

ERIC J. HOBBSAWM V ROZHOVORU S THOMASEM HYLLANDEM
ERIKSENEM O NACIONALISMU, POLITICE IDENTIT A POLITICKÝCH
VYHLÍDKÁCH V 21. STOLETÍ

Tereza KULDOVÁ
Katedra antropologie FF ZČU

T. H. Eriksen: Jestliže nyní řeknu, že strašidlo, které obhází Evropou není komunismus, ale relativismus počítám, že s tím budeš souhlasit?

E. J. Hobsbawm: Na intelektuální úrovni je relativismus velkým problémem, ano.[1]

V rozporu s tím, jak by si *mnozí* mohli myslet po přečtení sborníku s okázale subverzivním názvem *The Invention of Tradition*[2] (který však také skrývá řadu vážných nejasností), je Hobsbawm silně kritický k relativistickému pohledu na proces psaní dějin, tj. práci historikovu, kdy je minulost formována teoriemi, předsudky, názorovými postoji a výběrem dat historika a kde historik nepodává zprávy o událostech či faktech – ba právě naopak - konstruuje je k obrazu svému, vztahuje je k „teorii“, která mu pomáhá utvářet řád ve světě. Jeho kritika „vymyšlených tradic“ tedy není, jak by se mohlo zdát, obranou relativismu v historickém zkoumání, ale příspěvkem k preciznějšímu uchopení a pochopení událostí minulých. Eric Hobsbawm stále věří, že rozum, osvěta a rovnoprávnost hrají ve světě klíčovou úlohu a nikdy neopustil své socialistické přesvědčení, i když sám hovoří o tom, že je třeba uvažovat o politice novým způsobem, protože svět se mění a nikdy by se nespokojil kupříkladu s tvrzením, že „nějaká objektivní skutečnost s největší pravděpodobností existuje, jenže o ní nic jednoznačně jistého nevíme a sotva se co kdy dozvíme, už proto, že o ní musíme mluvit naším jazykem, což je přece zase jen systém symbolů a nic víc než symbolů.“[3]

Pozornějšímu čtenáři však nemohla uniknout Hobsbawmova distinkce mezi „invented traditions“[4] a „existing customary practices/old traditional practices/the strenght and adaptability of genuine traditions“[5], tedy mezi vymyšlenými a pravými tradicemi, která je jasným vyjádřením jeho pozic[6]. Mezi vymyšlené tradice pak patří kupříkladu ty ze Skotské vysočiny, které mají opravdu daleko k tomu, aby byly tak starobylé jak Skotové s oblibou tvrdí, mýtický Wales, britské imperiální tradice v Indii a Africe atd. Přestože Hobsbawm spolu se svými kolegy popisuje v *The Invention of Tradition* řadu zajímavých, a neméně tak zábavných, do očí bijících historických překrucovánek a ilustrací novinek oblečených do hávu starobylosti, je vytvořená hranice mezi „vymyšlenými“ a „pravými“ tradicemi nemálo zavádějící. Všechny tradice jsou v jistém smyslu „vymyšlené“ lidmi a dokonce i starobylé mýty a rituály jsou kontinuálně obnovovány a pozměňovány tak, aby zapadaly do současné skládačky – avšak koncept vymyšlených tradic funguje pouze ve chvíli, kdy tuto skutečnost budeme vytrvale popírat (buď nebudeme mít dostatek důkazů, či je z nějakého důvodu nebudeme schopni využít). Jednoduchým příkladem mohou být vánoce v křesťanských zemích – dle Hobsbawma spadající do škatulky „pravých tradic“ – které prošly, společně s dalšími svátky, nesčetnými metamorfózami, až skončily jako takřka výhradně komerční událost. V Sovětském svazu byly vánoce r. 1917 mocnáři zakázány, neboť nebyly dost revoluční (a marxismus byl přece oficiálně ateistickou filosofií). Mocnáři však po několika

letech zjistili, že vánoce nelze nikterak snadno vykořenit, a že návrh takové počínání přináší pouze nepopularitu jejich režimu, a tak nezbylo než obrátit – vánoce se staly komunistickým svátkem – forma a obsah, na rozdíl od nálepky, zůstaly nezměněny. Má však smysl ptát se, zda byly sovětské vánoce „vymyšlenou“ či „pravou“ tradicí? Neboť jak už to tak s tradicemi bývá – byly patrně obojí a jestliže přistoupíme na skutečnost, že se všechny tradice mění, je možné a užitečné rozlišovat mezi ryzími tradicemi a podvrhy? (a na to si necháme odpovědět v následujícím rozhovoru...).

Eric J. Hobsbawm v rozhovoru s Thomaselem Hyllandem Eriksenem o nacionalismu, politice identit a politických vyhlídkách v 21. století

Samtiden, 30. říjen 1996, <http://www.samtiden.no/9605-6/hobsbawm.htm>

Z norštiny přeložila Tereza Kuldová

THE: Právě se nacházíme na prahu století poznamenaném světovými válkami, masakry a terorismem. Ve tvém podání toto století vypadá enormně násilně (-*Věk extrémů*-) – s temným začátkem a koncem a trochu světlejším mezidobím – ale jak známo, byla i dřívější staletí násilná, přestože jejich hrůzy jsou ze známých důvodů méně známy. Jak poukazuješ, bylo dvacáté století také dobou, kdy se moderní pohled na život stal hegemonickým, kdy stále nové společenské skupiny na celém světě dosahovaly politických práv a která prožívala rozvoj mnoha nových idejí, uměleckých forem a technologií. Dovol mi tedy začít tím, že položím naivní otázku: Bylo to pro lidstvo dobré či špatné století?

EJH: Tuto otázku není možné zodpovědět. Důvodem, proč jsem knihu nazval *Věk extrémů*, nebylo výhradně to, že se jednalo o strašnou dobu, ale to, že prakticky vše v tomto období musí být charakterizováno superlativy. V jistém ohledu byly veškeré pozitivní aspekty neobvyklé, spektakulární – pomysleme jen na vývoj ve vědě a technologii a zlepšení kvality života po materiální stránce. Dnes žije na zemi několikanásobně více lidí než na počátku století; žijí déle, jsou větší, obecně jsou zdravější a ve většině případů jsou jejich životní šance lepší. Zároveň je však pozadí toho všeho stejně dramatické: války, teror, nepochopitelná míra utrpení – a kromě toho, dodal bych, rostoucí míra zhroucení našeho neobyčejného pokroku; zhroucení tradičního, či jakéhokoli vzoru sociální a ekonomické organizace. To s sebou přináší znepokojení a máme dobré důvody troubit na poplach – a to se týče jak stránky lidské, tak společenské.

THE: Kniha končí, jak se tak dívám, poněkud pesimisticky.

EJH: Ptal jsem se sám sebe, zda toto nemůže být čistě etnocentrická reakce – a jiní se mně ptali na totéž. Například, díval by se čtenář z jižní či východní Asie, který reprezentuje fakticky polovinu lidstva, na nadcházející století se stejnou mírou nedůvěry? Pro velkou část světa, a nejen v jižní a východní Asii, bylo minulé století strašné, ale celkově to vypadá, že to pro tyto oblasti dopadne spíše lépe než hůře. Kdybys bydlel v Malajsii či Indii, či dokonce v Číně, řekl by sis pro sebe: dobře, hledíme vstříc jednadvacátému století.

Nicméně si myslím, že nyní stojíme před stejnými problémy, které zachvátí země Třetího světa během několika nadcházejících generací. Vůbec není pravda, že by vývoj v této části světa byl odlišný – kvalitativně odlišný – od vývoje na Západě, či od vývoje v zemích Třetího světa, kde (již) není optimismus namístě.

THE: Nicméně má ten pocit deziluze čpící z knihy něco společného s úpadkem velkých humanistických a racionalistických ideologií, se soumrakem osvíceneckého myšlení? Není v této souvislosti ironií, že některé z nejpokročilejších zemí posledních let byly politicky autoritativními státy s velkou dávkou neoliberální rétoriky jakožto rétorického koření?

EJH: Ano, byly politicky autoritářské, ale nikoli neoliberální ve smyslu, který tomuto slovu přikládáme ve Velké Británii a USA. Historií ekonomických úspěchů kapitalismu nebyla vyprávění o svobodných trzích, a právě to je patrné na případu jižní a jihovýchodní Asie. Myslím, že jedním z důvodů, proč nejsme příliš optimističtí ve vztahu k budoucnosti, je vysoká pravděpodobnost, že autoritarianismus toho či onoho typu poroste, buď skrytě či jiným způsobem. Proto si vůbec nemyslím, že by budoucnost demokracie v západním smyslu byla nějak zvlášť jistá.

THE: Znamená to tedy, dle tvého soudu, že střední období dvacátého století (1946-73), tedy perioda, kterou nazýváš Zlatým věkem a jiní ji nazývají obdobím budování národů, byla fakticky velkolepou dobou s ohledem na politické plánování a sociální řízení, a že konsolidace národních států ve dvacátém století proto byla dobrou věcí ve srovnání s chaosem, ve kterém se právě nacházíme?

EJH: O tom jsem zcela přesvědčen. Je nade vše pochybnost, že Zlatý věk byl založen na poznání, že svobodný trh není vše. Ekonomické zázraky, kterých jsme nyní svědky, zejména v Asii, s definitivní platností nejsou založeny na svobodných trzích a neoliberalismu. Tyto režimy se pokouší v jisté míře udržet trh pod kontrolou. Jejich největší obtíží v současné globální situaci bude udržet tento stav i nadále. A to je právě jedním z důvodů, proč budou dříve či později také konfrontováni s problémy, kterým dnes čelíme i my.

THE: Před několika lety na jedné konferenci na London School of Economics poznamenal předsedající, že se zdá, že Ernest Gellner – a ty sám, nadále reprezentujete socialistické a liberální proudy Habsburské říše. Abych to vyjádřil jasněji: Naučili jsme se něco z dvacátého století, co se týče společenských vztahů a politické teorie?

EJH: Myslím, že krátká odpověď zní – ne. Naučili jsme se toho mnoho v přírodních vědách; čistě v technickém smyslu jsme se naučili docela značný díl ze společenských věd; ale co se týče porozumění tomu, jak společnost funguje a co můžeme udělat proto, abychom řídili její fungování, nemyslím, že bychom se mnoho naučili.

THE: Vrátil se tedy socialismus tak, jak naznačuješ ve *Věku extrémů* a když, tak v jaké podobě?

EJH: Můj pohled na věc, který se snažím v knize vyjádřit je, že neexistuje žádná budoucnost pro kapitalistický svět tak, jak ho známe. Generuje neřešitelné rozpory; jak ekologické, tak rostoucí nerovnost, což se vši samozřejmostí povede k politickému a sociálnímu neklidu a následně ke změně politických struktur těchto zemí. Z takového úhlu pohledu je pravdou, že jedinou představitelnou budoucností je taková, kde budou vztahy mezi lidmi a společnostmi a vztahy mezi společnostmi a prostředím kontrolovány a tak či onak plánovány. Toto však nevyžaduje totální nacionalizaci a socializaci veškerého průmyslu a co se týče formy socialismu typické pro dvacáté století, kde jedinými zeměmi na které se pohlíželo jako na socialistické, byly země sovětského a čínského typu, nemyslím si, že tyto formy se vrátí zpět

a neexistuje ani žádný zvláštní důvod proč by měly. Na druhou stranu, jestliže nebude společenské řízení lidských vztahů – vzájemných a ve vztahu k prostředí – zavedeno, považují veškeré vyhlídky za extrémně špatné. Tyto problémy nelze řešit v rámci kapitalistické společnosti.

THE: Ze skandinávského úhlu pohledu by někteří bezpochyby tvrdili, že smíšená ekonomika a sociální stát přinejmenším zmírnily některé z protikladů, které jsi zmínil. Nicméně však tento model také v posledních letech ukázal své slabiny. Jaké vidíš alternativy?

EJH: To, jaké vidíme alternativy, předpokládá především analýza současné globální ekonomie a výzkumy toho, jak lze kontrolovat její vývoj. V současnosti vládne ortodoxie, které mnoho sociálních demokratů – labouristů – skočilo žel bohu na špek, a která vyplývá především z předpokladu, že globální ekonomie nemůže být řízena, a že ekonomický růst je neoddiskutovatelnou prioritou. Avšak jak se zdá, není již ani jeden z těchto předpokladů správný. Navíc jsem přesvědčen, že by globální ekonomika docela dobře mohla být řízena ve větší míře, než je v současnosti, kdyby vlády a mezinárodní organizace byly pro; ale to v tuto chvíli nejsou. Toto řízení pak také závisí na určité formě kontroly míry růstu a nové vyváženosti mezi mírou růstu a jinými sociálními a ekonomickými cíli, tedy něčeho, co opět předpokládá jistou míru zásahu do trhu.

Čistě fakticky neexistuje žádná globální politická moc. Naproti tomu existují globální ekonomické síly a považují za poměrně žádoucí, aby – Světová banka, MMF a tak dále – operovaly s ohledem na jiný soubor priorit než ten současný. Ale zcela bez jednoduché globální autority může koordinace mezi dvěma či třemi opravdu velkými aktéry opravdu citelně změnit situaci. Těmi velkými aktéry mám na mysli USA, EU a Čínu.

THE: V úvodu k *Věku extrémů* popisuješ přenos moci z národních států na transnacionální společnosti. Stále ve větší míře přestáváme žít v národních ekonomikách a namísto toho žijeme spíše v globálním systému s překrývajícími se ekonomickými sítěmi. Považuješ EU za možnou arénu řízení mezinárodních sil kapitálu?

EJH: Do určité míry je EU, podobně jako jiné velké oblasti volného trhu, čistě fakticky protekcionistickou jednotkou, která zahrnuje větší oblast než národní stát, přestože její ideologie mohou tvrdit opak. To je příkladem toho, co si myslím; vývoj zcela svobodné tržní ekonomiky je mnohem méně neodvratitelný než se zdá z učebnic či prohlášení vlád.

Dle mého soudu je největším opravdovým problémem rostoucí rivalita mezi multinárodními ekonomickými aktéry a státem. Tím či oním způsobem, zdá se mi, musí být společenské řízení vykonáváno politickými jednotkami, a toho jsou schopny pouze národní státy či seskupení států jako EU. Multinárodní firmy mohou vykonávat jistou část řízení a mohou být v mnoha ohledech účinné, ale jejich priority jsou, a nemohou být jiné, než kapitalistické priority; maximalizace všeho co lze vytěžit v rámci obchodního života. Zdá se mi, že veřejné úřady toho či onoho druhu, nikoli nutně tradiční státy, jsou jedinými orgány, které se dosud vyvinuly za účelem spravedlivější redistribuce společenských produktů. Ti, kdo toto odmítají, jsou ti samí, kdo odmítají jakoukoli formu redistribuce jakožto nutnou. Z morálního hlediska je tato redistribuce esenciální, ale i z hlediska ne-morálního je zřejmé, že rostoucí nerovnost ve světě, jak v rámci společnosti tak na rovině mezinárodní, je explozivním procesem.

THE: EU má však také jiný typ politických ambicí, protože se její vedení snaží vytvořit osobní pocit loajality k většímu multinárodnímu celku; snaží se stvořit lidi, kteří by se subjektivně definovali jakožto evropští občané atd.?

EJH: Evropská unie totálně vybuchla ve snaze etablovat evropskou identitu jako alternativu k rozličným národním identitám. To je patrné zejména v institucích, jakou je například Evropský parlament, který je fakticky volen v každé jednotlivé zemi na základě národních priorit.

THE: A delegáti reprezentují stále zemi spíše než přesvědčení.

EJH: Ano, protože neexistují evropští voliči. Existuje agregát anglických, francouzských a jiných národních skupin voličů, kteří volí reprezentanty na základě anglických, francouzských a jiných národních zájmů. Věřím, že se toto EU pokoušela obejít tím, že se snažila zmenšit úlohu národních států a posílit regionalismus Evropy. Právě toho si rychle povšimli nacionalisté malých národů, jako například skotští a katalánští nacionalisté a á konto toho reklasifikovali svoje oblasti na *regiony*. Když tohoto dosáhneš, můžeš přeskočit svůj vlastní stát a jít přímo do Bruselu.

THE: Přesně! O tom jsi již dříve psal v jiném kontextu jako o „Shetlandském efektu“.

EJH: Ano. Toto se otevřeně děje. Je to také případ toho, a myslím, že velice vážný, že Evropská unie byla původně vyvinuta jako funkce studené války. Spolu s koncem studené války se EU, stejně jako ostatní národní a mezinárodní struktury na Západě, nachází v krizi. Analogií toho, jak italská a japonská politika zkolabovaly po skončení studené války, aniž by vytvořily nějakou novou alternativu, je krize EU. Jedním z aspektů tohoto stavu je, že rozhodné orgány EU nemají nyní vůbec ponětí, co vlastně chtějí; a konflikty mezi národními státy narůstají, a tak přišly konflikty mezi Brity, Francouzi a Němci.

Ale také se mi zdá, že se pokus rozvinout EU zcela a výhradně shora, z velkého dílu nedaří. Následně požadují občané všech zemí, aby byli konzultováni, a to ne pouze skrze Evropský parlament, ale také skrze referenda apod. A to se netýká pouze Britů, Dánů a Norů, to je patrné všude. Jedná se o narůstající diferenciaci mezi politikou tak, jak je vnímána vládami majícími účast v EU a veřejným míněním v jednotlivých zemích. Takže zde vidíme stále silnější reakce proti tomu, co bylo dříve považováno za samozřejmé.

THE: Několik současných diagnostiků, a mezi nimi i Alain Minc, srovnává sklonek dvacátého století se situací ve středověku. V takovýchto srovnáních je argumentováno, že stojíme na prahu nového středověku s kosmopolitní anglicky hovořící vyšší třídou (angličtina je dnešní latinou), která je konfrontována se stále více lokalizovanými a bezmocnými, ale bouřlivými periferiemi. Mezinárodní spolupráce mezi těmito kosmopolitními třídami způsobí, že masy budou ve stále větší míře exkludovány z rozhodovacích procesů. Příbuzným pojmem, který bývá užíván, je refeudalizace, kde soukromé firmy převezmou mnoho ze státních funkcí s ohledem na společné dobro. Komentář?

EJH: Nemyslím si, že by takovéto paralely se středověkem a termíny jako refeudalizace vnesly mnoho světla do diskuse. Je jasné, že v některých ohledech je možné najít podobnosti mezi určitými aspekty středověku a současnou situací. Například městské státy poprvé za dlouhou dobu ožily a hrají významnou roli. Ale myslím, že je poměrně zjednodušené říkat, že se navracíme ke středověku. A nemyslím si, že kosmopolitismus je jednoduše navázán na vládnoucí třídu. Kosmopolitismus ve chvíli, kdy má co dočinění s globální otázkou, je něčím, co řídí absolutně všechny společenské roviny, tím či oním způsobem. Toto platí zejména proto, že ekonomie operuje globálně a také proto, že je dnes vyžadována jistá míra globální

koordinace, jako například v globálním leteckém systému či v globální komunikační síti, tedy něco, co je významné pro všechny, kdo používají telefon nebo fax. A konečně proto, že jsme díky informační revoluci získali radikálně přetvořenou mobilitu – a to se týče jak lidí, tak idejí, kromě jiných věcí, jakými jsou například viry a bacily.

A tak představa, že někteří lidé vedou lokalizovaný život a jiní, ti na vrcholu, žijí globalizovaný život, jednoduše není pravdivá. V jistém smyslu je pravdivé, že my oba patříme k profesím či vrstvě, která z velké části žije v tom, co bylo dříve nazýváno globální vesnicí, v mnohem větší míře než ostatní lidé. Ale pořád to není tak zásadní jako procesy, které jsem zmínil výše.

THE: Přesto však je dost politických teoretiků, například nedávno zemřelý Christopher Lasch, kteří v posledních letech argumentovali v tom smyslu, že elity tím, že rozvíjejí kosmopolitní a globální řešení pro lidstvo, zrazují masu, jejichž zkušenosti zůstávají z velké části lokální.

EJH: O tom by šlo diskutovat. Nejsem o tom přesvědčen. Myslím, že není sporu o tom, že některé typy profesí a některé aktivity operují mezinárodně. Ale nejsem si tak jist, zda to dnes platí více než dříve. Máme zde například případ světového jazyka, dříve byla mobilita ohraničena jazykovými příčinami. Arabští intelektuálové, například, mohli získat práci kdekoli v rámci arabsky hovořícího světa, ale již ne nutně na jiných místech; totéž se týkalo latinoameričanů, anglicky hovořících atd.; ale dnes již kdokoli mluví nějakým ekvivalentem „středověké latiny, tedy úřední latinou“ - mluvíme zde o takovém druhu angličtiny, že ano? Proto je dost dobře možné, že finský vědec získá zaměstnání v USA či, ještě relevantněji, získá toto místo třeba malajský vědec. To je pravda. Ale přesto: jen v rámci EU, kde by se dalo očekávat, že příklady takovéto mobility budou nesčetné, je zarážející, jak strašně málo lidí se stěhuje z jedné země do druhé. Věřil bych, že i v rámci akademického a obchodního prostředí je jen velmi málo jedinců, kteří se aktivně stěhují z jedné země do druhé.

THE: Jedním z důsledků prohry centrálního politického řízení jsou násilné nepokoje lidí, kteří se rvou o práva a zdroje. Ve své poslední knize o Indii předkládá V. S. Naipaul poměrně optimistickou interpretaci těchto událostí a říká, že tento „milión vzpour“ v zemi jako je Indie svědčí o rostoucím politickém vědomí souvisejícím s modernizací a individualismem a může tak být nahlížen jako předvoj skutečných demokratických hnutí, která budou postupně nahrazovat rádooby demokratická hnutí, která měla moc v mnoha zemích Třetího světa. Jinými slovy: mohou být fragmentarizace a sociální nepokoje nahlíženy jako dočasný předvoj demokratického systému založeného na široké účasti?

EJH: Ano, samozřejmě se na to takto můžeme dívat. Zároveň je to však samozřejmě proces, který nefunguje výhradně bez pomoci idejí; politické mechanismy mají také velký význam. Toto pochopitelně přináší jak možnosti, tak nebezpečí, bezpochyby nejen v Indii, ale také například v USA. Zákon je takový, že lidé, kteří jsou v jistých oblastech klasifikováni jako neprivilegovaní, získali práva a prosazují je ne proto, že by četli Deklaraci lidských práv, ale proto, že jim to bylo umožněno prakticky vykonávat. V Indii se vyplatí reklasifikovat se na nižší kastu či původní obyvatelstvo už jen proto, že pro tyto kategorie existují kvóty na pracovní místa. Mechanismy vytvořené prostřednictvím ideologie lidských práv se nyní obrací ve formě rozličných reakcí proti ní samé. A to je nebezpečím, protože to nevyhnutelně ústí v politiku identit, síly, která bývá obecně podceňována. Není špatné, že lidé trvají na své identitě, spíše však to, že si vydobyli politickou strukturu, ve které se více než vyplácí tuto identitu politizovat.

THE: Tohle ale nebyl vždy kámen úrazu. Ti samí lidé, kteří dnes klasifikují sami sebe jakožto etnické skupiny, by se před několika desetiletími klasifikovali jako sedláci či třeba dělníci.

EJH: To souhlasí. To, s čím se hraje, nejsou nutně obecné ideje, ale faktické právní a politické mechanismy, kterými jsou ideje zpětně ideologicky ovlivňovány. Tento fakt nicméně vznáší opravdu zajímavé otázky, a to proč je tento typ politiky identit, který je výzvou pro nás, zde ve starém světě, je i nadále poměrně nedůležitý na jih od mexicko-americké hranice.

THE: Ale také tam se stále více prosazuje, například v rámci a spolu s růstem jihoamerické politiky identit, která se jasně projevila v souvislosti s oslavami pětistého výročí objevení země Kolumbem v r. 1992. Uvažování po etnických liniích je dnes asi globálním virem, a propos a předchozí poznámka?

EJH: Nejsem si tak jistý. Bezpochyby se jedná o dobovou záležitost a kromě toho, je zde otázka, co je to etnicita a etnická skupina, která je, jak víš, poměrně složitá. Tyto znaky jsou proměnlivé, identity se mohou definovat, redefinovat, měnit s neobvyklou rychlostí a přizpůsobovat novým podmínkám.

THE: Ano, ale jak poznamenává Benedict Anderson: Síla nacionalismu – a mohli bychom toto tvrzení rozšířit také na etnickou identitu – spočívá v jeho podobnosti fenoménům, jako je příbuzenství a náboženství, tedy v jeho obrovském emocionálním apelu.

EJH: Myslím, že v těch nejefektivnějších nacionalistických hnutích je opravdu obtížné rozlišit „etnický“ element od náboženství, například v bývalé Jugoslávii a Severním Irsku a předpokládám, že totéž platilo pro Indii.

THE: Bezpochyby. Neexistují žádná pevná kritéria, ale pocity příslušnosti a vůle namalovat hranici zvenčí jsou neskutečně silné.

EJH: To si také myslím. Ale z toho nevyplývá, že by zde existovala nějaká obecná tendence, aby se něco takového dělo na etnickém základu. V USA, jak se domnívám, padesát procent obyvatel nikterak neodpovědělo na otázku po své etnické identitě. Jinými slovy: Člověk si může vybrat etnickou identitu, ale dělat to nemusí a kromě toho může být etnická identita kdykoli nahrazena nějakou jinou.

THE: V bývalé Jugoslávii byli lidé, kteří prakticky nevěděli, že jejich otec byl například Srb, dokud nepropukla válka. V mnoha dnešních společnostech jsou lidé nuceni podnikat takové výběry, neboť určité zdroje jsou napojeny na členství v určité etnické skupině.

EJH: Dobře, jistě věděli, že jejich otec je Srb, ale nevěřili, že by to bylo něco, co by jim bránilo v tom, být něčím jiným, jako například Jugoslávci. Ano, lidé jsou ve stále větší míře nuceni si vybírat, ale musíme rozlišovat mezi psychologickým tlakem, který je dle mého soudu relativně slabý a politickým a institucionálním kontextem, který je mnohem silnější.

THE: V tvé knize o nacionalismu od roku 1780 i na jiných místech, argumentuješ ve smyslu, že nacionalismus jde oklikou, a že již není mocnou historickou silou. Já jsem jedním z těch – z těch několika málo, mohli bychom říci – který se s touto ideou, že nacionalismus v té formě, kterou nazýváš „wilsonsko-leninskou“, dohrál svoji úlohu. Nemůžeme však mít podezření, že by nacionalismus mohl přežít jako nostalgické masové hnutí v turbulentním 21. století, kdy se

vše mění, jakožto odpověď na potřebu připoutat se k něčemu, co by mohlo být vnímáno a zakoušeno jako stabilní?

EJH: Fakt, že se lidé identifikují s tím či oním typem kolektivu, a tedy v protikladu k jiným skupinám, není nový. To dělali vždy a budou to vždy dělat. Myslím, že je to součást lidského údělu. Otázkou však je, co to s sebou nese, jaké politické a institucionální změny to s sebou za určitých okolností přináší? Nejširším možným závěrem by bylo, že právě proto je nutné vytvořit homogenní suverénní stát, který by se skládal výhradně z příslušníků jedné určité skupiny. Právě to mi připadá jako nepřirozené, náhodné a jak ukazují dějiny tohoto století, lze toho dosáhnout pouze barbarskými prostředky. Bylo toho dosaženo barbarskými prostředky a přesto se takový systém není s to udržet, natož pak ve společnosti, která je rychle urbanizována. Věřím, že s možnou výjimkou oblastí, kde stará impéria, jako Sovětský svaz, zkolabovala, etablování nezávislých suverénních národních států či mininárodních států již není nikterak důležité. Ale existuje zde nový fenomén, o kterém jsme právě mluvili, a to je politika identit v rámci jednoho státu bez aspirací na vytvoření separátní politické jednotky.

THE: Nejen v Africe a Asii, to se ale také týká ve velké míře současné Evropy.

EJH: Ano, v prvním vydání *Národů a nacionalismu po roce 1780*, jsem se tím speciálně nezabýval. Toto je forma nacionalismu, která nebyla oslabena. Naproti tomu nacionalismus, ve smyslu boje za suverénní národní státy, buď vůbec nepřežije, či přinejmenším nebude nijak významný.

THE: Nemohlo by se stát, abychom byli trochu optimističtí, že etnický nacionalismus bude nahrazen civilním nacionalismem, který není založený na loajalitě vůči jedné etnické skupině, ale na loajalitě ke státu?

EJH: Jistě, samozřejmě bych tomu dával přednost. Je to však těžká otázka, neboť potíž je najít řešení ve státech či jiných politických jednotkách, které se sestávají z různorodých sebevědomých distinktivních skupin – ať už jim říkáme národy nebo ne.

Klasickým řešením osvícenství bylo odhlédnutí od tohoto problému s tím, že se tvrdilo, že všichni tito lidé mají fakticky identitu národní, že jsou občany Velké Británie, Francie atd. A přestože nepopíráme, že by Velšané byli Velšany a Skotové Skoty, jsou všichni Britové.

Existují i jiná řešení. Máme zde například turecké impérium, Osmanskou říši, klasické řešení, kde byli všichni občané povzbuzováni, a někdy nuceni, aby měli identitu. To jim dodalo autonomie, ale nikoli politické autonomie. Na druhé straně tato impéria přispěla k permanentní organizaci těchto skupin založených na bázi společné identity. Třetím řešením bylo řešení rakouské, které nefungovalo během Rakouska-Uherska nikterak katastroficky. Ale nikdo vlastně neví, co by se bývalo stalo, kdyby byla nějaká příležitost; myslím na řešení, která se vyzkoušela na Moravě, Bukovině atd., kde si lidé *de facto* zvolili svůj národ stejně jako náboženství.

Řešení, ke kterému se stavím poměrně negativně, je řešení španělské, kde byla celá země rozdělena do autonomních regionů, jednoduše proto, aby nebyl udělen nějaký specifický status dvěma částem země s charakteristickou a pěstěnou identitou – Katalánii a Baskicku. Rozšířením této logiky na všechny se jednoduše riskuje vznik mininárodů.

THE: To se nakonec už děje, například v Andalusii, kde je teď spousta lidí zaneprázdněna vytvářením maurské minulosti a kvazi-arabské identity.

EJH: Ano, to dělají, ba co víc: V rámci tohoto řešení je lid povzbuzován, aby vytvořil vlastní jazyk a pokud možno ještě cokoli jiného, patřičně „unikátního“. V principu to není tak škodlivé do té doby, než to začne omezovat a činit potíže chudším vrstvám obyvatelstva. Když přijde na věc: jestliže nemluvíte jiným jazykem než maďarsky, existují pouze dvě věci čím se můžete stát - můžete být nevyučeným dělníkem v Maďarsku nebo politikem. Totéž se začne dít v souvislosti se sociálními procesy ve španělské Galicii či ve chvíli, kdy se stane valencijský dialekt oficiálním „jazykem“ nebo když se velština stane univerzálním jazykem v regionu.

THE: A to je ústředním tématem *The Invention of Tradition*, kde se ukazuje, jak je minulost manipulována nacionalisty a politiky identit. Radikálnější otázka se týká minulosti jako takové, jako zdroje lidské identifikace. Mohou být silné a trvalé kolektivní identity vybudovány na něčem jiném než je společný mýtus původu?

EJH: To je zajímavá otázka. Nerad bych ji zodpověděl, aniž bych o tom přemýšlel, ale faktem je, že neznám případ, kdy by minulost nebyla důležitou ingrediencí identifikace, a to zejména proto, že kolektivní identita nemůže být statistickým agregátem lidí, musí být něčím se společnými kořeny.

THE: Během mého vlastního výzkumu na Mauritiu jsem dlouho věřil, že tato multietnická heterogenní země musí budovat svoji identitu na budoucnosti spíše než na minulosti, neboť obyvatelé průkazně neměli společnou historii, ale i tam byla soustavně konstruována společná minulost a byly vytvářeny národní mýty o společném původu a to i přesto, že nemohly sahat dále než do konce šedesátých let!

EJH: To co říkáš o Mauritiu bezpochyby platí také na Spojené státy, které jsou silným příkladem kolektivního národního vědomí, které není založeno na mýtech původu.

THE: Ale i tam existují silná národní vyprávění o minulosti, jako o G. Washingtonovi, čajové společnosti v Bostonu, atd.?

EJH: Historie zcela nechybí, historie vyplňuje slepá místa. Ale nejsem si tak jistý. Mnoho historie se točí okolo tohoto projektu, jako například historie „divokého západu“, ale do jaké míry je právě tohle fundamentální či do jaké míry je to vedlejším produktem, není tak úplně jisté. Americká identita byla vždy více ideologická. Jediná ideologická revoluce, která se zdařila, se fakticky odehrála ve Spojených státech. A tak má tato země společnou historii v síle stát se novou zemí, v síle být jinou, spolu se všemi těmi lidmi z různých oblastí. Být Američanem znamená v tomto ohledu opustit svoji vlastní minulost, mít svoji minulost *na jiném místě*. Tvoji minulostí je tvé rozhodnutí opustit svoji minulost.

* * *

THE: Prodiskutovali jsme část aktuálních témat, která se týkají individuálních práv a kolektivní identifikace spolu s nacionalismem, lidskými právy, rolí minulosti v procesu identifikace atd. a přesto se zdá, že jen málo z těchto témat bylo spojeno, explicitně či implicitně, s distinkcí mezi pravíci a levíci. Má pro tebe ještě pravice a levice nějaký význam jakožto nadřazené politické kategorie?

EJH: Ano, definitivně. Toto mi připomíná staré časy, kdy lidé v pravici říkali, že neexistuje nic jako třída, ale fakticky byla politika rozdělena podél třídních linií. A tam, kde lidé říkají, že již rozdělení na pravici a levici ztratilo smysl zjistíš, že politika v jejich zemi je rozdělena na pravou a levou dimenzi.

THE: A stejné je to i v této zemi (Velké Británii).

EJH: Ano, i v této zemi, přestože se možná pravice a levice definují trochu odlišně než v minulosti. Myslím, že má N. Bobbio pravdu, když říká, že *je* zde rozdíl, a je neustále relevantní přesto, že není totožní s tím před třiceti či padesáti lety.

THE: V *Beyond Left and Right* Anthony Giddens směřuje k rozlišení mezi liberalismem a komunitarismem, namísto starého rozlišení na pravici a levici. Nemohli bychom také říci, že se labouristé pod Blairovým vedením pohybují směrem ke komunitarismu, což zastírá staré rozdělení na pravici a levici?

EJH: To je pravda a je to proto, že nechtějí být nazýváni jako levicově orientovaní. Nechtějí být socialisty. Na základě krátkodobé politické strategie budou tvrdit, že neporušují kontinuitu s minulostí; chtějí přitáhnout konzervativní voliče, a nechtějí je vystrašit. Proto popírají vše, co se týče rozdělení na pravici a levici. Noví labouristé se zřekli svého programového dědictví. Ale i nadále je mezi nimi a konzervativci rozdíl.

THE: Vytvořil jsi dojem, že přesvědčený nacionalista nemůže příliš přispět do diskuse o nacionalismu. Proč to?

EJH: Myslím, že existují určité formy ideologie. Nacionalismus, podobně jako jiné ideologie identit, jsou intelektuálně nezajímavé – či, když jsou intelektuálně zajímavé, tak pouze pro lidi, kteří tuto ideologii sdílí. Důvodem je, že esence jakékoli intelektuální diskuse musí být součástí společného diskurzivního univerza. A jestliže zastáváte teorii, která je výhradně nasměrována na specifickou skupinu či společenství, pak nemůže být součástí takového diskurzivního univerza. Toto se stává často. Existuje jeden či dva reflektivní lidé, kteří psali o pocitu etnické identity či nacionalismu zevnitř, ale shrnuto a podtrženo jsou takové texty povšechně intelektuálně nezajímavé.

THE: Takže tohle by měl být zásadní rozdíl mezi nacionalismem a například tvým socialistickým přesvědčením či přesvědčením liberalistickým?

EJH: Samozřejmě je to významný rozdíl, ano. Společné diskurzivní univerzum je nutnou, avšak nikoli dostatečnou podmínkou toho, aby něco bylo intelektuálně zajímavé.

THE: Bezpochyby však také jednou, a ne tak dávno, existovala v levici poměrně uzavřená diskurzivní univerza?

EJH: Samozřejmě. Problém může vzniknout také například tehdy, když sovětský komunismus zavedl rozdělení mezi proletářskou a jinou vědou.

THE: Tvůj kolega François Furet odepisuje celý komunistický projekt jako patologickou úchylku. Sdílíš diskurzivní univerzum s takovouto argumentací?

EJH: Furet říká, že projekt tisícileté říše, myšlenka vybudování perfektní společnosti, není proveditelná. S tím mohu docela dobře souhlasit, ale nemyslím si, že by opodstatnění takovýchto projektů spočívalo v jejich možnosti realizace, ale jak řekl Max Weber, čím méně máš enormních cílů, tím méně se ti daří dosahovat skromnějších cílů.

THE: Problém nastává v případě ideologií jako byl stalinismus, kde mapa vystupovala jako pravdivější než terén, a kde výsledkem mohlo snadno být nepochopitelné utrpení.

EJH: To zcela jistě! Nikdy jsem nebránil stalinismus. Furet říká, že chceme-li dosáhnout společenských změn, musí být politika vykreslena vždy jako politika možného, spíše než utopického. Máme se co naučit z jeho knihy co se týče praktických záležitostí, ale v jiných ohledech, kupříkladu v interpretaci historie s ním mám jen málo společného a nedávno jsem kritizoval jeho knihu ve speciálním čísle časopisu *Le Débat*.

THE: Jestliže nyní řeknu, že strašidlo, které obhází Evropou není komunismus, ale relativismus počítám, že s tím budeš souhlasit?

EJH: Na intelektuální úrovni je relativismus velkým problémem, ano.

THE: Abychom se vrátili zpět k tématu na začátku našeho hovoru: Vypadala by tvoje tetralogie historie devatenáctého a dvacátého století radikálně jinak, kdyby byla napsána vzdělanecem, kupříkladu v Novém Dílí?

EJH: Doufám, že ne. Moc tomu ani nevěřím. Myslím, že relativismus je enormním nebezpečím pro společenské a humanitní vědy, stejně tak jako pro jejich pomezí. Naproti tomu si nemyslím, že by byl nějakým ohrožením pro „tvrdé“ vědy. Ale jsem zcela přesvědčen, že jako historik musíte začít a skončit tím, že učiníte rozlišení mezi tím, co lze objektivně prokázat a tím, co nelze. To, jakým způsobem interpretujeme fakta je pochopitelně jiná věc. Ve skutečném životě mohou ideologové vyvrátit jakýkoli fakt, ale seriózní vědci to učinit nemohou. Proto je objektivita důležitá, přestože člověk riskuje, že bude označen za pozitivistu. Buď Napoleon žil nebo ne. Existují dokonce lidé, kteří tvrdí, že ještě nezemřel! Každý, kdo říká, že existují různé pohledy na toto téma a že žádné objektivní výpovědi na toto téma nejsou možné, neví o čem mluví.

THE: A přesto obsahuje historikovo náradí nevyhnutelný podíl „vymyšlení tradice“, možná nikoli příliš - s ohledem na faktické události, ale s ohledem na interpretaci. Co se například týče Napoleona, bylo kupříkladu mnoho marxistických historiků, kteří kritizovali Sartra za „pravcovou úchylku“ když tvrdil, že Napoleon, jako individualita, změnil evropské dějiny.

EJH: Samo sebou! Ale rozdíl mezi faktem a fikcí, či rozdíl mezi psaním historie a psaním historických románů, je fundamentální pro všechny praktikující historiky a měl by být také pro všechny praktikující antropology, sociology a ekonomy - přestože tráví spoustu času vymyšlením věcí. Buďto vytváříš obrázky nebo umělecká díla za pomoci *objets trouvés* nebo si je vymýšlíš. Je tady rozdíl. Dokud je tento rozdíl uznáván víme, kde jsme, ale je nebezpečné bourat hranici mezi faktem a fikcí.

THE: Tvůj zájem o jazzovou hudbu je dobře znám a proto jsem povinen se tě zeptat na souvislost mezi jazzem a sociální historií. Ostatně, četl jsi Adorna o jazzu?

EJH: Ano. *To* je patologická úchylka! Ale spojení, které zmiňuješ nebylo mým původním ospravedlněním zájmu o jazz, jen jsem ho měl rád. Na druhé straně, protože jsem historik a historikové nikdy nevycházejí ze střehu, přemýšlel jsem o tom. A jeden z aspektů jazzu shledávám velmi atraktivním, je to jedna z těch forem populární kultury, které přicházejí zespodu. Jazz je extrémně silným způsobem vyjádření pro lidi, kteří nejsou ani vzdělaní ani dobře situovaní. Sport je druhým, ale nemá stejné trvání. Jestliže foukáš, máš šanci vytvořit něco, co má permanentní hodnotu. Můžeš vyjádřit, co chceš sdělit světu o světě.

THE: Začal jsem náš rozhovor naivní otázkou a zakončím ho ještě jednou: Co je tím nejdůležitějším, co se můžeme naučit z historie?

EJH: Věřím, že historie, na rozdíl od mnoha jiných disciplín, možná včetně sociální antropologie, není korpusem poznání, kde by bylo možno rozlišit něco, co tvoří destilát fundamentální znalosti. Proto si nemyslím, že by měla otázka nějakou jednoduchou odpověď. Myslím, že ji můžeme zodpovědět buď v obecných termínech, které jsou fakticky jak povrchní tak ploché - něco jako - „to, co se můžeme naučit z historie je, že se neustále mění“, či že je rozdíl mezi lidskými intencemi a konsekvencemi, které z nich plynou; ale to je nezajímavé a triviální. Ale nemůžeme říci, že by se jednalo o jednoduchou, centrální pravdu dějin kromě toho, že zkoumání dějin v jistém ohledu studuje vývoj lidstva skrze vývoj lidských společností, ale není to důsledkem studia historie, je to podstatou historického zkoumání. Může nám povědět jakou cestu jsme ušli z paleolitu až ke dnešku. Ale to není žádná znalost. Existoval zde lineární vývoj ve smyslu nabývání moci nad přírodou. Ale historie nebyla v žádném jiném smyslu lineární a neprobíhá nutně z jednoho stádia do druhého „lepšího“.

Hobsbawm, E. – *Věk extrémů. Krátké 20. století 1914-1991*. Argo. Praha 1998.

Hobsbawm, E. - *Národy a nacionalismus od roku 1780*. CDK. Brno 2000.

[1] Eriksen, T. H. (1996). Eric J. Hobsbawm v rozhovoru s Thomasem Hyllandem Eriksenem o nacionalismu, politice identit a politických vyhlídkách v 21. století, (překlad T.K.). *Samtiden*, 30. říjen 1996, <http://www.samtiden.no/9605-6/hobsbawm.htm>.

[2] Hobsbawm, E., Ranger, T. (eds.). (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

[3] Třeštík, D. (2005). Češi a dějiny v postmoderním očistci. *Lidové noviny*. s.32.

[4] „'Invented tradition' is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past.“ (Hobsbawm, E. (1983). Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, E., Ranger, T. (eds.). (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. s. 1.).

[5] Cf.: *Ibid.* s.2, 9, 10. „One marked difference between old and invented practices may be observed. The former were specific and strongly binding social practices, the latter tended to be quiet unspecific and vague as to the nature of values, rights and obligations of the group membership they inculcate: 'patriotism', 'loyalty', 'duty', 'playing the game', 'the school spirit' and the like.“ (s.10).

[6] Cf. Eriksen, T. H. (1996). *Kampen om fortiden. Et essay om myter, identitet og politikk*. Oslo: Aschehoug.