

Benedict Anderson

Představy společenství
Úvahy o původu
a šíření nacionalismu

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
PRAHA 2008

KAPITOLA DRUHÁ

Kulturní kořeny

Zřejmě neexistují nápadnější emblémy moderní kultury nacionalismu než památníky padlým a hroby neznámých vojáků. V dřívějších dobách nenajdeme žádnou obdobu k veřejné slavnostní účtě, která se těmto památníkům prokazuje *právě proto*, že jsou zcela úmyslně prázdné nebo není známo, kdo vlastně leží uvnitř.¹ Aby člověk pocítil sílu této modernosti, stačí si jen představit, s jakou obecnou reakcí by se asi setkal štoural, který by „zjistil“ jméno neznámého vojína nebo trval na tom, že památník padlým se má vyplnit nějakými skutečnými lidskými kostmi. Šlo by o jakousi podivnou, zcela současnou svatokrádež. Tyto hroby sice zcela postrádají identifikovatelné tělesné ostatky smrtelníků či jejich nesmrtelné duše, nicméně jsou přímo nasyceny přízračnými výtvoři *národní* představitosti.² (Proto také ty-

¹ Staří Řekové sice měli kenotafy, ale pro konkrétní, známé jednotlivce, jejichž těla z různých důvodů nebylo možné získat nazpět a obvyklým způsobem pohřbit. Za tuto informaci děkuji své kolegyni byzantinistce Judith Herrinové.

² Zamyslete se například nad těmito pozoruhodnými tropy: 1. „Dlouhá šedá linie nás nikdy nezklamala. Kdybyste měli zklamat vy, miliony přízraků oděných do olivových, hnědozelených či modrošedých uniforem by povstaly z hrobů označených bílými kříži a v jejich hlasech by zahrměla tato magická slova: Povinnost, čest, vlast.“ 2. „Představu [o americkém vojákovi] jsem si již před mnoha a mnoha lety vytvořil na tomto bitevním poli a nikdy jsem ji nezměnil. Považoval jsem ho, stejně jako ho považují dnes, za jednu z nejvznešenějších postav. Nejde pouze o jednoho z neskvělejších vojáků, co svět poznal, ale rovněž o postavu nejbezdůhonnější [sic]... Je historii, neboť nám dává jeden z nejlepších příkladů úspěšného vlastenectví [sic]. Je bu-

to hroby vlastní tolik různých národů, aniž by pociťovaly jakoukoli potřebu upřesnit národnost jejich nepřítomných nájemníků. O koho jiného by mohlo jít než o Němce, o Američany, Argentince...?)

Kulturní význam těchto památníků bude ještě zřetelnější, zkusíme-li si například představit hrob neznámého marxisty či památník padlým liberálům. Můžeme se snad vyhnout pocitu absurdity? Je to proto, že marxismus ani liberalismus se smrtí ani nesmrtelností příliš nezabývají. Nacionalistická představitivost však ano, což nám naznačuje její úzkou spřízněnost s představitivostí náboženskou. A protože tato spřízněnost není nikterak náhodná, bude možná užitečné, začneme-li úvahou o kulturních kořenech nacionalismu a o smrti, jako o poslední z celé škály osudových daností.

Způsob, jakým člověk umírá, se sice obvykle zdá nahodilý, nicméně samotný fakt jeho smrtelnosti je zcela nevyhnutelný. Takových spojení nutnosti a náhody je v lidských životech plno. Velmi dobře si uvědomujeme nahodilost a zároveň neúprosnou danost svého konkrétního genetického dědictví, svého pohlaví (gender), doby, v níž žijeme, svých fyzických schopností, mateřského jazyka atd. Velkou předností tradičních náboženských světových názorů (kteřou je přirozeně třeba odlišit od role, jíž sehrály v procesu legitimizace určitých systémů ovládnutí a vykořisťování) bylo to, že se zabývaly postavením člověka v kosmu, člověkem jako rodovou bytostí a nahodilostí života. Pozoruhodné přetrvávání buddhismu, křesťanství či islámu, které se více než tisíc let objevují v desítkách různých společenských uspořádání, svědčí o tom, že jejich představitivost dokáže reagovat na obrovské břemeno lidského utrpení – na nemoci, mrzačení, žal, stárnutí a smrt. Proč jsem se narodil slepý? Proč můj nejlepší přítel ochrnul? Proč je má dcera duševně zaostalá? Náboženství se pokouší o vysvětlení. Všechny evoluční či pokrokové styly myšlení, včetně marxismu, mají slabinu v tom, že na takové otázky odpovídají netrpělivým mlčením.³ Náboženské myšlení však

doucností, neboť budoucí generace učí principům svobody a volnosti. Je současností, tedy součástí nás samých, díky svým čnostem a úspěchům." Douglas MacArthur, „Duty, Honor, Country“. Projev před Americkou vojenskou akademií, West Point, 12. květen 1962. Také v jeho knize *A Soldier Speaks*, s. 354 a s. 357.

³ Srov. Régis Debray, „Marxism and the National Question“, *New Left Review*, 105 (září–říjen 1977), s. 29. Když jsem v šedesátých letech prováděl v Indonésii „terénní výzkum“, velmi mě překvapilo, jak mnoho muslimů poklidným způsobem odmítá Darwinovy myšlenky. Nejprve

rovněž reaguje – třebaže různými způsoby – na zastřené náznaky nesmrtelnosti, a to obecně tak, že transformuje osudovou danost v kontinuitu (karma, prvotní hřích, atd.). Svůj zájem tudíž upíná ke spojení mezi mrtvými a těmi, kteří se ještě nenarodili – k tajemství neustálého obrozování. Každý, kdo zažil početí svého dítěte a jeho narození, alespoň matně tuší, že v jazyce „kontinuity“ se skrývá kombinace spojitosti, náhody a osudové danosti. (Nevýhodou evolučního či pokrokového myšlení je opět téměř herakleitovské nepřátelství vůči jakékoli myšlence kontinuity.)

Tyto možná poněkud prostoduché poznámky zde předestírám především proto, že 18. století je v západní Evropě nejen ve znamení rozbřesku věku nacionalismu, ale také soumraku náboženských modů myšlení. Století osvícenství a racionalistického sekularismu s sebou přináší i své vlastní moderní temno. S postupným úpadkem náboženské víry nemizí utrpení, které víra dokáže částečně utišit. Dochází k rozpadu ráje – jenže právě tím se z osudové danosti stává zcela nahodilá záležitost. Spása je najednou naprosto absurdní – jenže právě to s sebou nese naprostou nutnost vytvořit jiný styl kontinuity. Osudovost je tedy třeba sekulárně proměnit v kontinuitu – nahodilost ve význam. Jak ještě uvidíme, jen máloco se k tomuto účelu hodilo (a hodí) lépe než idea národa. Obecně se sice připouští, že národní státy jsou „nové“ a „historické“, nicméně národy, jimž tyto státy dávají politický výraz, se vždycky noří z jakési pradávne minulosti⁴ a, což je ještě důležitější, plynou až do bezmezné bu-

jsem toto odmítání interpretovat čistě jako tmářství. Poté jsem ho začal vnímat jako úctyhodný pokus o důslednost: nauka o evoluci nebyla jednoduše slučitelná s učením islámu. Co s vědeckým materialismem, který formálně přijímá závěry, k nimž v oblasti hmoty došla fyzika, a přesto se jen velmi málo snaží uvést tato zjištění do souvislosti s třídním bojem, revolucí atd. Neskrývá v sobě právě tato propast mezi protony a proletariátem metafyzické pojetí člověka? Viz však osvěžující texty Sebastiana Timpanara *On Materialism a The Freudian Slip* a myšlenkově bohatou odpověď Raymonda Wiliamse v článku „Timpanara's Materialist Challenge“, *New Left Review*, 109 (květen–červen 1978), s. 3–17.

⁴ Zesnulý prezident Sukarno vždycky s naprostou upřímností hovořil o 350 letech kolonialismu, které přetrpěla jeho „Indonésie“, přestože samotný pojem „Indonésie“ je vynálezem 20. století a většinu dnešní Indonésie Holanďané dobyli až v letech 1850–1910. Jedním z největších současných indonéských národních hrdinů je jávský princ Diponegoro z počátku 19. století, ačkoli jeho vlastní paměti dokazují, že měl spíše v úmyslu dobýt [ne osvobodit!] Jávu, a nikoli vyhnat „Holanďany“. Je skutečně zcela zjevné, že vůbec nepojímal „Holanďany“ jako národní kolektiv. Viz Harry J. Benda a John A. Larkin, ed., *The World of Southeast Asia*, s. 158; a Ann Kumárová, „Diponegoro (1778?–1855)“, *Indonesia* 13 (duben 1972), s. 103. Kurziva autor. Podobně také Kemal Atatürk pojmenoval jednu ze svých státních bank Eti Banka (Chetitská banka) a jinou

doucnosti. Společně s Debrayem můžeme prohlásit: „Ano, je to docela náhoda, že jsem se narodil jako Francouz, ale Francie je konec konců věčná.“

Pochopitelně netvrdím, že nacionalismus se koncem 18. století objevil jako „produkt“ postupného rozpadu náboženských jistot nebo že tento samotný rozpad nevyžaduje komplexní vysvětlení. Rovněž se nepokouším naznačit, že nacionalismus nějakým způsobem „nahrazuje“ náboženství. Nabízím však k úvaze tezi, že nacionalismus musíme chápat ve spojitosti s velkými kulturními systémy, které ho předcházely, z nichž vzešel a proti nimž se vymezil, a nikoli v souvislosti s politickými ideologiemi, které vědomě zastáváme.

Dvěma pro naše účely důležitými kulturními systémy budou *náboženské společenství* a *dynastická říše*. Oba totiž ve své vrcholné době představovaly stejně samozřejmý vztahový rámec, jaký v dnešní době představuje nacionalismus. Proto bude nutné se zamyslet nad tím, co těmto kulturním systémům dávalo nezpochybnitelnou věrohodnost, a zároveň zdůraznit jisté klíčové prvky jejich rozkladu.

NÁBOŽENSKÉ SPOLEČENSTVÍ

Jen máloco působí tak impozantním dojmem jako obrovské územní pásy, které zabírají islámská umma – od Maroka po souostroví Sulu –, křesťanský svět – od Paraguaye po Japonsko –, a buddhismus – od Srí Lanky až po Korejský poloostrov. Součástí velkých sakrálních kultur (a pro naše nynější účely je přípustné, zařadíme-li do nich i „konfucianismus“) byly i koncepce rozsáhlých společenství. Nicméně křesťanský svět, islámskou ummu, a dokonce i Říši středu – která si na rozdíl od našeho dnešního pojetí samu sebe představovala jako „ústřední“, a nikoli jako „čínskou“ – si bylo do značné míry možné představit skrze médium posvátného jazyka a písemného záznamu. Stačí uvažovat příkladu islámu. Když se Maguindanaové setkali v Mekce s Berbery, nevěděli nic o jejich jazyce a nebyly schopni s nimi ústně

zase Sumerská banka. (Seton-Watson, *Nations and States*, s. 259). Tyto banky dnes prosperují a není žádný důvod pochybovat o tom, že mnoho Turků, pravděpodobně nevyjímaje samotného Kemala, viděla a vidí v Chetitech a Sumerech své turecké předky. Než se začneme smíchy popadat za břicho, měli bychom si připomenout Artuše a Boadiceu a zamyslet se nad komerčním úspěchem Tolkienových mytografií.

komunikovat. Přesto tyto dvě skupiny rozuměly stejným ideogramům, *protože* posvátné texty, které spolu sdílely, existovaly pouze v klasické arabštině. V tomto smyslu měla psaná arabština podobnou funkci jako čínské písmo – společenství se vytvářelo ze znaků, a nikoli ze zvuků. (Dnešní jazyk matematiky tedy vlastně pokračuje ve staré tradici. Rumuni nemají žádnou představu o tom, jak Thajci nazývají „+“ a naopak; obě společenství však tomuto symbolu rozumí.) Všechna velká klasická společenství se považovala za střed kosmu prostřednictvím média posvátného jazyka spojeného s nadzemským řádem moci. V souladu s tím bylo územní rozšíření psané latiny, páli, arabštiny či čínštiny teoreticky neomezené. (Čím mrtvější byl ve skutečnosti tento jazyk – čím více se vzdálil od mluvené řeči –, tím to bylo výhodnější: k čistému světu znaků má přístup v zásadě každý.)

Tato klasická společenství skloubená posvátnými jazyky však přesto měla jiný charakter, než mají představy moderních národních společenství. Jeden ze zásadních rozdílů spočíval v tom, že starší společenství byla přesvědčená o jedinečné posvátnosti svých jazyků, a proto měla jasnou představu o tom, jak mezi sebe vpouštět nové členy. Čínští mandaríni pohlíželi se sympatiemi na barbary, kteří se s obtížemi učili malovat ideogramy, a tudíž již byli na poloviční cestě k tomu, aby je společenství plně vstřebalo.⁵ Napůl civilizovaný člověk byl nekonečně lepší než barbar. Tento postoj samozřejmě nebyl typický pouze pro Číňany a rovněž se neomezoval pouze na starověk. Zamysleme se například nad následující „politikou vůči barbarům“, kterou na počátku 19. století formuloval kolumbijský liberál Pedro Fermín de Vargas.

K tomu, aby se naše zemědělství rozvinulo, by bylo třeba provést hispanizaci našich indiánů. Jejich zahálčivost, hloupost a nectčnost vůči běžnému úsilí vede člověka k názoru, že pocházejí z degenerované rasy, jejíž stav se zhoršuje úměrně s tím, jak se vzdaluje od svého prapůvodu... *bylo by velmi žádoucí tyto indiány vymýtit tak, že bychom je smísili s bělochy, zbavili je povinnosti platit dávky a dalších břemen a poskytli jim soukromé vlastnictví půdy.*⁶

⁵ Odtud také plyne vyrovnanost, s níž byli počínštní Mongolové a Mandžiové přijati jako Synové nebes.

⁶ John Lynch, *The Spanish-American Revolutions, 1808–1826*, s. 260. Kurziva autor.

Je nanejvýš pozoruhodné, že tento liberál stále ještě navrhuje „vy-mítit“ své indiány částečně tím, že je „zbaví daní“ a „poskytne jim soukromé vlastnictví půdy“, a nikoli že je vyhubí puškami a mikroby, jak to v Brazílii, Argentíně a Spojených státech krátce poté začali dě-lat jeho dědici. Všimněme si také, že jeho blahosklonnou krutost do-provází jistý kosmický optimismus: indiána může nakonec čekat spá-sa – pokud ho ovšem oplodní bílé, „civilizované“ semeno a nabude soukromé vlastnictví, *stejně jako všichni ostatní*. (Jak odlišný je Framínův postoj ve srovnání s pozdějšími evropskými imperialisty, kteří dávají přednost „pravým“ Malajcům, Gurkhům a Hausům před „míšenci“, „napůl vzdělanými domorodci“, „černými hubami“ a tak podobně.)

Je pravda, že tiché posvátné jazyky byly právě tím médiem, jehož prostřednictvím vznikaly představy velkých globálních společenství minulosti. Reálný charakter těchto zjevení nicméně závisel na poje-tí znaku, které je současnému západnímu myšlení z velké části cizí: znak totiž nebyl ničím nahodilým. Ideogramy čínštiny, latiny či arabštiny byly emanací skutečnosti, a nikoli její náhodně vymyšle-nou reprezentací. Dobře známe vleklý spor o vhodném jazyce mší (latina oproti místním jazykům). V islámské tradici nebylo až done-dávna možné doslovně nepřeložit korán (a tudíž se ani nepřeklá-dal), neboť Alláhova pravda byla přístupná jen skrze pravé a nena-hraditelné znaky psané arabštinou. Nepůsobí zde představa světa, jenž je natolik oddělený od jazyka, že se od něj všechny jazyky zce-la shodně vzdalují (a jsou tudíž vzájemně nahraditelné) jakožto zna-ky, které ho označují. Ontologickou realitu lze ve skutečnosti ucho-pit pouze prostřednictvím jediného, privilegovaného systému re-prezentace – skrze jazyk pravdy, jakým je církevní latina, arabšti-na Koránu nebo čínština císařských zkoušek.⁷ A tyto jazyky, jakožto jazyky pravdy, v sobě skrývají určitý podnět, který je do značné mí-ry nacionalismu cizí – totiž podnět ke konverzi. Konverzí nemyslím ani tak přijetí konkrétních náboženských principů, jako spíše alchy-mickou absorpci. „Barbarské“ se stává „říší středu“, muslimským

⁷ Zdá se, že církevní řečtina postavení jazyka pravdy nedosáhla. Důvody pro toto „selhání“ jsou různé, nicméně klíčovým faktorem jistě byla ta skutečnost, že řečtina zůstávala ve značně čás-ti Východořímské říše živou lidovou řečí (na rozdíl od latiny). Za tuto myšlenku vděčím Judith Herrinové.

berberem, ilonžským křesťanem. Veškerou podstatu bytí člověka je možné sakrálně přetvářet. (Porovnej tudíž prestiž těchto starých svě-ťových jazyků, které čnely nad všemi jazyky místními, a esperanto či volapük, jež mezi místními jazyky leží zcela bez povšimnutí.) Byla to konec konců tato možnost konverze skrze posvátný jazyk, která umožnila „Angličanovi“, aby se stal papežem⁸ a „Mandžuovi“, aby se stal Synem nebes.

Představu společenství, jakým bylo například křesťanstvo, tedy umožňovaly posvátné jazyky, nicméně skutečný rozsah a věrohod-nost těchto společenství není možné vysvětlit pouze samotnými po-svátnými texty – jejich čtenáři ostatně tvořili jen drobné útesy na hladině rozlehlého oceánu negramotnosti.⁹ Abychom našli hlubší vysvětlení, musíme alespoň letmo prozkoumat vztah mezi gramot-nými vzdělanci a jejich společnostmi. Bylo by chybou vnímat tyto vzdělance jako jakousi teologickou technokracii. Jazyky, které udr-žovali při životě, mohly být nesrozumitelné, avšak neměly v sobě nic z oné nesrozumitelnosti právních či ekonomických žargonů, kterou si sami právníci či ekonomové vytvářejí kdesi na okraji společenské představy o realitě. Vzdělanci bývali spíše mistry, strategickou vrst-vou v kosmologické hierarchii, jejímž vrcholem bylo božství.¹⁰ Zá-kladní představa „sociálních skupin“ byla spíše dostředivá a hierar-chická, a nikoli horizontální, směřující k hranicím. Udivující moc papežství v její vrcholné době můžeme pochopit pouze ve vztahu k transevropské latinsky píšící vrstvě vzdělanců *a zároveň* z hlediska pojetí světa, které sdílel prakticky každý: bilingvní inteligence, ja-kožto prostředník mezi latinou a místními jazyky, byla rovněž pro-středníkem mezi zemí a nebem. (Tuto kosmologii v sobě ostatně od-ráží i děs, který vyvolávala exkomunikace.)

Přes veškerou majestátnost a moc náboženských představ vel-kých společenství se jejich *nevědomělá soudržnost* od pozdního středo-

⁸ Nickolas Brakespear zastával pontifikát v letech 1154–1159 pod jménem Hadrián IV.

⁹ Marc Bloch nám připomíná, že „většina panovníků a mnozí baroni [ve středověku] působili jako správci, kteří nebyli schopni osobně prostudovat písemnou zprávu či účty“. *Feudal Society*, I, s. 81.

¹⁰ To neznamená, že negramotní lidé nečetli. Nečetli však slova, nýbrž viditelný svět. „V očích všech, kdo měli schopnost reflexe, nebyl hmotný svět ničím víc než jakousi maskou, za níž se dělo všechno, co bylo opravdu důležité; tento svět jim rovněž připadal jako jazyk, který sloužil k tomu, aby pomocí znaků vyjadřoval hlubší realitu.“ *Ibid.* s. 83.

věku neustále rozpadala. Z mnoha důvodů tohoto úpadku bych chtěl zdůraznit pouze ty dva, které přímo souvisí s jejich jedinečnou posvátností.

Prvním důvodem byl vliv výprav do neevropského světa, které především v Evropě (ale nikoli pouze tam) „náhle rozšířily kulturní a geografické obzory, a tudíž také představy lidí o možných formách lidského života.“ Tento vývoj je patrný již v největším z evropských cestopisů. Zamysleme se nad následujícím popisem Kublaj chána, který s posvátnou úctou na konci 13. století vytvořil dobrý Benátčan Marco Polo:¹¹

Velký Chán, dosáhnuv skvělého vítězství, vrátil se s velkou slávou a nádherou do hlavního města Kanbalu. To se stalo v listopadu a velký Chán pobýval poté v tomto městě během února a března, v kterémžto měsíci se konal *naš* svátek Velikonoc. Jsa si vědom, že jde o jeden z *naš* nejdůležitějších obřadů, přikázal, aby k němu přišli všichni křesťané a vzali s sebou *naši* knihu. Poté co ji nechal opakovaně a obřadným způsobem ovanout kadidlem, zbožně ji políbil a nařídil, aby totéž učinili všichni přítomní velmožové. Toto obvykle činil při každém hlavním křesťanském svátku, kupříkladu o Velikonocích či Vánocích; a podobný zvyk zachovával i při svátcích saracénů, židů a modloslužebníků. Jsa otázan, proč tak činí, prohlásil: „Jsou čtyři velcí proroci, kterým se klaní a které uctívají různé skupiny lidí. Křesťané za své božstvo považují Ježíše Krista, saracéni Mohameda, židé Mojžíše a modloslužebníci Sogomombara-kana (Buddhu), jenž je nejvýznačnějším z jejich model. Uctívám a uznávám všechny čtyři a dovolávám se jejich pomoci, *ať již je v pravdě nejvyšší na nebesích kdokoli z nich*. Avšak z toho, jak se k nim Jeho výsost chovala, je zřejmé, že víru křesťanů považoval za tu nejpravější a nejlepší...“

To, co na tomto úryvku stojí za povšimnutí, není ani tak poklidný náboženský relativismus velkého mongolského panovníka (stále je to ještě relativismus *náboženský*), nýbrž postoj a jazyk Marca Pola. Přestože píše pro své krajany, tedy pro evropské křesťany, nikdy ho ani nenapadne, aby Kublaje označil za pokrytce nebo modláře.

¹¹ Erich Auerbach, *Mimesis*, s. 282.

¹² Marco Polo, *The Travels of Marco Polo*. Kurziva autora. Všimněme si, že ačkoli je evangeliu vzdána čest polibkem, nikdo jej nečte.

(Není pochyb o tom, že je tomu zčásti tak proto, že „pokud jde o počet poddaných, rozlehlost území a množství výnosů, předčil každého vládce, který kdy žil či žije na tomto světě.“)¹³ Navíc v tom, jak používá zájmena „naše“, „našich“ (které přecházejí v zájmeno „jejich“), aniž by si to uvědomil, a jak popisuje víru křesťanů jako „nejpravější“, a nikoli „pravou“, můžeme rozpoznat zárodky teritorializace náboženských vyznání, která je již předzvěstí jazyka mnoha nacionalistů („naš“ národ je „nejlepší“ – v oblasti konkurence a *porovnávání*).

Jak protikladný postoj nám nabízí první část dopisu, který napsal perský cestovatel „Rica“ svému příteli „Ibbenovi“ z Paříže v roce 1712:¹⁴

Papež je hlavou křesťanstva; je to modla z dávných dob, kterou dnes uctívají z pouhého zvyku. Kdysi vyvolával bázeň i u vladařů, neboť je mohl sesadit tak snadno, jak náš vznešený sultán sesazuje krále Iremetie či Gruzie. Dnes se ho však už nikdo nebojí. Tvrdí, že je následníkem jednoho z prvních křesťanů, který se jmenoval svatý Petr, a je to jistě bohaté následnictví, neboť jeho majetek je obrovský a on sám ovládá velkou zemi.

Uvážená a propracovaná myšlenková konstrukce týkající se katolictví 18. století v sobě zrcadlí naivní realismus svého předchůdce ze století třináctého, nicméně „relativizace“ a „teritorializace“ jsou již nyní zcela uvědomělé a politicky záměrné. Bude snad od nás nerozumné, když to, co učinil Ajatolláh Ruholláh Chomejní – který ztotožnil Velkého satana s *národem*, a nikoli s určitou herezí či démonickou osobností (neboť šedivý nevýrazný prezident Carter se k tomu sotva hodil) – budeme vnímat jako zdokonalení této postupně se vyvíjející tradice?

Druhým důvodem byla postupná degradace samotného posvátného jazyka. Bloch, který psal o středověké Evropě, upozornil na to, že „latina nebyla pouze jediným jazykem, v němž probíhala výuka, ale rovněž šlo o *jediný jazyk, který se vyučoval*.“¹⁵ (Druhé adjektivum „jedi-

¹³ Marco Polo, *Million*.

¹⁴ Henri de Montesquieu, *Perské listy. Lettres Persanes* poprvé vyšly v roce 1721.

¹⁵ Bloch, *Feudal Society*, I, s. 77. Kurziva autora.

ný“ ukazuje zcela zřetelně posvátnost latiny – žádný jiný jazyk nebyl hoden toho, aby byl součástí výuky. Již na počátku 16. století však docházelo k rychlé změně. Důvody této změny nás nyní nemusí zdržovat – o ústředním významu kapitalismu technologie tisku bude ještě řeč níže. Postačí, když si připomeneme její tempo a rozsah. Febvre a Martin odhadují, že 77 % knih tištěných před rokem 1500 vycházelo stále ještě v latině (což nicméně znamená, že 23 % knih již bylo napsáno v místních jazycích).¹⁶ Pokud z 88 knižních vydání vytištěných v roce 1501 v Paříži jich pouze osm nebylo v latině, po roce 1575 již většina z nich vycházela pouze ve francouzštině.¹⁷ Navzdory dočasnému návratu latiny v době protireformace byl osud její nadvlády zpečetěn. A to nemluvíme pouze o obecné popularitě. O něco později – nicméně s podobnou závratnou rychlostí – latina přestala být jazykem nejvýznamnější pan-evropské inteligence. Hobbes (1588–1678) měl v 17. století na evropském kontinentě značné renomé, protože psal jazykem pravdy. Na druhé straně Shakespeare (1564–1616), který psal místním jazykem, byl za kanálem La Manche prakticky neznámý.¹⁸ Není možné si myslet, že kdyby se angličtina o dvě stě let později nestala prvořadým světovým imperiálním jazykem, zůstal by i nadále izolovaným, neznámým autorem, jak tomu bylo původně? Descartes (1596–1650) a Pascal (1623–1662), blízcí kontinentální současníci těchto mužů, psali většinu své korespondence latinsky, nicméně Voltaire (1694–1778) tak činil prakticky výhradně v „místním jazyce“.¹⁹ „Po roce 1640, kdy stále méně knih vycházelo v latině a naopak stále více v jazycích místních, přestávalo být vydávání knih mezinárodním [sic] podnikem.“²⁰ Ústup latiny je jednoduše příkladem rozsáhlejšího procesu, v němž se posvátná společenství sjednocená starými posvátnými jazyky, postupně rozpadala, pluralizovala a teritorializovala.

¹⁶ Lucien Febvre a Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book*, s. 248–249.

¹⁷ *Ibid.*, s. 321.

¹⁸ *Ibid.*, s. 330.

¹⁹ *Ibid.*, s. 331–332.

²⁰ *Ibid.*, s. 232–233. Francouzský originál je skromnější a historicky přesnější: „Tandis que l'on édite de moins en moins d'ouvrages en latin, et une proportion toujours plus grande de textes en langue nationale, le commerce du livre se morcelle en Europe.“ *L'Apparition du Livre*, s. 356.

DYNASTICKÁ ŘÍŠE

Dnes je možná obtížné vcítit se do světa, kde si většina lidí dokázala představit dynastickou říši jako jediný možný „politický“ systém. „Seriózní“ monarchie totiž v zásadním smyslu leží tak říkajíc „napříč“ všem moderním pojetím politického života. Královský majetát všechno organizuje kolem jednoho vysokého středu. Svou legitimitu získává z božské podstaty, ne od obyvatel, kteří jsou konec konců poddanými, a nikoli občany. V moderním pojetí stát plně, resolutně a rovnoměrně uplatňuje svou suverenitu na každý čtvereční centimetr legálně vymezeného teritoria. Avšak ve starší představitosti, která státy definovala pomocí středu, byly hranice propustné a nezřetelné a suverenita jedné panovnické moci se nepostřehnutelně vytrácela v druhé.²¹ Odtud velmi paradoxně pramení ona lehkost, s níž byly předmoderní říše a království schopny po velmi dlouhou dobu udržovat svou vládu nad nesmírně různorodým obyvatelstvem, které spolu často ani nesousedilo.²²

Je nutné si rovněž pamatovat, že tyto starobylé monarchické státy neexpandovaly pouze prostřednictvím válek, ale rovněž pomocí „sexuální politiky“ – která byla zcela jiného druhu než ta, která se praktikuje dnes. Podle obecného principu vertikality spojoval dynastický sňatek zcela rozdílné obyvatelstvo pod novým vrcholem hierarchické pyramidy. Paradigmatický charakter měl v tomto ohledu rod Habsburků. Jak ostatně pravilo okřídlené rčení: *Bella gerant alii tu felix Austria nube!* Zde je v poněkud zkrácené formě titulatura pozdějších habsburských monarchů:²³

²¹ Všimněme si substituce ve jménech „vládců“, která této transformaci odpovídá. Děti ve školách si monarchy pamatují podle jejich křestních jmen (jaké asi *bylo* příjmení Viléma Dobyvatele?) a prezidenty podle příjmení (jaké *bylo* Ebertovo křestní jméno?). Ve světě občanů, z nichž každý má teoreticky právo stát se prezidentem, „křestní“ jména v důsledku omezenosti své zásoby nejsou jakožto upřesňující označení zcela adekvátní. V monarchiích, kde je vláda vyhrazena nositelům jediného příjmení, jsou to právě „křestní“ jména s čísly či přízvisky, která zajišťují nutné rozlišení.

²² Můžeme zde mimochodem poznamenat, že Nairn má jistě pravdu, když popisuje Zákon o unii mezi Anglií a Skotskem z roku 1707 jako „patricijské ujednání“, a to v tom smyslu, že architekti unie byli aristokratičtí politici. (Viz jeho jasně formulovaná rozprava v knize „Rozpad Británie“, *The Break-up of Britain*, s. 136n.) Přesto je obtížné si představit, že takové ujednání uzavřeli aristokraté dvou republik. Pojetí Spojeného *království* bylo jistě zásadním zprostředkujícím prvkem, jenž tuto dohodu umožnil.

²³ Oscar Jászi, *The Dissolution of the Habsburg Monarchy*, s. 34 (český překlad této titulatury: *Dějiny českého státu v dokumentech*, přel. Zdeněk Veselý, Praha, 1994, s. 270).

Císař rakouský, král uherský a český, král dalmatský, chorvátský, slavonský, haličský, vladimířský a illyrský, král jerusalemský atd.; arcivévoda rakouský [sic!]; velkovojvoda toskánský a krakovský; vojvoda lotarinský, salcburský, štyrský, korutanský, krajinský a bukovinský; velkokníže sedmihradský; markrabě moravský; vojvoda horno- a dolno-slezský, modenský, parmský, piacenský a quastalský, osvětimský a zátorský, těšínský, furlanský, dubrovnický a zaderský; knížecí hrabě habsburský, tyrolský, kyburský, gorický a gradištský; kníže tridentský a brixenský; markrabě horno- a dolno-lužický a istrianský; hrabě hohenebský, feldkirchský, bregencský, sonnenberský atd.; pán terstský, kotarský a na slovinském krajišti; velkovojvoda vojvodství srbského atd. atd.

Byl to, jak poznamenává Jászi, „záznam bezpočetných habsburských sňatků, handlů a dobytých území... který nepostrádal určitý komický prvek“.

V říších, kde náboženství schvalovalo polygamiu, byly pro jejich integraci naprosto nutné systémy konkubinátů směřujících po stupních hierarchie směrem vzhůru. Královské rody ve skutečnosti neodvozovaly svou prestiž jen z jisté aury božství, ale často rovněž z toho, co bychom snad mohli nazvat „míšením ras“.²⁴ Takové míšení bylo totiž znakem nadřazeného postavení. Je jen typické, že „anglická“ dynastie v Londýně nevládla už od 11. století (pokud tehdy tomu vůbec tak bylo). Stejně tak se můžeme ptát, jakouže to národnost máme vlastně připsat Bourbonům.²⁵

V průběhu 18. století však v západní Evropě začíná zcela automatická legitimita sakrální monarchie pozvolna upadat (důvody tohoto procesu nás na tomto místě nemusí zdržovat). V roce 1649 při-

²⁴ Především v předmoderní Asii. Stejný princip však fungoval také v monogamní křesťanské Evropě. V roce 1910 vydal jistý Otto Forst *Ahnentafel Seiner Kaiserlichen und Königlichen Hoheit des durchlauchtigsten Herrn Erzherzogs Franz Ferdinand*. Jde o seznam 2047 předků arcivévody, který měl být brzy zavražděn. Bylo mezi nimi 1486 Němců, 124 Francouzů, 196 Italů, 89 Španělů, 52 Poláků, 47 Dánů, 20 Angličanů a objevily se tam ještě další čtyři národnosti. Tento „kuriózní dokument“ je zmiňován v *ibid.* s. 136. Neodolám a ocituji zde úžasnou reakci Franze Josefa na zprávu o vraždě svého nevyzpytatelného následníka: „Nejvyšší moc tímto způsobem znovu nastolila pořádek, který jsem já bohužel nebyl schopen udržet.“

²⁵ Typickou „cizost“ dynastií zdůrazňuje Gellner. Tento jev nicméně interpretuje příliš úzce: místní šlechtici dávají přednost cizímu panovníkovi, protože při jejich vnitřním soupeření bude zcela neustranný. *Thought and Change*, s. 136.

šel během vůbec první moderní revoluce o hlavu Karel Stuart a v padesátých letech 17. století nevládl jednomu z nejdůležitějších evropských států král, nýbrž plebejský protektor. Přesto i ve věku Popea a Addisona léčila Anna Stuartovna nemocné tím, že na ně pokládala své královské dlaně, a totéž až do konce *ancien régime* dělali v osvícenecké Francii Bourboni – Ludvík XV. a Ludvík XVI.²⁶ Po roce 1789 však bylo nutné tento princip legitimacy nahlas a zcela uvědoměle bránit, a „monarchie“ se v důsledku toho stala jakýmsi napůl standardizovaným modelem. Tennó a Syn nebes se proměnili v „císaře“. Ze vzdáleného Siamu vyslal Ráma V. (Čulalongkorn) své syny a synovce na dvory St. Petěrburgu, Londýna a Berlína, aby se naučili spleťtým pravidlům tohoto celosvětově platného vzoru. V roce 1887 zavedl předepsaný princip následnictví prvorozeného, a tím uvedl Siam „do souladu s „civilizovanými“ evropskými monarchiemi“.²⁷ Díky tomuto novému systému se v roce 1910 dostal na trůn nevyzpytatelný homosexuál, kterého by v dřívější době jistě přeskočil jiný následník. „Mezimonarchický“ souhlas s jmenováním Rámy VI. nicméně stvrdila účast šlechticů z Británie, Ruska, Řecka, Švédska, Dánska – a Japonska!²⁸

Ještě v roce 1914 tvořily dynastické státy většinou součást světového politického systému. Nicméně později se ještě podrobně zmíníme o tom, že mnozí panovníci již určitou dobu usilovali o „národní“ punc, neboť starý princip legitimacy tiše skomíral. Vojska Bedřicha Velikého (1740–1786) ještě tvořili ve značné míře „cizinci“; vojska jeho prasynovce Bedřicha Viléma III. (1797–1840) však byla v důsledku Scharnhorstových, Gneisenauových a Clausewitzových velkolepých reforem čistě „národní, tedy pruská“.²⁹

²⁶ Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges*, s. 390 a 398–399.

²⁷ Noel A. Battye, „The Military, Government and Society in Siam, 1868–1910“, dizertační práce, Cornell 1974, s. 270.

²⁸ Stephen Greene, „Thai Government and Society in Siam 1868–1910“, dizertační práce, University of London 1971, s. 92

²⁹ Na seznamu důstojníků pruské armády z roku 1801 tvořili cizinci více než 1000 ze 7000–8000 mužů. „Středostavovské Prusy v jejich vlastní armádě překonali svým počtem cizinci; tím přesvědčivěji znělo tvrzení, že Prusko není zemí, která vlastní armádu, ale armádou, která vlastní zemi.“ V roce 1798 požadovali prušští reformátoři „snížení počtu cizinců o polovinu, neboť stále ještě tvořili 50 % řadového vojska...“ Alfred Vagts, *A History of Militarism*, s. 64 a 85.

ZPŮSOBY CHÁPÁNÍ ČASU

Bylo by však krátkozraké se domnívat, že představa společenství v podobě národů vyrostla z náboženských společenství a dynastických říší a že je jednoduše nahradila. V pozadí úpadku posvátných společenství, jazyků a rodů se odehrávala zásadní změna ve způsobech chápání světa a to více než cokoli jiného umožnilo „myslet“ národ.

Abychom se alespoň trochu vcítili do této změny, bude možná užitečné, obrátíme-li svou pozornost k takovým vizuálním reprezentacím posvátných společenství, jakými jsou reliéfy, vitráže středověkých kostelů nebo malby raných italských či vlámských mistrů. Charakteristickou vlastností takových zpodobnění je cosi, co můžeme mylně považovat za analogii tak zvaného „moderního hávu“. Pastýři, kteří jdou za hvězdou až k jeslím, kde se rodí Kristus, mají rysy burgundských venkovanů. Panna Marie je znázorněna jako dcera toskánského obchodníka. Na mnohých malbách se objevuje patron, jenž dílo umělci zadal a který ve svém zcela měšťanském či šlechtickém oděvu klečí vedle pastýřů ve zbožném vytržení. To, co nám dnes připadá zcela neslučitelné, nebylo v očích středověkých věřících vůbec ničím nepřírodným. Máme před sebou svět, kde zpodobňování představ reality mělo převážně vizuální a zvukový charakter. Křesťanský svět nabyl svou univerzální formu prostřednictvím obrovského množství specifických a konkrétních věcí – z určitého reliéfu, z toho či onoho vitrážového okna, kázání, legendy, morality či relikvie. Transevropské učené duchovenstvo, jež četlo v latině, bylo zcela jistě nezbytným prvkem při vytváření struktury křesťanské imaginace, nicméně stejně nezbytné bylo zprostředkovat jeho koncepci negramotným masám pomocí vizuálních a zvukových výtvorů, které byly vždycky velmi osobní a konkrétní. Nejprostší farář, jehož předky stejně jako mravní nedostatky znal každý, kdo ho slyšel celebrovat mši, stále zůstával přímým prostředníkem mezi faníky a božstvím. Kosmická univerzalita a světská konkrétnost stály prakticky vedle sebe, což znamenalo, že křesťanský svět sice mohl být značně rozlehlý – a mohl tak být i vnímán –, ale příslušníkům konkrétního švábského či andalúzskeho společenství se ukazoval *rozličným způsobem* v podobě reprodukce jich samotných. Zpodobnění Panny Marie se „semitskými“ rysy nebo v „oděvu z prvního století“,

jak to v restaurátorském duchu činí moderní muzeum, bylo nepředstavitelné, neboť myšlení středověkého Evropana vůbec neuvažovalo dějiny jako nekonečný řetězec příčin a následků či jako radikální oddělení minulosti od přítomnosti.³⁰ Jak poznamenává Bloch, lidé se domnívali, že zcela jistě žijí v době, kdy se blíží konec času v tom smyslu, že k druhému příchodu Krista mohlo dojít každým okamžikem – svatý Pavel totiž řekl, že „den Páně přijde jako zloděj v noci“. Je tudíž přirozené, že velký kronikář 12. století biskup Otto z Freisingu opakovaně píše „my, kteřížto jsme se ocitli na konci věků“. Bloch dochází k závěru, že jakmile se středověký člověk „oddal meditaci, nic nebylo vzdálenější jeho myšlenkám než vidina dlouhé budoucnosti mladého a vitálního lidského rodu“.³¹

Nezapomenutelným způsobem tuto formu vědomí postihuje Auerbach:³²

Jestliže například takový výjev, jako je Izákova obět, je interpretován jakožto prefigurace oběti Kristovy, a to v tom smyslu, že první obětí je Kristova obět jakoby oznámena a přislíbena a druhá zas Izákovu obět „naplňuje“, navozuje se souvislost mezi dvěma událostmi, které nejsou ani časově ani příčinně spojeny – souvislost, která v horizontálním dění... není rozumově postizitelná. Postizitelná je jen tehdy, spojíme-li obě události vertikálně s Boží prozřetelností, která pouze tímto způsobem může plánovat dějiny a poskytnout klíč k jejímu pochopení... přítomný okamžik není jen úsekem v průběhu pozemského dění, ale je *zároveň* něčím, co vždycky existovalo a co se i v budoucnosti bude naplňovat; a v podstatě, před Božím zrakem, je to něco věčného, všečasového, něco, co se ve fragmentálních dějstvích zde na zemi už dovršilo.

Auerbach správně zdůrazňuje, že taková představa *simultánnosti* je naprosto cizí té naší. Jejím pojetím času je to, co Walter Benjamin nazývá časem mesianistickým – jako současnost minulosti a bu-

³⁰ Právě představa „moderního hávu“, metaforické korespondence minulosti a přítomnosti, je pro nás rozpačitým uznáním jejich osudového oddělení.

³¹ Bloch, *Feudal Society*, I, s. 84–86.

³² Auerbach, *Mimesis*, s. 64. Kurziva autora. Srov. Sv Augustin, který popisuje Starý zákon jako „stín budoucnosti“ (tedy stín, který budoucnost vrhá zpět do minulosti). Citováno in: Bloch, *Feudal Society*, I, s. 90.

doucnosti v okamžiku přítomnosti.³³ Pokud se věci vnímají tímto způsobem, slovo „mezitím“ nemůže mít žádný skutečný smysl.

Naše vlastní pojetí simultánnosti se vytvářelo velmi dlouhou dobu a jeho vznik zcela jistě souvisí s vývojem sekulárních věd, a to způsobem, který ještě zdaleka nebyl řádně probádán. Toto pojetí je však natolik zásadní, že pokud jej nevezmeme plně v úvahu, bude pro nás obtížné proniknout k zastřenému původu nacionalismu. Středověké pojetí simultánnosti „po celé délce času“ nahradilo to, co můžeme nazvat – vypůjčme-li si opět Benjaminův pojem – představou „homogenního, prázdného času“, v němž simultánnost prochází tak říkajíc napříč časem a protíná jej. Nevyznačuje se prefigurací a naplněním, nýbrž časovou nahodilostí a měří se hodinami a kalendářem.³⁴

Důležitost této proměny pro vznik představy o národním společenství nejlépe pochopíme tak, že budeme uvažovat o základní struktuře dvou forem působení představivosti, které v Evropě vyspěly v 18. století – o románu a novinách.³⁵ Tyto formy totiž poskytl technické prostředky k „re-prezentaci“ toho *druhu* představy společenství, jakým je národ.

Uvažujme nejdříve strukturu „staromódního“ románu – strukturu, jež není typická pouze pro Balzakovu mistrovská díla, ale rovněž pro jakýkoli současný šestákový román. Tato struktura zjevně slouží k předvádění simultánních dějů v „homogenním, prázdném čase“, a jde tedy o složitou glosu ke slovu „mezitím“. Vezměme si pro ilustraci segment jednoduchého románového děje, v němž muž (A) má manželku (B) a milenku (C), která má zase milence (D). Jakési časové schéma tohoto segmentu si můžeme představit takto:

čas	I	II	III
události	A se hádá s B	A telefonuje C	D se opijí v hospodě
	C a D se milují	B je na nákupu	A doma večerí s B
		D hraje kulečnick	C má ve snu zlé tušení

³³ Walter Benjamin, *Illuminations*, s. 265.

³⁴ *Ibid.*, s. 263. Tato nová představa je tak hluboce zakořeněna, že můžeme tvrdit, že každá zásadní moderní představa je založena na představě dané slovem „zatímco“.

³⁵ *Princesse de Clèves* se sice objevila již v roce 1678, ale éra Richardsona, Defoea a Fieldinga nastává až na počátku 18. století. Moderní noviny mají svůj původ v „holandských listech“ na konci 17. století; obecnou kategorii tištěného materiálu se však staly až po roce 1700. Febvre a Martin, *The Coming of the Book*, s. 197.

Všimněme si, že během této sekvence se A a D nikdy neseťkají, a pokud C hraje svou hru správně, možná dokonce ani o existenci toho druhého nevědí.³⁶ Co tedy A a D ve skutečnosti spojuje? Dvě vzájemně se doplňující koncepce. Za prvé jsou zakotveni ve „společnostech“ (ať už jde o Wessex, Lübeck či Los Angeles). Tyto společnosti jsou sociologické entity, které jsou natolik zřetelné a stabilně „reálné“, že jejich příslušníky (A a D) můžeme popsat jako lidi, kteří se potkávají na ulici a jsou vzájemně propojeni – a to i v případě, že se spolu nikdy neseznámí.³⁷ Za druhé jsou A a D zakotveni v myslích vševědoucích čtenářů. Jen oni – podobní Bohu – sledují, jak A telefonuje C, B nakupuje a D hraje kulečnick, a to vše *najednou*. To, že ke všem těmto činnostem dochází v tomtéž „hodinovém“ a kalendářním čase a zároveň je vykonávají aktéři, kteří o sobě do značné míry nemusí vědět, ukazuje, že autor vyvolává v myslích čtenářů zcela novou představu světa.³⁸

Představa sociologického organismu, který se prostřednictvím kalendáře pohybuje homogenním, prázdným časem, je přesnou analogií ideje národa, jenž se rovněž pojímá jako pevné společenství kráčející (vzhůru) cestou dějin.³⁹ Žádný Američan nikdy nepozná víc než pouhou hrstku ze 240 milionů svých spoluobčanů a dokonce se nikdy nedozví víc než pouhou hrstku jejich jmen. Vůbec nemá představu o tom, co v jakýkoli konkrétní okamžik dělají. Je však naprosto přesvědčen o jejich stálé, anonymní, simultánně probíhající činnosti.

Perspektiva, kterou zde naznačuji, se možná bude zdát méně abstraktní, obrátíme-li krátce svou pozornost ke čtyřem beletristickým dílům, která sice pocházejí z různých kultur a různých dob, ale všechna kromě jednoho jsou pevně spojena s národním hnutím. V roce 1887 napsal „otec filipínského nacionalismu“ José Rizal ro-

³⁶ Účinek děje může v časových úsecích I, II a III přímo záviset na tom, že A, B, C ani D nevědí, co ostatní vlastně provádějí.

³⁷ Tato polyfonie rozhodujícím způsobem odděluje moderní román i od takového vynikajícího předchůdce, jakým je Petroniův *Satyrikon*. Jeho vyprávění rozvíjí jedinou složku. Když Enkolpius naríká nad nevěrou svého mladého milence, nevidíme současné Gitóna v posteli s Askyltem.

³⁸ V tomto kontextu je užitečné porovnat jakýkoli historický román a dokumenty či vyprávění z doby, jež je předmětem fikčního zpracování.

³⁹ To, že se román noří do homogenního, prázdného času, nejlépe ukazuje nepřítomnost úvodních genealogií, jež se často vrací až k původu člověka a které jsou velmi charakteristickým rysem starých legend, kronik a posvátných knih.

mán *Noli me Tangere*, který se v dnešní době považuje za největší úspěch moderní filipínské literatury. Byl to téměř první román, který napsal „Indio“.⁴⁰ Má tento úchvatný začátek:⁴¹

Ke konci října pořádal Don Santiago de los Santos, jemuž všichni říkali kapitán Tiago, slavnostní večeři. Přestože to proti svému běžnému zvyku oznámil až to odpoledne předtím, v Binondu, v jiných částech města a dokonce i v Intramuros [v centru oběhnaném hradbami] už o tom mluvil prakticky každý. V té době měl Kapitán Tiago pověst štědrého hostitele. Vědělo se, že se v jeho domě, podobně jako v celé jeho zemi, nezavíraly dveře před nikým a před ničím, pokud nešlo o obchod či o jakékoli nové či odvážné myšlenky.

Zpráva tedy projela jako elektrický šok společenstvím parazitů, příživníků a vetřelců, které Bůh ve své nekonečné dobrotě stvořil a jejichž množství v Manile tak láskyplně rozmnožuje. Někteří se začali pít po krému na boty, jiní sháněli knoflíčky do límečků a nákrčníky. Všichni do jednoho se však zabývali otázkou, jak pozdravit svého hostitele, aby to znělo patřičně familiárně a vznikl tak dojem dlouhotrvajícího přátelství nebo případně aby to vypadalo jako omluva za to, že už nedorazili dříve.

Večeře se konala v domě na ulici Anloague. Protože si nevzpomínáme na jeho popisné číslo, popíšeme ho tak, že ho snad poznáme i v dnešní době – tedy pokud ho mezi tím nezničilo nějaké zemětřesení. Nedomníváme se, že by ho jeho majitel nechal zbourat, neboť takovou práci obvykle přenecháváme Bohu či přírodě, kteří mimoto uzavřeli celou řadu smluv s naší vládou.

Rozsáhlý komentář je jistě zbytečný. Snad si stačí povšimnout, že obraz slavnostní večeře (zcela nový ve filipínském písemnictví), o níž debatují stovky navzájem neznámých bezejmenných lidí v různých částech Manily v konkrétním měsíci konkrétního desetiletí, vytváří od samého počátku okamžitou představu společenství. A ve

⁴⁰ Rizal tento román napsal koloniálním jazykem (španělštinou), což byla tehdy lingua franca etnických rozrůzněných euroasijských a domorodých elit. Společně s románem se také poprvé objevil „nacionalistický“ tisk, a to nikoli pouze ve španělštině, ale i v takových etnických jazycích, jakými jsou tagalogština či ilokánština. Viz Leopoldo Y. Yabes, „The Modern Literature of the Philippines“, s. 287–302, in: Pierre-Bernard Lafont a Denys Lombard (edd.), *Littératures Contemporaines de l'Asie du Sud-Est*.

⁴¹ José Rizal, *Noli Me Tangere* (Manila: Instituto Nacional de Historia, 1978), s. 1. Můj překlad do angličtiny. V době původního vydání *Představ společenství* jsem španělštinu vůbec neovládal, takže jsem se bezděky spoléhal na zkomolený, a tím i v mnohém poučný překlad Leona Marii Guerrera.

formulaci „v domě na ulici Anloague“, jenž „popíšeme tak, že ho snad poznáme i v dnešní době“, jsme to „my“, tedy filipínští čtenáři, kteří by ho poznat mohli. Nenucený přechod od „vnitřního“ času románu k „vnějšmu“ času všedního života (manilského) čtenáře až hypnoticky potvrzuje pevný charakter jediného společenství, jehož součástí se stávají postavy, autor a čtenář a které se pohybuje kupředu kalendářním časem.⁴² Povšimněme si také tónu. Rizal nemá ani tu nejmenší představu o identitě svých jednotlivých čtenářů, a přesto je jeho psaní tak ironicky důvěrné, jako by jejich vzájemné vztahy nebyly ani v nejmenším problematické.⁴³

Nic nám lépe neposkytne foucaultovský pocit náhlých dikontinuit vědomí než srovnání románu *Noli s Příběhem Floranta a Laury v Albánském království* (*Pinagdaananang Buhay ni Florante at ni Laura sa Cahariang Albania*) – tedy s předešlým nejoslavovanějším literárním dílem, který napsal „Indio“ Francisco Balagtas (Baltazar) a jehož tištěné vydání se datuje od roku 1861, přestože text zřejmě vznikl již v roce 1838.⁴⁴ Když se Rizal narodil, Bataglas byl sice ještě naživu, nicméně svět jeho mistrovského díla se od světa románu *Noli* liší všemi základními rysy. Jeho dějiště – pohádkově krásná středověká Albánie – je místem i časem na hony vzdáleno Binondu 80. let 19. století a jeho hrdinové – Florante, albánský křesťanský šlechtic, a jeho blízký přítel Aladin, perský muslimský aristokrat („Moro“) – nám připomínají Filipíny pouze tímto křesťansko-muslimským spojením. Zatímco Rizal ve své španělsky psané próze záměrně trousí tagalogská slova, aby dosáhl „realistického“, satirického či nacionalistického účinku, Balagtas do svých tagalogských čtyřverší nevědomky mísí španělské slovní obraty, aby jednoduše posílil vznešenost a zvučnost svého jazyka. Román *Noli* byl určen ke čtení, kdežto dílo *Florante at Laura* se mělo zpívat nahlas. Vůbec nejnápadnější je Balagtasova

⁴² Všimněme si například, jak Rizal v jedné větě jemně přejde z minulého času („stvořil“ – *crió*) k času přítomnému, který je nám všem společný („rozmnožuje“ – *multiplíca*).

⁴³ Protějším těchto anonymních a neznámých čtenářů byl/je autorův okamžitý věhlas. Jak ještě uvidíme, tato dvojice anonymita/věhlas měla především co dočinení s rozšířením kapitalismu technologie tisku. Díky aktivním dominikánům vyšla v Manile již v roce 1593 *Doctrina Christiana*. Po celá následující staletí byl však knižtisk pod striktní náboženskou kontrolou. Liberalizace započala teprve v 60. letech 19. století. Viz Bienvenido L. Lumbea, *Tagalog Poetry 1570–1898, Tradition and Influences in its Development*, s. 35, 93.

⁴⁴ *Ibid.* s. 115.

práce s časem. Jak poznamenává Lumbea, „děj se neodvíjí podle chronologického pořádku. Příběh začíná *in medias res*, takže ho jako celek vnímáme prostřednictvím řady promluv, které mají retrospektivní funkci.“⁴⁵ Téměř polovina z 399 čtyřverší líčí Florantovo dětství, studentská léta v Aténách a následné válečné hrdinské činy, o kterých nám hrdina vypráví v průběhu konverzace s Aladinem.⁴⁶ „Mluvené retrospektivy“ byly pro Balagtas jedinou alternativou pro přímý, jednoduchý řetězec vyprávění. Dozvídáme se o „simultánních“ minulostech Floranta a Aladina, které nespojuje struktura eposu, nýbrž hlasy jejich vzájemných promluv. Jak vzdálený je tento postup románové technice: „Téhož jara, kdy Florante stále ještě studoval v Aténách, byl Aladin vyhnán ze dvora svého vladaře...“ Balagtas prakticky nikdy nenapadne, aby své protagonisty „situoval ve společnosti“ nebo aby o nich diskutoval se svým publikem. Navíc kromě proudu medových tagalogských mnohoslabičných slov v jeho textu příliš mnoho „filipínských prvků“ nenajdeme.⁴⁷

V roce 1816, tedy sedmdesát let před napsáním *Noli*, vytvořil José Joaquín Fernandez de Lizardi román *El Periquillo Sarmiento* [Prašivý papoušek], což je zjevně vůbec první latinskoamerické dílo tohoto žánru. Podle slov jednoho kritika je tento román „zuřivou obžalobou španělské správy v Mexiku: za její nejtypičtější vlastnosti považuje hloupost, pověřivost a zkorumpovanost.“⁴⁸ Základní formu tohoto „nacionalistického“ románu nám může naznačit následující popis jeho obsahu:⁴⁹

⁴⁵ Ibid. s. 120.

⁴⁶ Tento postup se podobá Homérovi, o němž tak dovedně pojednává Auerbach, *Mimesis*, kap. I („Odysseova jízva“).

⁴⁷ „Paalam Albianang pinamamayanan ng casama, t, lupit, bangis caliluhan, acong tangulan mo, i, cusa mang pinatay sa iyo, i, malaqui ang panghihinayang.“ „Sbohem Albánie, nyní již království zla, krutosti, hrubosti a podvodů! Já, tvůj obránce, jehož teď vraždíš, však lkám nad osudem, který tě postihl.“ Tato slavná strofa se někdy interpretovala jako zastřený výraz filipínského vlastenečství. Lumbea však přesvědčivě dokazuje, že taková interpretace je jen pouhým anachronistickým komentářem. *Tagalog Poetry*, s. 125. Překlad [do angličtiny] je Lumbea. Mírně jsem pozměnil jeho tagalogský text, aby byl v souladu s edicí básně z roku 1973, které čerpá z vydání z roku 1861.

⁴⁸ Jean Franco, *An Introduction to Spanish-American Literature*, s. 34.

⁴⁹ Ibid. s. 35–36. Kurziva autora.

Hlavní hrdina [Pedro Sarmiento, Prašivý papoušek] je od samého počátku vystaven špatným vlivům – nevdělané služky mu vštěpují rozličné pověry, matka podporuje jeho vrtochy, jeho učitelé nemají nadání či schopnosti, aby ho ukáznili. Jeho otec je sice inteligentní člověk, který chce, aby se jeho syn zabýval nějakým užitečným řemeslem a nerozšiřoval řady právníků a parazitů, ale nakonec vítězí příliš shovívavá matka, která posílá syna na univerzitu a zajišťuje tak, že se naučí jen dalším pověrám a nesmyslům... Periquillo zůstává nenapravitelným ignorantem, přestože se mnohokrát setká s různými dobrými a moudrými lidmi. Není ochoten pracovat či cokoli brát vážně a postupně se stává knězem, hazardním hráčem, zlodějem, lékárníkovým učněm, lékařem, úředníkem v provinčním městě... Tyto epizody *dovolují autorovi popisovat nemocnice, vězení, vzdálené vesnice, kláštery* a současně zdůraznit jednu zásadní věc – že španělská vláda a vzdělávací systém podporuje parazitizmus a lenost... Dobrodružství, která Periquillo zažívá, ho několikrát zavádějí mezi indiány a černochy.

Znovu zde vidíme, jak působí „národní imaginace“ – osamělý hrdina se pohybuje ustálenou sociologickou krajinou, a tím dochází ke spojení vnějšího světa a vnitřního světa románu. Tento pikareskní *tour d'horizon* – nemocnice, vězení, vzdálené vesnice, kláštery, indiáni, černoši – nicméně není *tour du monde*. Jde o jasně ohraničený horizont, a to o horizont koloniálního Mexika. O sociologické stabilitě nás nejlépe ubezpečí série plurálů. Vyvolávají totiž představu sociálního prostoru, jenž je plný *vzájemně srovnatelných* věznic, které samy o sobě nejsou nijak výjimečně důležité, avšak všechny reprezentují (svou simultánní, samostatnou existencí) utlačovatelský charakter *této konkrétní kolonie*.⁵⁰ (Porovnejme vězení v bibli. Nikdy nejsou představou *typických* vězení té či oné společnosti. Každé z nich stojí až zázračným způsobem zcela osaměle – jako například to, v němž Jan Křtitel uhranul Salome).

Abychom se konečně zbavili možnosti, že rámeček, který zde zkoumáme, je do jisté míry „evropský – neboť Rizal i Lizardi psali španělsky – předkládáme zde úvod k příběhu *Semarang Hitam* [Černý Se-

⁵⁰ Toto putování osamělého hrdiny po zcela neměnné sociální krajině je typické pro mnoho raných (proti-)koloniálních románů.

marang], jehož autorem je Mas Marco Kartodikromo,⁵¹ mladý osudem pronásledovaný indonéský komunistický nacionalista. Příběh vycházel na pokračování v roce 1924.⁵²

Byla sobota večer, sedm hodin. Mladí lidé v Semarangu nikdy netrávili sobotní večery doma, ale tentokrát v ulicích nikdo nebyl. Po prudkém celodenním dešti byly silnice mokré a velmi kluzké, a tak všichni zůstali ve svých domovech.

Pro zaměstnance obchodů a kanceláří bylo sobotní ráno dobrou dychtivých nadějí – čekali, až budou mít volno, a těšili se, že se pobaví při večerních procházkách po městě. Tento večer je však čekalo zklamání – špatné počasí a vlhké silnice v kampunzích totiž vyvolaly všeobecnou letargii. Zcela opuštěné dnes zůstaly hlavní ulice, obvykle nacpané všemi možnými dopravními prostředky, i cesty, na nichž se to zpravidla hemžilo lidmi. Tu a tam bylo možné zaslechnout prásknutí biče, který popoháněl koně táhnoucího drožku – nebo klapání kopyt koní zapřažených do povozů.

Semarang byl úplně pustý. Světlo z řady plynových lamp se opíralo přímo do zářící asfaltové silnice. Když občas zafoukal vítr z východu, jasné světlo plynových lamp pohaslo...

Mladý muž seděl na dlouhé ratanové pohovce a četl si noviny. Vůbec nevnímal okolí. Jeho občasné hněv a jindy zase úsměv jasně svědčily o tom, že to, co čte, ho hluboce zajímá. Obracel stránky novin a doufal, že možná najde něco, co ho zbaví sklíčenosti. Náhle narazil na článek s tímto titulkem:

BLAHOBYT

Strádající tulák vystaven nepříznivým podmínkám onemocněl a zemřel na kraji silnice.

Mladým mužem tato stručná zpráva otřásla. Dokázal si představit, jakým utrpením musel tento ubožák projít, když umíral na kraji silnice... Jednu

⁵¹ Po krátké raketové kariéře tohoto radikálního novináře holandské koloniální úřady internovaly v Boven Digul, což byl jeden z prvních koncentračních táborů na světě, který se nacházel hluboko ve vnitrozemských močálech západní Nové Guineje. Zemřel zde v roce 1932, po šesti letech věznění. Henri Chambert-Loir, „Mas Marco Kartodikromo (c. 1890–1932) ou L'Éducation Politique,“ s. 208, in: *Littératures contemporaines de l'Asie du Sud-Est*. Skvělý a zcela vyčerpávající popis Marcovy kariéry můžeme najít v nedávno vydané knize: Takashi Shiraishi, *Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912–1926*, kapitoly 2–5 a 8.

⁵² Přeložil Paul Tickell pro svou knihu *Three Early Indonesian Short Stories by Mas Marco Kartodikromo (c. 1890–1932)*, s. 7. Kurziva autora.

chvilu cítil hluboko ve svém nitru výbuch hněvu. Hned nato ho zase přepadla lítost. Poté namlil svůj vztek proti sociálnímu systému, který způsoboval takovou chudobu, zatímco hrstec lidí přinášel bohatství.

Stejně jako v *El Periquillo Sarniento* se zde nacházíme ve světě plurálů: obchody, kanceláře, povozy, kampungy a plynové lampy. A stejně jako v případě románu *Noli* se tu objevuje určité „my“ indonéských čtenářů, které se okamžitě noří do kalendářního času a důvěrně známé krajiny – někteří z „nás“ se možná po „vlhkých“ silnicích Samarangu sami procházeli. Osamělý hrdina je opět porovnáván se socio-krajinou, jejíž popis je velmi pečlivý, plný *obecných* podrobností. Objevuje se zde však také něco zcela nového: hrdina, jehož jméno autor nikdy nezmiňuje a kterého často označuje jako „našeho mladého muže“. Právě neobratnost a literární naivita textu potvrzuje neuvědomělou „upřímnost“ tohoto přivlastňovacího zájmena. Marco ani jeho čtenáři nejsou na pochybách, k čemu odkazuje. Jestliže v žertovné, literárně propracované evropské fikci 18. a 19. století zdůrazňuje tropus „náš hrdina“ autorskou hru s (jakýmkoli) čtenářem, Marcův „náš mladý muž“ – zejména proto, že jde o něco nového – *označuje* mladého muže, který přináleží ke kolektivu čtenářů *indonéštiny*, a tudíž také nepřímě k zárodečné „představě indonéského společenství“. Všimněme si, že Marco nemá vůbec potřebu toto společenství výslovně nazývat jménem, neboť toto jméno je zde vlastně již skrytě přítomno. (I kdyby se polylingvní holandští cenzori mohli připojit k jeho čtenářům, jsou ze zájmena „my“ vyloučení, což je patrné z toho, že vztek mladého muže není namířen proti „našemu“ sociálnímu systému, ale prostě proti sociálnímu systému.)

Představu společenství konečně potvrzuje i „zdvojená“ skutečnost, že čteme o tom, co čte náš mladý muž. On sám nenachází žádnou mrtvolu na kraji mokré samarangské silnice, nýbrž tuto mrtvolu vytváří ve svých představách na základě tištěných novinových slov.⁵³

⁵³ V roce 1924 vydal Marcův blízký přítel a politický společník román s názvem *Rasa Merdeka* [Cítit se svobodný / Pociť svobody]. Chambert-Loir píše, že hrdina tohoto románu (který omylem přepisuje Marcovi) „nemá nejmenší představu o významu slova ‚socialismus‘, nicméně cítí hluboký nekldivý tvář v tvář společenskému uspořádání, které ho obklopuje, a má potřebu rozšířit své obzory dvěma způsoby: *cestováním a četbou*“. („Mas Marco“, s. 208. Kurziva autora.) Právě papoušek se přestěhoval na Jávu a do 20. století.

Také ho ani v nejmenším nezajímá, kdo ten mrtvý tulák je, o jakého jednotlivce se vlastně jedná. Přemýšlí o „typickém zástupci“, a nikoli o konkrétním osobním životě.

Je zcela příhodné, že v *Semerang Hitam* jsou noviny součástí fiktivního příběhu, neboť soustředíme-li se nyní na noviny jako na kulturní produkt, udiví nás jejich hluboce zakořeněná fiktivnost. Jaká je tedy základní literární konvence novin? Kdybychom se namátkou podívali kupříkladu na přední stránku *The New York Times*, mohli bychom si přečíst zprávy o sovětských disidentech, o hladomoru v Malí, o jedné hrůzné vraždě, o převratu v Iráku, o objevu vzácné zkašeněliny v Zimbabwe a o Mitterandově projevu. Proč jsou tyto události vlastně postaveny vedle sebe? Co je vzájemně spojuje? Pouhý rozmar to rozhodně není. Přesto ke většině z nich zjevně dochází nezávisle, aniž by si jejich aktéři byli vědomi jeden druhého nebo toho, co se děje těm ostatním. To, že se objevují nahodile a vedle sebe na jedné stránce (pozdější vydání nahradí Mitteranda nějakým baseballovým vítězstvím), nám dokazuje, že jejich vzájemná vazba vzniká pouze v představách.

Tato představa vzájemné vazby se odvozuje ze dvou vzájemně nepřímou souvisejících zdrojů. Tím prvním je jednoduše náhoda způsobená kalendářem. Datum v záhlaví novin, tento jediný a nejdůležitější emblém, nabízí základní spojitost, založenou na plynulém odpočítávání kupředu směřujícího homogenního, prázdného času.⁵⁴ V rámci tohoto času kráčí „svět“ neochvějně do budoucnosti. Svědčí o tom toto: Pokud Malí na celé měsíce zmizí ze stránek *The New York Times* dva dny poté, co vyšla reportáž o hladomoru, čtenáři si ani na chvíli nepředstaví, že Malí zmizelo úplně nebo že hladomor vyhubil všechny jeho obyvatele. Románový formát novin zajišťuje, že tam někde v dálce „postava“ Malí tiše pokračuje ve své existenci a čeká, až se zase objeví v ději.

Druhý zdroj, z něhož čerpá představa této vzájemné vazby, spočívá ve vztahu mezi novinami, které jsou určitou formou knihy, a trhem. Odhaduje se, že od vydání Gutenbergovy bible do konce 15. století – tedy během čtyřiceti let – se v Evropě vyrobilo přes

⁵⁴ Číst noviny je jako číst román, jehož autor rezignoval na myšlenku koherentního děje.

20 milionů tištěných svazků.⁵⁵ V letech 1500 až 1600 to už bylo 150 až 200 milionů svazků.⁵⁶ Již velmi záhy... se tiskárny podobaly spíše moderním dílnám než středověkým klášterním pracovnám. Fust a Shoeffler v roce 1455 vedli podnik, který se orientoval na standardizovanou produkci a o dvacet let později již po celé Evropě (sic!) působily tiskařské koncerny.⁵⁷ V jistém poněkud zvláštním smyslu byla kniha vůbec prvním zbožím vyráběným v moderním masovém měřítku.⁵⁸ O jaký „zvláštní smysl“ jde, nám ukáže porovnání knihy s jinými ranými průmyslovými výrobky, například s textiliemi, cihlami či cukrem. Tyto komodity se totiž měří v matematicky stanovených množstvích (v librách – či jiných váhových mírách –, v různých várkách či v kusech). Libra cukru je jednoduše jisté množství, určitá vhodná dávka, a nikoli předmět sám o sobě. Kniha však jako by předznamenávala „trvanlivé zboží naší doby“ – je to zřetelně vymežitelný, samostatný předmět, který se reprodukuje ve velkém množství.⁵⁹ Libra cukru se smísí s další librou, avšak každá kniha se vyznačuje svou vlastní samotářskou soběstačností. (Není divu, že knihovny, tedy osobní sbírky zboží vyráběného v masovém měřítku, nebyly již na počátku 16. století vůbec ničím neobvyklým.)⁶⁰

⁵⁵ Febvre a Martin, *The Coming of the Book*, s. 186. Toto číslo představovalo nejméně 35 000 edic, které byly vyrobeny nejméně v 236 městech. Již v roce 1480 se tiskařské lisy nacházely ve více než 110 městech, z nichž 50 bylo na území dnešní Itálie, 30 v Německu, devět ve Francii, po osmi v Holandsku a ve Španělsku, po pěti v Belgii a ve Švýcarsku, čtyři v Anglii, dva v Čechách a jeden v Polsku. „Je možné tvrdit, že od tohoto data se v Evropě stala tištěná kniha obecně používaným předmětem.“

⁵⁶ *Ibid.*, s. 262. Autoři poznamenávají, že na počátku 16. století již byly knihy snadno dostupné každému, kdo uměl číst.

⁵⁷ Velké antverpské nakladatelství Plantin ovládalo na počátku 16. století 24 tiskařských lisů a v každé dílně pracovalo více než sto dělníků. *Ibid.*, s. 125.

⁵⁸ Přestože Marshall McLuhan předvádí v *Gutenbergově galaxii* rozličné vrtochy, toto tvrzení dokazuje velmi solidně (s. 125). Mohli bychom dodat, že knižní trh sice zastínil trhy s jinými komoditami, avšak jeho strategická role šířitele myšlenek z něj učinila prvek ústřední důležitosti při rozvoji moderní Evropy.

⁵⁹ Princip je zde mnohem důležitější než měřítko. Až do 19. století byly náklady publikací poměrně malé. Dokonce i Lutherova bible, která se stala mimořádným bestsellerem, vyšla poprvé v nákladu pouhých 4000 výtisků. Neobvykle velký náklad prvního vydání Diderotovy *Encyklopedie* nedosáhl více než 4250 výtisků. Průměrný náklad v 18. století činil 2000 výtisků. Febvre a Martin, *The Coming the Book*, s. 218–220. Kniha se však současně vždycky lišila od jiného „trvanlivého“ zboží svým omezeným trhem, který jí je ze samé podstaty vlastní.

⁶⁰ Kromě toho se již koncem 15. století stal benátský vydavatel Aldus průkopníkem přenosných „kapesních vydání“.

V této perspektivě jsou noviny pouhou „extrémní formou“ knihy, která se prodává v obrovském měřítku a zároveň se těší velmi poměrně vysoké popularitě. Možná bychom je mohli nazvat „jednodenním bestsellerem“.⁶¹ Noviny zastarávají den poté, co byly vytištěny – a je zvláštní, že jedna z raných komodit masové produkce tímto způsobem předznamenává zastarávání, které je již předem součástí moderního „trvanlivého“ zboží. Nicméně právě z tohoto důvodu se odehrává pozoruhodný masový obřad – v téměř naprosto stejnou dobu dochází ke konzumaci (k „vytváření představy“) novin jakožto fikce. Víme, že konkrétní ranní a večerní vydání se bude většinou konzumovat v určitých hodinách a pouze v jeden určitý den. (Porovnejme to s cukrem, k jehož použití bude docházet v otevřeném a nepřetržitém toku času; může se sice zkazit, ale nemůže zastarat.) Tento masový obřad (Hegel poznamenal, že noviny slouží modernímu člověku jako náhražka za ranní modlitby) má zcela paradoxní význam. Provádí se v tichém soukromí, v tichém doupení lidského mozku ohraničeného lebkou.⁶² Každý komunikant si je přesto velmi dobře vědom, že obřad, který provádí, kopírují současně tisíce jiných komunikantů, o jejichž existenci je zcela přesvědčen, přestože o jejich identitě nemá ani potuchy. Kromě toho se tento obřad v denních či půldenních intervalech bez ustání opakuje v průběhu celého kalendářního času. Jaký lepší symbol bychom mohli vymyslet pro sekulární, historicky zaznamenané společenství vytvořené v předstávách?⁶³ Čtenář deníku, který vidí, jak přesné kopie jeho vlastních novin konzumují jeho bližní v metru, u holiče či v sousedství, je zároveň neustále ubezpečován o tom, že vytvořená představa světa je zcela viditelně zakořeněná v každodenním životě. Stejně jako je to

⁶¹ Jak nám ukazuje *Semarang Hitam*, tyto dva druhy bestsellerů k sobě měly mnohem užší vztah, než mají dnes. I Dickens vydával své populární romány na pokračování v populárním tisku.

⁶² „Tiskové materiály vyvolávaly u čtenářů tichou náklonnost k určitým veřejným záležitostem, jejichž zastánce nebylo možné najít v žádné konkrétní farnosti, nýbrž oslovovali neviditelnou veřejnost z dálky.“ Elizabeth L. Eisensteinová, „Some Conjectures about the Impact of Printing on Western Society and Thought,” *Journal of Modern History*, 40: 1 (březen 1968), s. 42.

⁶³ Nairn, který píše o vztahu materiální anarchie středostavovské společnosti a abstraktního politického státního pořádku, poznamenává, že „zastupitelský mechanismus přeměnil skutečnou třídní nerovnost v abstraktní rovnostářství občanů, soukromě sobectví v neosobní kolektivní vůli a to, co by jinak bylo čirým chaosem, v nový stav legitimacy.“ *The Break-up of Britain*, s. 24. O tom není pochyb. Avšak zastupitelský mechanismus (volby?) je velmi vzácný a pohyblivý svátek. Zdroj vytváření neosobní vůle podle mého názoru najdeme spíše v každodenních pravidelnostech života, jenž neustále plodí určité představy.

mu v případě *Noli Me Tangere*, fikce tiše a neustále prosakuje do reality a vytváří u společenství tuto pozoruhodnou důvěru v anonymitu, která je charakteristickým znakem moderních národů.

Než se začneme zabývat konkrétními zdroji nacionalismu, bude možná užitečné, když si stručně zopakujeme hlavní teze, které jsme zde dosud předložili. V zásadě tvrdím, že samotná možnost vytvoření představy národa vznikla až poté, co tři základní – a velmi starobylé – kulturní koncepce ztratily svou axiomatickou moc nad lidskou myslí (a že tato představa vznikla pouze tam, kde k tomu došlo). První z nich byla založena na myšlence, že konkrétní jazyk ve formě písma nabízí privilegovaný přístup k ontologické pravdě právě proto, že je její neoddelitelnou součástí. Tato myšlenka vyvolala vznik mezikontinentálních uskupení, ať již jde o křesťanstvo, islámskou ummu či jiná společenství. Druhá koncepce souvisela s přesvědčením, že společnost má ve svém přirozeném uspořádání určitý střed, kolem něhož (a pod nímž) existuje – tedy že má panovníka, který se odlišuje od jiných lidí, neboť vládne s kosmologickým (božským) posvěcením. Projevy lidské loajality byly tudíž nutně hierarchické a dostředivé, protože vládce, stejně jako posvátné písmo, byl určitým uzlovým bodem bytí a neodmyslitelně k tomuto bytí patřil. Třetí pojetí bylo pojetím časovosti, v níž nebylo možné rozlišit kosmologii a historii, což znamenalo, že původ světa a člověka byl naprosto totožný. Spojení těchto představ pevně zakotvilo lidské životy v samotné podstatě věcí, dávalo jistý význam osudovosti lidské existence (především smrti, ztrátám, porážkám a nevolnictví) a z této osudovosti nabízelo různý způsob vykoupení.

Pomalým, nerovnoměrným rozkladem těchto jistot – nejdříve v západní Evropě a poté i jinde – za přispění vlivu ekonomických změn, „objevů“ (společenských i vědeckých) a rozvoje stále rychlejších prostředků komunikace došlo k rozštěpení kosmologie a historie. Není tudíž žádným překvapením, že se tak říkajíc usilovně pátralo po něčem, co by znovu smysluplně propojilo společenství, moc a čas. Toto hledání zřejmě nejvíce uspěl – a byl v něm zřejmě nejpłodnější – kapitalismus technologie tisku, který umožnil, aby o sobě zcela novým způsobem přemýšlelo stále větší množství lidí a aby se tito lidé novým způsobem začali vztahovat k jiným lidským bytostem.