



ernest gellner

**nacio-
nalismus**

i postačující podmínkou legitimního členství: *pouze* členové dané kultury smějí vstoupit do příslušné politické jednotky a musí tak učinit *všichni*. Úsilí extrémních nacionalistů je zmařeno, jestliže jejich národní stát nedokáže sdružit všechny členy národa a jestliže tento stát uvnitř svých hranic připouští přítomnost výraznějšího počtu nečlenů, zejména pak takových, kteří v dané společnosti zastávají významné postavení.

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

KULTURA A ORGANIZACE, STÁTY A NACIONALISMUS

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

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

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

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

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

testu či odporu. Nikoho ve skutečnosti ani nenapadlo, že by svým soužitím s jinými porušoval nějaký životně důležitý, údajně univerzální princip. Jak se může nacionalista s tímto faktem (neboť taková je realita) vyrovnat?

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

Nebezpečnost nacionalistické teorie nespočívá pouze v tom, že je mylná. Mnohem závažnější a příznačnější je fakt, že ti, kdo jí věří, nedokáží kvůli samozřejmemu charakteru, který jí připisují a který k ní doslova přilnul, vůbec rozpoznat, že nějaké teorii věří. Nevidí, že nacionalismus je cosi sporného, předmět, který je třeba teprve prozkoumat, nikoli neproblematická kategorie, která právem proniká veškerým myšlením o člověku a společnosti. Domnívají se, že jednoduše

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

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

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

testu či odporu. Nikoho ve skutečnosti ani nenapadlo, že by svým soužitím s jinými porušoval nějaký životně důležitý, údajně univerzální princip. Jak se může nacionalista s tímto faktem (neboť taková je realita) vyrovnat?

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

Nebezpečnost nacionalistické teorie nespočívá pouze v tom, že je mylná. Mnohem závažnější a příznačnější je fakt, že ti, kdo jí věří, nedokáží kvůli samozřejmému charakteru, který jí připisují a který k ní doslova přilnul, vůbec rozpoznat, že nějaké teorii věří. Nevidí, že nacionalismus je cosi sporného, předmět, který je třeba teprve prozkoumat, nikoli neproblematická kategorie, která právem proniká veškerým myšlením o člověku a společnosti. Domnívají se, že jednoduše

poznávají evidentní; ani v nejmenším nerozvíjejí nějaké teorie. Jenomže nevnímáme-li určité přesvědčení jako spornou teorii, nemůžeme se je pokoušet opravovat. A je-li toto přesvědčení ještě navíc mylné, ocitáme se v nezáviděníhodné situaci.

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

* Gellner v závorce uvádí jako příklad právě český ekvivalent anglického „Awakener“ – pozn. překl.

Nejde snad koneckonců o jednu z forem duchovního probuzení, možná i formu nejvyšší?

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

Nutný nebo nahodilý?

Pokud je nacionalismus univerzální a věčný, je nejspíše také nutný – tkví v samotné podstatě věci, v lidské duši i společnosti. Takto nacionalismus smýšlí o sobě samém, o svém vlastním postavení. Příznačné je rovněž to, že mu tento status nezřídka připisují i jeho nepřátelé. Filantropičtí internacionalisté sice hořekují nad partikularismem, sociální exkluzí, nesnášenlivostí, úzkoprsostí a brutalitou nacionalismu, často nicméně s velkou lítostí připouštějí, že tyto vlastnosti mají hluboké a možná univerzální kořeny v lidském srdci či mysli. Sami sebe považují za bojovníky v tuhém a náročném zápase s atavistickými, o to však mocnějšími sklony lidského srdce. Zasazují se o potlačení těchto sklonů, nezapomínají ovšem uznat jejich sílu a všudypřítomnost. Doufají, že otevřenost, štědrost a všeobecné bratrství zvítězí – ale jsou hluboce znepokojeni silou protichůdných tendencí.

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

Krajní alternativou k postulování nevyhnutelnosti národního cítění je diametrálně odlišný názor, který k nacionalismu přistupuje jako ke zcela *nahodilému*, nezáměrnému výmyslu, jenž je pouhým vedlejším produktem ideových slátanin jedné skupiny myslitelů v jedné konkrétní historické situaci. Tento názor moc-

ně obhajoval Elie Kedourie v knize *Nacionalismus* (*Nationalism*, 1993, 1. vydání 1960). Jemu vděčím za to, že jsem se probudil ze svého vlastního dogmatického spánku* – předtím, než jsem si přečetl jeho knihu, jsem stále přijímal, či přinejmenším jasně nekritizoval předpoklad „přirozenosti“ nacionalismu. Jsem pyšný na to, že jsem mohl Elie Kedourieho nazývat svým přítelem, ačkoli se naše pozitivně orientované názory na tuto otázku – stejně jako na mnoho jiných – vysoce rozcházejí. Negativní část jeho teorie – nacionalismus není ani univerzální, ani nutný – však považuji za sto procentně platnou. Kedourieho kniha prokázala řadě z nás neocenitelnou službu tím, že tento poznatek učinila srozumitelný a zřejmý.

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

Moje argumentace odmítá oba tyto polární protiklady. Nacionalismus není ani univerzální a nutný, ani nahodilý a akcidentální (pouhý výplod jalových mudrlantů a důvěřivých čtenářů, jak se snažil prokázat Kedourie). Nacionalismus je nutným důsledkem či koreláttem určitých společenských poměrů, a ty jsou náhodou *našimi* vlastními poměry, pro něž platí, že jsou velmi rozšířené, mají hlubinný charakter a snadno pronikají do všech oblastí společenského života. Nacionalismus

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

tedy v žádném případě není náhodný jev: jeho kořeny sahají do velké hloubky a mají značný význam. Nacionalismus byl vskutku naším údělem a ne nějakým nahodilým onemocněním, do něhož nás uvrhli pozdně osvícenští pisálkové. Na druhou stranu ovšem platí, že kořeny, ze kterých vyrůstá, se nevyskytují univerzálně, a nacionalismus proto není údělem všech lidí. Přesněji řečeno je vysoce pravděpodobným údělem některých lidí a stejně tak nepravděpodobným stavem mnoha jiných. Úkolem je proto identifikovat a zvýraznit rozdíly, které odlišují část lidstva náchylnou k nacionalismu, od části vůči nacionalismu odolné. Vzhledem k tomu, že nacionalismus představuje od konce osmnáctého století velice nápadný historický fakt našich vlastních dějin, víme, že spadáme do prvního tábora – a spolu s námi stále rostoucí, nakonec patrně většinová část lidstva.

Skutečnost, že předkládaná koncepce odvozuje mocný vliv nacionalismu na naši duši od určitých společenských poměrů, jakkoli důležitých a rozšířených, v lidech snadno vyvolává dojem, že jde o teorii určitým způsobem „reduktivní“, tedy takovou, která „redukuje“ národní cítění na emotivní projev sociálních zájmů. I jedinci s poměrně vlažným, lidským a umírněným národním cítěním mívají sklon pocítovat přinejmenším podráždění, ne-li přímo pobouření nad takovým tvrzením, které jim připadne příliš zlehčující. *Milují* přece svou zemi, svůj lid a svou kulturu. Jejich láska je upřímná, hluboká a nezištná. Nepochybně jim a jejich bližním může někdy pomoci povznést se na takovou úroveň altruismu a sebeobětování, které by jinak nebyli schopni, a oškliví se jim proto teoretická redukce tohoto šlechetného, nezištného a sebezapíravého citu do polohy externalizace sociálních sil. Jejich odpor je přirozený a pochopitelný, není však oprávněný. Cit může kořenit v určitých společenských poměrech a být jimi podnícen: tím nepřichází o svou upřímnost, autenticitu či schopnost být podnětem k heroickému sebeobětování. Vysvětlení, které nabídneme, je zleh-

čující jedině tehdy, pokud trváte na tom, že vaše národní či vlastenecké cítění vyvěrá přímo a nepodmíněně z nejniternejších hlubin vaší duše, z utajených zřidel neposkvřených vlivem sociálního prostředí. (Což by paradoxně odporovalo nacionalistickému důrazu na kulturní specifickou a ukotvovalo by národní cítění v jakémsi všelidském základě transcendentním jednotlivé kultury a národy.) Pokud požadujete právě *toto*, pak vám předkládaná teorie opravdu může připadat urážlivá.

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

však o této knize nelze říci, že by odmítala nebo ignorovala intenzitu a opravdovost nacionalistického cítění. Pravý opak je pravdou.

Naše stanovisko ve sporu nutnost versus nahodilost nacionalismu je tedy uprostřed: odmítáme obě krajnosti a souhlasíme s tím, že nacionalismus je za určitých okolností (které upřesníme později) skutečně nutný, tyto okolnosti však samy univerzální nejsou. Střední cesta, kterou jsme v tomto případě zvolili, souvisí s naším dosti odlišným postojem v jiné otázce: tam již nestojíme uprostřed, nýbrž na jednom z protikladných pólů. Reč je o druhé velké otázce postupující polemikou o nacionalismu: o protikladu mezi modernisty a primordialisty. Druzí chtějí, abychom nacionalismu přisouvali starobylý původ, první jeho počátky naopak hledají v povaze moderního světa. Naše stanovisko v této věci je jasné: kořeny nacionalismu tkví v modernitě.

3.

KRÁTKÉ DĚJINY LIDSTVA

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

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

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

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

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

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

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

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

Zemědělské společnosti jsou založeny na produkci a uskladnění potravin a na relativně stabilní technologii. Tak by v podstatě mohla znít i jejich definice. Uvnitř

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

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

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

není nikdy příliš vzdálena okamžiku, kdy nedokáže uživit všechny své členy, a periodicky proto, v důsledku špatné úrody nebo sociálního rozvratu, čelí hladomoru.

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

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

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

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

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

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

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

Zemědělská společnost podporuje svou vnitřní kulturní diferenciaci. Ta agrárnímu světu významně pomáhá v jeho každodenním fungování. Jeho existence totiž závisí na zachování komplexního systému společenských pozic a je důležité, aby tyto pozice byly jak viditelné, tak pocítované, aby byly jak externalizovány, tak internalizovány. Pokud jsou jasně vidět ve všech vnějších aspektech chování, ve způsobu odívání,

stolování, výslovnosti, držení těla, v mezích přípustné spotřeby atd., vylučuje se tím dvojnásobně – konsekventně – snižuje napětí. Pokud se společenské postavení určitého člověka a s ním spojená práva a povinnosti stanou součástí jeho duše, předmětem jeho hrdosti, pak to opět napomáhá udržování společenské disciplíny. Ostatně velké klasické dílo sociální teorie agrární společnosti, Platónova *Ústava*, definuje mravnost právě těmito pojmy: mravnost je souhrnem všech prvků hierarchické společenské struktury, z nichž každý plní svůj vyhrazený úkol a žádný jiný.

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

Toto je základní důvod, proč nacionalismus – názor, že legitimní politickou jednotku tvoří anonymní členové jedné a téže kultury – nemůže v zemědělské společnosti snadno fungovat. Něco takového hluboce protirečí hlavnímu organizačnímu principu tohoto typu společnosti, kterým je status vyjádřený kulturou. Agrární společnost není mobilní a anonymní – udržuje naopak své členy na „jejich“ místech a kulturní nuance tato místa ještě zvýrazňují. Podobnost kultury nevytváří politické pouto mezi jednotlivými členy obce: nezřídka naopak rozdíly v kultuře vyjadřují sociální komplementaritu a vzájemnou závislost. Za takových okolností kulturní rozdíly často skutečně vytvářejí nebo posilují politickou solidaritu. Typická politická jednotka zemědělské epochy je zpravidla buď daleko menší než hranice kultury – městské státy, vesnické obcíny, kmenové klany – nebo naopak daleko větší: kulturně

eklektické říše, které nemají sebemenší důvod omezovat svou expanzi, jestliže narazí na jazykové nebo kulturní hranice (které nemusí vůbec rozpoznat a k nimž jsou lhostejné). Nejcharakterističtější politický útvar agrární epochy obvykle využíval oba tyto principy současně: transetnická říše se rozprostřela přes subetnická společenství, která používala jako své lokální zmocněnce, výběrčí daní a zástupce.

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

jinou Šípkovou Růženku. Durkheim, který diferenciaci mezi lidmi spojoval s jejich sociální komplementaritou a spatřoval v ní proto faktor přispívající spíše než ke konfliktu k míru a soudržnosti, byl pravdě blíže než Marx, třebaže chybně házel do jednoho pytle komplementaritu ve vyspělých agrárních civilizacích s komplementaritou v průmyslových společnostech.

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

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

tak schopnost vzbudit či přinejmenším stvrdit určitou politickou loajalitu. Zatímco toto platí ve středním Maroku, je příznačné, že lingvisticko-kulturní hranice (mezi berberskými a arabskými dialekty) se stává viditelnou v jižním Tunisku, kde shodou okolností souvisí s náboženstvím (berberský jazyk zde bývá spojován se vzpomínkou na dřívější kacířství).

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

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

naše obecné tvrzení. Celkově vzato tedy platí, že v zemědělském světě není kulturní podobnost politickým poutem a politické svazky kulturní podobnost nevyžadují. To vše se jednoho dne mělo změnit.

4.

ROZVOJ PRŮMYSLU A INDUSTRIÁLNÍ CIVILIZACE

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

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

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