



ernest gellner

# nacio- nalismus

Tato krátká kniha je otcovým posledním příspěvkem k tématu nacionalismu. Představuje také jeho nejzralejší analýzu, do které zahrnul své teorie „časových pásem“ a historických stadií. Zároveň zde přesněji identifikoval svou pozici ve vztahu ke konvenčnímu dělení na primordialisty a modernisty, jenž je v podobných diskuzích obvyklé. Náhoda tomu chtěla, že jsem svého otce naposledy spatřil 24. října 1995 při debatě s Anthony Smithem na Warwickské univerzitě, kde vtipným způsobem popisoval myšlenky, jež najdete shrnuty v 15. kapitole této knihy, pod názvem „Mají národy pupek?“.

DAVID N. GELLNER  
Brunel University  
London

1. Kniha *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma* vyšla v nakladatelství Cambridge University Press v roce 1998; česky *Jazyk a samota. Wittgenstein, Malinowski a habsburské dilema*, Brno, CDK 2005.
2. Ernest Gellner: *Thought and Change*, London: Weidenfeld and Nicholson 1964. Část sedmé kapitoly o nacionalismu byla zahrnuta do významné antologie J. Hutchinsona a A. D. Smith: *Nationalism*, Oxford: Oxford University Press 1994, str. 55–63.
3. Ernest Gellner: *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell Publishers 1983, vyšla česky jako *Národy a nacionalismus*, Praha: Hříbal 1993.
4. Ernest Gellner: *Plough, Sword and the Book*, 1988, vyšla česky pod názvem *Pluh, meč a kniha* v CDK 2001.
5. Str. 624–625 v „Reply to critics“ in J. A. Hall and I. Jarvie (ed.): *The Social Philosophy of Ernest Gellner* (Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 48), Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1996. Srv. J. Hall (ed.): *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.
6. Str. 262–263 a 281–282, „Conclusion“, v knize J. Rupnik (ed.): *Le Déchirement des Nations*, Paris: Seuil 1995.

## 1.

### KULTURA A MOC

Kultura byla vždy součástí výbavy lidského druhu: sdílený způsob slovního vyjadřování, mimika, různá gesta a postoje, způsob oblékání, příprava a konzumace jídla, to vše a mnoho dalšího reprezentuje lidskou kulturu. Kultura ovšem není u všech lidí stejná: kulturní rozmanitost je jedním z ústředních znaků lidského života.

Důležitost kulturního faktoru odlišuje lidi od ostatních druhů. Kultura možná zcela nechybí ani v živočišné říši: ve skupinách zvířat lze občas nalézt vlastnosti, které se předávají z jedné generace na druhou nikoli geneticky, ale sociálně. Taková vlastnost potom danou skupinu odlišuje od ostatních, které přitom mohou být genově naprosto identické. Ale přestože se kultura v tomto rozhodujícím slova smyslu – jako vzorce chování předáváné napodobováním a nikoli interakcí genetické výbavy s prostředím – v drobných dávkách vyskytuje i u některých zvířat, její význam a dosah je jednoduše nesrovnatelný s kulturou v podobě, v jaké se s ní setkáváme u lidí.

Skutečnost, že vůbec jsme schopni „kultury“, je bezpochyby podmíněna geneticky. Genetická způsobilost může být v tomto směru u všech lidí stejná. Takový názor zastává Noam Chomsky v souvislosti s lidskou schopností osvojit si jazyk, a pokud je toto tvrzení platné, můžeme jej plným právem vztáhnout nejen na jazyk v užším slova smyslu, ale i na kulturu jako celek. S „kulturou“ však vzniká zvláštní způsob přenosu vlastností a chování z generace na generaci, který již nezávisí na zápisu do genetické konstituce jednotlivých členů skupiny. Tento přenos zcela mění pravidla hry: umožňuje nesrovnatelně vyšší různorodost a nesrovnatelně rychlejší změnu. Jen při povrchním pohledu se zdá být parado-

xem, že toto osvobození od genetického omezení má samo svůj genetický základ. K tomu, aby kultura byla vůbec možná, je specifický genetický základ nezbytný: jakmile jednou možná je, otevírá se prostor vývoji, který již není omezen obvyklými zákony řídícími genetickou změnu.

Schopnost osvojit si kulturu tedy vyžaduje genetické předpoklady, které docela dobře mohou být u všech lidí identické. (Samozřejmě, identické být *nemusí*: mohlo by se stát, že by vznik kultury nezávisle na sobě umožňovaly dvě zcela odlišné sady genetické výbavy, případně vyšší počet takových navzájem odlišných sad. Zdá se sice nepravděpodobné, že by se takový zázrak mohl bez vnějšího zásahu přihodit více než jedenkrát, není to však logicky vyloučeno.) Zároveň platí, že naše schopnost osvojit si kulturu jako takovou sama o sobě ještě nijak nerozhoduje o tom, *kerou* konkrétní kulturu si nakonec osvojíme. Kultury se od jednoho společenství k druhému nesmírně liší a mohou se také uvnitř jednoho a téhož společenství velkou rychlostí měnit. Známe například společnosti, které kolektivním rozhodnutím z politických důvodů změnily svůj jazyk. Poté, co jedna etnická skupina himálajských obchodníků dospěla k závěru, že budoucnost již nespočívá v dříve významné severní kultuře tibetského buddhismu, ale v hinduistickém nepálském státě, rozhodla se přejít od svého vlastního kmenového jazyka k nepálskému a od buddhismu k hinduismu. Ačkoli jednotlivé kulturní charakteristiky většinou vnímáme jako dané, lze je podrobit promyšlené kontrole. Ať už jsou zákony kulturního přenosu jakékoli, nepochybně se velice liší od zákonů přenosu genetického. Již z jejich nejobecnější definice vyplývá, že jde o pravidla umožňující uchování a přenos osvojených vlastností: mohli bychom říci, že kultura je jakási banka osvojených vlastností, které lze donekonečna předávat, ale také transformovat a cíleně měnit. Důsledky této skutečnosti pro povahu společenského života jsou nedozírné: znamená to, že rozmanitost je obrovská a změny mohou být nesmírně rychlé.

Lidské společnosti necharakterizuje pouze kultura: jejich neodmyslitelnou součástí je také organizace. V každé skupině se jednotliví lidé liší přinejmenším věkem a pohlavím, obvykle ale i jinými vlastnostmi. Lidská skupina není nikdy pouhým součtem jedinců, v němž by vzájemné vztahy mezi jednotlivci hrály bezvýznamnou roli; vždy je naopak společenstvím, jehož členové zaujímají pozici, která s sebou nese jistá očekávání, práva a povinnosti, výsady a závazky.

Tyto dvě obecné charakteristiky, kultura a organizace, jsou jakoby surovinou všeho sociálního života, jeho dvěma základními prvky. Jako takové nemohou být úplně nezávislé: kultura může být ovládána určitým modelem sociální organizace, anebo, naopak, daná forma organizace může vyžadovat určitý typ kultury. Například hinduismus předpokládá kastovní organizaci; dominantní motivy této kultury vyžadují, aby lidé patřili do kast a aby tyto sociální kategorie byly definovány z hlediska čistoty. Společnost prosazující rovnostářskou organizaci zase může jakékoli výraznější kulturní rozdíly mezi svými členy zapovídat. Některé následnické státy habsburského impéria kupříkladu zakázaly používání šlechtických titulů. Obě tyto základní kategorie společenského života nespíše nejsou navzájem jasné oddělené, přesto je důležité rozlišovat je. Jak kultura, tak organizace pronikají veškerými formami sociálního života.

Užitečnost obou základních pojmů spočívá zvláště v tom, že nám mohou pomoci s definicí hlavního tématu této knihy, *nacionalismu*. Nacionalismus je politický princip, který z kulturní podobnosti činí fundamentální sociální pouto. Ať už mezi lidmi existují jakékoli principy autority, jejich legitimita závisí na tom, že členové dané skupiny patří ke stejné kultuře (neboli, jazykem nacionalismu řečeno, ke stejnému „národu“). Ve své extrémní podobě se kulturní podobnost stává nezbytnou i postačující podmínkou legitimního členství: *pouze* členové dané kultury smějí vstoupit do příslušné politické

jednotky a musí tak učinit *všichni*. Úsilí extrémních nacionalistů je zmařeno, jestliže jejich národní stát nedokáže sdružit všechny členy národa a jestliže tento stát uvnitř svých hranic připouští přítomnost výraznějšího počtu nečlenů, zejména pak takových, kteří v dané společnosti zastávají významné postavení.

Dof. 6.  
→ Toto je ideové jádro nacionalismu. Provizorně zatím pracujeme s definicí „národa“ jako sdílené kultury. Takové vymezení nejspíše bude potřebovat jistá zjemnění a úpravy, než ho budeme moci použít k popisu komplexní povahy reálného světa; jako první opěrný bod pro porozumění jevu, který nás zajímá, však víceméně vyhovuje.

---

## 2.

### KULTURA A ORGANIZACE, STÁTY A NACIONALISMUS

Kultura a sociální organizace jsou univerzální a věčné. Státy a nacionalismus nikoliv. To je naprosto klíčová a vrcholně důležitá skutečnost. Žádná teorie, která nedokáže tento fakt rozpoznat, nemůže doufat v adekvátní uchopení problému. Národy a nacionalistické postoje se nevyskytují univerzálně, kdežto kultury a organizace ano. Tato teze nám umožňuje formulovat správnou otázku: jaká vlastnost či prvek v povaze kultury a organizace způsobuje, že někdy – ovšem ne vždy – vzniká nacionalismus?

Potíž je v tom, že řada lidí, zejména mnozí z těch, které nacionalismus hluboce oslovuje, nedokáže tuto skutečnost rozpoznat a připustit, nemluvě o jejím pochopení či vysvětlení. Jedním z důležitých předpokladů, stojících v pozadí nacionalistického vnímání světa, je existence centralizovaného státu. Stát sám se ale nevyskytuje univerzálně: existují například kmenové společnosti bez státu, jejichž řád udržuje mocenská rovnováha mezi jednotlivými složkami kmene, nikoli nějaká centrální instituce (což je mechanismus, který máme sklon považovat za samozřejmý). Naše počáteční definice nacionalismu zdůrazňovala vazbu mezi organizací a kulturou: legitimní jednotkou měl být útvar složený z lidí stejné kultury. To je formálně správné, avšak opomíjí se tak snad nejmotivnější prvek nacionalistického postoje. Nacionalismus nejenom vymezuje hranice jednotek, ale zároveň předpokládá, že daná jednotka má institucionální vedení („stát“) a její hlavní starostí je, aby místa v tomto institucionálním mocenském centru obsazovali členové „národní“ kultury, tj. kultury, která jednotku definuje. Jednoduše řečeno: Nám nebudou

vládnout žádní cizinci! Přísně vzato definice nacionalismu již v sobě tento požadavek zahrnuje, musíme si ale zvláště povšimnout intenzity, s níž bývá takovýto dílčí důsledek pocitován.

Nacionalisté i jiní mají sklon předpokládat, že stát je univerzální institucí lidské společnosti. Někteří starší politologové z tohoto předpokladu dokonce vytvořili zvláštní doktrínu: žádná společnost bez řádu, žádný řád bez vynucení, žádné vynucení bez příslušných institucí (rozuměj bez státu). Státy ale ve skutečnosti univerzální nejsou: tzv. bezhlavé společnosti dokáží udržovat řád, aniž by disponovaly specializovanými institucemi a lidskými zdroji k jeho vynucení. Malým sběračským tlupám můžeme jen těžko přisuzovat státní zřízení, přestože mají své vůdce. Kontinuita centrální moci nemusí existovat dokonce ani v poměrně početných zemědělských či pasteveckých populacích a někdy ani v městských společnostech. Řád lze udržovat vnitřní opozicí jednotlivých skupin nebo prostřednictvím shromáždění, která přitom nedelegují trvalým a institucionizovaným způsobem moc na odborníky. Jestliže a pokud se nacionalismus zabývá výhradně vylučováním cizinců z klíčových míst ve *státě*, může celý problém nacionalismu stěží vzniknout tam, kde není ani stát, ani žádné klíčové pozice v něm. Měli bychom si povšimnout, že problém nacionalismu se většinou objevuje pouze v prostředí, které vnímá státy jako samozřejmost a nutnost, což se *netýká celého lidstva*.

Jestliže ale nejsou univerzální státy, tím méně je univerzální samotný nacionalismus. Není zkratka pravda, že lidé ve všech dobách a na všech místech usilovali o to, aby se hranice sociálních jednotek a kultur navzájem překrývaly. Lidé – řečeno způsobem bližším jejich uvažování – nechtěli vždy a všude být mezi svými a vylučovat „jiné“. Naopak: velmi často žili ve společenských útvarech, které tuto zásadu porušovaly, aniž by po většinu času tento fakt vnímali jako důvod k protestu či odporu. Nikoho ve skutečnosti ani nenapadlo, že by

svým soužitím s jinými porušoval nějaký životně důležitý, údajně univerzální princip. Jak se může nacionalista s tímto faktem (neboť taková je realita) vyrovnat?

A tady začínáme klást důraz na rozdíl mezi nacionalismem, jak se jeví sám sobě, a nacionalismem, jaký opravdu je – z našeho pohledu, samozřejmě. Jde o diferenci, která se bude jako červená nit vinout celou knihou. Nacionalismus skutečně sám sebe vnímá jako univerzální, věčný a veskrze – tedy zcela evidentně – platný princip. Podle tohoto názoru je zkratka „přirozené“, jestliže chceme, aby si lidé přáli žít se svými soukmenovci, aby pocitovali nechuť k životu s lidmi odlišné kultury a, především, aby odmítali snášet stav, kdy by jim takoví lidé vládli. To jsou patrně nejčastější společné prvky různých teorií „nacionalismu“: v jistém smyslu ani nelze o teoriích hovořit, neboť se svým principem zacházejí jako s pravdou, která je bytostně vlastní lidské přirozenosti, případně náleží k nejzákladnějším fundamentům sociální organizace, fundamentům natolik samozřejmým, že v podstatě nevyžadují žádné další vysvětlení. Přijme-li tuto perspektivu, zdá se najednou, že jedině, co je potřeba vysvětlit, je absence nebo porušení tohoto principu. Jenže při pohledu zpět do minulosti bychom často opravdu marně hledali stopy nacionalistického vření, a nacionalistům právě tento fakt působí problémy: je něčím, co se musí pokusit vysvětlit.

Nebezpečnost nacionalistické teorie nespočívá pouze v tom, že je mylná. Mnohem závažnější a příznačnější je fakt, že ti, kdo jí věří, nedokáží kvůli samozřejmému charakteru, který jí připisují a který k ní doslova přilnul, vůbec rozpoznat, že nějaké teorii věří. Nevidí, že nacionalismus je cosi sporného, předmět, který je třeba teprve prozkoumat, nikoli neproblematická kategorie, která právem proniká veškerým myšlením o člověku a společnosti. Domnívají se, že jednoduše poznávají evidentní; ani v nejmenším nerozvíjejí nějaké teorie. Jenomže nevnímáme-li určité přesvědčení jako spornou teorii, nemůžeme se je pokoušet opravovat. A je-li toto

přesvědčení ještě navíc mylné, ocitáme se v nezáviděníhodné situaci.

Nacionalisté si ve skutečnosti uvědomují existenci *faktů*, které některé z nás nutí zpochybňovat univerzalitu nacionalistických postojů: opravdu vědí, byť je to často hněvá, že nepřítomnost nacionalismu je v mnoha společnostech a mnoha historických obdobích zjevná. Uvědomují si to s velkou hořkostí, zvláště když jde o nedávnou minulost jejich vlastního národa. Fakta si ale vysvětlují po svém a jejich logiku asi nejlépe shrnuje slovo, které je v nacionalistickém slovníku snad vůbec nejfrekventovanější: probuzení. Němci v období nacismu s oblibou říkali *Deutschland erwache!* (Probud se, Německo!). Ve středoevropském a východoevropském nacionalismu se všude značně rozšířil pojem „buditel“<sup>4</sup>. Kořen tohoto českého slova je stejný jako ve slově ‚Buddha‘, ale v tomto případě nejde o duchovní, nýbrž o národní probuzení. Člověk se musí probudit, uvědomit si však nemusí pravou povahu pozemského usilování a utrpení ani metody, s jejichž pomocí se od nich může osvobodit, ale svou národní identitu a politické imperativy, které z ní vyplývají: chránit národní kulturu tím, že jí opatříme vlastního státního ochránce; odhalit, neutralizovat a vypudit cizince, kteří si ji přejí zničit a znehodnotit. Buddha i *buditel* usilují o naše probuzení. Avšak jejich koncepce jsou zcela rozdílné – jak pokud jde o stav spánku, z něhož je potřeba se probudit, tak pokud jde o skutečnost, která má být ukončením tohoto stavu odhalena. Těm, kteří naplnění svého lidství spojují s dosažením národního vědomí a jeho úspěšným politickým vyjádřením, bude národní probuzení připadat důležitější než probuzení duchovní. Nejde snad koneckonců o jednu z forem duchovního probuzení, možná i formu nejvyšší?

Nacionalista musí uvést předpoklad univerzality nacionalismu do souladu s rozšířenou absencí tohoto fe-

<sup>4</sup> Gellner v závorce uvádí jako příklad právě český ekvivalent anglického „Awakener“ – pozn. překl.

noménu v reálném světě, zejména pak v minulosti. Problém řeší prohlášením, že nacionalismus ve skutečnosti existoval, pouze v danou dobu spal. Náš národ tu byl odnepaměti; je to věčná, nehynoucí entita, transcending bytosti i generace, které ji dočasně ztělesňují. Základními stavebními kameny lidstva jsou národy a jejich existence není nějaká nahodilá a morálně bezvýznamná skutečnost. Naopak, národy jsou středobodem lidského naplnění. Naším údělem je očividně kulturní rozmanitost a lidé dosahují naplnění prostřednictvím svých specifických národních kultur, nikoli skrze jakousi bezkrevnou univerzalitu. Ano, národnost je všudypřítomná, přesto se ale, navzdory svému idiosynkratickému charakteru, čas od času noří do hlubokého spánku: jako by se, podobna hvězdě, ocitla v zákrytu. Její spánek podporují či přímo způsobují nepřátelé, kteří na úkor spícího národa posilují svou vlastní moc. Spánek nacionalismu, třebaže pod tímto pojmenováním nebývá běžně zmiňován, představuje jednu z absolutně klíčových doktrín nacionalismu. Není to náhoda: pro nacionalismus je tato teorie nepostradatelná. Bez ní by nebylo možné uvést v soulad přirozené, samozřejmě a univerzální postavení, které se nacionalistickému principu přisuzuje (a které nacionalista vášnivě podporuje), s častou a zjevnou historickou absencí jakéhokoli skutečného zájmu o tento princip (tato absence je neoddiskutovatelným faktem, jež zastánci dogmatu o spícím národě zdráhavě a s hořkostí uznávají – jako povrchní pravdu, politováníhodnou a vyžadující co nejrychlejší nápravu).

### Nutný nebo nahodilý?

Pokud je nacionalismus univerzální a věčný, je nespíše také nutný – tkví v samotné podstatě věcí, v lidské duši i společnosti. Takto nacionalismus smýšlí o sobě samém, o svém vlastním postavení. Příznačné je rovněž to, že mu tento status nezřídka připisují i jeho nepřátelé.

Filantropičtí internacionalisté sice hořekují nad partikularismem, sociální exkluzí, nesnášenlivostí, úzkoprstostí a brutalitou nacionalismu, často nicméně s velkou lítostí připouštějí, že tyto vlastnosti mají hluboké a možná univerzální kořeny v lidském srdci či mysli. Sami sebe považují za bojovníky v tuhém a náročném zápase s atavistickými, o to však mocnějšími sklony lidského srdce. Zasazují se o potlačení těchto sklonů, nezapomínají ovšem uznat jejich sílu a všudypřítomnost. Doufají, že otevřenost, štědrost a všeobecné bratrství zvítězí – ale jsou hluboce znepokojeni silou protichůdných tendencí.

Naznačili jsme již své pochybnosti ohledně údajné univerzálnosti nacionalismu a národního citění. Skeptickým zrakem pohlížíme rovněž na představu manichejského zápasu mezi atavistickým partikularismem a osvěcivým universalismem (tuto představu obě strany sdílejí, třebaže každá z nich v tomto historickém derby podporuje jiný tým). S nedůvěrou jsme se vyjádřili také na téma teorie spícího národa. Viděli jsme, jak se tato nauka pokouší uvést do vzájemného souladu přesvědčení o všudypřítomnosti nacionalismu a nepopíratelný fakt, že nacionalismus na jevišti dějin často absentuje. Víra ve spánek národa se přitom navzájem doplňuje s vírou v hrdinskou roli národních buditelů.

Krajní alternativou k postulování nevyhnutelnosti národního citění je diametrálně odlišný názor, který k nacionalismu přistupuje jako ke zcela *nahodilému*, nezáměrnému výmyslu, jenž je pouhým vedlejším produktem ideových slátanin jedné skupiny myslitelů v jedné konkrétní historické situaci. Tento názor mocně obhajoval Elie Kedourie v knize *Nacionalismus* (*Nationalism*, 1993, 1. vydání 1960). Jemu vděčím za to, že jsem se probudil ze svého vlastního dogmatického spánku\* – předtím, než jsem si přečetl jeho knihu, jsem stále přijímal, či přinejmenším jasně nekritizoval před-

\* Narážka na Kanta, kterého Hume „probudil z jeho dogmatického spánku“ – pozn. překl.

poklad „přirozenosti“ nacionalismu. Jsem pyšný na to, že jsem mohl Elie Kedourieho nazývat svým přítelem, ačkoli se naše pozitivně orientované názory na tuto otázku – stejně jako na mnoho jiných – vysoce rozcháze-ly. Negativní část jeho teorie – nacionalismus není ani univerzální, ani nutný – však považuji za stoprocentně platnou. Kedourieho kniha prokázala řadě z nás neoce-nitelnou službu tím, že tento poznatek učinila srozumitel-ný a zřejmý.

V tuto chvíli patrně nastal čas, abych v obecných rysech objasnil stanovisko, které zde hodlám předložit. V první řadě si klademe otázku: je nacionalismus nutný nebo nahodilý fenomén? Obecná moudrost, kterou nejen že vyzdvihují sami nacionalisté, ale často ji přijímají i jejich internacionalističtí oponenti, hovoří ve prospěch první možnosti. Kedourie je jedním z nejpronikavějších a nejvýmluvnějších zastánců opačného názoru; v jeho pojetí se nacionalismus proměňuje v ideologickou nehodu. Slavná věta z úvodu jeho knihy zní: „Nacionalismus je doktrína vynalezená v Evropě na počátku devatenáctého století.“

Moje argumentace odmítá oba tyto polární protikla-dy. Nacionalismus není ani univerzální a nutný, ani nahodilý a akcidentální (pouhý výplod jalových mudr-lantů a důvěřivých čtenářů, jak se snažil prokázat Ke-dourie). Nacionalismus je nutným důsledkem či korelá-tem určitých společenských poměrů, a ty jsou náhodou *našimi* vlastními poměry, pro něž platí, že jsou velmi rozšířené, mají hlubinný charakter a snadno pronikají do všech oblastí společenského života. Nacionalismus tedy v žádném případě není náhodný jev: jeho kořeny sahají do velké hloubky a mají značný význam. Na-cionalismus byl vskutku našim údělem a ne nějakým nahodilým onemocněním, do něhož nás uvrhli pozdně osvícenští pisálkové. Na druhou stranu ovšem platí, že kořeny, ze kterých vyrůstá, se nevyskytují univerzálně, a nacionalismus proto není údělem všech lidí. Přesněji řečeno je vysoce pravděpodobným údělem některých lidí

a stejně tak nepravděpodobným stavem mnoha jiných. Úkolem je proto identifikovat a zvýraznit rozdíly, které odlišují část lidstva náchylnou k nacionalismu, od části vůči nacionalismu odolné. Vzhledem k tomu, že nacionalismus představuje od konce osmnáctého století velice nápadný historický fakt našich vlastních dějin, víme, že spadáme do prvního tábora – a spolu s námi stále rostoucí, nakonec patrně většinová část lidstva.

Skutečnost, že předkládaná koncepce odvozuje mocný vliv nacionalismu na naši duši od určitých společenských poměrů, jakkoli důležitých a rozšířených, v lidech snadno vyvolává dojem, že jde o teorii určitým způsobem „reduktivní“, tedy takovou, která „redukuje“ národní citění na emotivní projev sociálních zájmů. I jedinci s poměrně vlašným, lidským a umírněným národním citěním mívají sklon pocítovat přinejmenším podráždění, ne-li přímo pobouření nad takovým tvrzením, které jim připadne příliš zlehčující. *Milují* přece svou zemi, svůj lid a svou kulturu. Jejich láska je upřímná, hluboká a nezištná. Nepochybně jim a jejich bližním může někdy pomoci povznést se na takovou úroveň altruismu a sebeobětování, které by jinak nebyli schopni, a oškliví se jim proto teoretická redukce tohoto šlechetného, nezištného a sebezapíravého citu do polohy externalizace sociálních sil. Jejich odpor je přirozený a pochopitelný, není však oprávněný. Cit může kořenit v určitých společenských poměrech a být jimi podnícen: tím nepřichází o svou upřímnost, autenticitu či schopnost být podnětem k heroickému sebeobětování. Vysvětlení, které nabídneme, je zlehčující jedině tehdy, pokud trváte na tom, že vaše národní či vlastenecké citění vyvěrá přímo a nepodmíněně z nejniternejších hlubin vaší duše, z utajených zřidel neposkrvněných vlivem sociálního prostředí. (Což by paradoxně odporovalo nacionalistickému důrazu na kulturní specifčnost a ukotvovalo by národní citění v jakémsi všelidském základě transcendentujícím jednotlivé kultury a národy.) Pokud požadujete právě *toto*, pak vám předkládaná teorie opravdu může připadat urážlivá.

Tato stížnost může mít své opodstatnění pouze za předpokladu, že se cit *každým* vysvětlením znehodnocuje. Museli bychom společně s Immanuelem Kantem věřit, že cit má morální platnost pouze tehdy, je-li absolutně autonomní a neposkrvněný jakoukoli kauzalitou. Ale kořeny, které nacionalistickému citění připisuje naše argumentace, nejsou ani povrchní, ani opovrženihodné. Nemusí se jim dařit univerzálně, v srdcích všech lidí či ve všech společenských podnebích – a také se jim všude nedaří. Zarůstají však do velké hloubky v podmínkách, jako jsou ty naše. Zasahují do samotného nitra našeho bytí a situace. Jsou velmi silné a jsou silně oprávněné. Ne všechny jejich projevy musí být hodny obdivu, samy o sobě jsou však tyto kořeny nevyhnutelné a nemusíme se za ně stydět. Bližšímu rozboru je podrobíme, až nám to logika textu dovolí: prozatím se spokojme s konstatováním, že (časté) obvinění z redukcionismu není na místě. Národní citění může být upřímné a hluboké, a ti, kdož ho ve svých srdcích nalézají, by si neměli myslet, že tím již stačili naši teorii vyvrátit. Nic takového. Intenzitu a hloubku citu nepopíráme ani jí nepohrdáme; naopak, tvoří jednu z klíčových premis našeho vlastního stanoviska. Právě tento fakt plně uznáváme a právě on je tím, co potřebuje vysvětlení – a my se v tomto směru pokusíme udělat vše, co bude v našich silách. Vysvětlení, které nabídneme, přitom může a nemusí být platné: to je jiná otázka, kterou přenecháváme k posouzení druhým. Rozhodně však o této knize nelze říci, že by odmítala nebo ignorovala intenzitu a opravdovost nacionalistického citění. Právý opak je pravdou.

Naše stanovisko ve sporu nutnost versus nahodilost nacionalismu je tedy uprostřed: odmítáme obě krajnosti a souhlasíme s tím, že nacionalismus je za určitých okolností (které upřesníme později) skutečně nutný, tyto okolnosti však samy univerzální nejsou. Střední cesta, kterou jsme v tomto případě zvolili, souvisí s naším dosti odlišným postojem v jiné otázce: tam již nestojíme uprostřed, nýbrž na jednom z protikladných



pólů. Řeč je o druhé velké otázce prostupující polemikou o nacionalismu: o protikladu mezi modernisty a primordialisty. Druzí chtějí, aby chom nacionalismu připisovali starobylý původ, první jeho počátky naopak hledají v povaze moderního světa. Naše stanovisko v této věci je jasné: kořeny nacionalismu tkví v modernitě.

## 3.

## KRÁTKÉ DĚJINY LIDSTVA

Začali jsme tím, že jsme *kulturu a organizaci* označili jako pojmy, které budou hrát klíčovou úlohu v našem dalším výkladu. Vzájemný vztah obou těchto veličin se v průběhu lidských dějin radikálně mění. Z této perspektivy nyní podáme stručný náčrt hlavních stadií dějin lidstva.

Lidstvo prošlo v podstatě třemi fázemi: lovecko-sběračskou, zemědělskou a vědecko-průmyslovou. Tlupy nebo malá společenství lovecko-sběračské fáze byly příliš malé na to, aby se zde nacionalismus jako problém vůbec objevil. Spojování skupin vedlo naopak tu a tam k jakémusi multikulturalismu (Claude Lévi-Strauss na jednu takovou tlupu narazil v brazilské džungli) a kulturní kontakt obecně nebyl za těchto podmínek ničím výjimečným. Rudimentární povaha politického vedení a absence „vysoké“ (kodifikované a písemné) kultury jednoduše znemožňovaly, aby zde vyvstal problém vztahu státního zřízení a kultury a ustavila se tak příznivá půda pro vznik nacionalismu. Tam, kde není ani stát, ani formalizované vzdělání, může se jen stěží vynořit otázka, jakou kulturu stát svým vzdělávacím systémem protežuje.

Nacionalismus se však v předzemědělských společnostech objeví tehdy, jestliže přežijí do moderní doby: nepatrný počet příslušníků těchto etnik (ve srovnání se zemědělskými a průmyslovými populacemi) a relativně velký rozsah oblastí, které obývají, bývají příčinou toho, že je v oblastech, které považují za svůj domov, často přechází cizí obyvatelstvo a začlení je do větších politických jednotek ovládaných jinými a daleko početnějšími etnickými skupinami. Území, na kterých lovili, rybařili nebo sbírali potravu, jsou většinou značně roz-

lehlá, a často se na nich tudíž nalézají významné přírodní zdroje. V moderních podmínkách mohou příslušníci těchto etnik začít z titulu původních obyvatel usilovat o uznání některých svých práv. Jindy však mohou být ze svých území brutálně vytlačeni (například Tuaregové by těžko mohli vznést nárok na ropu na Saahaře, kde pásli svá stáda velbloudů) a v některých otřesných případech se může vládnoucí etnikum v zájmu nerušené exploatace přírodních zdrojů dokonce pokusit vyhladit původní obyvatelstvo zhoubnými chorobami. Toto je důležitá a sporná oblast, která poutá zájem jak filantropů dychtivých zabránit vykořisťování slabých etnických skupin (někdy přímo jejich genocidě), tak etnografických staromilců toužících zachovat některé z pozůstatků „mizejícího světa“. Přesto přese všechno platí, že v lovecko-sběračských společnostech se nacionalismus v podobě, jakou mu dala moderní doba, nikdy neobjevil – ani v období předcházejícím neolitické revoluci, kdy se celé lidstvo nacházelo v tomto vývojovém stadiu, ani později, když lovci a sběrači přežívali v izolovaných částech světa (např. v Austrálii) nebo na okraji světa zemědělského. Dnes se však očividně týká i příslušníků těchto etnik: arktičtí rybáři a další lovecko-sběračské skupiny polárního severu ve Starém i Novém světě se organizují a ve střetu s pronikáním (například) ruské či quebecké kultury si osvojují „národní“ vědomí.

2. V zemědělské fázi je situace odlišná. Toto období bylo svědkem obrovské populační expanze lidského rodu, kterou umožnila produkce a skladování potravin. Radikální zvýšení počtu obyvatel se odrazilo v obrovské komplexitě dělby práce a sociální organizace. Vedle rozmachu nových specializovaných profesí (zemědělské výrobce doplnili řemeslníci a obchodníci) se objevili také „červení“ a „černí“: početné vrstvy odborníků na násilí a donucování na jedné straně, odborníci na rituál, dogma, spásu, léčení a komunikaci s transcendentní sférou na straně druhé. Politická centralizace (jinými slovy stát) jistě není v zemědělských společnostech univer-

zálním jevem – některé z nich si vládly prostřednictvím rituálně posílených podskupin, které praktikovaly cosi jako politiku mocenské rovnováhy *uvnitř* společnosti. Přesto se centralizace stala rozšířenou a pravděpodobně nejběžnější formou politické organizace. Hierarchická organizace společnosti převládla nad rovnostářskými formami: zjednodušeně řečeno, komplexita a hierarchie kráčely ruku v ruce.

V každém případě měla státní zřízení velká většina zemědělských společností. Totéž platí o kulturní diferenciaci: a proto v zemědělských populacích také vyvstala otázka vztahu politické moci a kultury. Jinými slovy řečeno objevil se problém nacionalismu: nic již nebránilo tomu, aby někdo přišel s teorií, že legitimním politickým útvarem je ten, který zahrnuje všechny příslušníky dané kultury a kromě nich nikoho jiného. Čili – Ruritánie Ruritáncům! Nechtě se všichni Ruritánci sejdou v posvátné otcině! A nechtě nikdo jiný než Ruritánci – snad s výjimkou malého počtu dobře vychovaných návštěvníků, kteří si uvědomují své postavení hostů a neobsazují klíčové rozhodovací pozice – nezabírá příliš prostoru v posvátné Zemi ruritánské.

Nic *nebránilo* tomu, aby někdo takovou teorii vytvořil: pojmy potřebné k jejímu formulování byly k dispozici; neznámá nebyla ani otázka po povaze legitimního politického útvaru, ani autorita, která by mohla jako odpověď na tuto otázku zplodit nacionalismus. Jakmile se začalo používat písmo, objevila se myšlenka kodifikace kulturních pravidel a jejich přenosu prostřednictvím formalizovaného vzdělání. Co se konceptuální výbavy týče, nic nestálo nacionalismu v cestě. A přesto, ačkoli nacionalisté v zemědělských společnostech zcela nechyběli, netvořili žádnou výraznější, natož pak dominantní skupinu. Proč tomu tak bylo?

Zemědělské společnosti jsou založeny na produkci a uskladnění potravin a na relativně stabilní technologii. Tak by v podstatě mohla znít i jejich definice. Uvnitř této jednotné kategorie jsme přitom rozlišili

společnosti se státním zřízením a společností, které se spravují bez státu. Nyní můžeme přidat další důležitou distinkci: některé společnosti jsou negramotné, jiné naopak používají písmo. Mohli bychom říci, že ty druhé jsou schopny uchovávat nejenom potraviny, ale také myšlenky. Anebo, přesněji, jsou vybaveny mimořádně výkonnou technologií pro uchovávání myšlenek. Lidské společnosti totiž umí „zmrazit“ myšlenky i bez písma, či přinejmenším věty: pomocí rituálních formulí, které uchovávají kulturní vzorce a činí je normativními.

Technologická stabilita, případně stagnace zemědělské společnosti má některé naprosto zásadní důsledky. Především v takovém prostředí není myslitelné žádné radikální zvýšení produkce: jediný růst, kterého lze dosáhnout, by se musel zakládat na zvýšeném využití jednoho z manipulovatelných faktorů produkce – půdy nebo pracovní síly – což by nevyhnutelně protirečilo zákonu *klesající návratnosti*. Jednodušeji řečeno výstupy, které může zemědělská společnost generovat, mají svůj strop daný (dle našeho předpokladu) neměnnou technologií a omezenými místními zdroji, k nimž má tato technologie přístup. Zkrátka: možná produkce má svůj strop, populační růst však žádný takový strop nemá. Zemědělské společnosti jsou malthusiánské. To má jeden rozhodující a nevyhnutelný důsledek: v boji o zdroje či výnosy, který mezi sebou svádějí jednotliví členové nebo skupiny uvnitř společnosti, nemůže být vítězů bez poražených. Nikdo si totiž nemůže polepsit, aniž by někdo jiný neutrpěl odpovídající ztrátu.

Zemědělské společnosti jsou malthusiánské ze své podstaty. Potřeba pracovní a obranné síly se odráží ve významu, který je připisován potomstvu, přinejmenším potomstvu mužského pohlaví; stabilita technologie představuje omezení pro produkci. Společný důsledek těchto dvou faktorů Malthuse proslavil: exponenciální růst populace společně s neexponenciálním (pakliže vůbec nějakým) růstem výroby znamená, že společnost jako celek není nikdy příliš vzdálena okamžiku, kdy nedokáže

uživit všechny své členy, a periodicky proto, v důsledku špatné úrody nebo sociálního rozvratu, čelí hladomoru.

Hladomor však neudeří naslepo. Lidé v zemědělských společnostech hladovějí podle svého postavení. Jejich společnost je systémem produkce a uskladnění potravin; sýpky a sklady jsou bedlivě stráženy a jejich obsah se rozděluje pouze v souladu s právy, která si jednotliví členové vydobyli. V severní Africe se stát nazývá či nazýval slovem *Machzén*, jež má stejný kořen jako zásoba nebo skladiště potravin. Termín vyvolává příhodné asociace: vláda se vykonává dozorem nad zásobami, vláda je kontrolou zásob.

V této situaci existuje pro každého jednotlivce nebo společenskou skupinu jediná správná strategie: věnovat intenzivní pozornost své vlastní pozici nebo zařazení v rámci společenského uspořádání, *nikoli* zvyšování produkce. Je to vaše pozice ve společnosti, dobré postavení a s ním spojená práva, co bude rozhodovat o vašem osudu. Nadměrná produkce je dobrá nanejvýš k tomu, aby přivolala zloděje nebo vyšší daně. Postrádá jakýkoli smysl. Občas lze nadprodukcí ukrýt a využít ke zvýšení bezpečnosti a zajištění lepší budoucnosti vlastníka. Ale k tomu dochází jen zřídka. Častěji než od bohatství k moci vede cesta od moci k bohatství. Jedno středověké španělské úsloví tvrdí, že válka je rychlejší i čestnější cestou k bohatství než obchod. To lze koneckonců zobecnit a vztáhnout na většinu zemědělských společností.

Tuto hlubokou a důležitou pravdu příznačně odráží hodnotový systém agrárních společností. Obecně platí, že jejich členové opovrhují prací a cení si *cti*. Co je to čest? Nedůtklivá přecitlivělost na vše, co se týká našeho stavu a prestiže, smíšená s kultem agresivity a virtuozitou v donucování a zastrašování. Právě takový obsah obvykle mívají dominantní hodnoty vládnoucích vrstev zemědělských společností. Taková je rovněž podstata „šlechtictví“, kterýžto termín významově kolísá mezi členstvím ve statusové skupině na jedné straně a vlastnictvím a okázalým předváděním hodnot souhrnně na

zývaných slovem „čest“ na straně druhé. Tyto takřikajíc „červené“ hodnoty se často na různý způsob kombinují s „černými“ hodnotami duchovenstva. Systém donucování, charakteristický pro zemědělské společnosti, nemůže fungovat bez soudržnosti, jejíž funkčnost zase závisí na pravidlech legitimacy – potřebujete zkrátka vědět, s kým se máte spolčit. Donucování je nejúčinnější tehdy, jestliže spolky těch, kdo donucují, drží pevně pohromadě a mají dobře vymezené hranice i jasnou vnitřní hierarchickou strukturu. Rituální a doktrinální zachovávání těchto principů legitimacy členství a vůdcovství vyžaduje rovněž odborníky – kněze a duchovní rozličného druhu: červení se tak v zemědělském světě zpravidla dělí o moc a autoritu s černými. Jádrem osvícenské filozofie společnosti osmnáctého století spočívalo v zavržení právě tohoto světa: ctižádostí osvícenců, jak známo, bylo vidět posledního krále uškrceného střevy posledního kněze. Osvícenství správně charakterizovalo základní rysy světa, který odmítalo; mílilo se v úsudku, že tento svět – útlak a předsudky, které byly jeho věrným průvodcem – je jen plodem lidské hlouposti a nedostatku „osvícení“. Pohled na monarchy rdošené vnitřnostmi kleriků je možná působivý, sám o sobě by ale neznamenal konec zemědělského světa a jeho specifického systému hodnot a iluzí. Ten je pevně zasazen v logice agrární civilizace, nikoli – či přinejmenším ne toliko – v lidské hlouposti.

Kruh, který ze všech stran obepíná zemědělskou společnost, je tedy úplný a je těžké si představit, jak by z něj člověk mohl uniknout (ve skutečnosti se to podařilo, třebaže si nikdo není zcela jist jak). Agrární hospodářství předepisuje jisté hodnoty, které brání inovaci a růstu produkce; nutným výsledkem je stav, kdy není vítězů bez poražených, což opět diktuje určité hodnoty, které zase... Kruh nemá žádný únik. (Anebo, chcete-li, jeden má, ale ten se otevřel jen jednou, zázračně.)

To, co nás zde zajímá, jsou důsledky této situace pro vztah organizace a kultury. Zemědělská společnost

bývá organizována hierarchicky. Každá vrstva i její členové si žárlivě střeží své postavení a s ním spojená privilegia a usilovně se pokouší odlišit od nižších vrstev, které by při nejbližší příležitosti mohly uchvátit její výhody. Příslušníci nejnižší z dlouhé řady vrstev této společnosti, venkovští zemědělstí výrobci, jsou navíc segregováni do místních vesnických občin. Mobilita mezi těmito komunitami je omezená, zejména proto, že zemědělstí výrobci jsou obecně připoutáni k půdě, ať formálně či neformálně. Tento stav usnadňuje zavedení disciplíny a pomáhá zajistit odevzdání vytvořeného přebytku: sociálnímu řádu by neprospělo, kdyby rolníci mohli putovat z místa na místo a hledat dobrotivější pány. V západní Evropě se zeslabení tvrdosti nevolnictví připisuje nedostatku pracovní síly po velké morové epidemii na konci 14. století („černá smrt“); ten zřejmě vedl panstvo k tomu, aby se ke svým poddaným chovalo shovívavěji a odradilo je od myšlenek na odchod.

Hodnotově je zemědělská společnost zpravidla nerovnostářská. Svou vlastní nerovnost dokonce zveličuje a mobilitu, která se v ní objevuje, skrývá, právě tak jako má naše společnost sklon činit pravý opak. Zdá se, že na sociální vývoj se vztahuje drsný zákon: čím komplexnější a „rozvinutější“, tím více nerovnostářský (srov. Lenski 1966: 43). A tak to pokračuje až do příchodu modernity, která z důvodů, jimiž se budeme zabývat, tento trend obrátí a – ze s tím souvisejících důvodů – zrodí nacionalismus.

Zemědělská společnost podporuje svou vnitřní kulturní diferenciaci. Ta agrárnímu světu významně pomáhá v jeho každodenním fungování. Jeho existence totiž závisí na zachování komplexního systému společenských pozic a je důležité, aby tyto pozice byly jak viditelné, tak pocítované, aby byly jak externalizovány, tak internalizovány. Pokud jsou jasně vidět ve všech vnějších aspektech chování, ve způsobu odívání, stolování, výslovnosti, držení těla, v mezích přípustné spotřeby atd., vylučuje se tím dvojznačnost a – konsekventně – snižuje napětí.

Pokud se společenské postavení určitého člověka a s ním spojená práva a povinnosti stanou součástí jeho duše, předmětem jeho hrdosti, pak to opět napomáhá udržování společenské disciplíny. Ostatně velké klasické dílo sociální teorie agrární společnosti, Platónova *Ústava*, definuje mravnost právě těmito pojmy: mravnost je souhrnem všech prvků hierarchické společenské struktury, z nichž každý plní svůj vyhrazený úkol a žádný jiný.

To nám umožňuje učinit hlavní generalizaci ohledně role kultury v zemědělské společnosti: její hlavní funkcí je posílit, stvrdit, zviditelnit a učinit směrodatným hierarchický statusový systém. (Horizontální rozdíly mezi příslušníky vrstvy výrobců potravin mají trochu odlišnou roli při posilování vazeb mezi jednotlivcem a jeho komunitou). Pověšme si, že pokud je primární rolí kultury v agrární společnosti právě toto, nemůže zde kultura zároveň vykonávat roli zcela odlišnou, totiž určovat, kde leží hranice obce.

*Toto* je základní důvod, proč nacionalismus – názor, že legitimní politickou jednotku tvoří anonymní členové jedné a téže kultury – nemůže v zemědělské společnosti snadno fungovat. Něco takového hluboce protiče hlavnímu organizačnímu principu tohoto typu společnosti, kterým je status vyjádřený kulturou. Agrární společnost není mobilní a anonymní – udržuje naopak své členy na „jejich“ místech a kulturní nuance tato místa ještě zvyrazňují. Podobnost kultury nevytváří politické pouto mezi jednotlivými členy obce: nezřídka naopak rozdíly v kultuře vyjadřují sociální komplementaritu a vzájemnou závislost. Za takových okolností kulturní rozdíly často skutečně vytvářejí nebo posilují politickou solidaritu. Typická politická jednotka zemědělské epochy je zpravidla buď daleko menší než hranice kultury – městské státy, vesnické obcíny, kmenové klany – nebo naopak daleko větší: kulturně eklektické říše, které nemají sebemenší důvod omezovat svou expanzi, jestliže narazí na jazykové nebo kulturní hranice (které nemusí vůbec rozpoznat a k nimž jsou lhostejné). Nejcharakteristič-

tější politický útvar agrární epochy obvykle využíval oba tyto principy současně: transetnická říše se rozprostřela přes subetnická společenství, která používala jako své lokální zmocněnce, výběřčí daní a zástupce.

Násilí a agrese nabývaly spíše intra-kulturních než inter-kulturních forem. Ke sporům dochází mezi různými klany jedné a téže širší kultury, aristokraté většinou bojují nebo soupeří pouze s jinými aristokraty stejného společenského postavení. Jestliže násilný konflikt překročí hranice místní skupiny, je obvykle indiferentní vůči kultuře a jazyku, což platí i tehdy, když se už nenalézá uvnitř jejich hranic. Obvyklým předmětem konfliktu v rolnických populacích bývají místní zdroje, a proto soupeří často pocházejí z téže kultury. Myšlenka, že lidé geograficky vzdálení, bez skutečných společných či protikladných zájmů, by se měli postavit do jedné řady jen kvůli stejnému nebo odlišnému přízvuku, je poněkud výstřední: je to moderní myšlenka, se kterou se v zemědělském světě běžně nesetkáte. Marxisté tvrdí, že ke konfliktům mezi jednotlivými vrstvami (třídami) „skutečně“ dochází. Ano, někdy skutečně, ale jen za zvláštních okolností, jaké nastávaly zejména v částečně komercializovaných městských státech, jejichž vynikající literatura neúměrně ovlivnila evropskou představu o dějinách a učinila ji tak náchylnou k marxismu. *Obecně* však tato teze neplatí. Marxisté mohli svou teorii uchránit před svědectvím protikladných faktů pouze pomocí své vlastní verze teorie spánku: tam, kde nacionalisté prohlašují, že národy spí nebo zívají únavou, marxisté tvrdí totéž o třídách. Třídy „o sobě“ se musí stát třídami „pro sebe“ předtím, než se latentní konflikt stane viditelný očím těch, kdo jsou určeni za jeho účastníky. Marxisté se podobně jako nacionalisté považovali především za buditele: měli jenom jinou Šípkovou Růženku. Durkheim, který diferenciaci mezi lidmi spojoval s jejich sociální komplementaritou a spátrával v ní proto faktor přispívající spíše než ke konfliktu k míru a soudržnosti, byl pravdě blíže než Marx,

třebaže chybně házel do jednoho pytle komplementaritu ve vyspělých agrárních civilizacích s komplementaritou v průmyslových společnostech.

Dějiny ve skutečnosti nejsou historií třídního ani národního konfliktu. Lidé spolu v jejich průběhu bojovali, nenáviděli se a navzájem se zabíjeli, aniž by brali příliš velký ohled na jazyk, rasu, etnickou příslušnost, víru nebo barvu pleti. Při vraždění a vykořisťování se vzájemně nediskriminovali. Význačná role národních a třídních konfliktů, zvláště pak překrytí všech ostatních faktorů kritérii třídy a kultury a vliv těchto kritérií na sestavování aliancí v konfliktech, to je fenomén, který se objevuje pouze za zvláštních okolností, a ty, jak se zdá, v našem moderním světě nastávají. Zavedení (takřkajíc) abstraktního a apriorního principu konfliktu, požadavek, aby soupeřící strany byly schopny identifikovat se z hlediska příslušnosti k určité obecné kategorii (např. k „národu“), to vše je něco zvláštního. Ve své nenávisti totiž lidé bývali vesměs nestranní.

Tím, co jsme řekli, nemíníme tvrdit, že kultura je politicky bezvýznamná – přesto, že ji obvykle charakterizují spíše vertikální hranice statusu než horizontální hranice teritorií. Kultura je někdy téměř neviditelná: některé berberské kmeny mají „arabské“ rodokmeny, které je genealogicky spojují s blízkovýchodními legendami či přímo s příběhy Bible a Koránu, aniž by se přitom kdokoli pokoušel vysvětlit, proč by měli přistěhovalci z Blízkého Východu po příchodu do severní Afriky přejít ke zcela nové jazykové skupině. Mýty, které propůjčují identitu rodokmenům, se zde zkrátka neuvádějí do vztahu s tím, co je (pro nás) do očí bijící etnografický fakt. Kultura a jazyk jsou téměř neviditelné, nebo se na ně alespoň nebere ohled při vytváření obrazu, který skupinu zasazuje do širšího kontextu a má tak schopnost vzbudit či přinejmenším stvrdit určitou politickou loajalitu. Zatímco toto platí ve středním Maroku, je příznačné, že lingvisticko-kulturní hranice (mezi berberskými a arabskými dialekty) se stává vidi-

telnou v jižním Tunisku, kde shodou okolností souvisí s náboženstvím (berberský jazyk zde bývá spojován se vzpomínkou na dřívější kacírství).

Jindy se kultura naopak může stát předmětem hluboké úcty a být vším, jen ne neviditelnou. Sotva můžeme popřít, že staří Řekové byli kulturní šovinisté, jasně si vědomí své kulturní odlišnosti a nadřazenosti. To však mezi nimi nevyvolalo žádné snahy o politické sjednocení, které jim teprve násilím vnutili na periferii helénskému světu žijící Makedonci. Počátky nacionalismu můžeme hledat ve starém Izraeli, kde z principu jedinečné a potenciálně univerzální božstvo mělo, alespoň prozatím, kulturně distinktivní a exkluzivní klientelu (srov. Cruise O'Brien 1988: kap. 1).

V době pozdější můžeme za nacionalistickou prohlásit husitskou proto-reformaci, ačkoli označovat toto v 15. století působící hnutí za český nacionalismus zůstává velice sporné, třebaš jen proto, že hranice mezi husity a loajálními katolíky procházela napříč lingvistickou hranicí v Čechách a na Moravě. Nepochybujeme ale o tom, že jisté sociální charakteristiky objevující se v zemědělském světě – především byrokratická centralizace, například v čínském státě nebo v obou polovinách pozdního římského impéria – mohou vést právě k tomu typu kulturní homogenizace, který je nezbytný pro vznik nacionalismu. Byrokratická centralizace, jak ji prováděli osvěcení monarchové osmnáctého století, nepochybně pomohla připravit půdu pro nacionalismus (Mann 1992). Podobně náboženská hnutí „protestantského typu“, prosazující univerzalizaci kněžství a přímý přístup k Bohu skrze Písmo, mohou směřovat k identifikaci s kulturou, ačkoli svou legitimitu čerpají ze vztahu k víře a k cestě ke spáse. Tyto různé výjimky nicméně zůstávají atypickými případy a nevyvracejí naše obecné tvrzení. Celkově vzato tedy platí, že v zemědělském světě není kulturní podobnost politickým poutem a politické svazky kulturní podobnost nevyžadují. To vše se jednoho dne mělo změnit.

## ROZVOJ PRŮMYSLU A INDUSTRIÁLNÍ CIVILIZACE

Industriální svět, v němž žijeme (a mnohé z toho, co řekneme o něm, platí i pro svět, ve kterém se průmysl teprve rozvíjí), se v různých, velice zásadních ohledech liší od světa agrárního. Průmyslová civilizace se v první řadě opírá o ekonomický (a vědecký) růst, nikoli o stabilní technologii. Takový růst může být rychlejší než růst populační, což se výrazně projevuje zvláště v okamžiku, kdy společenské důsledky industrialismu populační růst přímo snižují, někdy až na nulové či záporné hodnoty. Stručně řečeno industriální svět již není malthusiánský.

Princip ekonomického růstu je v průmyslovém světě jedním ze dvou hlavních principů politické legitimacy – tedy posouzení akceptovatelnosti režimu. (Druhým principem je *nacionalismus*, naše téma.) Režimy jsou akceptovatelné, jestliže po určité době dovedou generovat růst; pokud to nedokáží, svou moc ztrácejí. Sovětský svaz, o němž Sidney a Beatrice Webbovi mluvili jako o „Nové civilizaci“, se nakonec bez sebemenšího vnějšího popudu či vnitřního násilí neslavně zhroutil prostě proto, že šlo o systém, který očividně nedokázal zajistit růst. Takto ojedinělým a neočekávaně jednoznačným způsobem skončila první a největší světová studená válka: k tomu, aby skončila, se nikdy nemusela stát horkou, přestože očekávat právě takový vývoj bylo zcela logické a zároveň nesmírně děsivé.

Moderní orientace na růst má jeden bezprostřední důsledek: pronikavou sociální mobilitu. S tím, jak se společnosti v průběhu dějin stávaly většími a složitějšími – „rozvinutějšími“ – rostla v nich také nerovnost. Příchod modernity pak tento trend náhle zvrátil, takže

zvrát k rovnosti

→ se zdá, že žijeme v epoše stále sílícího vyrovnávání podmínek. Tocqueville z toho ve své interpretaci dokonce učinil základní a dominantní trend evropských dějin již od středověku. Odkud se vzal tento překvapivý zvrát? Obrátila nás snad k rovnosti oslnivá přitažlivost ideálu?

!   
 ▽   
 Nejsme mobilní proto, že jsme rovnostáři, jsme rovnostáři proto, že jsme mobilní. A mobilitu nám zase vnucují společenské okolnosti. Růst vyžaduje inovaci, využívání nových technologií, tudíž vytváření nových pracovních příležitostí a opouštění starých. Na rozdíl od předchozího typu civilizace dnešní společnost žije růstem a své členy vede k poslušnosti nikoli pomocí starých metod založených na strachu a pověře, ale tím, že je uplácí důvěřivým a oprávněným očekáváním morálního zdokonalení. Za takových podmínek není možné, aby povolání měla stabilní strukturu. Ta mohla kdysi mít jisté kouzlo, protože umožňovala lidem zvyknout si na své společenské postavení, ztotožnit se s ním a milovat je; tato možnost už je ale pryč. Jestliže se technologie a s nimi svázaná struktura povolání rychle mění, nemůže být tato struktura stabilní. Neexistuje tedy žádný způsob, jak spravovat moderní společnost pomocí systému kast a stavů. Jeden pokus dělat to otevřeně – v Jižní Africe – konec konců ostudně selhal.

Moderní struktura povolání musí být nejenom nestabilní, ale také, přinejmenším do jisté míry, meritokratická: alespoň některá místa se musí obsazovat podle talentu a kvalifikace dostupných kandidátů. Podíl takovýchto s kvalifikací souvisejících postů na celkovém souhrnu sociálních pozic je v průmyslové společnosti pravděpodobně daleko vyšší než ve společnosti zemědělské, ačkoli tato věc, pokud vím, nebyla dosud formálně doložena. Předpoklady, které člověk musí splňovat pro to, aby mohl adekvátně zastávat funkci středověkého barona, pravděpodobně nejsou příliš velké: musí umět dobře jezdit na koni, křičet, vynutit si svou autoritu, být trochu politicky mazaný. Za předpokladu, že nováč-

ci absolvují dostatečně dlouhý výcvik, lze takové pozice obsazovat libovolnou metodou, která se namane – a dědičnost je tou nejjednodušší a nejrozšířenější. Feudální společnost může být nerovnostářská tím, že vládnoucí válečnickou vrstvu mění ve zvláštní a dědičný stav. V tomto směru nebyla přístupná smlouvání: jak napsal Tocqueville, hodnota členství byla nevyčíslitelná.

Něco takového jednoduše nemůžete udělat v moderní společnosti v případě profesorů fyziky. (Ve společenských a humanitních vědách už situace není tak jednoznačná.) Matematicko-fyzikální inteligence může ve skutečnosti souviset s geny více než umění jízdy na koni (to je patrně přístupné široké kategorii tělesně způsobilých osob, jimž se dostane výcviku), nicméně společnost, která by ze své Asociace učitelů fyziky učinila kastu, by byla brzy mezinárodně ostrakizována a její úroveň by rychle upadala.

Nezbytnost inovace a specifického nadání pro plnění mnohých úkolů vede k vytlačení přísně stratifikovaných společností společnostmi formálně rovnostářskými. Umístění členů nižších vrstev nad členy vyšších vrstev by vedlo k trvalému tření, a proto je daleko lepší přijmout teorii jakési základní rovnosti. Všichni lidé jsou si rovni, což znamená, že rozdíly související s tím, jaká místa zaujímají v daných byrokratických hierarchiích nebo jaká jsou jejich bankovní konta. Nepronikají až do jejich duší, a pokud přece jen ano, pak ne příliš hluboko, takže je oficiálně neproměňují v nějaký zcela odlišný druh lidských bytostí. Člověk si svůj profesionální status nemůže vzít s sebou a dovolávat se ho mimo své pracoviště. Status takřka platí pouze v pracovní době.

Moderní společnost samozřejmě není rovnostářská v tom smyslu, že by neznala obrovské rozdíly v bohatství a moci. Za rovnostářskou ji označujeme proto, že difference jsou v ní uspořádány podél jakéhosi kontinua, v důsledku čehož se nikde nerýsuje velký přelom, který by byl stvrzen právem, rituálem či hluboce zakořeně-

moderní společnost  
kontinua  
společnosti  
spíše



ným zvykem. Diference jsou postupné, souvislé a nesakralizované. Otevře-li se někde hluboká propast, například taková, která hrozí ze všech stran sevřít a identifikovatelně vydělit nejnižší třídu, je to vnímáno jako skandál jen těžko slučitelný s principy či fungováním společnosti. V ostatních případech funguje víra ve značnou sociální mobilitu – a do jisté míry je tato víra i skutečností.

Mobilita a anonymita jsou velmi výraznými rysy moderní společnosti. Členové se ke společnosti jako celku vztahují přímo, bez zprostředkování, nikoli skrze členství v jedné z podskupin. Sdružení, která uvnitř společnosti jako celku existují, mají sice velký vliv a význam, jsou však zároveň pomíjivá a nepovinná a nemají nad svými členy žádnou významnější právní moc. Příslušnost k určitým skupinám nevzniká narozením ani se neposiluje hrůzu nahánějícími rituály, stejně tak jednotlivé členy skupiny nezavazuje k nezrušitelné věrnosti.

Tyto vlastnosti moderní společnosti – anonymitu, mobilitu a atomizaci – doplňuje další, ještě důležitější rys: sémantická povaha práce. V zemědělském světě většina lidí pracovala vlastními svaly. Průmyslová společnost fyzickou práci prakticky nezná a hrubá pracovní síla na trhu jednoduše nenachází žádné uplatnění. To, co se dnes pokládá za manuální práci, zpravidla předpokládá schopnost číst návody a příručky. Automechanik, který může ztratit společenskou prestiž proto, že si při práci ušpiní ruce, ve skutečnosti není placen za použití fyzické síly, ale za to, že rozumí značně složitým strojům a umí s nimi manipulovat. Činnost, kterou dnes pokládáme za manuální práci, zkrátka předpokládá úroveň gramotnosti a zkušenosti, která musí často výrazně převyšovat požadavky kladené na profesionálního učence agrárního věku.

K práci sémantického rázu patří manipulace se zprávami a styk s velkým množstvím anonymních, často neviditelných partnerů na druhém konci telefonů, faxů

atd. Anonymita a neviditelnost partnerů v komunikaci má důležitý důsledek: při určování významu nelze využít kontext. V ustálené, důvěrné a omezené komunikaci uvnitř malých zemědělských společenství byl kontext – status komunikujících osob, jejich přízvuk, výraz, držení těla – pravděpodobně tím nejdůležitějším prvkem při určování významu. Byl takřka ústředním fonémem. Pouze malý počet odborníků – právníků, teologů, byrokratů – měl schopnosti, ochotu nebo povolení k účasti na bezkontextové komunikaci. Pro ostatní byl kontext vším. Dnešní doba jej naopak z velké části komunikačního procesu, utvářejícího pracovní životy moderních lidí, odstranila.

Schopnost at už formulovat, nebo pochopit bezkontextová sdělení se neosvojuje snadno. Vyžaduje školení, a to dlouhodobé. Moderní společnost, vzhledem k sémantické povaze práce, požaduje po každém jednotlivci, aby tuto dovednost ovládal. Je to první společnost v dějinách, v níž je gramotnost téměř univerzální; jinak řečeno je to také vůbec první společnost, v níž se vysoká kultura stává všeobjímající kulturou, která proniká napříč celou společností a vytěsňuje kulturu lidovou a nízkou. Příčinou není, jak by se mohli domnívat někteří pedagogičtí nadšenci, zázračné rozšíření záliby v jemnějších potěšeních ducha. Primát vysoké kultury je logickým důsledkem způsobu fungování této společnosti: přesnost artikulace, tedy přesnost umožňující určité zprávy či sdělení přenášet význam svými vnitřními prostředky bez využití kontextu – dovednost ovládaná v minulosti nanejvýš několika specializovanými písaři – je nyní předpokladem možnosti sehnat zaměstnaní, sociální participace a akceptovatelnosti. Komunikace přitom musí probíhat nejenom ve „vysokém“ (tj. kodifikovaném, písemném, prostřednictvím vzdělání předávaném) kódu, ale navíc v nějakém přesně vymezeném kódu, řekněme v mandarínské čínštině nebo oxfordské angličtině.

Toť vše. Právě tím se vysvětluje nacionalismus: ona zásada – tak podivná a výstřední v agrárním věku

slabý model kultury je hlavním poutem →  
podmínka nacionalismu splněna

kulturní různorodosti a „etnické“ dělby práce – že stejnorodost kultury je politickým poutem s velkým P, že zvládnutí dané vysoké kultury (a, měli bychom dodat, akceptovatelnost v jejím rámci), tedy kultury, kterou používá všudypřítomná byrokracie, je předpokladem politického, ekonomického a sociálního občanství. Splnění-li tuto podmínku, můžete se těšit ze svého *droit de cité*. Pokud ji nesplníte, musíte přijmout druhořadý a podřízený status, anebo se asimilovat, vystěhovat, případně pokusit o změnu situace prostřednictvím iredentistické nacionalistické činnosti. Tato zásada nefunguje v jiných společenských podmínkách a není trvalou součástí lidské psychiky nebo sociálního řádu; není to ideologický vynález ani politický nástroj ve službách jiných zájmů; není to ani výraz temných, slepých, atavistických sil. V našem typu společenských poměrů ale funguje velmi výrazně a udržuje si silný vliv na srdce a mysl lidí. Zůstává přitom skryta očím těch, kteří podléhají její moci a zpravidla nechápou její skutečné motivy.

## PLURALITA TAVICÍCH KOTLŮ

V našem výkladu jsme se odvolávali na dva modely či ideální typy: prvním je agrární společenský řád, v němž odlišnosti a nuance kultury zvyrazňují složitý systém statusů, ale neoznačují hranice politických jednotek; ve druhém modelu mobilní, anonymní masa účastníků sdílí tutéž „vysokou“ kulturu relativně očištěnou od vnitřních nuancí, ale respektující politické hranice jednotky, s níž je ztotožňována. Základní obraz je opravdu takový.

V tomto okamžiku se může vynořit legitimní otázka: je-li toto *klíčový* přechod našeho věku, proč kolem sebe nepozorujeme přechod od mnohobarevného vzorce zemědělské komplexity k jedné jediné homogenní světové kultuře? Pokud jde o náš model, byl by s ním takový vývoj nejenom slučitelný, ale zdál by se být jeho nejsamozřejmějším a přirozeným důsledkem. A nejenom že by se takový zdál: mnozí z nejpronikavějších komentátorů Velké transformace právě takový model předvídali. Jde ostatně o bod, v němž se liberálové a marxisté alespoň v hlavních rysech shodují. Společný rámec jejich argumentace bychom mohli představit formou sylogismu:

1. Předpokladem etnického nepřátelství a separatismu jsou kulturní rozdíly, neboť jak by bez nich mohly etnické skupiny a „národy“ samy sebe definovat a odlišovat se od svých nepřátel?
2. Průmyslová sociální organizace rozrušuje kulturní nuance.
3. Z toho vyplývá, že postup industrialismu nabourává samu základnu nacionalismu.
4. Z toho vyplývá, že pokrok industrialismu znamená odumírání nacionalismu.

Tato argumentace nemá sebemenší vadu. Její premisy jsou platné. Jak ale může platný úsudek, vycházející

z pravdivých premis, vést k závěru, který se zdá být zcela vyvrácen historickou skutečností?

Ačkoli formální osnova argumentace je v obou politických táborech totožná, v jednotlivých podrobnostech se liberálové a marxisté liší. Ony dva tavicí kotle nejsou totožné. Liberálové vkládají svou důvěru v trh a individualismus. Mezinárodní dělba práce, prospěšná pro všechny, dává vzniknout všeobecné prosperitě, v níž jednotlivci usilují o své soukromě zvolené cíle a mechanismy trhu zabezpečují, že sledování soukromého prospěchu znamená výhodu pro celek. Jednotlivci svého soukromého naplnění dosahují skrze neosobní spolupráci v ekonomicky svobodné společnosti a nemají ani potřebu, ani sklon k fetišizaci společnosti jako celku nebo jejich etnických složek. Naopak jejich chápání společné politické infrastruktury má zdravě prozaický charakter: vnímají ji jako veřejnou vymoženost, nikoli předmět kulturní úcty. Není božského království pro postosvícenského člověka!

Marxistická představa tavicího kotle je o něco méně růžová, přinejmenším v krátkodobé perspektivě. Harmonie zájmů na trhu je pouhou iluzí, pod povrchem skrývá hluboký a neřešitelný *konflikt* zájmů. I když se všem společná politická infrastruktura ráda tváří jako všeobecně příznivá a neutrální, je ve skutečnosti nevyhnutelně předpojatá ve prospěch jedné části obyvatelstva, která se navíc – což je ještě horší – početně neustále zmenšuje: jejím skutečným zájmem je politické porobení znevýhodněné většiny. Nicméně jakkoli chmurný se tento obrázek může zdát, nic z toho, co vykresluje, nedokázalo zabránit historickému vzniku internacionalismu. Ten naopak jako by dostal mocnější impuls díky tomu, že je zrozen nikoli ze sdílení společenských výhod, ale ze sdílení naprosté a zoufalé bídy. Bytostně mezinárodní a beznárodní proletariát je zbaven nejenom všech materiálních požitků s výjimkou naprosto nezbytného minima, ale také každé specifické kultury a pojmového začlenění do společnosti: není to jen lidství v jeho syro-

vé podstatě, je to především *čisté* lidství. Vznešeným údělem dělnické třídy tedy je vrátit lidstvo jeho vlastní podstatě, jeho *Gattungs-Wesen*, rodové bytnosti, máme-li zmínit podivný aristotelovský pojem používaný Marxem k potvrzení a autorizaci vlastní mravní vize komunistického člověka. Komunistický společenský řád nebyl platný jen proto, že beztak zvítězí, ale také proto, že umožní a zajistí osvobození pravého a bytostného člověka uvnitř nás všech, člověka, který po staletí existence oněch třídně rozdělených společenských formací tak marně zápasil o to, aby mohl vyjít ven.

Ze zkušenosti nyní víme – stejně tak jasně jako u čehokoli jiného – že ani jedna z těchto vizí neplatí. Války ve dvacátém století navzdory růstu mezinárodního obchodu neustaly: nebyla to Všeobecná dohoda o clech a obchodu, ale všeobecná dohoda o vzájemném zničení, co po roce 1945 zabránilo rozsáhlým válkám. Údajnou neexistenci nacionalismu dělnické třídy je potřeba brát jako pouhý vtíp.

Víme, že tvrzení o jediném tavicím kotli je mylné ať už v liberální, nebo marxistické podobě. Bylo by ovšem zajímavé vědět, *proč* je mylné. Konec konců působilo zpočátku velice hodnověrně: pokud jsme schopni soudit, na sylogismu, který dovozoval zánik nacionalismu, nic chybného nebylo. V čem je tedy problém?

Kulturních nuancí je v zemědělském světě bezpočet: jsou jako kapky deště v bouřce, nedají se počítat. Ale když všechny dopadnou na zem, neslíjí se do jedné všeobsažné kaluže – jak by očekávali univerzalisté-internationalisté všeho druhu – ani nezůstanou oddělené: ve skutečnosti se seskupí do řady oddělených, velkých, často vzájemně nepřátelských louží. Ke vzájemnému shlukování, vylučování plurality a nuancí skutečně dochází, na rozdíl od očekávání internacionalistů však výsledkem není jedna velká univerzální kulturní louže, nýbrž celý soubor takových louží. Proč je tomu tak?

V každém případě k něčemu takovému dojít mohlo, jednoduše díky „tvaru terénu“: zatímco naše argumen-

tace souhlasí s internacionalisty v tom, že moderní podmínky jsou skutečně ty nejméně příznivé pro zachování místní specifičnosti a kultury obecních návsí, tvrdíme zároveň, že nová homogenita se vynoří v okolí gravitačních center – jakýchsi prohlubní v terénu, máme-li se držet naší metafory – přičemž různé prohlubně mohou být navzájem odděleny značně vysokými vyvýšeninami. Jak kapky padají, budou se vytvářet louže, ale s výjimkou nejméně pravděpodobného případu úplně rovné či absolutně hladké plochy se jich vytvoří více než jedna. Místo „prohlubní“ si můžete dosadit atraktivní, k napodobení vybízející kulturní modely, kultury vyzbrojené písmem a kodifikovanými normami a schopné absorbovat dříve lokálně zabarvené kulturní vzorce – buď tím, že jsou jim příbuzné, nebo tím, že přesvědčivě proklamují svou nadřazenost či autoritu, případně obojí.

Pouhý tvar terénu by tedy způsobil, že množství původních kulturních nuancí by se nesrazilo do jediné vodní masy, ale takřkajíc do řady nových kulturních tůní. Vedle toho tu ale působí i další závažný faktor. Přílivová vlna industrializace či modernizace a, měli bychom dodat, sociální poruchy vyvolané touto vlnou ještě předtím, než dorazí ve své plné síle, nezasahují všechny části světa ve stejnou dobu. Naopak, šíření industrialismu je velice nerovnoměrné jak teritoriálně, tak chronologicky, ve smyslu načasování jeho působení na různé části sociální struktury. Citlivost vůči novému řádu, schopnost reagovat na jím nabízené příležitosti i rizika závisí na geografickém umístění, na již existujících modelech komunikace, na ekonomických příležitostech, zkrátka na spoustě faktorů, které působí rozdílnými způsoby a rozdílnou rychlostí. Modernizace je rozprostřena v čase a ti, kdož z ní mají prospěch nebo jsou jejími oběťmi, se s ní setkávají v různých dobách.

Mezi ranými a pozdními příchozími často vzniká hluboký konflikt zájmů. Pokud pozdější příchozí mohou přistoupit k novému řádu pouze jako spoluobčané privilegiovanějších předchůdců, kteří již ukusili zakázané

ovoce a přizpůsobili se mu, upadají zpravidla do zvláště nepříznivého postavení. Pokud se od svých vykořisťovatelů a utlačovatelů mohou odlišit kulturně, bývá pro ně velice výhodné odštěpit se i politicky, jakmile se jen naskytne vhodná příležitost, a modernizovat se pod svým vlastním praporem, na svém vlastním suverénním území. Zde mohou svůj rozvoj hájit před vražedným soutěžením s vyspělejšími příslušníky utlačující společnosti, a své vlastní nářečí mohou hrdě používat jako státní jazyk, nikoli, jako doposud, jím jen zahanbeně mumlat na znamení vlastní zaostalosti a neotesanosti. Intelektuálové rekrutující se z kulturní zóny, která prochází procesem proměny v „národ“, si v novém útvaru také mohou monopolizovat všechny lákavé pozice a nemusejí tak soutěžit s početnými a etablovanými členy skupiny dominantní v předchozím státě.

Ve skutečnosti jde o jednu z nejběžnějších a nejtypičtějších forem nacionalismu: v tomto duchu započal svou existenci německý nacionalismus, nejen jako herderovský protekcionismus lidových kultur, ale také jako listovská ochrana rodícího se průmyslu a nové buržoazie. Karel Marx se domníval, že německá buržoazie nemá šanci dohonit Brity a Francouze, místo toho měla, inspirována jeho myšlenkami, přeskočit jednu epochu a přejít rovnou k revoluci a dalšímu stupni společenského vývoje. Friedrich List si myslel opak a právě jeho cestu Německo zvolilo: a právě on proto byl nejenom *listig* (mazaný), ale také měl pravdu, jak to ve své knize obdivuhodně popsal Roman Szporluk (1988).

Nejsou to jen zaostalé populace, kdo má jasný zájem na odštěpení a vytvoření nové a konkurenční, národ definující vysoké kultury, a kdo usiluje o svůj vlastní stát. Ekonomicky a vzdělanostně privilegované, specializované městské populace mohou přežívat ve starém řádu, v němž se, pokud vše probíhá dobře, mohou těšit politické ochraně. Panovník rád vidí ekonomickou moc koncentrovanou v ruce městského, izolovaného a stigmatizovaného obyvatelstva, které je zbavené možných

politických ambic a jakéhokoli vojenského vlivu: bohatství v takových rukou je pro něj daleko méně – pokud vůbec – nebezpečné než, řekněme, podobné zdroje v rukou lidí, kteří jsou patrony venkovského obyvatelstva zvyklého nosit zbraň. S příchodem moderního řádu ale tato ochrana ochabuje: izolovanost stigmatizované populace lze udržovat a bránit stále obtížněji a většina obyvatelstva se již nadále nespokojuje s životem na venkově, bez možnosti využívat výhod obchodu. Žárlivost a frustraci většiny lze utišit jedině tak, že původně specializovaná menšina bude v některých oblastech zbavena monopolu – a s ním i své ochrany. Čili přestože jsou takové městské, komercializované a gramotné populace mimořádně vybaveny pro to, aby se jim v moderní době vedlo dobře, jejich postavení je zároveň z politického hlediska vystavuje obrovskému nebezpečí. Jsou předurčeny za cíl etnických čistek. Také tyto vrstvy proto mají silný zájem na vytvoření vlastní teritoriální politické jednotky, v níž by se mohly postarat o svou vlastní ochranu. Neexistence teritoriální základny může tento úkol ztížit, ale motivace je silná a pravděpodobně i přes tento problém nakonec uspěje.

Stručně řečeno platí, že kromě pouhé nepravdivosti terénu a setrvačnosti velkých kulturních skupin (zvláště těch, které jsou vybaveny svým vlastním písmem a institucemi zajišťujícími jejich vlastní vysokou kulturu) existují i jiné velmi dobré důvody, které společně s industrialismem přispívají k vývoji ne jedné všezahrnující univerzální kultury, ale celé skupiny kultur. Jedna univerzální kultura může teprve přijít: to ukáže jedině budoucnost. Zatím ale vidíme pouze nahrazení obrovské kulturní rozmanitosti omezeným počtem vysokých kultur s vlastními politickými aspiracemi. To je epocha nacionalismu. Nemuseli jsme ji předvídat, ale ohlédneme-li se zpět, můžeme jí porozumět.

## STADIA PŘEMĚNY

Předvedli jsme tu dva vyhraněné a jednoduché ideální typy, jeden přispívající ke vzniku nacionalismu, druhý nacionalismu nepříznivý. Stěží lze vymyslet jiné dva typy společností, které by se mohly lišit více. Je proto obtížné představit si nějaký přímý, bezprostřední a jednorázový přechod od starší formy k současné. Je-li tomu tak, jakými mezistupni by potom daná společnost nejspíše měla projít na cestě od jedné formy k druhé?

Jednotlivá stadia samozřejmě nebudou na všech místech a za všech okolností stejná. Může však být užitečné zkonstruovat nejprve jednu sérii takových stadií, z velké části na základě středoevropské zkušenosti, a teprve následně zkoumat variace, které takový model připouští v odlišných podmínkách. Důvodem, proč zde přednostně odkazujeme ke zkušenosti střední a středovýchodní Evropy, je fakt, že tato geopolitická oblast skutečně historicky vychází od téměř ideálně čistého nenárodního politického systému a končí u ideálně čistého národního politického systému. Politická organizace střední a východní Evropy se původně zakládala na dynastiích, náboženstvích a teritoriálních institucích, nikoli primárně na jazyku a s ním spojené kultuře. Přesto nakonec vyústila v úplný protiklad: v některých případech ji tvoří politické jednotky, které byly důkladným a hrůzným způsobem etnicky „vyčištěny“, takže dnes – v míře, ze které nás může mrazit – vyhovují požadavkům nacionalistického politického imperialismu. Jak došlo k proměně tohoto původně pre-nacionalistického společenského uspořádání do jeho plně nacionalistické podoby?

## 1. stadium: Vídeňské uspořádání

První stadium lze přiléhavě pojmenovat „vídeňské uspořádání“ a potvrdit tak význam, který měl kongres konaný v hlavním městě rakouského mocnářství s úmyslem stabilizovat poměry a vytýčit nové uspořádání Evropy po napoleonských válkách. Ti, kteří ve Vídni uzavírali mír a kreslili mapu Evropy, při plnění svého úkolu zcela ignorovali etnicitu. Metternich, Talleyrand a Castlereagh nepověřili týmy etnografů a lingvistů zkoumáním kulturní či dialektové mapy Evropy, aby co možná nejméně urazili jemnocit venkovanů ve chvíli, kdy mělo dojít na jejich přidělení jednotlivým panovníkům. Žádná taková myšlenka jim nepřišla na mysl, tím méně si s ní pak hlavu lámali dotyční venkované. Tehdy bylo potřeba mít na paměti jiné důležité věci – dynastické zájmy, náboženství, mocenskou rovnováhu, tradiční místní instituce, práva a výsady, možná i územní kontinuitu a celistvost. Ale brát jazyk sedláků za prubířský kámen politické legitimacy nebo hranic říše? Takovému nápadu se lze jen vysmát.

A tak Castlereagh, Talleyrand a Metternich řešili své záležitosti, jako by se svět od roku 1789 ani příliš nezměnil, či přinejmenším jako by se hodiny daly posunout nazpět. Mohli si tak počínat bez obav, že je zaplaví protesty nespčetných odrůd východoevropských Ruritánců, kteří by snad chtěli křičet, že jejich posvátná práva byla pošlapána a jejich svatá otčina rozervána a znesvěcena. Ruritánci dosud nedosáhli vědomí vlastního „my“, nebyli ještě probuzeni; byli možná národem „o sobě“, ale (ještě) nikoli národem „pro sebe“. Bylo tu možná pár protestů ze strany Poláků držících se v nacionalistických závodech na přední pozici, celkově vzato však praktiky mírotvorců byly přijaty nejen jako nevyhnutelný vývoj diktovaný z pozice síly, ale také jako přirozený důsledek plynoucí z povahy věcí. Nacionalismus nepozvedl hlavu a neodvážil se pochybovat o verdiktech vedoucích představitelů Evropy. Byli bychom

nespravedliví, kdybychom o nich řekli to, co se říkávalo o Talleyrandových nových bourbonských pánech, totiž že nic nezapomněli, ani se nic nenaučili. Tvůrci nové Evropy se něčemu přiučili: měli smysl pro racionální správu vlastnictví. Snažili se pokud možno eliminovat izolované državy bez návaznosti na hlavní teritorium, a tak se například Habsburkové ochotně vzdali svých vzdálených panství v Nizozemí, aby návdavkem mohli získat území na jižní straně Alp, blíže ke své vídeňské základně. Východní Evropa se po vídeňských jednáních skutečně vynořila jako poměrně uspořádaný a přehledný útvar, úhledně rozdělený mezi Romanovce, Habsburky a osmanské sultány.

Nicméně, ať se jim to líbilo nebo ne, svět se změnil. Také oni, vládcové samotní, byli nedílnou součástí změn. A ty, které přispívaly ke zvýšení jejich vlastního bohatství a moci se i sami horlivě snažili postrčit. Racionalizovali státní správu, navazující tak na práci přednapoleonských osvětských monarchů, a se značnou vervou se snažili šířit vzdělání. Svou moc opřeli o centralizovanou, racionálně uspořádanou byrokracii, která zaváděla obecná pravidla a byla jmenována z centra, nikoli vybírána jako nějaký turecký paša na základě mocenské pozice v určitém regionu. Úředníci přitom museli užívat nějaký jednotný jazyk, v zásadě lhostejno jaký, aby mohli navzájem komunikovat po celé rozloze říše. Tímto jazykem ovšem přestala být etnicky neutrální latina a její místo zaujala etnicky rozdělující němčina. Již to samo o sobě, i kdyby se společnost ovládaná novou byrokracií nijak neměnila, muselo mít výrazné následky nacionalistického charakteru: ve chvíli, kdy byrokracie stále více prostupuje společnost, je stále neodbytnější a používá přitom jeden místní jazyk, stává se volba tohoto jazyka pro lidi důležitou. Pro životní vyhlídky jednotlivců je totiž velmi významné, jaký jazyk to je, zda ho ovládají a zda jim je snadno přístupný (srov. Mann 1992).

V téže době se do módy dostaly liberální a protestantské ctnosti, dokonce i mezi představiteli institucí

s malými sympatiemi vůči liberalismu a protestantismu jako specifickým ideovým směrům. Tyto ctnosti se jednoduše ukázaly být politicky a ekonomicky užitečné. Prusové své sedláky osvobozují nikoli v návalu touhy po ryším ideálu svobody, ale proto, že si nepřejí dostat výprask jako u Jeny: svobodní sedláci, zdálo se tehdy, bojují lépe než nevolníci, takže je lepší nevolníky raději osvobodit, ať se nám to líbí nebo ne. Mezi prvními si s tím, z čeho se později stala Weberova teze o vlivu protestantismu na produktivitu, pohrávali hlavní zastánci protireformace, Habsburkové, kteří se snažili seč mohli držet krok s produktivitou protestantů a za tímto účelem reformovali svůj vzdělávací systém...

Úhrnem řečeno platí, že politický systém ustavený ve Vidni roku 1815 zůstává ve svých organizačních principech naprosto a nekompromisně nenacionalistický. Sicílii lze vyměnit za Sardinii, Lombardii za Belgii, Norsko za Finsko, aniž by padlo slovo o etnicitě, jazyku či kultuře. Vždyť co mají takové zbytečnosti společného s politikou? Pokud by strůjci nebo oběti politických rozhodnutí měli takovou výřečnost, bezpochyby by se většina z nich vyjádřila slovy Elie Kedourieho, vloženými do závěrečné části jeho knihy o nacionalismu:

„Jediným měřítkem, které lze veřejně obhájit, je otázka, zda noví vládcové jsou méně zkorumpovaní a chamtiví, případně spravedlivější a soucitnější, anebo jestli se nic nezměnilo, ale korupce, chamtivost a tyranie pouze nacházejí jiné oběti, než byly oběti bývalých vládců.“ (Kedourie 1993 [1960]: 135)

Přes to přese všechno zde již určitou dobu působily síly, které měly zajistit, že systém založený na těchto principech nejspíše nebude stabilní a nezůstane ušetřen kritiky ani útoků. Had nacionalismu zatím mohl unikat pozornosti, v onu chvíli však již byl v zahradě.

## 2. stadium: Věk iredentismu

Období, během něhož se had pohyboval v zahradě, ale zůstával neviditelný, nemělo trvat dlouho. První nacionalistická vzpoura se odehrála jen pár let po Vídeňském kongresu.

Prvním nacionalistickým povstáním byla rebelie Řeků a bylo by zbytečné popírat, že některé z jejich rysů představují pro naši teorii problém. Klademe nacionalismus do souvislosti s industrialismem: ale Atény či Nauplia (první hlavní město nově nezávislého Řecka) počátku 19. století se Engelsově Manchesteru podobaly velmi málo a Morea rozhodně nepřipomínala údolí v hrabství Lancashire. William Blake by v občas zelené, častěji však vyprahlé a kamenité Helladě nenašel žádné dábelské továrny. A abychom to měli ještě horší, první řecké povstání se dokonce ani neuskutečnilo na území považovaném, ať už v antice nebo moderní době, za helénské, ale v oblasti, kde dnes leží Rumunsko a kde Řekové netvořili většinu ani jinou početně silnou skupinu. Zajímavé naopak je, že na území, o němž je řeč, byli privilegovanými a mocnými prostředníky mezi místním obyvatelstvem a muslimskými absolutními vladaři. Ve skutečnosti můžeme chovat důvodné podezření, že původní řecké národní hnutí neusilovalo o homogenní národní stát moderního typu, ale spíše o obrat v dosavadním vývoji a změnu v postavení dvou horních vrstev tehdejšího impéria: Řekové zkrátka chtěli vrátit čas zpátky a nahradit Osmanskou říši novou Byzancí.

Obecně vzato, vezmeme-li v úvahu zaostalost Balkánu z hlediska měřítek industrialismu a modernity, můžeme s ohledem na naši teorii považovat za problematický nejenom řecký nacionalismus, ale také všechny jeho ostatní balkánské protějšky. K této otázce můžeme pouze říci, že na Balkáně se překrývaly dva odlišné procesy. Jedním z nich jsou nepokoje, běžné v zemědělském světě v horských či pouštních okrajích velkých impérií, kde místní skupiny a náčelníci využívají každého

oslabení říšského centra k získání autonomie nebo nezávislosti. Ale okolnosti se na Balkáně sebehly tak, že vládci byli muslimové a periferními divochy křesťané. Tento jakoby náhodný souběh okolností snadno dodal odštěpeneckým tendencím místních kmenů a banditů doktrinální či ideologický podtext: rebelové nebyli pouhými rebely, nýbrž lidmi s odlišnou vírou, tedy i kulturou. A jakmile se v určitém sporu neutkávají pouze soupeři o moc a společenské výhody, ale také odlišné *druhy* lidských bytostí, pak již nacionalismus klepe na dveře. Navíc křesťanská víra, již povstalci víceméně sdíleli se Západem, fungovala jako určitý vodič: osvícenství a následně romantismus byly oba takřkajíc herezemi uvnitř křesťanského světa. Všichni křesťané byli touto infekcí vysoce zranitelní, zatímco muslimové jí podléhali daleko méně: odvěký, hluboce zakořeněný pocit nadřazenosti vůči křesťanům je důkladněji obrnil proti vlivu nových idejí přicházejících z křesťanského světa. Ochotně převzali západní dělostřeleckou technologii, aniž by pocítovali potřebu osvojit si matematiku a filosofii, jež jsou s ní spojeny: mohli zaměstnat Descarta důstojníka a pranic nedbat Descarta filozofa.

Tato schopnost křesťanství fungovat jako vodič protikřesťanských herezí musí být součástí vysvětlení, proč balkánští rebelové, na rozdíl od například berberských rebelů uvnitř jiného muslimského impéria, nebyli pouhými rebely, ale taktéž nacionalisty. Tuto vodivost křesťanství musíme připočíst k důvodům, proč se Romanovci modernizovali rychleji než osmanští Turci a vytvořili tak mesianistickou vrstvu inteligence, jejímž hlavním politickým cílem se nestalo nic menšího než spása – směr, který se ukázal být osudný v roce 1917 a jehož důsledků bylo Turecko ušetřeno do té míry, do jaké byli Mladoturci pragmatiky usilujícími o státní moc, nikoli myšlenkou spásy opilými mesianisty. Banditi-rebelové v balkánských horách si uvědomovali svou kulturní odlišnost od těch, s nimiž bojovali, a nadto byli spojeni, prostřednictvím víry či její ztráty, s novou

a neobvykle mocnou civilizací. Stali se z nich tedy bandité ideologičtí, jinými slovy nacionalisté. Nenaznačují, že ve skrýších balkánských partyzánů ležely ohmatané svazky Diderota a Condorceta, říkám jen, že tyto rebelové a jejich básníci nepřímou vstřebali a šířili západní ideje, zejména v podobě, v níž romantismus znamenal jak převrácení, tak pokračování osvícenství.

Ale nechme tento případ stranou: ať již lze balkánské nacionalisty využít na podporu naší teze, která klade nacionalismus do souvislosti s industrialismem – tím, že *ad hoc* poukážeme na několik zvláštních faktorů – nebo nikoli (nehledě na známý fakt, že na Balkáně devatenáctého století panoval nedostatek Detroitů, Porúří nebo průmyslových oblastí typu střední Anglie), ostatní nacionalisté, narušující dlouhý relativní mír mezi Vídeňským kongresem a výstřelem v Sarajevu, do této teorie zapadají vcelku dobře. Co lze říci o tomto věku iredentismu, který se táhne od Vídně až k Versailles?

Ponecháme-li stranou Itálii a Německo (budeme se jimi zabývat za chvíli), je zajímavé, že politicky toho nacionalismus až tak mnoho nedokázal. Pravda, Maďari si poněkud vylepšili své postavení v roce 1867, většine Slovanů se to ale nepodařilo. (V rámci Habsburské říše však bylo samozřejmě nemožné, aby si polepšili jak Maďari, tak Slované, protože jejich požadavky byly navzájem neslučitelné.) Je rovněž pravda, že roku 1912 existovalo na Balkáně pět nebo šest nárazníkových států, které vznikly buď v důsledku slabosti Turků, nebo vlivem síly nacionalismu. Vcelku vzato však dílo vídeňských mírotvorců úspěšně vydrželo. Při pohledu na politickou mapu té doby východní Evropa rozhodně nevypadala příliš odlišně od toho, co bylo dohodnuto v roce 1815. Restaurovaný *ancien régime* se nezdál být zas až tak křehký. Obstal ve zkoušce času.

Ale v dramatickém, příkrém kontrastu k tomuto relativnímu neúspěchu při úpravách politické mapy si nacionalismus ve stejném období připsal obrovské vítězství v oblasti ideologie a literatury. Nacionalismus,



1815  
X  
1918

1815 spíše ignorován než otevřeně zamítnut, o sto let později, v roce 1914, ignorován rozhodně nebyl a většina obyvatel Evropy jej přijímala jako samozřejmost. Iluzi elementární, přirozené a samozřejmé role národnosti v politice se podařilo velmi dobře zakotvit. Někteří se spíše než za nacionalisty rádi považovali za internacionalisty, ale veřejná obliba tohoto názoru se v roce 1914 ukázala jako nepodstatná. Když přišel rok 1918, klíčové postavení nacionalismu jako principu politické legitimacy bylo tak samozřejmé, jako bylo v roce 1815 irelevantní. Morální vítězství tohoto principu bylo takřka absolutní: málokdo se odvážil zvednout proti němu hlas.

### 3. stadium: Doba versailleská a wilsonovská

upřesnění  
Nové principy  
V praxi

Tento dnes tak samozřejmý princip byl uplatněn ve Versailles – ovšem nikoli rovnoměrně. V oblastech s natolik etnicky komplikovaným uspořádáním, jako má například východní Evropa, *neexistuje* způsob, jak tento princip uplatnit nestranně. Demografické, historické, geografické a jiné principy jsou ve vzájemném rozporu. Požaduje-li se zde referendum, výsledek bude záviset na tom, jak jsou vymezeny volební okrsky. Některé principy, kterých se příslušníci místních etnik dovolávají, nezaprou jistý půvab: Srbové například netvoří většinu v Kosovu, který racionálně uvažující duch by však neuznal, že se nemohou odloučit od dějiště své největší národní katastrofy?

Realizace principu závisela do značné míry na tom, kdo byl na čí straně ve válce, jakož i na geopolitické náhodě. Nové Československo (nebo znovuzrozený český stát, optiku si zvolte sami) anektovalo silně maďarské oblasti, aniž by pro tento krok mělo demografické nebo historické ospravedlnění, což byla chyba, za kterou nový stát musel v Mnichově zaplatit vysokou cenu. Československo přistoupilo k anexi jednoduše proto,

že Dunaj ze strategického hlediska připomíná Rýn a bylo nutné opatřit si kousek Panonské nížiny, neměly-li vnitřní komunikační linie nového státu zůstat neschůdné a nejisté. Maďaři a Bulhaři měli smůlu nejenom proto, že se ve válce přidali na špatnou stranu, ale také proto, že jejich poloha téměř automaticky vybízela k tomu, aby proti nim jejich sousedé, sjednocení touhou uzmut jim kousek území, vytvářeli spojenecké spolky.

Jednotlivé detaily poválečného uspořádání nejsou podstatné. Zato celkový výsledek byl až příliš zřejmý. Systém států, ustavený ve Versailles ve jménu zásady sebeurčení, byl strašlivě křehký a vetčný. Zhroutil se pod náporem první bouře. Nové státy měly všechny slabosti říší, které nahradily: v neméně míře je sužovala přítomnost menšin, což byl v oněch zaostalých dobách, kdy se etnické čistky ještě příliš nepraktikovaly, nevyhnutelný stav, ať už byly hranice načrtnuty jakkoli. A k tomu všemu ještě byly nové státy nezkušené, malé, slabé, chamtivé a oportunistické. Sušily seno, když slunce svítilo, a z nějakého důvodu si myslely, že bude svítit stále.

Ale nesvítilo. Přišli Adolf a Josef a systém se s ponížující lehkostí zhroutil. To, co vybudovali státníci ve Versailles, nemělo žádnou stabilitu, žádnou výdrž. Státy zrozené z principu sebeurčení snadno podlehly nové říši či říším: některé se pokusily o symbolický odpor, jiné nikoli; některé se přidaly k novým pánům a svému oportunismu jen daly nový směr. Existuje pouze jediný případ úspěšného odporu, a tím je Finsko. Aplikace wilsonovských principů v roce 1918 nefungovala; pokus uplatnit něco podobného při kolapsu Jugoslávie měl dokonce tragičtější následky, či spíše následky, které se dostavily rychleji a nepotřebovaly žádnou pomoc zvenčí. Důsledky podobné snahy o aplikaci těchto principů v bývalém SSSR teprve uvidíme.

#### 4. stadium: Etnické čistky

Nacionalistický princip vyžaduje, aby se politické a „etnické“ jednotky navzájem kryly. Jinými slovy řečeno přijmeme-li tvrzení, že etnicita je v zásadě definována jako společná kultura, pak nacionalistický princip vyžaduje, aby každý nebo téměř každý, kdo se nachází uvnitř určité politické jednotky, patřil k téže kultuře, a aby se všichni členové téže kultury nacházeli uvnitř téže politické jednotky. Jednoduše řečeno: jedna kultura, jeden stát.

Existují různé způsoby, jak tohoto kýženého stavu dosáhnout. Jeden z nich lze považovat za velmi šťastný a privilegovaný: postupný, pomalý a organický růst. Ernest Renan charakterizoval moderní národ, tedy takový, který může právem usilovat o svůj vlastní stát, z hlediska míry *zapomnění*: členové národa a tudíž státu jednoduše *zapomněli* na různorodost svého kulturního původu. Průměrný Francouz ví, že pije víno, je nositelem vyznamenání a nezná zeměpis. To je nejoblíbenější definice typického Francouze, používaná i ve Francii samotné. Ale tento typický Francouz *neví*, zda on sám je nebo spíše zda jeho předkové byli Galové, Bretonci, Frankové, Burgundané, Římané, Normané nebo někdo jiný. Je to tento národní závoj nevědění, tato pozhnaná ztráta paměti, která *dělá* Francii Francií. Renan pro srovnání poukazoval na kontrast s Osmanskou říší, která rozhodně nebyla národním státem. V době, kdy psal, podle něj Arabové, Turci, Řekové, Arméni, Židé a příslušníci dalších etnik, která v říši žila, dobře věděli, že jsou Araby, Turky atd. – tak jako to věděli první den po dobytí jejich území osmanskými vládci. Renan měl ve skutečnosti říci, že to v jeho době věděli dokonce *lépe* než v okamžiku založení říše: tehdy totiž mohlo být jejich obecné kulturní či náboženské zařazení zastíněno příslušností k nějakému místnímu společenství, kdežto Osmané tím, že celou společnost uspořádali do samosprávných etnicko-náboženských „zrnek“, tuto

„zrnkovou“ etnicitu jasně zviditelnili a dali jí zásadní význam; své poddané tak zavázali k tomu, aby se s ní identifikovali.

Tisíciletá historie (někdy více, někdy méně) silného státu dosáhla onoho pozhnaného zapomnění, které Renan tak velebil a které zvolil za podstatu národnosti. Měl pravdu: je to anonymita členství, účast na celém „národě“, *nezprostředkovaná* jinými význačnými podskupinami, co vytváří charakteristickou tvář moderního národa.

Ale Francouzi měli tisíc let na to, aby takového stavu dosáhli. Co mají dělat mladé, spěchající národy, dychtivé ukout onen homogenní celek kultury a státu, aniž by byly schopné či ochotné čekat na dlouhý, pomalý proces rozpouštění a zapominání kulturních diferencí?

Jeden způsob, kterým lze takové stejnorodosti rychle dosáhnout, existuje a po jugoslávské tragédii má i své jméno: etnická čistka. Tvoří čtvrté stadium posloupnosti, kterou zde krok po kroku rozvíjíme, vycházejíce zejména ze středoevropských dějin. Ve střední Evropě byla hlavním obdobím tohoto procesu léta čtyřicátá. Válečné utajování, ideologie rasismu a bezohlednosti hlásaná tehdejšími pány Evropy, následně pak svévole vítězů podnícená rozhořčením a příležitostmi po skončení války, to vše umožnilo použití takových metod nastolování homogenity, kterým se lidé v normálnějších dobách vyhýbají – masové vraždění, nucená migrace, migrace vyvolaná zastrasováním. A nezůstalo pouze u možnosti: všechny tyto metody byly také skutečně použity.

Nešlo samozřejmě o vynález čtyřicátých let. Všechno již velmi záhy okusili Arméni; ve skromnějším měřítku se část těchto metod uplatnila na Balkáně v průběhu a v závěru balkánských válek; k něčemu podobnému došlo i mezi Řeky a Turky na počátku let dvacátých; totéž se v současnosti děje v bývalé Jugoslávii a v úměrně menším měřítku na území bývalého SSSR. Ale vskutku vrcholným obdobím tohoto procesu byla čtyřicátá léta.

## 5. stadium: Oslabení národního cítění

Toto stadium lze považovat částečně za skutečnost, částečně za splněné přání. Rozvoj vyspělé průmyslové společnosti uvádí do pohybu některé procesy, které snižují či alespoň mohou snižovat intenzitu etnického cítění v politickém životě. Stará teorie konvergence průmyslových společností, podle níž se tyto s postupem času stále více navzájem podobají, je snad do určité míry pravdivá. Tato teorie, která byla původně zformulována v situaci vzájemného soupeření kapitalistického a komunistického industrialismu, předpovídala, že oba dva typy nakonec přijmou rysy svého protějšku a k nerozeznání splynou. Teorie přečkala zhroucení komunismu a s ním i zmizení svého původního motivu. Zdá se, že si udržuje jistou míru platnosti tam, kde jsou kulturní východiska podobná – různé formy evropského industrialismu se časem začaly podobat jeden druhému. Daleko méně jasné však je, zda podobný souběh funguje mezi, řekněme, průmyslovými společnostmi východní Asie a Evropy. Konvergence v rámci Evropy se zdá být zvláště markantní například v oblasti kultury mládeže: Sovětský svaz kapituloval před Coca-Colou a džínami dlouho předtím, než přestal vzdorovat trhu a politickému pluralismu.

Jestliže je toto tvrzení pravdivé, mohou se jednotlivé vyspělé průmyslové kultury od sebe lišit takřikajíc foneticky, aniž by se lišily sémanticky: různá slova zastupují stejné pojmy. Lidé, kteří „mluví stejnou řečí“, aniž by mluvili doslova stejným jazykem, mohou být schopni soužití a komunikace i v mobilní společnosti orientované na sémantickou práci. Fonetická různost bez sémantické různosti může vést k nižšímu napětí, zvláště když jsou lidé z pracovních důvodů bilingvní nebo když je jeden jazyk jazykem pracovním.

Tato úvaha ovšem neplatí, když se jedná o vztah mezi hostitelskou komunitou a přistěhovanci, kteří přišli za prací – ti totiž kromě toho, že nemluví stejným

jazykem, „nemluví stejnou řečí“. Geografickou oblastí, kde lze pozorovat slábnutí intenzity etnického cítění, je západní Evropa a dokonce i části Evropy střední, toto oslabování se ale nevztahuje i na kulturně odlišné, práci hledající přistěhovance.

Stabilní vláda spolu s bohatstvím a očekáváním růstu působí proti extremismu. Lidé, kteří mohou i nemusí chovat osobní etnické předsudky, neobětují své bezpečí a pohodlí kvůli vyvolání násilného konfliktu. Nebezpečí vzniká ve chvíli, kdy se tyto podmínky nedaří uplatňovat: například při zhroucení velkých politických celků (habsburského, bolševického, jugoslávského či jiných států). Když se autorita jakýmkoli způsobem zhroutí, když žádné centrum nemá autoritu vyplývající z uznání většinou ostatních členů společnosti, když je třeba vytvořit autority nové a vybrat jednoho z množství soupeřících uchazečů – v takové situaci jsou dobrou cestou, jak obnovit sociální soudržnost, etnická hnutí (vynecháme-li závody v teroru, které představují ten nejběžnější způsob, jak určit vítěze a příjemce nové legitimacy). Etnická hnutí lze aktivovat a mobilizovat rychleji než hnutí založená na složitějších úvahách: znaky a symboly etnického členství jsou v moderním světě viditelnější než kterékoli jiné. Je to možná smutné, ale je to fakt.

Předmětem etnického konfliktu často bývá území. Symbolismus země a půdy si v emotivní poezii nacionalismu i nadále uchovává svou účinnost. Nicméně značná část světa prodělala po roce 1945 velkou ideologickou změnu: brilantní úspěch dvou hlavních poražených národů a ekonomická nestabilita některých vítězů ozřejmily, že tím, co v moderním světě dělá někoho velkým, bohatým a silným, není rozloha, ale tempo růstu. Tento poznatek pronikl do obecného povědomí a je přinejmenším jedním z faktorů přispívajících ke snižování nacionalistického zánícení.

Toto jsou některé z činitelů, které pomáhají vysvětlit slábnutí nacionalistické loby ve světě, v němž si základní faktory působící ve prospěch nacionalismu – sémant-

tická povaha práce, závislost každého na zvládnutí stanovené vysoké kultury a na akceptovatelnosti v jejím rámci, tedy jinými slovy řečeno v „národu“ – i nadále udržují silný vliv. Podíváme se na tento problém také v kontextu následující otázky: Co způsobilo, že nacionalismus v průběhu první poloviny 20. století nabyl takové intenzity? Jejím rubem je jiná otázka: Proč nyní nacionalismus slábne (slábne-li skutečně)? Zda nacionalismus opravdu slábne, je sporné. Odpověď nám dá pouze čas.

7.

## SŇATEK STÁTU A KULTURY

Shora uvedený scénář pěti stadií představuje jednu možnou posloupnost, svět je však poněkud rozmanitější. Ponecháme-li stranou komplexitu ostatních kultur, můžeme různorodější vzorce nalézt dokonce i uvnitř Evropy. Ve skutečnosti lze totiž v Evropě rozlišit tři nebo čtyři časová pásma, která tak trochu jako mapy světa na letištích ukazují časové rozdíly v různých oblastech. V tomto případě jsou předmětem našeho zájmu geografické pásy táhnoucí se od severu k jihu, v jejichž rámci si jsou jednotlivé vzorce navzájem podobné, ačkoli při přechodu z jedné zóny do druhé se značně liší.

### Pásmo 1

Podívejme se, o jaké odlišnosti jde, a sledujme proměny vztahu, který lze nazvat *sňatkem* státu a kultury. Pochopíme, kterou na sebe tento svazek vzal, se od jednoho pásma ke druhému liší. Ubíráme-li se od západu k východu, proti pohybu slunce, vstoupíme nejprve na evropské pobřeží Atlantiku.

V tomto pásmu hraje klíčovou roli skutečnost, že náš pár zde žil po dlouhou dobu v jakémsi zvykovém manželství, dávno před epochou nacionalismu a dávno předtím, než vnitřní logika moderní společnosti rozhodla, že si je vzájemně souzen. Některé další okolnosti, v tuto chvíli lhostejno jaké, svedly pár dohromady do svazku či řady takových svazků, které zpočátku většinou unikaly pozornosti a existovaly bez formálního posvěcení ze strany uctívané nacionalistické doktríny.

Vyjádřeno nemetaforicky: silné dynastické státy se sídly v Lisabonu, Madridu, Paříži a Londýně víceméně

odpovídaly kulturně-jazykovým pásmům ještě předtím, než logika situace či nacionalistická teorie rozhodly, že taková korelace má mít obecnou platnost. Tento soulad nebyl zdaleka ideální a v rámci teritoria každého státu samozřejmě existovala značná míra diferenciací mezi různými dialektami. Nicméně tyto rozdíly nepřesahovaly určitou míru a významné kulturní odlišnosti bychom častěji objevili mezi různými společenskými vrstvami než mezi regiony. Příchod nacionalistické epochy proto v tomto pásmu nevyžadoval žádné velké změny. K tomu, abychom porozuměli politické mapě západní Evropy, je přece jen důležitější vědět něco o dynastických konfliktech na konci sedmnáctého a osmnáctého století nebo o válečných taženích Ludvíka XIV., než znát etnografickou mapu Evropy. Na mapě ostatně v této oblasti došlo v důsledku nacionalismu pouze k jedné větší změně: vytvoření Irské republiky.

To samozřejmě neznamená, že se nacionalismus nevy-skytoval v srdcích a myslích příslušníků těchto kultur, kterým zastřešující stát poskytl historie dříve, než se ho vůbec potřebovaly domáhat: Johanka z Arku bývá často, možná anachronicky, představována jako raně moderní nacionalistka. Ale tyto kultury nemusely po skončení středověku usilovat o vytvoření svého politického krunýře – již tehdy ho měly. Na jejich území se přirozeně vyskytovaly i menší kultury, které skutečně musely bojovat, velké kultury ale bojovat nemusely. Politická a kulturní centralizace, zakotvená v modernitě, znamenala, že rolníci či dělnická třída potřebovali vzdělání, tj. museli být učeni „správné mluvě“; jejich členství ve státě-kultuře však bylo zřídka vážně zpochybněno. Zpochybněna nebyla ani identita státu, který měl požadovanou ochranu poskytovat. Tito lidé byli málokdy vystaveni válečnému režimu v důsledku soupeření konkurenčních nacionalistů, kteří by je prohlašovali za skutečné členy skupiny A spíše než B. V zásadě již věděli, jaká je jejich identita a který stát byl ochranou této identity pověřen.

Bezprostředně na východ od přímořské oblasti se rozkládá další region, jehož historie se odchyluje od nejjednodušší cesty vedoucí od společnosti bez národa ke společnosti náchylné k nacionalismu. Je to oblast, která zhruba odpovídá území někdejší Svaté říše římské. Zatímco v nejzápadnějším pásmu žil náš pár společně po staletí ještě před tím, než byl k tomuto soužití nacionalismem povolán, tady byla situace neobvyklá v jiném smyslu: nevěsta, celá vyšňořená, stála po dlouhou dobu připravená u oltáře, ale... ženich nepřicházel!

Bez metafor: vysokou kulturu, schopnou jako nevěsta přijmout stát (*staatsfähig*), měli dlouho k dispozici jak Italové, tak Němci. V Itálii od Danta a rané renesance, v Německu od Luthera, ne-li již od doby křížáckých výprav, kdy si při pronikání směrem na východ museli vojáci z různých germánských jazykových oblastí vytvořit společnou standardní mluvu. Obě oblasti tak měly ve své kulturní výbavě normativní jazyk opatřený písmem, který se mohl stát základnou pro národní, kulturně homogenní stát. Německé literární obrození na konci osmnáctého století možná muselo mírně standardizovat pravopis, normativní vysoká kultura již ale v zásadě existovala. Z geografického hlediska navíc obě kultury měly poměrně jasně vymezenou, souvislou a kompaktní rolnickou základnu, s výjimkou četných německých enkláv ve východní Evropě – jejich existence však neměnila nic na tom, že oblast jako taková nevyžadovala žádné kulturní inženýrství či vytváření nové kultury.

Bylo tu však jedno velké *ale*: chyběl stát – ženich nepřicházel. Zatímco na pobřeží Atlantiku i ve východní Evropě se zformovaly silné dynastické státy, tato oblast se vyznačovala politickou fragmentací. Nemá zde smysl spekulovat o příčinách tohoto stavu: raný rozvoj obchodu posilující nezávislá města, konflikt mezi papežem a císařem, podmínky politického urovnání sjednané na konci náboženských válek – to vše mohou být faktory

aspirující na vysvětlení. Ať už byl důvod jakýkoli, jisté je, že s nástupem epochy nacionalismu již v oblasti existovala dobře rozvinutá národní kultura, chyběl tu však stát-ochránce. Italský a německý nacionalismus se proto logicky musely zajímat o *sjednocení*.

V obou případech se nakonec vhodný ženich našel: Piemont, respektive Prusko. Ženich nutně nemusel být příliš nadšený – říkalo se, že císař dával přednost titulu pruského krále. Ve hře však bylo především *sjednocení*, nikoli „osvobození“, nebylo tedy zapotřebí nějaké kulturní manipulace. Kompaktnost území, které mělo být sjednoceno, navíc umožňovala obejít se bez etnických čistek – z těchto důvodů se přinejmenším sjednocovatelský nacionalismus devatenáctého století mohl jevit mírumilovně a jednat ve spojení s liberalismem. Není pochyb o tom, že měl i svou hrubší stránku – Cavour o sobě poznamenal, že prostředky, které používá jako politik, by z něj v soukromém životě udělaly ničemu. Avšak pokud jde o diplomatické kličkování a vlastní válčení, *sjednocení* si jich nevyžádalo o mnoho více než čistě dynastické, etnicky irelevantní války osmnáctého století. (Proč v následujícím století oba nacionalismy nabyly zhoubných forem, to je otázka jiná, kterou se budeme zabývat později.) V tomto případě šlo zkrátka o nacionalismus, jenž si pouze přál propůjčit důstojné politické zastřešení národu, který již existoval (či existoval ve stejném smyslu jako národy v nejzápadnějším pásmu, kde se venkovský lid rovněž musel učit „správné mluvě“ a být poučen o tom, ke kterému národu patří a jak se nazývá). Celkově vzato nebyla etnografická mapa natolik složitá, aby tohoto záměru bylo možné dosáhnout pouze etnickou čistkou. Vedle svého hlavního básníka a hlavní opery chtěl národ mít i svůj vlastní stát, a nebylo zřejmé, že k tomu, aby mohl svou touhu uspokojit, musí srazit k zemi někoho jiného. Požehnaný stav, který se ovšem nemusel nutně opakovat jinde a kterému nebylo souzeno dlouhé trvání.

### Pásmo 3

Opravdové potíže nastávají, pokračujeme-li dále směrem na východ. Ve druhém pásmu nacionalismus *mohl* být neškodný a liberální; neskrýval v sobě žádnou vnitřní *nutnost*, která by jej nevyhnutelně činila ohavným (přestože se takovým nakonec stal). Naopak ve třetím pásmu, zdá se, byly násilí a krutost vepsány v samotné povaze situace. Výsledné hrůzy nebyly otázkou volby, ale byly dány předem.

Ve východní Evropě v podstatě neexistovaly ani národní státy, ani národní kultury. Vyjádřeno jazykem naší metafory, nebyl zde ani ženich, ani nevěsta. Jestliže měl nacionalistický imperativ „jeden stát, jedna kultura“ dojít naplnění – a zánici pro něj se v průběhu devatenáctého století stalo velmi intenzivní – musel být vytvořen jak stát, tak kultura. Bylo zapotřebí politického i kulturního inženýrství. A materiál, s nímž měli tito inženýři pracovat, vyžadoval poněkud brutálnější úpravy. Dochází k souběžnému formování národního státu a národní kultury, zasazenému do společenského prostředí, které postrádá obé, a navíc zatíženému obrovsky složitým spletením jazykových a kulturních diferencí rozptýlených na mapě i v sociální struktuře: a právě taková kombinace je receptem na katastrofu. Přítomnost jednotlivých složek tohoto receptu byla ve východní Evropě až příliš nápadná.

Tvrzení, že východní Evropa neměla *žádné* národní vysoké kultury, je mírně přehnané. Takovou kulturu měli například Poláci a její kouzlo bylo tak podmanivé, že ve chvíli, kdy litevská dynastie převzala vládu nad Polskem, polská kultura pohltila litevskou šlechtu, nikoli naopak. Existují další národy, které si mohou činit nárok na kulturní a/nebo politickou kontinuitu. Obecně však platí, že tu existovala mozaika kultur a jazyků, lidové jazyky nebyly jasně vymezeny a například u slovanských jazyků bylo neobyčejně těžké až nemožné určit, kde jeden dialekt končí a druhý začíná, případně

co je jazyk a co dialekt. Pro člověka tak liberálního, jakým byl Anton Pavlovič Čechov, byli například Ukrajinci jako etnikum neviditelní: *Višňový sad* je očividně zamýšlen jako podobenství o *Rusku*. Budete-li však tuto hru číst pozorně, zjistíte, že se celá odehrává na Ukrajině: višně vezou na prodej do Charkova...

Státy, které tu existovaly, byly se svou vlastní dominantní etnickou skupinou spojeny pouze volně. V řadách carské aristokracie zaujímaly prominentní postavení rodiny tatarského, pobaltského či gruzínského původu, které nepochybně byly v poměru k velikosti svého původního etnika zastoupeny nadměrně a zajisté nebyly diskriminovány. Stranou přitom ponecháváme postavení naprostých cizinců ve vojenských a státních službách. Jeden ruský velitel z krymské války měl tu čest nosit skvělé jméno Todleben – hezké jméno pro vojáka, ale slovansky moc nezní. V Osmanské říši bylo zase anatolské turecké rolnictvo spíše vykořisťováno a utlačováno, než že by profitovalo ze svého spojení s vládnoucím *etnikem*. Pokud jde o kultury, ty musely být z velké části *vytvořeny* v devatenáctém století, a standardizovaná, normativní forma se musela šířit pomocí metod, jež mohly být jak mírumilovné, tak brutální.

Právě tato situace, jakož i kontrast s poměry, které převládaly v západní Evropě, přivedla Johna Plamenatz k napsání pozoruhodného eseje o nacionalismu (1973). Plamenatz byl Černohorec, který studoval ve Winchesteru, což není zrovna nejběžnější kombinace. Jeho otec byl doma v Černé Hoře významnou osobností a údajně také jedním ze signatářů mírové smlouvy uzavřené na konci balkánských válek; každopádně byl dostatečně zámožný na to, aby svého syna mohl poslat do Winchesteru. Plamenatz byl velice milý člověk, který se stal profesorem politických věd v Oxfordu a napsal řadu popravdě řečeno nepřilíš zajímavých prací o politice – s jedinou znamenitou výjimkou, a tou je pozoruhodný esej o nacionalismu, kterému by nejlépe slušel název „Smutné úvahy Černohorce v Oxfordu“.

Zjednodušeně řečeno byla hlavním tématem Plamenatzova eseje teze, že nacionalismus může mít na západ od Terstu přívětivou tvář, směrem na východ však s velkou pravděpodobností bude nabývat hrůzných forem. Tvrdit něco takového nedlouho po odchodu Hitlera a Mussoliniho, kteří ukázali, že nacionalismus na západ od Terstu může být stejně strašlivý jako kterýkoli jiný, je na první pohled poněkud zvláštní. Nicméně Plamenatzova úvaha měla svou skrytou hloubku. Hrůzy nacismu a fašismu jsou nahodilé. (Důvody, proč k nim došlo, ještě zbývá prodiskutovat.) Hrůzy východního nacionalismu jsou však organickou součástí tamější situace. I když to tak neformuloval, Plamenatz mohl předpovědět tragédii rozpadu Jugoslávie.

Hlavní argument je prostý: za takových podmínek, jaké převažují na Balkáně, Kavkaze, v povodí Volhy, velké části střední Asie a mnoha dalších částech světa, lze kulturně homogenní národní státy, které nacionalistické teorie prohlašují za normativní a předepsané dějinami, vytvořit pouze pomocí etnických čistek. V takových oblastech je zkrátka nezbytné buď přesvědčit lidi k tomu, aby se zřekli uskutečnění nacionalistického ideálu, nebo sáhnout k etnické čistce. Žádná třetí cesta neexistuje.

#### Pásmo 4

Ve východní Evropě můžeme rozlišit dvě pásma: třetí a čtvrté. Třetím jsme se právě zabývali. Čtvrté můžeme definovat jako oblast, která prošla obdobím bolševismu. Aby situace nebyla tak jednoduchá, toto pásmo se s postupem Rudé armády na západ v roce 1945 a se zavedením komunistických režimů rozšířilo do velkého počtu zemí. Patří sem tedy země, které měly komunistickou vládu zhruba sedmdesát let, i státy se čtyřicetiletou komunistickou minulostí.

Uplatníme-li znovu hledisko historického vývoje nacionalismu, charakterizuje čtvrté pásmo skutečnost, že

prvními dvěma stadii, vídeňským a iredentistickým, prošlo více méně „normálně“, potom se však přihodilo cosi zvláštního. Na konci první světové války se všechna tři impéria, která si mezi sebe ve Vídni rozdělila východní Evropu, odebrala na smetiště dějin. Jedno z nich však bylo poměrně rychle obnoveno s novým vedením a novou ideologií. Nová víra byla udržována a realizována s velkým přesvědčením, energií a bezohledností. Režim byl nesrovnatelně bezohlednější a vražednější než *anciens régimes*, které měly mezi léty 1815 a 1918 nacionalismus víceméně pod kontrolou. Nepřekvapí nás asi, že tento systém v období své existence neměl žádné větší potíže s potlačením nacionalismu a jeho udržením na uzdě. Na rozdíl od různých předpovědí a analýz to rovněž nebyl nacionalismus, co ho nakonec srazilo na kolena: porážku utřžil v ekonomické studené válce, první velké válce vedené ekonomickými, nikoli násilnými prostředky, jejíž konečný výsledek byl navíc neobvykle přesvědčivý. Nacionalismus k tomuto závěru mnoho nepřispěl, těžil však z něho, a rozhodujícím způsobem se podílel na rozpadu impéria poté, co s překvapivou otevřeností přiznalo ekonomickou porážku. Mimořádně sovětské impérium jako následník carismu bylo rovněž podivuhodně nenárodné: ruští nacionalisté si stěžovali a stěžují – částečně oprávněně – že Rusové nebyli v sovětském soustátí nijak zvlášť preferováni. Některé odlehlé oblasti Ruské republiky pravděpodobně patřily k nejvíce znevýhodněným částem impéria, zatímco prominentní postavení v Sovětském svazu zastávaly jiné národnosti – zpočátku Židé, později však Gruzínci a Ukrajinci.

Podstata komunistického režimu spolu s příčinami jeho rozpadu je obrovské téma. Z hlediska sledování rozmanitých trajektorií nacionalismu v různých částech Evropy lze říci tolik: poté, co prošla prvními dvěma etapami, byla tato část Evropy – prozatím – ušetřena zbývajícími třemi stadii. Došlo zde k rozsáhlým a drastickým přesunům obyvatelstva, ty však etnickou mapu příliš

nezjednodušily. (To neplatí o Polsku a České republice.) Výsledkem bylo stále stejně komplikované uspořádání, pouze v jiné podobě.

Rozhodující otázka zní: dá se dnes, kdy komunismus přestal zasahovat do místního dění, „přirozený“ vývoj znovu do pohybu, takže situaci ve střední a východní Evropě budeme moci klasifikovat jako třetí, čtvrté nebo páté stadium? Budeme svědky množení malých, slabých, nezkušených a přítomností menšin zatěžovaných států? Nebo snad etnických čistek? Anebo nás čeká snížení intenzity etnického citění a ochabnutí jeho vlivu na politiku? Pokud jde o většinu bývalé Jugoslávie, odpověď je bohužel jasná: realitou je etnická čistka, a ne náhodou se právě zde tento termín dostal do oběhu. Jinde odpověď tak jasná není. Není rovněž pochyb o tom, že nebude na všech místech stejná. Pro každou ze tří možností mluví určitá fakta, a my dosud nevíme, kde která z nich převládne.



## ZHOUBNÁ NAKAŽLIVOST NACIONALISMU

Předložili jsme „normální“, respektive „přirozený“ model stadií přechodu od nenacionalistické tradiční společnosti k moderní společnosti se sklony k nacionalismu. Rozpracovali jsme ho, respektive rozrůznili tím, že jsme objasnili, proč se tento model plně rozvinul pouze v jednom ze čtyř časových pásem Evropy. Uvedli jsme také další faktory, které tento vzorec pozměnily v ostatních třech pásmech. Jednalo se o dlouhodobější existenci silných centralizovaných států, které přibližně korelují s kulturními oblastmi, a jsou proto připraveny přijmout roli národních států; předcházející výskyt vysokých kultur moderního ražení, které pouze hledají politického partnera k vytvoření národního státu; a konečně vznik a dočasné dominantní postavení sekulárního náboženství v jedné části Evropy, jehož pozice byla natolik silná, že blokovala rozvoj nacionalismu.

Tento základní model, podávající všeobecnou teorii nacionalismu, ale neobjasňuje extrémní zhoubnost nacionalismu v Evropě první poloviny dvacátého století. Výskyt zhoubných forem naopak předpovídá pouze v některých částech Evropy, nikoli však v těch, kde byl nacionalismus nakonec nejintenzivnější a nejvražednější. Náš jednoduchý model nemůže sám o sobě tento jev vysvětlit. Můžeme se odvolat na nějaké další faktory slučitelné s tímto modelem, které by z něj přitom logicky nevyplývaly – alespoň ne viditelně – a které by mohly tento nedostatek kompenzovat?

Argumentace, kterou zde rozvineme, se pokouší přesně o tento postup. Není tak jednoduchá jako náš celkový model: nepotěším možná ty, kdo hledají v teoriích eleganci, podle všeho se ale této odbočce nelze vyhnout. Svět je charakteristický svou vysokou komplexností,

a tak se čas od času do našich teorií vtírají faktory, které nevyplývají z jednoduchých premis, ale vyznačují se určitou vnějšíkovou a nahodilou kvalitou. Nám v této chvíli nezbyvá nic lepšího, než se jich dovolávat.

Tyto dodatečné faktory, na které se odvoláváme při pokusu objasnit extrémně zhoubný charakter nacionalismu v určitých situacích, jsou zčásti organizačního rázu a souvisejí s obecnými formami socioekonomického života dané doby, zčásti spadají do oblasti ideologie. Částečně se patrně pohybují na pomezí obou těchto sfér.

### Socioekonomické podmínky

Ekonomická krize, způsobená v absolutním i relativním smyslu industrialismem, nabývá nejakutnějších forem v raných stádiích hospodářského vývoje. Rozpad tradičního venkovského života, pauperizace někdejších řemeslníků, příval chudých a dezorientovaných přistěhovačů do bujících průmyslových center postrádajících materiální, institucionální či morální infrastrukturu, která by tuto vlnu dokázala zachytit – to vše vytvořilo na Západě, užívajícím si počátků industrializace, svět románů Charlese Dickense. Ti, kdo přišli později, se pak ze stejných příčin ocitli v dobře známém světě chudinských čtvrtí, nouzových kolonií a *gecekondes*. Bída panující v těchto oblastech může být mnohem nesnesitelnější než „idiocie venkovského života“ (Marx), který nahradila. Tito opozdilci navíc ve srovnání s lidmi, kteří profitovali z první vlny rostoucího blahobytu, žijí v chudobě, jež je pro ně jen těžko snesitelná: vždyť ti, kdo jsou na tom lépe, se nacházejí v jejich těsné blízkosti, ale jejich postavení chybí tradiční legitimizace daná hierarchickým řádem. Směs těchto okolností je sama o sobě výbušná; dnes však, těžce z výhod retrospektivy, vidíme, že onen výbuch, radostně zvěstovaný Marxem a nahánějíci hrůzu Tocquevillovi (empirický materiál, který je podnítil k formulování protichůdných teorií, byl

v mnoha směrech totožný), přichází ve velké většině případů teprve tehdy, jestliže kulturní („etnické“) faktory zdůrazní hranice mezi začleněním a privilegiem na straně jedné a exkluzí a chudobou na straně druhé. Třídy bez národní příslušnosti jsou neúplné; národní příslušnost bez třídy je prázdná...

### Kulturní a organizační tradice

Na pomezí mezi organizací a kulturou leží následující faktor: pravděpodobnost násilí se zvyšuje, pokud se dotyčné obyvatelstvo rekrutuje z oblastí, v nichž relativně slabé státy připouštěly či podporovaly machistickou etiku svépomoci a místní komunity si směly podržet některé z výsad a povinností centrálních úřadů, pověřených udržováním pořádku. Tyto komunity vštěpovaly svým členům étos cti a msty a učily je vynucovat si zákonnost vlastními prostředky. Společnosti, v nichž muži svoji možnost prokazují nikoli úspěšnou kariérou, ale pohotovostí, s jakou tasí šavle či kolty, si mohou takové hodnoty udržovat i ve chvíli, kdy entitou, v jejímž jménu má být msta provedena, není již (přínejmenším ne výlučně) místní rod, ale kulturní kategorie (tj. „národ“). Tato podmínka, jak se zdá, platí na většině území Balkánu a nepochybně přispívá k objasnění prudkosti tamějších etnických konfliktů, ať už jde o dobu kolem roku 1912, devadesátá léta 20. století nebo období druhé světové války. Milovan Djilas napsal vynikající sbírku krátkých povídek, která neprávem není tak slavná jako některá jeho jiná díla. Povídky zjevně čerpají z jeho osobních zkušeností z partyzánské války proti Němcům. Jsou plné zabíjení, ale povšimněme si, že se téměř nikdy nezabývají zabíjením německých a italských okupantů. K vraždění téměř vždy dochází mezi jihoslovanskými soukmenovci. Žádného pozorného čtenáře těchto povídek by nemohla překvapit tragédie, která přišla po rozpadu Jugoslávie.

Připočítat je potřeba i další nanejvýš důležitý faktor, z velké části ideologického charakteru. Ten je patrně obzvlášť významný ve vztahu ke zhoubné povaze nacionalismu rozšířivšího se ve dvacátém století v oblasti, která ve století devatenáctém působila poměrně neškodným dojmem (Německo a Itálie). Tento prvek našeho výkladu je důležitý i složitý zároveň a zaslouží si samostatnou kapitolu.

## TŘI STADIA MORÁLKY

Přijměme pro naše účely konstatování, že lidstvo prošlo třemi typy morálky. První z nich bychom mohli označit jako morálku typu „mé postavení a povinnosti s ním spojené“. Předním zastáncem tohoto přístupu byl Platón: v Ústavě definuje spravedlnost jako stav, kdy každá část společnosti vykonává svůj stanovený úkol. (Totéž platí pro jednotlivé „části“ duše. Sociopolitické vrstvy a jednotlivé součásti duše pojí vztah vzájemného zrcadlení, a obojí získává ontologické potvrzení tím, že spočívá v samotné přirozenosti věcí.) Z našeho hlediska tento druh etiky přesně odpovídá *nenárodnostnímu stadiu dějin lidstva: identita člověka a jeho naplnění souvisí s jeho postavením ve stabilním a hierarchickém společenském řádu. Součástí tohoto uspořádání jsou s velkou pravděpodobností (byť nikoli nutně) někdy značné, někdy nepatrné kulturní rozdíly mezi etablovanými a sakralizovanými vrstvami; zároveň však takové kulturní hranice nejsou potřeba k vymezení hranic politických jednotek, z nichž každá sestává z částí, které obecně jsou kulturně rozlišitelné. Neexistuje tak prakticky žádné spojení ani mezi kulturou (tj. etnicitou, národností) a definicí obsahu morálky, ani mezi kulturou a legitimizačním mýtem morálky, lidského naplnění a důstojnosti.*

Tolik k prvnímu stadiu. Přidáme-li nebo ubereme některé detaily a vezmeme navíc v úvahu příležitostnou a nahodilou fetišizaci kultury, lze tento koncept vztáhnout na celý zemědělský svět i agrární fázi lidských dějin. Osvícenství podrobilo zničující kritice jak organizační principy, tak související étos tohoto světa. Tato kritika se mohla pyšnit jak skvělými literárními exponenty, tak hlubokou filozofickou základnou.

Osvícenství zavrhló útlak, dogmatismus, pověru a nerovnost udržovanou systémem falešných důvodů, čili všechno to, co v jeho očích ztělesňoval *ancien régime*. *Ecrasez l'infâme!*

Z V  
Vlastní etika osvícenství byla individualistická, univerzalistická a rovnostářská. Závazky a naplnění existence každého jednotlivého člověka nevyplývaly z jeho postavení, ale z lidství, které sdílel s ostatními. Tato velkorýsá morálka měla (přinejmenším) dvě alternativní vyjádření, jedno sensualistické, druhé racionalistické. Myslitelé jako Hume shledávali základ morálky ve skutečnosti, že jsme *cítící* lidské bytosti, schopné radosti a bolesti i pochopení pro radost a bolest druhých. Proti tomu myslitelé jako Kant nacházeli pramen lidské identity a mravnosti v *rozumu*, který je všem společný. Toto rozlišení nemá na naši argumentaci žádný vliv: ta je v obou případech vůči kultuře lhostejná. Důležité je, že ať už naše základní identita spočívá ve smyslovosti nebo v rozumu, pokaždé je něčím univerzálním, co postrádá spojení jak s kulturními, tak s politickými hranicemi. Význam pro ni nemá jedno ani druhé, a sotva bychom o ní mohli tvrdit, že hlásá zbožštění kultury a státu a jejich vzájemné sloučení. Tato filozofie se nacionalismu nepropůjčuje, třebaže, a zní to podivně a zvráceně, zesnulý Elie Kedourie tvrdil opak a označil Kanta za hlavního původce nacionalismu. Pravdou ovšem je, že osvícenské filozofie svým individualismem, zavržením tradice a podílem na zničení neetnických, prvobytně pospolných, případně imperiálních politických útvarů přednacionalistického období pro nacionalismus pomohly připravit půdu. To však v žádném případě neznamená, že můžeme Kantovu přísně individualistickou a univerzalistickou etiku, zdůrazňující *individuální* sebeurčení, vydávat za intelektuální legitimizaci nebo historickou příčinu doktríny *národního* sebeurčení. Zní to podobně, ale význam dvou teorií by sotva mohl být vzdálenější či přímo protichůdnější. Je zvláštní, že zatímco Kedourie nespravedlivě haní Kanta, stejně ne-

spravedlivě zprošťuje viny Hegela, třebaže ten nepopíratelně hlásal splnutí státu a národa: z jeho pohledu národy řádně vstoupily do dějin pouze tehdy, když vlastnily svůj vlastní stát...

Univerzalistický individualismus je tedy druhým možným typem etiky, následníkem etiky „mého postavení a povinností s ním spojených“. Svou předchůdkyni samozřejmě nemůže nikdy plně nahradit a odstranit. Po univerzalistické etice však následuje typ třetí, zrozený z romantismu jako reakce na osvícenství. Pro náš záměr je vrcholně důležitý a budeme se jím zabývat v další kapitole.

**KOŘENY PROTI ROZUMU**

První reakce na racionalismus osvícenské doby se objevila v literatuře. Chlad racionalistického vidění pronikl do nitra všech věcí a vtrhnul i do oblastí, jako je láska, kde opravdu působil nemístným dojmem a jako by hrozil rozleptat vše, čeho si nejvíce ceníme. Kant, jenž není o nic lepším příkladem chladného typu osvícenského vnímání než kdokoli jiný, definoval *lásku* jako laskavost vycházející z povinnosti. V rámci své vlastní filozofie pro to měl dobrý důvod: *city* nelze ovládat, nemohou být součástí naší důstojnosti a identity, a proto láska, pokud jí vládne křesťanská morálka (kterou stále podporoval a prohlašoval ji za neakademickou formulaci svých vlastních názorů), jednoduše nemůže být jménem nějakého citu. *City* jsou bezcennou složkou lidské přirozenosti. To, čemu lze přikazovat a co může být naší skutečnou identitou, je laskavost podněcovaná úctou k univerzálnímu zákonu.

Básník Friedrich Schiller, který může sloužit jako skvělý příklad romantické odezvy na osvícenství, podrobil tyto Kantovy názory ironické kritice. Poznamenal, že jeho vlastní laskavost vůči příteli je znehodnocena skutečností, že ji vzbudil a živil cit. Z Kantova hlediska by závěr podobného typu byl skutečně nabíledni.

Mohlo by se zdát, že obvinění ze suchopárného racionalismu a zalíbení v chladné mentalitě, neposkvřené kouskem citu, nelze vznést proti mysliteli, jako byl David Hume, jenž je sice stejně jako Kant reprezentantem osvícenství, za nejvlastnější základ všeho chování a morálky však považuje právě *city*. Názory Davida Huma samozřejmě musíme vzít v úvahu: osvícenství dosáhlo svého intelektuálního vrcholu jak v Edinburghu, tak

in Královci. Hume však ve skutečnosti naši hlavní tezi spíše potvrzuje, než aby ji popíral.

Je úplnou pravdou, že Hume považuje *cit* za základ morálky i veškerého jednání. Pouze *city* mohou podle něj motivovat k morálnímu nebo jinému chování. Je-  
nomže jaký *druh* citu tvoří základ morálky? Hume od-  
povídá: *city* *nestranného* pozorovatele, odloučeného od  
svého vlastního místa a perspektivy. (Jak vidno, metoda  
„závoje nevědění“, používaná dnes při určování sprave-  
dlnosti a vychvalovaná jako nedávný akademický ob-  
jev, má velmi starý původ.) Tímto způsobem zůstává  
universalismus, odstup od místního a specifického, byt  
ne zcela oproštěný od všech citů, přítomen i v té verzi  
osvícenského učení, která za základ všeho nepovažuje  
člověka jako bytost myslící, ale cítící.

A to jsou ostatně také dva hlavní a ústřední body,  
v nichž se romantismus staví proti osvícenství: tam,  
kde osvícenství položilo důraz na rozum a lidskou  
univerzalitu, romantismus cenil a velebil *cit* a spe-  
cifičnost – především pak specififičnost *kulturní*. Tyto  
dvě negace spolu pochopitelně úzce souvisí: tam, kde  
je rozum ve svých předpisech univerzální (to, co pova-  
žuje za platné, platí pro *všechny*, *ve všech dobách* a *na*  
*všech místech*), pojí se naopak emoce se specifickými  
společenskými, s „kulturami“. A kultury jsou sdružení  
zrozená a udržovaná společným citem, který sdílí  
jejich členové, nikoli však nezasvěcené osoby zvenčí,  
které jejich členy nejsou. *City* nemají žádné důvody,  
protože kdyby je měly, musely by – pokud by tyto  
byly platné – být přesvědčivé pro všechny, ať členy či  
nečleny. Racionalita prostě nemůže definovat členství  
v exkluzivních klubech; emoce *ano*. Na rozdíl od vše-  
lidského bratrství, kterému dávalo přednost osvícen-  
ství, jsou národy právě takovými exkluzivními kluby.  
Opírají se o *cit* částečně proto, že je slučitelný s jejich  
*odloučeností*, částečně proto, že je pojí s vitalitou a bar-  
vitostí života, což je přesně bod, ve kterém se romantici  
s osvícenstvím nejvíce rozcházejí. Chladný, bezkrevný

racionalismus a universalismus odřízly osvícenství od  
života, tepla a citu.

Jako první se proti osvícenství obrátili romantičtí  
literáti, rozhořčení pronikáním chladného a sterilního  
rozumu do oblastí jako je láska a sexualita. Romantis-  
mus se však neměl omezit jen na literaturu či osobní  
život. V patřičné době zdomácněl ve vědě stejně jako  
v literatuře; následně pak rozšířil svůj vliv z osobní  
i na politickou sféru. To vše se, veřejně a před očima  
všech, odehrálo během čtvrtstoletí revolučních a napo-  
leonských válek: začalo to kultem *rozumu* (při jedné  
příležitosti dokonce ztělesněným nahou herečkou účast-  
níci se racionalistického rituálu) a skončilo mystickým  
císařským kultem a zálibou ve vojenských dobrodruž-  
stvích podnikaných takřka v duchu umění pro umění.  
V období nudy (*ennui*), které následovalo po restauraci  
a novém míru, se romantici oddávali nostalgickým vzpo-  
mínkám na vzrušení, která ztratili, a lítosti nad nudou,  
kterou získali.

V době, kdy se romantismus šířil z literatury do vě-  
deckého prostředí, byl jednou z jeho nejvýznamnějších  
osobností Herder. Základní myšlenkou jeho díla bylo  
tvrzení, že lidstvo se neskládá z atomizovaných indivi-  
dů, jejichž podstatou je univerzální rozum a jejichž pro-  
storově a časově specifické vlastnosti jsou irelevantní.  
Lidstvo naopak tvoří národy/kultury, jejichž podstata  
a hodnota spočívají právě v jejich specififičnosti. Hodnota  
a kvalita lidských bytostí netkví v tom, co mají všichni  
společné, nýbrž v tom, co od sebe různá společenství na-  
vzájem odlišuje. To, na čem opravdu záleželo, byla tato  
rozmanitost a kulturní specififičnost.

Romantismus se téměř ideálně hodil k tomu, aby  
poskytl nacionalismu vlastní jazyk a styl. A tak se také  
stalo. Kdyby komercialismus a/nebo industrialismus  
nevyhnutelně vedly, jak očekával liberalismus a mar-  
xismus, k všeobjímajícímu tavicímu kotli univerzálního  
lidství, potom by osvícenská filozofie ve své původní po-  
době skutečně mohla poskytnout perfektní ideologické

zastřešení. Z mnoha důvodů (kterými jsme se již zabývali) k tomu ale nedošlo: přinejmenším do dnešní doby nezrodil tlak směrem k homogenitě, ke *Gleichschaltung*, jednu univerzální kulturu, ale omezený počet vnitřně standardizovaných, navenek však navzájem odlišných „národních“ kultur. Tyto kultury definují a vytvářejí národy: není tomu tak, jak věří a prohlašují nacionalisté, že národy, existující nezávisle a předem, usilují o potvrzení a nezávislý život „své“ kultury. Kultury „vlastní“ a tvoří národy; národy na počátku ani neexistují, ani nic nemají, ani nic nedělají. Vysoké kultury a homogenita nahrazují nízké kultury a rozmanitost a získávají tak politický význam: takzvané „národy“ jsou pouze politickým odrazem tohoto základního faktu.

Raný herderovský kult specifčnosti a různorodosti společenství byl relativně umírněný až zakřiknutý a jako takový se lišil od ohnivějších a zhoubnějších forem nacionalismu. Pouze vychvaloval a oceňoval rozmanitost a stavěl se proti redukci celého lidstva na jeden jediný model, na alternativu Versailles nebo Manchester: vzpíral se jak kulturnímu imperialismu Francouzů, který si tak účinně podmanil dvory a aristokracii ve většině Evropy, tak britskému komercialismu a empirismu. (Oswald Spengler zastával názor, že posláním francouzských vojsk v době napoleonské nadvlády nad kontinentální Evropou bylo šíření *britských* myšlenek. Chovám ovšem jisté podezření, že Napoleonova císařská garda si své role coby agentů Adama Smithe a Davida Huma nebyla příliš dobře vědoma.) Herderova umírněná chvála lidové kultury a rozmanitosti měla zjevně svou přitažlivou stránku.

Avšak s postupem devatenáctého století získaly projevy romantismu ve sféře učenosti a vědy nového, silného spojence, který pocházel z oblasti biologie: darwinismus. Nauka, podle níž je člověk pouze dalším z řady živočichů a za svůj sklon k násilnému soupeření vděčí přirozenému výběru, měla impozantní politické a filozofické důsledky. Pokud je člověk jen dalším živočichem,

čím ještě může ospravedlňovat své naparování a pyšné tvrzení, že mezi ním a přírodou neexistuje kontinuita? Jak ještě může ospravedlnit svůj nárok na jedinečnou vlastnost zvanou rozum? (Osvícenství či některé z jeho zastánců taková představa pokoušela již dříve, chybělo však pro ni biologické potvrzení.) Nebylo snad logicky přípustné podezírat takzvaný rozum z toho, že je jen cestou k pudovému uspokojení jinými prostředky? Jestliže nás bezohledná konkurence dovedla tam, kde dnes jsme, nemohla by být trvalým předpokladem dokonalosti, duševního zdraví a autentického naplnění? Myšlenky tohoto typu vyjádřil Nietzsche, když smísil romantickou literární tradici se skutečnými i domnělými poznatky z biologie.

Splynutí herderovského komunalismu a kultu specifčnosti s darwinismem, jak je zprostředkoval romantický Nietzsche, bylo opravdu výbušné. Pospolitost měla být specifická jak kulturně, tak biologicky: neměla pouze hájit a chránit svou vlastní kulturní odlišnost; měla ji politicky stvrdit agresivitou, která více než prostředkem byla cílem a jako taková byla výrazem i předpokladem pravé vitality. Ve srovnání s ní byl bezkrevný universalismus osvícenství pouhým výrazem omezené chytrosti slabých, světskou reformací jejich starého ufnukaného náboženství; byl patogenní a zároveň projevem patologie.

Působení těchto názorů – které byly logickým rozvinutím několika hluboce zakořeněných dispozic evropského myšlení a citění (zejména osvícenského naturalismu a romantického kultu agrese a neklidu) – se časově shodovalo s okamžikem největší ekonomické krize v dějinách industrialismu (kapitalismu). Jako reakce na tuto krizi a na univerzalistickou ideologii, která si činila nárok autorizovat ji, se vzedmula mohutná vlna, jejímž výsledkem byl obrat ke starým válečnickým hodnotám agrárního věku a k zemědělské rovnici mezi bohatstvím a půdou (*Lebensraum*). V takové situaci získal nacionalismus skutečně obrovskou přitažlivost. První

polovina dvacátého století byla svědkem současného výskytu všech těchto faktorů a samozřejmě také jejich politického projevu. A to je to nejlepší vysvětlení značně pozoruhodné zhoubnosti nacionalismu v tomto období, jaké můžeme nabídnout.

## 11.

## KOŘENY A ČLOVĚK

Tradiční společnost učila, že člověka činí člověkem jeho status. Osvícenství tvrdilo totéž o rozumu (možná tím jen sekularizovalo náboženský názor, že člověka činí člověkem jeho vztah k jedinému Bohu). Romantismus učil, že člověka činí člověkem jeho kořeny.

Romantismus stvrdil dominantní postavení ideje „kořenů“, a plně tak uspokojil požadavky nacionalismu. Představa sama byla odrazem převahy kulturně homogenních a vnitřně nediferencovaných politických celků známých jako „národní státy“. Politická jednotka měla být definována jako dobrovolné, ba přímo emočně nutkavé sdružení lidí se stejnými „kořeny“. Politické zřízení se tím osvobodilo od povinnosti zachovávat systém statusů a zároveň se otevřela cesta „návratu ke kořenům“: nebylo nutné, aby kulturní identita existovala hned od počátku, k jejímu ustavení stačilo rozvzpomenout se na své počátky a také hluboká touha po návratu ke zdrojům vlastního života a pravé identity. Nezáleželo mnoho na tom, že ono rozvzpomínání může být poněkud pochybné a že to, nač se vzpomíná, nebylo podrobena příliš svědomité kontrole historické přesnosti.

Nacionalismus si rád sebe sama představoval jako odmítnutí bezkrevného kosmopolitismu a jako návrat k minulosti a jejím hodnotám. Stejně tak si s oblibou připisoval starobylý rodokmen. Obojí bylo příčinou toho, že měl sklon přeceňovat míru, do jaké se v minulosti politika skutečně zabývala etnicitou a kulturou. Choval se rovněž trochu selektivně v uznání role, již v minulosti hrála hierarchie. Nacionalismus mohl ve své zhoubné formě vytvořit kult disciplíny, víry a podřízenosti, musel však přehlížet nebo bagatelizovat fakt, že staří váleční-



ci byli velice citliví na svůj status a jen málo se starali o kulturní podobnost.

Skutečnost, že jako základ identity nebyl zvolen status či rozum, nýbrž pojem *kořeny*, měla obrovský vliv a dalekosáhlé důsledky, které si zasluhují být rozebrány hlouběji.

Jestliže kořeny dělají člověka tím, čím je, a propůjčují mu elán i autenticitu, je logické, že být bez kořenů je tím největším ze všech hříchů. Výrazy jako *vykořeněný* a *kosmopolitní* s sebou nesou nejpotupnější konotace. Povrchní nadutci oplývající plytkou městskou chytrostí, kteří umí napodobit jakýkoli přízvuk a žádný jim přitom není vlastní – lidé tohoto druhu jsou prototypem morální patologie. Především takové je potřeba držet si od těla, zahrnout a vyloučit. Univerzalistický humanismus osvícenství byl samozřejmě výrazem jejich zájmů a postojů: až příliš dobře jim vyhovoval! Už se ale nenecháme oklamat. Kdysi bylo možné tyto přeměšťáctělé, vypočítavé spekulanty bez kořenů poznat podle formální příslušnosti k určité náboženské víře. Za starých časů rigidní společenský řád vyhrazoval každému určité postavení a víru nebylo tak snadné změnit – tato metoda fungovala dostatečně dobře, aby tyto jedince bylo možné izolovat ve zvláštních ghettech. Dnes však žijeme ve svobodném světě připouštějícím, aby lidé s lehkostí měnili svá vyznání, a nominální náboženská příslušnost již proto nemůže sloužit k segregaci těch, kteří nemají kořeny, od lidí, kteří mají kořeny posvátné a pravé. Jestliže tedy mají být vyloučeni – a vyloučení být opravdu musí – nezbyvá nám než přestat se ptát lidí na jejich víru a začít se ptát na jejich prarodiče.

Přesně to se pochopitelně stalo. Reorganizace společnosti směrem od přísných hierarchických struktur k mobilním spolkům lidí, kteří sdílejí stejnou vysokou kulturu a které chrání stejná politická autorita, vedla k velkému zvýšení zájmu o *kořeny*. Mystické kouzlo rurálních kořenů (*půdy*) pomohlo vyloučit specializované městské vrstvy, které s novými pravidly hry (meritokra-

cie, sémantická práce, vysoké ocenění duševní čilosti) získaly až příliš výhodné postavení. Zároveň perfektně zapadlo do romantické filozofie, která novému nacionalismu opatřila logické odůvodnění a jazyk.

Musíme zopakovat, že nacionalismus je fenoménem spadajícím do sféry *Gesellschaft*, který však přitom používá jazyka *Gemeinschaft*: mobilní anonymní společnost simulující uzavřenou útulnou komunitu. U zrodu nacionalismu stojí v podstatě dvě skutečnosti: za prvé rozpad starého a přísného hierarchického řádu, v jehož rámci většina lidí znala své místo a byla k němu doslova přikována; za druhé skutečnost, že nový řád kvůli specifické povaze práce v něm vykonávané musí operovat v podmínkách vysoké kultury. Vysoké kultury pak slouží jako hraniční značky kulturních („národních“) i politických jednotek, které spolu mají navzájem co nejvíce souhlasit.

Společnost, spravovaná v nacionalistickém stylu, připomíná v určitých ohledech jak starý statický pořádek, tak plně mobilní univerzální společnost. Druhé se podobá svou vnitřní mobilitou a homogenitou a také tím, že jako médium pro přenos kultury používá vzdělání, nikoli „učení se při práci“. Její mobilita ale není neomezená: má své hranice a k jejich vytyčení nacionalistická společnost používá právě terminologii „kořenů“ napojenou na příslušný, uvěřitelný mýtus v pozadí. Posun od dějin k biologii jako hlavní mýtotvorné vědě tomu společně s vitalismem vydatně napomáhá: elán a zdraví souvisejí s půdou, rolnictvem a paradoxně s manuální prací pod širým nebem, jejíž faktické vymizení z reálné základny společenského života tolik přispělo k počátečnímu vze-stupu nacionalismu. Romantismus, komunalismus, populismus, vitalismus a biologismus spojují své síly, aby zaštitily politickou vizi občanství skrze kořeny, spojenou s pronásledováním lidí bez kořenů, a propůjčily jí teoretické zdůvodnění navazující na mnohá témata, která tak jako tak prostupují evropským myšlením.

## VÍRA A KULTURA

Soustředili jsme pozornost na transformaci společnosti vlivem industrialismu coby hlavního původce nacionalismu. Mobilní společnost, která sdílí jednu vysokou (kodifikovanou, literární) kulturu a užívá ji jako hlavní prostředek své činnosti, definuje a vymezuje své členy nikoli statutem, ale kulturou, případně schopností kvalifikovat se pro příslušnost k dané kultuře (známou jako „kořeny“). Takovéto členství, respektive soubor předpokladů pro něj, se stává nejcennějším vlastnictvím člověka, neboť je fakticky nezbytnou podmínkou pro možnost užívat či dosáhnout všech ostatních statků. Hlavní politický zájem jednotlivce proto musí směřovat k zabezpečení souladu vlastní (vysoké) kultury s vysokou kulturou byrokratických institucí, které ho obklopují (v moderním světě budou všechny téměř s jistotou používat *stejný* jazyk: ty tam jsou doby, kdy jedním jazykem hovořili duchovní, jiným vojáci, jiným obchodníci atd.). Pokud tedy existuje rozpor mezi těmito dvěma systémy, mezi vlastním jazykem člověka a jeho společenským prostředím, stane se daný jedinec buď obhájcem asimilace, nebo nacionalistou, případně obojím zároveň.

Ale i když hlavní silou, přispívající k nastolení tohoto stavu, je samozřejmě industrialismus, existují též jiné sociální charakteristiky, které jej mohou doprovázet nebo se objeovat nezávisle a napomáhat přitom stejnému cíli. Dvě z nich jsou obzvlášť důležité: byrokratizace a náboženství „protestantského typu“. Byrokratizace říše znamená, že místní správci jsou ustanovováni a na své posty vysíláni z centra (místo aby centrum jako svého zmocněnce vybralo osobu, která již má v oblasti vybudovanou mocenskou základnu). Byrokraté absolvují stejné školení, provádějí stejná nařízení

a mezi sebou i s centrem komunikují v souladu s předepsanými standardy a ve společném jazyce. Udrží-li se byrokracie u moci a je-li účinná, její mluva se nejspíše stane jazykem celé společnosti, ať už pronikne přímo do nejskrytějších zákoutí intimního života, nebo se uchytí alespoň na úrovni veřejných záležitostí. Jak se zdá, něco takového se přihodilo čínštině za dynastie Chan, latině v období Západořímské říše a řečtině ve Východořímské a Byzantské říši.

Nás zde zajímá druhý činitel, náboženství „protestantského typu“. Náboženství má protestantský charakter, pokud odstraňuje či radikálně omezuje zprostředkování mezi laiky a transcendentním jsouncem a následkem toho v podstatě ze všech členů náboženského společenství činí kněze: výsledkem je univerzalizace kněžství, kdy se každý člověk stává svým vlastním knězem. Za druhé mívá takové náboženství tendenci zaměřit se na víru, dogma a písmo, na úkor rituálu a „dobrých skutků“. Aby člověk mohl vyznávat svou víru, musí vědět, co je jejím obsahem; protože je svým vlastním knězem, musí k ní mít přístup; a jelikož se tato víra shodou okolností nachází ve svatém písmu, musí umět číst. Tento neúprosný sled logických úvah činí z protestantství vlivného činitele při šíření gramotnosti. Na základě toho, že inicioval překlady písma do místních jazyků, připisuje se protestantismu zjednodušení přístupu ke spáse, což je naprosto oprávněné. Výsledkem jeho působení ovšem není pouze šíření Pravdy mezi laické věřící, ale také povznesení místního jazyka na úroveň vysoké kultury. Jestliže si mají věřící o cestě ke spáse číst ve svém vlastním nářečí, je třeba ho dostatečně kodifikovat a vybavit vlastní abecedou, aby v něm bylo možné publikovat.

Sledováním svých vlastních náboženských cílů tak protestantismus dosáhl transformace rolnického dialektu ve „skutečný“ jazyk, kodifikovaný a schopný vysílat sdělení bez kontextu na velké vzdálenosti a k velkým anonymním populacím. To, oč později pracně – a úspěšně – usiloval nacionalismus, veden zjevně politickými

cíli, protestantismus praktikoval již dříve a – přinejmenším zpočátku – politicky nevinným způsobem.

Jestliže protestantismus posiluje společenské postavení místního jazyka a mění ho v médium vysoké kultury, činí tak proto, aby posílil *víru*. Tímto způsobem pomáhá připravit půdu pro vznik národa, který může a nemusí zůstat s vírou spojen, zachovávat jí věrnost a částečně se definovat příslušností k ní. Nacionalismus naopak tlačí místní jazyk směrem k vysoké kultuře a může přitom využít pomoci víry, která již mohla vykonat notný kus práce při kodifikaci vzdělanosti a jejíž proponenti se mohou živě zajímat o zapojení do procesu kombinované nábožensko-nacionalistické misie. Tyto dva procesy spolu úzce souvisí, stejně tak ovšem zůstávají odlišné a oddělitelné. Bernard Shaw tuto myšlenku vyjádřil, když svou Johanku z Arku nechal upálit církví jako protestantku a Angličany jako nacionalistku. V jeho podání byla obojím (třebaže zároveň nesympatizovala s českými husity, jejichž historická úloha je kolísáním mezi protestantstvím a nacionalismem poznamenána ještě výrazněji).

Oba procesy, nacionalismus a protestantství, zjevně mají příbuzné rysy, pokud jde o vůdčí ideje i jejich sociální důsledky. Důležitým faktem evropských dějin nicméně zůstává, že se tyto dva trendy vcelku oddělily: při pečlivější rozvaze se ukazuje, že epocha nacionalismu je v Evropě rovněž epochou sekularismu. Nacionalisté svou kulturu milují prostě proto, že milují svou kulturu, nikoli proto, že je jazykem jejich víry. Mohou si své víry vážit, protože je údajně výrazem jejich národní kultury či charakteru, nebo mohou být církví vděční za to, že udržela naživu národní jazyk, který by se jinak z veřejného života vytratil; ale nakonec si náboženství váží hlavně jako podpory pro komunitu, ne až tak pro ně samo.

Tato generalizace, která v Evropě celkem vzato platí, nepochybně vyžaduje upřesnění. Například francouzský šovinismus byl často také fanaticky katolický; polský nacionalismus a katolicismus lze těžko oddělit;

některé národy, jako jsou například Srbové, Chorvaté a Bosňané, lze definovat pouze jejich náboženstvím (či náboženstvím, o které přišli), neboť jazykově a „rasově“ jsou víceméně nerozlišitelné od „národů“, s nimiž jsou znesvářeny. Ačkoli jsou tato upřesnění jistě důležitá, nemohou nakonec zvrátit platnost naší obecné teze. Polák může být automaticky katolíkem (je zde pár protestantů a kdysi byli početnější, protestanti se přitom nechovají jako vlastenci o nic méně než katolíci) a církev mu mohla v dobách boje proti komunismu poskytnout nesmírně cenný proti-stát; je ale diskutabilní, zdali zde máme co do činění s vírou jako zvláštní kategorií, odlišnou od symbolu identity (Mach 1985). Poláci své víry a jejího organizačního výrazu možná účinně využívali v boji proti komunismu, což jim umožnilo znamenitým způsobem přispět k jeho konci; ale spíše tu půjde o sekulární nacionalismus, využívající víru pro své potřeby, než o opačný případ.

Takový je, jak se zdá, evropský model. Jde o jediný možný vývoj? Dějiny islámu ve dvacátém století ukazují, že existuje ještě jiná alternativa.

### MUSLIMSKÝ FUNDAMENTALISMUS A ARABSKÝ NACIONALISMUS

V závěru předchozí kapitoly jsme se ptali, jakým způsobem lze oddělit rozvoj a sociální šíření vysoké kultury, založené na národním jazyce, od víry, která často představovala impuls ke kodifikaci této kultury. Díky této otázce nyní můžeme naši dřívější geografickou typologii rozšířit o další, páté pásmo. Věnovali jsme se tomu pásmu Evropy, ve kterém se kultura dílem náhody propojila se státem již před nástupem nacionalismu. Dále jsme zkoumali pásmo, v němž kultura sice byla šťastným řízením osudu připravena, ale potřebovala ještě nalézt svého ochránce. Ve třetím pásmu bylo zase nezbytné projít všemi pěti stadii bolestného přechodu, než konečně vznikl národní stát. V posledním zkoumaném pásmu byl vývoj zdeformován nastolením bolševické ideokracie. Opustíme-li nyní v principu hranice Evropy, dospějeme do pátého pásma: světa islámu. Tímto krokem zároveň vstupujeme do oblasti, ve které se nám na otázku týkající se vzájemné spojitosti i oddělenosti víry a kultury dostává odpovědi radikálně odlišné od všech řešení známých z Evropy: doufejme tedy, že nám tento rozdíl pomůže osvětlit obecný vztah mezi kulturou a vírou.

V devatenáctém a dvacátém století (převážně však ve dvacátém) prodělal islámský svět transformaci podobnou té, která začala již předtím v Evropě a které se dovoláváme při našem pokusu vysvětlit politický nacionalismus. Naprostá většina obyvatel žila uzavřena v místních pospolitostech, což mělo za následek, že pozice většiny z nich byla ve společenském celku určena jejich narozením. Sociální a ekonomická struktura si udržovala vysokou stabilitu: došlo-li k nepokojům