

ETIKA

Obyčejné
neřesti

Judith N. Shklarová



KAROLINUM

Obyčejné neřesti

Judith N. Shklarová

Z anglického originálu *Ordinary Vices*, vydaného nakladatelstvím Belknap Press v roce 1984, přeložili Daniela Theinová a Karel Thein.



**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

Edici Etika řídí Jakub Jirsa
Redakce Alena Machoninová
Grafická úprava Zdeněk Ziegler
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První české vydání

Copyright © 1984 by the President and Fellows of Harvard
College Published by arrangement with Harvard University Press.
Translation © Daniela Theinová, Karel Thein, 2023

ISBN 978-80-246-5616-8
ISBN 978-80-246-5642-7 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Stanleymu Hoffmannovi

OBSAH

Poděkování /9

ÚVOD: PŘEMÝŠLET O NEŘESTECH /11

1. KRUTOST NA PRVNÍM MÍSTĚ /17

Krutost a křesťanské jednání /20

Oběti: tehdy a dnes /26

Odvaha: tělesná a mravní /34

Skeptická politika /41

Morální krutost a misantropie /46

2. NEBUĎME POKRYTEČTÍ /57

Pokrytectví na prvním místě /58

Pokrytecká samolibost /65

Nové pokrytectví: upřímnost /70

Pokrytectví a liberalismus /79

Ideologie a vzájemné demaskování /92

3. CO NÁM VADÍ NA SNOBSTVÍ /101

Primární snobství: původ versus úspěch /105

Sekundární snobství a jeho neblahé politické projevy
v demokracii /117

Demokratické ohlasy /128

Akademičtí snobi /144

4. POTÍŽE S PRORADNOSTÍ /157

Pocity zrazených a perfidní jednání /159

Proradná společnost /168

Vlast nebo přátelé: volit zradu /176

Protichůdné závazky: čest a povinnost /183
Proradnost ve starověkých a moderních republikách /196
Důvěra v politice a strašák převratu /206

5. MISANTROPIE /216

Machiavelistická misantropie /230
Liberální misantropie: omezená vláda /239
Útok na neosobní vládu /247

6. ŠPATNÉ VLASTNOSTI PRO DOBRÉ LIBERÁLY /253

Literatura /278

Rejstřík /286

PODĚKOVÁNÍ

Části první kapitoly a dřívější verze kapitoly druhé vyšly v časopise *Daedalus* v létě roku 1979 a 1982 a jsou zde přetištěny s laskavým svolením redakce; zvláštní dík patří redaktoru Stephenu R. Graubardovi za jeho vstřícnost a podporu. Jakkoli se může zdát pošetilé děkovat přátelům za to, že jsou mými přáteli, zmiňovat jejich jména – ať už v soukromí, nebo na veřejnosti – je pro mě vždycky potěšením. To nejlepší na psaní této knihy byly ostatně rozhovory, které jsem s nimi měla možnost vést o jejím obsahu. Nehledě na to, jestli si zrovna notujeme, nebo se přeme, debata se Stanleyem Cavellem, Stephenem Holmesem, Harrym Hirschem, Nancy Rosenblumovou, Michaellem Walzerem či Berniem Yackem je pro mě pokaždé ohromnou intelektuální vzpruhou. Každý z nich mě vybavil dobrou radou a obnovil moji důvěru ve společné vědecké bádání.

Část kapitoly o „Krutosti na prvním místě“ jsem představila v rámci The Lionel Trilling Seminar na Columbia University v New Yorku v dubnu 1981. Připomínky, které tehdy vznesli zejména mí diskutanti, Arthur Danto a George Kateb, byly velmi užitečné a jsem za ně vděčná, stejně jako jsem vděčná Franklinu Fordovi, který mi pomohl s prací na původním eseji. Nakonec bych ráda poděkovala řediteli a členům All Souls College v Oxfordu za jejich pozvání během Trinity Term v roce 1983, které mi umožnilo dokončit tuto knihu ve skvělých pracovních podmínkách.

ÚVOD
PŘEMÝŠLET O NEŘESTECH

*Zrada, nevěrnost, tyranství, krutost,
které jsou našimi obyčejnými neřestmi.*

Michel de Montaigne: *O kanibalech*,
přel. Václav Černý (upraveno)

Obyčejné neřesti jsou jednáním, na jaké jsme všichni zvyklí. Nic úchvatného či nevšedního. Na Montaignův seznam bychom měli přidat ještě nečestnost, protože ji stejně jako on tak dobře známe. Krutost, pokrytectví, snobství a proradnost jsou snad tak běžné, že je zbytečné se jimi zabývat: zejména o krutosti říkají filozofové tak málo, až snadno předpokládáme, že vše, co nás na toto téma napadne, ani nestojí za zmínku; vždyť ctností se jistě zabývali více. Tento odhad je ale chybný, neboť historikové, dramatikové a básníci, ať už píšou veršem či prózou, tyto neřesti neopomíjeli, což platí především o krutosti. Pro vysvětlení a uznání toho, co nás naučila sama každodenní zkušenost, se musíme obrátit k nim. Zdálo by se, že díla teologů by mohla být užitečná, ale jejich záběr je poněkud omezený. Hlavním předmětem jejich zájmu jsou provinění proti božímu řádu – přesněji řečeno hříchy. Sedm smrtelných hříchů uznávaných tradičním křesťanstvím navíc nezahrnuje byčejné neřesti, které jsou v zásadě přehlíženy. Zamyslet se nad běžnými špatnostmi, které si navzájem každodenně působíme, můžeme jen tehdy, když opustíme božsky spravované morální univerzum. Právě to učinil Montaigne, a právě proto je hrdinou této knihy. Jeho duch prostupuje každou její stránku, byť se na ní neuvádí jmenovitě. Krutosti přiznal první místo a od něj jsem se naučila, co z takového přesvědčení plyne.

Krutost, pokrytectví, snobství, proradnost a misantropie mají něco společného: jsou zároveň osobní i veřejné. Krutí jsme k dětem i k politickým nepřátelům; pokrytectví lze sledovat kdekoli, doma i na veřejnosti; snobství je soukromé, ale v zastupitelské demokracii má vážné ideologické důsledky; a své osobní přátele nezrazujeme o nic méně než politické spojence – proto jsou si láska a válka tak podobné. Misantropie nás navíc může zachvátit, přemýšlíme-li o obyčejných neřestech až příliš a silně se jimi trápíme. Může nás prostě uvrhnout do deprese, ale může nás též přivést k politické zuřivosti, ba masovému vraždění, což je nám dnes rovněž dobře známo. Protože tyto neřesti narušují náš charakter tak hluboce, vidíme je všude kolem. Právě proto jsou složitým problémem pro liberální demokraty, pro něž je notoricky obtížné oddělit soukromou a veřejnou sféru. Některé osobní neřesti, jež mohou silně odpuzovat svobodné lidi, je přesto z principu či z obezřetnosti nutné přehlížet. Zvláště obtížné je to v případě neřestí, jimiž se budu zabývat – krutost, misantropie, pokrytectví, snobství a proradnosti. Nejsou stejné jako neoblíbené názory nebo odporné ideologie, na něž mají lidé ústavní právo, ani se neomezují na určité specifické činy nebo rozhodnutí. Tyto neřesti mohou ovlivňovat celou naši povahu, a naše reakce na ně jsou proto mnohem hlubší, a to jak citově, tak rozumově. Zejména krutost je pro liberály zcela nepřijatelná, protože strach ničí svobodu. Rovněž pokrytectví a proradnost byly vždy předmětem pohrdání. Jak bychom mohli žít i nadále svobodně, kdybychom nemohli důvěřovat přátelům a spoluobčanům? Kdo by mohl očekávat, že budeme snášet ponížení, které nám působí neskrývané snobství? Naše jediná útěcha může nakonec spočívat v tom, že bez morálních ambicí by neexistovalo pokrytectví a že bez důvěry by nedocházelo ke zradě. Nic však nemůže vykoupit krutost a ponížení.

I když soukromé a veřejné meze zrady a nečestnosti dokážeme probírat vcelku otevřeně a nevzrušeně, v případě krutosti býváme mnohem zdrženlivější. Krutost je jiná – a myslím, že nikoli proto, že bychom byli přecitlivější. Koneckonců, píše se dvacáté století. Krutost je matoucí, protože nemůžeme žít ani s ní, ani bez ní. Navíc nás vystavuje naší nerozumnosti způsobem, jímž to nečiní nic jiného. A to není vše. Stanovit stupnici

neřestí podle závažnosti je obecně obtížné, i když se shodneme, co je neřestné; když ale do čela neřestí postavíme krutost, což je pro liberální teorii docela snadné, může to vést k politické dezorientaci a hlubokému zmatku. To je jistě důležitý důvod, proč ji spolu s ostatními běžnými neřestmi zkoumat. Musíme najít způsob, jak neřesti seřadit, což vede k širší otázce důsledků morálních rozhodnutí, nehledě na to, jestli je činíme v soukromí či veřejně.

Zkušený a světznaný člověk může navzdory tomu všemu celkem rozumně říci, že setrvalé mluvení o neřesti ji nakonec utvrzuje, protože nás dovádí k nenávisti vůči lidem. Příliš dlouhé uvažování o nečestnosti, nevěře a zejména krutosti nás nakazí misantropií. Možná je lepší změnit téma. Vždyť kdo vůbec snese tolik poučování a peskování? Ale vážně: nelze popřít, že misantropie má nejničivější politický potenciál. Nenávidět skutečné lidské bytosti dost na to, abychom učinili cokoli s výhledem na nové a lepší lidstvo; vyčistit lidské pokolení, až zůstanou jen silní a krásní – to jsou záměry, o nichž dnes víme vše, co vědět potřebujeme. A soukromý misantrop, jenž nedokáže snášet chyby a nedostatky svých bližních, je špatným přítelem a domácím tyranem v omezené oblasti svého vlivu. Také v tomto případě hraje roli, jakým způsobem neřesti řadíme, tj. kterým z nich připisujeme nejzávažnější důsledky. Přiznáme-li první místo krutosti, musíme pečlivě dohlížet na svou vlastní misantropii, jež se jinak promění v zuřivost. Liberalismus přesto dlouhodobě vděčí misantropii za mnohé, či spíše dluží mnohé podezíravosti, jež věří, že žádná skupina státních představitelů není povolána k čemukoli kromě toho, aby v přísných mezích práva bránila větším podobám násilí a podvádění. Misantropie je sama neřestí, o níž liberálové musejí přemýšlet, zejména pokud nechtějí podlehnout jejím hrozivějším a cyničtějším podobám. Když přiznáme první místo nečestnosti či proradnosti, nevidíme tak jasně potřebu zamezit zuřivosti, která přiživovala prudké výbuchy a násilnou misantropii v raně moderní době a znovu v letech bezprostředně po první světové válce.

Nejenže z politického hlediska záleží na tom, jak neřesti seřadíme; s ohledem na svobodu je též nutné, abychom se v souladu s liberální politikou naučili snášet nesmírné rozdíly v tom,

jakou důležitost připisují neřestem různí jedinci a různé skupiny. Sedm smrtelných hříchů, s jejich důrazem na pýchu a požitkářství, se propastně liší od krutosti, kterou jsme postavili na první místo. Tato volba není nahodilá a neplyne jen z různosti naší ryze osobní povahy a z našich citových sklonů. Tyto různé žebříčky patří k velice odlišným hodnotovým systémům. Některé mohou být opravdu starého data, protože struktura našich přesvědčení se nemění ani zdaleka tak rychle jako hmatatelnější životní okolnosti. Zajímavé přitom je, že ony žebříčky nikdy nezanikají, jen se na sebe neustále vrství. Evropa vždy měla tradici tradic, což bohatě dokládají naše demografické a náboženské dějiny. Nijak nám nepomůže ohlížet se za jakousi imaginární klasickou či středověkou utopii morální a politické jednomyslnosti, nemluvě o hrůze, jakou je plánování takové utopie v budoucnu. Přemýšlení o neřestech odhaluje, do jaké míry pozůstává naše kultura z řady subkultur, z mnoha vrstev starých náboženských a třídních rituálů, ze zděděného vnímání a chování na etnickém základě, z ideologických přežitků, jejichž původní smysl byl již zcela zapomenut. S ohledem na to vše se liberální demokracie stává receptem na přežití spíše než projektem zdokonalování lidstva.

Kritika mířící na liberalismus z klerikálních a vojenských kruhů se jej snažila od osmnáctého století vykreslit jako doktrínu, jež dosahuje veřejného dobra, míru, rozkvětu a bezpečí tím, že podporuje soukromé neřesti. Za podstatu, smysl a důsledek liberalismu bylo prohlašováno sobectví ve všech jeho podobách. Tehdy stejně jako dnes jsme slyšali, že k tomu nevyhnutelně dochází, jakmile odložíme vojenskou ctnost a disciplínu, kterou nám uložil Bůh. Nic však není vzdálenější pravdě. Samo odmítnutí veřejného nátlaku, jímž je nařízena jednota vyznání a zaveden uniformní standard chování, vyžaduje vysoký stupeň sebekázně. Důsledně aplikovaná tolerance je obtížnější a mravně náročnější než útisk. Liberalismus strachu, jenž činí z krutosti první z neřestí, navíc zcela správně chápe, že strach z nás dělá pouhé reaktivní agregáty počitků a že z tohoto nebezpečí plyne určitý veřejný étos. Začít je třeba tím, čemu se máme vyhýbat, přesně tak jako se Montaigne nejvíce obával strachu. Je třeba si cenit odvahy, protože nám brání být krutí, jako jsou často zbabělci, a zároveň nám pomáhá

obrnit se proti strachu z tělesného i morálního nebezpečí. Jistě nejde o odvahu ozbrojenců, ale o odvahu jejich pravděpodobných obětí. V tom spočívá liberalismus, jenž se zrodil z krutostí náboženských občanských válek, jež navždy proměnily nároky křesťanské lásky ve výčitku všem náboženským institucím a stranám. Pokud měla víra vůbec nějak přežít, muselo to být v soukromí. Tehdy vytyčená alternativa, jež si stále podržuje svou platnost, není polaritou klasické ctnosti a liberální nestřídmosti, nýbrž polaritou kruté vojenské a morální represe a násilí na straně jedné a zdrženlivé tolerance na straně druhé – tolerance, jež omezuje mocné, aby ochránila svobodu a bezpečí každého občana, starého či mladého, muže či ženy, černého či bílého. Liberalismus není ani zdaleka amorální anarchií; je naopak něčím krajně náročným na sebeovládání, příliš náročným pro ty, kdo nedokáží snášet protimluvy, složitost, různost a rizika plynoucí ze svobody. Návyky spjaté se svobodou se navíc rozvíjejí v soukromé i veřejné sféře a není nijak obtížné představit si liberálovu povahu. Z definice této povahy však plyne, že ji nelze vnucovat, a dokonce ani propagovat užitím politické autority. Úkoly liberalismu se tím neulehčují, nedochází však k rozvrácení jeho etické struktury.

Při zkoumání Montaigne a našich obyčejných neřestí v jejich soukromém i veřejném kontextu jsem se obrátila k literatuře, v níž lze najít postavy a situace, které nám o těchto neřestech řeknou nejvíce. Obzvláště užitečné bylo tudorovské drama, jehož reakce na krutost a proradnost jsou velmi blízké Montaignovi, a vlastně též Machiavellimu. Výmluvnost těchto dramát je posílena jejich odlišností a současně mnohem hlubší podobností s onou nejčerstvější minulostí, kterou nazýváme přítomností. Budu opakovaně vyprávět příběhy, mnohé velmi známé, abych ukázala některé (zdaleka však ne všechny) projevy běžných neřestí a to, jaký mají v co nejrůznějších prostředích dopad na své původce i jejich oběti. Samozřejmě nejde o historii. A přísně vzato snad nejde ani o filozofii. Mé zkoumání je příliš blízké psychologii a příliš vzdálené argumentům a protiargumentům, jež nepovolují protimluv a výjimku a jimiž je definován styl filozofické rozpravy – jde o zkoumání tak leda předfilozofické. Nic z toho, co chci říci, nezáleží na sporech o pravomoc v té či oné intelektuální oblasti. Je docela

možné, že neřesti, a zejména krutost, se vymykají rozumovému uchopení tak důsledně, že jejich význam mohou zachytit jen příběhy. Zcela jistá si tím však nejsem, opět v souladu s Montaignovou obezřelostí a jeho skepticismem.

Krutost, pokrytectví, snobství a proradnost jistě nikdy nezmizí. Mým cílem nebylo oslavovat je nebo je vymýtit, ale zkoumat obtíže, které vyvstávají, když o nich přemýšlíme. Každá z těchto neřestí je víceznačná, což platí i o zradě, protože nás sice hluboce zraňuje, ale její příčiny a širší následky mohou být bezvýznamné. Jestliže totéž lze říci o snobství, pokrytectví má svou společenskou roli. Zkrátka a dobře, nepůjde o pochod k vytčenému cíli, ale o opatrné našlapování po morálně tenkém ledě, a v tomto duchu je třeba tyto eseje číst. Každý z nich se zabývá jednou obyčejnou neřestí. Závěrečná kapitola nabízí teoretický přehled spolu s analýzou celého zkoumání a je určena těm, kdo mají zálibu v politické teorii; předešlé kapitoly na ní však nezávisejí a lze je číst samostatně.

*Vše rozkradeno, zaprodáno, prodáno,
mihlo se smrti černé křídlo,
vše nenasytnou tísní ohlodáno,
odkud se bere v nás to světlo?*

Anna Achmatovová

O krutosti mluví filozofové jen zřídka. Přenechali ji dramatikům a historikům, kteří ji naopak neopomíjeli. Klasická tragédie je nemyslitelná bez tělesné krutosti a komedie závisí na krutosti morální, ovšem platónský dialog o krutosti bychom hledali marně. Aristotelés se věnuje pouze patologické bestialitě, nikoli krutosti. Svatý Augustin pokládá za důležitější než krutost řadu projevů chamtivosti. Pomstychtivost jako součást smrtelného hříchu hněvu často zmiňují středověcí teologové. Krutým tyranům se dostává patřičného odsudku a následně výjimečného trestu v Dantově *Pekle*. V Giottových *Neřestech* v padovské kapli Scrovegniů jsou však kruté činy zobrazeny jen v dolní části panelu s chladnou a přezíravou postavou Nespravedlnosti. Chceme-li opravdu vědět, jak vypadá krutost, můžeme se samozřejmě podívat na Giottův *Poslední soud*, v němž jsou odsouzení trestáni pomocí všech představitelných nástrojů tělesného mučení. Obdobné popisy ostatně najdeme i v Dantovi. Utrpení bylo jistě chápáno jako něco pro člověka dobrého, dokonce jako známka pozeňnaného stavu. Takový stav lze vyčíst z tváří mučedníků. Možná, že rozsah božsky posvěcené krutosti znemožňoval chápat lidskou krutost jako samostatné a absolutní zlo. Křesťany, kteří pochybovali o doslovném čtení výjevů tělesného utrpení v pekle, přitom jistě znepokojovala krutost a pomstychtivost připisovaná

Bohu.¹ V osmnáctém století už byly tyto pochyby silně rozšířené, zejména v Anglii, kde se začínaly psát úžasné dějiny světského humanitárního hnutí. O nepřátele nemělo rozhodně nikdy nouzi. Náboženská neústupnost, teorie přežití nejděsnějších, revoluční radikalismus, primitivní militarismus, kult mužné síly a jiné vize světa nepřátelské vůči humanitárním postojům nikdy neochably. Ochota brát krutost vážně se přesto stala a zůstala důležitou součástí morálky, kterou Evropa vyznávala i během opakovaného hromadného vraždění. Přiznat krutosti první místo je však přesto něco zásadně odlišného od pouhé lidskosti. Nenávidět krutost více než jakékoli jiné zlo předpokládá radikální zavržení jak náboženských, tak politických konvencí. Odsuzuje nás to k životu plnému skepse, nerozhodnosti, znechucení a často i misantropie. Na první místo tak byla krutost kladena jen velmi zřídka a diskuse o ní jsou vzácné. Pro většinu filozofů je příliš hlubokou hrozbou pro rozum, než aby o ní vůbec uvažovali.

Většina z nás se snad intuitivně shodne na tom, co je dobré a co zlé, zároveň se však, a to je mnohem významnější, silně lišíme tím, jak hodnotíme ctnosti a neřesti. Jen málokdo přijal citová a společenská rizika plynoucí z důrazu na roli krutosti, z bezpodmínečného chápání krutosti jako *summum malum*. Mezi moralisty se s tímto postojem opakovaně setkáváme jen u Montaigne a jeho žáka Montesquieua, a celkem snadno chápeme, proč zůstávají dost ojedinělými příklady. Přiznat krutosti první místo znamená opustit ideu hříchu v tom smyslu, jak ji chápe zjevené náboženství. Hříchy jsou překročením pravidel uložených Bohem a proviňují se proti němu; pýcha – zavržení Boha – je vždy nutně nejhorším hříchem, z něhož plynou všechny ostatní. Naopak krutost – záměrné působení tělesné bolesti slabší bytosti, jíž chceme přivodit utrpení a strach – je křivdou výlučně na *jiném stvoření*. Je-li chápána jako nejvyšší

¹ Viz D. P. Walker: *The Decline of Hell*, Chicago: University of Chicago Press 1964. Zhruba ve stejné době jako já hledal odkazy ke krutosti v době před Montaignovým *Eseji* Arthur Danto z Kolumbijské univerzity a dospěl ke stejným závěrům. O jeho výklad jsem se opírala stejnou měrou jako o svůj vlastní výzkum a ráda bych mu tímto poděkovala. Keith Thomas v knize *Man and the Natural World. 1500–1800* ukazuje, že humanitární postoje byly tehdy (alespoň v Anglii) rozšířenější, než se historikové donedávna domnívali.

zlo, je tak souzena sama o sobě, a ne proto, že by znamenala popření Boha nebo jakékoli jiné vyšší normy. Jedná se o soud vynášený zevnitř světa, v němž se krutost vyskytuje jako součást našeho normálního soukromého života i našeho každodenního veřejného jednání. Přiznáme-li jí bezpodmínečnou přednost, s odmítnutím každé vyšší instance, která by mohla projevy krutosti omluvit či prominout, ztrácíme možnost odvolat se k jakémukoli řádu věcí kromě faktické existence. Nanejvýš intenzivní nenávisť vůči krutosti je dokonale slučitelná s vírou v Bibli, ale jejím upřednostněním nezvratně opouštíme oblast zjeveného náboženství. Jde totiž o čistě lidský soud nad lidským chováním a náboženství je tomuto soudu vzdáleno. Rozhodnutí klást krutost na první místo přitom není motivováno náboženskou skepsí. Odvíjí se spíše od pochopení, že zvyky pevně věřících se svou brutalitou neliší od zvyků bezvěrců a že Machiavelli zvítězil dlouho předtím, než napsal svou první řádku. Přiznáme-li tedy krutosti první místo, ocitne se ve sporu nejen s náboženstvím, ale také normální politikou.

Proč bychom měli krutost nenávidět s maximální intenzitou? Montaigne se domníval, že jde o čistě psychologickou otázku. Svůj pohled obrátil nejprve do vlastního nitra a shledal, že pohled na krutost jej naplnil okamžitým odporem. Šlo o zcela negativní reakci, neboť, jak říká, „hrůza z krutosti mě k slitovnému jednání strhává daleko víc, než by mě ponoukl jakýkoli příklad slitování.“² Soucit je vskutku často zlomyslný. Nemá v sobě nic kladného, nikterak nezávisí na laskavosti či lidskosti, či spíše souvisí s nimi jen natolik, nakolik brzdí naše sklony ke krutosti. Montaigne změkčilým lidem nedůvěřoval: jsou často nestálí a snadno se stávají krutými. Krutost, stejně jako lhaní, odpuzuje okamžitě a snadno proto, že je „ošklivá“. Je neřestí, která pokrývá lidskou povahu, nikoli překročením božských či lidských pravidel. Nemusíme tak pochybovat o Montaignově tvrzení, že krutost prostě nenáviděl a jak říká, „co nenávidíme, na tom nám nepřestává záležet.“³ Přestože byla jeho nenávisť ke

² Michel de Montaigne: O umění rozmlouvat, přel. Václav Černý – Václav Jamek, in: M. de Montaigne: *Eseje*, Praha: Arbor vitae 2008, s. 513.

³ Michel de Montaigne: De Democritus et Heraclitus, in: *Montaigne. Les Essais*, ed. Jean Balsamo – Michel Magnien – Catherine Magnien-Simonin, kniha I, kap. 50, s. 323. Všechny další odkazy na Montaignovy eseje či jejich části, které

krutosti osobní volbou, nebyla to volba nahodilá; a nedošlo k ní v intelektuálním ani historickém prázdnu.

KRUTOST A KŘESŤANSKÉ JEDNÁNÍ

Je zřejmé, že Montaigne ztratil téměř úplně víru v etablované křesťanství, byť ne nutně v Boha, dávno předtím, než začal psát své *Eseje*. Dalším krokem byl pro něj a jeho současníky návrat k filozofům klasické antiky, z jejichž moudrosti Montaigne nikdy nepřestal čerpat. Toto nové pohanství však mělo úskalí, které nemohl přehlížet. Díky své vnímavosti si jistě uvědomil, že i Machiavelli unikal křesťanské svěrací kazajce a že tento nejotevřenější protivník zjeveného náboženství byl zároveň předním učitelem krutosti a jeho misantropie byla trvalou mravní hrozbou. Montaigne musel mít dojem, že krutost je všude – že je všudypřítomnou mravní nemocí Evropy. Přiznal jí první místo mezi neřestmi, protože se stala nejnápadnějším zlem, jež se vymykalo snahám o nápravu, což jasně dokládaly tehdy běžné náboženské války. Není proto překvapivé, že první tři z jeho *Esejů* si berou na mušku Machiavelliho. První ho obrací vzhůru nohama. Ve *Vladaři* se Machiavelli táže, zda je z hlediska toho, kdo se chopil vlády, účinnější vládnout krutě nebo shovívavě, přičemž odpověď zní tak, že krutost funguje celkem vzato lépe. Montaigne vznáší otázku, kterou by mohly položit vladařovy oběti: je lépe domáhat se tváří v tvář krutosti soucitu, nebo se chovat vzpurně? Jednoznačně správná odpověď podle něj neexistuje. Oběti nemají žádnou jistotu. Musejí se rozhodovat bez návodu. Druhý z *Esejů* se věnuje zármutku těch, jejichž děti a přátelé umírají. A třetí zvažuje, jak bychom se mohli proti panovníkově hrůzovládě pojistit. Kdyby bylo zvykem předložit výčet vladařových činů hned po jeho smrti, touha po posmrtné slávě by snad mohla působit jako občasná brzda. Vždyť i Machiavelli poznamenává, že panovník užívající bezuzdného násilí se nejspíše nebude těšit nejlepší historické pověsti, dokonce ani tehdy, kdyby mu všechny

nejsou v českém vydání z roku 2008, citují toto jednosvazkové francouzské vydání. Číslo knihy a kapitoly uvádíme pro lepší orientaci. Pozn. překl.

jeho skutky vyšly podle plánu. Své plné slávy se nakonec nedočká. Machiavelli neříká, zda je taková hrozba účinná; když se nám ale vybaví Marlowův Tamerlán, hnaný touhou po slávě od masakru k masakru, zapochybujeme o tom, zda by ho umírnil strach z poskvrněné pověsti. Montaigne si byl dobře vědom krutosti ambiciózních vládařů usilujících o slávu a nevkládal velké naděje do snah zchladit jejich touhu. Čtením *Vladaře* z hlediska potenciální oběti panovníkovy krutosti však ukázal obrovský rozdíl mezi svým a Machiaveliho čerpáním z klasiků. Tím, že krutosti připsal první místo, Montaigne okamžitě reagoval na novou politickou vědu. Neznamenal to smír se zjeveným náboženstvím. Montaigne se vlastně utvrdil v přesvědčení, že křesťanství nepřineslo nic, čím by krutosti bránilo. Nemohl ani tvrdit, že jeho nenávist ke krutosti představuje jakési reziduum křesťanské morálky. Naopak, význam připsaný krutosti vyhotil jeho odpor k etablované religiozitě, jež mu připadala v nejlepším případě pokrytecká a v nejhorším aktivně krutá.

Montaigne, stejně jako po něm Montesquieu, spatřoval dokonalou ilustraci morálního selhání křesťanství v chování španělských dobyvatelů Nového světa. Tito podmanitelé už nebyli jen historickými postavami, ale herci v nadčasové moralitě. Montaigne je pokládal za vrcholný příklad křesťanského nezdaru. Křesťanství kázalo čistší nauku než jakékoli jiné náboženství, na lidské chování však mělo menší dopad. Muslimové a pohané se často chovali lépe než křesťané. Jaká promarněná příležitost byl španělský objev Nového světa! Jak mohl Nový svět vzkvétat, kdyby se domorodci seznámili s řeckými a římskými ctnostmi! Místo toho došlo k bezpříkladnému vraždění kvůli zlatu, s pokryteckými řečmi o obracení na křesťanskou víru; neboť pokrytectví a krutost jdou ruku v ruce a jsou takřikajíc sjednoceny touž horlivostí. Tato horlivost nahradila jak náboženství, tak filozofii a „koná divy, když posiluje naše sklony k nenávisti, krutosti, ctižádosti, chamtivosti, nactiutrhočství, buřičství“ a tak podobně.⁴ Toto obvinění dalece přesahovalo dřívější výtky křesťanských reformátorů, kteří se vždy dovolávali památky Krista

⁴ Michel de Montaigne: Apologie Raimonda Sebonda, in: M. de Montaigne: *Eseje*, s. 333.

a apoštolů, aby tak pokárali vzpurnou církev. Montaignovi připadala vzdálenost mezi vyznáním a chováním nepřekonatelná. Montesquieu sice použil obrazu slitovného Krista k tomu, aby zahanbil krutého Inkvizitora, ale učinil tak jen ironicky, neboť příslušnou úvahu vložil do úst iberského Žida. Montesquieu už totiž nepřikládal výslovným vyznáním víry žádnou váhu. Všechna náboženství bylo třeba chápat jako formy společenské kontroly – nutné, celkem vzato však nijak obdivuhodné. Španělé, kteří sami sebe obelhávali, byli jistě i během svého vražedného jednání „vynikajícími křesťany“; ve skutečnosti však byli stejní jako všichni ostatní obyvatelé v minulosti i současnosti. Tento druh krutosti, tak štědrě prospěkovaný zbožností, by v nás měl vyvolávat silnější zhnusení.

V Montesquieuových očích stvořili Španělé nový hrůzný svět. Nejenže se kvůli předsudkům „vzdali všeho lidského soucitu“, ale dokázali zinscenovat nové uspořádání skutečnosti. Když se setkali s obyvatelstvem, jehož zvyky a vzhled se lišily od jejich, bylo pro ně snadné říci, že do tak ošklivých těl nemohl přece Bůh vložit duši, že tyto bytosti zcela jasně postrádají vyšší rozumové schopnosti. Jakmile Španělé rozpoutali krutou hrůzu, bylo zvláště důležité tvrdit, že „nemůžeme předpokládat, že tyto bytosti jsou lidé, neboť jinak bychom si museli myslet, že nejsme křesťané“.⁵ Montaigne i Montesquieu vnímali Španěly v Novém světě jako nejstrašnější příklad veřejné krutosti. Šlo o vítězství

⁵ Charles Louis de Montesquieu: *O duchu zákonů*, I, přel. Hana Fořtová, Praha: Oikúmené 2010, s. 281. Upr. překl. Tato citace z páté kapitoly XV. knihy by mohla vyvolat nedorozumění. V původním textu nevystihuje mínění dobyvatelů o obyvatelích Ameriky, ale nabízí ironickou variaci na údajné důvody ospravedlňující otroččení Afričanů jako nikoli lidských bytostí, ale nerozumné pracovní síly, která má nahradit vyhlazené obyvatelstvo Ameriky. Český překlad, který drobně upravujeme, ostatně nahrazuje francouzské *gens* slovem „černoši“. Originál praví: „il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes,“ se slovní hříčkou založenou na synonymii slov *gens* a *hommes*, „lidé“. Slovo *gens* překládáme jako „bytosti“, v souladu s anglickým překladem, který cituje Shklarová. Zároveň jistě platí, že citovaný soud se z hlediska otrokářů hodí na jakékoli oběti jejich krutosti. Dosvědčuje to i pasáž, která nejpřesněji odpovídá tomu, co Shklarová zdůrazňuje na Montesquieuově kritice kolonizace, a kterou nacházíme v předešlé čtvrté kapitole, věnované počátkům právní kanonizace otroctví: „Dále bych chtěl říci, že náboženství poskytuje těm, kdo se k němu hlásí, právo zotročit ty, kdo jej nevyznávají, aby mohli lépe pracovat na jeho rozšíření. Tento způsob myšlení podporoval při jejich zločinech ty, kteří zničili Ameriku. Na této myšlence tito lupiči zakládali právo zotročit tolik národů, neboť tito lidé, kteří chtěli být více

machiavelismu ztělesněné těmi, kdo se vydávali za jeho hlavní odpůrce. Krutost a zbožné předstírání se v tomto případě spojily, aby dokázaly, že Machiavelli měl pravdu.

Protože krutost je usnadněna pokrytectvím a sebeklamem, těmto dvěma neřestem nutně náleží přední místo na seznamu, jenž krutostí začíná. A je zřejmé, že Uzbek, inteligentní a krutý tyran z Montesquieuových *Perských listů*, klame zcela typicky sám sebe. Věří, že ženy trápené v jeho serailu ho všechny milují, protože jsou všechny tak jiné než on sám. Nečestnost v jeho podání je zde líčena spíše jako znesvěcení pravdy než pomocník krutosti. A jiné tradiční neřesti, které jsou krutosti vzdáleny, Montesquieua nepohoršovaly vůbec. Nezneklidňoval jej žádný projev nefalšované náklonnosti, ani když byla incestní. Tímto radikálním intelektuálním gestem dával najevo, jak daleko od tradiční morálky jej dovedlo zdůraznění krutosti. Rovněž Montaigne vnímal propletenec lhaní, proradnosti, zášť a krutosti jako něco mnohem horšího než nevěra, proti níž tak brojili jiní moralisté. Tělesná touha vlastně nebyla žádným proviněním. Montaigne tvrdil, že nenávisť k sobě samým, kterou pocítujeme při tomto nejpřirozenějším a nejnnutnějším jednání, nás poškozují nekonečně více než jednání samo. Vždyť co může být hroznějšího, než skrývat se při tvoření nového života v temnotě, zatímco za bílého dne ničíme život s radostným pokřikem „zabíjet, drancovat, zrazovat“⁶ Toto přehodnocení hodnot dovedlo Montaigne daleko za pouhé odmítnutí křesťanské nauky. Ve skutečnosti jej vymanilo z dosahu většiny konvencí jeho světa. Pohrdání, jímž Evropané zahrnovali svou tělesnou přirozenost, bylo podle jeho mínění jen dalším znakem obecné morální tuposti lidstva.

Navzdory jejich vlastním radám a obvyklé dobré náladě, vyvolávala nenávisť ke krutosti u Montaigne i u Montesquieua hlubokou filozofickou misantropii. Montesquieu byl mistrem černého humoru a satiry, zatímco Montaigne se neubráníl výlevům odporu vůči svým bližním. V jednom z okamžiků přeplněných znechucením se rozhodl, že lidstvu je lépe se smát

než cokoli jiného lupiči a zároveň křesťany, byli velmi zbožní.“ (Ch. L. de Montesquieu: *O duchu zákonů*, I, s. 280) Pozn. překl.

⁶ Michel de Montaigne: Sur des vers de Virgile, in: *Montaigne. Les Essais*, kniha III, kap. 5, s. 889.

než nad ním plakat, protože smích „je výrazem většího opovržení“ – což je zcela na místě, protože „se nám nikdy nedostává takového pohrdání, jaké zasluhujeme“.⁷ Nejde dokonce ani o inteligentní zlo, ale o přitroublost. Misantropie je tak jistě jedním z nebezpečí plynoucích z ústředního důrazu na krutost. Pokud nás krutost děsí, její každodennost nás bude neustále roztrpčovat a budeme jako Hamlet klesat pod tíhou všeprostopupujícího zla. Montaigne nebyl tak ochromený ani tak zoufalý, aby se uchýlil k naději, že lidstvo by se prostě přestalo rozmnožovat, jak Hamlet navrhuje Ofélii, ale občas ho nenapadlo nic, co by šlo na obranu lidstva uvést. Kladné vlastnosti tak hledal u hlavních obětí lidské krutosti: u zvířat. Zcela spontánní reakcí a postupem těch, kdo kladou krutost na první místo, je hledání morální útěchy u jejich obětí. Montaigne se domnívá, že zvířata jsou nám morálně nadřazena v každém významném ohledu. Usilují výlučně o „praktické a hmatatelné“ statky, kdežto nám připadá jen „vítr a dým“.⁸ Mají ničím nenarušený smysl pro skutečnost a usilují pouze o klid, bezpečí, zdraví a mír, zatímco my se pachtíme za rozumem, věděním a slávou, jež nám přináší jen zármutek. S výjimkou včel jim jde jen o sebezáchovu a neznají válku či organizovaný útlak. Nikdo neobdivoval Pyrrhónovo prasátko, snášející s naprostým klidem mořskou bouři, víc než Montaigne. Montesquieu se domníval, že ve srovnání se zvířaty jsme nevlastními dětmi přírody, neboť většina zvířat zřejmě ve srovnání s námi „nezneužívá tolik svých vášní“.⁹ Montaigne však byl toho názoru, že příroda je zcela spravedlivá. Za svá bláznovství a svou krutost si můžeme sami. I když byl stoupencem Lucretia, Montaigne nedokázal přijmout jeho melancholický obraz přírody a představu její bezmyšlenkovité ničivosti. V takovém případě by se krutost neomezovala na oblast lidské volby a morálky, ale stala se naším osudem – jinými slovy, výzvou k nečinnosti. Montaigne nesrovnával lidi se zvířaty proto, aby odsoudil přírodu, ale proto, aby odsoudil lidskou bláhovost, zejména v té

⁷ M. de Montaigne: De Democritus et Heraclitus, in: *Montaigne. Les Essais*, kniha I, kap. 50, s. 323.

⁸ Michel de Montaigne: Apologie de Raimond de Sebonde, in: *Montaigne. Les Essais*, kniha II, kap. 12, s. 510 a 514.

⁹ Ch. L. de Montesquieu: *O duchu zákonů*, I, s. 17.

podobě, v níž z výše shlíží na tělesný život obdařený vnímáním a cítěním. Nic nesvědčí o naší hlouposti jasněji než učení o člověku jako nejlepším stvoření, jehož údělem je nadřazenost nad rostlinnou a zvířecí říší. Není pak divu, že jsme od nejtělejšího věku vedeni ke krutosti vůči rostlinám a zvířatům. Co by však mohlo být absurdnějšího, než že si „toto chatrné a žalostné stvoření, které nedovede ovládat ani samo sebe a je vystaveno všelikým újmám“, přesto „dává jméno pána a vládce vesmíru“?¹⁰ K takto krajní misantropii nás může dovést nahlížení člověka očima našich hlavních obětí: rostlin a zvířat.

Potřeba vyhnout se tak silné misantropii je zjevná právě tehdy, když nás k ní vede nenávisť ke krutosti. Nesnášet svůj druh a sám sebe není bezpochyby tím nejlepším lékem na krutost. Vede nás totiž tam, kde je doma Machiavelli. Jsme proto ve velkém pokušení nejen se s oběťmi plně ztotožnit, ale zbožňovat je a připisovat jim nepravděpodobnou ctnost. Montaigne tak dospěl k přeceňování zvířat a venkovánů. Montesquieu přinejmenším ve své politické argumentaci přeceňoval Židy. Dickens zbožňoval děti a Eurípidovy ženy jsou až příliš úchvatné. Jde samozřejmě o dokonalý způsob, jak zahanbovat vykonavatele krutosti. Ještě důležitější však je, že se jedná o jediný způsob, jak se vyhnout misantropické nevolnosti. Oběti musejí vykoupit lidstvo. Z ctností jim nejvíce sluší statečnost a hrdost, a právě ty jim jsou obvykle připisovány. Ti, kdo kážou zbožnost a pokoru, mohou pokládat hrdost ve smyslu pýchy za smrtelný hřích, opačně ji však vnímají ti, kdo kladou na první místo krutost. Oceňují vznosnou hrdost vévodkyně z Amalfi, kterou Webster vystavuje těžkým zkouškám a jíž je „čistý štít“ vším.¹¹ Roxana, jedna z Uzbekových žen žijících v harému, spáchá v Montesquieuových *Perských listech* sebevraždu jako akt krajního odporu a prostředek úniku ze serailu. Dokazuje tak nejen svou odvahu, ale též převahu nad mužem, jehož je majetkem a jenž o sebevraždě přemítá proto, že je znuděný

¹⁰ M. de Montaigne: Apologie Raimonda Sebonda, in: M. de Montaigne: *Eseje*, s. 339.

¹¹ „Čistý štít“ přebíráme z českého vydání. Viz John Webster: *Vévodkyně z Amalfi*, přel. Alois Bejblík, Praha: Artur 2008, s. 163: „Je čistý štít vždy přítel nejlepší / i za hrobem nás slávou ověňčí.“ Originál zní: „Integrity of life is fame's best friend, / Which nobly, beyond death, shall crown the end.“ Pozn. překl.

a frustrovaný – despota toužící po úniku z tohoto života, protože jeho existence nemá žádný kosmický význam. Takové tlačání je typické pro tyranův pocit vlastní důležitosti, kdežto Roxanina smrt je hrdinským činem a osvobozením.

OBĚTI: TEHDY A DNES

Chrabrost pokládal Montaigne za významnou ctnost, ačkoli ani tím si často nebyl jistý. Dokázal ji oddělit od agresivity tím, že její dokonalou podobu shledával jen v důstojnosti poražených, ne však u vítězných vojáků. Pouze indiánští vládci porobení loupeživými Španěly dávali na odiv chrabrost jako duchovní spíše než jen tělesnou vlastnost. Jejich neporazitelná odvaha nebyla jen touhou po vítězství, ale důstojným odmítnutím udobřovat si své přemohitele. Venkované jako věčné oběti žili smířeně s během věcí a umírali, aniž kolem toho příliš nadělali. Také to pokládal Montaigne za jednu z podob chrabrosti. Montesquieuovi Židé spolu filozoficky rozprávěli na dohled hranice, na níž jim hrozilo upálení, a otevřeně, bez falše setrvali u víry svých otců. A nebyla to jejich jediná ctnost. Právě oni a pouze oni se věnovali obchodu bez ohledu na křesťanské pronásledování a zákazy. Udržovali tak při životě společenskou činnost, jež skýtala Evropě největší šanci na záchranu před válkou a machiavelismem. Neboť duch obchodu je duchem míru. Možná, že ničí nejvyšší platónské ctnosti a plodí ohavné jedince, ale činí tak pro veřejné dobro a jako velká civilizační síla. Montaigne, jenž žil ve starší době, by tuto nepravděpodobnou naději nepochopil. Jako šlechtic shledával obzvláště strašným to, že Španělé rozvrátili celou krásnou zemi jen „kvůli obchodu s perlami a pepřem“.¹²

V Montaignových očích zasluhovala obdiv a vznešenost si mohla nárokovat jen ryzí aristokratická chrabrost neboli odvaha jako životní styl. Je lícem mince, na jejímž rubu je krutost – výraz zbabělosti –, neboť chrabrost je velkorysá. Nesmíme však přehlížet, že chrabrost jako by často činila své nositele lhostejnými k druhým lidem, neboť jejím cílem je sebezdokonalení. Slouží k naplnění heroického obrazu sebe sama. Chrabrost

¹² Michel de Montaigne: O povozech, in: M. de Montaigne: *Eseje*, s. 503.

může být krajní podobou individualismu. Ve vojenských souvislostech ji Montaigne občas pokládal za kamarádství statečných mužů a obdivoval ji, protože si cenil společnosti sobě rovných. V tomto obdivu dokázal odhlédnout od cíle, který je svedl dohromady: od války, kterou pohrdal. „Válka,“ píše Montaigne, „svědčí o naší hlouposti a nedokonalosti.“¹³ Montaigne nebyl první ani poslední, koho zaráželo to, že nejbrutálnější ze všech společenských činností je rovněž příležitostí, v níž se často osvědčuje osobní šlechtnost, přátelství a odvaha. Montaigne nejen nenáviděl válku; ještě silněji se vyhýbal obdivu k vítězům. Válečné vítězství bylo podle něj výsledkem Štěstěny. Na rozdíl od Machiavelliho se nedomníval, že Štěstěna je žena, kterou by měli krotit rozhodní a agresivní vládci. Štěstěnu pokládal za souhrn neovladatelných a nepředvídatelných okolností. Alexandr Veliký a Julius Caesar byli těmi, které obdarovala. Dobyvatelé nemají zkrátka žádnou zásluhu. Za svá vítězství nevděčí úsilí nebo povaze. Pouze oběti mohou osvědčit pravou sílu ducha, protože se k nim Štěstěna zjevně obrátila zády. Sláva je zcela zbavena svého kouzla. Záleží jedině na tom, jak statečně dokážeme snést porážku. Přiznat krutosti první místo tak může vést k ideologii hrdinského sebezničení. Ostatně Sókratés jako důstojný sebevrah byl Montaignovou ideální postavou, zatímco Catonův teatrální čin mu připadal podřadný.¹⁴

Montaignova idealizace poražených je jistě něčím znepokojivá. I oni jsou pěšci na šachovnici Štěstěny a nejsou o nic lepší než její oblíbenci. Prostě jen prohráli. Jejich přemrštěná chvála však nabízí únik z misantropie a možnost nalezení étosu, jenž je na rozdíl od zjeveného náboženství nevede k zápalu ani krutosti. Chrabrost jako vzpurné odmítnutí žít jako otrok nebo oběť může být cestou k osamění a možné sebevraždě. Je rovněž hrdostí, jež zachraňuje, aniž by útočila. Tyto myšlenky však mohou být nespravedlivé vůči obětem. Využíváme

¹³ M. de Montaigne: Apologie de Raimond de Sebonde, in: *Montaigne. Les Essais*, kniha II, kap. 12, s. 497.

¹⁴ Shklarová naráží na pasáž z Montaignova eseje O krutosti, in: M. de Montaigne: *Eseje*, s. 315. Montaigne říká, že Sókratova smrt byla „nevím jak, ještě krásnější“, zatímco Catonova byla „tragičtější a vypjatější“. V této pasáži i v několika jiných esejích hodnotí tedy Montaigne Catonův postoj ke smrti stále velmi kladně. Pozn. překl.

jich nepravdivě, jako prostředků posilujících naši sebeúctu a schopnost ovládat svůj vlastní strach. Jsou nuceny sloužit těm, kdo přihlížejí. Kdo vlastně ví, jak nejlépe uvažovat o obětech? Protože obětí se může stát každý, jsou jen přiměřeným vzorkem celého lidstva. Postavení oběti se nám přihodí: nejde o vlastnost něčí povahy. Co můžeme navíc učinit pro oběti nebo způsobit obětem, které nebyly jen zraněny, ale zabity? Navzdory tolika příležitostem a tak dlouhé době k přemýšlení o obětech jsme ve srovnání s Montaignem a Montesquiueem nijak významně nepokročili. Postavení oběti (*victimhood*) se stalo nevyhnutelnou kategorií politického myšlení, zůstává však těžko uchopitelným pojmem. Často si nejsme jisti ani tím, kdo je obětí. Jsou oběťmi mučitelé, kteří sami dříve utrpěli nějakou nespravedlnost nebo újmu? Jsou oběťmi pouze ti, které mučí? Jsme všichni oběťmi své situace? Je v jakoukoli chvíli možné rozdělit nás všechny na oběti a na ty, kdo je terorizují? A neměníme si své role ve věčném dramatu vzájemné krutosti? Když začneme přemýšlet o obětech, straší nás každá otázka týkající se odpovědnosti, dějin, osobní nezávislosti a veřejné svobody, stejně jako všech duševních vlastností. K tomu došlo zejména následkem hromadného vyvražďování v naší době. Abychom nepropadli naprosté beznaději, jsme i my nuceni uvažovat podobně jako Montaigne a Montesquieu.

Rozsah nedávného vraždění však silně ztížil důraz na hrstku hrdinů za současného přehlížení mlčících milionů. Zapomínat na většinu by znamenalo falšovat zkušenost přeživších tím, že příkrášlíme minulost. Oběťmi byli obyčejní lidé jako my, kteří zažili neobyčejnou krutost. Jak o nich máme přemýšlet? Užiteční mohou být těm, kteří na ně vzpomínají urážlivě. Proč šli Židé na smrt jako ovce? Takto položená otázka navozuje šokující a falešné obvinění. Stejně tak bychom se mohli ptát, proč vůbec nějaké oběti existují. Jistě zde nemá jít o otázku, nýbrž o jasnou a nutnou odpověď: „už nikdy znovu!“ Jak ale připomněl Bruno Bettelheim, mluvit o lidech v takové situaci jako o tupých zvířatech je každopádně nepřijatelné.¹⁵ Pro jejich přátele a příbuzné je to nesnesitelná urážka, jež odhaluje přezíravou, retrospektivní

¹⁵ Bruno Bettelheim: *Surviving*, New York: Vintage 1980, s. 84–104, 246–254, 258–273 a 274–314.

zlovůli. Jakmile se Židé ocitli v táborech, záchrana mohla přijít jen zvenčí, a žádná nepřicházela. Bettelheim přesto viní jedince a skupiny, v jejichž silách bylo více narušovat německé plány. Obstrukční jednání snad mohlo zachránit některé životy. Toto nařčení Bettelheim adresuje obětem, protože z nich nechce sejmout veškerou odpovědnost. Bez ní bychom na ně vzpomínali jako na bytosti, které nejsou tak docela lidské a kterým schází vůle či schopnost uvažovat. Dokud byli naživu, měli odpovědnost, a popírat to, nebo přehlížet jejich chyby a mluvit jen o těch, kdo se zachovali hrdinsky, by bylo nespravedlivé k mrtvým i přeživším. Pokud by oběti nemohly chybovat, nebyly by lidmi, a pak bychom je mohli klidně označit za ovce. Chtít po nich méně než Bettelheim by je ponižovalo, ale žádat více může být naprosto zcestné. Vinu nakonec nenesou oběti, ale mučitelé a utlačitelé. Vinit oběti za jejich vlastní utrpení je zkrátka příliš snadný způsob, jak se od nich distancovat. Obviňování obětí je stejné jako jejich idealizace – v nejlepším případě je to zbytečné a možná to svědčí o tom, jak obtížné je zaujmout vůči krutosti vůbec nějaký jasný postoj.

Idealizovat politické oběti navíc není jen nedůstojné; je to též velmi nebezpečné. Ke skutečné politice patří i to, že oběti politického mučení a nespravedlnosti nejsou často o nic lepší než jejich mučitelé. Čekají jen na to, až si s nimi vymění místo. Pokud přiznáváme krutosti první místo, touto skutečností se pro nás samozřejmě nic nemění. Nezáleží na tom, zda je mučenou obětí slušný člověk nebo ničema. Nikdo nezasluhuje utrpení, jaké působí děsivé nástroje krutosti. Přesto však nesmíme ani za cenu misantropie předstírat, že postavení oběti někoho v jakémkoli smyslu zušlechťuje. Pokud zapomeneme, že obětí se může stát kdokoli, a zaslepí nás nenávisť k mučení nebo soucit s bolestí, bezděčně svým přeceněním dnešních obětí pomůžeme zítřejším mučitelům. Je příliš snadné podlehnout pokušení a pokládat všechny oběti za stejně nevinné proto, že z definice neexistuje nic jako dobrovolná oběť mučení. Bezděčně tak můžeme napomoci nekončící směně krutostí mezi střídajícími se mučiteli a oběťmi.

Jakkoli nerozumně to může vypadat, takový scénář má vážné filozofické ospravedlnění. Jean-Paul Sartre se ve svých raných spisech domníval, že právě tak vypadá skutečná situace