

## Kapitola 4

# Evropská identita

Globální riziková společnost znamená konec druhých.

(Ulrich Beck)

V této části práce budu argumentovat ve prospěch následující teze: Chtěli-li si Evropané uchovat a rozvíjet svoji kulturní rozmanitost, měli by se pokoušet konstruovat evropskou identitu a pěstovat evropskou občanskou společnost. Jaký je však vztah mezi evropskou občanskou společností a národními občanskými společnostmi a především mezi evropskou a národní identitou? A jak rozumět evropské identitě samé? Nyní se zaměříme na tyto otázky, na jejich empirické i teoretické aspekty.

Někteří mohou namítnout, že kláštr požadavek vzniku evropské identity zavání nepatřičným sociálním inženýrstvím, nebo snad dokonce ideologickou agitací. Ačkoli takovou námitku odmítá většina sociálních vědců, z jejichž prací vycházím, domnívám se, že neopodstatněnost takové námitky se ukáže v průběhu následující analýzy. Evropské kultury a národní identity byly v minulosti, a do značné míry stále jsou, antagonistické a jejich vzájemné *konflikty* a technologický pokrok proměnily 20. století ve skutečnou „dobu temna“. Evropa vyvolala dva světové válečné konflikty, jejichž počet obětí a míra lidského utrpení na celém světě dosáhly nepředstavitelných rozměrů. Otázka respektu a vzájemnosti, jež Evropanům umožní v budoucnu *mírové řešení konfliktů* a efektivní zvládnání problémů globalizace, představuje pro Evropu, jak říká Habermas (2001a), „druhou šanci“. Požadavek formování evropské identity nepovažují tedy vůbec

za nepatřičný, a jeho naléhavost je dána prostým faktem, že Evropa svoji první šanci promarnila.

Benedict Anderson (2003: 241) se domnívá, že národní identita představuje v současnosti nejuniverzálnější legitimní hodnotu. Také podle Gellnera (2003: 41) představuje národní identita (spolu s ekonomickým růstem) v moderních společnostech hlavní princip politické legitimacy. Pokud je tento závěr správný, pak není pochyb o tom, že Evropská unie, pokud chce udržet legitimitu politické integrace i svých institucí, potřebuje působit ve prospěch utváření vhodných podmínek pro formování kolektivního sebeuvědomění Evropanů (tedy vzájemné solidarity a pocitu přináležitosti občanů Unie). Za tímto účelem je potřeba porozumět fenoménům „růstu“ a „identity“ v podmínkách radikalizované modernity a pokoušet se tyto koncepty nově promyšlet a definovat. Jelikož se domnívám, že při řešení evropských problémů lze jen s obtížemi aplikovat logiku, jež tyto problémy způsobila, výzva re/konstruovat evropskou identitu a povinnost re/definovat (ekonomický) růst představují podle mého názoru hlavní úkol pro Evropu 21. století. Tyto dvě otázky spolu úzce souvisí. Jak? Tím, že potřebujeme vytvořit sociální a kulturní podmínky pro konstrukci demokratických politických institucí, pomocí kterých dokážeme lépe zvládat ekologická, bezpečnostní a ekonomická rizika, jež ohrožují samu podstatu (evropské) civilizace. Není také pochyb o tom, že ekonomický růst není možné redefinovat pouze v intencích udržitelnosti stávajícího pojetí růstu a jeho důsledků na životní prostředí a společnost, ale v intencích udržitelnosti životního prostředí a lidské společnosti, v intencích kvality „dobrého“ života, jež sama sebou předpokládá intenci pohledu na život.

Evropské kultury by měly v budoucnu – na rozdíl od národních identit v minulosti – působit inkluzivně, měly by být tmelem a pojištěním evropských politických institucí, nebojkorovat a priori jejich legitimitu a nepodkopávat jejich efektivitu, nýbrž vytvářet společenské zdroje jejich legitimacy, jež budou posilovat jejich flexibilitu a reflexivitu, a tím i efektivitu. Rizika a technologický rozvoj si

vynucují integraci, demokratizace a humanizace si vynucují decentralizaci. Nepotřebujeme evropský supranárod, ale evropskou občanskou společnost a vědomí evropské přináležitosti, které dodají legitimitu evropským institucím. Jak můžeme rozumět evropské identitě? Jaké jsou předpoklady jejího formování? Pro potřeby analýzy předpokladů tvorby evropské identity je potřeba nejdříve učinit exkurs k samotnému fenoménu identity.

#### 4.1 Problém identity<sup>33</sup>

Jak říká Pithch (1993: 82), s identitou je to jako se zdravím, znepokojí nás až při prožitku jejího ohrožení. Co vlastně znamená identita? Lidská identita je kontextuální a velmi mnohovrstevnatý sociální a psychologický fenomén. Záleží na daném okamžiku a druhu lidské činnosti, který faktor identity právě dominuje. V souvislosti se změnou prostředí a činnosti může docházet jak ke změnám forem identity, tak změnám obsahu těchto forem. Jako Čech žijící v zahraničí často neuvědoměle obhajují „česství“, zatímco pokud jsem doma, bývám většinou k „česství“ kritický. Mohlo by to být tím, že být konfrontován s „česstvím“ doma znamená hledět na ostatní, zatímco konfrontace s „česstvím“ v zahraničí znamená hledět na sebe. Jednotlivé dimenze naší identity se hlásí o slovo v okamžiku, kdy jiné selhávají. Mnozí autoři (např. Calhoun 1994, Taylor 1989) rozlišují kolektivní a osobní identitu, nebo hovoří o dvou – kolektivní a osobní – dimenzích lidské identity. Při lemmém pohledu na otázku evropské identity je zřejmé, že jde o kolektivní dimenzi lidské identity. Při zaostrěnějším pohledu však zjistíme, že obě identity či její dimenze (kolektivní a osobní) jsou velmi úzce provázány, a proto

33 Otázka identity patří již tradičně ke klíčovým výzkumným tématům jak sociálních věd, tak humanitních oborů. Množství literatury k dané problematice je nepřehledné. Kromě titulů, na které odkazuji v textu, obci ještě upozornit na následující reprezentativní práce, jež by mohly uspokojit případné zájemce o tuto problematiku (Giddens 1991, Goffman 1959, Jenkins 2004, Woodward 2004).

nepovažují za produktivní zkoumat je oddělené. Obě jsou součástí individuální identity, která je nutně subjektivní identitou.

Kolektivní identitu by bylo možné definovat jako průsečík subjektivních identit jednotlivců (Appiah 2001: 165). Při zkoumání kolektivních identit zde ovšem vzniká problém v důsledku dialektiky mezi subjektivní identitou a sociálně přisouzenými identitami. Souhlasím s Bergerem a Luckmannem (1999: 198), že používat označení „kolektivní identita“ je nanejvýš problematické, protože tím vzniká nebezpečí zvěčňující a falešně hypostaze. Kategorie kolektivní identity mohou sloužit jako jakési „životní scénáře“ (Appiah 2001), které reprodukují dané kulturní vzorce a stereotypy a znemožňují sebe/reflexivní utváření identity, čímž často vytrvářejí či konzervují skupinové antagonismy a konflikty (Lesar 2001: 181). Hovoríme-li o kolektivní identitě, upozorňuje Melucci (1996: 77), že je potřeba si být vědom toho, že kolektivní identita není „věcí“, „reálnou skutečností“ či „statickou veličinou“, nýbrž jakýmsi konceptem či analytickým nástrojem, ne nepodobným svým charakterem optické čočky fotoaparátu, prostřednictvím kterého realitu vnímáme a interpretujeme. Jak v souvislosti s problematičností kolektivních identit trehné poznamenává Appiah (2001: 178), mezi politikou uznání a politikou donucení neexistuje jasná hranice. Také při zkoumání vztahu evropské a národní identity se toto ukazuje jako vážná metodologická obtíž. Překonání problémů metodologického nacionalismu představuje vážnou výzvu pro současně sociální vědy.<sup>34</sup> Dilematická povaha

34 Tento problém popisuje Wallerstein (1998), když poukazuje na to, že sociální vědy byly v minulosti (a stále jsou) značně orientovány na stát (respektive národ), který byl většinou sociálních vědců považován za jediný možný a/nebo primární činitel určující hranice, v rámci nichž dochází k sociálnímu jednání a toto má být analyzováno. Tato poznávající perspektiva (která bývá označována jako metodologický nacionalismus) nejen strukturuje empirický i teoretický výzkum, ale reflexivně rezonuje s obecným veřejným míněním. Ačkoli jak v sociálních vědách, tak v sociální realitě samé evidentně dochází ke zpočtybnění předpokladu „státostručnosti“ (např. Castells 1996, 2000, 2004, Beck 2004, 2007a, 2007b, Delanty, Rumford 2005, Giddens 1998, 2000, 2001, 2007, Habermas 2001a, Held 1995, Rifkin 2005). Wallerstein zároveň klade otázku,

problému vztahu kolektivních identit v Evropě tedy spočívá v tom, jak bude ukázáno později, že jak jejich uznání, tak jejich zpochybnění vede k určitému zneuznání identity a tím v jistém smyslu k omezení svobodného formování identity.

Identita je pouto, jak poeticky líčí Hoover (1997: 46), jež váže dohromady jednotlivce a společnost, je výslednicí dialektiky vztahu jedince a společnosti (Cahoun 1994, Berger, Luckman 1999: 171, Hoover 1997: 67). Není naším cílem zabývat se psychologickými teoriemi formování identity, co je však pro naše téma významné, je uvedomění si toho, že formování identity je interaktivní proces mezi jedincem a jeho prostředím, které je kulturně formováno. Tento proces má podobu dialogu (Taylor 1989). Kultura tudíž není vůči identitě neutrální, nýbrž je aktivní komponentou každé identity. Ačkoli každý z nás vstupuje do „dialogu“ s danou kulturou podle svých sociálních a biologických dispozic (existuje přirozeně trvalý spor ohledně míry kulturního determinismu těchto dispozic), není pochyb o tom, že kultura je zdrojem naší identity v tom smyslu, že vytváří významy a *obsahy* potřebné k tvorbě identity (Hoover 1997: 62).

Někteří autoři zabývající se identitou ovšem tvrdí, že proces formování identity je procesem jejího „odkrytí“ či „nalezení“. Identita v tomto podání předchází existenci a je chápána jako lidská vlastnost. Tento přístup bývá nazýván esencionalismem či primordialisem (Gellner 2003, Nosková 2005). Osobně se příkláním ke konstruktivistickému hledisku, které chápe identitu výhradně jako proces a sociální produkt, který je – více či méně sebe/reflexivně – konstruován. Formování identity je ovlivňováno jak psychologickými, tak sociálními procesy, a i když se jedná o relativně stabilní prvek sociální reality, nejedná se o žádný „přirozený“ či apriorně daný sociálně-psychologický fenomén. Identita zůstává nesrozumnitelná, pokud není umístěna v určité kultuře. Jakákoliv teorie identity má své kořeny v obecnějším výkladu reality, je zabudována do konkrétního

jaké jsou (a budou) formy a důsledky širšího vymezení hranic, v jejichž rámci dnes probíhá sociální jednání.

symbolického světa a jeho teoretických legitimizací (Berger, Luckmann 1999: 172).

Pro téma národní a evropské identity považují za důležitou Hooverovu (1997) teorii formování identity, jež vychází z prací Erika Eriksona (1963, 1968, 1974, 1982). Erikson rozlišuje mezi pozitivní a negativní identitou. Negativní identita má většinou podobu znevažování či pseudo-vymezování a Erikson v této souvislosti hovoří o patologickém formování identity. Bývá téměř pravidlem v situaci menšin, jež se vymezují vůči dominantní kultuře, a většinou vede k posilování skupinových antagonismů a agrese. Jejím dlouhodobým důsledkem bývá růst nenávisi, frustrace a nedostatek sebe/úcty. Patologičnost takové identity spočívá v tom, že má většinou destruktivní politické a sociální důsledky. Jak tvrdí Erikson (citováno dle Hoover 1997: 33), *„jakmile se jednou naučíme považovat jiné – jakoukoli lidskou bytost na nepracovním místě, nesprávné kategorie či v nesprávné uniformě – za škernu naší morální vize, jsme na cestě znásilnění samotné lidské esence, pokud ne života samotného“*.

Formování identity není nikdy přímocaré. Vždy existuje napětí mezi pozitivním a negativním pojetím identity. Erikson (Hoover 1997) tvrdí, že nebezpečí přisuzování (ať už sobě či druhým) negativní identity, tzn. vymezování vůči tomu, co odmítáme, ať už u sebe či u druhých, je vždy přítomné. Jde však o to, disponovat prostředky na zvládnutí tohoto nebezpečí. Různé identity mohou být jak v komplementárním, tak diskriminačním vztahu a Erikson (ibid.: 76) analyzuje diskriminaci (a šovinismus) jako zdroj patologického formování identity. Identity, již je dosaženo viktimizací „jiných“, nazývá patologii. Ukazuje, že dynamika patologické identity může být různá, většinou však vede k nenávisi, k násilnému jednání a ke snaze o dominanci. Pozitivní identita, jež nemá neurotickou povahu, spočívá ve schopnosti demonstrovat svoji kompetenci, být integrální součástí komunity a budovat vazby vzájemnosti, napať vede k sebe/uspokojení.

Erikson dochází ve svých výzkumných analýzách formování identity k závěru, že lidská přirozenost spočívá v usilování o identitu,

jež je založena na dvou základních principech.<sup>35</sup> Jednak je to princip kompetence ve výrobních, sociálních a osobních vztazích. Tyto tři vrstvy kompetence mohou být zhruba vymezeny oblastí 1. trhu, 2. státu a občanské společnosti, 3. rodiny a občanské společnosti. Bohatství, moc, vliv, prestiž, přátelství či láska mohou představovat některé z forem (v různé míře) institucionalizované kompetence. Druhým principem naší identity je vědomí naší sociální integrity ve světě sdílených „rozumných“ významů. Jde o míru naší zakotvenosti ve specifickém sociálním prostředí. Jak kompetence tak integrity, jakožto hlavní principy naší identity, zahrnují transakci mezi jednotlivcem a společností. Obojího může být dosahováno pouze díky individuálnímu úsilí a prostřednictvím společenského uznání jeho hodnoty. Identita roste a je využívána či frustrována pouze v komplexním sepětí jedince a společnosti (Hoover 1997: 19–21).

Eriksonova koncepce byla v nedávné době terčem feministické kritiky, která poukazovala na skutečnost, že je příliš individualistická a ignoruje biologické a genderové rozdíly, které představují zásadní meze v rozvíjení principů kompetence a integrity. Kritika poukázovala na hodnotu vzájemného uznání (genderového, etnického, třídního apod.), kdy nepředpokládáme, že genderové, biologické či sociální rozdíly představují rozhodující determinanty v procesu formování identity. Bez vzájemnosti, která bourá stereotypní představenost sociálně přisuzovaných identit, není možné rozvíjet naší kompetenci a sociální integritu a nelze hovořit o svobodném formování identity. Proto ke kompetenci a sociální integritě musíme podle Hoovera (ibid.: 25) přidat ještě třetí základní princip formování identity, princip lidské vzájemnosti, či princip uznání.

Nyní bych rád rozšířil individuální kontext sociálně psychologických procesů, které utvářejí identitu, o historickou perspektivu. Historický pohled může poskytnout naši analýze formativních procesů identity cennou dimenzi. Pro téma konstrukce evropské identity je

35 Eriksonova koncepce identity byla za poslední čtvrtstoletí testována více než 300 studiemi či analýzami (dle Hoover 1997: 19).

důležité, abychom se pokusili porozumět proměněnám kontextů a form utváření (kolektivní) identity v podmínkách rodící se modernity.

#### 4.2 Modernita a identita aneb hrob neznámého vojína

Byly to především protestantismus a evropské osvícenství, jež razily cestu liberální ideologii a individualismu, a jež přinesly nejen soumrak náboženského způsobu myšlení, ale také rozblesek věku nacionalismu (Anderson 2003: 247). Zrození subjektivity, které popisuje Habermas (2000a), přináší požadavek morálně odpovědné a integrované individuality, která je však již vyvázána z organických vazeb parochiální pospolitosti. Mnozí autoři se shodují na tom, že problémem formování identity vyvstal jako nálehavý problém až s příchodem modernity (Bauman 1995, Giddens 1998), nejvyostřeněji pak v důsledku procesů masové demokratizace (Calhoun 1994: 2).<sup>36</sup> Modernizační procesy dramaticky proměnily sociální mapu západních společností a spolu s novými podmínkami výroby a spotřeby došlo k růstu sociální mobility a spolu s tím k růstu masovosti a anonymity, k atomizaci a sociální fragmentaci. Rodová identita již nepostačovala jako zdroj obecné sociální identity, tak jako v tradiční společnosti (ibid.: 11). Zatímco v tradiční společnosti byla identita vpletena do spletitého systému sociálních rolí, statutů a vazeb (Giddens 1998), v moderní společnosti je osobní identita stále méně výsledkem předem daných historických a sociálních kontextů a musí být naopak aktivně konstruována (Hoover 1997). Jak trefně poznamenává Stuart Hall (1996: 4), problém identity je v moderní společnosti otázkou „routes“ spíše než „roots“. Historie, jazyk a kultura přestávají být zdrojem (kontextem) identity v tradičním slova smyslu, stávají se však zdrojem jejího aktivního utváření. Již nejde ani tak

o to „kdo jsem“ či „odkud jsem“, jako spíše o to „kým chci být“, „kým budu“, „co mne reprezentuje“ a jak to ovlivní způsob, jímž se budu reprezentovat v budoucnu. Ne že by snad našim předkům méně záleželo na tom, „kdo jsou“. Avšak pro moderního člověka je daleko obtížnější zjistit „kým je“, a tuto svou identitu si uchovat sám před sebou a v očích druhých (Calhoun 1994: 10).

Moderní společnost, která se vyznačuje velkou dynamičností a proměnlivostí, činí náhle budoucnost člověka nejistou. Znesnadňuje mu najít si snadno své pevné „postavení“, které je všemi uznané, respektované a zajištěné do budoucna. Každý jednotlivec se zdá (a má) být snadno nahraditelný a podmínky modernity najednou staví před každého problém identity jako úkol (Bauman 1995). V tradiční společnosti byla identita samozřejmá a stála a její zpochybnění se rovnalo výrobě, v moderní společnosti je identita proměnlivá a nesamozřejmá, její zpochybnění se stalo podmínkou lidské existence a vede k niterným i sociálním střetům a napětí, jejichž důsledky bývají stejně tak obdivuhodné a povznášející jako šokující a tragické. „Tekutá modernita“ (Bauman 2002) tak zrodila „modulárního člověka“ (Gellner 1997), jenž získal právo „být sám sebou“ (Calhoun 1994), a jehož identita, jež může být vždy i jiná, se stala jeho životním projektem. Taylor (2001: 45) v této souvislosti hovoří o „ideálu autenticity“: „Tato změna je částí hlubšího subjektivního obratu, k němuž došlo v novodobé kultuře, obratu k nové formě niternosti, v níž sami sebe náhle vnímáme jako bytosti s vnitřní hloubkou.“

V souvislosti s politickými změnami se také objevila otázka, jaký druh identity nás kvalifikuje k účasti ve veřejné sféře, která ovlivňuje státní moc a podmiňuje politiku vlády. Zavedení demokratické formy vlády vyvolalo nálehavou otázku, kdo je a kdo již není součástí „lidu“ (Calhoun 1994: 2, srov. Habermas 2000a). Zatímco v tradiční společnosti převládaly náboženská, dynastická a zejména teritoriální dimenze kolektivní identity, jež podpiraly dobové politické instituce (Gellner 2003: 53), v moderní společnosti převládla jako kolektivní dimenze identity národní identita, jež dala vzniknout modernímu

36 Nejirůznější erika starověkých a středověkých kosmopolitních měst, kterých ovšem bylo ve skutečnosti velmi málo, spolu většinou mírově soužila ne snad z důvodů vzájemných sympatií, ale do značné míry proto, že nebyla povolána k společnému politickému jednání (Calhoun 1994: 2).

národním státu a stala se zdrojem jeho legitimacy. Gellner (2003) velmi přesvědčivě dokazuje, že vznik moderního nacionalismu a národních identit je důsledkem modernizace.<sup>37</sup> Hlavní příčinu vzniku moderních národů vidí Gellner (ibid.: 45) v tom, že nový sociální řád musel kvůli specifické povaze práce operovat v podmínkách tzv. vysoké kultury. Nárůst duševní (sémantické) práce, jež je založena na manipulaci s informacemi, a anonymita partnerů vedly k potřebě *bezkontextové komunikace* – jež není závislá na lokálním kontextu – v rámci všeobecně gramotné společnosti. Nezbytnost vysoké kultury, která umožňuje fungování moderní společnosti, je zdrojem vzniku moderních národů a nacionalismu. Gellner (2003: 8) zároveň trvá na tom, že nacionalismus jako politická doktrína a ideologie, která si zvolila za základ identity „kořeny“, je příčinou vzniku národů, ne naopak. Národní (resp. kulturní) příslušnost legitimizovala novou formu sociální příslušnosti a v novém společenském řádu se stala hlavní legitimizační základnou politické organizace, zdrojem politické aktivity a loajality.

Podobný názor zastává také Anderson (2003), který považuje moderní národ za *pomyslné společenství* (imagined community) a poukazuje tak na důležitý aspekt kolektivní dimenze lidské identity: každé společenství, které pokračuje rámcem naší osobní zkušenosti, si ve skutečnosti jen představujeme. V průběhu modernizace došlo podle Andersona k vytvoření stavu skupinové identity příslušníků určitého společenství pomocí vědomí společných znaků, které spojují jeho členy, aniž by se při tom museli nutně znát. Moderní naci-

37 Jak bylo zmíněno výše, existuje také názor, že národní identity jsou „přirozenými“ kulturními individualitami. Autoři zastávající toto stanovisko se označují jako primordialisťe či esencialisťe, záleží na úhlu pohledu dané sociálněvědní disciplíny. I když vymezení těchto pojmů není vždy zcela jednotné, lze říci, že primordialisťe v zásadě odmítají tezi o národu a národní identitě jakožto historiko-sociální konstrukci. K diskusi o primordialismu, který je dnes v sociálních vědách (včetně historických věd) považován za překonané paradigma (srov. pozn. 34), viz Gellner (2003), Smith (1998, 2003), Nosková (2005), z české proveniencce viz Pustějovský (2002), který se pokouší o souhrnný přehled této diskuse.

onalismus vznikl podle jeho názoru mimovolně prolutnutím několika skutečností, mezi něž patří především vynález knižtisku a vznik kapitalismu. Nemí bez zájmovosti, že kniha byla v Evropě první masově vyráběnou průmyslovou komoditou.

Ústřední význam tiskarského povolání spočíval především v tom, že razilo cestu moderní představě času. To také odpovídá Giddensově (1998) tezi o *časoprostorovém rozpojení* jako hlavním principu modernity. Zatímco v tradiční společnosti je konkrétní kde téměř vždy spojeno s konkrétním *kdy*, v moderní společnosti se tato vazba přetřívá; dochází k rozpojení času a prostoru. Anderson (2003: 257–269) na analýze dobových románů a novinových článků přesvědčivě ukazuje, že také jejich přičiněním dochází k přijetí nového pojetí prázdného, homogenního času.<sup>38</sup> Časoprostorové rozpojení je umožněno technologickým rozvojem, který přináší především revoluci v dopravě, ale také masovým rozšířením mechanických hodin, ke kterému dochází v západní Evropě ke konci 18. století (Giddens 1998). Komplexní reorganizace časoprostorových vztahů, jež vyvolává krizi klíčových středověkých institucí – církve, feudální ekonomiky a na válku orientovaných království – je ale především rozvojem kognitivní i emocionální kapacity člověka. Spolu s tím, jak jsou čas i prostor vyprázdněny a zbaveny posvátnosti, dochází k velké transformaci vědomí prostoru a času a také lidské psychiky a prožívání (Rifkin 2005). V souvislosti s alfabizací dochází ke změně pojetí „simultánnosti“, jež umožňuje přijetí představ „pomyslného společenství“ národa. Představa homogenního prázdného času umožňuje vztáhnout k sobě dva jevy, které spolu nijak bezprostředně nesouvisí, a vytvořit si představu o simultánní aktivitě anonymních členů skupiny (národa). Masové měření času pak navíc umožnilo v tomto prázdném čase aktivně žít a plánovat. Oddělení času a prostoru tak

38 Anderson (2003) hovoří o tzv. mesianistickém pojetí času v tradiční společnosti. Zajímavou a velmi podobnou analýzy najdeme například u Taylora (1994), který rozlišuje „sakrální“ a „profánní“ pojetí času či u Giddense (1998). Za pozornost stojí také k tomuto problému relevantní úvaha o pojetí všednosti a svátčnosti z pera pražského filosofa Miloslava Petříčka (1993).

vede k uvědomění si obojího.<sup>39</sup> To je pro představu moderního státu i pro formování kolektivní identity, jež jsou obě definovány hranicemi, klíčově.<sup>40</sup>

Dalším důsledkem časoprostorového rozpojení a přijetí představy prázdného homogenního času, který je pro téma formování identity klíčový, je změna ve tvorbě kolektivní paměti a nová forma „časového rozpojení“ s minulostí. Součástí „krize identity“, kterou vyvolávaly modernizační procesy, byla také „krize paměti“. V tradiční společnosti je tvorba kolektivní paměti závislá na orální praxi. Jak říká McQuire (1998: 120), lidé, kteří ústně předávali příběhy a zkušenosti, byli skutečným „textem historie“. Urbanizace a sociální rytmus města (hluk v továrnách, dlouhý pracovní den, úbytek volného času) znehodnotily každodenní praxi tradiční společnosti a vedly jak k rozkladu cyklického, s místem spojeného času, tak k narušení orální tradice, jež byla základním prostředkem kulturní reprodukce. Byly to právě romány a noviny, které po orální tradici převzaly funkci tvorby kolektivní paměti. Především romány, které se rodí v prostředí osamělého jednotlivce, byly hlavní formou zprostředkovávání nově nalezené subjektivity (Habermas 2000a). Zatímco v tradiční společnosti, jak poukazuje Lyotard (1984: 22), je součástí sociální praxe jak příběh (narace), tak jeho samotná prezentace, časopis, noviny a ro-

39 Klíčovým vynálezem byl v tomto ohledu vynález chronometru. Chronometr umožnil vytvoření časových zón a způsobil, že dnes můžeme žít v jednom globálním čase. Roku 1759 získal John Harrison ocenění Britské královské námořní akademie za sestavení nepřesnějšího chronometru, za což byl odměněn částkou 20 tisíc liber šterlinků. Zatímco námořníci Jelfino Velikocentra dokázali přesně určit zeměpisnou šířku, neschopnost přesně zaměřit zeměpisnou délku neumožňovala žádoucí koordinaci mezi centrální vládou v Londýně a koloniálními državami a také způsobovala námořnictvu značné materiální ztráty. Standardní světový čas byl však zaveden až v roce 1884 na mezinárodní konferenci konané ve Washingtonu. Zeměkoule byla rozčleněna do čtyřiceti časových zón a byl stanoven přesný početek dne na celém světě (Griddens 1999).  
40 Dynastické státy byly na rozdíl od moderních států děňovány centry. Také velké náboženské systémy mají většinou univerzalistickou povahu a nejsou přímo márně děňovány „hranicemi“ (Anderson 2003: 245, 254).

mány přinášejí (často intimní) příběhy ke „konzumaci“ v nově zrozeném prostředí intimity (McQuire 1998: 121).

„Krise paměti“ a míra i intenzita „časoprostorového rozpojení“ byla dále znásobena vynálezem telegrafu, který zpochybnil tradiční pojetí komunikace a poskytl oprávněnou myšlenku informace zbažené kontextu. Spojenectví tisku a telegrafu vedlo podle Postmana (1999) k tomu, že dekontextualizovaná (a z hlediska čtenáře často spíše bezvýznamná) událost byla povýšena na informaci.<sup>41</sup> Thompson (2004) hovoří v souvislosti s rozvojem masových médií o fenoménu *nepojité časoprostorové zkušenosti*. Komunikace v moderní společnosti se podle něj vyznačuje především tím, že nevyžaduje sdílení společného časoprostoru, a že v ní převažují interkace, které nazývá *zprostředkovávanými kvaziinterakcemi*. Zprostředkované kvaziinterkace se vyznačují strukturální asymetrií mezi podavateli informací a jejich příjemci, jež je dána neschopností modifikovat tok komunikace dle reakcí příjemce. Zatímco sledování druhých je konstitutivním prvkem interkace *tváří v tvář*, absence reflexivního sledování druhých je typickým rysem kvaziinterkace. Absence zpětné vazby mezi podavateli a příjemci je konstitutivním prvkem nastupující masové další komunikace.

Formování kolektivní paměti a sdílené narace tak modernia vytváří z oblasti „živé řeči“ (McQuire 1998: 121). Přerušením řetězu živé řeči, tradičního zdroje sdílené narace, dochází k časovému rozpojení s minulostí, což si vyžadovalo novou formu předávání zkušenosti (narace): refiguraci vědění. Prominentní formou utváření kolektivní paměti se tak stává vědecké poznání. Tento proces také časově odpovídá vzniku moderní historiografie, jež se odděluje od „pouhé“ literatury a filosofie jako pokroková „objektivní“ věda a jež se vyznačuje zcela novým zaujetím pro zkoumání minulosti;

41 Roku 1844 zahájil Morse v USA provoz první národní telegrafické linky a roku 1848 začala první tisková agentura The Associated Press chrlit neadresné, dekontextualizované a inkoherenční zprávy a místní zprávy postupně ztrácely na stránkách novin své privilegované postavení (Postman 1999).

chce zjistit to, „co se opravdu stalo“ (srv. Wallerstein 1998).<sup>42</sup> V 19. století tak minulost začala být vnímána jako propastně oddělená od přítomnosti a přítomnost naproti tomu začala být vnímána prizmatem „vědecké disciplíny“, jež je schopna nového zaměřenějšího pohledu na minulost (McQuire 1998: 121). S příchodem prázdného homogenního času tak dochází k paradigmatické změně, kdy praxe *minulost si pamatovat* se mění na praxi *minulost přepisovat*, vše, co je zapřáno v prázdném homogenním čase je nevratné a může být pouze přepsáno v jiné podobě.

„Nesnesitelná prázdnota času“, jak to nazývá McQuire (1998), či „éra prázdnoty“, o které hovoří Lipovetsky (1998), byla navíc zaplněna vírou v pokrok a lidská paměť se v důsledku toho na místo „zachování“ minulosti zaměřila na její aktivaci. Triumf modernity, shrnuje McQuire (ibid.: 121), tak vede k bezprecedentnímu rozpojení s minulostí a ke krizi paměti, jež musela být nahrazena navázáním vztahu k minulosti v jiné podobě; 19. století se stává stoletím historie. Tento způsob „gilotinování minulosti“ (McQuire 1998: 124) vedl ke zrození historicity jako nové „přirozenosti“, jež odmítla zahrnout lidskou praxi a zkušenost jako něco neslučitelného s logikou velké narace vlastní „člověku a věcem“ (Foucault), narace, jež se stala základem pro politické i ekonomické jednání (McQuire 1998: 122). Se smyslem pro historickou dialektiku tak můžeme říci, že „minulost“ musela být nejdříve oddělena od přítomnosti, aby ji později mohla nemilosrdně destruovat smérem k nové budoucnosti. Jak říká Lipovetsky (1998: 112) ve své *Éře prázdnoty*: „Jedinec zaměřený na sebe a uvažující o sobě **odděleně** od okolního světa přerušuje řetěz generací; minulost a tradice ztrácí přitažlivost; jedinec považovaný za svobodného už není povinen uctívat své předky, kteří omezují jeho absolutní právo být sám sebou“ (zvyřazeně autorem).

42 Moderní historiografe se tak distancuje od pouhého vyprávění příběhů jako zaznamenávání minulosti vlastního lidu či státu, jež bylo v minulosti běžné, jež ale příliš často sloužilo potřebám vládců či jiných mocenských skupin (Wallerstein 1998). V této době se v historické vědě ujímá rozlišení na „primární“ a „sekundární“ zdroje, jež zavádí Leopold von Ranke (McQuire 1998: 121).

V této souvislosti je potřeba zmínit, že každá kolektivní identita předpokládá jak kolektivní paměť, tak kolektivní anamnézu (Mecucci 1996). Konstrukce kolektivní paměti má vždy selektivní charakter, jejím principem je v lepším případě „ztráta paměti“ a zjednodušování historické komplikovanosti, v horším případě záměrné překrucování faktů. Jak poznamenává Renan (1993: 11), „... podstata národa spočívá v tom, že všichni jedinci spolu mají něco společného, ale i v tom, že všichni něco zapomněli. Žádný Francouz neví, je-li Burgundanem, Alemanem nebo Vizigótem, a každý Francouz musí zapomenout na Bartolomějskou noc a masakry 13. století na francouzském jihu.“ Charakter a úskalí takto konstruované kolektivní paměti zdárně shrnuje následující citace:

Každý vyprávěný příběh je selektivní, nevypráví se všechno, nýbrž jen body, které z děje vyčnívají a umožňují zosnovat dějinnou zápletku... Plyne z toho, že vždycky lze vyprávět jinak. Právě tato selektivní funkce příběhu je příležitostí k manipulaci. Nabízí nástroje velmi lživým strategiím, které od počátku fungují jako strategie zapominání a rozpominání. Z těchto strategií pak vyrůstají pokusy ... nastolit „autorizovanou“ historii, historii oficiální, veřejně vyučovanou a oslavovanou... Uzavírá se tak hrozivý pakt mezi vzpomínáním, zapomináním a komemorací (Ricoeur 2000: 37).

Konstrukce národní identity je tedy vždy směsí vzpomínání, zapominání a invence. Jak také ukazuje Giddens (2000), většina údajně prastarých tradic má svůj původ v moderní době. Zároveň samotné slovo tradice v tradičních společnostech nenajdeme, neboť *tradice* je doslova všudypřítomnou součástí každodenního života, k vynalézání většiny nám známých tradic došlo v průběhu 18. a 19. století, kdy se v důsledku rychlých sociálních změn rozkládají tradice „skutečné“, tedy prostý životní rytmus. V souvislosti s technologickými změnami pak dochází k nárůstu zmiňovaných „selektivních strategií“ jak „zosnovat dějinnou zápletku“ (Ricoeur). Nejdříve to byla fotografie, jež se stala v době vynořující se „kritice paměti“ talisma-



nem ztracené minulosti a novou formou nesmrtnosti, a jejíž ob-  
jevení bylo doprovázeno nesmírným entuziasmem, patrně způsobeným úlevou nad údajným nalezením vlastní minulosti (McQuire 1998: 124). Avšak v okamžiku, kdy byla fotografická technika dove-  
dena k dokonalosti filmové kamery, dostalo lidstvo do vínku nástroj  
z nejlivějších, který znamenal novou etapu formování (kolektivní)  
identit: O tom se ale zmíníme později.

Koncepce národa se navíc rodila v době, kdy osvícenství zpo-  
chybňovalo autoritu boha, jež byla zdrojem legitimity hierarchicky  
uspořádaných dynastických říší. Jak poznamenává Anderson (2003:  
246), nástup nacionalismu nebyl sice přímo výsledkem eroze nábo-  
ženských jistot, náboženské a nacionální myšlení však vykazují vý-  
znamné podobnosti; minimálně pokud jde o ochotu umřít a zabít  
ve jménu nově zrozených „představ“. Tento postřeh je zajímavý ze-  
jmána z perspektivy problému identity.

Když začne být spása absurdní, nic není nezbytnější než nalezení jiné po-  
doby **kontinuity**. Bylo tedy nutné proměnit osudový úděl v kontinuitu,  
nahodilost ve smysluplnost, a to v sekulární perspektivě. ...k dosažení to-  
hoto cíle se nehodí (nehodilo) nic lépe, než představa národa. (Ande-  
son 2003: 247, zvýrazněno autorem)

Ke vzniku národní identity dochází v podmínkách rozsáhlých mo-  
dernizačních procesů (alfabetizace, sekularizace, industrializace, ko-  
mercializace, urbanizace, demokratizace), které vystavily lidskou  
identitu novým otřesům a turbulencím. Moderní individualismus  
pak v podmínkách národních států nestrastoval ve svůj praxí opak  
a národní identita se stala základnou pro mobilizaci občanů k totální  
válce. Hrob neznámého vojína, jehož anonymita nebyla výrazem ne-  
znalosti, nýbrž symbolem nové „viry“, se stal bezprecedentním po-  
mníkem eschatologie moderního člověka. To se odehrálo v době, jak  
trefně poznamenává Anderson (2003: 246, 268), kdy četba novin na-  
hradila ranní modlitby. Calhoun (1994: 10) se domnívá, že právě to  
jednou provždy zásadně proměnilo náš pohled na otázku kolektivní

identit. Dostáváme se k otázce vztahu identity a politiky, která je  
pro naše téma klíčová.

### 4.3 Nacionalismus a politika identity aneb o falešných nepřítelích a politice strachu

Zrekapitulujme, že identita, která je výsledkem dialektického vztahu  
mezi společností a jednotlivcem, je považována za sociální konstrukt.  
To však samozřejmě neznamená, že je proto méně skutečná. Dále  
jsem ukázali, že modernizační procesy vedly ke změně kontextu  
utváření identity, a že v podmínkách modernity je problémem formo-  
vání identity konfrontován s faktem vysoké sociální proměnlivosti.  
Na obecné rovině můžeme říci, že vznik národních identit je reakcí  
na krizi identity, kterou vyvolávají modernizační procesy. V tako-  
vého podmínkách se identity mohou měnit a mění jak v důsledku  
psychologických, tak sociálních změn. Obě tyto složky tvorby iden-  
tity jsou ostatně v reflexivním vztahu. Lidské jednání působí na rea-  
litu, která zpětně ovlivňuje formování identit.

My se však chceme zabývat především identitou ve vztahu k po-  
litice, ačkoli je zřejmé, že v otázce identity čelíme velmi komplexní  
problematice, a že není možné opomenout ani ostatní sociální a psy-  
chologické aspekty procesu formování identity. Identita může být  
(a je) politicky de/formována a zne/užívána. Jak ukazuje Hoover  
(1997: 4–7), vztah identity a politické moci se vyznačuje podobnou  
dynamičností a reflexivitou jako vztah identity a kultury (společ-  
nosti); politika je ostatně aspektem kultury. Každý mocenský i soci-  
ální systém se přizpůsobuje potřebám lidské identity a každá iden-  
tita je ovlivňována politickým i sociálním jednáním.

Jak argumentuje Hoover (ibid.), identita je artefaktem (poli-  
tické) moci a největší (politickou) moc má ten, kdo nejvíce ovliv-  
ňuje kontext formování identity. Stát identitu vysloveně netvoří, její  
tvorba probíhá primárně spíše v oblasti rodiny, občanské společnosti  
a trhu. Stát však významně ovlivňuje prostředí formující identitu

pomocí vzdělávací politiky, kulturní politiky, ekonomického dohledu, politiky dětské a zdravotní péče, apod. Identita je však nutně otevřena jak individuálnímu snažení, tak politické agitaci, neboť jak říká Calhoun (1994: 29), identita je vždy zčásti projektem, je zakouřena v našich morálních aspiracích, které se nám daří realizovat jen částečně. Každá politika se tudíž snaží identitu, jež má pro ni konstitutivní význam, a která je nicméně do jisté míry vždy fiktivní, zne/užívat a přiležitostně znášet vůči voličům „požadavek“ identity (Calhoun 1994: 19, Hoover 1997: 64).

Jak praví slavná teze Carla Schmita, v pozadí veškerého politického rozhodování je odlišení přítele od nepřitele (viz Ottmann 1993). A vskutku, nic nevede účinněji k posilování lidské vzájemnosti a přínaléžitosti, jež mohou být zne/užity k mobilizaci občanů za účelem získání politické podpory a posílení politické moci, než označení společného nepřitele. Světová politika 20. století poskytuje nezměrné příklady, kdy se vlády, zpravodajské agentury i média uchýlovaly ke konstruování primitivních simplifikací obrazu nepřitele. Bělohradský (1992: 38) poukazuje na to, že ačkoli v ekonomické i kulturní sféře vše národní i etnické ztrácí význam, nacionalismus a rasismus se přesto zdá být na vzestupu, neboť globalizace rozrušuje lokální kontexty a vyvolává silně pocítovanou potřebu identity, „na které špatní politikové profitují vymyšlením falešných nepřítel.“ Zvláště s růstem hrozby terorismu po 11. 9. 2001 dochází k nestrídmému praktikování *politiky strachu*, jak na příkladu USA přesvědčivě ukazují dnes již téměř kulturní angažované dokumenty Michaela Mooraa, *Bowling for Columbine a Fahrheit 9/11*. Cambella (dle Drulák 2001: 12) ostatně ukazuje na příkladu USA, že politika identity hrála v dějinách formování americké identity vždy stěžejní roli. Identita Američanů byla postupně definována *proti* původním obyvatelům (indiánům), Angličanům, Afričanům (černým Američanům), komunistům a konečně teroristům. Jak říká Cambella (ibid.), národní identita je pomocí politiky konstruována v atmosféře ohrožení, jejímž prostředkem je „odlišení“ a jejímž zdrojem *jeu* ti „druzí“. Není podle něj pravda, že legitimní politika je závislá na předem

dané kolektivní identitě, jde spíše o vzájemně reflexivní vztah. Kolektivní identita je tvarována politickým diskursem a členými mediálními strategiemi, jejichž inherentní součástí je také konstrukce „jiných“. Špatnou politiku můžeme však podle Bělohradského (1992: 38) odlišit od dobré politiky tím, že si ty „jiné“ vymyšlí, konstruuje falešného nepřitele. Dobrý politik si nepřitele nevymyslí, nýbrž pojmenovává nepřitele skutečného.

Napětí mezi partikularismem a univerzalizmem je klíčem k chápání vztahu identity a politiky. Rozdílnost implikuje diskriminaci a to zakládá možnost politického zne/užívání identity; potvrzování rozdílnosti je proto také kritickým politickým aspektem procesu formování identity. Jak říká Hoover (1997: 66), rozdílnost podporuje identitu, stejně tak jako ji ohrožuje. Identita však vždy obsahuje rozdílnost, jež konstituje hranice naší identity (Connolly 1991). Otázka identity zahrnuje dva propojené momenty: moment *odlišnosti* vlastní osoby a specifické vlastnosti, které tuto odlišnost konstituují, a moment *trvání* vlastní osobnosti, jež zaručuje kontinuitu těchto charakteristických rysů navzdory měnícím se okolnostem života (Bauman 1995: 27). *Trvání odlišnosti* vede k „vytváření hranice“, které s sebou nutně nese proces zahrnování (inkluze) a vylučování (exkluze) (Eisenstadt, Giesen 2003: 364). Identitu, jak bylo již zmíněno výše, mohou být jak komplementární či podpůrné, tak diskriminační či součejivé, obojí je podle Hoovera (1997: 65) stejně pravděpodobné. Jak vysvětluje Anthony Cohen (2000) na příkladu skotské identity, koncept *hranice a periferie* je klíčový pro pochopení kolektivní dimenze lidské identity. To souvisí se všeobecně přijímaným předpokladem sociální teorie identity tvrdícím, že dominantní skupiny se vyznačují slabší skupinovou identitou. Kolektivní dimenze identity vystupuje na povrch a proměňuje se v okamžiku prožitku rozdílnosti, tedy v okamžiku, kdy nemohu uplatnit jiné dimenze mé identity. Pokud jsem například příslušníkem početné etnické dominantní skupiny, nezžívám prožitek rozdílnosti tak často jako příslušník malé nedominantní etnické skupiny, tudíž moje kolektivní identita je méně vybrocená a vztah vzájemnosti k ostatním členům dané skupiny slabší.

A. Cohen (1996: 802) klade v této souvislosti suggestivní otázku, proč vlastně máme potřebu kolektivní (národní) identity? Je to proto, odpovídá, protože kolektivní (národní) identita je výrazem individuální identity. Potřeba identifikovat se s něčím tak abstraktním, jako je národní identita, je výrazem, jak bylo již řečeno a jak bud dále argumentováno, krize identity.

Jak také ukazují analýzy moderního nacionalismu, národní identity jsou většinou z velké části definovány jako „negativní identity“ (Giddens 2007: 206, Luhmann 1971: 60). Národ vždy existuje v představách jako vnějšíkově ohraničený vůči „jiným“. Jak říká Anderson (2003: 245), „ani ti největší mesianisté nesní o dni, kdy se příslušníci lidského rodu připojí k jejich národu, tak jak to bylo možné v určitých epochách...“. Také Hoover (1997: 40) argumentuje tím, že možnost přímého zasahování státu a politiky do procesu formování identity je zpravidla reakcí na krizi identity. Má povahu patologického stereotypního formování identity a v daných podmínkách je náhradou nedostatečné jistoty a osobnosti nezralosti jednajících a vede k formování negativních identit. Problém takto legitimizované autority spočívá v tom, že negativní identita představuje vrtkavý a nespolehlivý zdroj politické loajality. Podporují-li něco jenom proto, že se to liší od *něčeho jiného*, loajalita je náhle ohrožena, pokud *ono jiné* není dostatečně přítomné a hroživé. Udržet loajalitu občanů tak vyžaduje (čas od času) *ono jiné* vystavovat na odly, či eventuelně aktivně vytvářet; tedy vymýšlet pseudohrozby a falešné nepřátele.

Formování identity je způsob zvládnání a redukce nejistoty a mnohoznačnosti. Při nedostatečné schopnosti uplatnit naši kompetenci, být integrální součástí komunity a budovat závazky vzájemnosti, čelíme problému krize identity. Krize identity může vést – ve snaze nalezt *funkční psychosociální ekvilibrium* (Erikson) – k stereotypnímu přijímání negativních identit a k pseudo-vymezování, čímž, jak dokazuje Marcia (1997), činí jednotlivce tvárnějšího pro populistickou agitaci a náchylnějšího k závislosti na autoritářských vůdcích. Politika, která staví na strachu a nedůvěře, která v zájmu udržení či získání moci produkuje falešná ohrožení, podporuje, jak by řekl Erikson,

patologické formy identity: pseudo-vymezování, znevazňování, negativní identitu. Pokud patologické formy identity prostupují politiku, identity se mohou začít vymezovat nepřátelsky vůči rozdílnosti a rozdílnost začne dříve či později destrukovat samotné identity. Každá (politická) autorita, jež se snaží téžít z lidského zmatení, ba zoufalství, aniž by nabízela užitečná řešení, má proto omezené trvání a je nutně nestabilní. Krize identity představuje příčinu vzestupu i pádu takové politické autority. Národní identity evropských národů mají mnoho patologických prvků a důsledky jejich patologičnosti dosáhly díky dynamice a technologické vyspělosti modernity katastrofálních rozměrů. Podobnou, avšak poněkud radikálnější diagnózu formuluje Tom Nairn (citováno podle Andersona 2003: 243):

Nacionalismus je patologie moderního historického vývoje, která je stejně nevyhnutelná jako „neuróza“ u jednotlivce, provází ji velmi podobná zásadní dvojznačnost, podobná latentní možnosti zvrhnout se v šílenství, vyústá z dilemat bezradnosti (která je pro společnost ekvivalentem infantilismu), jimiž je zatížena většina světa, a je v podstatě nevyléčitelná.

Souhlasím s Hooverem (1997: 72), který požaduje, aby principiálním zdrojem politické autority bylo omezení důsledků patologie v procesu formování identity. Funkcí každé vlády by mělo být, spíše než vytvářet společenskou konformitu či si kupovat občany materiálními benefity, vytváření vhodných podmínek pro osobnostní rozvoj a pro sebe/reflexivní nalezení pozitivních identit, jež jsou založeny na kompetenci, sociální integraci a závazcích vzájemnosti. Taková identita může vést k uznání rozdílnosti, k zmiřňování a zvládnání konfliktnosti, k individuálnímu i kolektivnímu uspokojení (Hoover 1997: 66). Jak ukazuje Alan Wolfe (1989) na příkladu USA a skandinávských zemí, tam kde se snaží stát či trh přebrat rodinné a občanské společnosti klíčovou funkci v procesu formování identity, společenské podmínky se zpravidla zhoršují. Podstatné odpudivějších příkladů bychom však našli mnohem více, Třetí říši počínaje a současnou autokracii v Severní Koreji konče.

Ale také v současné rétorice evropských (populistických) politiků často zaznívá argument, že evropská a národní identita jsou v rozporu. Poukazují na to, že evropská integrace podlamuje kořeny státní autonomie a suverenity, a tím také podkopává loajalitu občanů k jejich národnímu státu. Jak je zřejmé z výše řečeného, je to argument na hlavu postavený. Politická integrace, jak realistiky poukazuje Millward (1992), je ve skutečnosti záchrannou národními kulturami a státy v Evropě, které se v průběhu 20. století neváhaly opakovaně spustit až na samotné dno. Zaměňování snahy řešit problémy modernity s příčinami těchto problémů je tristněhodná ignorance, spíše však politická neodpovědnost a oportunní uplatňování *politiky strachu*.

Tuto praxi známe například také z českého prostředí. Primitivní fabulování obrazu (údajně) vzdáleného a byrokratického Bruselu jakožto „jiných“, jež znesnadňuje rozvinutí seriózní a věcné veřejné debaty o důležitých evropských a globálních otázkách, je místní obdobou politiky strachu, jež vyrůstá z tradičně slabé identifikace se státem a jeho institucemi (Müller 2002). Česká společnost nemá tradici státovorného cítění, což znesnadňuje formování politické identity a zkušenost „negativního demokraticismu“, jak to nazýval Masaryk (1925: 533), představuje příliš lakavé ovoce pro politický populismus. Smutné je, že populární žargon stavějící Evropskou unii do role fáčkovacího panáka či obětního beránka (*scapegoat*), kterého neváháme položit na oltář svých vlastních hříchů, velmi často přebíráji (pravděpodobně nevědomě) také seriózní masmédiá v České republice. Mírně sarkastický a ironický plebejský tón je dnes v Česku součástí „žurnalistické profesionality“ u většiny unijních zpravodajů.

#### 4.4 Kolektivní identita – sociologická perspektiva

Abychom se dokázali lépe zorientovat v labyrintu otázek souvisejících s formováním evropské identity a evropské občanské společnosti, je třeba lépe porozumět fenoménu kolektivní identity a jejím

různým sociálním projevům. Proto bude užitečné, když nyní podnikneme krátký sociologicko-antropologický exkurs k fenoménu kolektivní identity, ve kterém se inspiřuji prací amerického sociologa Edwarda Shlise. Struktura tohoto exkursu navíc zřetelně rezonuje v argumentaci i pojmosloví ostatních sociálněvědních oborů, kterých zde hojně používáme. Jak bylo již naznačeno výše, jádrem každé kolektivní identity je rozlišení na *my* a *druzí*. Shlis (1975: 111–126) rozlišuje tři hlavní kódy konstruování kolektivní identity: kód prvobytnosti, občanského soužití a kód kultury či posvátnosti.<sup>43</sup> Jde o weberovské ideální typy, které se v čisté podobě v praxi nevyskytují. První typ koresponduje s tím, co zde bylo výše označeno jako *primordialismus* či *esenčialismus* a co nejvíce odpovídá etnickému pojetí národa. Kolektivita je v tomto pojetí chápána jako dané a „přirozené“ společensví osudu, jež má předpolitický statut.

Prvobytné atributy kolektivní identity už samým způsobem své sociální konstrukce odsuzují k neúspěchu každou snahu je napodobit: jsou podle všeho zásadním způsobem nepřenosné a jsou vyňaty z reflexivní přislušníků primitivní pospolitosti – ti druzí jsou zkrátka nezměnitelně odlišní a tento rozdíl se projevuje tak, že jsou méněcenní i nebezpeční zároveň. Cizinci jsou často pokládáni za démonické a zdá se, že mají výraznou a nepřátelskou identitu, která ohrožuje existenci pospolitosti (Eisenstadt, Giesen 2003: 368).

Bylo již řečeno, že podobně jako autoři dané citace se dnes málokdo domnívá, že prvobytnost vychází z přirozené danosti. Je naopak považována za křehkou sociální konstrukci, která, tak jako každá jiná konstrukce, potřebuje ke svému vzniku a zachování zvláštní obřady a komunikační praxi.

Jádrem občanského kódu kolektivní identity jsou obvyklé praktiky, tradice a institucionální a konstitutivní mechanismy. Tento kód

43 S typologií E. Shlise pracuji například Eisenstadt a Giesen (2003) či Lesaar (2001).

vyjadřuje hierarchické rozdíly mezi nositeli tradice, novými členy a vnějšími osobami, kterým však nejsou přisuzovány ani pozitivní, ani negativní vlastnosti. Být přijat za člena kolektivní znamená účastnit se místních praktik, což je také jedinou podmínkou členství. Jak říká Eisenstadt a Giesen (ibid.: 371–372), problémem *hranice* občanský kód řeší tím, že se o ni příliš nezmiňuje. Jádrem konstrukce kolektivní identity není nějaký odraz něčeho *vnějšího*, nýbrž konkrétnost osoby, lokality či historické události. Tento kód nabízí příznivé předpoklady pro vytváření podmínek vhodných ke konstrukci komplexentárních a pozitivních identit.

Konečně v kulturním kódu kolektivní identity jde o vztah kolektivního subjektu k nadpřirozenému. Kolektivita je dána do souvislosti s neměnnou a věčnou sférou posvátného a vznešeného, ať je definujeme jako Bůh, Kult, Rozum či Pokrok. Tento kód má univerzalistickou dynamiku a od občanského kódu se odlišuje tím, že sahá k transcendentnímu způsobu legitimizace. Jeho univerzalistická orientace často vede k misionářskému postoji k „jiným“ a hranice mezi uvnitř a vně lze přetvořit komunikací, vzděláním či konverzí. Ti, kteří misií odolávají, jsou považováni za pomýlené a chybující, kteří si nejsou vědomi své pravé identity (ibid.: 373). Tento kód se může projevovat například i univerzalistickou rétorikou lidských práv.

Občansko-liberální pojetí národa obsahuje jak prvky občanského, tak kulturního kódu kolektivní identity. Jejich jasné rozlišení se však s růstem multikulturality daného prostředí stává obtížné. Diskurs a komunikace vedené přes hranice občanských společností se často přesunují ke *kulturnímu* způsobu konstrukce kolektivní identity, což znamená, že rozdíl mezi *kulturním* a *občanským* kódem je v praxi velmi subtilní (ibid.: 372). Růst multikulturality tak může v závislosti na podmínkách vést k posilování jak občanského, tak kulturního kódu kolektivní identity. Rozdíl mezi nimi je samozřejmě dán povahou jejich legitimizace, v praxi však může být tento rozdíl zcela nepatrný a málo zřetelný. Můžeme však předpokládat, že občanský kód se bude vyznačovat větší mírou tolerance a reflexivity, a tudíž také vyšší mírou inkluзивity sociálních a politických institucí.

Pokud jde o vznikající evropskou občanskou společnost, domnívám se, že je třeba se pokoušet kombinovat kulturní a občanský kód kolektivní identity a, jak uvádí Habermas (2001a: 81), „citlivě vyvažovat dynamiku otevírání a opětovného uzavírání sociálně integrovaných životních světů“. Stejně tak i evropská identita by měla být (a do značné míry je) založena jak na politických, tak kulturních kritériích. Jak již bylo ostatně řečeno, každá identita v sobě vždy nese prvek *fikce* i *reality*; je nárokem zaměřeným do budoucna (idealem), jenž vyrůstá z vědomí vlastní hodnoty a kontinuity (reality). Melucci (1996) v této souvislosti hovoří o *statické* a *dynamické* dimenzi identity a o tom, že zdravá identita by měla být rovnováhou mezi fikcí a realitou, mezi její statickou a dynamickou dimenzí. Jak si dosahování takové rovnováhy představit? To se pokusíme objasnit v následující kapitole.

V souvislosti s diskusí o vztahu evropské a národní identity je třeba připomenout, že pojem *národ* má v různých evropských jazycích různý význam a v důsledku toho implikuje u pojmu, jakými jsou například *národní zájem* či *nacionalismus* odlišné významové konotace (Hroch 1996, 2000). Pokusme se o podrobnější analýzu, neboť to znamená, že v Evropě existuje různost výchozích podmiнок a předpokladů v procesu formování (evropské) identity. V sociálních vědách se běžně hovoří o *kulturním* a *politickém* pojetí národa, respektive o etnickém (ethnic) a občanském (civic) nacionalismu. První se váže ke kultuře a druhý ke státu. Tato různost je dána růzností podmínek ve vztahu státu (politické moci) a kultury (společnosti) v průběhu procesu formování moderních evropských národů a národních států. Do jisté míry oprávněně, i když poněkud zjednodušeně, se kulturnímu (etnickému) pojetí přisuzují exkluzionistické a politickému (občanskému) pojetí inkluzionistické rysy. Kulturní princip bývá v návaznosti na to považován za „špatný“ a politický princip za „dobrý“. Obě pojetí samozřejmě představují ideální typy. Oba principy se ve skutečnosti překrývaly a působily vůči sobě jak podpůrně, tak antagonisticky. Jak poukazuje Habermas (2001a: 101), pojetí národa na Západě ve skuteč-

nosti většinou oscillovalo (a osciluje) mezi představou přirozeně rostoucí kolektivitu a právní konstrukcí národa občanů. I když, jak tvrdí mnozí, tento proces započal v západní Evropě od státu směrem k národu, zatímco ve střední a východní Evropě to bylo spíše naopak (Gellner 1993, 2003, Hroch 2000).

Mnozí poukazují na nebezpečí takto zjednodušeného dělení právě s poukazem na to, že také občanský princip v minulosti vykazoval silné exkluzionistické tendence. Příklady dvou národů považovaných za vzor občanského, respektive etnického pojetí, Američanů a Čechů, jsou toho dobrým příkladem. Na jedné straně politika USA historicky příležitostně vykazuje mnoho etnocentrických rysů (např. postoj vůči původním obyvatelům, afroameričanům, Japoncům, levičákům), na druhé straně Masarykovo Československo hlásalo a uplatňovalo mnohé prvky pokrokového občanského universalismu. Mnozí však pochopitelně trvají na tom, že převaha at už občanských, či etnických prvků významně formuje politickou kulturu (Bryant 1995, Müller 2002).

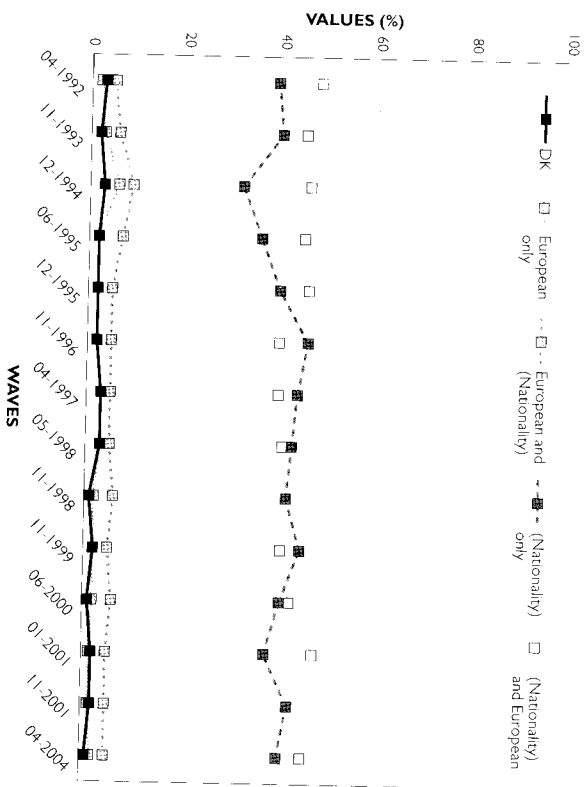
To je zvláště důležité v otázce formování evropské identity, neboť hovoříme-li o nutnosti konstruovat evropskou identitu na občanském principu, je možné v této souvislosti argumentovat tím, že národy, které si v průběhu modernizace osvojily občanský typ kolektivní identifikace a akcentovaly liberální, na práva orientovaný typ legitimizační strategie, jsou pro potřeby formování evropské dimenze identity lépe kulturně vybaveny. Tento spor může být viděn jako do značné míry paralelní s diskusemi o povaze modernity a s Beckovým rozlišením mezi „jednoduchou“ a „reflexivní“ modernizací, jejichž charakter, jak bylo probáráno výše (viz kap. 3.2), ovlivňuje jak kontext formování identity, tak vztah k politickým institucím.

#### 4.5 Od osvícenství k nacionalismu aneb cesta tam a zase zpátky

Podívejme se nyní podrobněji na výše zmínovaný požadavek identity jakožto rovnováhy mezi fikcí a realitou, mezi dynamickou a statickou dimenzí identity. Ačkoliv ke krizi národních identit v souvislosti s modernizačními a globalizačními procesy dochází a bude docházet dále, bylo ukázáno, že jde o krizi identity, jež má mnoho patologických rysů. Krize představuje bolestnou ztrátu jistoty a její důsledky mohou být stejně tak tragické jako životadárné. Krize je krkolomnou cestou z přítmi jeskyně na denní světlo, jež může být pro oči zprvu oslnivé až bolestivé, může však být cestou od ignorance k poznání. Evropský integrační proces by bylo možné interpretovat jako šanci pro pozitivní identity, jež budou redukovat patologické prvky v procesu formování identity. Evropské instituce i evropská občanská společnost by měly vytvářet prostředí skýřající šance pro osobní rozvoj a sebe realizaci, měly by pěstovat dynamické prostředí založené na ochotě ke komunikaci – jež se vyznačuje stabilitou a trváním –, vzájemnosti a sebe/reflexi a jež umožní konstrukci pozitivních (evropských) identit. Bylo již řečeno, že identity mohou být jak v komplementárním, tak v diskriminačním vztahu. Snahou Evropanů by mělo být dosažení stabilní a ukotvené komplexentarity nižších dimenzí kolektivní identity s evropskou identitou. Mnozí dnes obhajují jak komplementaritu, tak soutěživost národních a evropské identity. Dlouhodobé empirické průzkumy *Europeanometeru* konečně ukazují (Jiménez at al. 2004), že komplementarita národních a evropské identity je do značné míry skutečností, i když je potřeba mít na paměti, že metodologické obtíže při zkoumání kolektivních identit činí každý průzkum ošidným.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Je však potřeba zmínit, že mezi evropskými zeměmi existují rozdíly. Jak ukazuje Jiménez et al. (2004: 18), především ve Spojeném království a Řecku, u kterých je národní identita spojena s nejsilnějšími pocity národní hrdosti, bývá potřeba spolupracovat s jinými státy chápána jako jistá míra „ponižení“ a evropská identita je zde velmi často chápána jako „nepřátelský“ konkurent identity národní.

**Graf A** Evropská versus národní identita<sup>45</sup>



Ukazuje se však také, že proces evropské integrace může napať patologické formování identity posilovat, pokud evropská politika bude pouhým obhajováním národních zájmů bez artikulační role evropských zájmů podporujících a podporovaných vědomým evropské přináležitosti a vzájemnosti. EU skutečně zažívá růst etno-

<sup>45</sup> Podobně Pobaltské státy vykazují podle Eurobarometru dlouhodoběji nízkou míru komparability mezi národním a evropskou identitou. Například například Němci, Italové, Španělé či občané států Beneluxu vykazují stabilně poměrně vysokou míru komparability národní a evropské identity. Graf A Evropská versus národní identita ukazuje, že v období mezi roky 1992 a 2004 se většina veřejnosti zemí EU hlásila jak k národní, tak k evropské identitě. Měrné údaje zůstávají poměrně stabilní, snad s výjimkou let 1994 a 2001, kdy došlo k výraznějšímu, i když mírnému výkyvu směrem k evropanství. (Podle Jimenez 2004.)

Otázka, na kterou respondenti odpovídali, zněla: V blízké budoucnosti se budete považovat za ...? Eurobarometer Interactive Search System, země EU, období: April 1992 (EB37.0) až April 2004 (EB61). Dostupné na: [http://ec.europa.eu/public\\_opinion/cf/wavoutput\\_en.htm](http://ec.europa.eu/public_opinion/cf/wavoutput_en.htm).

centrických nálad a desolidarizace, a to jak mezi státy, tak uvnitř jednotlivých národních společností (Habermas 2001a: 72). Národní státy a jejich vlády se většinou snaží uplatňovat strategii národní loajality, neboť parochialismus národních kontextů, který pro většinu občanů nepřestává být silným zdrojem identity, jim zatím zajišťuje dostatečnou, i když klesající, voličkou podporu; kupříkladu krizi politického stranicví je možné sledovat napříč evropskými politickými systémy. Oslabení významu těchto národních kontextů nepochybně povede k přetváření podmínek formování identity a k růstu napětí uvnitř společností. Bude jisté obtížné překonávat negativní stereotypy národních identit a odolávat novým výzvám a nejistotám. Každá politická autorita by konečnou měrou měla, jak argumentuje Hoover (1997: 37), usilovat o posilování kompetence jednotlivců i skupin, posilování integrity a vzájemnosti pomocí takových prostředků, jež povedou k překonávání negativních stereotypů kolektivních identit.

O nalézání rovnováhy mezi statickou a dynamickou složkou evropské identity hovoří také Beck (2004: 413), když formuluje požadavek, abychom vnímali evropskou integraci jako pokus o ztvárnění a zároveň zmiřování evropské národní komplikovanosti. Co může být miněno oním „ztvárněním“ a oním „zmiřováním“? Proces transformace národní identity by měl být procesem denacionalizace, tzn. potvrzením kulturních dimenzí kolektivních identit a zmiřováním jejich patologických rysů. Proces formování evropské identity neznamená primárně ztrátu národní identity, i když může vést k jejímu postupnému oslabování a nahrazování jinými typy identit. Identita je vždy dynamická a mnohověstevná a každá kolektivní dimenze identity má sklony jak k vnitřnímu dělení, tak má tendenci se včlenit do nějaké vyšší kategorie primární identity (Calhoun 1994: 27). Národní (kolektivní) identity a evropská identita by měly být v komplementárním či podpůrném vztahu, což ovšem předpokládá transformaci národních identit. K tomu ovšem, viděno z konstruktivistické perspektivy, tak jako tak dochází. Podobně jako Habermas (2001a: 75) odmítám tradiční představu multikulturního dialogu jako dialogu dvou „končících totalit“. Proces formování identity je stále

pokrácující konstrukci nových modů přináležitosti, nových subkultur a životních stylů, proces který se přirozeně udržuje v chodu pomocí interkulturních kontaktů a multietnických spojení. Nejnovější antropologické výzkumy potvrzují platnost této domněnky (ibid.). Jak argumentuje Habermas (ibid.), globalizace přímo nepůsobuje ani rozpad, ani homogenizaci kolektivních identit, spíše v reakci na uniformující tlak materiální kultury dochází k vytváření nových konstelací, které nepotlačují kulturní rozdíly, ale vytvářejí novou rozmanitost.<sup>46</sup>

Proces vytváření evropské identity (přináležitosti a vzájemnosti) však primárně není procesem vytváření evropského supranároda. Jde spíše o denacionalizaci evropských společností, tzn. kultur a společenských organizací. Souhlasím s Gellnerem (2003), že takové osvobození se od nacionalismu může znamenat skutečně „duchovní osvobození“ Evropanů. Také Beck (2004) se domnívá, že v globalizující se společnosti je potřeba sledovat takové pojetí identity, jež se pojí s odpovědností za druhého, přičemž nejde o omezení identity, spíše o její osvobození se od předsudčného národního vědomí. Ani Habermas (2001a: 76) nevidí jako nutné, aby kultury byly ohraňované a splyvaly se státem. Patologické tendence zapечатit svoji ho-

46 Příkladem bychom našli celou řadu. Ve všech multikulturních společnostech, jakými jsou například USA či Velká Británie, narůstá počet těch, jejichž rasový původ odporuje všem ustáleným kategoriím přírodních věd. Druhým příkladem je třeba narůstající počet občanů ČR, kteří neumí česky, což je zcela nová a v minulosti těžko představitelná situace. Je to dáno tím, že zde vyrůstá druhá generace (zejména v Praze) usazených cizinců, především ex-patriotů z USA, kteří se nedomluví česky, a kteří gepovazují za nutné, aby se jejich děti naučili tento obržný a v širším měřítku málo používaný jazyk. Jejich děti mají právo jakožto novorozenci, kteří přišli na svět v České republice, na získání státního občanství. Mnoho z amerických ex-patriotů je dále přesvědčeno, že bude i v budoucnu žít v Praze. Jelikož zde vznikla dostatečná anglicky operující obšlužná infrastruktura, a jelikož tito rezidenti zůstávají díky komunikačním a informačním technologiím v permanentním spojení s anglosaskou kulturou, vyrůstá nám zde možná, a odpověď přinese teprve budoucnost, nová generace občanů ČR. Čechů bez češtiny. Nepochybně však vyrůstá generace „jiných“ Pražanů (srv. pozn. 49).

mogenní subkulturu ve snaze definovat „předpolitickou pospolitost osudu“ či nalézt „skutečnou komunitu“ vede dříve či později, jak bylo ukázáno výše, k vyschnutí zdrojů občanské solidarity a loajality. Habermas (ibid.) tedy požaduje oddělení nacionalismu a republikanismu, oddělení politické kultury a většinové národní kultury směrem k tzv. ústavnímu patriotismu, o kterém bude řeč později.<sup>47</sup>

Nacionalismus, který je historicky spojen s mnohými impulsy liberálního myšlení, se z perspektivy formování identity může jevit jako slepá ulička evropského osvícenství (Ben-Israel 2003). Proces formování (evropských) pozitivních identit a dekonstrukce negativních aspektů národních identit můžeme metaforicky uchopit jako návrat ke kořenům evropského osvícenství.<sup>48</sup> Na tom nic nemění fakt, že nacionalismu se v mnohých částech Evropy nezdá být na ústupu, spíše naopak. Minimálně v západní Evropě, která je nejvíce vystavena jak důsledkům modernity, tak pocitu odpovědnosti za tyto důsledky, však přece jen zažíváme celkové oslabování nacionalismu (Gellner 2003, Habermas 2001a, Inglehart 1990: 408).<sup>49</sup>

47 Koncept ústavního patriotismu, který popularizuje Habermas, zavádí Dolf Sternberger (dle Lesar 2001: 189 či Outhwaite 1999: 5).

48 Ačkoliv víra v království rozumu, kterou se osvícenství vyznačovalo, mezitím padla pod tíhu rozumu samého. Proto například Rifkin (2005) hovoří o „druhém osvícenství“, které se vyznačuje rostoucím vědomím toho, že vědeckému bádání je třeba stanovovat jisté meze.

49 Jakkoli kosmopolitní (s konkrétním místem nespojená) identita je v postindustrialních společnostech dle Habermase (2001a: 76) stále více zřetelná. Strategie kosmopolitní identity nepopírá konstitutivní funkci kultury v procesu formování identity. Zpochybňuje však dva nezdvoudňené předpoklady. Za prvé, že sociální svět je rozparcelován do odlišných kultur a co komunita, to kultura. Za druhé, že každý jednotlivec potřebuje k osmyšlení svého života příslušnost k jedné takové entitě, tzn. jednohlavé koherentní kultuře (ibid.: 180). Tento argument je dle mého názoru podpořen faktem, že jedinec je konečnou vždy příslušníkem více sociálních skupin, což se také odráží v jeho osobní dimenzi identity. Oslabování nacionálních postojů dokládá také série výzkumů, které provedl Boehnke a Fuss (2006) na vzorku téměř 4 tisíc respondentů ve věku 18–26 let ve 12 městech v 6 evropských zemích (Česko, Německo, Rakousko, Slovensko, Španělsko, Velká Británie), které ukazují, že mladí lidé ve všech zkoumaných zemích přikládají teritoriálním aspektům (regionálním, národ-



Problém denacionalizace evropských kultur je především problémem vzájemného uznání a respektu jednotlivých kulturních společností a budování multikulturní občanské společnosti. Jakkoli se v evropském egalitarním skryvají univerzalistické požadavky, národní báze občanské solidarity, i když sociálně konstruovaná a pouze „představovaná“, se stala naší „druhou přirozeností“ a právní integrita jednotlivce nemůže být dnes zajištěna bez rovných kulturních práv. Politika uznání vychází ze skutečnosti, že individuální identita a zájmy každého jednotlivce jsou úzce propleteny s kolektivními identitami, jež se vyznačují specifickými rysy a způsobem života, jejichž respekt a uznání je předpokladem respektu a uznání individuální osoby (Habermas 2001a: 74). V souvislosti s politikou uznání se dnes běžně hovoří o tzv. politice multikulturalismu. Na vztah mezi uznáním a identitou poukazuje Taylor (1994: 41), když říká, že

...naše identita je z části charakterizována uznáním či neuznáním, často také zneuznáním ze strany druhých, takže člověk nebo skupina lidí mohou utrpět skutečnou újmu, skutečnou deformaci, jestliže jejich okolí či společnost zrcadlí omezující, ponižující nebo znevažující obraz jich samých. Neuznání či zneuznání může způsobit ublížení, může být formou útlaku, může druhého uzavřít do falešného, narušeného a redukovaného způsobu existence.<sup>50</sup>

V otázce politiky uznání jde především o bourání vzájemných kulturních předsudků, falešných stereotypů a hledání (konstrukci) společného pohledu na dějiny evropských národů a kultur. Gellner (2003: 131–132) se domnívá, že denacionalizace evropských kulturních spo-

ním, evropskému) své identity velmi malý význam. A i tam, kde tyto aspekty hrají z hlediska formativních procesů identity větší roli, nejsou (opět shodně ve všech šesti případech) v diskriminačním, nýbrž v komplementárním vztahu. Ve všech šesti zemích dominují jako klíčové zdroje identity přátelé, rodina, práce, zaměstnání a vzdělání, tedy výše probírané principy kompetence a sociální integrity.

50 Příkladem jsou severoameričtí původní obyvatelé v USA či Romové v ČR.

lecností by měla jít cestou deterritorializace nacionalismu a defetisti-zace krajiny. V minulosti spojovaly zejména romantismus a krásná literatura nacionální sentiment s jakýmsi uctíváním krajiny. Především moderní informáční a komunikační média hrají v této otázce významnou roli a díky nim dnes můžeme svoji identitu formulovat podstatně svobodněji než kdykoli dříve (k tomu viz kapitola 5.5). Podobně Beck (2004) navrhuje ideu kosmopolitního státu, který by se měl zakládat na principu „národní indiference“, tedy oddělení státu a národa. Kulturní rozdíly mohou vytvářet či posilovat politickou solidarititu, jak tomu v dějinách dle Gellnera (2003) často bylo. Je pravděpodobně přesvědčen, že vědomí politické přiměřenosti musí vést ke kulturní homogenizaci (ibid.: 36). Právě kulturní různorodost je pro Evropu charakteristická, lze ji pojímat jako hlavní jmenovatel evropské vzájemnosti, jež může vytvářet půdu pro existenci legitimních politických institucí, které budou tuto různost chránit, pěstovat a dále rozvíjet. Je známo, že vznik národního státu v Evropě vedl ve skutečnosti k velké kulturní homogenizaci (Gellner 1993, 2003). Proces evropské integrace může tedy kulturní rozmanitost posílit tím, že oslabí národní identity.

Evropská různost může být rozpoznána jako hodnota, jež zakládá evropskou jednotu. Jednota v různosti – tak zní koneckonců základní motto evropské integrace. Jedno z dilemat evropské identity tedy spočívá v udržování rovnováhy mezi růzností a jednotou. Bylo by možné spolu s Delantym a Rumfordem (2005: 86) namítnout, že není vůbec jasné, jak by měli Evropané přetavit své vědomí různosti v pozitivní ctnost. Myslím však, že je nepochybné, jak bylo již vyloženo výše, že evropské společnosti jsou ohrožovány *novými* riziky a spolu s tím přirozené také jejich kulturní specifčnosti. Jde tedy, jednoduše řečeno, v prvé řadě o ochranu evropských společností, nikoli kultur, ačkoli je zbytečné zdůrazňovat, že společnost nemůže bez kultury existovat (Giddens 1999). Jde o eliminaci rizik a pocitů ohrožení, které nepochybně omezují každou kulturu ve *svobodném* utváření, a které pochopitelně, jak říká Gellner (2003), mohou být svojí podstatou jak houževnaté, tak nestálé. Pravděpodobnost úspěš-

ného zvládnání těchto rizik je pak přímo úměrná schopnosti Evropanů vzájemně spolupracovat. Součástí této schopnosti je také kongruence evropských kultur samých, a protože, jak nás učí sociologie, kultura je sdíleným předsudkem jejích příslušníků, jde předně o překonávání národních předsudčností, které znesnadňují komunikaci a spolupráci uvnitř i napříč evropskými společnostmi. Domnívám se proto, že pokud *chtějí Evropané ucbocávat a rozvojit svoji kulturní rozmanitost, která je obrozována jak vnitřními, tak vnějšími tlaky, jež způsobuje globalizující se modernita, měli by pěstovat vědomí politické přindežitosti a vzájemnosti.*

Evropskou identitu můžeme tedy chápat také jako vrstvenatý komplex pozitivních identit. Evropská unie a evropská občanská společnost by měly pěstovat prostředí, jež umožní Evropanům sebe/reflexivně de/konstruovat a re/definovat svoji identitu. Eriksonova koncepce poukazuje na to, že v procesu socializace a v průběhu rozvíjení osobních kompetencí nutně dochází ke krizi identity, která dříve či později potká každého moderního člověka. Vzhledem ke komplexitě a proměnlivému charakteru identity nemůže žádný člověk disponovat jedinou, úplnou a zcela harmonickou identitou (Calhoun 1994: 27). Evropa je a bude prostředím, jež se bude pokýkat s problémem krize identity, což bude vytvářet hrozbu paralogičnosti v procesu formování identity. Měla by proto být prostředím, jež bude umožňovat zvládnání těchto tendencí, a jež bude nabízet bohaté zdroje k formování pozitivních identit.

O evropské občanské společnosti můžeme podle mého názoru hovořit jako o transnacionálním prostředí, které bude vytvářet bohaté příležitosti pro sebe/reflexivní re/de/konstrukci identit, které jsou postaveny na výrobních, sociálních a osobních kompetencích, sociální integraci a budování vztahů vzájemnosti. Pěstování schopnosti sebe/reflexe a osobnostní rozvoj by zároveň měly být chápány jako celoživotní proces. Takové prostředí pak může být zárodkem či „metodou“ (Castells 2002) pro utváření evropské identity. S ohledem na výše uvedené se domnívám, že Evropskou identitu bychom primárně mohli (a měli) uchopit – v kontextu individuálního jed-

nání a s poukazem na dynamickou (preskriptivní) dimenzi identity – spíše než jako singulární (kolektivní) identitu, jako (snahu o) komplementaritu mnohonásobných pozitivních identit. S ohledem na sociální strukturu a s poukazem na statickou (deskriptivní) dimenzi identity se však domnívám, že je třeba ukotvit identitu Evropanů nejen na politické, ale také na kulturní bázi. Evropané by se měli pokoušet citlivě kombinovat kulturní a občanský kód kolektivní identity a hledat křehké ekvilibrium mezi Evropou hodnot a Evropou pravidel.

#### 4.6 Hledání evropské narace

Pro otázku zdravé evropské identity jakožto rovnováhy mezi fikcí a realitou (mezi zapomináním a vzpomínáním) je důležité hledat, jak bylo již řečeno výše, společný pohled na evropské dějiny<sup>51</sup> a konstruovat jakousi evropskou fundační naraci, jež bude redukovat riziko reprodukce takových skupinových konfliktů, které posilují patologické aspekty ve formování identit a které výrazně zvyšují pravděpodobnost násilného sociálního jednání. Mohli bychom to formulovat také tak, že jde o nalezení smysluplného (nejen utilitářního) rámce demokratického vládnutí v Evropě (srv. Delanty, Rum-

51 Francouzsko-německá učebnice dějepisu pokrývající období od konce 2. světové války byla s úspěchem představena v roce 2006 na francouzských i německých středních školách. Obě verze se z 80 % shodují, v některých bodech se však shodu najít nepadatí, například v hodnocení poválečné angažovanosti USA v Evropě, nástupu komunismu v daném období či francouzské koloniální historie. Podobných iniciativ, které se snaží mírnit konfliktní historické interpretace, hledat společný pohled a předcházet tak možným tenzím, najdeme v Evropě několik (polsko-německá, česko-německá, srbsko-chorvatská, slovensko-maďarská aj.). Iniciativy nemají vždy stejný veřejný ohlas a politickou podporu. Snahu vytvořit celoevropskou učebnici dějepisu iniciovala německá ministryně školství Annette Schavan na schůzce ministrů školství v Heidelbergu v únoru 2007. Iniciativa vyvolala bezprostřední kritiku ministrů školství Polska, Nizozemska a Spojeného království.

ford 2005). Podíváme se nyní na otázku, kde vzít takové „smyslu-  
plné“ vyprávění (naraci).

Souhlasím s Castellsem (2002: 234), který říká, že není možné  
definovat evropskou identitu jako civilizační projekt, který je založen  
na náboženství, společné historii či údajně nadřazených západních  
hodnotách. Definovat evropskou identitu na základě křesťanského  
náboženství by vedlo k nevyhnutelné kolizi s islámem a k exkluzi  
velkého a stále rostoucího počtu evropských občanů muslimského  
vyznání. Jejich počet vzrostl v zemích Unie za poslední generaci  
z jednoho na více než 15 miliónů (Katzenstein, Byrnes 2006). V em-  
pirické rovině se však ukazují omezení takového požadavku. Dis-  
kuse o preambuli navrhované ústavní smlouvy, o vhodnosti nošení  
šátků na veřejnosti a především o přístupu k Turecka k Unii roz-  
dělo Evropu na zastávce a odpůrce akcentování křesťanských ko-  
ření ve vymezení hranic Evropy.

Někteří autoři poukazují na to, že postupné rozšiřování Unie  
o státy střední a východní Evropy, Balkánu a nakonec snad i o Tu-  
recko, nejspíše povede k posilování významu náboženství ve veřejném  
životě a k oslabování sekulárního charakteru evropských společností  
jako celku (ibid.). V poslední době jsme skutečně zaznamenali určité  
projevy potvrzující tento trend. To by mohlo zpětně vyvolávat nové  
konflikty a komplikovat proces evropeizace, neboť evropská nábožen-  
ství nabízejí rozporné vize budoucí Evropy. Trend posilování nábo-  
ženských identit může být podle Katzensteina a Byrnes (ibid.) dále  
umocňován oslabováním národních identit, a to především ve společ-  
nostech s převahou římsko-katolického náboženství, které podle nich  
představuje „nejpřirozenější“ formu širší nadnárodní identifikace.

Osobně se nedomnívám, že oslabování nacionalismu musí vést  
k ústupu sekularizace. Jak ostře ukazují některé výzkumy, nábo-  
ženský aspekt tvoří mezi mladými Evropany jeden z nejméně vý-  
znamných zdrojů identity.<sup>52</sup> Tento poněkud ponurý obraz jakéhosi

52 Výše zmínované výzkumy (Boehnke, Fuss 2006, pozn. 49) ukazují, že ve všech  
zkoumaných zemích mladí lidé přikládají identifikaci s náboženstvím zane-

střetu civilizační uvnitř Evropy, který předpovídají Katzenstein a Byr-  
nes, však vychází z konvenčního chápání (kolektivní) identity, ale  
k tomu se ještě vrátíme později.

Souhlasím níméně s Britslavem Horynou (2001), který tvrdí,  
že pouhé náboženské a kulturní vymezení Evropy není plně rele-  
vaní, neboť Evropa by nikdy nemohla dosáhnout takové míry sta-  
bility a civilizovanosti, jaké dosáhla. Náboženství jako integrační  
duchovní síla v Evropě selhalo. Evropa se definuje kulturní plurali-  
tou, evropanství není homogenní prvek a evropská identita je mys-  
litelná pouze v intencích otevřenosti a plurality. Takové vymezení  
se však musí podle Horyny vzdát klasického konceptu kolektivní  
identity, neboť jsme zdědili (a chceme chránit a rozvíjet) pluralis-  
tickou Evropu, Evropu různých Evrop. Evropská identita ne jako  
„bud“ nebo „ale jako „a“, pokud bychom chtěli použít Beckova roz-  
lišení poznávacích schémat mezi jednoduchou a reflexivní moderni-  
zací (Beck 2007a). Tedy Evropa Evrop, které nestojí proti sobě, ale  
spolu a vedle sebe.

To samozřejmě vyžaduje, jak bylo řečeno výše, jistou distanci  
vůči kulturním a historickým kořenům národních identit. Problém  
společné historie je nepoužitelný v tom smyslu, že dějiny Evropy  
jsou dějinami vzájemného vyhlazování a problém nekongruence his-  
torických pamětí evropských národů se ukazuje být závažnou pře-  
kážkou tvorby evropské identity. Každý národ měl zpravidla svůj  
okamžik slávy, který představoval hrozbu či porobení jiných národů  
(Pérez-Díaz 1998: 220). Společná historie ale může být zdrojem ev-  
ropské identity spíše ve smyslu vzájemné distance a zřeknutí se té  
části „kulturního dědictví“, které v minulosti vedlo k mnoha krutos-  
tem a katastrofám. Poznání, že společně evropské dějiny jsou naší  
*„naši a našim společným nepřitelem“*, také koneckonců stálo u zrodu  
evropské integrace (Lesar 2001: 185).

Ono „zmínování“ evropské komplikovanosti, o kterém hovoří  
Beck (2004), poukazuje na skutečnost, že narace stojící u zrodu ev-

dbatelný význam. Dokonce menší než své identifikaci s EU.

ropských národních identit a evropských národních států jsou většinou neslučitelné. Je proto třeba otupit jejich ostří a umožnit jejich inkorporaci do narace evropské, jež umožní formování evropské vzájemnosti. Taková evropská narace musí být zaměřena především do budoucna, v čemž také podle Pérez-Díaze (1998: 233) spočívá její hlavní paradox; její nedostatek i její naděje. Impuls k evropské jednotě spočívá v úřeku do budoucna, v úřeku od vlastních dějin a od nás samých, tedy v nedůvěře ve vlastní dějiny a v nás samé. To může vyvolávat jak úzkost, tak nadějná očekávání, nejčastěji však obojí, neboť jak konstatuje Dahrendorf (1991), naděje a obavy k sobě vždy mají tuze blízko.

Také proces hledání evropské narace tedy musí být především procesem bourání vzájemných předsudků, které znesnadňují spolupráci a vyjednávání. Takováto forma „odnárodňování“ evropských kultur se zdá být naší morální povinností bez ohledu na jakékoli integrační procesy. Zakládajícím kamenem evropské narace, jak bylo naznačeno výše, tak musí být podle mnohých (Pérez-Díaz 1998, Castells 2002) především tolerance a uznání rozmanitosti.<sup>53</sup> Katastrofy 20. století a fakt, že se Evropa zrodila z popela, mohou podle Pérez-Díaze (1998: 232) posloužit jako zakladatelský akt, jehož součástí je skutečnost, že všechny evropské státy (včetně Velké Británie) upadly do vážných problémů, které nebyly schopny bez cizí pomoci zvládnout.

Evropská narace samozřejmě nemůže uniknout úskalím každého vyprávění, jak jsme o nich pojednali v kapitole (4.2) o identitě a modernitě. Stejně jako každý způsob vidění je zároveň způsobem jak ne-

53 Konečnou se zdá, že všechny evropské společnosti směřují nezadržitelně k multietnicitě a multikulturalitě. Například v samotném Německu, historické kolebce romantického kulturně-etnického pojetí národa, dosáhl počet narozenců „cizinců“ již téměř počtu Afroameričanů žijících v USA (Castells 2002: 239). Ukazuje se, že problém imigrantů nebude možné ani v budoucnu řešit jinak, než aktivní azylovou politikou. „Úplně“ uzavření hranic nepřichází v úvahu v žádné z evropských zemí (možná s výjimkou Farských ostrovů či Islandu) a pokus tak učinit by pravděpodobně pouze vedl k nárůstu nelegální imigrace.

vidět, tak i každý způsob vzpomínání je způsobem, jak zapomenat. Jak také ukazuje McQuire (1998: 168), zdravá identita musí být rovnováhou mezi vzpomínáním a zapomenáním. Identita totiž může atrofovat nejen díky nadměrnému zapomenání, ale také pokud si pamatujeme příliš mnoho. Problém obsesivní paměti znamená uvěznit jednotlivce a jeho identitu v čase a znemožnit jejích reflexivní utváření. Jak trefně poznamenává McQuire (ibid.), pro zdravou identitu je potřeba mít dobrou paměť, avšak rozdíl od dobré paměti, která je pro identitu nezdravá, je obtížné definovat. Zde narážíme na další z dilemat evropské narace. Je možné se poučit z katastrof (Habermas 2001a) a udržet si *dobrou paměť*, zároveň si však zachovat *zdravou paměť* a veselou povahu (Nietzsche), jež si vynucují *pozitivní zapomenání*? Evropská narace tak musí být zakotvena v rovnováze mezi *poučením* a *zotavením* se z vlastní katastrofy, mezi vzpomínáním a zapomenáním.

Kolektivní paměť závisí do značné míry na každodenní praxi, a není pochyb o tom, že klíčovým prostředkem tvorby kolektivní paměti (a anamnézy) je dnes především televize, proto problematika utváření a povahy mediální moci v evropském kontextu si zaslouží v této souvislosti mimořádnou pozornost. Jestliže již zmiňovaná fotografe učinila hranici mezi „objektivním“ a „subjektivním“ problematickou, kamera ji zcela zatemila (McQuire 1998: 120). Jak poznamenává Andre Breton (dle ibid.: 89), kamera se svojí schopností zachytit detail vytržený z kontext a doněkonečna jej přehrávat může vést k naprosté deprivaci smyslu, tedy ke konečnému „úniku z identity“. „Přítomnost“ kamery a rozvoj obrazových médií, která jsou schopna zachytit každý okamžik nezávisle na jeho kontextu a přenést jej do kontextu zcela nového, dovedly dynamiku rekonstrukce lidské identity ke svému extrému. Nástup a *zprastředkování kvaziinterakcí*, jež byl umožněn časovým i prostorovým vyvázáním účastníků masmediální komunikace (Thompson 2004), o kterém jsme hovořili výše, významně proměnil kontext i diskurs formování identit. To je ještě umocněno monologickým charakterem masmediální komunikace a strukturální asymetrií mezi podavateli a příjemci masmediálních sdělení (ibid.).

Rozvoj populární kultury a důraz na obrazová média, která jsou orientována na produkci *psychologických ulehčení* a vytvářejí *nekulturní* (Habermas 2000a) *nespojitou časoprostorovou zkušenost* (Thompson 2004), navíc vedl k dramatickému úpadku čtenářské kultury, čímž ještě umocnil jak naše rozpojení s minulostí, tak potenciál kolektivní anamnézy. Identity tím mohou být formovány daleko svobodněji než kdykoli v minulosti, mohou se utvářet podstatně libovolněji a nevávisleji na lokálních i časových kontextech, čehož součástí je také skutečnost, že identity nemohly být (a nebyly) nikdy tak ohroženy, zpochybňovány, zneužívány a manipulovány jako v podmínkách radikalizované modernity. Obrazová média, především televize, jež se původně zrodila jako reprezentant lidské skutečnosti, se nakonec stala jejím tvůrcem, skutečností samou. To, co se objevuje na obrazovce, jak říká Jean Baudrillard (1988) je *„jistiže skutečnější, než skutečnost“*, televize vytvořila vlastní *hyperrealitu*.

Obrazová média dnes významně formují sociální prostor a focaultovsky laděné působení „imagologů“, o kterých hovoří Kundera ve své *Nesmlutnosti*, pomocí zmnitřňování hodnotových orientací (self-surveillance), dnes pravděpodobně nejvíce ovlivňují kontext a diskurs utváření identity. Pokud riziko modernity spočívalo v tom, že rozložila představu stabilní a trvající minulosti, pak postmoderní podmínky lidské existence zřejmě ještě zhoršily naši vnímavost vůči tomuto riziku. Růst lidského vědění, jehož součástí je také technologický rozvoj obrazových médií, nás současně s „rozpojením“ od minulosti paradoxně také „rozpojil“ od budoucnosti. Příkladem toho je nedostatečně „zvládnutí molocha“ globalizované modernity, o kterém hovoří Giddens (1998) či „zhroutení jazyka“, které zmiňuje Beck (2004: 398), když poukazuje na neschopnost shodnout se na tom, jak varovat naše potomky před námi způsobeným jaderným nebezpečím.<sup>54</sup>

54 Americký Kongres jmenoval pře lety komisi odborníků, jejímž úkolem bylo formulovat sdělení varující potomky před úložišti jaderného odpadu. Komise dospěla k závěru, že toho nejsme schopni, a že i to nejlépe navržené sdělení bude strožumitně nanucováno dva tisíce let (Beck 2004: 398, 399, Benford 2000).

#### 4.7 Identita a instituce aneb o evropském dému a ústavním patriotismu

Mnozí kladou otázku, do jaké míry může být občanský kód kolektivní identity sám o sobě silným zdrojem identity, vědomí přináležitosti a vzájemnosti, jež umožní postoje „dobrovolného sebeomezení“ (Aron 1993), či „veřejně připisované oběti“ (Habermas 2001a), bude-li toho zapotřebí. Toto dobrovolné omezení, jehož zdrojem je v demokracii pocit loajality a solidarity vyplývající z vědomí přináležitosti, má svůj význam především v případě veřejného rozhodování, jež uplatňuje většinový princip (majority vote). Mnozí proto argumentují (Jolly 2005: 12), že k tomu, aby členové demokratického politického systému respektovali rozhodnutí většiny, je potřeba, aby sdleli pocit politické identity. Jak uvádí Taylor (1994: 37), podmínky skutečně demokratického rozhodování nelze definovat bez přihlednutí k sebereflexi těch, kdo se na něm podílejí, a jednou z těchto podmínek je to, jak bylo zmíněno v úvodu knihy, že si uvědomují svoji příslušnost ke společenství, které má určité společné cíle, a zároveň uznávají, že tyto cíle jsou i jejich cíli. Stejně si totiž podle Taylora (ibid.) můžeme představit, že lidé, mezi nimiž neexistují žádné vzájemné vazby, budou ochotni respektovat postupy a výsledky demokratického rozhodování, a už vůbec ne tehdy, pokud s nimi nesouhlasí. Pokud je však se společností váže pouto kolektivní identity, je zde šance, že spíše přijmou výsledky rozhodování, a to i v případě, pokud nevycházejí vstříc jejich požadavkům. I tak se jim vyplátí výsledky rozhodování akceptovat, neboť zde stále ještě zbývají určité společné zájmy, které je s danou skupinou pojí.

Častější uplatňování majoritních rozhodovacích mechanismů, jejichž posílení zavádí z důvodu zvýšení efektivity a akceschopnosti vládnutí v Unii evropská ústavní smlouva (Lisabonská smlouva), může tedy vést, pokud nebude podepřeno vědomím společných zájmů, k růstu desolidarizace, o které jsem se zmiňoval již výše. V této souvislosti mnozí poukazují na nutnost rozvíjet v rámci EU prvky tzv. konsociální demokracie, mezi jejíž hlavní nástroje patří existence

velké koalice a právo veta v klíčových otázkách, což znamená, že k důležitým politickým rozhodnutím je potřeba dospívat na základě širokého konsensu. Ukázkovým příkladem takového systému je Švýcarsko. Mette Jolly (2005: 13) v souvislosti s uplatňováním konsociálního poukazuje na to, že je sporné, zda by konsociální Unie mohla být dlouhodobě efektivním politickým systémem, také však na to, že takováto forma politického „uznání“ vede k rigidní institucionalizaci a zakonzervování jednotlivých společenských segmentů, jež jsou reprezentovány reprezentujícími elitami a doprovázeny rostoucím významem těchto elit pro fungování politického systému. Konsocialismus může tedy vytvářet tendence k elitistické demokracii, což se zdá být v rozporu jak s ideály demokracie, tak pravděpodobně i s přáním Evropanů samých.

Na druhé straně je možné namítnout, že samotná podstata zastupitelské demokracie je realističtější vzato elitistický způsob vládnutí. Neboť předpokládá, že malý počet občanů rozhoduje o velkém počtu občanů, a podstatné je spíše to, zda masa občanů umí účinně kontrolovat občany ve veřejných funkcích, zda si dokáže vynucovat transparentní a odpovědný (accountable) výkon politické moci. Otázka vrahování masy občanů do politického rozhodování je jistě důležitým demokratickým požadavkem, možnost jeho uplatňování však s množstvím občanů a s růstem komplexity problémů klesá a nabývá abstraktnějších forem. To je také důvod, proč princip subsidiarity představuje klíčový prvek evropské integrace. Jak bylo již zmíněno, globalizace a integrace vytvářejí tlak jak na centralizaci, tak decentralizaci. Důslednější prosazování principu subsidiarity je výrazem „demokratizace demokracie“, o které hovoří Giddens (2001). Je však přirozené, že na různých úrovních politického systému Unie se mohou a budou uplatňovat různé formy občanské participace, avšak *princip veřejnosti*, jakožto hlavní demokratický legitimizační princip, je třeba pěstovat na všech úrovních.

Uplatňování principu veřejnosti také na nejvyšších úrovních politického systému Unie si vynucuje požadavek na formování evropské veřejnosti či evropského demu. Jaké existují předpoklady pro

formování evropského demu? Empirické výzkumy evropské identity ukazují, že v evropské identitě dnes dominuje, na rozdíl od identit národních, mnoho instrumentálních prvků (Jiménez a kol. 2004: 17). Tento postoj je možné parafrázovat tak, že pokud z toho nemám dostatečný materiální prospěch, necítím se být Evropanem. Instrumentální pojetí (evropské) identity, se kterým mnozí autoři při empirických analýzách kolektivních identit pracují, je však velmi problematické. Například Eisenstadt a Giesen (2003: 363) tváří na tom, že konstrukce kolektivní identity není hra s nulovým součtem (zero sum game), odlišuje se od racionální volby jednotlivce dané solidární skupiny a vyzádaje podle nich jiný teoretický model analýzy. Instrumentální pojetí identity je závislé do značné míry na tom, jak budeme definovat hodnotu. Pokud bereme v úvahu pouze materiální hodnotu a účelové pojetí racionality, pak přehlízíme celou škálu hodnot, jež hrají v procesu formování identity důležitou roli. Formování identity v rámci kolektivního jednání, jak poukazuje také Melucci (1996: 71), nelze redukovat na účelovou kalkulaci zisku a ztrát a přehlízet tak význam emocionálních a solidarizačních faktorů.

Nicméně v širším smyslu je instrumentální racionalita vždy součástí občanského kódu. Ten se vyznačuje závazností pravidel, jejichž existence nám přináší mnohé výhody, především předvídatelnost jednání druhých a pokojné řešení konfliktů. Turo hodnotu mohou uznávat i tehdy, pokud nemám z aplikace pravidel momentálně prospěch. Existence pravidel mi však dává možnost udržet si dosaženou míru blahobytu a šanci, že se může v budoucnu i zvýšit. Součástí požadavku ústavního patriotismu jakožto vědomí hodnoty pravidel je také rozpoznání pokojného řešení konfliktů jako hodnoty a základní morální normy. Hodnota institucionalizace konfliktu tak spočívá v eliminaci násilí a v povaze průběhu řešení konfliktu samotného. Součástí této hodnoty je také, jak upozorňuje Outhwaite (1999), institucionalizace *nedosahování konsensu*.

Četné empirické výzkumy navíc ukazují, že také kulturní prvky jsou v evropské identitě ve všech evropských zemích přítomné, i když netvoří dostatečně silné sociální pojivo do té míry, abychom

snad mohli mluvit o jednotném evropském děmu, který dodá legitimitu evropským institucím. Argument neexistence evropského děmu však často nebere v úvahu fakt, že pojem démos se v souvislosti s výkonem politické moci, jako ve slově demokracie, váže nikoli k lidu či jeho kultuře, ale k politickému tělesu a označení těch, kteří jsou způsobilí k výkonu vlády (Dahl 1995).<sup>55</sup>

Kupříkladu Castells (2002: 235) se domnívá, že identifikace s politickou strukturou, jakou je stát, nemůže být dostatečným zdrojem identity. Zdrojem evropské identity mohou být podle něj jediné společné hodnoty a evropská kultura, což se zdá být v rozporu s Habermasovým požadavkem pěstování ústavního patriotismu. Při detailnějším pohledu se však rozpor nemusí jevit tak velký. Jde o to, jakou rovinu identity (identifikace) máme na mysli. Zda rovinu akcentující převahu kulturních či politických aspektů. Ostatně jak bylo již argumentováno výše, pokud jakýkoli stát či politický systém představuje dominantní zdroj formování identity, jedná se o identitu s převahou patologických forem. Stát jako primární zdroj silných

55 Nesouhlasím s kritikou požadavku evropského děmu, kterou formulují Delanty a Runford (2005: 195), když poukazují na to, že vznikající evropský děmos je ve své podstatě kosmopolitním děmem, a že se jedná o příliš redukcionistický pohled, který chápe společnost pouze jako občanskou společnost. Správně podle mne argumentují, když tvrdí, že evropská společnost dnes nemůže být oddělena od globální společnosti, a že proces evropské identity je sociálním procesem, který má globální dimenzi. Souhlasím také s tím, že pro porozumění procesu evropské identity potřebujeme, jak tvrdí, novou sociální teorii (teorii společnosti) jdoucí nad rámec národní společnosti, nový normativní model sociálního života, v jehož konstrukci EU prozatím selhává. Pojem evropského děmu je však primárně politická (nikoli sociokulturní) kategorie, a jelikož systém globálního vládnutí je v nedohlednu, požadavek utváření evropského děmu je snahou vyhnout se tomu, že EU se bude potáčet mezi politickou bezvýznamností na jedné straně a odřízeností vlastním občanům na straně druhé (Bryant 2006). Teorie kosmopolitního děmu (a identity), kterou nastiňují Delanty a Runford, nechává nezodpovězenou otázku, jakým způsobem bude vyplněno mocenské vakuum, které po sobě zanechalo zhroutení bipolární mocenské rovnováhy po konci studené války, a ve svém důsledku odsuzuje Evropany do role politického trpaslíka.

pozitivních identit selhává tak jako tak. Zde musíme zopakovat, že každý demokratický politický systém by se měl především pokoušet redukovat patologické prvky formativních procesů identity a vytvářet předpoklady příznivé pro aktivní participaci jednotlivců v dalším sociálním i politickém prostředí, spíše než si přisvojovat úlohu zdroje formování silných identit, tedy zdroje klíčového pro „sebevědomí“ a sebeporozumění jednotlivců. Nicméně také v otázce formování *nějaké* evropské identity v jisté podobě resonuje, zdá se, spor mezi „institucionalisty“ a „asocialisty“ (viz kap. 3.2). První se domnívají, že evropské instituce mohou být zdrojem evropské (politické) identity, druhí naopak za klíčový prostředek vytváření evropské identity považují (evropskou) občanskou společnost. Přičemž mnozí z nich poukazují na to, že z důvodu neexistence rozvinuté evropské občanské společnosti a evropského děmu není možné pokračovat směřem k těsnější politické integraci.

Schlesinger a Kevin (2000: 211) se domnívají, že Habermasovo pojetí ústavního patriotismu, které předpokládá rozpojení kultury a politické kultury, přeceňuje roli racionality. Habermas (2001a: 102) však odmítá argument, že formy občanské solidarity mezi cizinci se mohou vytráčet pouze v rámci národní společnosti. Argument absence evropského děmu jako hlavní překážky prohlubování evropské politické integrace může být kritizován jak z empirického, tak z koncepčního hlediska. Z empirického pohledu jde o historický determinismus. Znamená to, že kolektivní identity se nemohou měnit na základě institucionálních změn? Tento argument odporuje základatelské zkušenosti ze Spojených států (Skocpol 1999), ale také například zkušenosti Velké francouzské revoluce i formování mnohých evropských národů. Jak upozorňuje Decker (2002: 264), vznik národního státu mnohde spíše razil cestu národnímu vědomí a národní solidaritě a představuje, že zformované národní identity předcházely existenci národních států, je mylná.<sup>56</sup> Podobně ve své stu-

56 Weber, kterého cituje Calhoun (1994: 317), například poukazuje na to, že do druhé poloviny 19. století nemluvíla většina Francouzů francouzsky a jazyk

dí argumentuje také americký historik Geoff Eley (1999), když tvrdí, že procesy rozvoje národního vědomí a veřejné sféry byly součástí vzniku národního státu, nepředcházely mu. To poněkud zmírňuje argument o absenci evropské identity a evropského děmu jako hlavní překážce pokračující politické integrace.

Z konceptního hlediska nebere argument o absenci evropského děmu podle Habermase (2001b: 7) v úvahu dynamiku občanského kódu při formování kolektivní identity a přehlíží úspěšnost konceptu občanského (civic) národa. Také demokratické občanství je schopno zajistit abstraktní a právně zprostředkovanou solidaritu mezi cizinci. Jak argumentuje Claus Offe, kterého cituje Habermas (2001b: 8), moderní historie evropských států je formována reflexivní dynamikou mezi státem a společností. Také proto se mnozí domnívají, že v procesu formování evropské identity může mít přijetí evropské ústavy díky jejímu potenciálu „sebenapňujícího se pro-roctví“ jistý katalytický efekt (Eriksen a Fossum 2000: 266, Habermas 2001b: 8).

Ve vztahu institucí a kultury jde tedy ve skutečnosti, jak bylo vloženo v kapitole 3.2., o oboustranný proces a je potřeba, jak navrhuje Jean Cohen (1999), oba přístupy (asociativní a institucionální) kombinovat. EU a evropské politické instituce nemožno vytvoření evropské identity zajistit, mohou však k jejímu formování významně přispívat. Je ovšem zřejmé, že k tomu, aby instituce mohly tuto úlohu plnit, musí evropská identita nacházet odezvu v širší sociální

je, jak známo, dnes pokládán za hlavní výraz francouzské národní příslušnosti (Hroch 2000). Podobně charakteristický je proslulý výrok jednoho z architektů Risorgimenta Massima d'Azeglia, který, když v roce 1861 došlo (údajně bez povšimnutí většímu Itálii) ke sjednocení Itálie, prohlásil: „Vytvořili jsme Itálii, nyní musíme vytvořit Italy“ (dle Delanty 1995: 8), nebo specifický příklad Československa, kde v mnoha oblastech přetrvávalo předjazykově-nacionální vědomí ještě po roce 1918. Jak ukazují výsledky sčítání lidu z roku 1921, téměř 48 tisíc osob se označilo jako Šlonzaci ve smyslu přechodné etnické národnosti mezi polskou, českou a německou (Korálka 1996: 139, 145). Dalším příkladem by mohla být britská identita Skota, jež je dnes na rozdíl od minulosti běžným jevem.

základně (evropských) občanských společností. Evropské identity nelze dosáhnout bez změny hodnotových orientací populace, proto prvním adresem tohoto *projektu* nemohou být vlády, ale sociální hnutí, nevládní organizace i podnikatelská sféra. Proces konstrukce evropské identity se však do značné míry může odehrávat pouze ve společném historickém a kulturním horizontu, ve kterém již Evropané sami sebe (nacházejí a) poznávají (Habermas 2001a: 57, 103). Trochu to připomíná známý spor o slepici a vejci, i když je zřejmé, že tato binární dialektika zde selhává. Zaměříme se nyní podrobněji na problematiku vznikající evropské veřejné sféry, která je s problematikou (evropské) identity úzce provázána.