

MODERNITA

HOLOCAUST

Zygmunt Bauman



EDICE **POST**

KAROLINUM

Modernita a holocaust

Zygmunt Bauman

Z anglického originálu *Modernity and the Holocaust*,
vydaného nakladatelstvím Polity Press roku 2000,
přeložila Jana Ogrocká



**Financováno
Evropskou unií**
NextGenerationEU



**Národní
plán
obnovy**

MSMT
MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY

Publikace byla vydána za podpory Ministerstva školství, mládeže
a tělovýchovy a Národního plánu obnovy v rámci projektu
Transformace pro VŠ na UK (reg. č. NPO_UK_MSMT-16602/2022).

Vydala Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum
Praha 2023

Edice SLON – POST, 6. svazek / založil † Miloslav Petrušek, řídí Alena Miltová
Redakce Alena Miltová

Grafická úprava studio Designiq

Návrh obálky Rudolf Štorkán

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první elektronické, odpovídá třetímu tištěnému vydání
(v Karolinu prvním)

© Univerzita Karlova, 2023

© Zygmunt Bauman, 1989

New material copyright © Zygmunt Bauman, 1991

Additional new material copyright © Zygmunt Bauman, 2000

This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge

Foreword for the Czech edition © Zygmunt Bauman, 2001

Translation © Jana Ogrocká, 2023

ISBN 978-80-246-5352-5

ISBN 978-80-246-5363-1 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz



od roku 2021 součást Nakladatelství Karolinum

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

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

George Orwell, *England your England* (1941)

Nic není tak smutné jako mlčení.

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

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

Gershom Scholem, nesouhlasící s popravou Eichmanna

Obsah

Předmluva	9
Kategoriální vražda, aneb jak si pamatovat holocaust (Předmluva k českému vydání)	19
1 Úvod: Sociologie po holocaustu	33
Holocaust jako zkouška modernity	39
Význam civilizačního procesu	47
Sociální produkce morální netečnosti	55
Sociální produkce morální neviditelnosti	61
Morální důsledky civilizačního procesu	66
2 Modernita, rasismus, vyhlazování I	69
Některé zvláštnosti odcizení Židů	72
Nepatříčnost Židů v křesťanském světě do počátku modernity	76
Na obou stranách barikád	80
Prizmatická skupina	82
Moderní dimenze nepatříčnosti	87
Nenárodní národ	94
Modernita rasismu	100
3 Modernita, rasismus, vyhlazování II	107
Od heterofobie k rasismu	108
Rasismus jako forma sociálního inženýrství	113
Od odmítání k vyhlazování	121
Pohled dopředu	128
4 Jedinečnost a normalita holocaustu	133
Problém	135
Mimořádná genocida	139
Svébytnost moderní genocidy	145
Účinky hierarchické a funkcionální dělby práce	150
Dehumanizace předmětů byrokratické činnosti	155
Role byrokracie v holocaustu	157
Selhání moderních pojistek	160
Závěry	165

5 Získávání obětí ke spolupráci	173
„Zapečetění“ obětí	179
Hra „zachraň, co se dá“	187
Individuální racionalita ve službách kolektivní zkázy	194
Racionalita sebezáchovy	203
Závěr	211
6 Etika poslušnosti (Poučení z Milgrama)	213
Nelidskost jako funkce sociální vzdálenosti	217
Spolupachatelem v důsledku předchozího jednání	220
Moralizace technologie	222
Těkající odpovědnost	225
Pluralita moci a moc svědomí	227
Sociální podstata zla	230
7 K sociologické teorii morálky	235
Společnost jako továrna na morálku	236
Výzva holocaustu	242
Předspolečenské zdroje morálky	247
Sociální blízkost a morální odpovědnost	252
Sociální potlačení morální odpovědnosti	257
Sociální produkce vzdálenosti	262
Závěrečné poznámky	269
8 Dodatečné zamyšlení: Racionalita a hanba	273
Sociální manipulace s morálkou: moralizace jednajících, adiaforizace jednání	
(Přednáška při příležitosti udělení Evropské ceny města Amalfi)	281
Povinnost pamatovat si – ale co?	
(Doslov k vydání v roce 2000)	297
Sociální produkce viny a nevin	299
Kategoriální vražda	302
Genocida jako budování řádu	305
Jak se žije se vzpomínkou na holocaust	308
Sebereprodukce statusu oběti	314
Jak se žije v jednorozměrném světě	318
Sociální produkce lidí ochotných zabíjet	323
Modernita versus <i>homo sacer</i>	328

Předmluva

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

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

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

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

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

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

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

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

Když na veřejnou scénu přece jen pronikne, nejčastěji je to v příkrášlené, a tudíž naprosto demobilizující a konejšivé podobě. Jelikož potom příjemně rezonuje s veřejnou mytologií, může sice veřejnost probudit z lhostejnosti k lidské tragédii, sotva ale z jejího samolibého uspokojení – jako americká mýdlová opera nazvaná *Holocaust*, v níž pod dozorem odporných, degenerovaných

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

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

Tento proces samohojení nutně neznamená, že se holocaust z paměti vytrácí úplně. Řada znaků svědčí o opaku. Nehledě na nepočtené revizionistické hlasy, které popírají skutečnost této události (a senzačními novinovými titulky, které vyvolávají, ještě nechtěně rozšiřují povědomí veřejnosti o holocaustu), zaujímá krutost holocaustu a jeho dopad na oběti (zejména na ty, kdo

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

přežili) v pozornosti veřejnosti podle všeho stále větší místo. Ná-
měty tohoto druhu tvoří téměř obligátní – byť vcelku vedlejší –
zápletky ve filmech, televizních hrách a románech. A přesto je
nepochybné, že samohojení skutečně probíhá – prostřednictvím
dvou navzájem provázaných procesů.

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

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

Chce-li se po veřejnosti, ať se zamyslí nad těmi nejtěžšími otáz-
kami – „Jak bylo něco tak hrozného možné? Jak se to mohlo stát
v srdci nejcivilizovanější části světa?“ –, zřídka se dá vyvést
z klidu a duševní rovnováhy. Za analýzu příčin se vydává diskuse

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

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

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

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

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

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

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

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

Pátá kapitola je věnována nevděčné a bolestné analýze jedné z věcí, o nichž se obzvláště horlivě snažíme „raději nemluvit“⁴ – analýze moderních mechanismů, které umožňují spolupráci obětí při jejich pronásledování, i těch, které v rozporu s vynášenými zušlechťujícími a umravňujícími účinky civilizačního procesu podmiňují stále více dehumanizující vliv donucovací autority. Jedna z „moderních souvislostí“ holocaustu, jeho těsné spojení se vzorcem autority rozvinutým v zájmu zdokonalení moderní byrokracie, je tématem kapitoly šesté, která je vlastně obsáhlým komentářem zásadních sociálněpsychologických experimentů, jež provedli Milgram a Zimbardo. Sedmá kapitola, sloužící jako teoretická syntéza a závěr, podává přehled o dnešním postavení morálky v dominantních verzích sociální teorie a doporučuje její radikální revizi, která by se zaměřila na odhalené možnosti manipulace se sociální (fyzickou a duchovní) vzdáleností.

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

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

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

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

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

Kategoriální vražda, aneb jak si pamatovat holocaust

Předmluva k českému vydání

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

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

Nebyli to zdaleka jediní mrtví na nespočetných stavenišťích podobných řádů po celém světě, i když právě tyto oběti budovatelejší 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 prvé 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 vynesena rozsudek a vykonána poprava. Pro tento rozsudek nebylo důležité ani to, aby se jejich zločin prokázal, a už vůbec nebylo třeba stanovit míru zavinění, aby se trest mohl odstupňovat podle jeho závažnosti. Nic, co oběti udělaly či neudělaly, je nemohlo zachránit – nic je nemohlo vydělit ze společného osudu kategorie, do níž náležely. Jak ve svém proslulém výroku říká Raul Hilberg, o osudu Židů bylo rozhodnuto v okamžiku, kdy nacističtí úředníci vyhotovili zvláštní židovské registry, oddělené od seznamů „řadových“ německých občanů, a kdy jim na cestovní průkazy natiskli písmeno „J“.

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

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

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

Holocaust stav světa nepochybně změnil. Značně rozšířil naše společné poznání světa, který společně obýváme, a toto nové

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

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

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

Paměť je pochybné požehnání. Přesněji řečeno, je to požehnání i prokletí zároveň. Může „udržovat při životě“ řadu věcí, které mají pro skupinu a její sousedy zcela různou hodnotu. Minulost je plná událostí, které paměť nikdy neuchovává všechny, a to, co uchová či vytáhne ze zapomnění, nereprodukuje nikdy v „původní“ podobě (ať už to znamená cokoli). „Celou minulost“ a minulost „wie es ist eigentlich gewesen“ (jak by ji podle Rankeho měli vypravovat historikové) paměť nikdy znovu nezachytí.

Kdyby toho byla schopna, byla by těžkým břemenem, nikoli přínosem. Paměť *vybírá a interpretuje* – a *co* bude vybráno a *jak* je to třeba interpretovat, je ošemetná věc, předmět neustálých sporů. Vzkřísit minulost, udržet minulost naživu, lze pouze prostřednictvím aktivní, selektivní, přetvářecí a obnovující práce paměti.

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

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

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

Jak to vyjádřil Todorov, „sakralizace brání vyvodit z konkrétních případů obecně platná poučení, a brání tedy i komunikaci mezi minulostí a přítomností“. Na první pohled se zdá, že sakralizace je sobeckým aktem ze strany těch, kdo ji provádějí, protože jiným skupinám odprárá užitek, který by mohly mít, kdyby se dozvěděly o zkušenosti jiných a kdyby si tuto zkušenost zapamatovaly. Zdání však klamou: sakralizace je aktem špatně chápaného sobectví, který je pro vlastní zájem dané skupiny v konečném důsledku kontraproduktivní. Jestliže se obecná poučení, která jsou obsažena ve zkušenosti skupiny a která lze odkrýt pouze ve vzájemné komunikaci, ignorují nebo se jich dostatečně nedbá, ohrožuje to vlastní zájmy skupiny. Principy, které 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 nepřímou, veškerou originalitu zkušenosti skupiny, a tak její poselství a priori zbavuje 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, které spočívá v jejich zvláštnosti. Jsou to tedy 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,

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

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 naváděné střely a bomby. Když Clinton obhajoval vojenskou intervenci v Bosně, citoval Churchilla, který varoval před politickou ústupků Hitlerovi. Jakou cenu má takové srovnání? – ptá se Todorov. Představoval snad Milošević pro Evropu srovnatelnou hrozbu jako Hitler? Banalizace minulosti se hodí vždy, když se uvažuje o nátlaku na slabšího protivníka a když je třeba tento nátlak veřejnosti prodat spíše jako šlechetné sebeobětování než jako akt mocenské politiky. Šíření hrůzy z takového protivníka a odporu k němu je však při ztrátě zvláštnosti v banalizaci zločinu chabou obranou před zastřením principů spravedlnosti, etických pravidel a politických ideálů, které by tato zvláštnost v hojně míře

poskytovala, kdybychom na ni nezapomínali a dobře ji využili. Šance na něco takového byla například pravděpodobně promrhána, když Moše Landau, který v roce 1961 předsedal soudu s Eichmannem, o dvacet šest let později předsedal komisi, která legalizovala užívání mučení proti „podobným“ lidem s nenávistí vůči Židům – proti Palestincům na okupovaných územích.

Banalizace nahrazuje iluzorní podobností věrolomnosti nepřítel (či prostě podobností nepřátelství – všechna nepřátelství budou „jedno jako druhé“, jsou-li za nepřátelství označena) podobnost, která je skutečně důležitá, hledá-li se poučení z minulé zkušenosti: podobnost mocenských vztahů a morálnosti (či nemorálnosti) jednání. Kdykoli a kdekoli umlčí všemocná síla hlas slabých a bezmocných, místo aby jim naslouchala, stojí na špatné straně etického předělu mezi dobrem a zlem. Banalizace je zoufalým (nicméně úspěšným – dokud silný zůstává silnějším a slabý slabším) pokusem popřít tuto skutečnost. Jedině na tomto základě je možno odsoudit francouzského generála Paula Aussaressese za zvěrstva spáchaná na alžírských povstalcích, která zaštitil 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

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.

území, jimž Stát nejdříve bez nároku na odvolání přisoudí zlé úmysly, které pak opravňují a dovolují trestat za zlé skutky, jež byly spáchány, nejčastěji ale za takové, které by s jistou pravděpodobností spáchány být mohly. Když toto právo vyhnali do extrému a do poslední kapky vyždímali nacističtí vládcí, vyústilo v katastrofu holocaustu.

O právu silnějších dělat slabším, cokoli se jim zlíbí, má holocaust také co říci... Je to zajisté poučení děsivé a hrůzné, proto se ale nepřijímá a neuplatňuje o nic méně dychtivě. Předtím však musí být důsledně zbaveno všech etických konotací, až na dřev hry o přežití s nulovým součtem. „Silnější přežije.“ „Kdo 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 naživu –, to je hodnota neposkvrnitelná nelidskostí, hodnota, o níž stojí za to usilovat jen pro ni samu, bez ohledu na to, jak vysoká je cena, již platí poražení, a jak hluboce to vítěze mravně kazí a degraduje.

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

Holocaust byl nesmírně důležitou událostí pro budoucí podobu světa – jeho význam ale spočívá v jeho roli jakési laboratoře, v níž kondenzovaly, vyplynuly na povrch a zviditelnily se jinak rozředěné a rozptýlené tendence moderních obecně sdílených forem lidského soužití. Nebude-li tento význam holocaustu doceněn, ta nejdůležitější poučení z něho – o genocidním potenciálu, který je bytostně spjat s naším způsobem života, a o podmínkách, za nichž může tento potenciál přinést své smrtící plody – zůstanou

k nebezpečí nás všech nepochopena. Sakralizované či banalizované výklady poselství holocaustu jsou mylné a škodlivé ze dvojího důvodu – naše snahy zaměřují ke strategii, která jen zvyšuje nebezpečí, a přitom zároveň způsobují, že tato strategie je, pokud jde o účel, jemuž má údajně a jak se doufá sloužit, kontraproduktivní. Prodlužuje se „schizmogenetický“ řetězec (na sílu je třeba reagovat silou), jenž zvětšuje a umocňuje riziko genocidy, které jej původně spustilo.

Ryszard Kapuściński, který neúnavně propátrává nejnámější, 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 takovým popisem zaneseny na okraj sdílené historie a paměti, nejsou prožívány jako společná zkušenost, jako společná zkouška, která by nás mohla spojit.“⁴ Když se postupné výbuchy šílenství „kategoriálního vraždění“ sakralizují jako soukromá tragédie obětí a jejich potomků a jako jejich výlučné dědictví a zbytkem lidstva banalizují jako politováníhodné, nicméně vsudypřítomné 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 idiosynkratických, ale naopak běžných a obecně rozšířených, vskutku typických podob instrumentální racionality – oné kvality myšlení

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

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

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

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 záštitou 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 lojalita zneplatňující všechny ostatní zatěžující a ve své početnosti nepřehledné odpovědnosti. Jestliže je všechno ostatní najednou 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, které 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 kategoriální vražda „komunitního“ typu je proto oproti „společenskému“ typu v několika nápadných charakteristikách jiná. V ostrém

protikladu ke „společenskému“ typu kategoriální vraždy, jehož příkladem je holocaust, se v genocidních aktech vyvolaných budováním komunity klade důraz na „osobní“ povahu zločinu, na zabíjení za denního světla, kdy oběti znají vrahy od vidění i podle jména, kdy jsou pronásledováni přátelé a blízcí, známí a sousedé odvedle. Když dojde na kategoriální vraždění ve jménu budování komunity, žádné „odkládání emocí“ se ani nevyžaduje, ani neschvaluje. Nelze se tedy vymlouvat na „plnění příkazu“. Každému musí být jasné, že mezi pachateli a tribunálem soudícím válečné zločiny bude stát pouze postulovaná komunita, která se má vytvořit, že pachatele může před obviněním ze zločinu zachránit jedině vytrvalá solidarita a oddanost společné věci. Stanovené oběti jsou pouze nástrojem budování komunity. Skutečnými, 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 někde mezi „ideálnětypické“ extrémy. Ideální typy zde byly využity jako analytické nástroje, které nám mají pomoci pochopit hlavní příčiny hrozby genocidy v naší „tekuté moderní“ společnosti. Tato stať tedy jako svou hlavní tezi 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 navrhovat 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 součtem. Ať už z dlouhé historie kategoriálních vražd vyvodíme

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

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

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

Zygmunt Bauman, 2001

1 Úvod: Sociologie po holocaustu

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

Richard Rubenstein a John Roth, *Approaches to Auschwitz*

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

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

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