

lu z roku 1789 a úspěchy demokratického formování národů. Z tohoto hlediska lze konstatovat, že 19. století v Evropě podstatně určovaly boje za sociální rozšíření daného procesu. Národ tehdy v žádném státě nezahrnoval všechny skupiny dospělého obyvatelstva; vedle dělníků k národu nepatřily především ženy. Proto se nejdůležitějším nositelem boje za překonání třídního národa stalo právě dělnické a ženské hnutí. V souvislosti s těmito střety existovala v druhé polovině 19. století v mnoha státech také fáze konkurenčního utváření národa: vedle národa občanů zde byl národ dělníků.

Teprve prosazením všeobecného rovného volebního práva, také pro ženy, bylo po první světové válce ve většině evropských států utváření národů ústavněprávně završeno. Až nyní byl dán základ rozvoje všech příslušníků státu jako národa v demokratickém parlamentním státu. Model moderního národa byl přinejmenším ústavněpoliticky naplněn.

...

Přeložil Petr Šafařík

Shmuel Noah Eisenstadt, Bernhard Giesen

Konstrukce kolektivní identity*

Úvod

Sociologická teorie zatím pouze váhavě reagovala na výzvu nové historické agendy, která se sbíhá v tématu „kolektivní identity“¹: rozpad tradičních rozštěpení mezi politickými tábory i mezi třídními formacemi, nárůst mezinárodní migrace, rozmach nových sociálních hnutí, oživení nacionalismu a etnických konfliktů, ale také rostoucí zájem veřejnosti o otázky občanství, občanského soužití a jinakosti. „Velké teorie“ moderní společnosti zřídka věnovaly konstrukci kolektivní identity stejnou pozornost jako například tématům funkcionální diferenciace a rovnosti, racionalizace a tržní směny, byrokratizace a legitimizace autority. Kolektivní identita se často pokládala spíše za vedlejší účinek existence základních sociálních struktur nebo pozůstatek tradičních životních světů, který měl zaniknout na cestě k modernímu univerzalizmu a globální syntéze.

Přestože nedávné oživení zájmu o národnost a etnicitu přineslo širokou škálu srovnávacích a historických studií a také některé podnětné konstruktivistické teoretické přístupy, snahy o překlenutí propasti mezi srovnávacím historickým zkoumáním kolektivní identity a teo-

* Přeloženo z anglického originálu „The construction of collective identity“ v *Archives Européennes de sociologie*, XXXVI, 1995, s. 72–84. Vydáno s svolením Archives Européennes de Sociologie.

¹ Důležitými výjimkami jsou: A. Pizzorno, „Identità e interesse“, v L. Sciolla (red.), *Identità*, Torino, 1983; E. O. Shils, *Society and Collective Self-Consciousness*, nepublikovaná stať, Chicago, 1993, 61 s.; C. Calhoun, „The Problem of Identity in Collective Action“, v J. Huber (red.), *Macro-Micro Linkages in Sociology*, London, 1991, s. 51–75; A. Melucci, *Nomads of the Present*, London, 1989; R. Münch, *Das Projekt Europa*, Frankfurt, 1993.

retickým diskursem o modernitě jsou stále dosti skrovné.² Navrhne obecný teoretický model, který má vysvětlit základní rozměr problému, zároveň však také poskytuje prostor pro řadu historických případových studií.³ Po vzoru weberovského pojetí ideálních typů předkládáme typologii symbolických kódů kolektivní identity (kap. 1) a využíváme ji k výkladu německé a japonské národní identity. Náš teoretický přístup je makrokonstruktivistický a snaží se spojit weberovskou tradici se strukturalistickými prvky durkheimovského odkazu. U Webera i Durkheima poskytuje paradigmatickou orientaci pro teorii kolektivní identity sociologie náboženství. Weberova sociologie náboženství se soustředila na různé symbolické způsoby řešení problematiky spásy a s nimi spojené světové názory na životní svět konkrétních sociálních skupin. Durkheim vysvětloval symbolické systémy jako klasifikační sítě překlenující mezeru mezi společností a přírodou a náboženství podával jako model k vyrovnání se s požadavky sociální integrace.

Přestože Durkheim i Weber uváděli symbolickou kulturu do souvislosti se sociální strukturou, žádný z nich nevysvětloval náboženství jako plánovaný a záměrný výsledek racionálního jednání. To platí také o Durkheimově koncepci „kolektivního vědomí“ a Weberově pojmu *Gemeinschaftsglauben*, které lze pokládat za klasická paradigmata kolektivní identity. Oba tyto pojmy odkazují k symbolickým

² Srov. E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983 (český překlad: Arnošt Gellner, *Národy a nacionalismus*, Hřtbal, Praha, 1993); B. Anderson, *Imagined Communities*, London, 1983; E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, 1990 (český překlad: *Národy a nacionalismus od roku 1780*, přel. P. Pšeja, CDK, Brno, 2000); P. Alter, *Nationalismus*, Frankfurt/M., 1985; R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Mass., 1992; L. Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass., 1992. Téměř klasickou analýzou je R. Bendix, *Nation-building and Citizenship*, Berkeley, 1964 (obsahuje také srovnání Německa a Japonska); viz také K. W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, Cambridge, Mass., 1966; C. J. H. Hayes, *Nationalism. A Religion*, New York, 1960; M. Hroch, *Social Conditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of special Groups among smaller European Nations*, Cambridge, 1985; C. Tilly, *Coercion, Capital and European States AD 990–1980*, Oxford, 1990; J. Breuilly, *Nationalism and the State*, Manchester, 1982. Antikonstruktivistickou primordialistickou pozicí nabízejí J. A. Armstrong, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, 1992; A. D. Smith, *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford, 1986; W. Connor, *Ethnonationalism. The Quest of Understanding*, Princeton, 1994.

³ Detailnější podání tohoto modelu viz v B. Giesen, *Die Intellektuellen und die Nation*, Frankfurt/M., 1993.

konstruktům, které jsou objektivizované a stěží je lze chápat jako závislé na instrumentálním uvažování. Také kolektivní identita může tak jako náboženství plnit svou „funkci“, pouze když sociální procesy jejího konstruování zůstanou latentní. V tomto ohledu se konstrukce kolektivní identity odlišuje od racionální volby v solidárních skupinách a vyžaduje jiný teoretický model analýzy.⁴ Kolektivní identita spíše představuje vztahový rámec, v němž se definují náklady a zisky a vytvářejí preference (Pizzorno 1983). Pokusy o její zpochybnění a nadzvednutí závoje latence jsou obvykle odmítány poukazem na její přirozenost, posvátnost či samozřejmost. Sociologická analýza musí pochopitelně rekonstruovat proces, v němž se dosahuje latence a v němž se křehký sociální řád pokládá za samozřejmý řád věcí.

I. Obecný model analýzy kolektivní identity

1. *Kolektivní identita není přirozeně vytvářená, nýbrž sociálně konstruovaná*: je to záměrný či nezáměrný důsledek interakcí, které jsou samy sociálně modelovány a strukturovány. Příslušnost ke kolektivní identitě a podíl na ní závisí na zvláštních procesech indukce – pokrývajících škálu od rozličných iniciačních obřadů k různým kolektivním rituálům –, v nichž se symbolicky konstruuje a definuje atribut „podobnosti“ příslušníků v kontrastu k cizosti, odlišnosti a rozdílnosti druhých.⁵ Konstruování sociálních kolektivit tedy vyžaduje konstrukci rovnosti mezi těmi, kteří jsou v nich zahrnuti: členové kolektivity se na sebe navzájem musí v jistém ohledu dívat jako na rovné – jinak se v kolektivitě nerozvine důvěra a solidarita.

2. *Kolektivní identitu produkuje sociální konstrukce hranic*. Tyto hranice odlišují a oddělují skutečné mnohotvárné procesy interakce a sociálních vztahů; ustavují linii mezi uvnitř a vně, mezi cizinci a bližními, příbuznými a nepříbuznými, přáteli a nepřáteli, kulturou a přírodou, osvíceností a pověrou, civilizací a barbarstvím.⁶ Vytváření hra-

⁴ Např. M. Hechter, *Principles of Group Solidarity*, Berkeley, Los Angeles, 1987.

⁵ Viz M. Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, New York, 1982. Zvláštní pozornost si zaslouží různé na médiích závislé podoby kolektivní paměti v J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 1992.

⁶ Viz F. Barth (red.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Boston, 1969.

nic s sebou nutně nese proces zahrnování a vylučování – a vznik toho, čemu se v jazyce sociologie často říká „in-groups“ a „out-groups“. Každý takový proces zahrnování a vylučování vyžaduje označit rozdíl mezi členy a nečleny, respektive ukázat cizince jako protiklad těch, kteří jsou součástí komunity.

Takové rozlišení také přináší problém překročení hranic: cizinec se může stát členem a člen se může stát tím, kdo je vně hranic, cizincem. Jasnými ilustracemi tohoto překračování hranic jsou náboženská konverze a exkomunikace.⁷

3. *Konstruování hranic a vymezování sfér předpokládá symbolické kódy rozlišování*, které nám umožňují rozpoznat v proměnlivosti a zmatku světa to, co se odlišuje.⁸ Tyto kódy jsou jádrem konstrukce kolektivní identity. Bez nich by nemohla na intersubjektivní úrovni existovat žádná hranice. K tomu, abychom pochopili logiku konstruování kolektivní identity, musíme *dekonstruovat*, tj. analyzovat, a rekonstruovat nejjednodušší rozdíly a odlišnosti implikované základními kódy kolektivní identity.

Základní rozlišovací kódy jsou konstruovány na půdorysu prostorových, časových a reflexivních dimenzí kódování. Mezi odkazy k *prostorové* dimenzi patří rozdíly mezi nahoře a dole, vlevo a vpravo, uvnitř a vně; odkazy k *časovosti* zahrnují rozdíl mezi minulostí a budoucností či mezi simultánním a nesimultánním a odkazy k *reflexivní* dimenzi se soustřeďují kolem rozdílu mezi centrem a periferií, který se často vyskytuje vedle rozdílu mezi posvátným a profánním, transcendentálním a pozemským.⁹

Vztahujeme-li se ke světu prostřednictvím tohoto kategoriálního rámce, zdůrazňujeme dichotomické rozdíly. Bližší pohled však odhalí, že – přinejmenším v myšlení Západu, ne-li univerzálně – tyto zdánlivě

⁷ A. van Gennep, *The Rites of Passage*, London, 1960 (franc. orig. 1909; český překlad: *Přechodové rituály*, přel. H. Beguinová, Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 1997).

⁸ A. P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, London, 1985; J. A. Boon, *Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts*, Cambridge, 1982; E. Zerubavel, *The Fine Line. Making Distinctions in Everyday Life*, New York, 1991. Zajímavé jsou paralely mezi těmito sociologickými perspektivami a kalkulem indikací založeným na rozlišování, který předkládá G. Spencer-Brown v *Laws of form*, New York, 1979.

⁹ B. Giesen, *Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne*, Frankfurt/M., 1991.

dichotomické dimenze obsahují skryté trichotomie. Mezi uvnitř a vně leží hranice, mezi vpravo a vlevo je střed, mezi minulostí a budoucností je přítomnost a mezi Bohem a světem je lidský subjekt.¹⁰ I na té nejzákladnější úrovni prozrazují kódy *trichotomickou strukturu*, která vkládá zprostředkující a oddělovací sféru „mezi“. *Tato zprostředkující a oddělovací sféra je fenomenálním ohniskem identity*: střed, přítomnost, subjekt. „Zde“, „nyní“ a „já“ jsou nezpochybnitelná a samozřejmá východiska zkoumání světa, interakce s jinými, paměti minulosti a plánování budoucnosti.¹¹ Konstruovat svět znamená začít u této dané a bezprostřední identity a konstrukci z tohoto centra rozšiřovat na další a vzdálenější sféry, z přítomnosti na minulost a budoucnost, ze subjektu na Boha a svět.¹²

Rozlišovací kódy odkazují ve všech lidských společnostech k určitým základním danostem sociálního a kulturního života. K těmto *původním vztahovým rámcům* kódů patří rozdíly mezi rodiči a dětmi, mužem a ženou, příbuzným a nepříbuzným, syrovým a vařeným, hierarchií a rovností, spoluprací a samostatností a *kulturní kódy* nemohou významu těchto původních vztahových rámců ani po dlouhé řadě evolučních změn nikdy zcela uniknout.¹³

Jádrem všech kódů kolektivní identity je rozlišení mezi *my a ti druzí*; toto konstitutivní rozlišení však musí být podepřeno jinými základními

¹⁰ Viz C. Lévi-Strauss, „Gibt es dualistische Organisationen?“, v C. Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie I*, Frankfurt/M., 1971, s. 148–180 (franc. orig. 1958); G. Spencer-Brown, *Laws of form*, New York, 1979; C. S. Peirce, „Phänomen und Logik der Zeichen“, red. a přel. H. Pape, Frankfurt/M., 1983; G. Dumézil, „L'idéologie tripartite des Indo-Européens“, *Collection Latomus*, r. XXXI, Bruxelles, 1958; B. Giesen, *Die Intellektuellen und die Nation*, Frankfurt/M., 1993.

¹¹ Viz A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien, 1932.

¹² Tato logika konstrukce, která zasazuje identitu do zprostředkující sféry, má důležitý důsledek, jsme-li přesvědčení o jisté podobnosti mezi logikou konstrukce a evoluční genezí konstrukcí. Znamená určitou a omezenou analogii až těsnou homologii mezi řádem středu, přítomnosti a subjektu na jedné straně a řádem vzdálených sfér, minulosti a budoucnosti, Boha a světa na straně druhé. Přenášení struktury známého na neznámé, důvěrného na cizí, přítomného na minulé a budoucí, představa Boha podle lidského subjektu atd. jsou dobře známé strategie chápání a pozorování. *Analogické* kódování světa samozřejmě neeliminuje fakt, že mezi minulostí a přítomností, středem a vzdáleností, subjektem a světem jsou *fundamentální rozdíly*: minulost nemůžeme změnit, světu vně nelze důvěřovat atd. Viz J. Piaget, *Genetic Epistemology*, London, 1970 (franc. orig. 1950); E. Shils, *Center and Periphery. Essays in Macro-Sociology*, Chicago, 1975.

¹³ C. Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie I*, Frankfurt/M., 1971.

mi rozlišeními a uvedeno s nimi do souvislosti.¹⁴ Kolektivní identity se liší zvláštním způsobem, jímž kombinují a směšují rozlišení „těch druhých a nás“ s jinými rozlišeními, jako například s rozlišením mezi „posvátným a profánním“, „rodiči a dětmi“ atd. Tyto zvláštní kombinace jsou pro typologii kódů kolektivní identity ústřední. Nadřazenost jednoho z těchto původních rozlišení definuje odlišné typy kódů.

Hlavními kódy konstruování kolektivní identity jsou kódy *prvobytnosti*, *občanského soužití* a kultury či posvátnosti.¹⁵ Zatímco tyto kódy je třeba chápat jako ideální typy, ve skutečném kódování se vždy kombinují různé prvky těchto ideálních typů. Konkrétní historická kódování kolektivní identity tedy nejsou homogenní. Obsahují různé složky, jejichž důležitost se v různých situacích mění.

4. *Konstrukce hranic a solidarity* však není čistě „symbolickou“ záležitostí, která by nesouvisela s *dělbou práce*, s kontrolou *prostředků* a se *sociální diferenciací*. Solidarita má samozřejmě důsledky pro alokaci prostředků, zejména pro strukturaci *oprávnění* příslušníků kolektivity oproti těm, kteří zůstávají vně.¹⁶

Taková oprávnění se týkají nejenom různých prostředků distribuovaných v rámci kolektivity, ale také přístupu k veřejným statkům a k hlavním institucionálním trhům či arénám.

Společnosti se mohou lišit vzhledem k tomu, jaké prostředky jsou jménem kolektivity jejím členům distribuovány; liší se vzhledem k povaze veřejných statků, které jsou v nich institucionalizovány, a k právní podobě této instituce; liší se způsobem rozdělování oprávnění (hierarchický versus rovnostářský) mezi různými skupinami v rámci společnosti i ve schopnosti podporovat zájmy a ambice konkrétních podskupin v kolektivitě. *Konkrétní kódy kolektivní identity jsou tedy spojeny s konkrétními sociálními skupinami, které jsou nositeli symbolického kódu a fungují jako tvůrci kolektivní identity.*

Struktura rozdělování, dostupnost prostředků a mocenské vztahy mezi *sociálními skupinami* ale zase samy ovlivňují konstruktivní fun-

¹⁴ Viz J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt/M., 1990 (franc. orig. 1988).

¹⁵ Viz E. Shils, *Center and Periphery. Essays in Macro-Sociology*, Chicago, 1975, s. 111 a násl.

¹⁶ K pojmu oprávnění viz A. Sen, *Poverty and Famines*, Clarendon Press, Oxford, 1981; R. Dahrendorf, *The Modern Social Conflict. An Essay on the Politics of Liberty*, University of Cal. Press, Berkeley, Los Angeles, 1988 (slovenský překlad: *Moderný sociální konflikt. Esej o politice slobody*, přel. F. Pál, Archa, Bratislava, 1991).

gování kódů: mezi kódy na jedné straně a strukturou moci a alokací na straně druhé existuje *výběrová afinita*. Analýza této „výběrové afinity“ mezi sociální strukturou a kódy kolektivní identity je jádrem výzkumného programu nastíněného na následujících stránkách. Tento výzkumný program pojímá *kolektivní identitu jako sociální konstrukci vytvářenou sociálními skupinami, které jsou jejími nositeli* a které jednájí v konkrétní situaci v určitém rámci symbolických kódů. Než však předložíme některé případové studie kolektivní identity, musíme se vrátit k rozlišení mezi prvobytnými, občanskými a kulturními kódy a poukázat na zvláštní dynamiku jejich konstruování.

5. *Prvním ideálním typem kolektivní identity je prvobytnost*.¹⁷ Při konstruování a upevňování hranice mezi uvnitř a vně se soustřeďuje na pohlaví a generaci, příbuzenství, etnicitu a rasu. Prvobytné kódy samozřejmě spojují konstitutivní rozdíl s „původními“ a nezměnitelnými rozlišeními, která jsou ze sociální definice vyňata z komunikace a směny – především proto, že jsou připisována strukturám světa, které jsou dané a nemohou být změněny záměrným jednáním. V západním myšlení se tato sféra označuje jako „přirozenost“. Spojováním kolektivní identity s přirozeností poskytují kódy prvobytnosti pevný a stabilní základ přesahující sféru záměrného jednání a proměny jejího působení. Prvobytné typy kolektivní identity vypadají „objektivně“ a nezpochybnitelně; hranice nelze odstranit a zdá se být neobyčejně obtížné je překročit. Jakákoli možnost překročit hranici mezi uvnitř a vně by toto rozlišení pochopitelně stírala a oslabovala by kontrolu nad členy kolektivity. Někdy je však omezené překročení hranice nezbytné – ať už kvůli vyloučení příslušníků komunity, aby se předešlo vnitřní krizi, nebo v zájmu přijetí nových členů zvenčí. Proceduru překročení hranic primitivních pospolitostí však nikdy jednoduše neurčují přirozené procesy, jako je narození a smrt, rozmnožování a rodičovství (ani jim nikdy nebývá svěřena); překročení hranic naopak kontrolují

¹⁷ Viz E. Shils, *Center and Periphery. Essays in Macro-Sociology*, Chicago, 1975; S. N. Eisenstadt, S. Rokkan (red.), *Building States and Nations*, 2 sv., Beverly Hills, 1973; C. Geertz, „The Integrative Revolution: Primordial Sentiment and Civil Politics in the New States, v C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973, s. 255–310 (český překlad: „Integrační revoluce: Primordiální postoje a občanská politika v nových státech“, přel. H. Humlíčková, v C. Geertz, *Interpretace kultur*, Sociologické nakladatelství, Praha, 2000); B. Giesen, *Die Intellektuellen und die Nation*, Frankfurt/M., 1993.

a konstruuji vysoce propracované a důležité sociální „obřady přechodu“:¹⁸ zasvěcení a pohřby, sňatky a inaugurace, zapuzení a přijetí. Tyto obřady hranice neopomíjejí, ale naopak je konstruuji a zpevňuji. Ještě důležitější než obřady přechodu jsou obřady očištné, v nichž se členové primitivních pospolitostí zbavují stop vnějšího: obřady křtu, mlčení a izolace členy „očišťují“ a zajišťují homogennost kolektivity.

Ve skutečnosti tedy *prvobytnost nevychází z přirozené danosti, ale je v podstatě křehkou sociální konstrukcí*, která – tak jako každá jiná sociální konstrukce – potřebuje ke svému vzniku a zachování zvláštní obřady a komunikativní úsilí.

Definování a vyznačování hranice na základě prvobytného kódu předpokládá nejenom zvláštní způsob konstruování toho, co je uvnitř, ale také určitý způsob mapování jiných, kteří se nacházejí vně kolektivity. Vztah primitivních společenství k jejich okolí není misionářský: „ty druhé“ nelze obrátit a přijmout, neprovinili se špatnou volbou, nelze je vychovávat, rozvíjet, a dokonce jim ani nelze rozumět a každá snaha o jejich poučení bude marná, protože zkrátka postrádají zásadní předpoklady porozumění. Prvobytné atributy kolektivní identity už samým způsobem své sociální konstrukce odsuzují k neúspěchu každou snahu je napodobit; jsou podle všeho zásadním způsobem neprenosné a jsou vyňaty z reflexivity příslušníků 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 primitivních pospolitostí.

Mapování okolí podle prvobytných kódů tudíž vede k tlaku na udržení jistého bezpečného odstupu, a je-li nemožné tento odstup udržet, pak i k tlaku na přípravu války. Tento odstup se může zakládat na fyzickém oddělení, ale může také vyústit v nedostatek důvěry a následně v omezení rozsahu interakce a komunikace. Hranice primitivních pospolitostí tvoří silné linie oddělující nesouměřitelné světy uvnitř a vně.

Ve skutečnosti ale – tak jako je tomu u všech takových kódů – lze někdy zpochybnit dokonce i zdánlivě nezpochybnitelné prvobytné hra-

¹⁸ Viz A. van Gennep, *The Rites of Passage*, London, 1960; V. T. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1969. U moderních společností se zdá být užitečné rozlišovat mezi obřadem provozovaným jako povinnost a obřadem přehrávaným na základě vlastní volby jako divadlo. Viz R. E. Wagner-Pacifici, *The Moro Morality Play. Terrorism as Social Drama*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.

nice kolektivní identity a dohadovat se o nich; lze diskutovat o jejich sociální důležitosti. Pochybnostem je v zásadě vzhledem k základní rozpolcenosti sociálních kódů otevřena také jejich latence. A tak dokonce i prvobytné konstrukce vyžadují určitou podobu intelektuální reflexe a ospravedlnění.

Prvobytné typy kódů se zde opírají o *naturalizaci* konstitutivní hranice mezi uvnitř a vně.¹⁹ Příbuznost a pohlaví, etnicita a teritorialita jsou výslovně umístěny mimo sféru komunikace, definování a konstruování: žádný pokus o zpochybnění platnosti „přirozených hranic“ (a závazků) se nemůže zdařit, protože jsou z *definice* vyňaty ze sociálního definování a pozměňování.²⁰ Naturalizující způsob udržování latence samozřejmě předpokládá rozlišení mezi sférou historie, jednání a lidských konvencí na jedné straně a neosobní sférou přirozenosti, ovládanou věčnými a objektivními principy, na straně druhé. Pojímá-li společnost přirozenost tímto zvláštním způsobem, lze křehkost sociálních konstrukcí – kterou rozlišování mezi přirozeností a historií v zásadě odhaluje a zdůrazňuje –, zakrýt tím, že se daná struktura přisoudí protikladné sféře, přirozenosti. Bude-li kolektivní identita charakterizována jako přirozeně daná, zaručí se tím skrytost její sociální konstrukce. Jednota kolektivity samé se chápe jako základní přirozená podobnost jejích členů. Neexistuje žádná osobní reprezentace kolektivní identity, která by byla na této přirozené podobnosti nezávislá a stála by mimo ni; prvobytné kódy *redukuji* identitu celku na souhrn jeho prvků a tyto prvky se pojmají jako podobné a rovné. Prvobytné kódy tedy zpochybňují hierarchie a přinášejí tendenci k *rovnostářské distribuci* oprávnění. Tato rovnostářská tendence a ostré a jasné hranice primitivních pospolitostí mají „výběrovou afinitu“ se strukturálními vlastnostmi moderních národních států.²¹

Podporují institucionalizaci relativně široké souhrnné transakce prostředků a přístupu k veřejným statkům pro všechny členy komunity, zatímco „cizincům“ takový přístup a oprávnění neumožňují.

¹⁹ Viz R. Barthes, *Mythologies*, Paris, 1957; M. Douglas, *How Institutions think*, Syracuse University Press, Syracuse-New York, 1986, s. 48.

²⁰ Obecný výklad této diskursivní strategie, která převládla zejména v oblasti moderní estetiky, viz E. Köhler, „Je ne sais quoi – Zur Begriffsgeschichte des Unbegrifflichen“, v E. Köhler, *Esprit und arkadische Freiheit*, Frankfurt, 1966, s. 230–286.

²¹ L. Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*; úplné revidované anglické vydání University of Chicago Press, Chicago, 1980, Dodatek D: Nationalism and Communalism, s. 314 a násl.

6. Druhým hlavním kódem konstrukce kolektivní identity je kód „občanský“. Tento kód je konstruován na základě obeznámenosti s implicitními pravidly chování, běžnou sociální praxí a tradicemi, které definují a vymezují hranice kolektivity.²² Konstitutivní rozdíl mezi „námi a jimi“ spojuje s rozdílem mezi normálním a neobvyklým.²³ Tento typ kódování kolektivní identity lze nazvat „občanským“ (společným). V občanských kódech nepředstavuje kolektivní identita nějaký odraz něčeho „vnějšího“, jako je příroda či posvátno; za jádro kolektivní identity komunity se pokládají spíše její běžné postupy, tradice a institucionální a konstitutivní mechanismy. Kolektivní identita se zde týká časové kontinuity, opakování sociálních praktik a ustavení společenství.²⁴ Tyto běžné postupy a pravidla je na jedné straně těžké oddělit od praxe jednání a účasti v každodenním životě, přičemž na druhé straně, zejména v měřítku makrořádu, ale nejen v něm, jsou tyto tendence zakotveny v institucionálních postupech veřejné scény. V rovině každodennosti bývají vyňaty z argumentace, komunikace a sporů, i když většinu pokusů o jejich zpochybnění, o nalezení poučení ohledně správného chování, či dokonce o jejich ospravedlnění a vytyčení hranice lze učinit i zevnitř – jinak však vyznačují toho, kdo se nachází vně.

Ten, kdo se nachází uvnitř, je obeznámen s pravidly, i když je třeba neumí pojmenovat a vysvětlit. Na rozdíl od kulturních kódů (o kterých pojednáme záhy) tu není – s výjimkou občanských rituálů – žádný konkrétní rituál iniciace, závazku a konfese, který by vytyčoval ostrou dělicí čáru, nýbrž pouze nedefinovaná a rozptýlená hranice; jedinou možností, jak být přijat za člena občanské komunity a podílet se na její kolektivní identitě, je zapojit se do místních praktik a institucionálních uspořádání a pomalu si osvojovat místní obyčej, běžné chování, a dokonce i způsoby jejich reflexivní kritiky. Pro takovou snahu jsou nepostradatelné čas, trpělivost a jistá opatrnost vyhýbající se všemu, co je nezvyklé. Porušování pravidel, zpochybnění stávajících prak-

²² E. Shils, *Tradition*, Chicago, 1981.

²³ Koncepti habitualizace viz v P. L. Berger a T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York, 1966, kap. II.1 (český překlad: *Sociální konstrukce reality*, přel. J. Svoboda, CDK, Brno, 1999); k Bourdieuvu pojmu „habitus“ viz P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, 1979.

²⁴ To je samozřejmě dáno skutečností, že implicitní a formální znalost nejsou téhož řádu. Srov. M. Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1962, s. 87 a násl.

tik a zavádění nových vzorců chování v duchu určité kultury, která je ve vztahu ke komunitě vnější, je s tímto kódem neslučitelné stejně jako misionářská expanze. Vzhledem k implicitnímu charakteru většiny pravidel a běžných postupů tu nutně selhává každý zvláštní výcvik a vzdělávání. Výjimku tvoří socializace v oblasti občanství, ať už v méně formální podobě každodenní životní praxe, nebo v podobě organizovanějšího vzdělávání občanů za účelem participace na občanském životě. Občanské kódy kolektivní identity zachovávají hranici tím, že se o ní nezmiňují.

Uvnitř a vně pojímají symetricky a toho, kdo je vně, zobrazují jako cizince, který je zkrátka jiný a neobvyklý, aniž mu připisují určité – pozitivní či negativní – charismatické vlastnosti. Jelikož cizinec je neznámý a jiný, je těžké rozumět jeho jednání a vysvětlit jeho chování; logika interakce samé vyžaduje určitou obezřetnost a odstup.

Občanský kód kolektivní identity lze v jistém smyslu považovat za nejzákladnější a nejměrodatnější ze všech podobných konstrukcí. Vztahuje se ke své vlastní kontinuitě a do jisté míry připomíná Weberův pojem „tradice“.²⁵ Jak jsme už ale naznačili výše, takové formy kolektivní identity mají vestavěny také prvky křehkosti a reflexivnosti, projevující se zvláště v makrosituacích, a ty si vyžadují strategie pro obnovení latence – především kolektivní občanské obřady. Kdysi mlčky zachovávané tradice jsou nyní vyhlášovány a teoreticky rozpracovávány, způsoblost k zapojení se do veřejného života je výslovně chválena jako soubor určitých ctností, nejdůležitější pravidla společenství jsou zaznamenávána a komentována. Ohniskem rituální oslavy a umělecké chvály se stávají zejména zvláštní *ctnosti*, kterými se vyznačují členové komunity. V sofistikovanějších verzích se mohou stát předmětem velkých intelektuálních debat a rituálních oslav dokonce i úvahy o občanských ctnostech, jak tomu bylo například ve starém Řecku. V takovém případě však konstrukce kolektivní identity opouští zakotvení v každodenní běžné praxi a postupně se může přiblížit sféře kulturních a transcendentálních idejí.

Ještě důležitější než intelektuální úvahy či ctnosti jsou obřady sloužící k udržení historické paměti a symbolizování kontinuity, každodennosti a tradice připomínáním určitých osob, míst a událostí. Tradice jsou obnovovány a vztahovány k mytickým počátkům, k zakladatelům či historickým událostem, jakou jsou revoluce nebo migrace.

²⁵ Srov. E. Shils, *Tradition*, Chicago, 1981.

Jádro konstrukce kolektivní identity tu představuje konkrétnost osoby, lokality či historické události. Nestáčí pouze znát mýtus původu; příslušníci komunity musí mytické místo navštěvovat a podílet se na pamětním rituálu. Přestože pamětní obřady konstruují a prodlužují tradice komunity určitými vzorci sociální praxe, členové komunity tyto tradice v podstatě nezpochybňují; spíše je hájí před lidmi zvenčí, kteří se je snaží napadnout univerzalistickými argumenty. Diskurs vedený přes hranice občanských společenství se tedy často přesunuje směrem ke „kulturnímu“ způsobu konstruování kolektivní identity.

Občanské kódy kolektivní identity obvykle vytvářejí *hierarchické* rozdíly mezi nositeli tradic a novými členy jen pomalu se přibližujícími k jádru kolektivity. Proto znamenají tendenci distribuovat oprávnění nerovně a omezovat rovnostářské rozdělování na některé dílčí sféry či oblasti společnosti. V tom lze spatřovat jistou příbuznost s oddělením politické sféry od sféry ekonomické nebo s ostrým rozlišováním mezi právy umožňujícími přístup k veřejným statkům na jedné straně a přístupem k různým statkům a komoditám směňovaným na ekonomických trzích na straně druhé. Zatímco ono prvé zůstává omezeno na členy komunity, přístup k tomu druhému lze dovolit také cizincům. Rozsah veřejných statků a oprávnění distribuovaných všem členům je menší než v primitivních pospolitostech a rozlišení mezi soukromou a veřejnou sférou se za těchto okolností dále rozvíjí.

7. *Třetí typ kódu spojuje konstitutivní hranici* mezi „námi a jimi“ nikoli s přirozenými podmínkami, ale s určitým vztahem kolektivního subjektu k Posvátnému. Tento způsob konstruování kolektivní identity lze nazvat ve specifickém smyslu *kulturním*. (Prvobytné a občanské kódy jsou v obecném smyslu tohoto slova samozřejmě také „kulturní“. Všechny spočívají v symbolickém rozlišování, ale pouze „kulturní“ kód v úzkém smyslu má zvláštní univerzalistickou dynamiku.) Tyto konstrukce kolektivních identit překonávají problém křehkosti a nepevnosti sociálních hranic tím, že kolektivitu uvádějí do souvislosti s neměnnou a věčnou sférou posvátného a vznešeného – ať už se definuje jako Bůh či Rozum, Pokrok či Racionalita.²⁶ Konstruování úzkého vztahu ke sféře posvátného je samozřejmě produktem lidské aktivity, překračuje však pouhé konvence a měnitelné definice a sahá

²⁶ F. H. Tenbruck, *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft*, Opladen, 1989.

k nadpřirozenému zdroji identity, a často se prezentuje jako lidský výtvor v souladu s nějakým božským příkazem. Takové kulturní kódy lze buď jako dominantní, nebo druhotné najít v různých předliterárních a především historických „archaických“ společnostech, ale nejčistšími ilustracemi takových kolektivit jsou náboženství, která se rozvinula v axiálních civilizacích.²⁷

Připustí-li se konstruktivní funkce komunikace, vede to k zásadně odlišnému postoji k problému překračování hranic a zobrazování oněch druhých vně kolektivity. Hranice mezi uvnitř a vně lze překročit komunikací, vzděláním a konverzí a k něčemu takovému je přinejmenším v principu vybízen každý. Kulturní typy kolektivních identit tedy – latentně (jako ve většině archaických společností) či manifestně (jako v axiálních civilizacích) – předpokládají univerzalistickou orientaci.²⁸ Je-li tento univerzalizmus explicitně zdůrazněn, kulturní kódy plodí *misionářský* postoj k jiným. Rozdíl mezi těmi, kdo mají úzký vztah k posvátnému, a těmi, kdo ho nemají, je jistě rozdílem hierarchickým, ale svou podřadnost, prázdnotu a chyby může překonat každý, obrátí-li se na správnou víru, přijme-li nadřazenou kulturu a překročí-li hranici. Misionářské zanícení „kulturně“ konstruovaných komunit však nejenom otevírá hranice, aby se zahrnul vnější svět; vyvíjí také určitý tlak na překonání odstupů a rozdílu. Lidé vně jsou podřadní. Ti, kteří misi odolávají, jsou nejenom odlišní a méněcenní, ale také pomýlení a chybuující; je třeba je obrátit i proti jejich vůli, protože si nejsou vědomi své pravé identity. Lidé vně jsou tu pokládáni za prázdné přirozené objekty, které potřebují kulturní formování a identitu.²⁹

Překročení hranic mezi přirozeností a kulturou, mezi démonickým a posvátným, mezi pověrou a rozumem ale vyžaduje určité sociální mechanismy, které by upevňovaly a zdůrazňovaly hranice a rovněž neutralizovaly misionářské zanícení centra. Hlavním institucionálním mechanismem chránícím centrum kolektivity před příliš intenzivním pronikáním periferie je kulturní či posvátná stratifikace. Otevřenost hranic je kompenzována odstupňovaným a stratifikovaným přístu-

²⁷ Viz S. N. Eisenstadt (red.), *Kulturen der Achsenzeit. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, 2 sv., Frankfurt/M., 1987.

²⁸ Ve weberovské tradici viz S. N. Eisenstadt, *op. cit.*, 1987, a „The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics“, *Archives Européennes de Sociologie*, r. XXIII, 1982, s. 294–314.

²⁹ Viz B. Giesen, *Die Intellektuellen und die Nation*, Frankfurt/M., 1993, s. 61 a násl.

pem do centra a složitými iniciačními obřady; chce-li se člověk přiblížit posvátnému centru kulturní komunity, musí podstoupit dřinu a útrapy učení a vzdělávání; proniknout do centra a uvidět odkrytá tajemství může nakonec jen málo vyvolených, pouze „mistři“, kteří zvládli všechna úskalí a kteří jsou zásadně oddáni službě posvátnému. Mezi mistry a laiky existuje v rámci komunity vnitřní hranice. Sám fakt, že kulturní atributy je snadné šířit a přenášet, vyžaduje, aby posvátné před zprofanováním chránily sociální bariéry v komunikaci a určitá tabu. Proti expanzivnímu pohybu na periferii kulturních kolektivit tedy působí defenzivní blokáda centra a kombinace těchto dvou tlaků může vyústit v rozvinutou stratifikaci a vnitřní rozčlenění kolektivity a představuje jeden z hlavních pólů dynamiky těchto civilizací.³⁰

Kulturní kódy dosahují latence odlišnou strategií, již lze nazvat určitým typem „kategorizace“. Kategorizace předpokládá rozlišení mezi transcendentální úrovní věčných hodnot, principů rozumu či božských příkázání na jedné straně a historickými zákony, konvenčními pravidly a světskými komunitami na straně druhé. Toto rozlišení také zdůrazňuje křehkost sociálních konstrukcí a zpochybňuje stabilitu kolektivní identity. Kategorizace čelí tomuto zpochybnění tím, že zjevně konstruovanou a historickou identitu spojuje s *transcendentální* sférou: pod povrchem pomíjivé komunity lze objevit její skryté jádro, její základ v transcendentální sféře. „Kulturní“ konstrukce kolektivní identity je tedy založena na privilegovaném přístupu k posvátnému, na božské misi, na určitém zobrazení univerzálního rozumu a pokroku. Na rozdíl od občanské orientace na tradici, mýtus a kontinuitu minulosti, přítomnosti a budoucnosti předpokládá kulturní kód mezi minulostí a budoucností zlom; má tendenci devalvovat minulou zkušenost a budoucnost otevírat *utopickým* orientacím.

Dalším napětím – které je však inherentní součástí kulturního kódu samého – je napětí mezi relativními důrazy na hierarchická a rovnostářská kritéria rozdělování prostředků a přístupu k hlavním sféram sociálního života.

Přeložila Jana Ogrocká

³⁰ Viz S. N. Eisenstadt, *op. cit.*, 1987.

Rogers Brubaker

Přehodnocení národní identity: národ jako institucionalizovaná forma, praktická kategorie, nahodilá událost*

Většina diskusí o národní identitě (nationhood) se točí kolem *národů*. Národy jsou chápány jako reálné entity, jako pospolitosti, jako substanciální, trvalé kolektivity. To, že existují, se bere jako samozřejmost, i když o tom, jak existují – a jak vznikly –, se vedou spory.

Podobný realismus ve vztahu ke skupině v řadě oblastí sociologie a spřízněných disciplín dlouho převládal. V posledních přibližně deseti letech se však v sociální teorii objevily přinejmenším čtyři trendy, které ve svém souhrnu zpochybňují možnost přistupovat ke skupinám jako k reálným, substanciálním entitám. Prvním je rostoucí zájem o síťové formy, rozvoj teorie sítí a stále častější užívání sítě jako obecné orientační představy či metafory v sociální teorii. Druhé zpochybnění realistického chápání skupinovitosti představují teorie racionálního jednání a jejich neoblomný metodologický individualismus.¹ Třetím trendem je posun od obecně strukturalistických teoretických přístupů k jejich „konstruktivističtější“ verzi; zatímco v těch prvních se skupiny pojímaly jako trvalé složky sociální struktury,

* Přeloženo z anglického originálu *Nationalism Reframed. Nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge University Press, Cambridge 1996, kap. 1, s. 13–22. Copyright © 1996 by Rogers Brubaker. Vydáno se svolením autora. Autor ve snaze vysvětlit jevy označované jako „nacionalismus“ jinak než dosud jednak užívá ne tak běžných termínů, především „nationhood“ a „nationness“, jednak chápe i standardně užívané termíny jako „nationality“ poněkud odlišně. Proto by srozumitelnosti textu neprospělo hledání českých novotvarů. Vhodnější je uvádět anglické termíny na důležitých místech textu v závorce. (Pozn. ed.)

¹ Ve zpochybnění běžného chápání skupinovitosti a vytváření skupin hrála v této tradici zvlášť důležitou roli literatura o kolektivním jednání, od knihy Mancura Ol-