

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 budovatele 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 ti lidé se do zamýšleného řádu nehodili.

Nebyli to zdaleka jediní mrtví na nespočetných stavenišťích podobných řádů po celém světě, i když právě tyto oběti budovatelelského 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 beztrádní 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 světadíly 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 první skutečnost, že osud obětí zpečetilo už samo jejich zařazení do kategorie a odsouzení, které jednostranně provedli vrahové. 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“.

Ze 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 jí k tomu poháněla pouze nutnost sebeobrany a i kdyby jí 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 tahnoucí 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 rozséval 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, ponižení 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 předehrou 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 ošpanou 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 pochybné požehnání. Přesněji řečeno, je to požehnutí 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 nazivu, 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 vyprávěčů a vyprávěči jsou jako všichni lidé bezesporu chybující a mají sklon popouštět uždu 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. Vyprávěči 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 vyprávěči 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 vyprávěčů 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 vyprávěči

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 jí dostatečně nedbá, ohrožuje to vlastní zájmy skupiny. Principy, které vládnou (či nevládnou, 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 nepřímo, veškerou originalitu zkušenosti skupiny, a tak její poselství a priori zbaňuje jedinečné hodnoty, která by mohla oprávnit potřebu mezigrupinového 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

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 nerozpletitelně 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 podat 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

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

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

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 vládci, 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 uhoď jako první, přežije.“ „Dokud jsi silný, všechno, co uděláš slabšímu, ti beztrestně 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 nazívu –, 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, vylíhly 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,

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.

kteřý 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-aktivní. 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 postupně 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, již 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. Beztřídní řád komunistické společnosti vyžadoval destrukci nositelů třídní nerovnosti, rasově čistý řád Tisícileté říše potřeboval odklidit ze staveniště všechnen rasově nečistý a rasu špinící materiál. Slovník služící

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 neomezovanou moc nad obyvatelstvem na svém suverénním území (jak tomu bylo například v Pol Potově Kambodži, Maově Číně nebo Suhartově Indonésii).

2) 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 živenou 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 jedinou 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-

riální 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 pachatelí 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, nejhorlivěji 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 vlašní.

„Společenská“ a „komunitní“ podoba kategoriální vraždy jsou zde podány jako (lze-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 někam 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 obhazuje 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 jediné 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 hranicě 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 obłudné 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 položek 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 nejhrozivější a nejzouhadnější – přesto však teoreticky uchopitelné – kategorie, do genocidy, nebo se zkrátka rozpustí v obecné, dávno známé třídě etnického, kulturního či rasového útlaku a pronásledování.

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*, přeł. 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 obětí 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 zajít jakkoli daleko, jen abychom nemuseli připustit, že jsme se mýlili“ (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 hospodyni na cestě do Dachau; z omezení přidělitelů 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 ghet, 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 odhalení zvláštní kombinace psychosociálních faktorů, jež by se daly rozumně spojit (jako determinanta) se zvláštními tendencemi chování těch, kdo odvádějí „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 impozantní 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 nebyvalým 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. Vypočítala 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 zachráncích neuhaslily potřebu pomáhat jiným v neštěstí. Tecová se více než většina ostatních sociologů přiblížila zjištění, že otázkou, o niž zde skutečně jde, není „co můžeme my, sociologové, říci o holocaustu?“, ale spíše „co může holocaust vypovědět o nás sociologů 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 mal-funkce (modernita neschopná potlačit bytostně cizí iracionální faktory, civilizační tlaky nestačící usměrnit emocionální a ná-

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

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 zahujuje. 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 agónii 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

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 realizovaná – 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 přirozené 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

Nevýslovná 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 vykojil. 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:

[Osvětim] 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

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 spoušty 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 popsaných, 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 úchylku 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 nebyvalé 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 pročítal 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 zapominání 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 symposium *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, vykázaní 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 nezatížená“. Günther Roth, význačný weberovský badatel a sociolog s vynikající a zaslouženou reputací, se nesnažil skrýt svou nelibost: „Naprostou 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 „předvídání“) 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 ‚nacistá‘, 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 statí 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 osvětiského 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 vhléd do jinak přehlížených „jiných aspektů“ společenských principů, jež v sobě nese moderní historie. Navrhuji, 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, navrhuji 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 podnítl 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 pečlivé ana-

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.

lýzy rozmanitých civilizačních procesů: historickou a komparativní od Michaela Manna a syntetickou a teoretickou od Anthonyho Giddense), v nichž se jako nejzákladnější 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, jíž vládne, jako předmět plánu, kultivace a proplévání.

Z hlediska tohoto mýtu, který už dávno zkostnatěl 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. Prinášeli-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

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 Posudme 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 masinerie 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 *vypočitatelných 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 historikové (*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: zabití dvou set tisíc Japonců bylo pojmáno (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 obzvláště zruďné 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“ učiní 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 jednopříčinnové 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.

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

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 tvář 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. Vyhlídka na Evropu ovládanou nacisty (ne už jen na „znovusjednocenou Říši“) získávala stále hmatatelnější obrysy. Tisíciletá Říše dostá-

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 prostorami 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 nejspokladnější 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 náležitých technologií 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 vypracovávalo 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 zřídkakdy 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 shrnul 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 kterémukoli známým psychiatrickým sítem, ať by bylo sebestušší, 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, vešpěšně vyřešit), bylo, „aby se ‚oprosili‘ od živočišné lítosti, kterou pociťují 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 (přínejmenším v principu) soudem a odsouzením jako běžná vražda či krveprolití. Himmler při nejnějnější 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-

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.

várů teutonsko-germánské strany, kteří se chovali, jako by ještě chodili v kůži a honosili se teutonskými rohy“.²⁶ Vůdčové 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 vsí 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,

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 nejtýpější instituce moderní společnosti.

První zásadou, jež má zcela zjevný vztah k naší otázce, je zásada 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 konečné 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 sebepopření 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 prohlašoval, 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 vynátenou 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 zabíjačských 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) dvojným 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 zámeřech. „Všechno, co bylo navrženo k udržení jeho [ghetta] životaschopnosti, zároveň napomáhalo německému cíli... Židovská schopnost efektivně rozdělovat prostor či distribuovat příděly 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,

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

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 vyplnout 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 nejlepším případě zůstala kdesi v odlehlých zákratech 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-

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 nařikají 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 nevinný 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... Nepřekvapí 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 zabráňuje jakémukoli střetu osobního kritéria morální slušnosti s nemoralností 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 zajišťuje, aby byly psychologicky neviditelné samy oběti. To byl rozhodně jeden z nejzasadnějších 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 sofistickovanými zbraněmi na dálku.“³⁴ U zabíjení „na dálku“ zůstane spojení mezi krveprolitím a naprosto nevinnými 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 zadaných na základně řízených střel, vymýšlet stále ničivější typy nukleárních hlavic – 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 střelením 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 „prásků na morální spánek“, které poskytovala moderní byrokracie a moderní technologie. K nejdůležitějším z těchto „prásků“ patřila přirozená neviditelnost kauzálních vazeb ve složitém systému interakce a „oddálení“ nehezkyých a morálně odpudivých výsledků jednání do té míry, že se staly pro aktéry neviditelnými. Nacisté však obzvláště vynikali ve třetí metodě, kterou sice také nevynalezli, 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-

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

nici ‚neárije‘, 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 proslovů 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 postupné, 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.

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 hověvnaté aspekty civilizace, vyvolává falešný dojem jejich nahodilosti a přechodnosti a zároveň zakrývá nápadné souznění mezi jejich nejvýznačnějšími 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 ovládány jinými (z definice iracionálními) normami, takže toto jednání je pak imunní vůči omezujícím vlivu požadavků vzájemné pomoci, solidita-

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 Osvětlení 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 se 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 protizidovského násilí byly kontraproduktivní a nemohly uspět. Jeden z nejvýznačnějších historiků holocaustu Henry L. Feingold dospěl k závěru, že kdybychom měli průzkumy veřejného mínění,