátila. Na tuto zvrácenou logiku narážíme znovu a znovu: dnes ji pozorujeme (aniž se příliš snažíme tento začarovaný kruh prolomit) ve střídavých projevech násilí ve Rwandě, po celé části Evropy, jež byla donedávna známa jako Jugoslávie, a také v Súdánu, Kongu, Somálsku, Angole, Srí Lance, Afghánistánu a na nespočetných jiných místech. Právě toto poučení šeptá přízrak holocaustu do uší mnohých. Někteří izraelští politici vůdci je pozvedli na úroveň oficiální státní politiky a nejvyššího

argumentu své diplomacie. Proto si nemůžeme být jisti, zda není trvalý odkaz holocaustu samým opakem toho, v co mnozí doufali a co někteří předpokládali – opakem morálního probuzení a mravní očisty světa jako celku či kterékoli jeho části.

Zhoubné dědictví holocaustu spočívá v tom, že dnešní pronásledovatelé mohou působit novou bolest a vytvářet nové generace obětí, které budou dychtivě čekat na svou šanci udělat totéž, přičemž budou jednat v přesvědčení, že oplácejí bolesti včerejška a zabraňují bolestem zítřka – jinými slovy, budou jednat v přesvědčení, že morálka je na jejich straně. To je snad největší z prokletí holocaustu a Hitlerových posmrtných vítězství. Zástupy, které tleskaly Goldsteinovu masakru muslimských věřících v okupovaném Hebronu, které se sešly na jeho pohřbu a dodnes pší jeho jméno na své politické a náboženské prapory, jsou postiženy nejzhoubněji, ale nejsou jedinými nositeli tohoto prokletí. Mohou počítat s tichou a někdy i zcela hlasitou podporou vládnoucích politických sil. Ty chtějí, aby realita odpovídala představě dědičného statusu oběti, a všemožně se snaží ji této představě přizpůsobit. Dobře jim v tom slouží každá nová bomba, každý nový výbuch intifády. V poněkud zředěné, ale stále nesmírně škodlivé podobě se však toto prokletí rozlévá široko po okolí a zasahuje značnou část izraelského obyvatelstva, která byla přivedena k přesvědčení, že žije uvnitř obležené pevnosti.

Na konci své průkopnické studie horlivosti, s níž obyčejní lidé, naverbovaní do 101. záložního policejního praporu, plnili příkaz zabíjet, Christopher R. Browning přemítal: Jestliže se vrahy mohli stát muži ze 101. praporu, která lidská skupina by se jimi nestala? Browninga na rozdíl od jeho pozdějšího doktoranda Daniela Jonaha Goldhagena mátlá a děsila skutečnost, že obyčejní lidé, takoví jako my ostatní, se mohli, když k tomu nastaly správné podmínky, změnit ve vrahy. Browning se neutěšoval představou, že patent na toto zázračné převtění mají pouze antisemité, a že tedy prostým lékem proti účasti na kategoriálním zločinu bude osvobození od antisemitismu.

Když se dva izraelští badatelé, Ariella Azoulay a Adi Ofir, zamýšleli nad otrávenou historií po holocaustu, zajímalo je, co v dnešní době znamená ono slovo „my“ užívané v jazyce izraelské politiky:

My, to je to poslední místo v Evropě, kde nacistická minulost stále ještě nese své plody – protože Stát přeměnil zkázu evropského židovstva v národní majetek, symbolický kapitál... Jsme místem experimentů k ověřování zevšeobecnitelnosti zla – a princip zevšeobecnitelnosti je evropským dědictvím a metody produkce zla se dovážejí z Evropy, která již neexistuje. Hypotéza, již je třeba potvrdit (hypotéza, která dosud nebyla vyvrácena), zní: „může se to stát každému“ – ze včerejších pronásledovaných se vždy mohou stát dnešní pronásledovatelé. Každému člověku se může stát, že se bude podílet na nenávisti k „Druhému“, na jeho pokořování a útlaku, na rasové diskriminaci, na etnickém očišťování čtvrtí a měst. Každý může nakonec spolupracovat s režimem, který systematicky produkuje a distribuuje zlo.¹²

Hlavním sociopsychologickým prostředkem k systematické produkci a distribuci zla je „dědičný status oběti“. Je třeba neplést si jev dědičného statusu oběti s genetickou příbuzností či s rodinnou tradicí, která se udržuje rodičovským vlivem na výchovné prostředí. Dědičnost v tomto případě je pouze imaginární, působí skrze kolektivní vytváření vzpomínek a individuální volbu angažovanosti a sebeidentifikaci. Status „děti holocaustu“, tj. dědičných obětí, je tedy přístupný každému Židovi bez ohledu na to, co snad jeho rodiče „dělali za války“ nebo co se jim za války stalo.

Psychiatri provedli řadu zkoumání biologických potomků (a předmětů výchovného působení) vězňů koncentračních táborů a obyvatel ghet; rostoucí počet „synů a dcer holocaustu“, kteří nejsou dětmi ani jedněch, ani druhých, však na komplexní studii stále čeká. Mnohé ale naznačuje, co by taková studie pravděpodobně odhalila. Docela dobře se může ukázat, že komplexy takových „imaginárních dětí“, dětí na základě sebeurčení (a proto pouze „rádoby“), jsou stejně vážné a stravující jako ty, které psychiatri zatím popsali, a že mají snad ještě škodlivější dopady. Někdo by mohl namítnout: to dá rozum (ať už znamená „rozum“ v našem světě sevřeném vzpomínkou na holocaust cokoli). Pro

rádoby děti je pozice, již zaujímají ve světě, pozice, z níž nazírají svět a v níž chtějí být světem viděny, pozicí mučednictví. Často se ale stává, že osobně nejsou a ani nebyly terčem něčího hněvu a zločinu. Světu se, jak se zdá, nechce jim ubližovat a působit jim utrpení a za daných okolností je takový svět příliš dobrý na to, aby mohl být skutečný – neboť skutečnost neškodného světa znamená neskutečnost života, který čerpá smysl z toho, jak mu bylo a ještě bude ublíženo.

Žít ve světě, který neubližuje a není nepřátelský, natož žít v pohostinném a pohodlném světě, znamená zradit rodokmen, jenž je zdrojem smyslu. Aby tyto děti dosáhly svého, aby naplnily svůj osud, zbavily se nynějšího deficitu a smazaly ze statusu potomka a dědice vymezení „rádoby“, potřebují přetvořit svou imaginární kontinuitu s oběťmi ve skutečnou kontinuitu pronásledování ve „světě tam venku“. Toho mohou docílit pouze tím, že se budou chovat, jako by bylo jejich současné postavení ve světě skutečné a opravdu postavením obětí, že se budou držet strategie, která by byla racionální pouze ve světě pronásledovatelů. Rádoby děti nedosáhnou naplnění, dokud svět v němž žijí, neprojeví nepřátelství, dokud se proti nim nespikne – a vlastně dokud nebude obnášet možnost dalšího holocaustu.

Strašlivá pravda je, že tyto rádoby děti – tyto „defektní děti“ – nejsou (v rozporu s tím, co by údajně chtěly) schopny žít ve světě, který tuto možnost neobsahuje, a že se v něm necítí ve své kůži. Lépe by se jim žilo ve světě, který by více připomínal ten druhý svět – svět nenávidící Židy a obývaný vrahy, kteří by se nezdráhali zahrnout je mezi své oběti, kdyby se jim rozvázaly krví potřísněné ruce. Každá známka nepřátelství potvrzuje smysl jejich života, každý krok těch kolem ochotně interpretují jako otevřený či skrytý výraz takového nepřátelství (recenze nové studie pojednávající o slábnutí antisemitismu v USA vyšla v americkém židovském dvouměsíčníku *Tikkun* pod výstižným názvem, který mluví za vše: „Mohou to Židé strpět?“). Hrůzným paradoxem existence dědičné oběti je, že si vytvoří nezadatelný zájem na nepřátelství světa, na jeho podněcování a přiživování. Člověk téměř slyší, jak někteří političtí vůdci a spousta tisíc lidí, kteří je volili, s úlevou vydechnou, kdykoli

¹² Ariella Azoulay a Adi Ofir, „100 Years of Zionism; 50 Years of Jewish State“, *Tikkun*, 2 (1998), s. 68–71.

jejich oběti, dohnané za hranice trpělivosti, nastraží novou teroristickou bombu.

Defektní děti mučedníků nežijí v domech, žijí v pevnostech. A aby ze svých domů mohly udělat pevnosti, potřebují, aby byly obklíčeny a ostřelovány. Kde jinde se může člověk přiblížit svým snům než mezi vyhladovělými a zbídačelými, zoufalými a naději ztrácejícími Palestinci metajícími kletby a kameny... Tady vypadají pohodlné, prostorné, vším moderním příslušenstvím vybavené domy jinak než ty, které rádo by děti opustily – jsou jiné než pohodlné, prostorné, vším moderním příslušenstvím vybavené domy tam v těch nudných a vyčpělých, pro klid duše příliš bezpečných amerických městech, v nichž by tyto děti měly zůstat, protože jsou jen „rádoby“. Tady si můžete dům hustě oplést ostnatým drátem, do každého rohu postavit strážní věže a při pochůzkách od domu k domu spokojeně laskat pušku, která vám visí přes rameno. Nepřátelský, proti Židům štvoucí svět Židy kdysi zatlačil do ghett. Vytvoří-li si člověk domov k obrazu ghetta (tentokrát však ghetta těžce ozbrojeného), může dosáhnout toho, že svět bude vypadat zase nepřátelsky a zase bude pořádat štvavnice na Židy. V takovém plně a vskutku defektním světě už konečně přestanou být defektní tyto děti. Naděje na mučednictví, jež této generaci unikala, se znovu chopí její vyvolení zástupci, kteří chtějí být považováni také za její mluvčí.

Ať už se na to podíváme z kterékoli strany, zdá se, že příznak holocaustu reprodukuje a zvětčuje sám sebe. Na to, aby se dal snadno vyhnat, se stal pro příliš mnoho lidí nepostradatelným. Ohrožované domy získávají další hodnotu a posedlost se pro spoustu lidí mění v kladně oceňovaný životní vzorec, který propůjčuje existenci smysl. V tom lze vidět největší z posmrtných vítězství plánovačů *Endlösung*. Co se Hitlerovi a jeho nohsledům nepodařilo uskutečnit, dokud žili, může se jim podařit po smrti. Svět proti Židům nakonec neobrátili, ale ve svých hrobech mohou stále snít o tom, že obrátí Židy proti světu, a tak tím či oním způsobem velmi ztíží, ne-li přímo znemožní smíření Židů se světem, jejich mírumilovné soužití s ním. Proroctví holocaustu nejsou v pravém slova smyslu sebenaplnující, naplňují ale – či zvětřhodňují – možnost světa, v němž holocaust nikdy nepřestane

být prorokován, a to se všemi škodlivými, katastrofálními psychickými, kulturními a politickými důsledky, jež takové prorokování nutně přináší a šíří.

Jak se žije v jednorozměrném světě

Jean-Paul Sartre tvrdil, že Žid je osoba, kterou jiní definují jako Žida. Jistě měl přitom na mysli to, že akt takového definování je také aktem reduktivní selekce: z rozmanitých rysů nutně mnohostranného člověka se tu staví na nejdůležitější místo pouze jeden a všechny ostatní zůstávají pouze druhotné, odvozené či bezvýznamné. Lidé posedlí příznakem holocaustu tento postup opakují, jenže v obráceném směru. Ostatní lidé, kteří nejsou Židé, pak vypadají stejně jednorozměrně jako Židé v představě svých pronásledovatelů. Ostatní nejsou laskaví či přísní *patri familiae*, starostliví či sobečtí manželé, vlídní či zlí šéfové, dobří či špatní občané, mírumilovní či bojechtiví sousedé, utlačovatelé či utlačovaní, ukřivdění či nespravedliví, trpící či bolet působící, privilegovaní či znevýhodnění, hrozící či ohrožovaní – přesněji řečeno, mohou být vším tímto, ale skutečnost, že tím nebo ještě něčím jiným jsou, má pouze sekundární a zanedbatelný význam a mnoho na ní nezáleží. Na čem opravdu záleží – snad jediným, na čem záleží –, je jejich postoj k Židům. A postoj zaujímaný ke konkrétnímu člověku, který je shodou okolností *mimo jiné* i Žid, se chápe jako projev a derivát postoje vůči Židům jako takovým. Jednorozměrnost pohledu na svět má tak jako dědičný status oběti tendenci se zvětšovat.

S jednorozměrným pohledem na svět se velmi těžko srovnává skutečnost, že za Hitlerovy války proti Židům mnoho otevřených antisemitů rozhodně odmítlo spolupracovat s pachateli holocaustu a že v řadách vykonavatelů bylo na druhé straně plno zákonodbalých občanů a disciplinovaných funkcionářů, kteří žádnou zvláštní zášť vůči Židům jako takovým necítili a určitě neměli nic proti konkrétním Židům, které stříleli a plynovali. (Nechama Tecová, která neúnavně a pozoruhodně citlivě zkoumá „obyčejné lidi“ vržené do nelidských podmínek,

uvádí, že podle jednoho svědka masové popravě se jeden ze třinácti policistů vyznačoval bestiální krutostí, tři se židovské akce neúčastnili a ostatní celou operaci pokládali za „nečistou“ a odmítali o ní mluvit.) Stejně těžké je vypořádat se s faktem, že význam „deportací Židů“ (jak se oficiálně označovalo vyhlazování evropského židovstva) se v myšlení nacistů odvozoval z celkového smělého plánu na *Umsiedlung* ve velkém – z vize evropského kontinentu, na němž by byl téměř každý přesídlen ze svého stávajícího, nahodilého bydliště tam, kam přikáže rozum¹³ (což mohlo znamenat i nicotu – s postupem holocaustu byly za nemístné prohlášeny i židovské hřbitovy, které měl nahradit kouř z komína). Těžké je také akceptovat, že vyhlazování Židů bylo koncipováno v rámci celkové „čisticí operace“ (která se týkala také lidí pokládaných za duševně méněcenné, fyzicky handicapované, ideologicky pokřivené a sexuálně úchylné), a to státem, který byl dostatečně silný a dostatečně chráněný před veškerou opozicí, aby si mohl takové totální plány dovolit a provádět je beze strachu z účinného odporu. A konečně je těžké vzít v úvahu, že ať už byli nacisté stojící za holocaustem jinak sebevětšími stvůrami, byli také „Bürgers“, kteří měli tak jako všichni *Bürgers* tehdy stejně jako nyní, tam stejně jako tady, své „problémy“, které si velmi přáli „vyřešit“.¹⁴

Všechno shora řečené nemá znamenat, že varování před možností dalšího holocaustu jsou zcela nepodložená a že svět, v němž dnes žijeme, se od světa holocaustu liší do té míry, že je před holocaustem naprosto bezpečný. Znamená to ale, že hrozba holocaustů, které teprve mohou nastat, se až příliš často cítí a hledá na špatných místech; zkoumání se odvrací od půdy, z níž vyrůstají *skutečné hrozby*. Jednorozměrný pohled na svět má tu zlověstnou vlastnost, že naši pozornost soustřeďuje jedním směrem, a tím nám znemožňuje vidět mnohotvárnou povahu skutečných nebezpečí.

¹³ Nechama Tec, *When Light Pierced the Darkness*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

¹⁴ Frank Chalk a Kurt Jonassohn, *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*, Yale University Press, New Haven, 1990, s. 23.

Chvála, již sklídila kniha Daniela Goldhagena, podávající holocaust v první řadě jako záležitost dobrovolných Hitlerových pomocníků, kteří nenáviděli Židy, tato nebezpečí pouze zvyšuje. Goldhagenovu teorii i chabě skrývané uspokojení, s nímž byla v tolika kruzích přijata, lze plně pochopit pouze ve shora nastíněném kontextu, tj. v kontextu, který jako základní příměsí předpokládá fenomén dědičného (i když pouze rádo by) statusu obětí a s ním úzce spojený jednorozměrný pohled na svět.

Tento můj názor, jak se zdá, ve skutečnosti sdílí i Goldhagen sám a jeho nejzanícenější obhájci a zastánci. Když Ruth Bettina Birnová a Norman Finkelstein zveřejnili zdrcující kritiku toho, jak jednostranně Goldhagen zacházel s archivními materiály,¹⁵ kritizovaný autor, místo aby se ke svým chybám přiznal či svou verzi skutečnosti obhájil, kritiky obvinil z podlých politických záměrů a uchýlil se k argumentaci *ad hominem*, v níž je odmítl jako „křizáky antisionismu“. Nepřímo tím připustil, že ve sporu – na první pohled se týkajícím jeho interpretace holocaustu – jde přinejmenším v konečném důsledku o obhajobu jistých zcela současných politických záležitostí. Ti, kdo mu přispěchali na pomoc, byli ještě otevřenější. Například Abraham Fox, který mluvil jménem kanadské odnože Antidefamační ligy, prohlásil, že problémem není zjistit, zda je Goldhagenova teorie oprávněná či nikoli, nýbrž zda je „legitimní“ její kritika a zda nepřekračuje hranice přípustného.¹⁶

Takové vnímání Goldhagenova manifestu bylo však více než oprávněné. Smysl knihy je konec konců (abychom citovali Goldhagenova vlastní slova z jeho knihy *Hitlerovi ochotní katani* z roku 1996) zcela jednoznačný: „pokud jde o motivační příčinu holocaustu, u drtivé většiny pachatelů je skutečně dostatečné monokauzální vysvětlení“ – tj. „démonizující antisemitismus“. Historikové, kteří chtějí připustit složitější aspekty mechanismu holocaustu, se podle Goldhagena mýlí. Měli by se zbavit představy, že Němci (přinejmenším Němci Hitlerova Německa) byli

¹⁵ Norman G. Finkelstein a Ruth Bettina Birn, *A Nation on Trial: The Goldhagen Thesis and Historical Truth*, Henry Holt, New York, 1998.

¹⁶ Jak je citováno v *New York Times*, 10. leden 1998.

„víceméně stejní jako my“, že „jejich citlivost vzdáleně připomínala naši vlastní“.¹⁷ Z toho si čtenář snadno učiní závěr, že k holocaustu došlo právě proto, že Němci *nebyli* „víceméně stejní jako my“. A protože „být jiný“ je symetrický vztah, další závěr je stejně nasnadě: protože my všichni ostatní nejsme „víceméně stejní jako Němci“, nic ani „vzdáleně připomínajícího“ genocidu na způsob holocaustu nemůže spáchat někdo jiný někde jinde. Holocaust byl, je a zůstane *německým problémem*, a zbytek světa se tedy nemusí ničeho bát, může uklidnit své svědomí a přestat s drásavým sebezpytováním. Jinak řečeno, nic, co bychom se snad mohli dozvědět na základě události zvané „holocaust“, nám nemůže říci nic o nás samých, o světě, v němž žijeme a vlastně o ničem jiném – s výjimkou německé viny. *Quod erat demonstrandum*.

Tom Segev z izraelského deníku *Haaretz* trefil do černého, když smysl probíhající diskuse shrnul následovně: „Židovský establishment se chopil Goldhagena, jako by to byl pan Holocaust osobně. Je to absurdní, protože kritiky vznesené proti Goldhagenovi jsou dobře podložené...“¹⁸ Na druhé straně je to ale, jak vysvětluje Segev pochopitelné, protože v sázce je zde „sionistická povaha Goldhagenovy teorie“. Skutečně důležité je v konečném důsledku to, že

Židy nenávidí nejenom Němci, ale všichni gójové. Odtud plyne potřeba židovské jednoty a solidarity. Odtud také plyne potřeba stále většího množství knih o protižidovské nenávisti, a čím povrchnější budou a čím více budou zjednodušovat, tím lépe. Christopher R. Browning, jehož podnětná zjištění si Goldhagen vypůjčil, jen aby je překroutil a využil za mez jejich únosnosti k podpoře svých soudů, vyčítá Goldhagenovi, že

vynalézá umělou dichotomii mezi jednáním motivovaným údajně „vnitřními“ faktory, které připouštějí morální soudy (tedy přesvědčeními a hodnotami, které Goldhagen prakticky redukuje na antisemitské a rasistické postoje), a jednáním „vy-

nuceným“ tím, co označuje jako „vnější“ faktory, jimž v důsledku donucení chybí morální rozměr předpokládající volbu. Ve skutečnosti lidi samozřejmě motivuje řada jiných „hodnot a přesvědčení“ než jen ty rasistické, například vnímání autority, povinnosti, legitimitnosti a oddanosti své skupině a zemi v době války. A existují i jiné osobnostní rysy, jako například ctižádostivost, nenasytnost a nedostatek empatie, které utvářejí lidské chování, aniž lidi zbavují osobní odpovědnosti.¹⁹

A o to právě jde: k tomu, aby byly jisté vraždy a jiné kruté skutky vyňaty z morálních soudů, a v očích pachatelů se tak staly „morálně neutrálními“, a aby se dala široká škála lidských „hodnot a přesvědčení“ využít ve službách vraždění, bylo třeba několika ohromných moderních vynálezů, mezi nimiž prvořadé místo zaujímá „racionální byrokracie“. V Goldhagenově knize bychom však marně hledali nějaký náznak toho, že si je autor této věci vědom a že je ochoten vidět ve složitosti moderních dilemat morálního člověka něco víc než ty nejhrubší dichotomie.

Že některé z účastníků masového vraždění jejich podíl na zločinu skutečně těšil, protože měli buď sadistické sklony, nebo nenávisť k Židům nebo obojí zároveň – to si Goldhagen samozřejmě nevymyslel, není to však ale ani jeho objev. Vidí-li se ale v této skutečnosti vysvětlení holocaustu, jeho ústřední bod a nejhlubší význam, hodně to vypovídá o dnešním politickém využití vzpomínky na holocaust. Na druhé straně to ale odvrací pozornost od té nejděsivější pravdy o této genocidě a od toho, co je stále tím nejužitečnějším poučením, jež by si náš sužovaný svět z nedávné historie – v níž jednou z hlavních událostí byl holocaust – mohl, měl a má morální povinnost vzít.

Sociální produkce lidí ochotných zabít

Důležité je uvědomit si, že na každého zloducha z Goldhagenovy knihy, na každého, kdo s potěšením a nadšením zabíjel své oběti, ať už to byl, či nebyl Němec, připadly desítky

¹⁷ Daniel Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners*, Knopf, New York, 1996, s. 416, 279, 269; český překlad (*Hitlerovi ochotní katani*, přel. Miloslav Korbělík, Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 1997), s. 411 aj.

¹⁸ *Haaretz*, 15. květen 1998. Viz Dominique Vidal, „Nouvelles polémiques autour d'un livre sur la Shoah“, *Le Monde Diplomatique*, srpen 1998, s. 58.

¹⁹ Christopher R. Browning, „Victims' Testimony“, *Tikkun* (leden–únor 1999).

a stovky Němců i jiných, kteří k masovému vraždění přispívali stejně účinně, aniž k obětem a k povaze své činnosti cítili něco podobného. Jde o to, že i když celkem dobře víme, že předpoklad ohrožuje lidskost, a i když víme alespoň něco o tom, jak se zlými úmysly předsudečných lidí bojovat a jak je omezovat, o tom, jak odvrátit hrozbu vraždění, které se maskuje rutinou a neemocionálním fungováním spořádané společnosti, nevíme téměř nic. Poznatky opačného druhu, týkající se toho, jak využívat lidi, kteří nemají žádné vražedné instinkty, ve službách „legitimního“ zabíjení, a jaké dovednosti a technologie jsou k tomu třeba, jsou dnes na druhé straně v důsledku společného úsilí psychologů, techniků a odborníků na vědecké řízení značné a neustále narůstají.

Robert Johnson vypracoval svědomitou, přesnou a podnětnou hloubkovou studii o každodenní monotónní rutině v odděleních smrti amerického trestního systému, v němž je, jak je obecně známo, hrdelní trest ve velké oblibě; o jejich strnulém vyčkávání a následujících svátečních procedurách ve dnech poprav, jakož i o tom, co si myslí a cítí hlavní aktéři obou fází situace. Obrovské množství údajů, které Johnson získal a uspořádal, může sloužit jako bohatý empirický doklad názorů, které ve své průkopnické studii *Crime Control as Industry* předkládá přední norský kriminolog Nils Christie.²⁰ Všechny hlavní Christieho postřehy nacházejí v Johnsonově zprávě více než dostatečné empirické potvrzení: rutinizace procedury usmrcení, byrokratická dělba práce a „zprostředkovatelský stav“ všech jednotlivců zúčastněných v kolektivním výkonu, důkladné „odkouzlení emocí“ z celého procesu, neutralizace etických úvah a morálních ohledů, odosobnění obětí... Podle známého tvrzení Norberta Eliase nás všechny (či přinejmenším většinu z nás) „civilizační proces“ naučil nesnášet násilí a vyhýbat se mu. Moderní civilizace ale vynalezla také způsob, jak tuto nechut a odpor k násilí neutralizovat, jedná-li se o spolupachatelství při násilných aktech – ze-

²⁰ Robert Johnson, *Death Work: A Study of the Modern Execution Process*, Wadsworth, Belmont, 1998; Nils Christie, *Crime Control as Industry*, Routledge, London, 1993.

jména takových, které jsou páhány ve jménu civilizačních hodnot.

„Spolupachatelství je zřejmé z toho, že dozorcí na odděleních smrti drží vězně výslovně za účelem popravky,“ uvádí Johnson. Dozorcí, s nimiž Johnson vedl rozhovory, si to uvědomují a nemohou se kvůli tomu zbavit špatného pocitu. „Z toho, jak probíhala poslední návštěva rodiny, mně bylo opravdu nanic... Bylo depresivní tam být,“ připouští jeden z nich (uvědomme si prosím: dozorcí v oddělení smrti nemají onen luxus, jemuž se těšili vykonavatelé holocaustu – mají spoustu času rozvinout si s odsouzenými osobní vztahy; ti, kdo byli vybráni k popravě, mají tváře). Pak ale po krátkém zamyšlení dodává: „Musí to být součástí práce, jako když je někdo doktor nebo tak něco. Ztratíte pacienta, o nic jiného nejde, ale tak lehké to není. Na takovou věc nikdy nezapomenete, ale dá se to pustit z hlavy.“ A „z hlavy“ to on i jeho kolegové, alespoň většina z nich a většinou pouštějí. Jak se něco takového může podařit?

Za prvé je třeba odsunout morální ohledy, etická kritéria nahradit kritérii technickými, jež nevyvolávají žádné emoce a nesusouvisí s morálním přesvědčením člověka, a opakovat, co neustále vykládají pověřeni lidé a co po nich omílá každý kolem: „Není to práce, která by se mi líbila nebo nelíbila. Snažím se každý úkol zvládnout co nejprofesionálněji. Kdyby zrušili trest smrti, nevadilo by mi to. Kdybychom měli mít zítra deset poprav, také by mi to nevadilo,“ říká jeden ze strážců. „Dělá se to profesionálně, není to žádný holubník. Všechno se dělá podle dokumentace, podle časového rozvrhu, podle všech pravidel,“ dodává jiný.

Za druhé, všichni tito lidé se podílejí na aktu zabíjení, ale žádný z nich není vrah (přesněji řečeno, žádný z nich se tak nemusí cítit). V každém okamžiku je tu pouze jedna páčka, kterou lze stisknout jedním prstem. Jak říká Johnson, „členové stráže u odsouzenca na smrt o sobě mluví... zkrátka jako o „týmu““. Pracovat „v týmu“ je užitečné; to tým zabíjí, aniž dělá zabijákem některého ze svých členů. Johnson cituje slova jednoho z dozorců: „Poctivě můžeme říct, že jsme to neudělali.“ Odpovědnost, jak si všimla Hannah Arendtová, těká. A těkající odpovědnost je ničící odpovědnost.

Za třetí, žádný člen stráže u odsouzence na smrt nedělá svou práci z lásky k zabíjení, a dokonce ani nemusí být nadšeným zastáncem trestu smrti. Motivy či jejich absence nemají s tím, o co tu jde, nic společného. „Jen málo členů popravčího týmu otevřeně a bez výhrad podporuje trest smrti,“ uvádí Johnson. Když je třeba zaplnit uprázdněné místo, ředitelé věznic nehledají sadisty či nadšené vyznavače „zákona a pořádku“, lidi militantní a vždy připravené. Intenzivní cítění jakéhokoli druhu by hladký průběh byrokratické procedury narušovalo. Bezpečnější a především mnohem efektivnější je odložit emoce stranou. Kdyby nebyly utlumeny, příliš mnoho věcí by záviselo na rozmarných a byrokraticky nekontrolovatelných změnách nálady. Když se všechno dělá „podle všech pravidel“, je to o hodně praktičtější. V byrokratické organizaci průmyslového zabíjení je tak jako v každé jiné byrokratické organizaci lépe nechat sympatie a antipatie před nástupem do práce v šatně.

Některé uvážlivé lidé v nadřazených pozicích jdou ještě o krok dále: jsou rozhodně a pevně *proti* zaměstnávání lidí, kteří projevují zvláštní sklon nikoli pro dobrý výkon *jako takový*, nýbrž pro vykonávání této *konkrétní* práce jen kvůli tomu, jaké je. „Nechci nikoho, komu by se to líbilo... A jestli bych někoho z týmu podezíral nebo si o něm myslel, že z toho má opravdu potěšení, odvolal bych ho... Rád bych si myslel, že každý z týmu... to dělá jako výkon povinnosti.“ Představa tohoto konkrétního nadřazeného je věrným odrazem moderního ducha. Když se rekrutovali vojáci do *Einsatzgruppen*, kteří měli nahánět a na místě střílet bolševiky a Židy nacházející se na dobytém sovětském území, údajně se prováděla preventivní opatření, aby se eliminovali fanatičtí antisemité a lidé se sadistickými sklony. Síla moderních způsobů a postupů spočívá právě v tom, že se úspěch podniku učiní *nezávislým* na přítomnosti či absenci nadšení.

Modernita by se nedostala tam, kde je, kdyby se spoléhala na něco tak nevyzpytatelného, vrtošivého a veskrze nemoderního, jako jsou lidské vášně. Spoléhala se naopak na dělbu práce, vědu, techniku, vědecké řízení a schopnost racionálně kalkulovat náklady a zisky, což jsou všechno naprosto neemocionální věci. Po-

zorhodná studie Stephena Trombleyho²¹ zjistila v souvislosti s „exekucním průmyslem“ totéž co práce Götze Alyho a Susanne Heimové v případě nacistického vraždění: mimo vši pochybnost prokázala, že uspořádání, které v moderní společnosti umožňuje masové či pravidelné zabíjení, je nerozlišitelné od toho, které umožňuje masovou výrobu a nezadržitelnou technologickou racionalizaci. Aly a Heimová doložili, jakou klíčovou roli hrály při realizaci masového vyhlazování bezprecedentního rozsahu tisíce prvotřídních odborníků – inženýrů, architektů, konstruktérů, lékařů, psychologů a příslušníků řady jiných profesí.²² Z pečlivě zdokumentované historie elektrického křesla, již napsal Trombley, se zase dozvídáme, že první poprava na elektrickém křesle (poprava Williama Kemmlera, k níž došlo 6. srpna 1890 v newyorské Auburnské státní věznici) „vyvolala velký zájem v medicínských kruzích a z dvaceti pěti svědků, kteří Kemmlerovu zabít elektrickým proudem přihlíželi, bylo čtrnáct lékařů“. Dále se dozvídáme, že vynález elektrického křesla podnítil zevrubnou vědeckou diskusi o výhodách střídavého a stejnosměrného proudu a rozpoutal temperamentní veřejnou debatu mezi takovými předními osobnostmi moderní techniky, jako byli Thomas Edison a George Westinghouse. Kromě toho se dočteme, že významní členové komise guvernéra Hilla, jež byla pověřena nalezením náležitých metod popravy, se nadchli pro argumenty podepřené autoritou vědy a pokroku: přesvědčilo je to, že elektřina, „tato neviditelná a nedostatečně pochopená forma energie, byla bytostně moderní“; byla také čistá a do budoucna měla být i levná – na členy komise to udělalo patřičný dojem.

Johnsonova i Trombleyho studie jsou neocenitelné. Jejich hodnota spočívá jednak v tom, jaké informace přinášejí, ale snad ještě více v tom, čím přispívají k pochopení moderního lidského chování a způsobu fungování moderní společnosti. Tento způsob vcelku odsunuje morální zřetele a morální pohnutky do sféry

²¹ Stephen Trombley, *The Execution Protocol: Inside America's Capital Punishment Industry*, Anchor, New York, 1993.

²² Götz Aly a Susanne Heim, *Vordenker der Vernichtung: Auschwitz und die deutsche Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Hoffmann & Campe, Hamburg, 1991.

nadbytečného a uvedené studie tuto nadbytečnost dokumentují, a ukazují, jak se jí dosahuje a jak se každodenně, vsutku rutinně reprodukuje. Vypočítávají také, jaký užitek se z této nadbytečnosti čerpá; užitek v jednoduchém smyslu zisku a výhodného využití zdrojů, ale také v méně zřejmém smyslu zhodnověření a realizovatelnosti podniků, které by byly nemyslitelné, kdyby závisely na lidské motivaci a pohnutkách. Účastníci vražedných operací a legie vědců a inženýrů, kteří je zásobují vražednými zbraněmi a rozvíjejí postupy efektivního jednání, nejsou zlí lidé. Zlí lidé dělali zlé věci ve všech dobách. Jsou ale nepočtení a podle moderních kritérií rozumu podivní a „blázniví“. Snad nejunikátnějším výdobytkem moderní civilizace je, že umožňuje obyčejným lidem, „prostě dobrým pracovníkům“, podílet se na zabíjení – a že toto zabíjení je v ní komplexní, důkladné, čisté, efektivní a morálkou neinfikované jako nikdy dříve.

Modernita versus *homo sacer*

Jak nedávno prohlásil v souvislosti s Francií Enzo Traverso, příčiny holocaustu obecně a „zdi lhostejnosti“, která obklopovala masové vraždění francouzských Židů, je třeba hledat nikoli v „židovské otázce“, jak se domníval Jean-Paul Sartre, a ani ne v okolnostech genocidy jako takové, nýbrž ve francouzské předvichystické společnosti.²³ V každé společnosti existují nechtění cizinci a v každé společnosti najdeme lidi, kteří si přejí, aby tam takoví cizinci nebyli. Ne v každé společnosti však může dojít k jejich genocidě. Přítomnost určitého množství lidí nenávidících Židy není ani jedinou, ani nezbytnou a rozhodně ne dostatečnou podmínkou, jež musí být splněna, aby byla genocida možná.

Hannah Arendtová už dávno upozornila na to, že u fenoménu holocaustu může antisemitismus vysvětlit maximálně pouze volbu obětí, nikoli ale povahu zločinu. Od té doby se nestalo nic, co by její výrok zneplatnilo, a monumentální paměti Prima Leviho, monumentální historický výzkum Raula Hilberga a mo-

umentální dokumentární film Clauda Lanzmanna – abychom zmínili jen pár mezníků – jej naopak v mnohém podepírají a potvrzují.

Před nedávnem se k našim snahám proniknout za tajemstvím genocidy přidal další důležitý hlas – italský filosof Giorgio Agamben.²⁴ Agamben poukazuje na právníký pojem *homo sacer*, který se užíval ve starověkém římském právu: na představu lidské bytosti, která mohla být beztrestně zabita, zároveň však – protože byla absolutně Jiná, cizí, vlastně ne-lidská – nemohla být obětována při náboženských rituálech; její vražda neměla žádný náboženský význam. *Homo sacer* byl naprosto „neužitečný“, stál zcela vně/lidské společnosti a byl vyňat ze všech závazků a jiných ohledů, jež jiným lidem na základě jejich lidství náleží. Jeho život byl „holý“ – zbavený veškeré sociální kvality a politických práv, a takto nechráněný představoval snadný terč pro každého frustrovaného sadistu či vraha, ale také vhodný terč pro každého, kdo se snažil přizpůsobit a splnit svou občanskou povinnost.

Homo sacer byl právní konstrukcí. Jako právní konstrukt se obracel k lojalitě a k disciplíně zákonadbalých občanů, nikoli k jejich přesvědčením a citovým postojům. Tak jako všechny právní konstrukty obcházel a odkládal city a osobní přesvědčení, jakož i morální cítění, a pokud šlo o požadovaný výkon, odsunoval je do bezvýznamnosti. Jádrem zákona je, že má být dodržován *bez ohledu na to*, zda se zákonadbalému člověku líbí či nelíbí, nebo k němu nezaujímá žádný postoj. Konkrétní právní konstrukt *homo sacer* byl v římské právní praxi výjimečnou, okrajovou a téměř prázdnou kategorií. V moderním státě je to, jak uvádí Agamben, jiné.

Pravda, pojem *homo sacer* v moderním právu chybí a do velké míry se na něj zapomnělo. Jelikož si ale stát přivlastnil monopol na prostředky donucení a násilí, výsadu poskytnout či odmítnout právo žít i oprávnění nakládat s tělem občanů, tedy i působit bolest, to, co bývalo výjimečnou kategorií, rozšířil v potenciálně univerzální aspekt existenčního statusu svých občanů: nemusí

²³ Enzo Traverso, *L'Histoire déchirée*, Cerf, Paris, 1996.

²⁴ Giorgio Agamben, *Homo sacer. 1. Le Pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, Paris, 1997.

se tedy uchýlovat k vytváření nějaké zvláštní, výjimečné kategorie, aby obhájil svou dnes již běžnou výsadu. Koncentrační tábory, které jsou také strašlivým vynálezem moderního světa, byly prostorem, v němž bylo normou a praktickým pravidlem to, co je v jiných částech státní sféry pouze potencialitou.

Neviditelná přítomnost *homo sacer* jako potenciality moderního státu – potenciality, která se může změnit v realitu, nastanou-li „správné podmínky“ – znovu vrhá ostré světlo na nejděsivější, a přesto nejaktuálnější stránku „zkušenosti holocaustu“: že i v naší moderní společnosti se mohou lidé, kteří nejsou ani morálně zkažení, ani předpojatí, stále energicky a nadšeně podílet na likvidaci určených kategorií lidí a že tato jejich participace ani zdaleka nevyžaduje mobilizaci jejich morálních či jakýchkoli jiných přesvědčení, ale naopak předpokládá jejich odložení, zastření a znevýznamnění.

To je zdaleka nejdůležitější poučení, které je třeba si z holocaustu vzít a zapamatovat. Má-li Orwell pravdu, když tvrdí, že kontrola minulosti umožňuje kontrolu budoucnosti, je ve jménu této budoucnosti nezbytné, aby ti, kdo mají pod kontrolou přítomnost, nedovolili manipulovat s minulostí tak, aby se budoucnost stala pro lidstvo nepohostinnou a neobyvatelnou.

Zygmunt Bauman

Ačkoliv Bauman chápe holocaust jako „židovskou tragédii“, zdůrazňuje její specifické rysy, které ji odlišují od všech ostatních genocid. Konstatuje, že holocaust se objevil a byl realizován v naší moderní, racionalizované a racionalistické společnosti, na vysoké úrovni rozvoje naší civilizace a na vrcholu úspěchů lidské kultury – ale právě proto je problémem této společnosti, této civilizace a této kultury. Holocaust je tak pochopen nikoliv jako „pouze“ historická událost, ale jako dějinný milník, jako výpověď o povaze a charakteru naší civilizace, o tom, jak degenerovala lidská racionalita a k jakým cílům byla použita. Baumanova kniha zařazuje holocaust do kontextu sociologických analýz rasismu, ale překračuje je tím, že dokládá tragickou dialektiku „výjimečnosti a normality“ holocaustu. Autor bez moralizování prokazuje, jak se v polovině 20. století dostal osvícenský racionalismus do ostrého konfliktu s morálkou a nenalezl z něj východisko.

Bibliografie prací Zygmunta Baumana čítá několik desítek knižních monografií, avšak právě kniha *Modernita a holocaust* z roku 1989 je pokládána veřejností (nejen akademickou) i autorem samým za dílo přelomové: touto knihou se stal světově uznávaným sociologem a autoritou v oblasti analýzy pozdně moderní doby.

Knihy byla v roce 1990 oceněna Cenou města Amalfi za nejlepší evropské sociologické dílo roku. Byla přeložena do několika desítek jazyků. Pro české vydání napsal Zygmunt Bauman zvláštní předmluvu.

ZYGMUNT BAUMAN, polský sociolog žijící od roku 1968 v emigraci, emeritní profesor univerzity v Leedsu. Je autorem řady zásadních knih o modernitě a postmoderním životním způsobu:

Legislators and Interpreters (1987), *Modernity and the Holocaust* (1989), *Modernity and Ambivalence* (1991), *Intimations of Postmodernity* (1992), *Mortality, Immortality and other Life Strategies* (1992), *Postmodern Ethics* (1993), *Life in Fragments* (1995), *Postmodernity and its Discontents* (1997), *Globalization: the human consequences* (1998), *In Search of Politics* (1999), *Liquid Modernity* (2000), *The Individualized Society* (2001), *Liquid Love* (2003) aj.

U nás je znám z překladů svých knih již od 60. let, od poloviny 90. let u nás vyšly v Sociologickém nakladatelství eseje *Úvahy o postmoderní době* (1995 a 2002) a učebnice *Myslet sociologicky* (1996 a 2000) a poté v Mladé frontě knihy *Globalizace* (1999) a *Tekutá modernita* (2002). Sociologické nakladatelství připravuje k vydání překlad přepracovaného vydání učebnice *Myslet sociologicky* (spoluautor Tim May).

V říjnu roku 2002 udělila Univerzita Karlova Zygmuntu Baumanovi čestnou vědeckou hodnost *doctor honoris causa* v oboru sociologie.

Doporučená cena 295 Kč

