

Moc a volba

Proč dělám, co dělám? Pokud náhodou nemám zrovna náladu na filosofování, připadá mi tato otázka příliš prostá, než abych se jí musel nějak zvlášť zabývat. Není snad odpověď nasnadě? Alespoň se zdá, že je nasnadě. Samozřejmě, dělám to, protože... (Spěchám na seminář, protože mne lektor napomenul, že jsem posledně chyběl; zastavím u semaforu, protože křižovatka je dost rušná; chystám si večeři, protože mám hlad; nosím džínsy, protože právě ony se dnes nosí.) Má vysvětlení jsou tak prostá – a vlastně samozřejmá – díky tomu, že odpovídají zvyku nám všem společnému: zvyku vysvětlovat věci poukazem na to, že jde o *následky* nějaké *příčiny*.

Je-li třeba vysvětlit věci, které děláme nebo které se nám přihodily, naše zvědavost je většinou ukojena, když se přesvědčíme, že událost, již si přejeme vysvětlit, se stát musela, neboť před ní došlo k něčemu jinému; že byla, jinými slovy, nevyhnutelná nebo přinejmenším vysoce pravděpodobná. Proč došlo v domě o kousek dál k výbuchu? Protože tam unikal plyn. Vždyť plyn je vysoce vznětlivá látka – stačí malá jiskra a vzplane. Proč nikdo neslyšel, jak zloděj rozbíjí okno? Protože všichni spali. Vždyť lidé, když spí, obvykle žádné zvuky nevnímají. A tak bychom mohli pokračovat. Naše pátrání po vysvětlení se zarazí, jakmile najdeme nějakou událost nebo stav věci, za nimiž jev, který se pokoušíme objasnit, následuje buď vždy (potom mluvíme o *zákonu*, o spojení bez jakýchkoli výjimek), nebo většinou (potom hovoříme o *normě* – spojení se ukáže ne sice ve všech, ale ve většině případů). Vysvětlení dané události tedy spočívá v tom, že ji prezentujeme jako tvrzení, které lze vydedukovat z tvrzení jiného, obecnějšího, nebo ze souboru tvrzení. A poněvadž jsme s to věc podat tímto způsobem, chápeme ji jako v podstatě předpověditelnou: vzhledem k obecnému zákonu či normě a přítomnosti jistých okolností, za nichž se tento zákon nebo tato norma projevují, se událost stát musela a žádná jiná událost ji nemohla nahradit. Vysvětlení nepřipouští možnost volby, záměrné selekce, libovolného sledu událostí.

Když však budeme tento obvyklý způsob vysvětlení aplikovat na lidské chování, cosi důležitého zůstane nevyřčeno.

Zapomíná se v něm na tu skutečnost, že věc, již chceme vysvětlit, byla jednáním někoho a že člověk, o jehož jednání šlo, měl na vybranou. Mohl se zachovat jinak. Bylo více možností, jak se zachovat, vybrána však byla pouze jedna, a právě to se mělo vysvětlit – ale nevysvětlilo. Tato událost nebyla nijak nevyhnutelná. Neexistuje žádný soubor obecných tvrzení, ze kterého by ji bylo lze vydedukovat – rozhodně ne s jistotou. Nebyla tudíž ani předpověditelná. Poté, co k ní došlo, se můžeme pokoušet ji pochopit; retrospektivně, s výhodou zpětného pohledu můžeme tuto událost – toto jednání – *interpretovat* jako důsledek určitých *pravidel*, jichž se jednající museli držet, když udělali, co udělali. I tato pravidla však mohla generovat ne jeden druh chování a dotyčný člověk je ostatně vůbec nemusel dodržet.

V případech lidského chování nás vysvětlení shora popsaná neuspokojí, příběh není jaksí celý, není to všechno, co je třeba vědět. Z vlastní zkušenosti víme, že lidé dělají věci s nějakým záměrem. Lidé mají *motivy*; tak jako já, i oni dělají, co dělají, *aby* vytvořili takovou situaci – nebo *aby* dosáhli takové situace –, která se jim z toho či onoho důvodu zdá být výhodnější (a tak chodím na semináře pravidelně, abych se vyhnul napomínání nebo aby mi nic neuniklo; na silnici dávám pozor, aby se mi nestala nehoda a abych zůstal naživu; vařím si večeři, abych utišil hlad nebo pohostil hosta; nosím džínsy, což dělá většina lidí kolem, aby mé vzezření nebylo do očí a já nebyl nápadný).

Nic tedy není nevyhnutelné na tom, že v určenou hodinu sedím na semináři, prostě proto, že návštěva seminářů je univerzitními pedagogy požadována; sedím tady, protože chci vyhovět předpisu – z toho či onoho důvodu to pokládám za správné. Nic není nevyhnutelné na tom, že zastavím a čekám na zelenou – i když se chci, zcela zřejmě, vyhnout nehodě; samozřejmě také věřím, že systém světelně řízené dopravy je účinným prostředkem k prevenci nehod a že by se měl proto dodržovat. Ke všemu, co dělám, existuje vždycky nějaká alternativa, volba. Zkrátka a dobře, mohl bych místo toho udělat něco jiného.

Lidská jednání mohla být jiná, než byla, i kdyby zůstaly jejich okolnosti a motivy aktérů beze změny. K okolnostem se nemusí přihlížet, motivy lze pustit z hlavy a z obého je možno vyvodit odlišné závěry. Poukázání na vnější okolnosti či obecnější zákony nás proto neuspokojí tak jako v případech, které se lidského jednání netýkají. Dobře víme, že tento muž nebo tamta žena se mohli za objektivně stejných okolností (které by pro ně subjektivně stejné nebyly, neboť význam, jež jim připisují, se mění,

stejně jako se mění i to, jak je vnímají) zachovat jinak. Chceme-li vědět, proč se zvolila právě tato spíše než jiná forma jednání, měli bychom raději uvažovat o rozhodnutí, které jednajícím činí. Je třeba, abychom v jednajícím viděli osobu činící rozhodnutí a v jednání samém pak výsledek **procesu rozhodování**.

Lze si samozřejmě představit lidské chování, v němž nemá rozhodování velkou roli. Některé kroky provádíme v podstatě **nereflektovaně** – alternativy nám ani nepřijdou na mysl, nestanou se předmětem naší úvahy. Lze rozlišit dva typy takového bezmyšlenkovitého chování.

Jedním je chování **habituální**, **návykové** (někdy, avšak méně případně, nazývané též tradiční). Normálně se probouzím každý den v tutéž dobu, jako bych měl v sobě zabudovaný budík... Napůl ještě ve snách provádím pohyby své ranní hygieny – myju se, čistím si zuby, holím se. Nevzpomínám si, že bych se rozhodoval, zda tuto rutinu dodržím; vlastně zatímco ji provádím, myslím nejspíše na něco jiného (často se také musím podívat do zrcadla, abych se přesvědčil, že jsem se skutečně oholil, neboť jsem to dělal, aniž bych tomu věnoval jakoukoli pozornost). Každý den pocítím hlad v pravidelných hodinách, přesně v době, kdy obvykle jím. Když přijdu večer domů, automaticky rozsvítím. Nezaznamenám tmu, neuvažuji o tom, jakou výhodu oproti ní představuje světlo, nerozhodnu se upřednostnit jedno před druhým a vlastně vůbec nemyslím na smysl a účel svého konání. Myslet však začnu, když při svém návratu domů uvidím, že se v mém pokoji svítí, což jindy nebývá... Všimnu si toho, protože to narušuje každodenní zaběhlý chod věcí: muselo se stát něco *neobvyklého* – možná, že neočekávaně přijela nějaká návštěva, nebo, a to by bylo horší, jsou uvnitř zloději... Normální sled událostí, na které si člověk může dovolit vůbec nemyslet, byl porušen. S navyklými kroky teď nevystačím, a tak jsem nucen promyslet svůj další postup. Musím se *rozhodovat*. Nebo si vezmeme jiný případ. Potřebuji knihu, kterou jsem nechal ležet na stole v jiné místnosti. Jdu si pro ni, v pokoji je tma. Normálně bych přirozeně rozsvítil světlo, všimnu si ale, že na gauči někdo spí. Zde opět nestačí držet se zvyku. Jestli rozsvítím, třeba to spáče probudí. Když ale budu knihu hledat potmě, můžu nechtěně převrhnout židli nebo shodit vázu ze stolu, a zase ho probudím. Okolnosti přestaly být rutiní a zvyk se stal špatným rádcem. Taková situace si žádá *volbu* a spustí proces mého rozhodování.

Návykové chování je sedimentem předechozího učení. V určitém bodě v minulosti jsem si zvyk osvojil. Potom mne však už díky pravidelnému opakování zbavil nutnosti myslet, uvažovat a rozhodovat se – jeden pohyb následuje za druhým v pravidelném, neměnném sledu, tedy potud, pokud zůstávají pravidelné také okolnosti. Mé činnosti jsou vlastně až do té míry navyklé, že je pro mne těžké – když mne o to někdo požádá – je popsat. Do mé pozornosti se dostanou, všimnu si jich jenom tehdy, když se něco děje špatně. Dokonce i mé zjevně automatické ranní úkony v koupelně se mohou zastavit a upoutat mou pozornost, ocitnu-li se v cizím domě, kde věci v koupelně nejsou „tam, kde by být měly“, tedy tam, kde jsem zvyklý je nacházet; nebo když se mi zlomí zubní kartáček nebo když mýdlo není na svém místě. Účinnost mého navyklého chování tedy nějak závisí na pravidelnosti a uspořádanosti prostředí, ve kterém k mému jednání dochází.

Ještě při jednom typu chování hraje mé myšlení nanejvýš jen zanedbatelnou roli. Jde o jednání **afektivní**, tedy jednání z popudu silných emocí – ve skutečnosti natolik silných, že vypnou mé logické myšlení, dočasně suspendují mou schopnost chladně uvážit své záměry a možné důsledky jednání. Afektivní jednání je nutkavé a těžko se mu mohu ubránit; neslyší argumenty, je hluché k hlasu rozumu. Obvykle následuje vzápětí po výbuchu citů. S časovým odstupem by se dostavil účinek ochladnutí vášní, a to bych se pak dvakrát rozmyslel, než bych daný čin vykonal. Cokoli dělám potom, je už uvážený (tudíž neafektivní) krok. Jsem-li impulzivní člověk, mohu například udeřit nebo nakopnout někoho, kdo mne urazil, či dokonce osobu, již celým srdcem miluji. Nebo mohu v návalu lítosti a soucitu dát všechny své peníze nějakému potřebnému člověku. Když bych se však rozhodl v temném průjezdu přepadnout někoho, koho nenávidím, abych se mu pomstil za to, jak mi ublížil, sotva by šlo o afektivní jednání. Věc bych předem promyslel, což by svědčilo o tom, že skutek je výsledkem úmyslného rozhodnutí. O afektivní čin nepůjde ani tehdy, když bude pomoc, již poskytnu potřebným, záměrnou snahou zavděčit se v jejich očích nebo v očích Boha. Taková pomoc bude spíše jedním krokem v promyšlené kampani, prostředkem k cíli, kterým je v tomto případě zasloužit si spásu a dojít odpuštění hříšů. Jednání je skutečně afektivní, jenom pokud zůstává *neuvažované*, spontánní, nepromyšlené a proběhne, aniž by byl čas zvažovat argumenty pro a proti a odhadovat následky.

Habituaální i afektivní jednání se často charakterizují jako iracionální. Tímto označením se nemíní, že by byla pošetilá, neefektivní, špatná nebo škodlivá. Neimplikuje vůbec žádné hodnocení užitečnosti aktu. Většina navyklých rutinních kroků je zcela účinná a užitečná. Tyto úkony plní cosi pro každodenní život nezbytně důležitého a navíc nám ušetří mnoho času, kdy můžeme přemýšlet o něčem jiném, naše chování nás díky nim tolik nepohlcuje a nezaměstnává a úkoly se snáze plní. A podobně se nakonec může ukázat, že oplatit urážku ranou je jako prevence dalších možných hrubostí účinnější než dobře uvážená, „chladná“ metoda. Jednání je iracionální nikoli proto, že by postrádalo užitečnost, ale proto, že mu nepředcházelo – a faktorem v rozhodování nebylo – zvažování jeho užitečnosti. Jednání je iracionální, nebylo-li výsledkem rozhodování. A naopak racionální jednání může nakonec vyznít jako méně efektivní (tedy méně rozumné) než iracionální.

Při racionální činnosti člověk vědomě vybírá z možných způsobů jednání ten, který podle něj nejlépe odpovídá cíli, jehož má jednání dosáhnout (toto je případ **instrumentální racionality**): prostředky se volí podle požadavků daného cíle. Alternativou je **hodnotově racionální** jednání: jednajícím jsou dostupné určité prostředky, jichž lze použít k různým účelům, z nichž si člověk vybírá jeden cíl, který pokládá ve srovnání s ostatními za hodnotnější (je „drahý jeho srdci“, přitažlivý, žádoucí, nejtěsněji spojený s potřebou v daném okamžiku nejnaléhavěji pocíťovanou). Oba případy – instrumentálně i hodnotově racionální jednání – sjednocuje to, že u obou se prostředky poměřují cíli a jejich vzájemná uměřenost, ať už skutečná nebo domnělá, se chápe jako nejvyšší kritérium ve volbě mezi správným a špatným rozhodnutím. Nakonec může vyjít najevo, že šlo o uměřenost pouze iluzorní, kalkulace se ve zpětném pohledu ukáže jako nesprávná, avšak jedinou věcí, která činí jednání racionálním, je, že jednání jako takovému tato kalkulace, tato úvaha předcházela. Základní myšlenkou v pozadí za vším tímto vzájemným přizpůsobováním, odhadováním, poměřováním a konečnou volbou je, že jednání je racionální, pokud je *záměrné* – pokud jeho aktér měl a uplatnil svobodnou volbu, místo aby byl poháněn, tahán, strkán nebo vržen do toho, co udělal, nekontrolovanými návyky či přechodným vzplanutím vášně.

Kdykoli si své jednání vybereme vědomě a po uvážení, anticipujeme jeho pravděpodobný výsledek. To děláme především prostřednictvím zvážení situace, v níž má jednání proběhnout,

a účinků, jichž chceme dosáhnout. Přesněji řečeno, většinou zvažujeme *zdroje a hodnoty*. Mé zdroje mohou představovat peníze – buď v „likvidní“ formě bankovek v kapse, nebo v podobě účtu v bance, anebo jako zhodnotitelný majetek, jehož lze použít k získání úvěru. K mým zdrojům patří také mé schopnosti, které mohu uplatnit k tomu, abych vytvořil věci potřebné pro jiné výměnou za věci, jež sám požaduji, a můj „sociální kapitál“ – například přístup k lidem majícím na starosti mnou požadované věci a služby, tedy pro daný úkol relevantním. Hodnoty, jež zastávám a ctím, mi umožňují srovnávat dostupné cíle a určit, který z nich se jeví jako nejlepší. Svých zdrojů mohu využít řadou způsobů. Jednotlivá využití se od sebe liší mírou přitažlivosti a také tím, že jsou přitažlivá z různých důvodů. Představují různé hodnoty. Některá se zdají být uspokojivější, nepostradatelnější či chvályhodnější. Některá mohou být vybrána v oprávněné naději, že budou nanejvýš užitečná, neboť otevírají možnost zvětšit rozsah zdrojů, jež budu mít k dispozici, a do budoucna tak rozšířit sféru mé svobody. Právě mé hodnoty v konečném důsledku řídí rozhodnutí, zda vydám sto liber mimořádné hotovosti na nový otočný stůl nebo na dovolenou či na nákup sociologické literatury – nebo zda je ponechám na svém účtu u stavební spořitelny. Inventura mých zdrojů a hodnot mi ukáže stupeň mé svobody: co dělat mohu a co v mém případě vůbec nepřichází v úvahu.

Různí lidé mají různé stupně svobody. Skutečnost, že se lidé liší svou svobodou volby, okruhem činností, k nimž se mohou rozhodnout, je podstatou **sociální nerovnosti** (tedy takových rozdílů mezi lidmi, které jsou svým původem sociální; takových rozdílů, jež vznikly a udržují se lidskou interakcí a které lze se změnou v této interakci distribuovat jinak nebo dokonce zcela zrušit.) Někteří lidé jsou svobodnější než jiní: škála jejich volby je širší, neboť mají přístup k více zdrojům a v jejich dosahu je také širší paleta hodnot (cesta za takovými hodnotami není pro ně ničím nerealistickým a neuskutečnitelným, zatímco pro ty méně šťastné je pouze marným, rozčilujícím a nakonec frustrujícím snem).

O rozdílu v míře svobody se často mluví jako o rozdílu v **moci**. Moc lze opravdu nejlépe pochopit jakožto schopnost jednat, a to jak ve smyslu svobodně si volit cíle určitého jednání, tak ve smyslu vládnout prostředky, které takové cíle činí reálnými. Moc má uschopňující funkci. Čím více moci lidé mají, tím širší je rozsah volby, tím větší je okruh rozhodnutí, která mohou mít

za realistická, tím rozsáhlejší je sféra výsledků, o něž mohou prakticky usilovat, a přitom si být poměrně jisti, že dostanou, co chtějí. Být méně mocný nebo bezmocný přináší nezbytnost tlumit své sny či vzdát se pokusů o dosažení nějakých cílů v důsledku absence potřebných zdrojů.

Mít moc znamená být schopen jednat svobodněji; nemít moc nebo jí mít méně než jiní znamená, že moje svoboda volby je omezena rozhodnutími, jež činí jiní. Říkáme, že A má moc nad B, když zdroje, jimiž vládne A, mu umožňují pohnout B k takovému chování, jakého je třeba k dosažení cílů, které si A vytyčil; když – jinými slovy – umožňují osobě A využít jakožto další prostředky k dosažení vlastních cílů cíle osoby B, či – což je totéž – přeměnit hodnoty osoby B ve zdroje, jimiž disponuje A. Lze se domnívat, že nebyť aktuálních či potenciálních jednání ze strany A, byla by jednání osoby B jiná, než jsou. Poněvadž cíle B jsou zdroji někoho jiného a jsou tedy využívány jakožto prostředky k cílům jiného člověka, svoboda osoby B byla zcela vážně ohrožena. Jednání osoby B není nadále *autonomní* – stalo se *heteronomním*.

Moc nade mnou mají například má nadřazení – mohou mne propustit, když nevyhovím pravidlům, která stanovili, a neplním-li jejich příkazy, nebo mne mohou odměnit či povýšit, je-li můj výkon z jejich pohledu příkladný. Já sám však právem propouštět a přijímat, odměňovat a trestat, jakožto jedním ze svých zdrojů nevládnou a nemohu tedy oplácet stejnou mincí. Co víc, mí šéfové mi vůbec nemusí dát nahlédnout do karet a mohou své záměry držet *v tajnosti* tak dlouho, až už bude na jakýkoli odpor z mé strany pozdě. Naplánují třeba radikální reorganizaci věci v úřadě – nové technické vybavení, nové rozdělení práce –, jež zásadním způsobem zhorší mé postavení a ještě dále zmenší můj svobodný manévrovací prostor. Sám nejsem s to odpovědět stejně utajovanou zbraní, protože v podstatě nemohu vykonspirovat nic, co by mělo na svobodu mých nadřazených stejně velký dopad, jako mají jejich utajené plány na tu moji. Tajnostkářství mých nadřazených je zbraň potenciálně daleko nebezpečnější než cokoli, co mohu mít za lubem já. Míra, v níž jsme schopni ovlivnit svou vzájemnou situaci, není ani zdaleka srovnatelná. V našem vzájemném vztahu je moc rozdělena nerovným způsobem: jde o *asymetrický* mocenský vztah. Šéfové si mohou své jednání vybrat z okruhu alternativ, který je mnohem širší než pole mé volby. A právě proto, že se stupně naší svobody tak zásadně liší, budu pravděpodobně dělat přesně to, co po

mně nadřazení chtějí, takže se mohou spolehnout, že budu dodržovat jejich pravidla. Když si plánují své kroky, nic jim nebrání v tom, aby mé jednání započítali mezi zdroje, jež mají k dispozici. Čím více je omezena sféra mé volby, tím přesněji mohou anticipovat mé chování. Nepředstavuji pro ně velké tajemství, v jejich rovnici jsem celkem známou veličinou, a jsem tudíž zdrojem mnohem menší nejistoty v jejich pozici než oni v té mé. Na mou ochotu vyhovět jejich cílům se mohou bezpečně spolehnout – tak jako na kapitál a stroje, které vlastní.

Zrekapitulujme si: Moc se rovná schopnosti využít činnosti jiných lidí jakožto prostředku k dosažení vlastního cíle. Obecněji řečeno, je to schopnost zredukovat omezení, jež pro naši volbu cílů a zhodnocení prostředků představuje svoboda jiných. Takové devalvace svobody jiných lidí, rovnající se zvětšení svobody vlastní, lze dosáhnout dvěma metodami.

První metodou je *donucení*. Spočívá ve zmanipulování situace jednání takovým způsobem, že se zdroje jiného člověka stanou najednou neadekvátními a neefektivními, bez ohledu na to, jak rozsáhlé se mohly zdát v jiných souvislostech. Začne se hrát o něco úplně jiného a manipulující strana je pro tuto hru mnohem lépe vybavena. (Ať si je obětí násilníka zámožný bankéř, vlivný politik či slavná osobnost šoubyznysu, prostředky všech zde jmenovaných, zajišťující jim v jiných kontextech velkou míru svobody, ztrácejí svou „uschopňující“ funkci, jakmile jsou nuceni v temné, opuštěné ulici čelit lesknoucí se čepeli nože a hrubé síle svalů.) Drastického zredukování svobody lze také dosáhnout prostřednictvím vnuceného přehodnocení hodnot – či spíše přeskupení voleb takovým způsobem, že hodnoty dříve kladené na vysoké místo ztratí najednou hodně ze své důležitosti. Narazím-li v noci na lupiče, bude se zdát peněženka nabitá bankovkami a kreditními kartami – pro chtivého člověka většinou nejvyšší hodnota – najednou nedůležitá. Nyní jde o volbu mezi životem a smrtí, nikoli mezi menším a větším množstvím peněz. Nové hodnoty v podmínkách institucionalizovaného donucení ve vězení nebo pracovním táboře – dostat dobré jídlo, méně namáhavou práci nebo povolení odejít na propustku či přijímat návštěvy, vyhnout se samotce nebo žaláři s nejpřísnější ostrahou či si pouze naklonit dozorce – mohou ty staré, kdysi v lásce chované priority pořádně zastínit a způsobit, že najednou vypadají nepochopitelně nebo směšně. V extrémních podmínkách koncentračních táborů pak může hodnota, již představuje sebezáchova a přežití, zcela přehlušit všechny ostatní vězňovy volby.

Druhá metoda je méně přímočará (a pro držitele moci nákladnější) než donucení. Spočívá v tom, že si člověk udělá z hodnot jiných lidí vlastní zdroje: „zařídí to tak, aby jejich touhy pracovaly pro něj“. Konkrétněji jde o manipulování situací takovým způsobem, že jiní lidé mohou dosáhnout hodnot, o něž usilují, pouze tehdy, pokud dodrží pravidla ustavená držitelem moci. A tak se odměňuje horlivost a výkonnost při zabíjení nepřátel pozvednutím společenského postavení statečného vojáka – udělí se mu medaile a pochvalná uznání (v minulosti mohl být takovou odměnou rytířský titul a statky). K formálnímu uznání dovedností a znalostí studenta je zase zapotřebí, aby dodržoval školní řád, pravidelně se účastnil výuky a včas odevzdával písemné práce. Dělníci v továrně si pak mohou zajistit zvyšování životní úrovně (růst mezd) za předpokladu, že budou pracovat s větší obětavostí a nasazením a bezvýhradně vyhoví příkazům vedení. Takovým způsobem se hodnoty podřízených stávají zdroji jejich nadřazených, jejich sny a touhy se postaví do služeb cílů, jež si vytyčili držitelé moci. Nemám-li žádný vlastní soukromý kapitál, závisí mé živobytí na tom, zda budu mít zaměstnání. Být zaměstnán však znamená nutnost jednat v souladu s podmínkami dané práce a během pracovní doby odložit svoji svobodu. Jelikož jsem si za hodnotu, jakožto svůj vlastní, dobrovolný závazek, svobodně zvolil lepší životní úroveň – a když na to přijde, prosté udržení se při životě –, zjišťuji nyní, že tuto svou hodnotu nemohu naplnit jinak, než že se vzdám poměrně značné části své svobody.

Každý, kdo má možnost užívat donucení nebo manipulovat s odměnami, může díky tomu změnit mé naděje na dosažení hodnot, po nichž prahnu. Rozhodnutí takových lidí ovlivňují množství či užitečnost zdrojů, jichž mohu použít ve svém jednání. Mohou – i když jen nepřímo – ovlivnit také cíle mého konání. Vzdám se například snahy o dosažení jistých hodnot, jež jsem uznával v minulosti, protože jsem se přesvědčil o „nereálnosti“ svého snu. Nepřízeň osudu byla příliš velká, pravděpodobnost, že ji překonám, v podstatě nulová, své odvedla i únava a rozčarování, a z cílů, jichž jsem chtěl dosáhnout (jde vlastně o celý můj životní projekt), jsou pomalu krásné sny, člověk nad nimi rád dumá, ale nejedná podle nich. Orientace mého jednání se mění – nyní se zaměřuji na „realističtější“ cíle, potenciál svých zdrojů už hodnotím jinak a nadále už sled uvažování obřadím: poměřuji cíle prostředky. Je pravděpodobné, že nakonec

se spokojím s něčím daleko menším, než o čem jsem snil na začátku.

Odkud se však mé hodnoty berou? Proč do určitých cílů vkládám hodnotu a proč jiné přehlížím nebo podceňuji? Mohu si je vybírat, jak se mi zachce, a po libosti je zase opouštět? Anebo na ně – tak jako na mé zdroje – působí konání jiných lidí a takové prvky mé situace, na něž mám v nejlepším případě pouze malý vliv? Uvažme následující příklad: Původně jsem chtěl jít rovnou ze školy na univerzitu. Mí přátelé se však rozhodli jinak, a když jsme se o svých volbách spolu bavili, snažili se mne přesvědčit, že další studium neudělá můj život o mnoho šťastnějším a že je prima začít si života užívat co nejdříve – mít vlastní příjem, a ne se odsoudit ke třem letům sebeobětování a polovičného hladovění. Když jsem vyslechl jejich argumenty, svůj původní záměr jsem si rozmyslel a rozhodl se nepodávat si přihlášku na vysokou školu, ale začít si hledat zdroj okamžitého příjmu. Teď si užívám svých pravidelných výplatních šeků – je příjemné mít v kapse peníze a dívat se v obchodech po věcech, které bych chtěl mít. Jenomže potom přišli odboráři s tím, že bychom měli jít do stávk, abychom vedení přinutili upustit od rozhodnutí reorganizovat úřad – jedná se o úsporná opatření, po jejichž zavedení se hezkých pár zaměstnanců stane nadbytečnými. Pokud jde o mne, mé práci ani příjmu nic nehrozí, mám dobré vyhlídky na postup a po reorganizaci by mohly být dokonce ještě lepší. Správná rada se navíc dala slyšet, že v případě stávk přijdeme o důležité zakázky a nakonec budeme propuštěni všichni. Taková představa se mi naprosto nelíbí, jenomže většina mých kolegů staví solidaritu nad jistotu práce, důstojnost nad příjem a stávku odhlasovala. Nechtěl jsem být černá ovce, a tak jsem se k nim připojil – i když je teď dost pravděpodobné, že proto přijdu o práci a s ní i o svobodu užívat si života podle svých představ...

Jak se stalo v tomto případě, hodnoty, jež si lidé vybírají k tomu, aby směřovaly a vedly jejich jednání (tj. aby uspořádaly jejich cíle podle toho, jak jejich význam roste či klesá), se mění v průběhu a v důsledku sociální interakce. Toto působení máme na mysli vždy, když hovoříme o *vlivu*. Na rozdíl od moci zasahuje vliv hodnoty přímo: projevuje se přesunováním vzájemné pozice různých cílů v hierarchii důležitosti – některé cíle se začnou zdát přitažlivější než jiné, tedy hodné většího úsilí. Vybírat hodnoty, stavět některé cíle nad jiné znamená věřit, že cíle, jimž bylo přiděleno prvořadé místo, přinášejí rozhodně větší zadosti-

učinění, větší potěšení, jsou důstojnější, morálně více na výši a esteticky přijatelnější – zkrátka a dobře, lépe se sladují se smyslem člověka pro to, co je správné a co nesprávné.

Hodnoty nejsou vždy zvoleny vědomě. Jak jsme již viděli, mnohá z našich jednání jsou habituální a rutinní a nepředpokládají zvažování prostředků a cílů. Dokud zůstává jednání zvykem, nezastavujeme se, abychom se ptali, jakým hodnotám slouží. Habituální jednání nepotřebuje ospravedlnění a těžko bychom uměli vysvětlit, proč je stavíme nad jiné alternativy. Kdybychom už opravdu museli, přišli bychom nejspíše s nějakou odpovědí typu „Tak se věci dělaly vždycky“ nebo „Tak to zkrátka je“ – jako by už sama délka času, po který přetrvaly, udělovala zvykům nějakou autoritu nebo jako by skutečnost, že danou věc takto dělá mnoho lidí, byla sama o sobě hodnotou, díky níž je jednání žádoucí. Nezapomínejme však, že tato vysvětlení by byla „vynucená“, podníčená dotazováním. V mysli tázané osoby nemusela být předtím vůbec přítomna. Jak si jistě pamatujeme, na jednání podle zvyku, čili jednání tradičním, je důležité právě to, že nepotřebuje ospravedlnění. Jednání zůstává tradiční do té doby, dokud se po něm nechce, aby se *legitimizovalo*; tradiční jednání se bez legitimizování obejde, tj. nevyžaduje odkaz na hodnoty, jimž má sloužit. Neustále se – vcelku podle téhož vzorce – opakuje pouhou silou zvyku. Mnohé z našich každodenních aktivit jsou tradiční (habituální, rutinní, bezmyšlenkovité), a to navzdory tomu, že většina z nás tradice vysloveně odmítá (kdybychom měli příležitost to promyslet a svůj promyšlený názor vyjádřit, popřeli bychom autoritu starého a nadčasového a nesouhlasili bychom s vnitřní hodnotou stability a absence změny).

Ty nejobecnější hodnoty, jež řídí náš život (hodnoty, které usměrňují selekci specifických cílů našeho jednání) – jako jsou normy slušnosti a úspěšnosti, poctivosti a chytrosti, pilné práce a zábavy, zásadovosti a pružnosti –, se z větší části ustávají již v dětství. Nejčastěji jsou usazeny v podvědomé rovině a jsou spíše hlasem svědomí než nějakým souborem jasně artikulovaných příkázání, jež bychom byli s to libovolně explikovat či která bychom si pro sebe potřebovali vyslovit, kdykoli bychom stáli před nějakým rozhodnutím. Vlivy svého dětství si v podstatě nepamatujeme a mírou jejich úspěšnosti je právě to, že se na ně zapomíná a že nejsou vnímány jako vnější tlaky. Vnější vliv si začneme uvědomovat pouze tehdy, když dojde k uvážení výběrání

– když jsou hodnoty, jimiž se řídíme, zpochybněny, popřeny a když se po nich chce, aby se legitimizovaly.

Schopnost ovlivnit hodnoty jiných lidí je atributem *autority*. Autorita se poměřuje pravděpodobností, že lidé budou dané hodnoty akceptovat na základě toho prostého důvodu, že je někdo jiný – osoba či organizace obdařená autoritou – praktikuje či hlásá. Člověk nebo organizace budou mít pro určité lidi autoritu, pokud budou tito lidé spatřovat dostatečný důvod pro přijetí a schválení daných hodnot v tom, že právě k těmto hodnotám se tento člověk či tato organizace hlásí. Autorita, jíž vládne jednotlivec či organizace, se vlastně rovná pravděpodobnosti, že se jiní lidé budou řídit jejich příkladem a radou. Takové podřízení se je možno ospravedlňovat ze všech možných hledisek – moudrostí, pravdivostí, zkušeností a mravní bezúhonností autority, kterou akceptujeme a následujeme. Co se takto ospravedlňuje, je však v každém případě *vůra* těch, kdo se dávají vést, v základní správnost vedení, které vychází z takového zdroje.

Hodnoty, jež v sobě chováme, jsou v konečném důsledku otázkou naší volby. Nakonec jsme to vždy my, kdo uděluje autoritu vzorům, které chce následovat, a kdo odmítá vidět autoritu v příkladech, jež se mu nelíbí. Než se rozhodneme, komu budeme důvěřovat, můžeme zvažovat výroky různých soupeřících „hodnotových vůdců“ – nebo jejich stoupenců – o vhodnosti jejich vzoru a o jejich schopnosti přijít s dobrým, důvěryhodným příkladem. Aby mohl být jednotlivec či organizace pro nás autoritou, musí se *legitimizovat*, podat nějaký důkaz, který by doložil, proč bychom se měli řídit právě jejich radou (či hodnotovou hierarchií), a ne nějakou jinou.

S jednou takovou legitimizací jsme se již setkali – připomeňme si, že určité hodnoty jsou prezentovány tak, že si prý zaslouhují naši úctu kvůli *tradicí*, jež za nimi stojí. Vážnost jim prý dodal sám čas, sám čas je ověřil. Člověk by měl zůstat věrný minulosti, skupině, s níž tuto minulost sdílí, společnému dědictví, jehož jsme všichni strážci. Historie prý zavazuje své dědice; co historie spojila, neměla by si žádná lidská domyšlivost troufat oddělovat. Staré ctnosti jsou úctyhodné právě proto, že jsou staré...

Tak se alespoň argumentuje. Často se přitom skutečnost úplně převrací: místo aby se ctily hodnoty proto, že jsou staré, dělají lidé usilující o všeobecné přijetí hodnot, které káží (někdy jde o zbrusu nové, čerstvě vynalezené hodnoty), všechno možné i nemožné, jen aby někde vyhrabali pravý – či domnělý – historický doklad jejich starobylosti. Obraz historické minulosti je

vždycky selektivní a v tomto případě je poskládán takovým způsobem, aby se úctyhodnému věku nabízených hodnot dodalo věrohodnosti. Úcta, již lidé cítí k minulosti, je naverbována k soudobému zápasu hodnot. Jakmile se akceptuje, že jisté hodnoty zastávali již naši předkové, jsou tyto hodnoty odolnější vůči současné kritice; jiné hodnoty je teprve třeba ověřit, kdežto hodnoty starých dobrých časů již prošly zkouškou staletí, byť i ne s vlájícími prapory. Tradicionalistický typ legitimizace je obzvláště přitažlivý v době rapidních změn, jež nutně musí vyvolávat nejistotu a obavy. Radikální a bezprecedentním novotám pomůže, když se vyhlásí za restauraci starých a ověřených způsobů; taková prezentace může někdy poněkud snížit nejistotu, již vzbuzuje rychlá sociální změna, a zdá se, že poskytuje relativně bezpečnou, méně bolestnou volbu.

Alternativou by pak bylo hájit nové hodnoty coby svého druhu zjevení – jako výsledek epochálního objevu, obzvláště hlubokého vhledu do skutečnosti či mocné vize, jež pronikla skrze neznámou, tudíž hroživou budoucnost. Tento druh argumentace je spojen s *charismatickou* legitimizací. Charisma je kvalitou, jež byla nejdříve pozorována při studiu hlubokého a nezpochybnovaného vlivu církve na věřící. Pojem charisma v tomto případě odkazoval na přesvědčení věřících, že církev je obdařena privilegiem přístupem k pravdě – byla jakožto instituce pomazána Bohem, aby vedla lidi k životu ve zbožnosti a nakonec ke spáse. Charisma se však nemusí omezovat jen na náboženskou víru a instituce. Můžeme o něm mluvit vždy, když je přijetí určitých hodnot motivováno přesvědčením, že jejich hlasatel či hlasatelé mají nadlidské vlastnosti (neobyčejnou moudrost, prozíravost, přístup k pramenům poznání obyčejným lidem uzavřený), které jsou zárukou pravdivosti jejich vize a správnosti jejich volby. Obyčejný rozum obyčejných lidí není s to posoudit pravdivost toho, co charismatičtí lidé tvrdí, a nemá tedy ani právo pochybovat o síle jejich vnímavosti. Čím silnější je charisma vůdců, tím těžší je zpochybnit jejich příkazy a tím pohodlnější je pro lidi dodržovat je v situacích, kdy jsou vystaveni palčivé nejistotě.

Spolu s tím a stejně rychle, jak rapidní a hluboká sociální změna oslabuje zvykové vzorce jednání, nabývá na síle požadavek po charismatických „zárukách“ neomylných hodnotových voleb. Tradiční církve však už na uspokojení tohoto požadavku v celé jeho šíři zdaleka nestačí. Nové, dosud nebyvalé sociální změny s sebou přinášejí řadu situací, které vyžadují volbu, ale na které nemají církve hotové recepty nebo nabízejí návody jen

chabě přizpůsobené současným podmínkám. To ale vůbec neznamená, že by náboženské formy charismatické autority upadly v nemilost. Jejich zmodernizované verze, předkládané televizními kazateli, náboženskými guru a všelijakými sektářskými kulty, svědčí přinejmenším o tom, jak rozšířená a silně pocítovaná je potřeba nadlidských řešení problémů, jež očividně přesahují lidský rozum.

A jak požadavek charismatických řešení problémů hodnoty nabývá bezprecedentních rozměrů, některé politické strany a masová sociální hnutí nabízejí náhradu. Mezi politickými stranami neblaze prosluly tzv. totalitní strany (nárokuje si naprostou oddanost svých stoupců v každém aspektu života) – jako fašistické a komunistické – buď tím, že přiváděly na scénu charismatické vůdce obdařené nadlidskou prozíravostí a stoprocentně spolehlivým smyslem pro dobro a zlo, nebo tím, že se změnil v kolektivní nositele charismatické autority. Zejména tato druhá možnost staví charismatický vliv na zcela nové, pevnější základy – vliv charismatické organizace může teoreticky (a někdy i prakticky) přežít charismatického vůdce. Co je však důležitější, může se stát relativně imunním vůči podvrhatnému účinku minulých chyb, za něž lze svalit vinu na pouhé jednotlivce, takže organizace sama zůstane beze šrámů a pokračování její autority je zajištěno. Takový luxus však většinou není dostupný volně organizovaným masovým hnutím (pokud se jim ovšem nepodaří ustavit silnou, stranu připomínající organizaci schopnou sebezvěčnění). Ta mají obvykle stejný osud jako jejich vůdci – vlastní nositelé charismatické autority: opisují jejich hvězdný vzestup i následný střemhlavý pád, jakmile je jejich autorita podkopána nezdary a nesplněnými sliby či zastíněna úspěšnějšími (dosud nezdiskreditovanými) uchazeči o přízeň veřejnosti.

Dnes to však vypadá na to, že se centrum charismatické autority z náboženské i politické oblasti přesunulo. V tomto přesunu hrál hlavní roli nástup masmédií – díky složitým technologiím jsou odesílatelé poselství viditelní a slyšitelní pro milióny příjemců sdělení, přesto však zůstávají v podstatě nepřístupní. Psychologický účinek této situace je fantastický. Už pouhé vystavení se zrakům mas spolu s nedostupností televizních hvězd či televizí podporovaných veřejných osobností je zdrojem mocného, charismatického vlivu. Stejně jako charismatickým vůdcům dřívějších, i jim je přisuzována schopnost mimořádného úsudku, tentokrát zejména na poli vkusu – mohou tedy udávat trend životního stylu. Lze předpokládat, že dojem nadřazenosti je

doprovodným jevem jejich zviditelnění a masovosti publika. Sama kvantita se nyní stává autoritou – skutečným nositelem charismatické aury. Velké množství lidí, kteří u veřejných osobností hledají návod a radu ve svých vlastních volbách, sílu tohoto charisma umocňuje a všeobecná víra v právoplatnost daného zdroje tak ještě dále roste.

Jiný příklad kolektivního charismatického vlivu nám poskytl jednotlivé profese. Právo, které si nárokují, totiž vyslovovat se k lidským volbám a vynášet o nich soudy, vychází z jejich odbornosti – z jejich privilegovaného přístupu k poznání, jež se jinak těžko získat, a je tudíž lepší než neověřená a často mylná přesvědčení laiků. Poznatky, jimiž tyto profese vládnou, jsou normálně mimo dosah a chápavost těch, kdo se mají verdiktům vynešeným na jejich základě podříditi, takže správnost těchto verdiktů není možno prověřit. Přijímají se, protože lidé, kteří se jimi řídí, samozřejmě předpokládají neomylnost posuzující autority, a přijímají se tak dlouho, dokud tito lidé věří – za prvé – v kolektivní moudrost dané profese jakožto celku a – za druhé – ve schopnost této profese monitorovat a kontrolovat své jednotlivé členy, aby jeden každý jednal jako kompetentní a zodpovědný mluvčí této moudrosti. Člověk se například raději vzdá potěšení, jež pro něj znamená kouření či pití alkoholických nápojů, jakmile „doktoři tvrdí“, že taková potěšení jsou škodlivá, anebo je ochoten akceptovat názor lékařů na optimální tělesnou váhu, a to dokonce i za tu cenu, že se zřekne svého zamilovaného jídla. Charismatická autorita profesí je zvláštním případem obecnějšího jevu – naší společné víry v nezvratnou nadřazenost vědy jakožto metody vytváření hodnotného a spolehlivého poznání. Ať si je mezi vědeckým poznáním a náboženským zjevením jakkoli podstatný rozdíl, mechanismy jejich přijímání laickou veřejností se nijak zásadně neliší. V obou případech nemají obyčejní, nezasvěcení lidé jak ověřit, zda jde o informace skutečně pravdivé – mohou je brát jen *na čestné slovo*, důvěřovat moudrosti a pravdomluvnosti osob a organizací (církve, univerzity), které jsou kolektivním dodavatelem těchto informací i se zárukou jejich kvality.

Oba dosud zvažované typy legitimizace – tradicionalistický a charismatický – mají jeden společný rys: oba implicitně předpokládají, že se člověk vzdá svého práva provádět hodnotnou volbu a že je postoupí jinému, individuálnímu či kolektivnímu aktérovi. Postoupení volby se velmi často spojuje s rezignací na zodpovědnost. Jiní aktéři (minulé generace, tak jak si je

představujeme, či soudobé autoritativní instituce) již za nás rozhodli a nesou tak zodpovědnost – včetně *morální zodpovědnosti* – za důsledky našeho jednání.

Třetí typ legitimizace – *právně-racionální* – jde však ještě dále, neboť zdánlivě odstraňuje sám problém hodnotové volby i průvodní muka sebeospravedlnění. Předpokládá, že jisté organizace a osoby zmocněné mluvit jejich jménem mají zákonem zaručené právo nám říkat, co by se mělo dělat, kdežto naší stejně zákonnou povinností je bez dalších výhrad se podříditi. Tam, kde jde o tento případ, sama otázka po moudrosti či morální kvalitě rady jako by ztratila svoji důležitost. Neneseme zodpovědnost (alespoň se nám to tvrdí) za volbu mezi soupeřícími nositeli charismatické autority. Nyní pro nás autoritu, jež bude determinovat naše jednání, nevybírám naše rozhodnutí, ale zákon a zákonné nařízení. Právně-racionální legitimizace odděluje jednání od hodnotového výběru, čímž je zdánlivě zbavuje hodnot. Vykonavatelé nařízení nepotřebují zkoumat morálnost konání, jež jim bylo nařízeno, ani se nemusí cítit zodpovědní, jestliže toto konání ve zkoušce morálky neobstojí. Farizejsky a pobouřeně opáčí na každou výtku v tomto směru slovy: „Vykonával jsem pouze příkazy, které jsem dostal od svých zákonných nadřízených.“

Navzdory možnému přínosu v podobě rozšíření možnosti a vyšší výkonnosti lidského počínání skrývá v sobě právně-racionální legitimizace plno potenciálně zhoubných důsledků, a to právě díky své tendenci zprošťovat jednající odpovědnosti za výběr hodnot a v jistém smyslu stavět celou otázku hodnotové volby mimo diskusi. Nejkriklavějším, avšak rozhodně ne ojedinělým nebo výjimečným příkladem takových důsledků byly masové vraždy a genocida za druhé světové války – pachatelé těchto zločinů odmítli přijmout morální zodpovědnost a místo toho poukazovali na právní podloženost svého poslušného plnění rozkazů; odmítali obvinění, že jejich rozhodnutí poslechnout bylo ve skutečnosti jejich vlastní morální volbou.

Hodnoty, jimž jednání slouží, se odstraňují ze zorného pole jednajících jednoduším trikem spočívajícím v prodloužení řetězce příkazů mimo obzor jejich vykonavatelů. Potom snadno vzniká dojem, že jednání samo nemá s hodnotami co dělat a že se na ně nemohou vztahovat ani morální soudy. Aktérům se nabízí – můžeme-li to tak nazvat – únik od břemene svobody, která jde vždycky ruku v ruce se zodpovědností člověka za vlastní jednání.

Sebezáchova a morální povinnost

„Potřebuji to. Musím to mít.“ – Až příliš často říkáme tyto dvě věty jedním dechem, jako by druhá jen s větším důrazem opakovala smysl první, jako by pouze upřesňovala význam nebo jako by – ona druhá věta – sdělovala samozřejmý praktický závěr plynoucí z faktického konstatování skutečnosti obsaženého ve větě první. Zdá se, že něco potřebovat znamená nemít něco, co by člověk mít měl – znamená to nějakou *deprivaci*. A také, že tato potřeba vzbuzuje přání mít, co se postrádá. „Mít to“ je jakási nezbytnost či nutkání, jež potřeba vyvolává. „Musím to mít.“ „To“ – něco, co potřebuji vlastnit, abych mohl být šťastný nebo abych unikl současnému stavu nouze, jenž je, jak se lze domnívat, stavem nepohodlí a nejistoty, tedy neklidu a obav. Mít to je podmínkou mé *sebezáchovy* či dokonce prostého přežití. Bez toho už nadále nemohu zůstat tím člověkem, kterým jsem dosud byl. Můj život se buď pokazí, nebo se stane úplně nesnesitelným. V extrémním případě nebude vůbec pokračovat. Nejde jen o mé blaho, ohrožena je sama moje fyzická existence.

A právě tato vlastnost – že něco je potřebné k mému přežití či *sebezáchově* – činí toto něco, čeho se mi nedostává a co postrádám, něčím *dobrým*. Dobro je – možno-li to tak nazvat – druhou stranou potřeby. Toto něco je dobré, protože to potřebuji; toto něco je dobré, pokud to potřebuji. Toto něco může znamenat mnoho věcí: zboží, které si můžeme za peníze koupit v obchodě; klid noční ulice nebo čistý vzduch a čistou vodu, jichž nelze dosáhnout jinak než spojeným úsilím mnoha jiných lidí; bezpečí vlastního domova a bezpečný pohyb po veřejném prostranství, který závisí na opatřeních lidí majících moc; lásku druhého člověka – a jeho ochotu porozumět a projevit soucit, který tuto ochotu provází. Jinými slovy, jakékoli „dobro“, cokoli, co se stává předmětem našeho zájmu, protože to potřebujeme, nás vždycky přivádí do vztahu s jinými lidmi. Naše potřeby nemohou být uspokojeny, pokud nezískáme přístup k daným věcem, buď tak, že nám bude dovoleno je používat, nebo tak, že se staneme jejich vlastníky. To však ale vždy zapojuje jiné lidi a jejich jednání. Ať je náš zájem na *sebezáchově* jakkoli

sebestředný, upevňuje vazby s jinými lidmi; staví nás do závislosti na jejich konání a na motivech, které je vedou.

Tato skutečnost není zřejmá na první pohled. Naopak, při zběžném pohledu se *vlastnictví* obecně chápe jako věc veskrze „soukromá“, jako jakýsi zvláštní vztah mezi jedincem a věcí, již tento jedinec vlastní. Představa, která nám nejčastěji vytane na mysl, když říkáme „To je moje“ nebo „To patří mně“, je představa jakéhosi neviditelného pouta mezi mnou a – řekněme – perem nebo knihou nebo psacím stolem, které jsou „moje“. Jako by majetek byl nějakým způsobem neviditelně připojen ke svému vlastníkovvi. Máme za to, že podstata *vlastnictví* spočívá právě v takovém spojení. Jsem-li majitelem listu papíru, na který píšu tato slova, jsem to já a jenom já, kdo se rozhodne, jak s ním naloží. Můžu jej použít, jak se mi zachce – mohu naň napsat část knihy nebo dopis příteli, anebo si do něj můžu zabalit svačtinu, nebo ho dokonce mohu zničit, budu-li chtít. (V určitých případech mi to však zákon zakazuje – nemohu například bez povolení porazit starý strom ve své zahradě a není mi dovoleno ani zapálit svůj vlastní dům. Avšak skutečnost, že je zapotřebí zvláštního zákona, aby se mi zabránilo nakládat s určitým majetkem tímto způsobem, pouze podtrhuje obecný princip, že záleží na *mně* a jen na mně samotném, co bude s věcmi, které vlastním.) Co však tato obecná představa *vlastnictví* přehlíží a co běžné charakteristiky *vlastnického* vztahu ponechávají nevyřčeno, je, že *vlastnictví* je také – a především – vztahem *exkluze* (vyločení). Uvažujte se mnou: Kdykoli říkám „To je moje“, znamená to také – i když nahlas to nevyslovuji a často na to ani vůbec nepomyslím – *není* to tvoje. *Vlastnictví* není nikdy soukromou kvalitou, vždycky jde o záležitost sociální. *Vlastnictví* vyjadřuje speciální vztah mezi věcí a jejím majitelem pouze díky tomu, že zároveň vyjadřuje zvláštní vztah mezi majitelem a jinými lidmi. *Vlastnit* nějakou věc znamená jiným k ní upřít přístup.

Vlastnictví tudíž mezi mnou a ostatními ustavuje vzájemnou závislost, úzký vztah, avšak nespojuje (věci a lidi) do té míry, v jaké rozděljuje (lidi). Fakt *vlastnictví* odděluje ve vztahu vzájemného antagonismu ty, kteří věc vlastní, od všech těch, kteří ji nevlastní. První ji mohou používat (a – pokud to zákon výslovně nezakazuje – také zneužívat), zatímco druhým je takové právo upřeno. Fakt *vlastnictví* mezi lidmi diferencuje (mohu sáhnout do své kapsy a vytáhnout z ní peníze, avšak nikomu jinému to dovoleno není). Může také (vzpomeňme si na naši rozpravu

o moci) učinit vztah mezi lidmi asymetrickým – ti, kterým je přístup k předmětu vlastnictví upřen, musí dodržovat podmínky stanovené vlastníkem, kdykoli potřebují nebo chtějí dané věci použít. Jejich potřeba a přání ji uspokojit je tak staví do pozice **závislosti** na majiteli (věci nezbytné k uspokojení jejich potřeb, věci zásadně důležité buď pro to, aby mohli zůstat takoví, jací jsou a jací si přejí i nadále být, nebo pro pokračování jejich existence, nelze získat, pokud nynější vlastník nepodnikne jisté kroky).

Jak a za jakým účelem budou dělníci, kteří obsluhují strojní zařízení v továrně, toto zařízení používat, o tom rozhoduje vlastník nebo lidé zmocnění jednat jeho jménem. Protože si vlastník koupil (za mzdy) čas svých zaměstnanců, uvažuje o tomto čase jako o svém majetku – tedy stejně, jak uvažuje o strojích či továrních budovách. Majitel si tudíž nárokuje právo rozhodovat o tom, jakou – a zda-li vůbec nějakou – část z tohoto času je možno věnovat odpočinku, povídání, pití kávy atd. A právě toto právo rozhodovat o způsobu použití – ne tedy ani tak způsob použití sám – je nejžárlivěji stráženo jakožto funkce, z níž mají být jiní vyloučeni. Právo rozhodovat, svoboda volby – to je ta pravá podstata rozdílu mezi vlastníkem a ne-vlastníky. Rozdíl mezi vlastněním a nevlastněním je v tomto případě rozdílem mezi svobodou a závislostí. Vlastnit věci znamená mít svobodu rozhodnout o tom, co musí dělat ti, kteří je nevlastní – je to tedy ve skutečnosti totéž, co mít nad jinými lidmi **moc**. Tyto dva atributy – vlastnictví a moc – v praxi splývají v jeden. V takovém případě je touha člověka po vlastnictví v podstatě nerozlišitelná od žádostivosti moci.

Veškeré vlastnictví rozděluje a odlišuje (vylučuje ne-vlastníky z používání majetku někoho jiného). Ne ve všech případech a ne vždy však vlastnictví dává vlastníkovu moc nad těmi, kteří byli vyloučeni. Majetek dává moc jen tehdy, jestliže si potřeby vyloučených žádají užívání vlastněných věcí. Vlastnictví pracovních nástrojů, surovin, jež mají být zpracovány lidskou prací, a míst, na nichž má takové zpracování proběhnout, takovou moc přináší. (Ve shora uvedeném příkladě potřebují zaměstnanci přístup k strojnímu zařízení, o kterém rozhoduje majitel továrny, kvůli svému živobytí, kvůli své sebezáchově či dokonce kvůli samému přežití. Bez takového přístupu by nebyly jejich dovednosti ani čas k ničemu, nebyli by s to je proměnit ve výdělek, živit se jimi.) Jinak je tomu ale v případě vlastnictví věcí, jež vlastník spotřebovuje. Mám-li automobil, videopřehrávač

nebo automatickou pračku, může mi to – ve srovnání se situací, kdy bych tyto věci neměl – usnadnit a zpříjemnit život. Také to může dodat mé prestiži – úctě, jíž se těším mezi lidmi, na jejichž uznání mi záleží. Mohu se chlubit svými novými nákupy a doufat, že mě budou lidé, na které chci zapůsobit, od nynějška už napařádat obdivovat. Avšak pouze toto mi ještě nedává nad jinými lidmi moc – samozřejmě pokud si nepřejí těchto věcí použít ke svému pohodlí či zábavě, v kterémžto případě stanovím podmínky použití, jimž se musí přizpůsobit. Většina věcí, které vlastníme, nám neposkytuje moc. Co však poskytují, je nezávislost na moci jiných lidí (nemusím už dodržovat podmínky, které určují jiní lidé, pro nakládání s věcmi, jež potřebuji). Čím větší část svých potřeb jsem s to uspokojit přímo, aniž bych žádal o právo užívat věcí ve vlastnictví jiných lidí, tím méně se musím přizpůsobovat pravidlům a podmínkám udávaným jinými. Mohli bychom říci, že vlastnictví je *uschopňující* funkce. Rozšiřuje autonomii člověka, svobodu jednání a volby. Dává mu nezávislost. Dovoluje mu jednat podle svých vlastních pohnutek a sledovat své vlastní hodnoty. Vlastnictví a svoboda se slučují v jedno. Úkol rozšířit sféru svobody se často proměňuje v rozšiřování vlády nad věcmi – upevňování vlastnictví.

Obě funkce – moci nad jinými a autonomie – plní vlastnictví jen tehdy, pokud *rozděluje*. Prakticky ve všech svých podobách a za všech okolností znamená vlastnictví diferenciaci a exkluzi. V základu všeho vlastnictví je princip, že práva jiných jsou mezezi mých vlastních práv (a vice versa), že povznesení mé svobody vyžaduje, aby svoboda jiných byla omezena. Podle tohoto principu přichází uschopňování vždycky ruku v ruce s určitým (třebaže dílčím a relativním) zbavováním způsobilosti někoho jiného. Tento princip předpokládá, že mezi lidmi plně soustředěnými na sledování svých jednotlivých cílů je nenapravitelný konflikt zájmů: co jeden získává, druhý ztrácí. Je to situace hry s nulovým výsledkem; spoluúčast a spolupráce nic (taková je alespoň představa) nepřinesou. Jednat rozumně znamená v situaci, kdy schopnost jednat závisí na vylučném ovládnutí zdrojů, držet se pravidla „každý sám za sebe“. Takto vnímáme úkol sebezáchovy, taková je logika, která z něj zjevně plyne a měla by být tudíž principem veškerého rozumného jednání.

Vždy, když lidské jednání vyhovuje tomuto principu, bere na sebe interakce podobu **konkurence**. Konkurenty hýbe touha upřít svým skutečným či potenciálním rivalům možnost užívat zdrojů, jež mají pod kontrolou nebo na jejichž ovládnutí si činí

naděje či o něm sní. Věci, o které tito rivalové soupeří, jsou považovány za *vzácné* – má se za to, že jich není dost pro všechny a že někteří soupeři budou nuceni spokojit se s množstvím menším, než jaké by si přáli vlastnit. Esenciální součástí ideje konkurence a základním předpokladem konkurenčního jednání je, že některé touhy budou nutně frustrovány a vztahy mezi vítězi a poraženými se musí neustále vyznačovat vzájemnou nevolí či nepřátelstvím. Z téhož důvodu se žádný konkurenční zisk nemá za jistý, není-li aktivně a ostražitě bráněn před zpochybněním a soutěží. Konkurenční boj nikdy neustává, jeho výsledky nejsou nikdy konečné a nevratné. Z toho plyne několik důležitých závěrů.

Předně, veškerá konkurence směřuje k **monopolu**. Vítězná strana se snaží své zisky zabezpečit a učinit trvalými tím, že straně poražené upře samo právo (či alespoň reálnou naději) tyto zisky ohrozit. Konečným, i když stále unikajícím a nedosažitelným cílem konkurentů je konkurenci *zrušit*. Vztahy konkurence v sobě skrývají tendenci k sebezničení. Kdyby byly ponechány samy sobě, nakonec by vedly k ostré polarizaci možností. Na jedné straně tohoto vztahu by se zdroje nahromadily a byly by čím dál tím hojnější, zatímco na druhé by byly stále vzácnější. Taková polarizace zdrojů by pak vítězné straně začasté umožňovala diktovat pravidla veškeré další interakce a poraženým by neponechala žádnou šanci těmto pravidlům se vzepřít. Zisky by se v takovém případě přeměnily v monopol a monopol by zase úspěšnější straně umožňoval diktovat podmínky další soutěže (například stanovit ceny jinak nedostupného zboží), a tak své zisky ještě zvětšovat a ještě více prohlubovat propast mezi stranami.

Za druhé, trvalá polarizace možností navozená monopolem (tedy omezením konkurence) vede v delší časové perspektivě k rozdílnému přístupu k vítězům a k poraženým. Vítězové a poražení dříve či později „vykrytalizují“ v „trvalé“ kategorie. Vítězové vidí příčinu neúspěchu poražených v jejich jakoby vrozené podřadnosti. Poražení si prý za své neštěstí mohou sami. Jsou označováni za hloupé nebo zpustlé, nestálé a zkažené, lehkomyslné a morálně zavrženíhodné – zkrátka a dobře, chybí jim prý právě ty vlastnosti, v nichž se spatřuje nezbytná podmínka úspěchu v konkurenci a které jsou shodou okolností zároveň vlastnostmi zasluhujícími si úctu. Poraženým je touto charakteristikou upřena legitimita jejich stížností. Protože se má za to, že jejich strádání je důsledkem jejich vlastních nedostatků, ne-

mohou vinit nikoho jiného než sebe a nemají žádné právo nárokovat si nějaký díl z koláče, rozhodně ne z části, kterou získali úspěšní. Hanění a znevažování chudých slouží jako obrana výhod, jimž se těší dobře situovaní. Chudí jsou cejchováni jako lenoši, lajdáci a ignorantí, spíše *pokažení* než *postížení*: chybí jim charakter, vyhlýbají se poctivé práci a inklinují k trestné činnosti a porušování zákona. Jsou – tak jako každý jiný – „vlastního štěstí strůjci“, sami si zvolili svůj osud. Neštěstí je postihlo v důsledku toho, jací jsou a jak se chovají. Ti šťastnější jim nejsou ničím povinováni. Dojde-li k tomu, že se s nimi lidé zámožnější o část svého majetku podělí, je to dáno pouze jejich dobrotou, vůbec ne tím, že by snad na to chudí měli nějaké právo. Podobně se v muži ovládané společnosti klade ponížené postavení žen za vinu ženám samotným a to, že zastávají méně významné a žádoucí funkce, se vysvětluje jejich „vrozenou“ méněcenností – nadměrnou emocionálností, nedostatkem soutěživého ducha a nižší racionálností či inteligencí.

Očerňování obětí konkurenčního boje je jedním z nejmocnějších prostředků umlčování alternativních motivů lidského chování: **morální povinnosti**. Morální pohutky narážejí na zistné motivy v několika důležitých ohledech. Na zisk zaměřené jednání upřednostňuje v přístupu k potenciálním konkurentům vlastní zájem a bezohlednost. Morální jednání oproti tomu vyžaduje solidárnost, nezištnou pomoc, ochotu podpořit bližního v nouzi, aniž by člověk požadoval nebo očekával náhradu. Morální postoj nachází svůj výraz v ohledu na potřeby jiných a často ústí v sebeomezení a dobrovolné zřeknutí se osobního prospěchu. V **ziskem motivovaném** jednání mám na zřeteli výhradně své vlastní potřeby (ať už je definuji jakkoli); v **morálně motivovaném** jednání se základním kritériem rozhodování stávají potřeby jiných. Vlastní zájem a morální povinnost vedou v principu opačným směrem.

Max Weber byl první, kdo zaznamenal, že jednou z nejnápadnějších charakteristik moderní společnosti je oddělení podnikání od domácnosti. Toto oddělení představuje způsob, jak se vyhnout střetu dvou protikladných kritérií jednání. Toho dosáhneme, izolujeme-li kontext, v němž je hlavním zřetelem zisk, od kontextu, kde dominuje morální povinnost. Když člověk podniká, je vymaněn z přediva rodinných pout – jinými slovy, je osvobozen od tlaků morálních povinností. Výhradní pozornost tedy může věnovat – jak si podnikání žádá – vyhlídkám na zisk. Je-li člověk zase zpátky ve své rodině, lze na chladné obchodní kal-

kulace zapomenout a členové rodiny sdílejí věci podle potřeb jednoho každého. V ideálním případě by měl být rodinný život (a také život všech těch komunitních forem, které jsou uspořádány po vzoru rodiny nebo se rodině chtějí připodobnit) prost jakýchkoli zjištěných motivací. A podnikání by v ideálním případě nemělo být nijak ovlivněno motivy, jež byly vyvolány mravními city. Podnikání a morálka nejdou dohromady. Úspěch v podnikání (tj. v zásadně soutěživém snažení) závisí na *racionálnosti* chování, která spočívá v neoblomném podřízení veškerého chování zřetelům na vlastní prospěch. Být racionální znamená řídit se spíše hlavou než srdcem. Jednání se pokládá za racionální jen potud, pokud spočívá v aplikaci těch nejefektivnějších a nejméně nákladných prostředků k danému cíli.

Již dříve jsme uvedli, že *organizace* (neholi *byrokracie*, jak se jí běžně říká) je pokusem o přizpůsobení lidského jednání ideálním požadavkům racionálnosti. Opět vidíme, že takový pokus si více než co jiného žádá umlčení morálních ohledů (tj. starosti o jiné jen kvůli nim samotným, nezištného zájmu, jenž trvá, i když se to přičí diktátu pudu sebezáchovy). Úkol každého člena organizace je zredukován na jednoduchou volbu mezi uposlechnutím či neuposlechnutím příkazu. Navíc je také zredukován na malou část cíle, který sleduje organizace jako celek, takže širší souvislosti nemusí být jednatelovi vůbec zřejmé. Člověk může dělat věci, jež mají strašlivé následky, a přitom tyto následky vůbec nevidět, může poškozovat lidi, o nichž ani neví, že existují – může tedy dělat i ty nejodpornější a nejohrovnější věci, aniž by prožíval nějaký morální konflikt či aniž by jej trápilo svědomí (například když si vydělává na své – často velmi početné – živobytí prací v továrně na výrobu zbraní nebo v nějakém podniku, který silně znečišťuje prostředí nebo produkuje potenciálně návykové a zhoubné drogy). Co je však nejdůležitější, organizace staví na místo mravní zodpovědnosti jako nejvyšší standard správného chování kázeň („Jenom jsem plnil příkazy“, „Snažil jsem se jenom dělat svou práci dobře“ – to budou ty nejčastější, samozřejmé výmluvy). Pokud příslušník organizace přesně dodržuje pravidla a příkazy svých nadřízených, je mu poskytována svoboda od morálních pochybností. Mravně odsouzené, za jiných podmínek nemyslitelné jednání se najednou stává možným a relativně snadno uskutečnitelným.

Schopnost organizační disciplíny umlčet či suspendovat morální výhrady nám na svých proslulých experimentech drama-

tický demonstroval Stanley Milgram. V těchto pokusech dostal určitý počet dobrovolníků instrukci udílet objektům fingovaného „vědeckého výzkumu“ bolestivé elektrické šoky. Většina dobrovolníků – přesvědčená o ušlechtilém vědeckém účelu své krutosti (kteří mohli jakožto laikové toliko obdivovat, ne však opravdu pochopit nebo posoudit) a spoléhající se na nepokyně lepší úsudek vědců výzkumným projektem pověřených – pokyny poslušně plnila a nijak se nedala odradit tím, že oběti křičely bolestí. Co tento pokus odhalil v malém měřítku v laboratorních podmínkách, bylo předvedeno v ohromných rozměrech praxí genocidy za druhé světové války a po ní. Vyvraždění milionů Židů, které iniciovalo a na jehož provedení dohlíželo pár tisíc vysokých nacistických pohlavářů a funkcionářů, bylo gigantickou byrokratickou operací, jež si vyžadovala spolupráci milionů „prostých“ lidí – většinu z nich tvořili s největší pravděpodobností dobří sousedé, milující manželky a manželé a starostliví rodiče. Takoví lidé seděli v lokomotivách vlaků přivážejících plynovým komorám jejich oběti, pracovali v továrnách, kde se vyráběl smrtící plyn či zařízení pro spalovací pece, nebo v nesčetných jiných drobných funkcích přispívajících k totálnímu vyhlazení. Každý člověk měl „něco na starosti“, nějaký problém, jež bylo třeba vyřešit, úkol pohlcující veškerou jeho energii a fyzickou sílu, úkol zaměstnávající všechny jeho myšlenky. Tito lidé mohli dělat to, co dělali, jedině díky tomu, že si konečných důsledků svého počínání buď vůbec nebyli vědomi, nebo o nich měli pouze matnou představu. Důsledky na vlastní oči nikdy neviděli – stejně jako nikdy neviděli v akci výplody svých mozků vzdělaní lidé, kteří vymysleli chytré nástroje zkázy, jež měly být seslány na vietnamské rolníky. Od jednoduchých úkolů, kterými se zabývali, bývaly konečné důsledky tak vzdálené, že mohlo spojení mezi nimi klidně unikat jejich pozornosti nebo být vytlačeno z vědomí.

A i když si funkcionáři složité organizace konečný účinek společné činnosti, jejíž jsou součástí, uvědomují, je pro ně často tak odtažitý, že si s tím ani nedělají starosti. Odtažitost může být otázkou vzdálenosti spíše mentální než geografické. V důsledku vertikální a horizontální dělby práce je činnost kteréhokoli jedince zpravidla *zprostředkována* jednáním mnoha jiných lidí. Jeho práce buď nemá žádný přímý důsledek, nebo je před vzdálenými cíli jednání zaštitěna nespočtem jiných prací vykonávaných jinými lidmi. A tak se zdá, že mezi tím, co člověk dělá, a tím, co se přihodí konečným objektům jednání, neexistuje

žádná přímá příčinná souvislost. Příspěvní jednotlivce nakonec vybledne v cosi nepatrného a jeho vliv na konečný výsledek se zdá být tak mizivý, že o něm jakožto o morálním problému snad ani nelze uvažovat. „Já sám jsem neudělal nic špatného, mně není co vyčítat“ – tak zní běžná výmluva. Konec konců, člověk mohl dělat věci tak nevinné a neškodné, jako je kreslení technických výkresů, sestavování zpráv, vyplňování tiskopisů nebo zapínání a vypínání stroje na míchání dvou chemických směsí... Těžko pak vidět v zuhelnatělých tělech v jakési exotické zemi účinky svého jednání, svou vlastní zodpovědnost.

Tomu, aby mohly být oči před morálně otrěsnými výsledky na pohled nevinných skutků pevně zavřené, dále napomáhá také notorická neosobnost funkcí v organizaci. Podstatným rysem každé organizace je, že každou roli lze obsadit kýmkoli jiným s odpovídajícími dovednostmi. Potom lze namítnout, že k celkovému úkolu přispívá role jako taková, nikoli člověk, který ji právě vykonává. Jestliže ji člověk, jenž jí byl pověřen, řádně neplní, na jeho místo bude postaven někdo jiný a v úkolu se tak jako tak bude dále pokračovat. Takovou argumentaci lze dovést až tak daleko, že se bude trvat na tom, že také sama zodpovědnost za uskutečnění souhrnného úkolu spočívá v roli, nikoli v jejím vykonavatelem, a že roli nelze zaměňovat za osobnost tohoto vykonavatele. Stojí za to zde uvést, že dokonce i ti z pachatelů zvěrstev genocidy, kteří stáli scéně vraždění příliš blízko, než aby nyní mohli tvrdit, že o skutečných důsledcích svých činů neměli ani ponětí, mohli – a také to činili – poukazovat na to, že morální hodnocení jsou v kontextu byrokratického řízení a dělby práce irelevantní. Jejich vlastní city nebyly „ani tady, ani tam“. Nezáleželo na tom, zda své oběti nenáviděli, nebo s nimi soucítili. Úkol si od nich žádal disciplínu, ne jejich city. A jak tomu bývá i při jiných rutinně organizovaných akcích, měli co do činění s přidělenými terči, ne se svými bližními.

Byrokracie postavená do služeb nelidských cílů předvedla svoji schopnost unlcet morální pohutky nejenom v případech svých zaměstnanců, ale také dost daleko za hranicemi byrokratické organizace jako takové. Podařilo se jí to skrze apel na motiv sebezáchovy těch, jež se chystala zničit, stejně jako těch, kteří se nechtěně stali svědky této destrukce. Byrokratické řízení genocidy si zajistilo spolupráci mnoha svých obětí a mravní lhostejnost většiny okolostojících. Budoucí oběti se přeměnily v „psychologické zajatce“, kteří, uhranuti iluzorní vyhlídkou na lepší zacházení, jež mělo být odměnou za povolnost, často

nahrávali přímo do rukou tyranů a urychlovali tak svou vlastní zkázu. Kojili se marnými nadějemi – že je tu pořád ještě možnost alespoň něco zachránit, že pořád ještě jde nějaké nebezpečí odvrátit, jenom je třeba utlačovatele ničím zbytečně nepopudit..., že spolupráce bude odměněna. V řadě případů došlo k jevu, kterému říkáme anticipující servilnost; oběti se všemožně snažily zavděčit se utiskovatelům tím, že předem odhadovaly, co si přejí, a s radostným zanícením to vykonávaly. A co je nejdůležitější, až do toho úplně nejposlednějšího okamžiku nebyly konfrontovány s nevyhnutelností konečného ortelu. Každý další krok po cestě ke zkáze jim byl prezentován jako sice nepříjemný, nikoli však konečný a rozhodně ne nezvratný; každý krok před ně stavěl jasně vymezenou volbu s toliko jedním racionálním řešením – bez výjimky takovým, které zase o kousek přiblížilo jejich konečné zatracení. Manažeři genocidy tak dosáhli svých cílů s minimálním zmatkem a v podstatě bez odporu. Na dozor nad dlouhým, poslušným pochodem do plynových komor stačilo jen pár strážů.

Pokud jde o náhodné svědky, jejich poddajnosti – či přinejmenším mlčení a pasivity – bylo dosaženo díky vysoké ceně, kterou bylo nutno platit za morální chování a solidárnost s vězni. Rozhodnout se k mravně správnému chování znamenalo říkat si o strašlivý trest – takový člověk většinou riskoval svou vlastní fyzickou existenci. Jakmile je sázka postavena takto vysoko, zájem na sebezáchově odsune morální povinnosti stranou a morální výčitky se začnou tlumit racionálními argumenty: „Nemohl jsem jim pomoci, aniž bych nevystavil nebezpečí život svůj i své rodiny; na nejvyšší by se mi mohlo podařit zachránit jednoho člověka – kdybych však neuspěl, deset by jich přišlo o život.“ Přednost před mravní kvalitou jednání dostávají kvantitativní kalkulace nadějí na přežití.

Uvedli jsme si zde extrémní příklady fundamentální protikladnosti motivů sebezáchovy a motivů morální povinnosti, které byly, pravda, vybrány ze situací mimořádných a obecně odsuzovaných. V mírnější, a tudíž méně alarmující podobě však tato opozice zanechává svoji stopu i na každodenní lidské situaci. Obecně řečeno, v každém organizačním kontextu se racionálnost jednání, vychvalovaná jako nejúčinnější nástroj sebezáchovy, povyšuje na úkor morálního závazku. Racionální chování má oproti jednání vedenému mravní povinností zjevnou výhodu v tom, že nabízí jednoznačný recept na správnou volbu a odvolává se přímo na smysl pro sebezáchovu a vlastní růst.

Ještě přitažlivější je díky tomu, že se mu daří uspokojovat touhu po zvětšování vlastní moci, kterou vyvolává konkurence. Motiv sebezáchovy, vyjádřený v konkurenčním boji s nulovým výsledkem a vyzbrojený spolehlivou zbraní v podobě byrokratické racionálnosti, se proměňuje v hrozivého a patrně nepřemýšlelného protivníka morálních snah.

Ochromování mravních závazků ještě dále napomáhá statistický přístup k lidským objektům jednání prosazovaný každou byrokracií. Lidé nazíraní jako čísla – čisté formy, které je možno naplnit jakýmkoli obsahem – ztrácejí svou individualitu a přicházejí o svou samostatnou existenci nositelů lidských práv a mravních závazků. Místo toho se stávají exempláři kategorie plně definované příslušným souborem organizačních pravidel a kritérií. Jejich osobní jedinečnost i jejich specifické, individuální potřeby pozbývají pro byrokratické jednání svůj význam orientačních bodů. Jediné, na čem záleží, je kategorie, do níž byli oficiálně přiděleni. Klasifikace se zaměřuje na ty vybrané společné atributy jednotlivců, o které má organizace zájem, přičemž zároveň umožňuje přehlížet všechny ostatní vlastnosti, tedy právě ty individuální charakteristiky, které utvářejí jedince jakožto morální subjekt, jakožto jedinečného a nenahraditelného člověka.

Byrokracie však ve skutečnosti není jediným kontextem, v němž morální motivace jednání ztrácejí na významu, jsou umlčovány a po dobu jeho trvání odkládány. K velmi podobnému jevu potlačení morálního vědomí dochází v kontextech, které se prakticky ve všech ostatních aspektech od chladné, kalkulující racionálnosti byrokratické organizace diametrálně liší a v zásadě v nich také chybí jakákoli po zisku bažící, chtivost povzbuzující konkurence. Jeden konkrétní kontext tohoto druhu obzvláště vyniká jakožto velmi účinný tlumič morálky – dav.

Vypozorovalo se, že lidé nacházející se v přeplněném omezeném prostoru spolu s velkým počtem jiných lidí, které neznají – s nimiž se za jiných okolností ještě nesetkali, se kterými dosud nebyli v interakci a nyní je „sjednocuje“ pouze přechodný, náhodný zájem –, mají sklon chovat se způsobem, který by za „normálních“ podmínek nepokládali za přijatelný. Davem se z ničeho nic může rozšířit ta nejdivočejší reakce způsobem srovnatelným jedině snad s lesním požárem, poryvem vichřice nebo epidemií. V náhodném davu – například na tržišti plném lidu nebo v divadle v návalu paniky – mohou lidé ovládnuti touhou po sebezáchově šlapat po svých bližních, tlačit jiné do ohně, jen

aby pro sebe získali prostor k nadechnutí nebo se dostali mimo nebezpečí. Při jiných příležitostech jsou s to napadnout i zabít údajného darebáka, na kterého se jim ukáže jakožto na původce nějaké hrozby. V davu jsou lidé schopni dopustit se skutků, jež by žádný jednotlivec – kdyby byl ponechán sám sobě – nebyl morálně s to spáchat. To, že dav může kolektivně provést odporný čin, jehož se každý jednotlivý člen děsí, je dáno jeho *anonymitou*. V davu jedinci ztrácejí svoji individualitu, „rozpouštějí se“ v anonymní sročení a nejsou nadále vnímáni jako morální subjekty, jako objekty morální povinnosti (tento jev není nepodobný jevu vzdalování, k němuž dochází při byrokratické dělbě práce). Lynčující luza nebo dav sportovních fanoušků zprošťují své členy morální zodpovědnosti za násilnosti spáchané na bližních, kteří jsou za normálních okolností před násilím chráněni morálními zábrany potenciálních útočníků. V těchto a podobných případech je suspendování morálního závazku výsledkem anonymity davu a praktické absence jakýchkoli trvalejších vazeb mezi účastníky. Dav se ztrácí stejně rychle, jako vznikl, a jeho kolektivní akce – třebaže může působit dojmem koordinovanosti – se nepřidružuje žádné trvalejší interakce a ani žádnou takovou interakci nevyvolává. Právě tento pomíjivý a nesouvislý charakter davové akce umožňuje čistě *afektivní* chování jejich jednotlivých účastníků. Na přechodný okamžik se zvednou všechny závozy, padnou veškeré zábrany, všechny závazky se zruší a pravidla přestanou platit.

Uspořádané, neemocionální chování v kontextu byrokratické organizace a orgiastické erupce davového hněvu či paniky se navenek zdají být dvěma od sebe vzdálenými póly, a přesto – jejich účinek na mravní vědomí a zábrany vykazuje nápadnou podobnost. Podobné účinky mají podobné příčiny: *odosobnění*, „rozmazané tváře“, rozbití individuální autonomie. Byrokracie i dav jsou beztvárné a anonymní: byrokracie díky tomu, že je konstruována z rolí místo jedinců a že jiné lidi redukuje na role nebo na nespočetnou řadu prostředků či překážek na cestě k dosažení cíle či vyřešení problému; neukázněný, vzdouvající se dav pak proto, že jej netvoří ani tak individuální lidé, jako nerozlišitelné částice, že jeho charakter určuje počet spíše než individuální kvality jeho členů.

Lidé zůstávají pro své bližní předmětem morálního jednání, pokud jsou považováni za *lidské tvory*, tj. pokud se v nich vidí bytosti zasluhující si zacházení, jaké je vyhrazeno pouze pro lidské tvory a jaké každému lidskému tvorů náleží (zacházení,

kteří předpokládá, že partneři v interakci mají své vlastní jedinečné potřeby a že tyto potřeby jsou stejně právoplatné a důležité jako ty mé a měla by se jim věnovat podobná pozornost a úcta). Lze dokonce říci, že pojmy „morální objekt“ a „lidský tvor“ mají stejný referent – jejich sféry se překrývají. Kdykoli je určitým osobám či kategoriím lidí upřeno právo na naši mravní zodpovědnost, přistupuje se k nim jako k „podřadnějším lidem“, „méněcenným lidem“, tvorům „ne tak úplně lidským“ či vysloveně „ne-lidským“.

Svět morálních závazků (soubor lidí pojatých do morální povinnosti) může a nemusí zahrnovat všechny příslušníky lidského druhu. Řada „primitivních“ kmenů si dávala jména, jež znamenala prostě „lidští tvorové“, a lidský status jiných kmenů, především těch, s nimiž se neustavila žádná jiná interakce než občasná vzplanutí nepřátelství, se plně neuznával. Takové odmítnutí akceptovat lidství cizích kmenů a jejich členů se udrželo i v otrokářských společnostech, kde se otrokům přiřkl status „mluvících nástrojů“ a posuzovali se (přínejmenším to bylo pravidlem) výhradně z hlediska jejich užitečnosti pro přidělený úkol. Status omezeného lidství v praxi znamenal, že ve vztahu k jeho nositelům nebyl esenciální požadavek morálního přístupu – respektování potřeb jiného člověka, tedy v prvé řadě uznání jeho integrity a posvátnosti jeho života – chápán jako závazný. Zdá se, jako by historie sestávala z povlovného, nicméně vtrvalého rozšiřování ideje lidství – a jako by univerzum morálních závazků mělo tendenci být stále obsažnější a nakonec se překrýt s celým lidstvem.

Jak jsme již však viděli, tento proces nebyl přímočarý. Naše století nechvalně proslulo nástupem velmi vlivných světových názorů volajících po tom, aby se ze světa morálních závazků vyloučily celé kategorie populace – třídy, národy, rasy, vyznání. Zdokonalení byrokraticky organizovaného jednání zároveň dosáhlo bodu, kdy už morální zábrany nemohou účinně zasahovat do kalkulace efektivity. Spojení těchto dvou faktorů – možnosti suspendovat mravní zodpovědnost, již poskytla byrokratická technologie řízení, a přítomnosti světových názorů připravených a ochotných takové možnosti využít – vyústilo při mnoha příležitostech v úspěšné omezení univerza morálních závazků, což zase otevřelo cestu tak rozmanitým konsekvencím jako masovému teroru praktikovanému v komunistických společnostech vůči příslušníkům nepřátelských tříd a osobám označeným za jejich pomahače, úporné diskriminaci rasových a etnických

menšin v zemích jinak se honosících vysokou úrovní svých lidských práv, mnoha otevřeně i skrytě praktikovaným systémům apartheidu a četným případům genocidy, od masakru Arménců v Turecku, přes vyvraždění miliónů Židů, Romů a Slovanů nacistickým Německem, až k použití otravných plynů proti Kurdům nebo hromadným vraždám v Kambodži. Hranice univerza morálních závazků jsou dodnes sporné. Lze se domnívat, že rozvoj byrokratické technologie zběhlé v umlčování morální motivace (který je stejně tak výdobytkem moderní společnosti jako rozšiřování mravní citlivosti vůči všem příslušníkům lidstva) je ještě více zpochybnil – ne-li v teorii, pak jistě v praxi.

Uvnitř univerza morálních závazků se uznává oprávněnost potřeb jiných lidí. Akceptuje se, že potřeby jiných jsou legitimním zdůvodněním jejich požadavků, a není-li těmto požadavkům vyhověno, vždycky si to žádá vysvětlení, a to často v podobě jakési omluvy. Život jiných je třeba chránit za každou cenu. Mělo by se udělat vše, co je v našich silách, aby se zajistilo jejich blaho, rozšířily se jejich životní příležitosti, aby se jim otevřel přístup k vymoženostem, jež společnost nabízí. Jejich chudoba, nemoce, bezútěšnost jejich každodenního života – to vše představuje výzvu a výtku všem ostatním členům téhož univerza morálních závazků. Tváří v tvář takové výzvě cítíme potřebu se omluvit – podat přesvědčivé vysvětlení, proč se pro ulehčení jejich údělu udělalo tak málo a proč se nedá udělat o mnoho více. Cítíme povinnost prokázat, že vše, co se učinit dalo, také skutečně učiněno bylo. Ne že by předložená vysvětlení nutně musela být pravdivá... Slyšíme například, že lékařská péče poskytovaná populaci jako celku nemůže být lepší, „protože není možné utrácet peníze, které jsme dosud nevydělalí“. Takovéto vysvětlení však zamlčuje tu skutečnost, že zisky ze soukromých lékařských ordinací využívaných dobře si stojícími pacienty jsou klasifikovány jako „příjmy“, kdežto služby poskytované těm, kteří si nemohou dovolit poplatky u lékařů se soukromou praxí, se počítají mezi „výdaje“. Skrývá diferencovaný přístup k potřebám v závislosti na platební schopnosti lidí. Avšak už sám fakt, že se vůbec nějaké vysvětlení podává, je vlastně uznáním toho, že i lidé, jejichž potřeby v oblasti zdravotní péče jsou zanedbávány, patří nicméně dovnitř univerza morálních závazků.

Skutečnost, že potřeby jiných zůstávají neuspokojeny, by nemusela být pocíťována jako selhání a vnitřní nutkání tento neúspěch vysvětlit by ztratilo hodně ze své naléhavosti, kdyby oni

„opomíjení“ jiní mohli být z univerza morálních závazků úplně vypuzeni, nebo kdyby se alespoň prokázalo, že jejich přítomnost uvnitř tohoto univerza je problematická či „nezasloužená“. Taková situace není zdaleka imaginární. Vzniká většinou tehdy, když se tito „jiní“ uvrhnou do relativně nedůstojných podmínek a jejich neštěstí se potom přičte na vrub jejich neschopnosti jednat „jako lidé“. Odtud je již jen krůček k rozhodnutí, že s těmito jinými nelze jednat jako s lidskými tvory, protože jejich nedostatky jsou nenapravitelné a sami se vydělili z lidského společenství, kam už je nic nenavrátí. Navždy například zůstanou „cizí rasou“, již není možno pojmut do „přirozeného“ morálního řádu, protože její příslušníci sami by nebyli schopni jej udržovat.

Sebezáchova a morální povinnost stojí navzájem proti sobě. Ani jedna, ani druhá si nemůže činit nárok na to, že by byla „přirozenější“, lépe vyhovující vrozeným predispozicím lidské přirozenosti. Příčinu nevyváženosti, jež nastane, získá-li jedna nad druhou vrch a stane se dominantní pohnutkou lidského jednání, lze obvykle najít tak, že se vrátíme zpět k sociálně podmíněnému kontextu interakce – k tomu, co všechno je v sázce a čemu je přiřčena důležitost. Vlastní zájem nebo morální motivy se prosazují v závislosti na okolnostech, na které mají lidé jimi vedení vliv jen z části. Byli jsme však svědky toho, že síla okolností není nikdy absolutní a že volba mezi těmito dvěma protistojnými pohnutkami zůstává otevřená dokonce i v těch nejvyhrocenějších podmínkách. Mravní zodpovědnost člověka – či její odmítnutí – nelze konec konců uspokojivě oddiskutovat poukazem na vnější síly a tlaky.

Příroda a kultura

„Podívej, jak je ten člověk malý. Chudák, příroda k němu nebyla moc štedrá,“ říkáme s účastí. Malý vzrůst neklademe člověku za vinu. Případá nám menší než většina lidí, které známe, rozhodně menší, než je „normální“. Přesto nás ani nenapadne, že by někdo někde opomenul udělat něco pro to, aby ten člověk mohl být vyšší. Podle toho, co víme, nelze s výškou manipulovat. Výška je takřkajícím verdiktem přírody, proti němuž není odvolání. Nejsou známy žádné prostředky, jak tento verdikt odvolat a zrušit. Člověku nezbývá, než aby jej akceptoval a i s ním žil tak dobře, jak to jen jde. „Podívej na tamtoho tlustoča,“ řekneme v příštím okamžiku a dáme se do smíchu. „To musí být ale žrout! Nebo pije moc piva. Že se nestydí! Opravdu by s tím měl něco dělat.“ Na rozdíl od výšky lze mít tloušťku lidského těla – alespoň se domníváme – za normálních okolností pod kontrolou. Váhu je možno zvyšovat nebo snižovat. Není na ní nic neodvolatelného. Člověk může – a měl by – svou váhu regulovat vlastním přičiněním, uvést ji na úroveň požadované normy. Lidé jsou za svou váhu zodpovědní, mají vůči ní nějakou povinnost a je to jejich ostuda, pakliže se o ni nestarají.

Čím se tyto dva příklady od sebe liší? Proč v nich reagujeme tak nápadně rozdílným způsobem? Odpověď se nachází v našich poznacích o tom, co lidé dělat *mohou*, a v našem přesvědčení, co by dělat *měli*. Za prvé jde o to, zda je něco udělat „v lidských silách“ (zda existují a jsou dostupné takové poznatky, zkušenosti nebo technologie, kterých by lidé mohli využít, aby nějakou část či aspekt světa více přizpůsobili svým představám). Druhou otázkou je, zda existuje nějaký standard, nějaká *norma*, jíž by se toto „něco“ *mělo* podřídit. Jinými slovy, jsou věci, které jsou lidé s to změnit, které mohou učinit jinými, než jsou. K nim je třeba přistupovat jinak než k danostem, jež jsou mimo lidské možnosti. Těm prvním říkáme **kultura**, těm druhým **příroda**. Pokud tedy nějakou věc máme za otázkou spíše kultury než přírody, míníme tím, že se s ní dá manipulovat a že existuje jistý žádoucí, „náležitý“ konečný stav takové manipulace.

A vskutku, když se nad tím zamyslíme, samo slovo „kultura“ se používá i v souvislosti s úsilím pěstitelů, kteří pečlivě rozvrhují