

1. MODERNÍ NÁRODY A STÁTY

V bohaté literatuře posledních desetiletí věnované nacionalismu můžeme v zásadě rozlišit dvě pozice. Zatímco jedni redukují nacionalismus na ideologii, podle druhých je nutně spjat se sociálními strukturami moderní společnosti. Pro Elieho Kedourieho, Hanse Kohna či Alaina Finkielkrauta je nacionalismus scestnou reakcí na modernizaci, je falešnou odpovědí na proměny novověké Evropy, která má přes své nesporné sociální příčiny své hlavní zřídlo v romantickém odporu proti liberálně-osvícenské vizi světa. Podle Ernesta Gellnera, Benedicta Andersona, Anthonyho Giddense či Jamese Mayalla je nacionalismus naopak nutným aspektem modernizace. Nelze se s ním proto vypořádat pouhou ideologickou kritikou, ale je třeba jej chápat v kontextu ekonomických, kulturních a politických změn posledních čtyř století evropské historie. Tato kapitola přináší klíčové pojmy a témata této diskuse.

1. 1. Národ jako moderní fenomén

Ernest Gellner vychází ve své teorii národa a nacionalismu z rozlišení zemědělské a průmyslové společnosti.¹ Každá z nich je charakterizována zvláštním typem sociální dělby práce a úlohou, kterou v něm hraje kultura. Základem reprodukce agrární společnosti jsou do sebe uzavřená zemědělská společenství. Vedle nich existuje migrující či ve městech usazená vrstva řemeslníků a obchodníků a vládnoucí elita válečníků a administrátorů. Monopol psané, tedy vysoké kultury je v rukou duchovenstva. Hierarchická dělba práce je stálá – sociální role jsou většinou dědičné. Předávání dovedností a znalostí probíhá uvnitř rodin a rodů. Vysoká kultura duchovenstva včetně jí vlastního jazyka je jen jednou z mnoha kultur koexistujících v hranicích jedné politické jednotky – říše. Funkcí této kultury je rituální služba jiným vrstvám – její pěstování je jen jednou z mnoha specializací vedle zemědělství, válečnictví, řemesla atp. Kulturně-skupinové hranice uvnitř společnosti kopírují

její stratifikaci – vyznačují a stvrzují sociální rozdíly, které jsou chápány jako přirozené a věčné.

Industrializace ruší uzavřený charakter zemědělských komunit i dědičnou kontinuitu systému společenských rolí. Sociální soudržnost se opírá více o očekávání ekonomického růstu a zlepšení materiální situace většiny než o násilí mocenské elity či o víru ve věčnost a nezměnitelnost daného řádu. Růst ovšem vyžaduje neustálou inovaci a specializaci, a ty nejsou možné bez prostupnosti sociálních a geografických hranic. Rozvojem dělby práce a mobility jsou propojovány stále větší masy lidí. Podmínkou jejich spolupráce je užívání jednoho komunikačního média nevázaného na místní kontexty. S příchodem industrializace se stává nutným všeobecné zvládnutí čtení a psaní ve standardizovaném jazyce. Tato jazykově-kulturní homogenizace je jen druhou stranou zrušení legitimacy sociálních rozdílů – ty sice fakticky dál existují, výchozí normou se však postupně stává formální rovnost všech členů společnosti.

Vedle rozvoje kapitalistických výrobních vztahů a industrializace přispívá ke kulturní homogenizaci také vydělování správního centra v podobě absolutistické monarchie. Sjednocující se trh a centralizující se státní moc jsou tak nejjobecnějšími podmínkami vzniku národa. Ten se ve chvíli demokratizace absolutistických států stává jejich pomyslným kolektivním subjektem. Rozvoj národního státu s sebou nese postupné odumírání lokálních kultur a komplexních identit, zahrnujících sociální status, vyznání, místní a regionální tradice a dialekty a podrobenost určitému panovníkovi. Modernita přebíjí tuto příslušnost k mnoha různým skupinám loajalitou k jediné anonymní a atomizované mase a ke státu, jenž ji má reprezentovat. Díky zavádění povinné školní docházky je rozmanitost kulturních zvláštností postupně nahrazována stejnojmennou národní kulturou. Nacionalistický požadavek souladu jazykově-kulturních a územně-politických hranic vyplývá ze vzdělávací role státu, jenž je Gellnerem v parafrázi na slavnou Weberovu definici označen za monopol legitimní výchovy – nikoli gilotina, nýbrž národní vzdělávací systém je hlavním znakem i nástrojem státní moci.

Můžeme tedy shrnout, že podle Gellnera je pro průmyslovou společnost charakteristická organizace lidí do velkých ústředně vzdělávaných, a tedy kulturně homogenních skupin: jen atomizovaní jednotlivci užívající kodifikovaného jazyka odpovídají struk-

IMPULS STAN - 3 gal NACIO...
turálním potřebám industriálního systému sociální reprodukce. Základní podmínkou vzniku moderního národa tedy není obrození a rozvoj národních tradic minulosti, jak to hlásají nacionalističtí ideologové, kteří se na základě tohoto omylu sami nazývají „buditeli“ či „obrozenci“. Národ je naopak postaven na zapomnění a zrušení většiny tradičních kultur, uzákonění jednoho nářečí do spisovné formy oficiálního jazyka a mytické konstrukci velkopříběhu jedné velké kolektivity tam, kde ve skutečnosti existovala pluralita příběhů mnoha územně, kulturně a ekonomicky různorodých skupin.

Aby zdůraznil jeho odlišnost od smyslově zažívané sounáležitosti s konkrétním společenstvím předmoderního období, nazývá britský postmarxistický teoretik Benedict Anderson tento nový typ kolektivity „společenstvím představ“ (*imagined community*).² Příslušníci národa se na rozdíl od členů jedné rodiny, kmene či vesnice neznají, a přesto si sami sebe představují jako společenství. Společenství představ je svým rozsahem omezené, neboť nemůže nikdy zahrnout celé lidstvo, a ani takový univerzalistický nárok – vlastní například křesťanskému společenství spásy či islámské *ummě* – nevznáší. Koncept národa je navíc spojen s představou jeho suverenity. Suverenita, která dříve měla zdroj v transcendentním Bohu, se tak stává imanentní. S touto proměnou je spjat pád legitimacy sociálních hierarchií – pojem svrchovanosti národa implikuje ideu rovnosti jeho příslušníků.

Nové pojetí lidského kolektivu jakožto národa bylo podle Andersona umožněno rozkladem tří rysů náležejících k předmoderní společnosti.³ Prvním z nich je privilegium jednoho psaného jazyka v přístupu k ontologické pravdě, respektive status tohoto jazyka jakožto části této pravdy samé – paradigmata jsou církevní latina, arabština Koránu či konfucianská čínština. Křesťanská nebo islámská obec, konfucianismus i buddhismus mohly vznášet univerzální, všelidský nárok platnosti právě díky posvátnému jazyku, jenž je napojoval na nadpřirozený řád moci, a tak zajišťoval kohezi kulturně různorodé a potenciálně univerzální komunity věřících. Druhým typicky předmoderním rysem je organizace společnosti kolem monarchů jako osob zvláštního druhu, vládnoucích z božského pověření. Také monarcha je inkarnací a částí ontologické pravdy, zástupcem kosmického řádu. Třetím důležitým rysem předmoderního vědomí je jeho nečasovost, projevující se v bezprostřední

simultaneitě věčného a časného – pozemské události jsou chápány nikoli jako imanentní řetěz příčin a následků, ale jako obměny věčných modelů. V předmoderním vědomí jsou přirozené souvislosti vepsány do nadpřirozených vzorců. Kosmos a dějiny, svět a člověk tvoří v zásadě jednu realitu.

Tyto tři rysy předmoderní společnosti zasazovaly lidský život do pevného rámce předem daného smyslu, a zajišťovaly mu tak možnost transcendovat jeho konečnost a kontingenci. Jejich slábnutí se ohlašovalo v narůstající propasti mezi dějinami a kosmem, člověkem a světem. Bylo třeba hledat nový způsob, jak spojit bratrství, moc a čas dohromady. Národ je odpovědí na tuto potřebu – je sekulárním lékem, schopným proměnit konečnost lidské existence v trvání a její kontingenci ve smysl. Kulturním pozadím rozvoje národa bylo hnutí křesťanské reformace a nahrazování latiny rodnými jazyky v administraci. Základní podmínkou „představitelnosti“ moderního národa však bylo především spojení rozvoje kapitalistické ekonomiky s objevem knihtisku, což Anderson vyjadřuje novotvarem „tiskový kapitalismus“ (*print-capitalism*).⁴

Dalším předpokladem vzniku národa jako společenství představ byl rozvoj specificky moderního časového vědomí, v němž je čas pojat jako nezvratný řetězec příčin a následků, s jasným oddělením minulosti od budoucnosti.⁵ Dřívější vertikální zasazení do věčných kosmologických souvislostí je nahrazeno ideou „homogenního a prázdného času“ (W. Benjamin).⁶ V rámci tohoto času není simultaneita onou středověkou paralelitou časného a věčného, nýbrž pouhou časovou koincidencí měřenou hodinami a kalendářem. Toto nové časové vědomí je vtěleno do dvou objevů 18. století – románu a novin. Román není myslitelný bez ideje synchronie různých dějů a činů. Postavy jsou v něm často spojeny jen prázdným prostorem současnosti a pohledem vševědoucího čtenáře, obepínajícím tento prostor. Aktéři nemusejí znát jeden druhého – přesto jsou zařazeni do jedné abstraktní souvislosti. Ta vytváří také nutný rámec pro anonymní společenství moderních národů. Američan může za svůj život poznat jen hrstku z mnoha desítek milionů svých spoluobčanů a nemá nejmenší ponětí, co v té či oné chvíli právě dělají. Přesto je si jist členstvím ve společenství národního „my“.

Vedle románu jsou také noviny založeny na juxtapozici nejrůznějších navzájem nezávislých událostí, jejichž spojení je „pouze představované“ (*imagined*) na základě astronomicky měřené sou-

časnosti. Vznik novin je bezprostředně spjat s rozvojem tiskového kapitalismu. Noviny jsou jen krajní podobou knihy – jsou knihou prodávanou ve velkém nákladu a pro nejkratší možnou spotřebu, jsou „jednodenním bestsellerem“. Jsou založeny na simultánní spotřebě – množství lidí si nezávisle na sobě, ale současně představuje to, o čem noviny píší. Hegel poznamenal, že ranní noviny jsou pro moderního člověka tím, čím byla pro předmoderního člověka ranní modlitba. Paradoxem tohoto masového rituálu je, že se neodehrává na veřejném místě, ale v soukromí. Přes tuto oddělenost je si každý čtenář novin vědom toho, že jedna činnost je v tutéž chvíli prováděna tisíci, později i miliony lidí. Tato ceremonie je navíc neustále den co den opakována. Spolu s ideou abstraktní souvislosti homogenního času měřeného kalendářem je tak ve čtenáři neustále znova a znova utvrzována představa společenství anonymních společenářů.

Podmínkou vzniku národních novin je ovšem vznik národních jazyků. V něm se odrazila mimo jiné i ekonomická logika. V předmoderní Evropě existovalo takové množství mluvených jazyků, že kdyby trh s tiskovinami měl respektovat tyto jazykové hranice, nemohl by nikdy expandovat do masové produkce. S postupem budování národních trhů se množství nářečí redukovalo na mnohem menší počet psaných jazyků. Tyto tištěné jazyky (*print-languages*) pak položily základ pro národní vědomí ve trojím smyslu.⁷ Za první vytvořily sjednocená pole komunikace v kulturní sféře, „pod“ latinou vzdělanců a „nad“ místními dialekty. Čtenáři byli národním jazykem přivedeni k vědomí sounáležitosti se stovkami tisíců či milionů lidí stejné jazykové oblasti. Za druhé přinesl tiskový kapitalismus jazyku do té doby nevidanou stálost – tištěné slovo bylo schopné potenciálně nekonečné reprodukce a nebylo podrobeno místním ani časovým modifikacím, k nimž dříve docházelo při přepisování.⁸ Za třetí se z tištěných jazyků staly jazyky administrace, čímž se dále podpořila jazyková homogenizace.

Přestože důležitou podmínkou vzniku národa je jazyková rozmanitost, neznamená to, že je zvláštní jazyk nutně kritériem národního vědomí. Anderson považuje za první generaci nacionalismů americká hnutí za nezávislost z přelomu 18. a 19. století, která se místo partikularity jazyka dovolávala univerzalistických principů samosprávy. Podobně jako francouzští revolucionáři také severoameričtí puritáni i jihoameričtí kreolové chápali ustavení národa

jako radikální přetržku s minulostí. Teprve *druhá*, evropská vlna nacionalismu začala interpretovat národ „genealogicky“ jako entitu založenou v dávné mytické minulosti, kterou je třeba „probudit“ ze spánku a zapomnění. Jazyk a kultura tak začaly hrát klíčovou roli. *Za třetí* vlnu nacionalismu považuje Anderson „úřední nacionalismus“, jímž odpovídají ohrožené imperiální dynastie na jazykový nacionalismus vlny druhé. Jeho příkladem je program rusifikace za Alexandra III. v Rusku či anglicizační koloniální projekty za královny Viktorie. *Čtvrtá* vlna nacionalismu začíná podle Andersona na konci první světové války a je charakterizována rozpadem říší. Patří do ní rozpad moderních koloniálních říší po druhé světové válce. Říše se fragmentují do *národních států*, které se v celosvětovém měřítku stávají jediným legitimním modelem politické organizace. Lidstvo je pochopeno jako společenství národů.

1. 2. Francouzské a německé národní vědomí a spor o modernitu

Podle Gellnera a Andersona nedává nacionalismus druhé vlny správný obraz o sobě samém, dovolává-li se lidové kultury a předmoderních tradic. Ve skutečnosti totiž vnucuje obyvatelstvu kulturu vysokou a tradiční sociální struktury rozpouští v moderní mase. Nacionalismus tedy není úchylkou z moderních dějin, jak si myslí Elie Kedourie.⁹ Pro kapitalistické industriální země s centralizovaným státem je kulturně-skupinová homogenita funkcionální nutností.

Americký teoretik John Breuilly definuje nacionalismus jako formu politiky, která se ve svém boji o státní moc opírá o kritérium etnokulturní identity. Nacionalismus apeluje na nostalgickou touhu po ztraceném, emocionálně prožívaném „společenství“ – *Gemeinschaft*, a přitom ve skutečnosti nabízí pouze ztotožnění s anonymní masovou „společností“ – *Gesellschaft*.¹⁰ Iluze společenství je pak často vytvářena pouze personifikací společnosti v postavě charismatického národního vůdce. Podle Breuillyho nabízí nacionalismus fiktivní překonání rozestupu mezi státem a občanskou společností. Právě nostalgie po životě „před“ moderním vydělením soukromí a veřejné sféry, kultury a politiky, kmenové komunity a velké společnosti vhání lidi do náruče nacionalismu slibujícího zrušení, či alespoň překlenutí těchto rozestupů. Nacionalismus jako lék utišu-

jící bolesti sociální diferenciaci by však bez ní nikdy nemohl vzniknout.¹¹

Jako ideologická doktrína staví nacionalismus hodnoty a zájmy kulturně partikulární skupiny nad všechny ostatní a chce jejich nadřazenost stvrdit a garantovat ustavením jejího vlastního státu.¹² Toto partikularistické jádro se ovšem neobejde bez univerzalistických principů – skutečněný národ je samosprávným lidem rovných občanů jakožto příslušníků lidského druhu a právo na národní sebeurčení je právem všech národů, z nichž se lidstvo skládá.¹³ Oscilace mezi partikularismem a univerzalizmem charakterizuje historii i národní ideologii všech moderních států. Podle převahy jednoho či druhého aspektu se pak často uvádějí USA, Francie a Velká Británie jako státy univerzalisticky zakotvených národů a Německo jako typický příklad etnické a kulturní legitimace státní moci. Obvykle se argumentuje tím, že americkým osídlencům stačila k ideologickému odůvodnění jejich boje za nezávislost idea kolektivu rovných a svobodných občanů a jeho práva na samosprávu. Ve Velké Británii i Francii se slovo „národ“ začalo používat v teritoriálním a stavovském smyslu pro tu část společnosti, kterou proti moci panovníka reprezentovaly anglický parlament a francouzské generální stavy, přičemž etnická stránka národa se nezdála být v jeho oficiální sebedefinici nejdůležitější.

V kontextu kontinentální Evropy se obvykle protiklad partikularisticky a univerzalisticky založeného národa předvádí na rozdílu mezi francouzskou a německou národní ideologií. Jejich spor byl započat již roku 1774, kdy Johann Gottfried Herder publikoval spisek *Také jedna filosofie dějin ke vzdělání lidstva (Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit)*, v němž polemizoval s Voltáirem a encyklopedisty.¹⁴ V protikladu k jejich plochému racionalismu byl Herder toho názoru, že smysl historie nespočívá v příchodu univerzálního rozumu, nýbrž ve hře navzájem nepřevoditelných kulturních individualit, jež jsou ztělesněny v jednotlivých národech (*Völker*). Zatímco francouzští filozofové umísťovali jádro lidství do abstraktní osoby, která měla jakožto nositel univerzálního rozumu být exemplářem lidského druhu, Herder zdůrazňoval, že myšlení jednotlivce je formováno konkrétním jazykově-kulturním společenstvím, které ho činí nepřevoditelným na myšlení příslušníků jiných společenství. Zatímco první pojetí je individualistické, druhé připomíná předmoderní holismus, jenž

jednotlivce nedokáže pochopit jinak než jako organickou součást celku. V předmoderních skupinách je však partikulární „my“ směřováno s univerzálním lidstvem, takže cizinci mají status podlidí. U Herdera jsou si naopak všechny kultury rovny. Lze říci, že převedl moderní zásadu rovnosti individuálních subjektů na úroveň subjektů kolektivních. Lidstvo je podle něj souhmem jazykově-kulturních národů, přičemž za pluralitou jejich „rozumů“ nelze najít žádného společného jmenovatele v podobě rozumu univerzálního. Přináležitost k nějakému národu je nutnou podmínkou příslušnosti k lidstvu – lidské individuum vně konkrétního jazykového společenství je pro Herdera nemyslitelné.

Pro pochopení kořenů německého sebepojetí je ovšem třeba vrátit se až k Lutherovi. Ten udělal jasnou čáru mezi vnějším světem a niterným vztahem k Bohu. Aby podtrhl důležitost subjektivní duchovnosti, znehodnotil spolu s církví i další světské instituce, včetně politických. Luther je zakladatelem onoho německví, o němž Marx napsal, že v myšlenkách realizuje to, co ostatní národy realizují ve skutečnosti. Jeho náboženský individualismus, jenž každého obtížil zodpovědností za vlastní spásu, učinil těžištěm svobody sféru vzdělání a duchovního sebezpytu a odvrátil pozornost od sociálních a politických otázek. Německé pojetí svobody se pak v návaznosti na tento Lutherův obrat vyznačuje spojením dvou zdánlivě protikladných rysů – důrazu na niternou svobodu jednotlivce a poslušnosti národnímu společenství, příslušnost k němuž není otázkou volby, nýbrž osudu.¹⁵ Právě bezpodmínečná věrnost tomuto společenství je podmínkou individuálního rozvoje. Tato paradoxní syntéza kolektivismu národa s individualismem osobní kultury (*Selbstbildung*) je možná právě proto, že německý individualismus nepřesahuje z kulturní *Gemeinschaft* do úrovně *Gesellschaft*, tedy do sféry vnějších světských zájmů a politických svobod.

Rozdílný způsob, jakým se definovaly německá a francouzská národní identita, vyjadřuje kontrast civilizace a kultury. Zatímco Francouzi (a s nimi také Britové) od 18. století identifikovali své bytí s pokrokem univerzální civilizace, Němci chápali civilizaci jako pouhou kultivaci vnější formy a způsobů chování, která je nepodstatná z hlediska jejich kultury jako výrazu nezastupitelné zvláštnosti jejich národa. „V německém pojetí je sice *Zivilisation* užitečná, ale pouze jako hodnota druhého řádu, která se týká pouze vnějšího vzhledu lidských bytostí, povrchu lidské existence. Slo-

vo, jehož prostřednictvím se Němci interpretují a jež více než kterékoli jiné vyjadřuje jejich hrdost na vlastní bytí a jeho výkony, je *Kultur*. [...] Francouzský a anglický koncept civilizace může odkazovat k politickým i ekonomickým, náboženským i technickým, morálním i sociálním faktům. Německý koncept kultury odkazuje hlavně k intelektuálním, uměleckým a náboženským faktům a má sklon rýsovat ostrou dělicí linii mezi nimi a fakty politickými. [...] *Civilization* popisuje proces, či alespoň výsledek procesu. Poukazuje k něčemu, co je v neustálém pohybu, co pořád postupuje „kupředu“. Německý koncept *Kultur* v obvyklém použití má k pohybu jiný vztah. Odkazuje k lidským výtvorům, které jsou zde jako „květiny na poli“, k uměleckým dílům, knihám, náboženským či filozofickým systémům, v nichž se vyjadřuje individualita určitého lidu.“¹⁶

Zatímco pro Němce je typická *etnokulturní* forma národní příslušnosti, pro Francouze je to forma *politická*. Národní loajalita Němců je dána krví a jazykem, loajalita Francouzů se opírá o viru v republikánské ideály.¹⁷ Proti *duchovní svobodě* německé reformace stojí *politická svoboda* Francouzské revoluce. Proti Lutherově výzvě, aby byl každý sám sobě knězem, stojí ideál občana, který je si suverénem i poddaným. Na rozdíl od německého *organického společenství* je francouzská *republikamechanickou asociací nezávislých individuí*. Němec je Němcem svou podstatou, a jen díky tomu je člověkem. Pro Francouze je naopak národ sice fakticky nutným, ale v principu nepodstatným rámcem emancipace lidského individua. Jak řekl Montesquieu: „Jsem nutně člověkem, a jen náhodou Francouzem.“ V tomto druhém pojetí není mezi individuem a druhem žádná zprostředkující instance – národ nemá žádný ontologický status. Proti fatalitě narození do partikulárního etnokulturního společenství stojí společenství politické, k němuž si člověk volí příslušnost na základě přijetí univerzalistických principů.

Francouz má být tedy hrdým občanem Francie, protože se v ní poprvé v historii realizovaly obecné lidské hodnoty jako volnost, rovnost a bratrství, čímž se stala – s Micheletem řečeno – učitelkou lidského druhu. Všelidské zakotvení francouzského národa však nedostalo svým vlastním aspiracím. Od časů revoluce bylo ve francouzském národním vědomí skryto zálučné smíšení pojmu národa jako kolektivu rovných a svobodných zástupců lidství s představou zvláštního společenství. Národ byl sice vymezen jako národ poli-

tický, to jest jako kolektiv univerzálních, a tedy abstraktních subjektů, avšak loajalita vůči němu měla charakter příslušnosti k partikulární etnokulturní skupině. Projevem tohoto smíšení bylo, že specifické danosti francouzské politiky a kultury byly naivně identifikovány s všelidskou civilizací. Teprve šok z porážky Německem roku 1871 a posléze Dreyfusova aféra postupně rozdělily národní ideologii zřetelně na partikularistický blok monarchistické pravice a univerzalistický blok republikánské levice. Ta však stále pěstovala výše zmíněnou formu etnocentrismu, která přisuzuje Francouzům privilegované postavení mezi ostatními národy právě proto, že jsou údajně nositeli všelidských principů. Naproti tomu německý etnocentrismus zakládá představu o nadřazenosti německého národa až do Fichteho spíše na přesvědčení o vlastní jedinečnosti. Zatímco tedy hodnota francouzské identity spočívá v její univerzální reprezentativnosti – ztělesňuje se v ní lidstvo samo –, hodnota německví leží právě v jeho nepřevoditelnosti na žádného společného jmenovatele s ostatními národy.

Na obranu Herdera je však třeba znova připomenout, že proti osvícenské hierarchizaci kultur i období v lidských dějinách stavěl jejich rovnost a proti jednorozměrné redukci hájil rozmanitost a pluralitu lidského celku. Ještě také neformuloval pozdější nacionalistickou tezi o právu národa na stát. Skutečně nebezpečnému německému nacionalismu položil ideové základy až Johann Gottlieb Fichte právě tím, že německý smysl pro osudové zapuštění člověka do *Gemeinschaft* spojil s osvícenským univerzalizmem. Tím dospěl k ideji světovládné role německého národa, kterou formuloval ve svých *Řečech k německému národu (Reden an die deutsche Nation, 1808)* psaných ve chvíli napadení Německa Napoleonovými vojsky.¹⁸ V odporu vůči francouzskému civilizačnímu misionářství přebírá Fichte jeho argument, když charakterizuje německví jako identitu, do níž se v novověku vtělila podstata lidstva. Jeho pangermanismus je tedy založen univerzalisticky.¹⁹

Přesvědčení o všelidském poslání můžeme v německém národním vědomí sledovat v různých obměnách až do druhé světové války. Zatímco ideově leží jeho kořeny v tomto fichtovském protnutí osvícenského univerzalizmu a romantického partikularismu, jeho historickým kořenem je podle francouzského antropologa Louise Dumonta přetrvávání tradice neomezené suverenity Svaté říše římské národa německého, která nebyla v Prusku a posléze ani

v bismarckovském Německu jasně a nedvojznačně nahrazena ideou teritoriálně omezené suverenity. Sjednocené Německo mělo dvojitou tvář – z hlediska mezinárodního to byl stát národní a teritoriální, na úrovni vnitřní představy si však ponechávalo aspekt svrchovanosti univerzální.²⁰

Relevance kontrastu francouzské a německé národní ideologie ovšem přesahuje problém definice národní identity. Tato dichotomie totiž tvoří matrici, v níž se od konce 18. století odehrávají evropské diskuse o modernitě. Konflikt individualistického univerzalizmu a skupinového partikularismu, osvícenského racionalismu a romantického iracionalismu byl od začátku formulován jako spor o hodnotu a smysl moderní evropské civilizace. Základním znakem odlišujícím ji od ostatních civilizací je totiž právě individualismus a s ním spojená idea o rovnosti všech lidí. To kontrastuje s tradičními společnostmi, které samy sebe vnímají holisticky a hierarchicky: jednotlivci v nich jsou jednou provždy vymezení sociálním a kulturním prostředím, do něhož se narodili – strukturovaná společenská totalita předchází a determinuje život jednotlivců náležejících do hierarchicky seřazených skupin.

Osvícenská filozofie naproti tomu vytrhává jednotlivce z jejich živěji. Pod rouchem kněze, feudála, měšťana či rolníka odhaluje všem společnou lidskou přirozenost. Rozvíjí ideu abstraktního – z konkrétních kontextů a skupin vyvážaného – lidského subjektu obdařeného přirozenými právy a univerzálním rozumem. Podle liberálního mýtu společenské smlouvy se takový subjekt spojuje s ostatními prostřednictvím svobodného aktu. V tomto obraze je tedy společnost pochopena jako asociace svobodných a rovných jednotlivců. O rozum opřená individuální autonomie a dobrovolnost sociálních svazků je vyhlášena za všeobecný ideál, jež má lidstvo uskutečnit, chce-li naplnit podstatu člověka.

Již první historická událost ohánějící se praporem rozumu a přirozených práv však vyústila ve zvůli a teror. Od té doby byla mnohá další strádání a krveprolití způsobena zaslepeností osvícenské víry ve schopnost člověka nastolit zcela racionální a spravedlivou společnost zbavenou konfliktů. Posledními intelektuálními reakcemi proti této víře byly postmodernismus a komunitarismus 80. let. Oba proudy vyjadřovaly prožření z iluze možného sebezaložení racionálního subjektu, v něž věřil Kant. Podle nietzschovských postmodernistů je takový odlišitý subjekt jen odlitkem novověké

vůle k moci.²¹ Podle amerických komunitaristů jej jeho neukotvenost vydává napospas anomickým silám světa zbaveného smyslu.²² V útocích těchto dvou táborů na moderní liberalismus se reprodukuje kontrast mezi univerzalistickým individualismem osvícenců a partikularistickým komunitarismem romantiků, jenž byl poprvé načrtnut v debatě Herdera s Voltairem.

Toho si ve své kritice těchto směrů všímá také francouzský publicista Alain Finkielkraut.²³ Podle něj si z romantických a konzervativních antiosvícenců přelomu 18. a 19. století berou především kulturní relativismus a kolektivismus. Podobně jako oni uvěznují jednotlivce do totality jazykových a sociálních struktur. Obrací liberálně-osvícenskou prvotnost všelidské přirozenosti před zvláštními kulturami. Navlékají jednotlivce znova do livrejí zvláštních skupin a zbavují ho jeho přirozených práv. Finkielkraut vidí v „právu na diferenci“ a jiných heslech 80. a počátku 90. let spojovaných s postmodernismem a komunitaristickým „multikulturalismem“²⁴ jen další projev romantického odporu k modernitě, na němž je podle něj postaven také moderní nacionalismus. Proti reakčnímu návratu ke kořenům chce Finkielkraut znova potvrdit dogmaticko-osvícenský program podrobování empiricky daného soudné stolici rozumu. Hlásí se k modernímu projektu ducha, který přestává být pouze aspektem bytí a stává se jeho aktivním tvůrcem. Jedině tak se podle něj lze zbavit směřování *Sein se Sollen* – tj. toho, co již dlouho existuje, s tím, co by existovat mělo.

Proti „německé“ partikularistické tradici tedy Finkielkraut hájí „francouzský“ univerzalizmus, proti fatalismu svobodu volby, proti iracionalismu a pasivitě aktivní rozum poměřující svět univerzálními principy. Dovolává se při tom francouzského vzdělance druhé půle minulého století Ernesta Renana. Podle něj člověk nepatří ani jazyku, ani rase, nýbrž sobě, neboť jakožto morální bytost má svobodu volby a může rozhodnout o společenství, k němuž chce patřit. To píše Renan ve slavné stati „Co je národ“, jež vznikla z otřesu způsobeného ztrátou Alsaska-Lotrinska roku 1871.²⁵ Němci zdůvodňovali připojení tohoto území jazykem a německou kulturní tradicí, která se na něm udržovala. Renan uznává pokrevní a jazykově-kulturní německví Alsasanů. Staví však proti němu jejich politickou příslušnost k občanskému národu Francie jako jejich svobodně zvolené vlasti. Aby zdůraznil „voluntaristické“, „elektivní“ pojetí národa, mluví o něm jako o výrazu „každodenního plebiscitu“ jeho občanů.

1. 3. Dvojitá tvář národa

Protiklad francouzského a německého národního sebepojetí je do velké míry věcí ideálně-typické abstrakce. Odpovídá tomu, co se někdy označuje za protiklad západního a východního, občanského a etnického národa a co německý historik Meinecke charakterizoval jako protiklad státního národa (*Staatsnation*) a kulturního národa (*Kulturnation*).²⁶ Britský teoretik nacionalismu Anthony Smith vymezuje západní, občanský model čtyřmi rysy: historickým územím, právně-politickým společenstvím, právně-politickou rovností příslušníků a jednotnou občanskou kulturou a ideologií.²⁷

(1) Historicky obývané území (*homeland, Heimat*) je zdrojem vzpomínek, místem, kde žili, pracovali, bojovali a modlili se „naši“ předkové, hrdinové a svatí. Řeky, hory a města jsou předměty uctívání a exaltace. I přírodní zdroje jsou považovány za výlučné vlastnictví lidu daného území, a jako takové jsou zapovězeny „cizím“. Ideálem je ekonomická soběstačnost národního teritoria. (2) Ztělesněním vlasti či otciny (*patria, fatherland, Vaterland*) jako právně-politického společenství jsou jednotné zákony a politické instituce, jež vyjadřují společné politické hodnoty. Někdy jsou tyto instituce centralizované a unitární (pořevoluční Francie), jindy jde naopak o svaz mnoha relativně samostatných federovaných jednotek (USA, Nizozemí). V druhém případě mají federální instituce za úkol zároveň ochraňovat autonomii jednotek i vytvářet překlenující identitu a společnou politickou vůli.

(3) Výrazem rovnosti příslušníků daného národa je jejich občanství vyjádřené systémem rovných práv a povinností. Tímto systémem je ustaveno společenství vzájemných nároků a závazků, z něhož jsou vyloučeni všichni cizinci. (4) Zákony a instituce se opírají o jednotící kritérium společně sdílených hodnot a tradic, o stmelující soubor národních idejí a aspirací. Vytváření a prosazování této veřejné kultury je úkolem výchovných a vzdělávacích institucí a masových médií. Také v západním modelu je tedy národ mimo jiné i specificky kulturní komunitou, sjednocenou kolektivní pamětí a společnými mýty.

Opáčná, východní či etnická koncepcie národa je podle Smithe založena na pokrevním původu, lidové mobilizaci a rodném jazyce a tradicích. (1) V tomto pojetí je národ především komunitou těch,

kteří se do něj narodili (jak ostatně napovídá latinská i česká etymologie tohoto slova). Je společenstvím lidí jednoho původu, fiktivní mezigenerační kvazirodinou pocházející ze „společných předků“. Jeho příslušníci se proto chápou jako jeho „synové a dcery“ a vzájemně pak jako „bratři a sestry“. (2) Důraz na „rodinná pouta“ národního společenství souvisí s lidovým (či alespoň na lid se odvolávajícím) charakterem etnické koncepce. I v dobách, kdy „lid“ není politicky mobilizován, zůstává vyzývaným objektem politických aspirací a posledním rétorickým odvolacím soudem. Národní vůdcové ospravedlňují své činy a sjednocují třídy s protikladnými sociálními zájmy odkazem na „vůli lidu“ jako jejich společný kořen. (3) Rodný jazyk, zvyky a tradice hrají v této koncepci podobnou funkci jako zákony a politické instituce v západním modelu – představují zdroj norem soužití a tmel společenství.

Z předcházejícího plyne, že přes svůj kontrast mají oba modely společné jádro. Podle Smithe spočívá v přesvědčení, že „národy jsou územně ohraničené jednotky obyvatelstva vázané k vlasti (*homeland*); že jejich příslušníci sdílejí společnou masovou kulturu a společné historické mýty a vzpomínky, že mají zákonně uložené nároky a povinnosti v rámci společného právního systému; a že v rámci národů existuje společná dělba práce a systém výroby založený na volném pohybu všech členů po celém území. [...] Tyto společné předpoklady můžeme heslovitě shrnout jako základní rysy národní identity následovně: (1) historické území čili vlast, (2) společné mýty a historické vzpomínky, (3) společná masová veřejná kultura, (4) společná zákonně zajištěná práva a povinnosti pro všechny členy, (5) společná ekonomika s územní mobilitou pro všechny členy“.²⁸

Národní identita má podle Smithe komplexní povahu a nemůže být nikdy redukována na jediný element. Důležité je nesměšovat národ a stát, přestože se tyto pojmy zvláště ve francouzském a anglickém jazykovém úzu často překrývají. Oba koncepty jsou vázány na teritorium a suverenitu lidu, přesto je těžiště každého z nich jinde. Stát označuje především veřejné instituce, oddělené od ostatních sociálních institucí a vykonávající monopol donucování a výběru daní uvnitř daného teritoria. Národ naproti tomu znamená kulturní a politické pouto svazující ty, kteří sdílejí danou historickou kulturu a zemi.

Dvěma modelům národa odpovídají dva základní typy nacionalismu (v širokém smyslu sebepojetí či ideologie národa), které jsme v minulé podkapitole narýsovali na francouzském a německém příkladu – západní, racionalistický a asociativistický nacionalismus stojí proti nacionalismu východnímu, mystickému a organickému.²⁹ První považuje národ za sdružení lidí žijících na jednom území pod jednou vládou a jedním systémem zákonů. Druhý, rozvíjený především „na východ od Rýna“, považuje národ za osudové společenství, do nějž lidé nevstupují dobrovolně nějakou pomyslnou asociací (společenskou smlouvou), ale do něhož se prostě rodí.

Západní a východní model národa jsou ideálními typy. Ani u státních národů nelze nikdy zcela oddělit občansko-politickou příslušnost od příslušnosti etnokulturní. Každý národ a nacionalismus má obě tyto strany. Převaha jedné či druhé se mění v čase a v závislosti na historických souvislostech a politických konfliktech. Příkladem sporu i doplňování dvou způsobů národní sebeidentifikace je rozštěp národního vědomí Francouzů na přelomu 19. a 20. století: vzniklo organické křídlo, představované monarchistickou pravíci, a křídlo asociativistické, představované republikánskou levicí. I ve chvílích nejtužšího ideologického sporu se ovšem monarchisté i republikáni shodli na tom, že Francie má „přirozené“ historické území (včetně Alsaska-Lotrinska) a že společnou národní kulturu je třeba systematicky vštěpovat všem občanům. Na obou stranách byla stejně silná oddanost francouzskému jazyku i přesvědčení o výlučnosti francouzského národa – lišily se jen ve způsobu jejich zdůvodnění.

Přes spornost přívlastků „východní“ a „západní“, zpochybných mnoha „východními“ nacionalismy „na západ od Rýna“, je odlišení na asociativistickou, občansko-teritoriální, a organickou, etnokulturní, verzi národního vědomí užitečné. Musíme však mít na paměti, že protiklady nejsou absolutními, nýbrž poměrnými veličinami – jak bylo řečeno: nikdy není možné zcela oddělit identitu etnickou a kulturní od identity územní a politické.³⁰ Všechny národy jsou současně kulturními a politickými. V definici každého národa jsou přítomny obě stranky – důležité je, která z nich má převahu.

1. 4. Dichotomie moderní politiky

Přelom 80. a 90. let s sebou spolu se zhroutčením sovětského bloku přinesl vlnu postkomunistického nacionalismu. Ať již ji pochopíme jako dovršení antikolonialistického „národněosvobozeneckého“ hnutí poválečného období nebo jako další vlnu v řadě, vypočítávané Andersonem, odehrává se stejně jako vlny předchozí v matici sporu říše versus národní stát, byť se v případě sovětského bloku jednalo o „říši“ velice zvláštního, totiž specificky moderního, totalitního typu, která do sebe navíc v podobě národnostního federalismu již zakomponovala nacionalistický prvek. (4. 2.) V postkomunistických nacionalistických konfliktech 90. let často nelze odlišit rovinu války mezi vznikajícími státy od politického boje či občanské války uvnitř států. Spor se totiž většinou vede právě o určení státních hranic. Řeší se zároveň otázka legitimacy existujících či vznikajících států – tj. problém státnosti – i otázka legitimacy politického režimu uvnitř států – tj. problém demokracie. (4. 1.)

Liberálně-demokratický Západ byl touto situací zaskočen. Všeobecně se totiž předpokládalo, že hlavním problémem postkomunistických společností bude nastolení demokracie. Ukázalo se však, že problém státnosti byl přinejmenším právě tak, ne-li více naléhavý. Je to pochopitelné: dokud není vyřešena otázka legitimity státu, těžko si lze totiž představit budování legitimního politického systému v rámci tohoto státu.³¹ Jediný, kdo měl připravenou odpověď na otázku legitimacy či nelegitimity postkomunistických států, byl „východní“ nacionalismus ospravedlňující stát poukazem k existenci předpolitického etnokulturního společenství. V liberálně-demokratickém táboře přetrvávalo rozdělení na ty, kteří mlčenlivě či otevřeně souhlasí s tímto nacionalistickým principem, a na hlasatele občanského národa. Obě tyto alternativy jsou pevnou součástí liberálně-demokratické tradice. Tak od Johna Stuarta Mila přes Wodroowa Wilsona k Robertu Dahlovi se předpokládalo, že demokracie může být budována pouze v rámci politického celku, který již je integrován na základě společné předpolitické kolektivní identity.³² Na straně druhé Hans Kohn a další univerzalističtí kritikové etnického nacionalismu prosazovali národ definovaný státem, aniž by byli s to odpovědět na otázku co dělat, pokud takový stát neexistuje nebo pokud nevzbuzuje dostatečnou loajalitu svých občanů.

Bezradnost Západu čelem k postkomunistické realitě dokládala nedostatečnost těchto dvou odpovědí. Obě stojí a padají s přijetím národního státu jakožto univerzální formy politické organizace a vtěsňávají pojem demokracie do jeho hranic. Na rovině vědecké vyplývá nechuť ke kritickému zkoumání národního státu z dělby práce uvnitř politické vědy mezi teorií mezinárodních vztahů na straně jedné a teorií domácích institucí na straně druhé. Ve svých klasických formulacích předpokládají obě disciplíny existenci suverénních národních států a nezabývají se problémem legitimacy států ani obecnější otázkou, zda systém národních států je skutečně nejvhodnější formou politické organizace lidstva. Implicitně se ovšem opírají o nacionalistický předpoklad, že stát je institucionálním výrazem „společnosti“ – totiž národa – a že lidstvo a zeměkoule jsou (či měly by být) rozděleny mezi národní státy.

Teorie demokracie se zaměřuje na interní ústavní a politické struktury. Suverenita státu představuje jejich vnější limit, mez, která je předpokládána, avšak nereflektována. Z druhé strany považuje tuto suverenitu za samozřejmou také teorie mezinárodních vztahů, když definuje předmět svého zájmu jako vztahy mezi suverénními státy, které samy nejsou řízeny žádnou suverénní mocí, a mají tedy „anarchickou“ povahu. Jsou tedy chápány v protikladu ke sjednocenému společenství, reprezentovanému státem: protože jsou anarchické, jsou nutně sférou mocenského konfliktu, pocházejícího ze střetu národních zájmů a regulovaného mechanismem rovnováhy mocí.

Podle politického teoretika Roberta Walkera vyjadřuje rozštěp v rámci politické vědy „předěl mezi vnitřkem a vnějškem, mezi stejným (self) a jiným (other), identitou a diferencí, společenstvím a anarchií, který je konstitutivní v našem moderním chápání politického prostoru“. Tomuto chápání činí potíže představit si „politiku za horizonty suverénního prostoru“, který nám dává bezpečí pořádku a míru v protikladu k nejistotě mezinárodního násilí a anarchie. Nekriticky přejatá idea suverenity zvětčuje rozdíly mezi sjednoceným společenstvím a pouhými vnějšími vztahy, představovanými dvěma kánony politického myšlení, „kánonem přítomnosti a kánonem nepřítomnosti, seriózní teorií ustaveného politického společenství a depresivní teorií pušek a bomb“.³³

1. 5. Mezistátní systém

Na to, abychom naznačenou dichotomii zbavili zdání přirozenosti, abychom ji tedy „denaturalizovali“, je třeba ji pochopit jako produkt historických procesů – „historizovat“ ji. Ustavení národního státu je důsledkem spojení principu suverenity (ukotveného vestfálským mírem) s liberálně-demokratickými ideami, s jejich jádrem v teorii přirozených práv. Toto spojení muselo nutně vést k „nacionalizaci“ suverenity – jakmile se totiž měl suverénem stát lid, vyvstal problém, jak určit demografické a teritoriální hranice tohoto lidu. Z tohoto hlediska je nacionalistická ideologie nutným momentem demokratizace. Budování národního státu jako specificky moderní formy politické organizace bylo přitom nedílně spjata s ustavováním systému národních států. Pohled na rozvoj tohoto systému potvrzuje naznačenou spojitost teritoriální suverenity, liberální demokracie a nacionalismu. Tato vazba – podobně jako Gellnerovo napojení vzniku národa a nacionalismu na funkcionální požadavky industrialismu a Andersonovo zdůraznění podmínek „představitelnosti“ národa – otrásá přesvědčením antinacionalistických liberálů o vylučujícím protikladu mezi univerzalisticky založenými národy občanskými a partikularisticky založenými národy etnickými.

Historickým prostředníkem mezi tradičním a národním státem je stát absolutistický. Během jeho rozvoje byly často neurčité meze feudálních panství proměněny v přesně vyznačené hranice a politická moc koncentrována na vrcholku byrokratické pyramidy. Zároveň se od 16. století začal rozvíjet systém stálých diplomatických styků. Podle britského sociologa Anthonyho Giddense je rozvoj vnitřní svrchovanosti podepřen vymezováním vůči ostatním státům. Suverenity „jasně odlišuje autoritu různých států a dává nový význam teritoriálním hranicím mezi nimi“.³³ Princip suverenity je vyjádřen v zásadě *cuius regio, eius religio*, která dává každému státu nezadatelné právo určovat náboženskou víru svých poddaných, ale zapovídá mu dělat totéž za jeho hranicemi. Náboženská válka mohla být ukončena jen tak, že každý stát uznal svrchovanou moc ostatních států nad jejich obyvateli.

Koncept suverénní moci se týkal území, neboť to se v době absolutistických monarchií stalo hlavním předmětem politiky. Od

feudálního důrazu na panství nad lidmi se přešlo k typicky modernímu důrazu na moc nad věcmi. Tato změna v definici politické moci byla v souladu s rostoucí důležitostí vlastnických vztahů v ekonomickém životě. Teoretik mezinárodních vztahů James Mayal upozorňuje, že „konvenční model mezistátního systému je model vlastnictví realit“ a že v základu vměšování do vnitřních záležitostí se odráží moderní princip posvátnosti vlastnictví.³⁵ Vestfálský řád byl ovšem rovnostářský pouze na právní rovině. Ta však mohla být dispenzována na rovině mocenské. Zásada dispenze umožňovala státům překračovat princip suverenity v případě, že to bylo nutné pro udržení geopolitické stability založené na rovnováze moci. Náboženské příměří tedy připouštělo válku jako legitimní prostředek pro dosahování omezených politických účelů. Ve zkratce lze tedy říci, že dvěma základními rysy vestfálského urovnání byly rovná suverénita a velmocenská rovnováha.

Jak bylo řečeno, národní stát je výsledkem spojení principu suverenity s osvícenskou ideou lidských práv včetně práv politických. Právo lidu na vládu v suverénním státě, které nahradilo božské právo králů, bylo posléze vyloženo jako princip národního sebeurčení. Jakmile se z poddaných prince stali občané a suverénita dynastická byla nahrazena suverenitou lidovou, mezistátní systém nemohl již být pojat jinak než jako společenství národů. Přijme-li se idea, že lid je zdrojem politické moci, vyvstane otázka, kteří lidé tvoří „lid“. Zatímco ve velkých zemích západní Evropy byly díky rozvoji absolutismu tyto demografické hranice předurčeny dobře etablovanými územními hranicemi států, ve zbylých evropských regionech naopak často scházela samozřejmá loajalita k existujícím politickým strukturám. Proto nezbyvalo než se opřít o předpolitickou definici národa. Ve střední a východní Evropě se vodítkem pro řešení problému „kdo je lid“ staly etnické – tj. domněle pokrevní a jazykově-kulturní – rysy obyvatelstva. Ať již se ovšem při specifikaci „lidu“ postupovalo od státu k etnokulturnímu národu nebo naopak od etnokulturního národa ke státu, v obou případech obsahuje výsledná identita národního státu oba póly definice národa (1. 3.). Ve všech nacházíme spojení racionalistických abstrakcí osvícenců s emocionální vazbou na konkrétní společenství (1. 2.), ve všech je univerzalistická forma naplněna partikularistickým obsahem.

Historicky byl proces ustavování národních států spuštěn Francouzskou revolucí, napoleonskými výboji a reakcí na ně. V těchto

událostech byla idea přirozených práv všech lidí jako příslušníků lidského druhu postupně napouštěna etnickými a kulturními ingrediencemi – „ponárodnována“. Sňatek demokratického liberalismu a nacionalismu byl roku 1848 zpečetěn takzvaným Jarem národů. Ve střední a jihovýchodní Evropě se elity vycházející z doktríny lidové suverenity nemohly obracet k jiným „lidům“, než jakými byly domněle již existující, předpolitické etnické „národy“. Tím, že se tyto elity chovaly, jako by tyto národy již existovaly, začaly je vytvářet.

Uzké spojení liberální demokracie a nacionalismu bylo posléze stvrzeno W. Wilsonem, když spojil ideu vnitřní legimitity politického režimu založenou na samo-správě lidu s mezinárodní legimitivou státu založenou na sebe-určení národa. Jeho liberální nacionalismus se opíral o předpoklad, že univerzální společenství národních států bude schopno nastolit systém kolektivní bezpečnosti jen tehdy, budou-li naplněny jak demokratické, tak nacionalistické aspirace národů. Idealisticky doufal, že v takovém případě by se mezistátní řád mohl obejít bez politické dispenze z principu suverenity, odůvodňované požadavkem rovnováhy mocí. V takovém systému by se legimitivní použití síly omezilo pouze na sebeobranu. Lenin vypracoval komunistickou verzi stejné ideje – jakmile se spojí lidová vláda s národní suverenitou, vyruší se příčiny válek mezi národy a vzniklé republiky budou pokojně spolupracovat. Zatímco pro liberála Wilsona byla ztělesněním takové mírové spolupráce Společnost národů, pro bolševika Lenina jím byl Sovětský svaz.

1. 6. Národní sebeurčení proti teritoriální suverenitě

Doba zápasů za národní sebeurčení v Evropě byla ovšem zároveň dobou celoplanetární koloniální expanze evropských supervelmocí. Rozpor mezi liberálně-demokratickým nacionalismem a imperiálními výboji evropské rasy byl ideologicky řešitelný jen díky předpokladu, že barbaři musejí být nejprve vychováni a připraveni pro svou samosprávu pod přechodnou kuratelou liberálních říší. Tak se dalo vysvětlit i versailleské urovnání, v němž vítězné mocnosti neuplatnily princip národního sebeurčení mimo Evropu a rozdělily si německé zamořské kolonie a blízkovýchodní provincie osmanské říše v rámci mandátního systému Společnosti národů. Takové

„civilizační“ ospravedlnění však již otrásalo budoucností impérií: „Vytvořením speciální kategorie kolonií, za jejichž správu byli teoreticky odpovědní mezinárodnímu společenství, rozdělením samotné této kategorie podle výhledů jednotlivých teritorií na samo-správu a označením i těch nejzaostalejších za „posvátný fond civilizace“ (a sacred trust for civilisation) ve skutečnosti liberální imperialisté poprvé veřejně připustili, že říše jako taková již není legimitivní politickou formou.“³⁶ Na konci první světové války se tedy národní sebeurčení stalo definitivně novým principem mezinárodní legimitivity států – s jeho pomocí bylo rozložena rakousko-uherská a osmanská říše, radikálně proměněno Rusko a nakonec – po další válce – mu musely ustoupit i velké zamořské evropské kolonie.

Od samého počátku tohoto procesu však existovaly vážné praktické potíže s uskutečňováním tohoto principu, způsobené nesouladem mezi teritoriálním charakterem státní suverenity a národem – ať již měl být dán „organicky“ – etnokulturní identitou, či „asociativisticky“ – svobodným rozhodnutím lidí samých. Sám koncept národní identity trpí fatální neurčitostí, která umožňuje rozporuplné a dosti libovolné výklady. Tím ovšem umožňuje, aby poslední rozhodující instancí sporů byly strategické zájmy mocných. Navzdory optimistickým předpokladům liberálních nacionalistů od J. S. Milla k W. Wilsonovi se rozdělení lidstva do národních společeností ukázalo být velmi násilným procesem. Skupinové identity totiž nejsou dané přírodou či tradicemi, jak se domníval Mill. Ani plebiscit, jehož prostřednictvím se měl princip sebeurčení realizovat podle asociativistické koncepce, nemohl překonat tuto neurčitost: samo vymezení těch, kteří mají rozhodovat o své občanské příslušnosti, již předpokládá, že potenciálně patří k jednomu národu.

V Evropě po první válce a ve třetím světě po válce druhé vyústila delegitimace říší prostřednictvím práva na národní sebeurčení do ustavování nových, údajně „národních“ států, jejichž legimitivita byla ovšem za pomoci téhož práva sama posléze zpochybněna. Antikoloniální zápas byl často založen jen na identifikaci společného nepřítele a scházelo mu sdílené vědomí o národní příslušnosti. Vůdcově náležející k určitým skupinám se prezentovali jako představitelé celku, anebo se ho teprve snažili vytvořit – často obojí zároveň. Když se po získání nezávislosti ukázalo, že nárok reprezentace byl falešný a budování národa neúspěšné, pokoušeli se

mocensky potlačit neuspokojené skupiny a nastolit své etnické panství nad nimi.

Lživost legitimizace státu prostřednictvím práva na sebeurčení národa byla tak často prokázána tím, že mezinárodně uznané státy násilně potlačovaly sebeurčovací požadavky skupin žijících na jejich území. V průběhu 20. století marně hledalo mezinárodní společenství uspokojivé řešení rozporu mezi respektem vůči již nastolené územní suverenitě a principem národního sebeurčení. Tento rozpor se stal zřejmým již bezprostředně po versailleské konferenci, neboť takřka všechny nové postimperiální státy v sobě zahrnovaly jednu či více národnostních menšin. Kvůli neurčitosti ideje národní identity nebylo možno opustit vestfálské dědictví a opřít se pouze o národní sebeurčení. Avšak nebylo možno opustit ani sebeurčovací právo, neboť nebyl a doposud stále není po ruce žádný jiný princip, který by dokázal na mezinárodní úrovni legitimovat existenci států.

Jak doložily i nedávné diskuse o zásahu NATO v jugoslávském Kosovu, rozpor mezi principem teritoriální suverenity a právem národů na sebeurčení zůstává nevyřešen. Tento rozpor není nahodilým, nýbrž konstitutivním rysem mezinárodního společenství – je výrazem skutečnosti, že toto společenství povstalo ze setkání vestfálského systému s ideologií přirozených lidských práv. Z prvního zdroje pochází idea teritoriální suverenity, z druhého pak idea, že posledním základem státu má být lid. Princip suverenity ve své původní podobě svěfoval státům monopol legálního přinucení neomezený ani zvnějšku – ze zahraničí, ani zevnitř – ze strany domácího obyvatelstva. Zásada *cuius regio, eius religio* a vzájemné uznání států dávaly tedy státní rezoně jasnou prioritu před nároky poddaných a zároveň vyloučily vměšování jiných států do vnitřních záležitostí. Lidská práva naopak učinila stát zodpovědným před lidstvem za újmu způsobenou svým občanům. To je předpokladem systému lidských práv Spojených národů, opírajícím se o „Všeobecnou deklaraci lidských práv“ z roku 1948. Tento systém byl anticipován požadavkem menšinových práv, vznášeným Společenstvem národů na nové postversailleské státy i tokijským a norimberským procesem. Rozpor práva národního sebeurčení s principem suverenity je tedy jedním z důsledků posunu od dynastické k lidové suverenitě, od systému neomezených despotických vlád ke společenství liberálních (tj. omezených) národních států.

1. 7. Rozvoj administrativní moci a pacifikace domácí politiky

Jak upozornil Max Weber a po něm z jiného hlediska Michel Foucault, přechod od tradičního státu přes stát absolutistický až k modernímu s sebou nese rozvoj organizační moci neznámé pro tradiční státy. „Na rozdíl od tradičních států představuje národní stát mocenský kontejner, jehož administrativní obvod přesně odpovídá jeho teritoriálnímu vymezení.“³⁷ Administrace obyvatelstva na daném území je přitom spojena s racionalizací a modernizací práva. V návaznosti na Webera a Foucaulta rozlišuje Anthony Giddens tři aspekty rozvoje práva.³⁸ (1) Postupný nárůst počtu zákonů, které se mají uplatňovat neosobním způsobem na celek populace, bez stavovských výjimek. (2) Změny v obsahu práva, které umožňují jasně odlišit soukromé vlastnictví od vlastnictví spadajícího pod veřejnou správu. (3) Změny v trestním právu, kde sankce centralizovaného státního aparátu postupně nahrazují sankce místní a jsou spojeny s budováním sítě internačních zařízení, jejichž příkladem je *hôpital général* ustavený v polovině 17. století ve Francii.

Důležitým aspektem nové administrativní moci je její systematická práce s informacemi o obyvatelstvu. Zatímco v jisté formě je politicky motivovaný sběr a použití informací přítomen i v tradičních státech, přímá kontrola lidských životů je svázána výlučně se státem moderním. Bezprostředním důsledkem této správy populace – již původně vyjadřovalo slovo „policie“ a kterou Foucault nazval „bio-politikou“³⁹ – je pacifikace dané společnosti ve smyslu oslabování role a snižování míry násilí v sociálních vztazích. Vytěšňování násilí do státem monopolizovaných organizací spolu s rozvojem individuální schopnosti sebeomezení a seberizení jsou podle sociologa Norberta Eliase konstitutivními prvky „civilizačního procesu“, jímž prošel Západ v posledních pěti stoletích tohoto milénia.⁴⁰ Novost této pacifikace pochopíme tehdy, uvědomíme-li si, že v tradičních státech neexistovala státní monopolizace násilí v moderním smyslu. Politické centrum nespravovalo lokální jednotky, „existovaly vždy potenciální zdroje vojenského odporu vůči centru“ a skupiny banditů a různé typy urbánních i rurálních gangů byly všudypřítomné.⁴¹ Od 16. století se neustále zvyšovala schopnost moderního státu systematicky kontrolovat dané území a rušit tato potenciální zřídla násilí a ozbrojeného odporu. Zároveň s roz-

vojem kapitalismu se přitom zvětšovala masa vyvlastněných rolníků, prodávajících svou práci a usazujících se ve městech. Tato masa byla zcela novým typem ohrožení pro politickou moc, výzvou, která akcelerovala její expanzi.

Nová internační zařízení měla za cíl oddělit zvláštní kategorie jednotlivců od zbytku obyvatelstva. Foucault tento proces nazývá „velkým uvězněním“ (*le grand renfermement*).⁴² Vedle zmíněného *hôpital général* se zřizují „pracovní domy“ (*workhouses*), nové typy nemocnic, vězení atd. V těchto institucích a armádě se od konce 17. století rozvíjí specificky moderní moc charakterizovaná Foucaultem jako moc disciplinace.⁴³ Disciplinace spočívá v dohlížení, střežení a tělesné a psychologické drezuře. Jejím prostřednictvím jsou v obyvatelstvu internalizovány imperativy systému – lidé se učí sami řídit své chování tak, aby byli poslušnými kolečky mašinerie moderního státu a ostatních institucí. Vězení a blázince v sobě ztělesňují obecné rysy moderních organizací, jakými jsou dílny, školy, nemocnice a podobně. Systematická kontrola a drezura povstaly z potřeby udržení „zákona a pořádku“ a rozvíjely se paralelně s představami o „deviacích“, které centrální moc a její profesionální specialisté museli identifikovat, kategorizovat a kontrolovat.

Specifickou osu dohledu a disciplinace představoval rozvoj námezdní práce v kapitalistických podnicích, která byla založena na ekonomickém, nikoli fyzickém přinucení. Jak argumentoval Marx, na to, aby si zajistila ekonomický zisk z využívání podřízené třídy, nepotřebuje třída zaměstnavatelů používat přímé politické násilí. Pracovní smlouva naopak předpokládá občanskou emancipaci členů, tj. jejich povýšení do postavení svobodných občanů s právem na svobodný pohyb a uzavírání obchodních smluv. Podobně jako celek společnosti také systém výroby je tedy demilitarizován.

Rozvoj administrativní moci – s její komunikativně-informační i disciplinační stránkou – tedy vede k vnitřní pacifikaci společnosti, jejímž hlavním výrazem a symbolem je jasné oddělení vnější a vnitřní bezpečnosti, armády a policie. Státní aparát rozvinul dohled jako „policejní kontrolu (*policing*) rutinních činností masy obyvatelstva vykonávanou specializovanými agenturami oddělenými od hlavního tělesa ozbrojených sil“. Navíc konsolidace vnitřních administrativních zdrojů prostřednictvím technik a institucí dohledu a ekonomického donucení „radikálně snižuje závislost státního aparátu na vojenské síle jako prostředku vlády“.⁴⁴

Z tohoto hlediska se nacionalismus jeví jako „doprovodný fenomén koordinace administrativní moci v rámci ohraničeného národního státu. S příchodem národního státu získávají státy administrativní a teritoriálně uspořádanou jednotu, kterou předtím neměly. Tato jednotu však nemůže zůstat čistě administrativní, neboť sama koordinace aktivit, kterou s sebou nese, předpokládá elementy kulturní homogenity“.⁴⁵ Administrativní integrace společnosti vyvolává potřebu formulovat její jasně odlišenou identitu a obecný zájem jako jednoho národa vymezeného proti jiným. Rozvoj administrativní moci „nutně posiluje vzájemné vztahy mezi těmi, kteří řídí, a těmi, kteří jsou řízeni. Čím větší je tato reciprocita, tím větší možnosti poskytuje dialektika kontroly podřízeným skupinám, aby ovlivnily vládcu“.⁴⁶ Jak nacionalismus, tak demokracie jsou tedy spjaty s rozvojem moci administrace.

1. 8. Závěr: demokracie a válka

Ústup armády z přímé participace na vnitřních záležitostech státu vedl mnohé myslitele 18. a 19. století (počínaje Montesquiueuem, J. Stewartem a A. Fergusonem) k tezi o mírovém charakteru moderní civilizace, o společnostech obchodníků čelících na svých hranicích společnostem válečníků. (2. 1.) Giddens však upozorňuje, že v modernitě nedošlo k prostému oslabování role ozbrojeného násilí ve společnosti, nýbrž jen k tomu, že koncentrovaná vojenská síla byla „namířena vně na jiné státy v systému národních států“.⁴⁷ Jak upozornil Norbert Elias: „Na této úrovni žijeme dnes stejným způsobem, jakým žili naši takzvaní primitivní předci. Tak jako představovaly dříve kmeny nebezpečí pro jiné kmeny, tak jsou dnes státy konstantním nebezpečím pro jiné státy. [...] Standard civilizovaného chování a zkušenosti v domácích vztazích se ostře odlišuje od vztahů mezinárodních. V domácích vztazích je násilí tabuizováno a – pokud je to možné – trestáno. V mezinárodních vztazích převládá jiný standard. Každý větší stát neustále připravuje akty násilí proti jiným státům. A vykonavatelé takových aktů jsou vysoce uctíváni.“⁴⁸

Během období absolutismu a po něm byla vojenská moc sama podrobena kvalitativní proměně, která byla podle Giddense jedním z klíčových faktorů rozvoje moderního státu. Válka a přípravy

na válku „poskytovaly nejmocnější dynamizující podnět pro koncentraci administrativních zdrojů a fiskální reorganizaci, která charakterizovala vzestup absolutismu“.⁴⁹ Giddens rozlišuje tři hlavní změny v povaze vojenské moci: (1) Technologické změny ve zbrojní výbavě – obzvláště rozvoj zbraní založených na střelném prachu. (2) Budování centralizované administrativní moci spojené v rámci ozbrojených sil se zaváděním nových technik tělesné drezury a disciplinace a s ustavováním stálých armád. (3) Rozvoj „evropské námořní síly, která se od 16. století začala [...] ukazovat zbytků světa jako nezdolná“.⁵⁰

Institucionálně vzato klíčovým byl rozvoj velkých a permanentních armád s profesionálním důstojnickým sborem, jehož protějškem bylo ustavení nové kategorie vojáků-občanů. Občanská práva s sebou od počátku nesla jako svou druhou stranu brannou povinnost. „Vojenská služba se jevila jako známka občanství a občanství jako známka politické demokracie.“⁵¹ Bismarck například zavedl všeobecné volební právo pro muže právě jako odpověď na vojenské potřeby nového státu. Práva občana-vojáka jdou ruku v ruce s jeho občanskou povinností obětovat se ve válce proti ostatním národům. Liberálně-demokratické soužití uvnitř národa tak má svůj rub ve vytěsnění války a násilí do jeho vztahů s národy jinými. Tato spjatost liberální demokracie a nacionalistického militarismu relativizuje rozdíl, který má podle liberální ideologie existovat mezi moderní společností, založenou na mírovém obchodování, a předmoderní společností, založenou na válečném dobývání. Jakmile si uvědomíme spojitost vnitřní pacifikace a demokracizace s organizačním a technologickým „pokrokem“ v účinnosti zabíjení, normativně hierarchická dichotomie obchodní a válečnické společnosti je otřesena.

* * *

Industriální trh s novými funkcionálními požadavky na kulturu, „tiskový kapitalismus“ (1. 1.), princip suverenity a liberální doktrína přirozených práv (1. 5., 1. 6.), centralizace a nová administrativní moc včetně disciplinace (1. 7.) – to vše jsou faktory, které přispívají k ustavování národního státu jako ztělesnění demokratické politické moci. Všechny tyto faktory podporují a vytvářejí současně a stejnou měrou nacionalistické i demokratické aspirace obyvatelstva.

Všelidské liberálně-demokratické principy jsou uskutečňovány vždy zvláštním společenstvím, jež se definuje ve vylučujícím protikladu vůči ostatním. Realizace občanských práv poukazujících k univerzálnímu lidství je neodmyslitelně spjata s existencí suverénního národa, prosazujícího své partikulární zájmy proti zbytku lidstva. Vnitřní pacifikace jednoho národa je doprovázena namířením násilí proti jiným národům. V sebeliberálnější národní stát proto neustále kolísá mezi všelidskými ideály a nacionalistickou agresivitou, mezi inkluzivitou a otevřeností na straně jedné a vylučností a uzavřeností na straně druhé.

Tuto inherentní dvojznačnost zapírala naivní liberální ideologie, když ličila nacionalistickou politiku jako protiklad politiky liberálně-demokratické. Někteří liberálové rádi zapomínali na to, že jimi vyznávaný politický režim by nikdy nemohl existovat bez národního státu, který je na jedné straně jediným garantem lidských práv, na straně druhé však také výrazem politického násilí proti ostatním společnostem i proti vlastnímu obyvatelstvu. Domácí mír západních národních států byl vykoupen přesunutím otevřeného násilí na hranice, a to nejen na hranice s ostatními evropskými státy, ale také na hranice mezi Evropou a neevropským světem. Rozvoj liberálních demokracií byl úzce spjat s jejich koloniální expanzí. Rostoucí rovnost a svoboda Evropanů byla podepřena podmaněním neevropských společností i evropských menšin, které se nestačily asimilovat. Panství nad „cizími“ bylo inherentním momentem rovné svobody „našich“. V první fázi modernity tedy zůstalo liberální heslo o „nedělitelnosti svobody“ nenaplněno.