

NÁRODNÍ IDENTITA V GLOBALIZUJÍCÍM SE SVĚTĚ (RIZIKA A VÝZVY NAIVNÍHO MULTIKULTURALISMU A MILITANTNÍHO NACIONALISMU)¹

Miloslav Petrušek

Souhrn:

Globalizační procesy mají kromě rozměru ekonomického, informačního, technologického a komunikačního také výrazný rozměr kulturní. Globalizace je stykem kultur. Autor v textu „rehabilituje“ pojem akulturace a ukazuje, že vzájemný styk kultur může probíhat formou násilnou, nenásilnou a formou „svádění“ (ve smyslu Jeana Baudrillarda). Nový globalizační model akulturace může znamenat ohrožení národní identity. V textu se ukazuje, že pojem moderního národa a národní identity jsou pojmy spjaté s tzv. modernitou, jde tedy o pojmy nové a specifické. Na výzvu globalizace reagují různá národní společenství odlišně, autor se speciálně věnuje specifickým problémům české národní identity a jejímu formování v 19. století. Ukazuje, že pozdně moderní svět je ohrožen na jedné straně naivním multikulturalismem, který nevidí, že ve styku kultur je obsaženo nejen vzájemné obohacení, ale taky potenciální ohrožení, na druhé straně extrémním nacionalismem, který vede k uzavřenosti národních společenství vůči vnějšímu světu. Jeden z návrhů řešení autor shledává v poněkud utopické vizi Nikolaje Berdžajeva, který zdůraznil (1944) nezbytnost duchovního a mravního porozumění jako předpokladu vzájemného soužití moderních národů v evropském společenství.

Klíčová slova: Národ, identita, národní identita, multikulturalismus, globalizace, historická paměť, tradice, národní stát, modernita

Summary: National Identity in Globalizing World (Risks and Challenges of Naïve Multiculturalism and Militant Nationalism)

Besides the economical, informational, technological and communicational dimensions, the globalization processes have also a significant cultural dimension. The globalization is a contact of cultures. The author of this article “rehabilitates” the term of acculturation and shows that the mutual contact of cultures may take several forms – violent, non-violent and “seduction” (in the Jean Baudrillard’s conception). A new globalization model of acculturation may mean a threat to national identity. The text shows that the terms of modern nation and national identity are related to the so-called modernity, i.e. they are new and specific terms. Various national communities respond to the challenge of globalization in different ways; the author focuses on the specific issues of the Czech national identity and its development in the 19th century. He shows that the world of the late modernity is endangered by naïve multiculturalism not perceiving that the contact of cultures includes mutual enrichment as well as a possible threat on the one hand, and by extreme nationalism leading to seclusion of national communities from the outside world, on the other hand. The author finds one possible solution in a rather utopian vision of Nikolay Berdyayev who emphasized

¹ Vyšlo v: M. Dopita a A. Staněk (eds.), *Výchova k občanství v rámci školního vzdělávacího programu se zaměřením na potírání rasové a národnostní nesnášenlivosti*. Sborník příspěvků z 13. ročníku Letní školy pro učitele občanské výchovy a základů společenských věd, 20. – 24. srpna 2006 na Pedagogické fakultě UP v Olomouci, s. 21–32; ISBN 80-244-1494-5. Posmrtně přetištěno v: *Ř! Česká národní identita v současném umění*, s. 45–51. Katalog k výstavě v Galerii Vysoké školy uměleckoprůmyslové v Praze. Praha: VŠUP 2012 [ve skutečnosti vyšlo 2013]. ISBN 978-80-86863-46-7.

(1944) the essentiality of spiritual and moral understanding as a precondition of mutual coexistence of modern nations in the European community.

Key words: Nation, identity, national identity, multiculturalism, globalization, historical memory, tradition, national state, modernity

1.

Všechny tři pojmy, které figurují v názvu naší úvahy, jsou sporné nebo alespoň diskusní: 1. pojem *národ* a všechno co s ním souvisí (národní charakter, národní specifika, národní svébytnost, právo na existenci, státní národ, typy národů v evropské a evropoamerické civilizaci, spor o vztah národa a nacionalismu, národní autostereotypy a heterostereotypy atd.) je předmětem diskusí od počátku 19. století a navýsost dramatické podoby spor nabyl v souvislosti s výbuchem militantního nacionalismu první i druhé světové války; 2. pojem *identita* je na jedné straně jedním z nejfrekventovanějších pojmů dnešních společenskovedních diskusí (národní, genderová, lokální, tribální, regionální identita), na druhé straně je jedním z nejnovějších slov sociologického pojmosloví (stačí se přesvědčit nahlédnutím do učebnic 80. let, kde se pojem „identita“ nevyskytuje vůbec) a tedy, na druhé straně, pojmem, který zcela přirozeně nemůže mít stabilizovaný a jednoznačný význam; 3. globalizace je proces, který vstupuje do našich životů ve viditelné, současně však paradoxně málo průhledné podobě, a to až na počátku 90. let a v téže době se stává předmětem sociologické (ekonomické, filozofické, ale i teologické) diskuse, ačkoliv jeho „prenatální“ formy jsou známy nejméně od počátku 20. století.

Pouštět se do definičních diskusí tedy nemá valného smyslu, význam pojmů vylpne z jejich kontextového použití. Chci pouze zdůraznit, že akcent, který bude dominovat našemu uvažování bude *akcent kulturní* (a v teoretické reflexi tedy kulturologický a sociokulturní). Někdy se totiž zdá, že pojem a problém *globalizace* je značně jednostranně redukován na procesy ekonomické, na analýzu „globálních finančních toků“, informačních dimenzí globalizace („informační společnost“, „společnost vědění“, „zasítovaná společnost“ atd.) a na komunikační procesy v užším smyslu (relativně volný pohyb osob ve světě, masový turismus) atd. Navíc se připomíná role nadnárodních organizací a ekologické rizikové efekty globalizace, případně prohlubující se nerovnost mezi „centrem a periferií“. Nedílnou součástí globalizačních procesů jsou ovšem také procesy *kulturní*, procesy, při nichž se v relativně otevřeném světě setkávají a střetávají odlišné kultury, působí na sebe navzájem přímo (migračními pohyby, pohybem populace obvykle jednosměrným – z chudých teritorií k bohatým, mluví se o tzv. primární difúzi) nebo nepřímo (kultury se stýkají prostřednictvím

stále mohutnějších komunikačních a informačních kanálů, tedy prostřednictvím televize, filmu, ale i tisku, knih atd., mluví se o sekundární difúzi).

Globalizace (ať již ji posuzujeme jakkoliv z hlediska ekonomického, sociálního či ekologického) se vyznačuje čtyřmi základními rysy, v nichž je vždycky alespoň nepřímo přítomen element *kulturní*, který propojuje globalizaci s fenoménem, který známe pod označením – stejně mnohovýznamným jako je národ, identita globalizace, totiž – *multikulturalismus*. Lze dokonce formulovat kategoričtější tezi, že multikulturalismus ve své soudobé podobě je „kulturním rozměrem“ globalizace, jejím „epifenomémem“.

Tedy především je globalizace procesem, v němž je svět „*opleten*“ *informačními a technologicko-komunikačními sítěmi*, které umožňují, aby lidé, kteří do tohoto komunikačního světa mají přístup (což ani zdaleka není „celé lidstvo“), byli virtuálně účastni těchže globálních událostí: současně vidíme a slyšíme (nebo alespoň můžeme vidět a slyšet) totéž (a platí to stejně tak o pumových atentátech jako o rodinných romantických seriálech, o olympijských hrách jako o „válkách v přímém přenosu“). Za druhé – všechny podstatné ekonomické, finanční, politické a strategické *procesy se odehrávají v „reálném čase“*, tzn. působí okamžitě: nejenže jsou registrovány médii, ale mohou vyvolat okamžitou reakci strategickou, vojenskou, diplomatickou a snad, někdy, ba většinou se zpožděním i kulturní. Pomineme-li časovou dynamiku („události v reálném čase“), zůstává i tak faktem, že kulturní procesy a vlivy se šíří nesrovnatelně rychleji než kdykoliv jinde: „hity“ jsou na žebříčku popularity téměř současně v USA i Británii, Polsku i Francii, ale i „vážná hudba“ má otevřenější kanály, takže virtuálně navštívit La Scalu nebo Carnegie Hall je dnes poměrně snadné. Za třetí vznikají *nové nadnárodní organizace*, které si se zemí původu („národem“) ponechávají obvykle jen symbolický vztah (Sony, Microsoft, Boeing, korejské automobilky), jiné existují dnes již jen v čistě mezinárodním prostoru (McDonald's, Carrefour, Citibank) atd. Ale nadnárodní povahy nabývají i některá významná hnutí (Greenpeace, Amnesty International), nemluvě o tom, že nejslavnější sportovní kluby jsou složeny z hvězd, které namnoze nepatří k národnímu společenství klubu (a které ale samy současně obvykle ztrácejí pocit emocionální identity s vlastním národním společenstvím). A konečně vznikají *profesní skupiny, jejichž činnost již není vázána na místo původu*: dříve to byli diplomati, dnes manažeři, byznysmeni, finančníci, ale i letecký personál, umělci, sportovci a vědci. Drastické politické otřesy 20. století právě zde – z hlediska kulturního – způsobily, že řada významných umělců odešla ze svých „rodných zemí“ a zakotvila v zemích své „*migrační destinace*“ (pojem „destinace“ zde má tragický odstín, protože znamená jak „cílové místo“, tak „osud“): počínaje ruskými emigranty po roce 1917 (Berd'jajev, Sorokin, Nabokov aj.), přes německou

emigraci 30. let (sociologové frankfurtské školy, Elias, Mannové, Werfel, atd.) až po běžence před komunismem v různých vlnách po druhé světové válce (mj. Kołakowski, Tigrid, Kundera, Bauman aj.).

Zdá se, že proces globalizace způsobil, že poprvé v dějinách žijeme ve společnosti, o níž se dá mluvit jako o „lidstvu“. Aspoň tak to tvrdí Peter Worsley: „Až do našich dní lidská společnost reálně neexistovala, existovala po zeměkouli rozprostřená populace zvaná lidstvem, ale reálný, ontologický celek se tvoří teprve dnes jako důsledek objektivních procesů, i jako důsledek subjektivního vědomí, že k sobě náležíme“ (Worsley 1984: 960). Nevěřím tomuto optimismu příliš, ale nelze nikomu právo na optimistické vidění světa brát.

2.

V rámci globálního a globalizujícího se světa ovšem nadále *existují národy* a zejména *národní státy*. Málokdy si uvědomujeme, žijíce v evropském prostoru a v kontextu „atlantické civilizace“, že „národní stát“ je vlastně specificky evropský sociokulturní (socioekonomický) a politický útvar, jehož počátky klademe obvykle do 16. – 17. století: je to útvar geograficky i časově specificky určený, je spjat s tzv. modernitou a je jejím projevem a svrchovaným politickým výrazem. Pomineme osobitosti formování asijských a afrických národních států (například Japonska, nových států vzniklých na teritoriu rozpadlých koloniálních říší), jejichž výklad tvoří jistě zvláštní a náročný politologický problém a jejichž zkoumání vyžaduje specifickou erudici historickou a politologickou.

I tak se v rámci atlantické civilizace mluví o dvou modelech národních států – o *modelu americkém a evropském*. Podle některých autorů rozdíl, který je samozřejmě primárně dán historicky specifickým vývojem americké společnosti, která se formuje od počátku 15. století a do té doby „nemá dějiny“ (vývoj předkolumbovské populace je historický v poněkud jiném smyslu než mu rozumíme v Evropě), spočívá ve třech základních znacích: 1. zatímco evropské národy jsou obráceny *k minulosti* a v minulosti hledají svou legitimitu (jejich „právo na existenci“ je dáno jejich dějinami – odtud tolik sporů o dějiny a jejich výklad), americký národ (jakkoliv etnicky, kulturně, jazykově etc. smíšený, heterogenní), je orientován *k budoucnosti*; 2. evropské národy jsou tedy spojeny tím, že si „*vyprávějí velký příběh o minulosti*“, legitimizují se nejen dějinami, ale i *národními mýty* (což nevyklučuje jejich historické zakotvení), zatímco americký národ, který takový velký mýtus nemá (a nepotřebuje), je spojen orientací k budoucnosti, je více než „historickou narací“, je *projektem*; 3. evropské národy zdůrazňují kontinuitu a *tradici*, i zde tradice legitimizuje právo na

existenci, americký národ žije „bez tradice“, ale tím více je orientován na *současnost* a na efektivitu a plodnost aktuálního usilování.

Tato poznámka, která by vyžadovala samozřejmě podrobný výklad a konkretizaci, má ovšem dost zásadní význam pro porozumění základnímu kulturnímu globalizačnímu procesu, jímž je proces *kulturní homogenizace a uniformizace*, který vyplývá z dominantního postavení americké společnosti ve světě – postavení ekonomického a politického. Ačkoliv si můžeme velice upřímně přát, aby proces styku kultur byl vzájemný, aby se kultury *vzájemně* obohacovaly, je to více přání, než reálný kulturní fakt.

Kulturní vliv (v nejširším smyslu) mohly evropské země prosadit tehdy a jen tehdy, jestliže měly současně dominantní postavení ekonomické. Piotr Sztompka (2002: 253) konstatuje, s odkazem na bohatou literaturu k tématu, že „směr kulturního vlivu určuje ekonomická síla“, která samozřejmě garantuje sílu vojenskou a dnes zejména a především mediální: absolutní *většina informací* produkovaných v současném světě pochází ze Spojených států. Ale ještě víc – americká společnost se stala tzv. *referenční společností*, tedy společností, jejíž způsob života, kulturní a ekonomická úroveň, vzorce chování (a někdy žel až na posledním místě, ale přece jen vzorce a modely politického uspořádání) se stávají modelem, jehož chtějí země „méně vyspělé“ (objektivně ekonomicky, kulturně samozřejmě zcela nejednoznačně: kultury se nedají srovnávat jako hrubý domácí produkt) dosáhnout, nebo jej aspoň napodobit. Právě proto mluvit o „*kulturním imperialismu*“, jak se občas v literatuře (a nejen publicistické) objevuje není na místě. Již zde – dříve než přejdeme ke konkrétnímu rozboru, je nutné rozlišit²:

- „*civilizační misi*“ jako kdysi tradiční proces vázaný na existenci a potom rozpad koloniální soustavy: jakkoliv je koloniální systém v mnoha ohledech samozřejmě eticky nepřijatelný, lze stěží vyloučit, že jeho součástí bylo také úsilí vymanit tradiční společnosti z pout kmenových vazeb spojených se soustavou zvyků, které z evropského hlediska byly „barbarské“ (a dodnes je asi jen stěží můžeme akceptovat): sociologicky a antropologicky zde šlo o srážku *evropocentrismu* (představou dominance evropské kultury nad všemi ostatními) s *kulturním relativismem*, objeveným a formulovaným evropskými (!) a posléze americkými antropology (jehož podstatou je tvrzení, že kultury jsou pouze odlišné, nikoliv hierarchicky seřazené jako „vyšší“ a „nižší“ a tedy hlavním problémem v procesu kontaktu kultur je vzájemné porozumění a dorozumění);

² Pracujeme s pojmem „akulturace“, který byl donedávna v sociální a kulturní antropologii běžný, postupně se však vytrácí, takže dokonce ani v některých encyklopedických dílech jej nenacházíme. Pro jeho užitečnost v kontextu našeho problému, na něm setrváme.

- proces „*prosté akulturace*“, při němž se setkávají odlišné kultury a v procesu tohoto setkávání dochází ke kulturním „vypůjčkám“ (některé kulturní elementy se přebírají a rozšiřují v jiné kultuře, aby byly posléze vnímány jako kulturní samozřejmost bez ohledu na „místo původu“); polská antropoložka Ewa Nowicka konstatuje jistě právem, že „akulturačním změnám nepodléhají jednotlivé elementy nebo dílčí oblasti, ale podstatné části kultury, tedy to, co by Julian H. Steward označil jako „kulturní jádro“, což jsou formy společenských struktur a organizací a *dominantní, podstatné hodnotové struktury* („hierarchie“); nadto celý akulturační proces probíhá rychle, totiž v průběhu jedné generace a jejím důsledkem může být a bývá vznik kultury značně odlišné od kultury původní (srv. Nowicka 1991: 190);
- proces *násilné akulturace*, při němž jedno společenství (národní stát, státní celek, „kultura“) vnucuje nejprve určité vzorce chování, symboliku, náboženství, školský systém atd., aby se obvykle nakonec dospělo k úplné asimilaci původní kultury, k jejímu faktickému zmizení nebo proměně ve „folklorní relikty“; ve Spojených státech proběhla „amerikanizace“ původního obyvatelstva jako kombinace přirozené akulturace s akulturací násilnou; v procesu kolonizace šel ruku v ruce (použijme poněkud omšelé metafory) kříž a meč, náboženská doktrína legitimizovala militární výboj, který sám byl prostředkem ekonomické expanze; podrobná studia ale ukazují, že ani násilná akulturace nemusela mít jen destruktivní efekty, ačkoliv je samozřejmě měla, mohla se projevit s jistým časovým odstupem i ve své pozitivní podobě (srv. Murphy 1998);
- *akulturace sváděním* je proces, pro jehož pojmenování jsme si vypůjčili již zavedený pojem Jeana Baudrillarda, který (zjednodušeně řečeno) konstatuje, že pozdně moderní či postmoderní společnost jako společnost nadbytku nebo alespoň dostatku, jako společnost spotřeby, volného času a „prožitku“ nemusí být udržována ve stavu „konsensu“ a společenské rovnováhy násilím, tedy pomocí donucovacích institucí a orgánů, které jsou nadbytečné, jestliže jsou lidé ke konformitě, loajalitě a tedy společenskému konsensu „sváděni“ - obklopeni nadbytkem předmětů mezi nimiž musejí permanentně volit, a televizních pořadů, z nichž musejí neustále vybírat atd.; pak nemají čas, chuť a zejména důvod organizovat se k nějakým vzpourám či rebeliím atd. (nastala doba „postrevoluční“);³ také styk mezi dominantní (dnes americkou) kulturou a ostatními kulturami je založen na „sváděni“: americká kultura se prosazuje ve všech svých

³ Tuto ideu v jiném pojmosloví a časovém kontextu formuloval italský marxista Antonio Gramsci: tvrdil již v 30. letech 20. století, že stabilita moderního kapitalistického státu spočívá na tom, že je v rovnováze (potenciální) násilí a tzv. hegemonie, tj. myšlenkové, duchovní ovládnutí mas, které s rostoucím blahobytem atd. ztrácejí revoluční entusiasmus. Do krajnosti tuto ideu dovedl v 60. letech Herbert Marcuse.

artefaktech (kromě „vývozu demokracie“, ale to je zcela jiné téma) naprosto nenásilnými a spontánními prostředky, lidé z neamerických kultur a civilizací akceptují americké vzorce chování, životní styl, hudební produkci atd. na principu svádění, nikoliv násilí: Amerika je „referenční společností“ v důsledku svého technického a technologického předstihu před ostatním světem (srv. Panarin 2000; Utkin 2002).

3.

České národní společenství prošlo ve svých dějinách (starších a moderních) třemi typy akulturace, v nichž se obvykle (až na poslední případ) mísily elementy akulturace spontánní, „přirozené“ a v podstatě tedy přijímané, s elementy akulturace násilné. Dříve než je připomeneme a ukážeme, jak v nich nejen v současnosti, ale i v minulosti fungoval *multikulturalismus* jako sociální fakt, jako idea a jako ideologie, připomeňme, že samo *pojetí národa* je předmětem poměrně dramatických sporů: uvažují-li někteří politici, publicisté, historici či filozofové o tom, že dochází ke *ztrátě národní identity*, *pak se dlužno ptát, co vlastně ztrácíme? Víme to s určitostí? Nebo aspoň s inteligentní přibližností? Nebo jen cosi tušíme a pěstičkami bušíme do vrat, jimiž budeme muset stejně projít, ať si to přejeme či nikoliv? Potenciální ztráta národní identity totiž probíhá v globálním kontextu* – a ten je svým způsobem nemilosrdný (srv. Robertson 1992).

Je vcelku přirozené, že se globalizace bojí nejen „třetí svět“, ale z vyspělejších zemí s evropskou tradicí zejména Rusko (srv. Semennikova 1994). Rusko v kontextu globalizace vlastně opakuje svůj starý spor mezi „slavjanofily“ a „zapadníky“, spor o to, kam Rusko vlastně náleží (Smolkina 1995). Ten spor je ovšem dnes umocněn tím, že Rusko pozbylo svého velmocenského postavení a v řadě případů kompenzuje tuto situaci renesancí ideologie „obroditelského poslání Ruska“ opřené o pravoslaví a o tradiční filozofii ruské výjimečnosti. My jsme přirozeně nikdy velikášským *komplexem mesianistického poslání* v Evropě (ne-li ve světě) – na rozdíl od polského mesianismu, který byl v 19. století velice silný – nikdy netrpěli; bylo to dáno naší velikostí, naší národnostní heterogenitou (dlouhodobé soužití českého a německého etnika), naším teritoriálním umístěním v „srdci Evropy“, ale snad i naším neambiciózním národním charakterem. To všechno sice umožňovalo vstřebávat cizí vlivy a neztratit přitom úplně národní identitu, současně ale omezovalo „akční rádius“ vlastního působení navenek, vně vlastní kultury.

V této souvislosti je nutné připomenout *nesamozřejmost moderního českého národa* (Hroch 2003). Uvažujeme-li o národní identitě a národní příslušnosti (ba dokonce vlastenectví), neklademe obvykle zpochybnující otázku, kterou znají historici i filozofové,

totiž otázku, kdy vlastně „český národ“ vznikl a za jakých podmínek. Zdravý rozum říká, že se lze spolehnout buď na praotce Čecha nebo na Kelty a na archeologické doklady existence osídlení populací, která ještě „čekala“ na christianizaci. Ve skutečnosti je problém složitější v závislosti na tom, jak národ vymežíme.

4.

Existují v zásadě tři možná vymezení, jež mají – každé ve svém specifickém kontextu – oprávnění a odůvodnění: „objektivistické“ (esencialistické), umírněně konstruktivistické („renanovské“) a radikálně konstruktivistické⁴. První pojetí je nejbližší „zdravému rozumu“, ačkoliv je ve „vědecké komunitě“ dnes přijímáno nejméně, totiž pojetí, jež označíme jako *objektivistické* či *esencialistické*. Národ je vymezen objektivními (tedy na jednotlivých individuích nezávislými) znaky, jimiž jsou obvykle jazyk, společně obývané teritorium (obvykle vymezené státní hranicí), společné dějiny (projevující se v „národní kolektivní paměti“) a ve společné „národní mentalitě“.⁵ V tomto esencialistickém pojetí lze samozřejmě předpokládat dlouhodobou kontinuitu národa – přes všechny proměny jazyka a teritoria „zůstáváme Čechy“.⁶

19. století bývá jistě právem nazýváno „*stoletím nacionalismů*“, tedy stoletím a) formování národního vědomí do podoby ideologických soustav a b) utváření národních států, a ještě jinak - propojením „ethnicity“⁷ jako příslušnosti „ke kmeni“ a státní a administrativní regulace této příslušnosti, jež v úhrnu tvoří státní celek (vybavený – kromě vymezené hranice – řadou pravomocí ve vztahu ke svým občanům a ke svým zejména teritoriálně blízkým sousedům). V tomto století, kdy nacionalismus postupně nabývá agresivních podob voláním po nacionální expanzi (např. slavný *Drang nach Osten*), se objevuje umírněné pojetí národa, jež reprezentuje francouzský filozof Ernest Renan svou slavnou studií *Co je národ?* (1882). Renan svým umírněným pojetím předjímá kritiku radikálního nacionalismu, o němž píše

⁴ Konstruktivistické pojetí má rozmanitou podobu, počátky má u Andersona (1991), v Polsku ji rozpracoval do přesvědčivé podoby na bázi komparativního materiálu českého, polského a maďarského Jaroslav Kiliás (2004).

⁵ „Národní mentalita“ je samozřejmě fenomén navýsost diskusní. Jeho ekvivalenty jsou „národní charakter“ nebo „národní vědomí“, „národní psychologie“ apod. Je zřejmé, že existenci odlišné národní mentality spíše „cítíme“, než dokážeme diskursivně vymežit, „definovat“. Pokusy o definici „českého národního charakteru“ jsou sice mnohé, ale asi nejznámější je pokus Emanuela Chalupného z 20. let 20. století. Národní charakter je často substituován jakýmsi modelovými „figurami“, obvykle literární proveniencí: ve Španělsku Unamuno a Ortega y Gasset uvedli do této role Dona Quijota, v německé oblasti se uvádějí hrdinové wagnerovských opusů, v ruské postavy tolstojovské nebo Dostojevského (ale může to být také model „zbytečného člověka“, Oblomova), my pak vedeme nekonečný spor o to, zda jsme národ Švejků nebo „národ bratra Žižky“. Spor je to trochu komický, ale nepostrádající věcnou relevancí.

⁶ Mimochodem – toto radikálně esencialistické pojetí razil Stalin ve své práci z roku 1913.

⁷ Pojem „ethnicita“ je podobně jako „identita“ zcela nový, dokonce i v kulturní antropologii: jeho vstup do antropologie se datuje až 80. léty 20. století.

Ortega y Gasset toto: „To, co se přihodilo s příchodem demokracie na počátku 19. století, byl postupný pád západních národů do zhoubné moci demagogů. A protože jedinou taktikou těchto nezodpovědných osobností je hnát všechno do krajnosti, aby tak mohli alkoholizovat masy, vědomí Národnosti, které za sebou mělo již dvě století klidného a mírumilovného života, se změnilo v politický program. Jenomže politické programy nikdy nejsou tvořeny z autentických idejí, nýbrž se skládají z *-ismů*, a naopak, když se něco upíná k *-ismu*, chce se tím říci, že už to není autentické, ale že se to proměnilo, že to degenerovalo v program. Takto se národní vědomí transformovalo do podoby *nacionalismu*“ (Ortega y Gasset 1993: 73).⁸ Právě tento „nacionalismus jako program“ (kontaminovaný sociálním darwinismem a chamberlainovským rasismem jak tomu bylo třeba u ideologa nacismu Alfreda Rosenberga, srv. Szabó 2005) se stal jednou z *tragédií 20. století*. Jeho základy ale byly položeny již daleko dříve, jako vždycky nenápadně a téměř neviditelně.

Snad proto Ernest Renan formuloval svou osobitou teorii národa, jíž se ne vždycky dobře a v úplnosti rozumí. Její základní *negativní tezí* je, že „člověk není otrokem ani své rasy, ani svého jazyka, ani svého náboženství, ani toku řek, ani orientace horských hřebenu“, *pozitivní* pak tvrzení, že „národ je duše, duchovní princip“. Tuto duši podle Renana (a na to se rádo zapomíná) tvoří dvě věci: jedna je v *minulosti*, je to „společné bohatství vzpomínek“, druhá je v *přítomnosti*, je to „nynější souhlas, přání žít pospolu, vůle navázat na společné dědictví“. V tomto smyslu je renanovské pojetí národa rovno „každodennímu plebiscitu“ (podle Hroch 2003: 34). Nicméně Renanovo pojetí zdaleka není ani psychologické ani „subjektivní“: onen plebiscit je vázán na dvě věci – na spojení s tradicí a dějinný projekt („sdílené dědictví slávy a zármutku z minulosti, společný projekt do budoucnosti, že jsme spolu trpěli, radovali se, doufali, znamená více než společné hranice...“) a na „sdílení oběti, které byly podstoupeny a které jsme ochotni podstoupit“. A právě zde shledávám *punctum saliens* nedorozumění v interpretaci Renana. Podle některých autorů totiž žijeme ve společnosti „postpovinnostní“ (Lipovetsky), „postheroické“ (Featherstone) nebo „postemocionální“ (Meštrovič), tedy ve společnosti, pro niž sám *pojem oběti* (a dokonce pro tak „abstraktní“ ideál jako je národ) postupně pozbývá smyslu. Nejde ale o Renana, jde o problém: jestliže nejsme ochotni podstoupit oběť pro národní společenství ať už jakkoliv vymezené, ztrácí ono samo smysl, protože ztrácí perspektivu přežití – a tentokrát nikoliv pod vlivem vnějšího tlaku, ale na základě „plebiscitu“ svých občanů.

⁸ Pomínám zde poněkud extravagantní, podnětnou, ale přece jen „kontraintuitivní teorii“ Ernesta Gellnera, který tvrdí, že nejprve vznikl nacionalismus a potom národy, nikoliv naopak (srv. Gellner 2002).

Zde vzniká problém identity – může „evropská“ nebo dokonce „globální“ identita na straně jedné nebo více či méně úzce pojatá regionální identita (Kastilec, Ir, Slezan, Chod) na straně druhé vyvolat analogickou *emocionální vazbu*, jakou kdysi vyvolávala příslušnost k národu? S plným vědomím ambivalence takové emocionální identifikace (viz výše popsany radikální nacionalismus) si troufněme tvrdit, že bez jisté míry emocionální angažovanosti se žádné lidské společenství nedá – jako společenství konzistentní – udržet.

Konečně třetí pojetí nabídli historikové, kteří se zabývali vznikem *moderních národů*. Ponecháme v jejich kompetenci, „jak to vlastně bylo“. Dušan Třeštík prokázal velmi přesvědčivě (inspirativně i polemicky opřen o Jana Patočku a Vladimíra Macuru⁹), že národy nemají samozřejmou kontinuitu a že „moderní národy a moderní nacionalismy nebyly ve skutečnosti ničím jiným než reakcí na ztrátu kolektivních identit venkovského obyvatelstva vrženého na počátku minulého století do kotle kapitalistické modernizace, na zesvětštění společnosti a její nebývalé zkomplikování“ (Třeštík 1999: 55). Toto pojetí, které ukazuje, že v konstituci moderních národů rozhodující roli hrála *kulturní elita* oživující jazyk, dějiny a mýty, je vysoce přesvědčivé (aspoň sociologicky) tím, že „komponuje“ vznik moderních národů do procesu modernizace a vzniku „modernity“ a současně ukazuje novodobý národ jako nesamozřejmý. I toto pojetí (podobně jako Gellnerovo, ale jinak) je „kontraintuitivní“, není obecně sdíleno, protože představa, že nejsme „přímými dědici“ Karla - Otce vlasti a mučedníka Jana, o tradici svatováclavské a cyrilometodějské ani nemluvě, naráží na neporozumění. Ale právě nesamozřejmost naší národní existence nás zavazuje: „Na začátku tisíciletí budeme vstupovat do Evropy. Můžeme to udělat jako stát nebo jako národ, ale také jako národní stát. Bude velmi důležité, pro kterou z těchto eventualit se rozhodneme. V Evropě národů z nich zůstanou jen folklorní skupiny, ve spojených státech Evropských budou státy stlačeny na kolena armádou bruselské byrokracie. Jen v Evropě národních států budeme mít šanci přispět k tomu jedinečnému, nikde se neopakujícímu koncertu národů, jímž Evropa byla vždy, od samého počátku“ (tamtéž, 58).

5.

Stejně jako nekritické „národovectví“ či krajní nacionalismus může být sociálně nebezpečný i *naivní multikulturalismus*. Globalizace totiž není pouze proces ekonomický a komunikační, ale také (a perspektivně se ukáže, že především) proces kulturní (srv. Giddens

⁹ Macura kromě znamenité studie teoretické věnoval tématu skvělou tetralogii *Ten, který bude* (posthumně 1999). Sám ale nesdílel „radikální verzi“ „vymýšlení českého národa“ a „spokojoval“ se s tezí, že na počátku 19. století šlo o rekonstituci české kultury, nikoliv národa.

2000). Národy vstupující – dobrovolně či nedobrovolně do velkého společenství globalizovaného světa budou stát nejen před problémem, nakolik a jak si uchovat *národní identitu*, která vyžaduje emocionální identifikaci s národem, akceptaci jeho ústředních hodnot, respekt k tradici atd., ale také před problémem, jak komunikovat s příslušníky jiných národních, etnických a národnostních společenství. Víme, že globalizace vyvolala obrovský pohyb populace, zčásti motivovaný ekonomicky a demograficky, pohyb, který směřuje „od chudých k bohatým“. Tento směr, tato „trajektorie chudoby“, může vyvolat neadekvátní reakce ve vztahu k nově příchozím – to je ale i náš, český problém. Zatímco Francouzi, Italové, Němci a Britové řeší problém druhé a třetí generace migrantů, my se s nimi setkáváme v množství historicky bezprecedentním poprvé – a bude jich přibývat.

V této souvislosti a bez nároku na jakoukoliv hloubku analýzy konstatujeme, že jsme ohroženi nebezpečím plytkého, naivního multikulturalismu, který ve styku kultur vidí jen „vzájemné obohacování“: to platí pro *flying professors*, kteří sociální kontakty navazují se sobě sociálně rovnými, ale neplatí to pro většinovou populaci. Vzájemný styk odlišných kultur může vyvolat růst nacionalismu a nevráživost, absenci jakékoliv snahy po porozumění. Příklady z naší skutečnosti není třeba uvádět, protože je vidíme dnes a denně kolem sebe: ukrajinské „otroky“ ignorujeme, vietnamské obchodníky nonšalantně trpíme, ačkoliv víme, že za jejich vlastní nemohoucností (u těch „obyčejných“) se navíc skrývá neviditelná dřina vykořisťovaných pracovních sil oné odvrácené strany našeho světa, kam nechceme dohlédnout, ruskou minoritu vnímáme buď jako „ruské *les nouveaux riches*“, milionáře platící dolary v hotovosti, nebo jako „ruskojazyčnou mafii“... Rychle jsme zapomněli, že jsme žili kdysi v mnohonárodním společenství, v němž jsme však nedosáhli ani toho, aby se František Josef nechal korunovat na českého krále.

Ale především zapomínáme, že náš naivní a despektní nadhled ve vztahu k „cizincům“ nemá žádné kulturní ani sociální zdůvodnění. Sami jsme byli v dějinách ohroženi různými formami „národní likvidace“, prošli jsme dlouhodobou etapou pozvolné *germanizace* (od roku 1526 s dominantou Josefa II.), jež se dramaticky změnila v pokus o násilnou a likvidační germanizaci (viz Heydrichův projev o tom, že Čechy jsou německým prostorem, na němž český element nemá místo¹⁰), prožili jsme čtyřicetileté období umírněné (a někdy kouzlem nechtěného obdařené) *rusifikace* a dnes procházíme etapou anglofonního a

¹⁰ Tato výhrůžka nebyla planá: Heydrichův likvidační projekt by byl uskutečněn stejně důsledně jako „konečné řešení židovské otázky“. V tomto bodě nutno připomenout, že bagatelizace dějinné mise sovětské armády je z tohoto (a snad jen z tohoto) hlediska neodůvodněná: porážka byt' totalitního sovětského Ruska by byla znamenala reálnou likvidaci českého etnika. Sen o tom, jak by to bylo krásné, kdyby nás osvobodili Američané a nikoliv Sověti (i s excesy vojáků svých armád) patří do virtuálních dějin.

anglofilního svádění. A tím se vracíme k počátkům našeho uvažování: *svádivá akulturace* je příjemná, ale není bez rizik. Klást si otázku, nakolik nás postupující anglifikace (životního stylu, oblékání, technologie, informatiky, kultury) „odnárodňuje“ a nakolik nás integruje do globálního světa je otázka uměle položená. Odpovědět se na ni totiž prostředky vědeckého uvažování prostě nedá.

Ruský filozof Nikolaj Berd'jajev v posthumně vydané knížce *Říše ducha a říše císařova* konstatuje, že existují tři možné vývojové trajektorie: 1. *světové impérium* (typu římské říše nebo Napoleonova císařství), 2. *pluralita suverénních států* usilujících o rovnováhu a 3. *světová federace svobodných národů*, jež se zřekla suverenity a národy jsou ochotny se podřídit univerzální organizaci (Berd'jajev 2005:74). Podle Berd'jajeva „pouze o tuto třetí variantu musíme usilovat, což ovšem předpokládá radikální duchovní a sociální proměnu“. Nejde o to, nakolik je Berd'jajevova „politologická“ vize korektní a nakolik je kompatibilní s tím, co se dnes ve světě reálně děje, jde právě a především o tu „*radikální duchovní a sociální proměnu*“ – bez ní totiž všechny projekty budoucího uspořádání světa skončí tak, jak končilo všechno lidské velikášství. Tentokrát možná zaplacené ještě důsledky, jež neumíme ani předvídat.

Literatura:

- ANDERSON, B. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991. (1. vyd. 1983).
- BERD'JAJEV, N. *Říše ducha a říše císařova*. Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2005.
- GELLNER, E. *Nacionalismus*. Brno: CDK, 2002.
- GIDDENS, A. *Unikající svět. Jak globalizace mění náš život*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000.
- HROCH, M. (ed.). *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003.
- HROCH, M. Národ jako kulturní konstrukt? In *Lidé města*, 2005, roč. 3, č. 17.
- KILIAS, J. *Wspólnota abstrakcyjna. Zarys socjologii narodu*. Warszawa: Wydawnictwo IfiS PAN, 2004.
- MACURA, V. *Znamení zrodu. České národní obrození jako kulturní typ*. Praha: Československý spisovatel, 1983.
- MACURA, V. *Ten, který bude. Informátor (1989); Komandant (1987); Guvernantka (1996); Medikus (1998)*. Praha: Hynek, 1999.

- MURPHY, R. F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998.
- NOWICKA, E. *Świat człowieka, świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*. Warszawa: PWN, 1991.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Evropa a idea Národa (a jiné eseje o problémech současného člověka)*. Praha: Mladá fronta, 1993.
- PANARIN, A. S. *Iskušeniye globalizmom*. Moskva: Russkij nacionalnyj fond, 2000.
- PYNSSENT, R. B. *Pátrání po identitě*. Praha: Nakladatelství H&H, 1996.
- ROBERTSON, R. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 1992.
- SEMENNIKOVA, L. I. *Rossija v mirovom soobščestvě civilizacij*. Moskva: Interpraks, 1994.
- SMOLKINA, N. S. *Rossija v otěčestvennoj publicistike XiX věka*. Moskva: Radiks, 1995.
- SZABÓ, M. *Rasa a vôľa. Alfred Rosenberg a Mýtus 20. storočia*. Bratislava: Kalligram, 2005.
- SZTOMPKA, P. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Znak, 2002.
- TŘEŠTÍK, D. *Češi: jejich národ, stát, dějiny a pravdy v transformaci*. Brno: Doplněk, 1999.
- TŘEŠTÍK, D. *Češi a jejich dějiny v postmoderním očistci*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2005.
- UTKIN, A. I. *Globalizacija: process i osmyslenije*. Moskva: Logos, 2002.
- WORSLEY, P. *Three Worlds: Culture and World Development*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1984.

Literatura – tuto bibliografii jsem dostala za úkol sem připojit!?!

- Barša, P. 1999. *Politická teorie multikulturalismu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury
- Bauman, Z. 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford UK: Blackwell
- Bauman, Z. 1996. *Etyka ponowoczesna*. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN
- Bauman, Z. 2000. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman, Z. 2001. *The Individualized Society*. Cambridge UK: Polity Press
- Brázda, P. 2002. *Srovnávací etika*. Praha: KLP
- Cambell, J. 2000. *Archetyp hrdiny v proměnách věků*. Praha: Portál
- Camus, A. 1995. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Svoboda

- Carlyle, T. 1925. *Hrdinové, úcta k hrdinům a hrdinství v dějinách*. Praha: Symposion
- Darlrymple, T. 2002. „Výtvary kulturního sebezničování“. *Babylon XI.*, 10
- Dülmen, R. van. 2002. *Historická antropologie: Vývoj. Problémy. Úkoly*. Praha: Dokořán
- Eurípidés. 1978. *Trójanky a jiné tragédie*. Praha: Svoboda
- Featherstone, M. 1995. *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*. London: Sage
- Himmelfarbová, G. 1993. „O hrdinoch, lotroch a sluhoch“. *Spektrum* 81: 67-73
- Kosík, K. 1993. *Století Markéty Samsové*. Praha: Český spisovatel
- Kratochvíl, J. 1995. *Příběhy příběhů*. Brno: Atlantis
- Lefébvre, H. 1981. *Critique de la vie quotidienne: De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*. Paris: L' Arche éditeur
- Lipovetsky, G. 1999. *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*. Praha: Prostor
- Liotard, F. 1993. *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR
- MacIntyre, A. 1981. *After Virtue. A Study of Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press (polsky in: PWN 1996)
- Maffesoli, M. 1989. „The Sociology of Everyday Life“. *Current Sociology*, 37 (1)
- Masaryk, T. G. 1946. *Otázka sociální, sv. II.*, Praha: Čin
- Masaryk, T. G. 1969. *Česká otázka: Snahy a tužby národního obrození*. Praha: Melantrich
- Masaryk, T. G. 1990. *Jan Hus: Naše obrození a naše reformace*. Praha: JK
- Masaryk, T. G. 1996. *Rusko a Evropa: Studie o duchovních proudech v Rusku II*. Praha: Ústav T. G. Masaryka
- Masaryk, T. G. 1996. *Rusko a Evropa III*. tamtéž
- Masaryk, T.G. 1996. *Karel Havlíček. Snahy a tužby politického probuzení*. Praha: Ústav T.G. Masaryka
- Masaryk, T. G. 2000. *Moderní člověk a náboženství*. Praha : Masarykův ústav a Ústav T. G. Masaryka
- Morrisová, P. 2000. *Literatura a feminismus*. Brno: Host
- Pachmanová, M. (ed.). 2002. *Neviditelná žena: Antologie současného amerického myšlení o feminizmu, dějinách a vizualitě*. Praha: One Woman Press
- Petrusek, M. 1997. „Masaryk a Simmel: Na okraj jedné neznámé Masarykovy recenze“. *Sociologický časopis*, č. 3
- Plechanov, G. V. 1960. *Vybrané filosofické spisy*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury

- Rádl, E. 1920. *Masarykův ideál hrdiny. Přednáška studentům v Národním domě*. Praha: Grosman a Svoboda
- Simmel, G. 1997. *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství
- Šalda, F. X. 1978. *O předpokladech a povaze tvorby*. Praha: Československý spisovatel
- Tolstoj, L. N. 1966. *Vojna a mír*, sv. IV. Praha: Naše vojsko
- Trávníček, J. 2003. *Příběh je mrtev?* Brno: Host
- Utkin, A. I. 2002. *Mír posle sentjabra 2001 goda*. Moskva: Izd. A. V. Solovjov
- Weber, M. 1998. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenh