

Ernest Gellner

NARODY i NACJONALIZM

wydanie drugie

wstęp John Breuilly

przełożyła Teresa Hołówka

wstęp przełożyła Agnieszka Grzybek

Spis treści

- O autorach 7
- O drugim wydaniu 8
- Podziękowanie 9
- Wstęp *John Breuilly* 11
1. Definicje 75
 - Państwo i naród 77
 - Naród 81
 2. Kultura w społeczeństwie agrarnym 84
 - Władza i kultura w ustroju agrarno-piśmiennym 85
 - Kultura 88
 - Państwo w społeczeństwie agrarnym 91
 - Odmiany warstwy rządzącej w społeczeństwie agrarnym 92
 3. Społeczeństwo industrialne 98
 - Społeczeństwo nieprzerwanego rozwoju 104
 - Genetyka społeczna 110
 - Czasy upowszechniania kultury wyższej 118
 4. Przejście do epoki nacjonalizmu 123
 - Uwagi o słabości nacjonalizmu 128

Kultury dzikie i ogrodowe	136
5. Co to jest naród?	141
Wyboista droga nacjonalizmu	147
6. Entropia społeczna i równość w społeczeństwie industrialnym	154
Czynniki hamujące entropię	155
Rozszczepienia i bariery	166
Różnorodność punktu koncentracji	169
7. Typologia nacjonalizmów	184
Odmiany nacjonalistycznych doświadczeń	195
Nacjonalizm diaspory	200
8. Przyszłość nacjonalizmu	211
Kultura industrialna – jedność czy pluralizm?	217
9. Nacjonalizm a ideologia	227
Kto opowiada się za Norymbergą?	235
Jeden naród, jedno państwo	240
10. Zakończenie	243
Czego nie twierdziłem	244
Podsumowanie	246
Wybrana bibliografia	251
Bibliografia prac Ernesta Gellnera o nacjonalizmie	257

Noty o autorach

Ernest Gellner urodził się w 1925 roku w Paryżu, wychowywał w Pradze, by w 1939 roku przenieść się z rodziną do Anglii. Od 1949 roku wykładał w London School of Economics, w której w latach 1962–1984 zajmował stanowisko profesora filozofii ze specjalizacją socjologiczną, wtedy również został mianowany profesorem antropologii społecznej w William Wyse College na Uniwersytecie w Cambridge. Pod koniec życia, w 1995 roku, pracował jako dyrektor Ośrodka Studiów nad Nacjonalizmem, będącego częścią Uniwersytetu Środkowoeuropejskiego w Pradze. Jest autorem wielu książek, wśród których należy wymienić *Words and Things* (1959), *Thought and Change* (1964), *Saints of the Atlas* (1969), *Legitimation of Belief* (1974), *The Psychoanalytic Movement* (1985), *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History* (1988), *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals* (1994) oraz pośmiertnie wydaną *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma* (1998).

John Breuilly jest profesorem na Wydziale Studiów nad Nacjonalizmem i Etnicznością w London School of Economics oraz politologiem. W latach 1972–1995 wykładał na Uniwersytecie w Manchester, w latach 1995–2004 na Uniwersytecie w Birmingham. Wygłaszał gościnnie wykłady na uniwersytetach w Hamburgu (1987–1988) i Bielefeld (1992–1993), w latach 2001–2002 był na stypendium badawczym w Wissenschaftskolleg w Berlinie. Wśród jego książek należy wymienić *Austria, Prussia and Germany 1806–1871* (2002), *Nationalismus und moderner Staat. Deutschland und Europa* (1999), *The Formation of the First German Nation-State, 1800–1871* (1996), i *Nationalism and the State* (drugie wydanie, 1993).

O drugim wydaniu

To wydanie wykorzystuje oryginalny tekst pierwszego wydania książki Ernesta Gellnera z 1983 roku z uwzględnieniem poprawek o charakterze błędów drukarskich. Wstęp Johna Breuilly'ego został napisany specjalnie do niniejszego, drugiego wydania. Ponadto John Breuilly uaktualnił i uzupełnił bibliografię przygotowaną przez Gellnera, a Ian Jarvie opracował specjalnie do tego wydania bibliografię publikacji Gellnera o nacjonalizmie.

Podziękowanie

Podczas pisania tej książki doznałem wiele moralnego i rzeczowego wsparcia od mojej żony Susan i mojej sekretarki Gay Woolven. Przedostatni brudnopis został wnikliwie zrecenzowany przez mojego syna Davida. Nie sposób wymienić wszystkich, z których pomysłów i wiedzy korzystałem przez lata – zarówno w zgodzie, jak i w sprzeczcie, jakkolwiek ów świadomy i nieświadomy dług musi być olbrzymi. Nie trzeba dodawać, że tylko ja ponoszę odpowiedzialność za to, co będzie się w niniejszej pracy twierdzić.

Ernest Gellner

Wstęp

John Breuilly

Intelektualne rozterki Gellnera

Od czasu pierwszego wydania w 1983 roku *Narody i nacjonalizm* weszły do kanonu literatury poświęconej nacjonalizmowi. Angielska edycja miała dziewiętnaście wznowień; sprzedana się w nakładzie 160 tysięcy egzemplarzy. Książkę przetłumaczono na dwadzieścia cztery języki, ostatnio ukazało się wydanie koreańskie. Antologie zawierające artykuły na temat nacjonalizmu rutynowo włączają fragmenty rozprawy Gellnera; w pracach krytycznych poświęca się Gellnerowi wiele miejsca¹. Wydano nawet zbiór esejów poświęconych rozprawie Gellnera na temat nacjonalizmu². A przecież nacjonalizm był tylko jednym z wielu zagadnień, które zajmowały badacza.

Ernest Gellner (1925–1995) był wybitnym intelektualistą wyjątkowej miary. Wychowany w nowo powstałej Czechosłowacji, w 1939

¹ Zob. np. Smith 1998, s. 27–46; Lawrence 2005, s. 139–147; Özkirimli 2000, s. 127–143; Day & Thompson 2004, s. 43–54.

² Hall 1998.

roku przeniósł się z rodziną do Wielkiej Brytanii³. Po ukończeniu szkoły i odbyciu służby wojskowej, co wiązało się nawet z powrotem do Czechosłowacji pod koniec drugiej wojny światowej, osiadł w Wielkiej Brytanii, gdzie ukończył studia magisterskie na Wydziale Filozofii, Nauk Politycznych i Ekonomii na Uniwersytecie w Oksford. Od 1949 roku pracował w London School of Economics, gdzie w 1962 roku uzyskał tytuł profesora filozofii ze specjalizacją w socjologii. Badania, które prowadził, gromadząc materiał do doktoratu, włącznie z badaniami terenowymi w Maroku, koncentrowały się na antropologii społecznej, dając podstawy wydanej później monografii⁴ oraz innym rozprawom poświęconym północno-afrykańskim i muzułmańskim społeczeństwom⁵; towarzyszyła im jednocześnie refleksja na temat natury antropologii: w jaki sposób wyjaśnia ona wzorce i zmiany społeczne? Bronisław Malinowski i tradycja strukturalnego funkcjonalizmu w brytyjskiej antropologii po 1918 roku w dużej mierze ukształtowały podejście Gellnera do nacjonalizmu⁶.

Pierwsza książka jego autorstwa – *Words and Things* (Słowa i rzeczy) – dotyczyła filozofii i zawierała zjadliwą krytykę filozofii lingwistycznej w takim ujęciu, jakie praktykowano w Oksfordzie po 1945 roku. Gellner osadził argumentację filozofów zauroczonych Wittgen-

³ Szczegóły dotyczące biografii i prac Gellnera zob. John A. Hall & Ian Jarvie, *The Life and Times of Ernest Gellner* oraz *Complete Bibliography of Gellner's Work* sporządzona przez Jarvie [w:] Hall & Jarvie 1996. Wpływ pierwszych lat spędzonych w Czechosłowacji jest tematem rozważań w pracy Jiri Musila *The Prague Roots of Ernest Gellner's Thinking*, [w:] tamże, s. 25–44. Pełna bibliografia, szczegóły bibliograficzne i dodatkowe informacje można znaleźć na stronie internetowej: <http://members.tripod.com/GellnerPage/>. Ogólne omówienie idei Gellnera zob. Michael Lessnoff, *Ernest Gellner and Modernity*, University of Wales Press, Cardiff 2002.

⁴ *Saints of the Atlas*, Weidenfeld and Nicolson, London 1969.

⁵ Na przykład *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

⁶ Zob. Chris Hann, *Gellner on Malinowski: Words and Things in Central Europe*, [w:] Hall & Jarvie 1996, s. 45–64.

steinem – a ściślej, późniejszym Wittgensteinem i jego *Dociekaniami filozoficznymi* – w środowisku uniwersyteckim Oksfordu: w jego ujęciu filozofia miała wymiar antropologiczny. W opublikowanej pośmiertnie książce *Language and Solitude* (Język i samotność) Gellner jeszcze raz powrócił do dwóch wygnańców z dawnego imperium Habsburgów – Malinowskiego i Wittgensteina – w sposób charakterystyczny dla siebie łącząc idee z doświadczeniami społeczno-politycznymi⁷. Gellner twierdził, że filozofowie muszą starać się zrozumieć, na czym polega ogólna natura istot ludzkich i świata, a nie ograniczać się wyłącznie do prób rozumienia, jak funkcjonuje język; natomiast socjologowie muszą posiąść autentyczną wiedzę na temat realnie żyjących społeczeństw, zmian, jakie w nich zachodzą, oraz tego, jaki wpływ ich modele organizacji i kultury wywierają na ludzi.

We wczesnych antropologicznych i filozoficznych rozprawach Gellnera pojawiły się zagadnienia, które będą stanowiły później fundament jego dzieła na temat nacjonalizmu. Jako antropolog doskonale zdawał sobie sprawę z radykalnych różnic między społeczeństwami niepiśmieniowymi i piśmiennymi, społeczeństwami mającymi własne państwo i takimi, które go nie mają, oraz różnic między różnymi typami piśmiennych społeczeństw, które mają własne państwo (np. chrześcijańskimi i muzułmańskimi, agrarnymi i przemysłowymi). Różnic tych nie można w sposób wiarygodny objaśnić rasą, uwarunkowaniami genetycznymi czy środowiskiem, lecz tylko poprzez odwołanie się do organizacji i kultury. Gellner przedstawiał fundamentalną historyczną zmianę raczej jako przejście od jednego typu organizacji i kultury do drugiego niż jako proces stopniowej ewolucji. Paradygmaty myślenia zostały potraktowane jako

⁷ *Words and Things: A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, Gollancz, London 1959; *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

funkcje organizacji i kultury. Jako filozof Gellner pozostawał w głębokiej opozycji zarówno wobec fundamentalizmu, który głosił zasadność istnienia jednego porządku społeczno-filozoficznego, jak i wobec relatywizmu, który światu przekraczającemu społeczne i kulturowe różnice odmawiał możliwości posiadania wiedzy obiektywnej⁸. Dowodził, że oświeceniowy racjonalizm – przede wszystkim w postaci nauk przyrodniczych – nie był wyłącznie jednym z wielu stylów poznania, lecz że dostarczał obiektywnej wiedzy o świecie – wiedzy, która dała możliwość zapanowania nad owym światem w sposób bezprecedensowy. Rozum i nauka były jednakże wytworem pewnego, określonego porządku społecznego, produktem nowoczesności, która dla niego była tożsama z industrializmem.

Tego typu poglądy rodziły fundamentalne pytania. Co wyróżniało nowoczesność i co zadecydowało o tym, że stała się ona radykalnym przełomem, zerwaniem z dawniejszymi rodzajami organizacji społeczeństwa i kultury? W swej najambitniejszej rozprawie *Plough, Sword, Book* Gellner uporządkował analityczną historię wokół trzech etapów rozwoju człowieka: łowiecko-zbierackiego, agrarnego i industrialnego. Nacisk został położony raczej na opis rozmaitych sposobów poznania, przymusu i produkcji oraz ich wzajemnych powiązań w tych trzech typach społeczeństw, niż na objaśnienie, na czym polegało przejście od jednego typu do drugiego.

Styl Gellnera ukształtował się na początku jego kariery. Pracował w sposób spekulatywny⁹, starając się wystrzegać topornego empiryzmu i pedantycznej naukowości, kreśląc śmiało szkice, czy to w swoich rozlicznych esejach i recenzjach książek, czy pisanych z szerokim rozмахem, rzeczowych książkach. Główny problem dotyczył powiązania idei

⁸ Zob. jego zbiór esejów zatytułowanych *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, zwłaszcza rozdział *Relativism and Universals*, s. 83–100.

⁹ Po doktoracie nie prowadził już badań antropologicznych w terenie.

ze społeczeństwami, przy jednoczesnej skłonności do uznania dominującej roli tych ostatnich, zarówno gdy chodziło o filozofów w postimperialnych college'ach Oksfordu, jak i żyjących w celibacie klerków średnio-wiecznej Europy czy nacjonalistycznych intelektualistów nowożytnej Europy. Te wzajemne powiązania zostały przedstawione w błyskotliwie pouczający i nieodmiennie świeży sposób.

W podejściu Gellnera do idei, ich geneza, pojawienie się, dominacja i schylek miały niewiele wspólnego z intelektualną słuszością. Idee dominujące w jakimś społeczeństwie były banalne i bezrefleksyjne; fałszywe idee często potrafiły skuteczniej wytworzyć poczucie solidarności społecznej niż autentyczne idee¹⁰. Dla odmiany racjonalna, niezależna od kontekstu myśl należała do rzadkości – potrzebny był dopiero zestaw specyficznych uwarunkowań, żeby narodziła się współczesna myśl naukowa. Myśl nacjonalistyczna była istotna nie dlatego, że była nowatorska, pouczająca czy racjonalna, lecz dlatego, że była produktem określonych społecznych uwarunkowań. Żeby docenić oryginalność tego podejścia, powinniśmy najpierw dokonać przeglądu badań nad nacjonalizmem do 1980 roku.

Badania nad nacjonalizmem przed Gellnerem

Aż do 1918 roku badania nad nacjonalizmem były ściśle związane z tworzeniem się państw narodowych i były dziedziną zastrzeżoną dla zawodowych historyków¹¹. Nacjonalizm traktowano raczej jako element

¹⁰ Zob. esej Gellnera *Notes Towards a Theory of Ideology*, [w:] „L'Homme”, vol. XVIII, nr 3–4, lipiec–grudzień, s. 69–82. Zwrócił mi na to uwagę David Gellner, podając stosowne źródło.

¹¹ Zob. Stefan Berger i in. (red.), *Writing National Histories: Western Europe since 1800*, Routledge, London 1999. Berger koordynuje duży projekt naukowy, którego efektem mają być

funkcje organizacji i kultury. Jako filozof Gellner pozostawał w głębokiej opozycji zarówno wobec fundamentalizmu, który głosił zasadność istnienia jednego porządku społeczno-filozoficznego, jak i wobec relatywizmu, który światu przekraczającemu społeczne i kulturowe różnice odmawiał możliwości posiadania wiedzy obiektywnej⁸. Dowodził, że oświeceniowy racjonalizm – przede wszystkim w postaci nauk przyrodniczych – nie był wyłącznie jednym z wielu stylów poznania, lecz że dostarczał obiektywnej wiedzy o świecie – wiedzy, która dała możliwość zapanowania nad owym światem w sposób bezprecedensowy. Rozum i nauka były jednakże wytworem pewnego, określonego porządku społecznego, produktem nowoczesności, która dla niego była tożsama z industrializmem.

Tego typu poglądy rodziły fundamentalne pytania. Co wyróżniało nowoczesność i co zadecydowało o tym, że stała się ona radykalnym przełomem, zerwaniem z dawniejszymi rodzajami organizacji społeczeństwa i kultury? W swej najambitniejszej rozprawie *Plough, Sword, Book* Gellner uporządkował analityczną historię wokół trzech etapów rozwoju człowieka: łowiecko-zbierackiego, agrarnego i industrialnego. Nacisk został położony raczej na opis rozmaitych sposobów poznania, przymusu i produkcji oraz ich wzajemnych powiązań w tych trzech typach społeczeństw, niż na objaśnienie, na czym polegało przejście od jednego typu do drugiego.

Styl Gellnera ukształtował się na początku jego kariery. Pracował w sposób spekulatywny⁹, starając się wystrzegać topornego empiryzmu i pedantycznej naukowości, kreśląc śmiało szkice, czy to w swoich licznych esejach i recenzjach książek, czy pisanych z szerokim rozmachem, rzeczowych książkach. Główny problem dotyczył powiązania idei

⁸ Zob. jego zbiór esejów zatytułowanych *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, zwłaszcza rozdział *Relativism and Universals*, s. 83–100.

⁹ Po doktoracie nie prowadził już badań antropologicznych w terenie.

ze społeczeństwami, przy jednoczesnej skłonności do uznania dominującej roli tych ostatnich, zarówno gdy chodziło o filozofów w postimperialnych college'ach Oksfordu, jak i żyjących w celibacie klerków średnio-wiecznej Europy czy nacjonalistycznych intelektualistów nowożytnej Europy. Te wzajemne powiązania zostały przedstawione w błyskotliwie pouczający i nieodmiennie świeży sposób.

W podejściu Gellnera do idei, ich geneza, pojawienie się, dominacja i schylek miały niewiele wspólnego z intelektualną słusznością. Idee dominujące w jakimś społeczeństwie były banalne i bezrefleksyjne; fałszywe idee często potrafiły skuteczniej wytworzyć poczucie solidarności społecznej niż autentyczne idee¹⁰. Dla odmiany racjonalna, niezależna od kontekstu myśl należała do rzadkości – potrzebny był dopiero zestaw specyficznych uwarunkowań, żeby narodziła się współczesna myśl naukowa. Myśl nacjonalistyczna była istotna nie dlatego, że była nowatorska, pouczająca czy racjonalna, lecz dlatego, że była produktem określonych społecznych uwarunkowań. Żeby docenić oryginalność tego podejścia, powinniśmy najpierw dokonać przeglądu badań nad nacjonalizmem do 1980 roku.

Badania nad nacjonalizmem przed Gellnerem

Aż do 1918 roku badania nad nacjonalizmem były ściśle związane z tworzeniem się państw narodowych i były dziedziną zastrzeżoną dla zawodowych historyków¹¹. Nacjonalizm traktowano raczej jako element

¹⁰ Zob. esej Gellnera *Notes Towards a Theory of Ideology*, [w:] „L'Homme”, vol. XVIII, nr 3–4, lipiec–grudzień, s. 69–82. Zwrócił mi na to uwagę David Gellner, podając stosowne źródło.

¹¹ Zob. Stefan Berger i in. (red.), *Writing National Histories: Western Europe since 1800*, Routledge, London 1999. Berger koordynuje duży projekt naukowy, którego efektem mają być

historii narodowej niż odrębny przedmiot. Historia akademicka była uporządkowana według ścieżek narodowych. Mało kto teoretyzował na ten temat, z kolei istniejące teorie miały raczej charakter etyczny lub filozoficzny niż analityczny czy socjologiczny. Wielcy teoretycy nowoczesnego społeczeństwa – Marks, Durkheim, Weber – niewiele napisali na ten temat¹². Narodowość traktowano jako z góry daną, na dobre i na złe, choć głównie na dobre, bowiem łączono ją z powstawaniem postępowej liberalnej kultury i państw konstytucyjnych, które zastąpiły małe księstwa i dynastyczne imperia.

Najwytrwalej w rozwój teorii zaangażowali się austriacy marksiści: Karl Renner i Otto Bauer. Według nich, naród, państwo i społeczeństwo nie były ze sobą tożsame, zaś konflikty narodowe w wielonarodowym imperium Habsburgów stanowiły poważne zagrożenie dla ich socjalistycznych polityk. O ile ortodoksyjni marksiści traktowali nacjonalizm jako formę fałszywej świadomości, jako ideologię klasową, o tyle Renner i Bauer twierdzili, że jego prawdziwa wartość wiąże się z realiami kultury narodowej, którą utożsamiali z językiem¹³. W tej specyficznej

wielotomowe rozprawy na temat rozwoju profesjonalnej historii i krajowej historiografii we współczesnej Europie.

¹² Powodem nie była obojętność. Marks był antynacjonalistą. Durkheima z kolei interesowało to, co sprawia, że społeczeństwo nie ulega rozpadowi w warunkach fragmentacji narzuconej przez nowoczesny podział pracy. Jego własny, francuski, republikański patriotyzm dawał poniekąd jakąś odpowiedź. Z kolei Weber był żarliwym nacjonalistą niemieckim i w istocie dostrzegał tę intrygującą zagadkę: dlaczego ludzie wierzą, że należą do jakiejś grupy etnicznej lub narodu i cenią sobie ten „fakt”. Klarowne i zwięzłe przedstawienie jego poglądów zob. Fritz Ringer, *Max Weber: An Intellectual Biography*, University of Chicago Press, Chicago 2004, s. 49–55. Warto jednakże nadmienić, że wszyscy trzej utożsamiali naród ze społeczeństwem i państwem i zajmowali się wewnętrznymi mechanizmami funkcjonowania społeczeństw.

¹³ Jeśli chodzi o prace Otto Bauera, zob. przekład jego pracy, która wniosła podstawowy wkład w rozwój badań nad nacjonalizmem, *The Question of Nationalities and Social Democracy*, tłum. J. O'Donnell, red. Ephraim Nimni, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000. Pierwsze niemieckie wydanie ukazało się w 1908 roku; wspomniany przekład opiera

różnicy między klasycznymi marksistami i austriackimi marksistami odzwierciedlał się szerszy podział na tych, którzy nacjonalizm traktowali jako wymaginowane wyobrażenie różnicy, i tych, którzy uważali go za sentyment wyrażający rzeczywistą różnicę¹⁴.

To właśnie w okresie międzywojennym nacjonalizm stał się przedmiotem bezpośrednich i ogólnych analiz, w głównej mierze będących dziełem historyków. W 1931 roku Carlton J. Hayes opublikował *The Historical Evolution of Nationalism*¹⁵. Hayes już wcześniej wydał *Essays on Nationalism* (1926), w których zajął się „przede wszystkim skrajnie wojowniczym typem współczesnego nacjonalizmu”¹⁶. Ta groźna odmiana nacjonalizmu skłoniła Hayesa do „potraktowania nacjonalizmu jako «izmu», jako szkieletu doktryn, jako filozofii politycznej”. „Nowoczesny nacjonalizm oznacza mniej czy bardziej rozmyślne próby ożywienia plemienności na olbrzymią i bardziej sztuczną skalę. Pierwsze sprecyzowane doktryny na ten temat zostały sformułowane w osiemnastym stuleciu”¹⁷.

Kolejne istotne, historyczne odczytanie nacjonalizmu zaproponował Hans Kohn. Już w 1929 roku opublikował książkę na temat nacjonalizmu w Europie Wschodniej, jednak dziełem, które wywarło większy wpływ, była rozprawa *Idea of Nationalism* wydana w 1944 roku¹⁸. Podobnie jak Hayes, Kohn traktował nacjonalizm jako ideę lub doktrynę,

się na wydaniu z 1924 roku. Streszczenie poglądów Karla Rennera na temat narodowości zob. Nimni 2005.

¹⁴ Te trzy paragrafy opierają się na: Lawrence 2005, s. 2.

¹⁵ Wyd. Macmillan, New York 1931, wyd. reprintowe: Russell and Russell, New York 1968.

¹⁶ Wstęp, *Historical Evolution of Nationalism*, s. v.

¹⁷ Tamże, s. vi, 12.

¹⁸ Kohn 2005. To nowe wydanie zawiera wiele pouczające wprowadzenie pióra Craiga Calhouna, na którym się w dużym stopniu opieram.

w mniejszym stopniu koncentrował się jednak na określonych intelektualistach, zamiast tego łącząc samą ideę z historią narodową poszczególnych krajów. O ile Hayes miał krytyczne nastawienie do nacjonalizmu, uważał go bowiem za irracjonalny i agresywny, o tyle Kohn – zwolennik kulturowego syjonizmu – dostrzegał w nim zarówno dobre, jak i złe strony. Taka percepcja miała ścisły związek z zaproponowanym przez niego istotnym rozróżnieniem na nacjonalizm zachodni i wschodni. Zachodni nacjonalizm powstał w państwach narodowych (Wielka Brytania, Francja, USA). Dążąc do liberalizacji i demokratyzacji odwoływano się w tych państwach do narodu jako wspólnoty obywateli. Natomiast wschodni nacjonalizm formował się w państwach wielonarodowych lub podległych, zaś w swym dążeniu do niepodległości narodowej odwoływał się do narodu jako grupy etnicznej lub posługującej się tym samym językiem. Można przekonać się, jak to rozróżnienie wyglądało w 1944 roku, przeciwstawiając obywatelski nacjonalizm Wielkiej Brytanii i USA etnicznemu nacjonalizmowi Niemiec, Włoch i Japonii¹⁹.

O ile narodziny faszyzmu i wybuch wojny stanowiły inspirację dla tego pionierskiego, historycznego podejścia do nacjonalizmu, o tyle mogłoby się wydawać, że zwycięstwo aliantów w 1945 roku położy kres etnicznemu nacjonalizmowi²⁰. Już w samym tytule książki E.H. Carr *Nationalism and After* wyrażało się poczucie, że sam temat powędrował do lamusa historii²¹. Zainteresowanie nacjonalizmem osłabło, jakkolwiek historycy kontynuowali badania nad współczesną historią, odwołując się do narodowych kategorii.

¹⁹ W tym przeciwstawieniu stanowisko ZSRR nie jest jasne.

²⁰ Gdyby szlachetniejszym słowem „patriotyzm” zastąpiono wówczas „obywatelski/zachodni nacjonalizm”, nacjonalizm przestałby istnieć jako określone zjawisko.

²¹ E.H. Carr, *Nationalism and After*, Macmillan, London 1945.

We wspomnianej pracy „naród” posłużył wszakże jako narzędzie porządkujące, a nie jako historyczna siła czy wartość polityczna²². Historycy zwrócili się ku historii gospodarczej i społecznej lub dalej zajmowali się tradycyjną historią polityczną i dyplomatyczną, poruszając się w ramach państwa narodowego. W innych dyscyplinach naukowych przejawiano niewielkie zainteresowanie nacjonalizmem. Socjologia utożsamiała „społeczeństwo” z tym, że jest się członkiem państwa narodowego. Tym samym „naród” w naturalny sposób zyskał status „społeczeństwa”, uwagę poświęcono natomiast stosunkom wewnętrznym (klasa, status, władza)²³. Badania nad społeczeństwami kolonialnymi pozostawiono antropologom, którzy rozwinęli odrębne instrumentarium, odwołując się do kategorii plemienia czy klanu, które okazały się pomocne w praktykowanej przez nich obserwacji uczestniczącej w niedużych społecznościach. W ZSRR i Chinach marksizm uprzywilejował klasę w stosunku do narodu. Kraje te zainspirowały powstanie na Zachodzie wydziałów uniwersyteckich zajmujących się tymi obszarami, na których studiowano je jako „całe społeczeństwa” (tj. narody)²⁴. Interesowano się polityką zagraniczną (kremlinologia, sinologia), wielką polityką oraz sukcesami i porażkami polityk socjalistycznych. Nacjonalizm postrzegany jako konflikt między państwami był przedmiotem nauk politycznych i historii dyplomacji

²² Rozważam to szczegółowo w odniesieniu do brytyjskiej historiografii w *Historians and the Nation*, [w:] *History and Historians in the Twentieth Century*, red. Peter Burke, wydane dla British Academy przez Oxford University Press, Oxford 2002, s. 55–87.

²³ Billig 1995, zwłaszcza w rozdziale 2 *Nations and Languages*, rozważa, w jaki sposób idea „narodu” została „naturalizowana”. Na temat teorii socjologicznej zob. Day & Thompson 2004, rozdział 1 *Theorizing Nationalism: Contrasting „Classical” and „Post-Classical” Social Theory*.

²⁴ Interesowano się do pewnego stopnia polityką narodowości prowadzoną w ZSRR, choć postrzegano ją jako coś odrębnego od nacjonalizmu.

– dyscyplin, które traktowały państwa jako ekwiwalentne i autonomiczne jednostki działające na polu „stosunków międzynarodowych”²⁵.

Nacjonalizm jako odrębny przedmiot ze względu na swą naturę został oddany historykom doktryn politycznych, przy czym postrzegano go zwykle jako coś irracjonalnego, czemu szczęśliwie kres położyła klęska faszyzmu w 1945 roku²⁶. Temu podejściu wyrazistą i istotną formę nadał Elie Kedourie. Pierwsze zdanie jego książki *Nationalism* zwięźle oddaje całą argumentację: „Nacjonalizm to doktryna wymyślona w Europie na początku dziewiętnastego wieku”²⁷. Tym, co świadczy o wyjątkowości książki Kedouriego, jest fakt, że przeniósł on punkt ciężkości z indywidualnych pisarzy na intelektualistów jako odrębną klasę, która potrafiła wyrzucić ogromny wpływ polityczny w destabilizujących warunkach modernizacji.

Tym niemniej zaczęło się kształtować nowe zainteresowanie odmiennym typem nacjonalizmu. Mimo iż w 1945 roku byliśmy świadkami upadku faszyzmu, to jednocześnie w owym czasie decydująco zmniejszył się stan posiadania zachodnioeuropejskich potęg w zamorskich

²⁵ Przedstawienie różnych poglądów na temat stosunków międzynarodowych zob. Mayall 1990, rozdział 1. Klasyczne stanowisko, w myśl którego w stosunkach międzynarodowych chodzi o relacje między silnymi państwami, które dążą do realizacji własnych interesów, przedstawia Hans Morgenthau w *Politics Among Nations*, wyd. VI, Knopf, New York 1985. Utożsamienie państw z narodami jasno wynika już z samego tytułu; Morgenthau empatycznie podchodzi do państw. Najnowszą krytykę takiego podejścia zob. Barry Buzan, *From International to World Society: English Social Theory and the Social Structure of Globalisation*, Cambridge University Press, Cambridge 2004. Dziękuję George'owi Lawsonowi za wskazówki udzielone mi w tej materii.

²⁶ Irracjonalny, emocjonalny, manipulacyjny i przemijający charakter nacjonalizmu oznaczał, że nie był wart uwagi, którą politolodzy mogli poświęcić takim poważnym ideom jak konserwatyzm, liberalizm i socjalizm.

²⁷ Kedourie 1993, s. 1. Szczegółowo omawiam argumentację Kedouriego w *Nationalism and the History of Ideas*, [w:] „Proceedings of the British Academy”, 2000, nr 105, s. 187–223.

posiadłościach. W 1947 roku niepodległość uzyskały Indie – największa pojedyncza kolonia, zaś rok później skończyło się panowanie Holendrów na Jawie (w Indonezji). W połowie lat pięćdziesiątych Francuzi wycofali się z Indochin, skończyły się formalne rządy Francuzów i Brytyjczyków na Środkowym Wschodzie, zaś po kryzysie sueskim w 1956 roku szybko zaczęły się kruszyć kolonialne rządy Belgów, Brytyjczyków i Francuzów w Afryce, z wyjątkiem tych miejsc, gdzie niepotrafiący się pogodzić z tym stanem rzeczy biali osadnicy piętrzyli przeszkody. W połowie lat sześćdziesiątych dekolonizacja stała się faktem²⁸. Antykolonialny nacjonalizm rozumiano dwojako²⁹. Jeśli imperialiści byli gotowi do oddania władzy, nacjonalizm można było traktować jako nową formę obywatelskiego nacjonalizmu, inną jednakże niż amerykańskie ruchy niepodległościowe. Jeśli natomiast imperialne państwa sprzeciwiały się żądaniom niepodległości, nacjonalizm uznawano również za narzędzie sił komunistycznych. W taki sposób zaczęto postrzegać Koreę na początku lat pięćdziesiątych, a później Wietnam, kiedy USA zastąpiły Francuzów w Indochinach.

Kedourie przyjął inną perspektywę we wprowadzeniu, które napisał do wyboru artykułów azjatyckich i afrykańskich nacjonalistów³⁰. Tam, gdzie nacjonalizm zrodził gwałtowny opór i protesty, tam traktowano go jako irracjonalną ideę czerpiącą z mitycznych wyobrażeń narodu jako wspólnoty etnicznej, choć jednocześnie bardziej podkreślano odwoływanie się do atawistycznych emocji. Nie było jasne, co miało większe

²⁸ Portugalskie imperium w Afryce przetrwało nieco dłużej, co miało olbrzymie konsekwencje dla wewnętrznej polityki portugalskiej.

²⁹ Pomijam pogląd, wedle którego antykolonialny nacjonalizm nie ma znaczenia, ponieważ dekolonizacja dokonywała się z inicjatywy sił w ośrodkach imperialnych, które potrzebowały nacjonalistów, mogących objąć nominalną władzę.

³⁰ Kedourie 1970.

znaczenie: importowanie irracjonalnej doktryny nacjonalizmu z Zachodu czy też odrodzenie się „prymitywnych” tożsamości i emocji³¹.

Podsumowując, w połowie lat sześćdziesiątych funkcjonowały dwa istotne podejścia do nacjonalizmu. W pierwszym nacjonalizm był przedstawiany jako jeden z aspektów historii narodowej, sentyment kojarzony z narodem. Uczucie to mogło przybierać złą lub dobrą postać. Nacjonalizm najlepiej można było zrozumieć za pomocą obszernych narracji o dziejach poszczególnych narodów, które być może wiązały się z typologią taką, jak ta, która wprowadziła rozróżnienie na nacjonalizm zachodni i wschodni. W drugim podejściu nacjonalizm przedstawiano z kolei jako nowoczesną, irracjonalną doktrynę, która mogłaby zdobyć wystarczającą władzę, by rzeczywiście zrodziły się nacjonalistyczne sentymenty, a nawet powstały państwa narodowe. Rozumienie natury nacjonalizmu zaczęło się od idei i intelektualistów, którzy nadawali im odpowiednią formę, by następnie przejść do rozważań, w jaki sposób idee te zmieniły świat.

Gellner i nowoczesność

Argumentacja przedstawiona przez Gellnera zerwała z tym klasycznym rozumieniem nacjonalizmu. Do tematu podszedł on nie jako socjolog, politolog czy historyk – to znaczy z perspektywy dyscyplin, które do tej pory dominowały w badaniach nad nacjonalizmem – lecz jako filozof i antropolog. Antropologia, którą uprawiał, wyrastała z przekonania, że idee stanowią funkcję organizacji społecznej, zaś filozofia

³¹ Ten ostatni pogląd był podnoszony w naukach politycznych za pomocą takich pojęć jak „klientelizm” i „neopatrymonializm”. Stosowano je dalej, żeby fatalistycznie „tłumaczyć” korupcję i złe rządy w państwach afrykańskich.

pozwała uzyskać obiektywną wiedzę na temat społeczeństwa dzięki empirycznym i racjonalnym procedurom.

Gellner uznawał nowoczesność za charakterystyczną formę organizacji społecznej i kultury. Uważał, że nacjonalizm jest jedną z funkcji nowoczesności. Nie wierzył, że historia – dzięki swemu opisowemu i zindywidualizowanemu podejściu – byłaby w stanie zrozumieć relacje między nowoczesnością a nacjonalizmem. Odrzucał wszelkie ewolucyjne podejście, które postrzegało nowoczesne społeczeństwo jako ukształtowane w wyniku wcześniejszych praktyk, które przetrwały aż do czasów współczesnych. Taki pogląd stał w sprzeczności z zaproponowaną przez Gellnera koncepcją nowoczesności jako zerwaniem z dawnym porządkiem społecznym, czemu siłą rzeczy równoległe towarzyszyły zmiany w dominujących ideach³².

Intelektualnym prądem, w którym można dostrzec podobieństwa z założeniami Gellnera dotyczącymi charakterystycznych cech nowoczesności, prymatu organizacji społecznej nad ideami oraz możliwości uzyskania obiektywnej wiedzy naukowej, był marksizm. Jednakże Gellner nie zgadzał się z poglądem marksistowskim, głoszącym, że główną cechą nowoczesności jest kapitalizm, klasa jest zasadniczym źródłem tożsamości i konfliktu, zaś ów konflikt przekształca kapitalizm w socjalizm³³.

W konsekwencji Gellner nie zgadzał się z istniejącymi podejściami do nacjonalizmu. Opisowe dzieje narodów nie pozwalały zrozumieć, że nowoczesność to zarówno zerwanie z dawnymi epokami, jak i jedność, a nie seria wyjątkowych historii. Jakkolwiek Gellner zgadzał się ze swym akademickim kolegą Kedouriem co do tego, że nacjonalizm jest

³² Zob. zwłaszcza rozdział 1 *Time and Validity*, [w:] *Thought and Change*, Weidenfeld and Nicolson, London 1964.

³³ Niektóre z tych zagadnień zostały omówione w rozdziale 6 *Thought and Change, The Staff of Change*.

wytworem czasów współczesnych i że to nacjonalizm stworzył narody, a nie na odwrót, nie mógł jednak zgodzić się z tym, że stało się tak za sprawą potęgi nacjonalizmu *jako idei* albo potęgi inteligencji jako nosicielki tej idei. *Idea* nacjonalizmu była produktem nowoczesności, a nie jej twórcą³⁴. Sukces nacjonalizmu nie wynikał z jego siły intelektualnej, lecz funkcji, jaką pełnił we współczesnym porządku społecznym. Gellner odrzucił marksistowski pogląd głoszący, że nacjonalizm jest ideologią klasową, powstałą w ramach kapitalizmu.

A zatem skoro nacjonalizm nie był sposobem ekspresji narodów, klas czy inteligencji, skoro próżno szukać jego korzeni w badaniach nad narodami, kapitalizmem, klasami czy ideami, jak w takim razie należało go rozumieć?

Przede wszystkim Gellner musiał zidentyfikować główne cechy nowoczesności. Następnie musiał rozwinąć argumentację, która wykazałaby funkcjonalność nacjonalizmu w epoce nowoczesności. Gellner nakreślił swoje argumenty w rozdziale zatytułowanym *Nationalism* w książce *Thought and Change*. Niewiele opublikował na ten temat do momentu wydania *Narodów i nacjonalizmu* osiemnaście lat później³⁵, ale po ukazaniu się tej książki napisał wiele esejów o nacjonalizmie, z których najważniejsze zostały zebrane w książce *Encounters with Nationalism*. Niemniej jednak najważniejsze punkty wymienione w tych esejach zostały powtórzone w jego ostatnim dziele na ten temat – wydanej pośmiertnie

³⁴ Tym niemniej to właśnie ostrość, z jaką Kedourie dowodził swoich racji, skłoniła Gellnera do rozwinięcia własnych poglądów na istotę nacjonalizmu.

³⁵ Najważniejsze publikacje to: *Nationalism*, [w:] „Theory and Society”, 1981, nr 10, s. 753–776; *The Individual Division of Labour and National Cultures*, [w:] „Government and Society”, 1982, nr 117, s. 268–278; *Nationalism and the Two Forms of Cohesion in Complex Societies*, [w:] „Proceedings of the British Academy”, 1983, nr 58, s. 165–187.

książce *Nationalism*³⁶. Przedstawię główne argumenty Gellnera z książki *Thought and Change* oraz *Narody i nacjonalizm*. Następnie zastanowię się nad wpływem *Narodów i nacjonalizmu*. Później przeanalizuję, w jaki sposób po 1983 roku Gellner zmodyfikował swoje argumenty w związku z krytyką i zmieniającymi się okolicznościami. Na koniec podejmę próbę usytuowania dzieła Gellnera w porządku współczesnych debat na temat nacjonalizmu.

Gellner i nacjonalizm

Rozdział 7 *Thought and Change* to część książki, dlatego należy zrozumieć, jakie miejsce w niej zajmuje. Gellnera interesowały związki między ideami a społeczeństwem, dostrzegał, że jedno i drugie zmieniło się radykalnie w czasach nowoczesności, w związku z czym chciał wypracować niezachwiane stanowisko, które pozwoliłoby zrozumieć zachodzące zmiany³⁷. Zamiast odmawiać znaczenia zmianie społecznej, która wywiera wpływ na idee (stanowisko, które złośliwie krytykował jako anty- lub ahistoryczne), fetyszyzować samą zmianę jako niezmienną cechę ludzkiego społeczeństwa (podejście ewolucjonistyczne) czy popadać w relatywizm, który, co prawda, uznawał zmianę i różnicę, lecz nie miał

³⁶ Na przykład punkty dotyczące etapów i stref czasowych, które przedstawia w eseju na temat *Nationalism and the International Order* E.H. Carr'a, [w:] *Encounters with Nationalism*, s. 20–33, zostały powtórzone w rozdziale 6 i 7 *Nationalism*.

³⁷ *Words and Things* dotyczyły fałszywych przedstawień (przede wszystkim oderwania języka od rzeczywistości). Należałoby raczej studiować *myśli* niż *słowa*, zaś rzeczywistość należałoby raczej rozumieć jako *zmianę*, a nie *rzeczy*; zajęcie filozofa społecznego polegało na łączeniu tych dwóch elementów, zamiast zajmowaniu się nimi odrębnie. Tym sposobem kontrast między tytułem *Words and Things* (Słowa i rzeczy) a *Thought and Change* (Myśl i zmiana) odzwierciedla przejście Gellnera od krytycznego do pozytywnego modelu.

bezpiecznej pozycji, jaka uprawniałaby do takich stwierdzeń, Gellner skoncentrował się na transformacji w dziejach człowieka. Na tym polega przejście od preindustrialnego (zazwyczaj agrarnego) do przemysłowego społeczeństwa. Gellner utrzymywał, że to przejście radykalnie zmieniło kondycję człowieka, lecz jednocześnie było na tyle określone, że można je było zrozumieć, zwłaszcza że towarzyszyło mu pojawienie się rozumu i nauki, które zapewniały nam niezbędne, intelektualne narzędzia.

To przejście określiło również, jakiego rodzaju wiedza byłaby pomocna w jego zrozumieniu: „Tylko w sytuacjach przejścia rzeczywiście jest tak, że ludzie nie uczą się niczego z historii: nie potrafią. Dlatego muszą wymyśleć socjologię” (*Thought and Change*, s. 66). Gellner zbadał rozmaite aspekty przejścia: trudności wynikające z posługiwania się językiem społeczeństwa preindustrialnego czy przemysłowego, żeby opisać transformację; pojawienie się nowych rodzajów wiedzy i wartości; wady innych sposobów analizowania transformacji (na przykład marksistowskiej koncepcji przejścia od feudalizmu do kapitalizmu, a następnie do socjalizmu). W rozdziale 7 *Nationalism* przedmiotem jego rozważań jest po prostu kolejny aspekt transformacji.

Gellner twierdzi stanowczo, że narody i nacjonalizm nie są czymś naturalnym, ponieważ nie są stałą cechą ludzkiej kondycji, lecz pojawiły się dopiero wraz z przejściem do epoki przemysłowej. Nie są także czymś arbitralnym, w sensie bycia czymś przypadkowym lub czymś, czego można by uniknąć; łączy je bliski, niemal nieunikniony związek z industrializmem. W istocie dlatego właśnie wydają się one członkom społeczeństwa przemysłowego czymś naturalnym, zaś owa „naturalność” daje nacjonalizmowi władzę.

Co jest takiego charakterystycznego w przejściu do industrializmu, co tłumaczyłoby niemal powszechność występowania narodów i nacjonalizmu w czasach współczesnych? Na początek Gellner dokonuje

wywiezionego z antropologii rozróżnienia między *strukturą* i *kulturą*. Struktura odnosi się do odmiennych ról, jakie ludzie odgrywają, oraz zależności między tymi rolami. Gellner nie dostarcza ekwiwalentnej definicji kultury, lecz przeciwstawia sposób, w jaki ludzie przedstawiają się innym (do przedstawień tych należą: ubiór, taniec, rytuał), rolaom, jakie odgrywają. Twierdzi, że w preindustrialnych społeczeństwach, których fundamentem były bezpośrednie relacje, ludzie określają się poprzez strukturę. Każdy zna każdego, zna role, jakie odgrywają inni, a w związku z tym ich pozycję społeczną. Struktura dostarcza tożsamości; kultura po prostu wzmacnia strukturę.

Wielkie, złożone społeczeństwo agrarne także nie daje możliwości, by rozwijały się narody i nacjonalizm. Jakkolwiek istnieją w nim nakładające się na siebie tożsamości (których źródłem są zwykle religie świata biblijnego oraz kasty kapłanów, które kodyfikują i porządkują religie), istnieją w nim także podziały, które uniemożliwiają rozwój narodów i nacjonalizmu. Państwo i kultura nie przystają do siebie. Państwa obejmują szeroki wachlarz: od miast-państw i małych księstw do ekspansywnych imperiów. Państwo nie dąży do zbyt głębokiej penetracji życia różnych wspólnot. W jednym z przypisów Gellner porównuje niemożność współczesnego państwa (Cypru) tolerowania dwóch autonomicznych wspólnot do tego, z jaką łatwością otomańskie imperium potrafiło tolerować znacznie więcej wspólnot w ramach systemu *millet*³⁸. W społeczeństwie agrarnym grupy rozwijają odrębne tożsamości, które

³⁸ Zob. przypis na s. 164–165. Ten argument przypomina inny, sformułowany niedawno, na temat rozróżnienia między zasadą bezpośrednią i pośrednią. Hechter (2000) sugeruje, że w sytuacji pluralizmu wspólnot każda z nich może zachować swoją tożsamość w systemie pośredniej zasady, ale zacznie domagać się uznania swej tożsamości wobec „obcego” państwa, kiedy chce narzucić bezpośrednią zasadę. Gellner podkreśla dodatkowo, że zmiana formy zasady przekształca naturę „wspólnot”.

wyrażają się poprzez instytucje, takie jak uprzywilejowane stany czy kasty. Uprzywilejowane grupy, takie jak dynastie, kler czy szlachta, mają wspólne tożsamości, które wykraczają poza granice polityczne. Dla odmiany osiadłe wspólnoty rolnicze nie mogą utożsamiać się ani z wyższymi grupami społecznymi (podział społeczny), ani z innymi wspólnotami rolniczymi (brak komunikacji). Idea narodu jako znaczącej grupy zajmującej określone terytorium, która cieszy się polityczną autonomią lub powinna ją mieć, mającej wspólną tożsamość w „całym” przekroju społecznym, nie mogła się w takich warunkach przebić.

Złożone, rozległe społeczeństwo przemysłowe funkcjonuje inaczej niż mała społeczność (zwykle społeczność łowiecko-zbieracka) czy rozległe i złożone społeczeństwo agrarne. Wielkość społeczeństwa przemysłowego, zwłaszcza we współczesnym mieście, oznacza, że ludzie spotykają się ze sobą przypadkiem, nie utrzymują trwałych relacji. W zawodowej strukturze jest mało stałych ról i pozycji, raczej zachodzi w niej nieustanna zmiana. Ludzie przemieszczają się z miejsca na miejsce, migrują i zmieniają pracę. Nie można zidentyfikować ludzi w kategoriach struktury: „człowiek jest człowiekiem, nie w pełni utożsamia się ze swoją rolą” (s. 155)³⁹.

Tożsamość opiera się natomiast na kulturze, która zyskuje nowe funkcje w społeczeństwie przemysłowym. Zmiana struktury zawodowej i mobilność oznaczają, że ludzie muszą przygotować się nie na wykonywanie jakiejś wyjątkowej profesji i zajmowanie wyjątkowych stanowisk przez całe życie, co będzie źródłem tożsamości (ksiądz, członek cechu,

³⁹ Zapewne kluczowym punktem jest nie tyle wielkość czy złożoność jako taka, lecz zmiany w zakresie struktury zawodowej i mobilność. Mimo to *jest* to kwestia wielkości i złożoności. Istotnym elementem w opisanym przez Gellnera społeczeństwie agrarnym jest to, że ogromna większość populacji – osoby, które uprawiają ziemię – *mieszkają* w małych wspólnotach, opartych na bezpośrednich więziach i bliskości, gdzie funkcjonuje ustalony i zamknięty podział pracy.

arystokrata, rolnik, król), lecz raczej na to, że muszą być wyposażeni w umiejętności, które pozwolą im zmieniać role w społeczeństwie przemysłowym. Muszą angażować się w „komunikację wyzwoloną z kontekstu”. Zasadnicze znaczenie ma umiejętność czytania i pisania, zarówno po to, by odgrywać konkretne role, jak i dla celów komunikacji wyzwolonej z kontekstu. Masowa umiejętność czytania i pisania musi być przekazywana w ustandaryzowanym piśmie, co zapewni wyłącznie masowa edukacja, którą jedynie państwo jest w stanie zagwarantować, a nawet bezpośrednio zapewnić. Bezlitosa presja na stworzenie ujednoczonej kultury piśmiennej posługującej się językiem, którym się mówi w danym państwie, przyczynia się do powstania „narodów”. Poczucie, że tożsamość narodowa jest czymś naturalnym, jest wyrazem owej nieodpartej konwergencji państwa, populacji i kultury w społeczeństwie przemysłowym.

A zatem ten argument wiąże się z rozprzestrzenianiem się ujednoczonej kultury wśród podmiotów coraz bardziej interwencjonistycznego państwa w procesie przejścia do industrializmu. Nacjonalizm wydaje się procesem zjednoczenia, przypomina zjawisko opisane przez Eugena Webera zmiany wieśniaków we Francuzów lub konstatację D'Azeglio, który stwierdził, że skoro stworzono już Włochy, teraz pora stworzyć Włochów⁴⁰. Nacjonalizm znacznie częściej (z pewnością w ujęciu Gellnera) wiąże się jednak z konfliktem i oderwaniem od istniejącego państwa niż asymilacją i zjednoczeniem. Kolejnym argumentem Gellnera jest to, że industrializm rozwija się nierówno. Większa liczba zacofanych grup i regionów zostaje w wyniku uprzemysłowienia poszkodowana w stosunku do tych, które są znacznie bardziej zaawansowane. Sytuacja ta

⁴⁰ Weber, 1979. Uwagę tę D'Azeglio wygłosił rzekomo po zjednoczeniu Włoch w 1860 roku.

nie doprowadzi do pojawienia się nacjonalizmu, o ile będzie istniała jednolitość kulturowa wśród poszczególnych grup (mówiąc ściślej, o ile nie ma wyraźnej zachęty i możliwości skonstruowania kulturowych różnic w oparciu o takie „cechy diakrytyczne” jak kolor skóry, język czy religia).

Jeżeli pojawi się ów potencjał różnicowania, nawet lepiej sytuowane grupy będą miały bodziec do wykorzystania różnic kulturowych, żeby ograniczyć konkurencję do zasobów, takich jak na przykład miejsca pracy, mieszkania czy wykształcenie. Tak samo grupy gorzej sytuowane mogą posługiwać się tego typu rozróżnieniami, żeby uzasadnić projekt politycznej autonomii i motywować do podejmowania działań na rzecz osiągnięcia celu, którego skutkiem będzie dominująca pozycja danego języka w systemie edukacji, osoby mówiące tym językiem będą miały władzę, natomiast rząd będzie mógł propagować interes „narodowy”. Tak oto rodzi się sojusz inteligencji, która – będąc klasą najbardziej wykształconą – utożsamia się z kulturą narodową, i proletariatem (Gellner posługuje się tym terminem w szerokim znaczeniu, mając na myśli rzesze robotników znajdujących się w gorszym położeniu), mimo iż ów sojusz zostaje zerwany z chwilą uzyskania niepodległości narodowej.

Oto główne założenia teorii nacjonalizmu Gellnera. Nacjonalizm nie jest sentymentem, któremu dają wyraz istniejące wcześniej narody; on raczej stwarza narody tam, gdzie wcześniej ich nie było. Gellner przyznaje, że określone, istniejące wcześniej uwarunkowania (lokalne pismo, państwo terytorialne, dominująca religia) wpływają na powstanie określonych narodów, choć nie są one równoznaczne z prenacjonalistycznymi narodami. Uznaje, że tam, gdzie nacjonalizm zdobył władzę i zyskał prestiż, tam może dać początek formom stanowiącym derywaty lub imitacje, tak jak było na przykład w przypadku stworzenia „państw narodowych” w Europie Środkowej przez państwa zwycięskie w 1918 roku. Gellner zauważa, że nacjonalizm może służyć jako narzędzie

industrializmu. A wreszcie dostrzega, że nacjonalizm nie zawsze towarzyszy uprzemysłowieniu. Szwajcarzy poradzili sobie bez niego⁴¹. Islam może służyć jako funkcjonalny ekwiwalent nacjonalizmu, co z kolei nie było dane chrześcijaństwu⁴². Niemniej jednak, nawet przyznając, że istnieją takie kwalifikacje i koncesje, Gellner nakreślił niezwykle przekonującą i spójną teorię nacjonalizmu.

Ten rozdział w *Thought and Change* wywarł niewielki wpływ. Można wskazać różne przyczyny, dla czego tak się stało. Był to zaledwie jeden rozdział w książce, która zajmowała się obszerną problematyką przejścia do społeczeństwa przemysłowego. Gellner był myślicielem interdyscyplinarnym, który zajmował się różnymi dziedzinami, głosząc najczęściej niemodne stanowiska. Co ważniejsze, w latach sześćdziesiątych kwestia nacjonalizmu nie budziła większego zainteresowania. Historyków absorbowwała historia społeczna, historia pracy, historia oddolna⁴³. Socjolodzy nie byli jeszcze gotowi, by zgodzić się z tezą, że narody mają większe znaczenie niż klasy, zaś nacjonalizm odgrywa ważniejszą rolę niż socjalizm. W owym czasie dokonywał się proces dekolonizacji, który był jednak postrzegany jako połączenie rozsądnego, stopniowego wycofywania się z kolonii przez siły imperialne oraz wysuwanie przez skolonizowane społeczeństwa postulatów równości i demokracji o raczej obywatelskim niż etnicznym charakterze. Tego typu praca teoretyczna wyrastała z amerykańskiej teorii modernizacji i idei „budowania

⁴¹ *Thought and Change*, s. 174. Czy też raczej poradzili sobie z językowym pluralizmem.

⁴² Gellner do końca życia gromadził argumenty, które miały dowieść szczególnej natury Islamu i pokazać, że to możliwe. Zob. np. *Condition of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, Hamish Hamilton, London 1994. Jego argumentacja spotkała się z krytyką ze strony Dale F. Eickelmana w *Nationalism and Islamic Fundamentalism*, [w:] Hall, 1998, s. 258–271.

⁴³ We współczesnej angielskiej historiografii największy wpływ wywarła książka *The Making of the English Working Class* E.P. Thompsona, Vintage, London 1963.

narodów”. W tym paradygmacie naród utożsamiano z państwem, społeczeństwem i gospodarką, zaś głównym problemem były możliwości zmodernizowania zacofanych gospodarek. To doskonale wpisywało się w system antyimperialnych wartości propagowanych przez dwie światowe potęgi w imię postępu i dążenia do stworzenia uprzemysłowionego społeczeństwa w wersji liberalnej lub socjalistycznej. Utożsamienie narodu z państwem zablokowało rozwój teoretycznej refleksji nad narodem i nacjonalizmem⁴⁴.

To kontrastowało zdecydowanie z nacjonalizmem w takiej postaci, jaką można było odnieść do zacofanych, prymitywnych, agresywnych, „plemiennych” ruchów, jak na przykład Mau Mau w Kenii⁴⁵. Postrzegano je często jako przeciwieństwo progresywnych, konstytucyjnych, nacjonalistycznych partii, którym przewodzili wykształceni na Zachodzie intelektualisci. W ten sposób rozróżnienie Kohna, mające silne moralne implikacje, stosowano do antykolonialnego nacjonalizmu. Rozdzielało ono dokładnie to, co Gellner usiłował łączyć, a mianowicie nowoczesność i nacjonalizm, oparty na etniczności i języku. To wszystko zadecydowało, że w 1965 roku głos Gellnera był głosem wołającego na puszczy.

⁴⁴ Do kanonu rozpraw w owym czasie należały prace: Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, New York 1958; Lucian Pye, Sidney Verba (red.), *Political Culture and Political Development*, Princeton University Press, Princeton 1965. Gellner na tej literaturze opierał swoje założenia, z których wynikało, że nacjonalizm może sprzyjać industrializacji rozumianej jako odrębna transformacja społeczna, jaka może być przedmiotem analiz, skoro się ją już gdzieś indziej zaobserwowało. Zob. np. David Apter, *Political religion in the new nations*, [w:] Geertz 1962. Jednakże w przeciwieństwie do Gellnera literatura ta nie skupiała się na narodzie i nacjonalizmie jako czymś odrębnym od państwa i obywateli.

⁴⁵ Kedourie (1970) włącza materiał na temat ceremonii zaprzysięgania Kikujów odgrywanych dla rekrutów werbowanych do ruchu Mau Mau. Było to charakterystyczne dla badań opublikowanych na temat Mau Mau w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. W stanowisku Kedouriego oryginalne jest to, że uważał tę ideę nie tyle za prymitywny powrót do tradycyjnych, niezachodnich wartości, ile za przykład współczesnej, zachodniej formy irracjonalizmu poza Europą.

W *Narodach i nacjonalizmie* powtórzono wiele zasadniczych argumentów, które pojawiły się już w *Thought and Change*: że kultury się ujednalniają pod naciskiem industrializacji, że potrzebują wzmocnienia i uwiarygodnienia ze strony potężnego państwa, że nierówne rozprze-strzanie się industrializacji łączyło się z kulturowymi różnicami, które powstały w wyniku sprzecznych nacjonalizmów. W książce można było opracować podstawowe idee i przedstawić dodatkową argumentację.

Gellner definiuje przedmiot rozważań, czego zabrakło w *Thought and Change*.

„Nacjonalizm jest przede wszystkim zasadą polityczną, która głosi, że jednostki polityczne powinny pokrywać się z jednostkami narodowo-ściowymi.

Zasada ta pozwala natychmiast zdefiniować nacjonalizm jako sentyment i jako ruch. Sentyment nacjonalistyczny to uczucie gniewu, wzbudzone przez jej naruszenie, bądź uczucie satysfakcji, wzbudzone przez jej przestrzeganie. Ruch nacjonalistyczny zaś to ruch, który został wywołany tego rodzaju sentymentem”. (s. 1)

Zauważmy wprost wyrażone tu założenie, w myśl którego argumentację dotyczącą nacjonalizmu można stosować zarówno do nacjonalizmu jako zasady politycznej, jak i nacjonalizmu jako sentymentu i ruchu. W dalszej części powrócę jeszcze do problemów, które wynikają z powyższego założenia.

Kwestia potencjalnego rozwoju określonych nacjonalizmów zostaje wzmocniona i łączy się z krytycznym nastawieniem Gellnera wobec tych, którzy podkreślają siłę nacjonalistycznej idei. Gellner stwierdza, że jest znacznie więcej potencjalnych niż rzeczywistych narodów. Trudno dowieść, że zwieńczone sukcesem przypadki budowania narodu są

bardziej rzeczywiste albo że głoszone przez nie nacjonalistyczne idee z natury swej były potężniejsze od idei jednostek, które poniosły „klęskę”. Muszą istnieć określone, „obiektywne” warunki – na przykład aktualny język, na którym zbudowana jest ujednoczona kultura⁴⁶. Jest jednak wiele innych czynników, które mają swój udział w procesie selekcji, konstrukcji i ustanawiania „narodowych” kultur. Nacjonalizm uprawomocnia określone ujednoczone kultury, które powstały w okresie przejścia do industrializmu. Te kultury są jak komory tlenowe, tylko w takich zbiornikach człowiek uprzemysłowiony może funkcjonować. Niemniej jednak byłoby niewłaściwe uznać poszczególne komory tlenowe za jedyne możliwe.

Gellner drobiazgowo omawia narodowe kultury. Na jednym końcu spektrum są istniejące wcześniej piśmienne „kultury wysokie”, powiązane z potężnym państwem, które dąży do rozszerzenia ujednoczonej kultury na wszystkie warstwy społeczne. To przykład Wielkiej Brytanii, Francji i USA. Na drugim końcu znajdują się grupy, które nie mają własnej wysokiej kultury lub własnego państwa. Nacjonalizm tworzy i przekształca „kulturę ludową” w kulturę wysoką (tworząc ujednoczone pismo, produkując narodowe dzieje i tradycje) oraz dąży do stworzenia własnego państwa. Takim przypadkiem jest nacjonalizm czeski. Między jednym a drugim krańcem znajdują się grupy, które mają kulturę wysoką, ale żyją podzielone pod rządami wielu państw. Potrzebują jedynie doprowadzić do zmiany politycznej i powiązać ją z istniejącą kulturą wysoką. Przykładem jest „nacjonalizm zjednoczenia” we Włoszech i w Niemczech.

⁴⁶ Jakkolwiek mogą być to dość śladowe warunki, jak pokazuje przykład Gallów i Hebrajczyków.

Można by tę koncepcję rozwinąć. Istnieją grupy mające kulturę wysoką, które żyją pod rządami obcego państwa, jak na przykład Węgrzy w monarchii habsburskiej. Istnieją grupy mające kulturę wysoką, podzielone i żyjące pod rządami wielu obcych państw, jak na przykład Polacy żyjący pod panowaniem dynastii Habsburgów, Hohenzollernów i Romanowów czy Arabowie żyjący pod rządami Francuzów i Anglików. Istnieją wreszcie „kultury ludowe” mające własne państwa; za taki przypadek można uznać Szwajcarię. Jednakże Gellner nie analizuje tych możliwości.

Zależności między kulturą wysoką i ludową a nacjonalizmem są przedmiotem rozważań w rozdziale 5 *Co to jest naród?* Gellner wymyśla nacjonalizm purytański, który rodzi się w reakcji przeciwko Cesarstwu Megalomanii. Sama koncepcja wykracza poza rozważania przedstawione w *Thought and Change*, choć szczegóły są zarazem celnie dobrane i zabawne. Na przykład Gellner opisuje oficjalny kult, jakim Socjalistyczna Republika Rurytanii otaczała dawnych bandytów, których wielbiono jako bohaterów narodowych (jakkolwiek towarzyszył temu także niepokój, czy przypadkiem to uwielbienie nie wywoła rozbieżności), a jednocześnie „donosi”, że w tekstach niektórych pieśni ludowych, stanowiących integralną część narodowej kultury wysokiej, można wyczytać zupełnie inny popularny obraz bandytów. Można by to uznać za karykaturę mitotwórstwa charakterystycznego dla wielu środkowoeuropejskich ruchów nacjonalistycznych. Jednakże podłożem tych mitów jest nierówne rozprzestrzenianie się industrializmu oraz zdolności rurytańskich intelektualistów do wykorzystania różnicy kulturowej – autentycznej acz minimalnej – by zmobilizować poparcie mas dla nacjonalizmu.

Ta umiejętność różnicowania jest przedmiotem rozważań w rozdziale 6, w którym Gellner omawia wyjątki od reguły, zgodnie z którą industrializacja „sprzyja” entropii, to znaczy usuwa bariery utrudniające

indywidualną mobilność. W europejskich zamorskich cesarstwach różnice rasowe funkcjonowały jako tego typu bariera, zaś nacjonalizm nalegał, aby biali Europejczycy nie mogli już sprawować rządów nie dlatego, że byli imperialistami, ale jako członkowie nowego państwa⁴⁷. Niemniej jednak tego rodzaju przeszkody Gellner uważa za wyjątki od zasady kulturowego ujednoczenia. Gdyby było inaczej, podkopałoby to jego teorię⁴⁸.

W rozdziale 7 opracowuje szczegółową typologię nacjonalizmu. Opiera się ona na teorii stanowiącej połączenie binarnych czynników określających zdolności rządzących i rządzonych do osiągnięcia kultury wysokiej, niezależnie od tego, czy rządzący i rządzeni byli zakorzenieni w tej samej ujednoczonej kulturze czy nie, oraz czy przejście do industrializmu dokonało się na wczesnym czy też na dojrzałym etapie rozwoju (zob. rysunek 2, s. 191). W efekcie Gellner wyróżnia osiem typów nacjonalizmu. Jednakże warto podkreślić, że nacjonalizm rodził się wyłącznie wtedy, kiedy występowały różnice kulturowe. Ponadto w sytuacji, gdy rządzący i rządzeni nie mieli dostępu do „nowoczesnego” wykształcenia, nie mogło być mowy o żadnym nacjonalizmie. Tak oto zostały się trzy typy nacjonalizmu, który Gellner określa mianem „nacjonalizmu habsburskiego”, „klasycznego, liberalnego nacjonalizmu Zachodu” oraz „nacjonalizmu diaspory”.

⁴⁷ Gellnera irytuje jednak to, w jaki sposób nowe państwa narodowe w południowo-wschodniej Europie, takie jak Grecja, Bułgaria i Rumunia, importowały zagranicznych książąt, zwykle wywodzących się z bocznych gałęzi niemieckich dynastii, po to, by ci nimi zarządzili. Można stąd wyciągnąć wniosek, że prawdziwym problemem były rządy imperialne i/lub dominacja jednej kulturowej/etnicznej grupy nad drugą, a nie narodowość głowy państwa.

⁴⁸ Chyba że uzna się odejście od takich wyjątków (poprzez odłączenie się lub asymilację) za część procesu industrializacji. Problemem jest wówczas to, że nacjonalizm staje się zarówno przyczyną, jak i skutkiem kulturowego ujednoczenia. Z tym wiążą się problemy dotyczące objaśnienia teorii nacjonalizmu przez Gellnera, do których jeszcze powrócę.

Typologii tej Gellner dalej nie rozwija. I nie ma w tym nic dziwnego. Rozróżnienie na rządzących i rządzonych nie wyjaśnia, czy odnosi się ono do osób faktycznie sprawujących władzę, czy też do całych grup kulturowych⁴⁹. Do rozróżnienia między kulturową jednością/zróżnicowaniem można podejść wyłącznie retrospektywnie. Około 1800 roku Prowansja w południowej Francji była bardziej oddzielona od Francji niż Ukraina od Rosji. Nawet jeśli przyjmiemy argument Gellnera, że musi istnieć uprzednio *jakaś* różnica, która będzie fundamentem dla opozycyjnych nacjonalizmów, nie sposób z góry określić, co zostanie uznane za taką różnicę. Jeśli do przedstawionej przez Gellnera tezy głoszącej, że w preindustrialnych społeczeństwach nie istnieje wspólna kultura, do której dostęp miałyby wszystkie grupy społeczne, dodamy fakt, że najwyraźniej nawet minimalna różnica może być wystarczająca, to nie będzie można wyobrazić sobie *jakichkolwiek* uprzednich warunków tworzących kulturową jedność, które by wykluczały możliwość istnienia sprzecznych nacjonalizmów. Ponadto fakt, że Gellner upiera się przy stanowisku, że nacjonalizm wyrasta z kulturowego podziału, wyklucza obywatelskie i asymilacyjne formy nacjonalizmu. Francuski nacjonalizm był ruchem, który uważał kulturową różnicę, której przykładem były społeczności mówiące językiem prowansalskim, za coś, co należałoby zniszczyć poprzez asymilację. Był to zarazem ruch obywatelski zakorzeniony w republikanizmie⁵⁰.

⁴⁹ Zob. powyżej, s. 47.

⁵⁰ Dziewiętnastowieczni, francuscy przeciwnicy republikanizmu utrzymywali, że istnieją inne formy nacjonalizmu, pokazując, że nacjonalizm jest wewnętrznie podzielony oraz że może być kształtowany w kategoriach sprzeciwu wobec zasad politycznych, a nie różnic kulturowych.

Recepcja i krytyka

Wpływ *Narodów i nacjonalizmu*

Narody i nacjonalizm niespodziewanie szybko stały się głównym dziełem, które pozwalało zrozumieć naturę nacjonalizmu. Dlaczego książka ta wywarła znacznie większy wpływ niż *Thought and Change*, w której już wcześniej zostały wyłożone zasadnicze elementy teorii? Być może dlatego, że była to cała książka poświęcona temu tematowi, a nie jeden z rozdziałów książki, w której omawiano inne zagadnienia⁵¹. Główną przyczyną było to, że w międzyczasie intelektualny klimat stał się bardziej sprzyjający.

W latach siedemdziesiątych było niewiele teoretycznych rozpraw poświęconych nacjonalizmowi, z wyjątkiem pozycji omawiających aktualne wydarzenia polityczne i paradygmat tworzenia narodu⁵². Czy też mówiąc inaczej, kontynuowano model historii doktryn lub narodowych narracji⁵³. Równolegle rozwijały się badania nad indywidualnymi przypadkami. Istotnym wyjątkiem był Anthony D. Smith (student Gellnera w London School of Economics), który w 1971 roku opublikował *Theories of Nationalism*, a następnie dalsze rozprawy⁵⁴.

⁵¹ Można też to ująć bardziej cynicznie, mówiąc, że *Thought and Change* jest książką dłuższą i trudniejszą niż *Narody i nacjonalizm*.

⁵² Nie znaczy to, że w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych nie ukazało się nic godnego uwagi. Na przykład Barth (1969) wywarł wielki wpływ na rozwój teoretycznych badań nad nacjonalizmem. Jednakże uwaga skupiała się przede wszystkim na kwestiach etniczności, a nie nacjonalizmu, co wynikało głównie z polityki wewnętrznej USA.

⁵³ Znakomitą wersją narodowej historii narracyjnej jest dzieło Seton-Watsona z 1977 roku. Kedourie pozostał najważniejszym przedstawicielem historii idei.

⁵⁴ Są jeszcze inni pionierzy. Walker Connor opublikował w 1978 roku swój nowatorski esej *A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a...*, [w:] „Ethnic and Racial Studies”, t. 1, nr 4, s. 378–400.

Na początku lat osiemdziesiątych dokonała się znacząca zmiana⁵⁵. Głównym powodem było odrodzenie się nacjonalizmu w świecie zachodnim. Socjologia stawia pytania, a nawet udziela odpowiedzi, odwołując się do aktualnych problemów. W Wielkiej Brytanii odrodzenie się irlandzkiego nacjonalizmu w Ulsterze począwszy od 1969 roku oraz polityczne sukcesy, które w latach siedemdziesiątych świętował szkocki nacjonalizm, przyczyniły się do opublikowania książek w rodzaju *The Break-up of Britain*⁵⁶. Hiszpanią targaly nacjonalistyczne protesty Basków i Katalończyków. Francuscy Kanadyjczycy w Quebecu stanowili poważne wyzwanie, zagrażając terytorialnej integralności Kanady. Podobne, choć mniej znaczące pod względem politycznym i bardziej zorientowane kulturowo, ruchy rodziły się we Francji, Belgii, Walii i innych regionach. Proces budowania narodów wytracał impet w mniej rozwiniętym świecie. Ogólnoświatowy kryzys gospodarczy w połowie lat siedemdziesiątych zdestabilizował nowe państwa i sprzyjał powstawaniu bardziej agresywnych ruchów o antyzachodnim nastawieniu⁵⁷.

Kryzys nadal politycznym debatom ostrzejszy, ideologiczny ton, na co na Zachodzie wpływ miał agresywny neoliberalizm, który doszedł do głosu wraz z dojściem do władzy Reagana w USA i Thatcher w Wielkiej Brytanii. Sprzyjało to przejściu na poziom bardziej teoretycznej

⁵⁵ Przykłady książek opublikowanych w latach 1982–1985: Anderson, 1983; Armstrong, 1982; Breuilly, 1982; Giddens, 1985; Hobsbawm & Ranger, 1983; Hroch, 1985. Hroch jest pionierem, ponieważ jego książka stanowi skrócony przekład niemieckiej rozprawy z 1968 roku. Niemniej jednak przekład ten ukazał się wyłącznie ze względu na odrodzenie zainteresowania nacjonalizmem.

⁵⁶ Nairn, 1977. Nairn również wniósł znaczący wkład do teoretycznych debat na temat nacjonalizmu.

⁵⁷ Nie zawsze miały one charakter wyłącznie nacjonalistyczny albo nie było to takie oczywiste. Kluczowym momentem dla narodzin politycznego, islamskiego fundamentalizmu była rewolucja irańska w 1979 roku.

debaty w socjologii i podważeniu politycznego i ideologicznego konsensu, który dominował przez kilkadziesiąt lat powojennego dobrobytu⁵⁸.

Książka Gellnera wyróżniała się nowoczesnym podejściem, które wyznaczyło tempo rozwoju debaty w latach osiemdziesiątych. Nacjonalizm traktowano jako nowoczesne zjawisko, zaś narody postrzegane raczej jako skutek, a nie przyczynę nacjonalizmu. Kluczowe debaty wśród nowożytników koncentrowały się wokół istoty nowoczesności niż nacjonalizmu. Anderson skupił się na powstaniu „kapitalizmu druku”, który w połączeniu z wyzwaniem, jakie zostało rzucone europejskim wielonarodowym cesarstwu, przyczynił się do powstania nowej wyobraźni politycznej: wyobraźni nacjonalistycznej. Mann, Tilly, Giddens i ja sam na różne sposoby podkreślaliśmy, że nowożytne państwo jest nowym rodzajem zbiornika władzy, który w relacjach z podległymi obywatelami i innymi państwami przekształca ludzi w naród, a państwo w państwo narodowe, które wchodzi w konflikt z innymi państwami narodowymi⁵⁹. Brass traktował konflikty nacjonalistyczne i etniczne w kategoriach manipulowania przez współczesne elity symbolami i sentymentami⁶⁰. Pisarze odwołujący się do tradycji marksistowskiej, tacy

⁵⁸ Zob. dwa eseje Perry Andersona, z których pierwszy dotyczył okresu konsensusu, a drugi „powrotu do teorii”: *Components of the National Culture* (1968) i *A Culture in Contraflow* (1990), [w:] Anderson, *English Questions*, Verso, London 1992, s. 48–104, 193–301. Globalne historyczne ujęcie zob. Eric Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914–1991*, Abacus, London 1994, zwłaszcza rozdział 9 *The Golden Years* i rozdział 14 *The Crisis Decades*.

⁵⁹ Oprócz dzieł już cytowanych zob. Michael Mann, *The Emergence of Modern European Nationalism*, [w:] Hall & Jarvie, 1996, s. 147–170 oraz Charles Tilly, *States and Nationalism in Europe 1492–1992*, [w:] J.L. Comaroff & P.C. Stern (red.), *Perspectives on Nationalism and War*, Gordon and Breach, Amsterdam 1995, s. 187–204. Cytuję prace opublikowane w latach dziewięćdziesiątych, choć Mann i Tilly rozpoczęli opracowywać te koncepcje w latach osiemdziesiątych, mimo iż nie odwoływali się bezpośrednio do współczesnych teorii nacjonalizmu.

⁶⁰ Paul Brass (red.), *Ethnic Groups and the State*, Croom Helm, London 1985 oraz Brass, 1991.

jak Nairn, zwrócili się ku koncepcjom nierówności i wspólnego rozwoju, żeby uzasadnić nacjonalizm⁶¹.

Jakkolwiek Gellner wpisywał się w ten paradygmat nowoczesności, jego prace wyróżniały się na tle innych. Inne nowoczesne podejścia skupiały się na mediach i wyobraźni (Anderson, Hobsbawm & Ranger), współczesnym państwie i masowej polityce (Tilly, Mann, Giddens, Breuilly, Brass) lub konflikcie klasowym i ekonomicznym (Nairn, Hechter). Gellner wraz ze swym socjologicznym zainteresowaniem przejściem do industrializmu oraz jego następstw kulturowych i politycznych prezentował zupełnie inne stanowisko.

Gellner rozwinął ponadto najbardziej ambitną i pełną teorię. Wielu innych pisarzy otwarcie przyznawało, że tylko częściowo udało im się coś podobnego osiągnąć. Mogli częściowo zrozumieć politykę, sentymenty czy doktryny nacjonalizmu, ale nie udało im się pojąć samej natury nacjonalizmu⁶². W przeciwieństwie do Gellnera nie rozpatrywali nacjonalizmu w uniwersalnych, historycznych ramach. Argumentację rozwijali w oparciu o studia przypadków, badania porównawcze i określone historyczne sekwencje wydarzeń, podczas gdy książka Gellnera była w dużym stopniu abstrakcyjna i w gruncie rzeczy pełna pogardy wobec zindywidualizowanego i opisowego podejścia historycznego. Typologia, którą Gellner zaproponował, bazowała przede wszystkim na jego teorii, dopiero w następnej kolejności stosował ją do konkretnych

⁶¹ Zob. także Hechter, 1975.

⁶² Stawiam tezę dotyczącą takiego wąskiego ujęcia w *Culture, Doctrine, Politics: Three Ways of Constructing Nationalism*, [w:] *Nationalism in Europe. Past and Present*, red. J. Beramendi, R. Maiz & X. Núñez, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1994, s. 127–134. Niedawno Smith (1998) zasugerował we wnioskach końcowych, że powinniśmy być bardziej ambitni, lecz mówił o tym, proponując, by sięgnąć po to, co najlepsze, z tego, co oferują różne podejścia.

przypadków. Najbardziej szczegółowo opisanym studium przypadku była w jego książce fikcyjna Rurytania!

Krytyka

Nic zatem dziwnego, że książka Gellnera od samego początku spotkała się z masową krytyką: zarówno ze względu na wpływ, jaki wywarła, jak i wynikiłe stąd problemy. W tym miejscu przedstawię pokrótce najważniejsze punkty sporne. Następnie przejdę do reakcji Gellnera oraz tego, co zostało z jego argumentacji na temat nacjonalizmu⁶³.

Można wyodrębnić trzy rodzaje krytyki: konceptualną, empiryczną, objaśniającą. Debaty konceptualne koncentrują się wokół własności, jakie Gellner przypisywał industrializmowi i nacjonalizmowi. Debaty empiryczne odnoszą się do korelacji między industrializmem i nacjonalizmem. Przy czym powstaje problem funkcjonalistycznego wyjaśnienia, które jest przeciwstawne przyczynowemu wyjaśnieniu nacjonalizmu. Na koniec wreszcie należy zadać pytanie: czego w swojej teorii Gellner nie uwzględnia i jakie znaczenie mają owe pominięcia?

Krytyka konceptualna

W pojęciu industrializmu zawiera się zarówno jego znaczenie, jak i jego następstwa. Gellnerowi chodziło o osiągnięcia społeczeństwa przemysłowego, przy czym odróżniał wczesny etap rozwoju, który uważał

⁶³ Najważniejsze zarzuty krytyczne znajdują się w pracy Halla, 1998, oraz w części 2 *Nations and Nationalism*, [w:] Hall & Jarvie, 1996. Każdy przegląd teorii dotyczących nacjonalizmu poświęca miejsce Gellnerowi (zob. s. 1 niniejszego wstępu). Napisałem recenzję z książki Andersona *Imagined Communities and Nations and Nationalism* pt. *Reflections on Nationalism*, [w:] „Philosophy of Social Sciences”, 1985, nr 15, s. 65–73, przedrukowaną następnie w: *Nationalism in Europe: 1815 to the Present*, red. S.J. Woolf, Routledge, London 1996, s. 137–154.

za szczególnie trudny oraz charakteryzujący się łatwością wywoływania kryzysów, od późniejszej fazy, w której społeczeństwo przemysłowe osiągało dojrzałość. Z jego analiz wynikało, że było to ostateczne przejście (a nie otwarty proces zmiany), które w porównywalny sposób dotknęło odrębne jednostki społeczne. Na koniec Gellner stwierdzał, że industrializm był w zasięgu wszystkich społeczeństw, wystarczyło jedynie zrozumieć jego naturę⁶⁴.

Gellner posłużył się tym pojęciem w sposób szeroki i elastyczny. Przyznawał na przykład, że można by w to włączyć wczesne etapy rozwoju komercyjnego kapitalizmu, doszukując się w ten sposób śladów industrializacji na początku osiemnastego wieku, a nawet wcześniej⁶⁵. Gdyby uwzględnić także kapitalizm agrarny i przemysł wiejski, wówczas można by pójść jeszcze dalej⁶⁶. Historycy gospodarki traktują industrializację jako proces globalny, kiedy postać, jaką przybiera w jednym kraju, ma wpływ na sytuację w innym kraju albo ewentualnie prowadzi do deindustrializacji lub zahamowania rozwoju. Kwestią sporną jest, do jakiego stopnia można industrializację przeprowadzać w sposób planowy.

⁶⁴ Gellner sądził, że pierwsza industrializacja, która nastąpiła w Anglii, przyjęła wyjątkową i niezamierzoną formę, ale że potem była to już znana zmiana, którą w sposób zaplanowany mogły przejść inne społeczeństwa.

⁶⁵ Zob. jego odpowiedź na krytykę Michaela Manna *Reply to My Critics*, [w:] Hall & Jarvie, 1996, s. 623–686, szczególnie s. 636.

⁶⁶ Historycy gospodarki, którzy zajmują się „protoindustrializacją”, wyodrębnili wiele przednowoczesnych okresów takiego rozwoju. Można by stąd wyciągnąć wniosek, że industrializacja w węższym sensie (np. produkcja fabryczna i współczesne skoncentrowanie zakładów przemysłowych w dużych miastach) powinna być podstawą określenia, co można uznać za charakterystyczne dla nowoczesności cechy. Z obszernej literatury na ten temat zob. Maxine Berg (red.), *Manufacture in Town and Country before the Factory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983. Sprawę bardziej komplikuje nie tyle obecność przednowoczesnego przemysłu, ile znaczenie przemysłu niefabrycznego w epoce przemysłowej. Zob. *World of Possibilities: Flexibility and Mass Production in Western Industrialization*, red. Charles Sabel & Jonathan Zeitlin, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Po epoce angielskiego uprzemysłowienia ludzie mogli tak myśleć, choć nie ma jasności, czy odegrali taką samą rolę, jak ci, którzy dążyli do realizacji węższych celów. Prawdopodobnie tylko w przypadku stalinizmu mieliśmy do czynienia z industrializacją, która się dokonywała pod dyktando państwa, choć pozostaje kwestią sporną, na ile efektywny i długofalowy był ów projekt. Rola, jaką nacjonalizm odgrywa w takim projekcie, także sprawia trudności w wyjaśnieniu tego stanu rzeczy⁶⁷.

Gellner twierdził, że warunkiem czy też następstwem industrializacji była kulturowa jednolitość, której podstawą była umiejętność pisania i czytania oparta na zestandaryzowanym języku, przekazywana dzięki wspieranej przez państwo masowej edukacji. Gellner rozumiał podział pracy w społeczeństwach uprzemysłowionych według linii nakreślonych przez Adama Smitha (a później, dodajmy, przez Karola Marksa). Rynek pracy staje się w coraz większym stopniu ujednolicony i wymagający mniejszych kwalifikacji, tak że ogólne przeszkolenie oraz niewielka dawka szkolenia w miejscu pracy wystarczą, by obsadzić stanowiska pracy. Ricardo i Babbage przyjęli inny punkt widzenia, twierdząc, że rynki pracy pozostały podzielone, często z powodu zróżnicowanych umiejętności i kwalifikacji. Jeśli faktycznie tak było, to kulturowa standaryzacja

⁶⁷ Istnieje obszerna literatura na ten temat, której nie sposób tu wymienić. Do najambitniejszych należą próby zrozumienia, dlaczego proces industrializacji zaczął się na Zachodzie oraz jakie były globalne następstwa tego faktu. Z drugiej strony mamy badania nad poszczególnymi przypadkami i aspektami uprzemysłowienia. Między tymi dwoma rodzajami badań są prace, które analizują zależności między industrializacją w jednym miejscu oraz to, czy zależności te sprzyjają industrializacji w innym miejscu czy też ją utrudniają. W literaturze poświęconej tradycji „budowania narodu” rozważa się rolę, jaką ideologia odgrywa we wprowadzaniu zmiany. Każda z tych dziedzin charakteryzuje się różnym podejściem i żywymi sporami. Jedną z rozpraw uważam za szczególnie pomocną: E.L. Jones, *The European Miracle: Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, second ed., Cambridge University Press, Cambridge 1987.

i mobilność społeczna nie musiały mieć miejsca, jak sugeruje Gellner⁶⁸. Ogólniej rzecz biorąc, można zaobserwować dalsze kulturowe różnicowanie się, wyrastające ze wspólnotowych wzorców osiedlania się i budowania więzi we współczesnych miastach przez industrialną siłę roboczą.

Można się spierać, na ile „warunkiem” industrializacji jest masowa umiejętność pisania i czytania w określonym języku. Anglia notorycznie ościagała się z wprowadzeniem obowiązkowej edukacji dla wszystkich, jeszcze długo po tym, jak rozpoczął się proces industrializacji. Prawdopodobnie były inne przyczyny, takie jak utrzymywanie porządku i humanitarna troska o dzieci oprócz nadzoru, będące konsekwencją oddzielenia pracy od domu i wprowadzenia zakazu pracy dzieci. Ponadto fakt, że zaczęto korzystać z usług masowej armii poborowej, wzbudził niepokój wśród elit o kondycję psychiczną i fizyczną żołnierzy służących w wojsku. W przypadku edukacji chodziło o wyuczenie się kwalifikacji zawodowych, co było spowodowane głównie niepokojem, że kraje takie jak Niemcy wyprzedzają Wielką Brytanię w drugiej fali industrializacji, kiedy formalne wykształcenie zaczęło odgrywać większą rolę niż wcześniej. Dla odmiany, wiele społeczeństw preindustrialnych, jak na przykład Prusy, poczyniło znacznie większe postępy we wprowadzeniu podstawowego wykształcenia niż wcześniej uprzemysłowiona Anglia⁶⁹.

⁶⁸ Zwraca na to uwagę Nick Stargardt w swojej ważnej pracy krytykującej podejście Gellnera: *Gellner's Nationalism: The Spirit of Modernisation?*, [w:] Hall & Jarvie 1996, s. 171–189. Empiryczne rozważania dotyczące przypadku brytyjskiego zob. Charles More, *Skill and the English Working-Class*, Croom Helm, London 1980 oraz rozważania ogólniejszej natury zob. Craig Littler, *The Development of the Labour Process in Capitalist Societies*, Heinemann Educational, London 1982.

⁶⁹ Dobre, związane wprowadzenie do niektórych z tych zagadnień zob. Michael Sanderson, *Education, Economic Change and Society in England 1780–1870*, Macmillan, Basingstoke 1991. Zob. także Andy Green, *Education and State Formation*, second ed., Macmillan, Basingstoke 1992.

Można się również spierać o to, czy nowoczesne miasto lub przedsiębiorstwa przemysłowe rzeczywiście wymagają ujednoczonej kultury, zwłaszcza kiedy mamy do czynienia z wczesnymi, czyli dość prymitywnymi systemami produkcji. W gruncie rzeczy tego typu systemy produkcji mogłyby równie dobrze zniszczyć to, co już rozwinęło się dzięki nabytej w drodze edukacji umiejętności czytania i pisania. Ludzie potrafią efektywnie funkcjonować, mając opanowane podstawy *lingua franca* czy lamanej angielszczyzny, co udowodnili robotnicy ze środowisk wieloetnicznych⁷⁰. Dzisiejszy Londyn jest miastem o zaskakującym zestawieniu używanych języków⁷¹.

Prawdopodobnie tylko w sektorze szkolnictwa wyższego, na późnym etapie rozwoju industrialnego lub nawet w fazie postindustrialnej, ekonomicznego znaczenia nabiera sztuka pisania i czytania w urzędowym języku opanowana w doskonałym stopniu. Być może Gellner zajmuje bezpieczniejsze stanowisko, utrzymując, że we współczesnym industrialnym społeczeństwie nie ma autonomicznych wspólnot. Być może

⁷⁰ Interesującym przykładem jest Fanakalo, lamana angielszczyzna, która rozwinęła się około 1870 roku w kopalniach diamentów i złota w Afryce Południowej i która do tej pory jest używana w niektórych kopalniach złota. Zob. Ralph Adendorff, *Fanakalo: a pidgin in South Africa*, [w:] *Language in South Africa*, red. Rajend Mestrie, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 179–198. Dziękuję Marianie Kriel za wskazówki udzielone mi w tej materii.

⁷¹ Obecnie jest około trzydziestu grup, z których każda liczy ponad dziesięć tysięcy członków mówiących różnymi pierwotnymi językami i co najmniej kolejny tuzin liczący ponad pięć tysięcy członków. Studenci wywodzący się ze współczesnych środowisk migranckich używają określeń w rodzaju „superróżnorodność” zamiast „kultury wielowarstwowe”, żeby opisać tę sytuację; można też zaobserwować rosnące zainteresowanie „transnacionalizmem” i „kosmopolityzmem”, które w większym stopniu charakteryzują współczesnych migrantów niż „nacionalizm” czy „wspólnota etniczna”. Zob. np. działalność COMPAS (The Center on Migration Policy and Society) na Uniwersytecie Oksfordzkim, a zwłaszcza jego dyrektora Stevena Vertoveca. Te współczesne zainteresowania sprzyjają ponadto rozwijaniu się nowych rodzajów badań historycznych nad transnacionalizmem i kulturowym przejściem, co wskazuje jednocześnie, że wyolbrzymiliśmy rozmiary kulturowej jednolitości oraz dominacji narodowej tożsamości.

w większym stopniu wynika to z tego, w jaki sposób w nowoczesnych społeczeństwach funkcjonuje władza państwowa (na przykład nie chcąc uznać wspólnotowych systemów prawa i utrzymywania porządku), niż z wymagań zawodowych⁷².

Gellner znacznie precyzyjniej definiuje pojęcie nacjonalizmu niż industrializmu. Wyodrębnia trzy aspekty: *zasadę*, *sentymet*, *ruch*⁷³. Sentymet nacjonalistyczny charakteryzuje nastawienie do rządów rodaków lub obcokrajowców. Wydawałoby się, że mieszczą się w tym przypadki, którym brakuje poważnych, wewnętrznych nacjonalistycznych konfliktów i ruchów politycznych (na przykład Francuzi). Jednakże stworzona przez Gellnera typologia nacjonalizmów nie uwzględnia takich przypadków. Opis nacjonalistycznego sentymentu w jego ujęciu wyklucza także, jak się zdaje, bardziej ogólne utożsamienie się z własnym narodem, w tym z aktualnie rządzącymi, w stosunku do innych narodów i ich rządów.

Gellner pośrednio wychodzi z założenia, że trzy aspekty nacjonalizmu występują jednocześnie, ale przecież tak nie jest. Czasami ruchy nacjonalistyczne powstają wcześniej, zanim rozprzestrzeni się nacjonalistyczny sentymet, z czego nacjonalistyczna elita doskonale zdaje sobie

⁷² W *Thought and Change* Gellner pisze o tym, że stanie się członkiem państwa, obywatelem, wymaga ogólnej tożsamości, która różniłaby się od określonych ról. Jednakże stworzenie masowego obywatelstwa było w sferze działań państwa, często z powodu poboru do wojska lub regulowania migracji, które to przyczyny w najlepszym razie bezpośrednio wiążą się z industrializacją. Niektóre z tych zagadnień omawiam na przykładzie Niemiec w: *Sovereignty, Citizenship and Nationality: Reflections on the Case of Germany*, [w:] *The Frontiers of Europe*, red. Malcolm Anderson & Eberhard Bort, Pinter, London and Washington, 1998, s. 36–67.

⁷³ Można by stwierdzić, że zasada służy zdefiniowaniu pojęcia, które następnie przybiera dwie pozostałe formy: sentymentu i ruchu. Biorąc jednak pod uwagę to, że Gellner uznaje także, iż istnieje odrębna „idea” nacjonalizmu, nawet jeśli spiera się o znaczenie owej idei, uważam, że można posługiwać się terminem „zasada” (w znaczeniu idea lub doktryna) zarówno po to, by zdefiniować nacjonalizm, jak i przedstawić jeden z aspektów tego zagadnienia. Poza tym słowa kończące się na „izm” zazwyczaj odnoszą się do idei.

Można się również spierać o to, czy nowoczesne miasto lub przedsiębiorstwa przemysłowe rzeczywiście wymagają ujednoczonej kultury, zwłaszcza kiedy mamy do czynienia z wczesnymi, czyli dość prymitywnymi systemami produkcji. W gruncie rzeczy tego typu systemy produkcji mogłyby równie dobrze zniszczyć to, co już rozwinęło się dzięki nabytej w drodze edukacji umiejętności czytania i pisania. Ludzie potrafią efektywnie funkcjonować, mając opanowane podstawy *lingua franca* czy lamanej angielszczyzny, co udowodnili robotnicy ze środowisk wieloetnicznych⁷⁰. Dzisiejszy Londyn jest miastem o zaskakującym zestawieniu używanych języków⁷¹.

Prawdopodobnie tylko w sektorze szkolnictwa wyższego, na późnym etapie rozwoju industrialnego lub nawet w fazie postindustrialnej, ekonomicznego znaczenia nabiera sztuka pisania i czytania w urzędowym języku opanowana w doskonałym stopniu. Być może Gellner zajmuje bezpieczniejsze stanowisko, utrzymując, że we współczesnym industrialnym społeczeństwie nie ma autonomicznych wspólnot. Być może

⁷⁰ Interesującym przykładem jest Fanakalo, lamana angielszczyzna, która rozwinęła się około 1870 roku w kopalniach diamentów i złota w Afryce Południowej i która do tej pory jest używana w niektórych kopalniach złota. Zob. Ralph Adendorff, *Fanakalo: a pidgin in South Africa*, [w:] *Language in South Africa*, red. Rajend Mestrie, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 179–198. Dziękuję Marianie Kriel za wskazówki udzielone mi w tej materii.

⁷¹ Obecnie jest około trzydziestu grup, z których każda liczy ponad dziesięć tysięcy członków mówiących różnymi pierwotnymi językami i co najmniej kolejny tuzin liczący ponad pięć tysięcy członków. Studenci wywodzący się ze współczesnych środowisk migranckich używają określeń w rodzaju „superróżnorodność” zamiast „kultury wielowarstwowe”, żeby opisać tę sytuację; można też zaobserwować rosnące zainteresowanie „transnacionalizmem” i „kosmopolityzmem”, które w większym stopniu charakteryzują współczesnych migrantów niż „nacionalizm” czy „wspólnota etniczna”. Zob. np. działalność COMPAS (The Center on Migration Policy and Society) na Uniwersytecie Oksfordzkim, a zwłaszcza jego dyrektora Stevena Vertoveca. Te współczesne zainteresowania sprzyjają ponadto rozwijaniu się nowych rodzajów badań historycznych nad transnacionalizmem i kulturowym przejściem, co wskazuje jednocześnie, że wyolbrzymiliśmy rozmiary kulturowej jednolitości oraz dominacji narodowej tożsamości.

w większym stopniu wynika to z tego, w jaki sposób w nowoczesnych społeczeństwach funkcjonuje władza państwowa (na przykład nie chcąc uznać wspólnotowych systemów prawa i utrzymywania porządku), niż z wymagań zawodowych⁷².

Gellner znacznie precyzyjniej definiuje pojęcie nacjonalizmu niż industrializmu. Wyodrębnia trzy aspekty: *zasadę, sentyment, ruch*⁷³. Sentyment nacjonalistyczny charakteryzuje nastawienie do rządów rodaków lub obcokrajowców. Wydawałoby się, że mieszczą się w tym przypadki, którym brakuje poważnych, wewnętrznych nacjonalistycznych konfliktów i ruchów politycznych (na przykład Francuzi). Jednakże stworzona przez Gellnera typologia nacjonalizmów nie uwzględnia takich przypadków. Opis nacjonalistycznego sentymentu w jego ujęciu wyklucza także, jak się zdaje, bardziej ogólne utożsamienie się z własnym narodem, w tym z aktualnie rządzącymi, w stosunku do innych narodów i ich rządów.

Gellner pośrednio wychodzi z założenia, że trzy aspekty nacjonalizmu występują jednocześnie, ale przecież tak nie jest. Czasami ruchy nacjonalistyczne powstają wcześniej, zanim rozprzestrzeni się nacjonalistyczny sentyment, z czego nacjonalistyczna elita doskonale zdaje sobie

⁷² W *Thought and Change* Gellner pisze o tym, że stanie się członkiem państwa, obywatelem, wymaga ogólnej tożsamości, która różniłaby się od określonych ról. Jednakże stworzenie masowego obywatelstwa było w sferze działań państwa, często z powodu poboru do wojska lub regulowania migracji, które to przyczyny w najlepszym razie bezpośrednio wiążą się z industrializacją. Niektóre z tych zagadnień omawiam na przykładzie Niemiec w: *Sovereignty, Citizenship and Nationality: Reflections on the Case of Germany*, [w:] *The Frontiers of Europe*, red. Malcolm Anderson & Eberhard Bort, Pinter, London and Washington, 1998, s. 36–67.

⁷³ Można by stwierdzić, że zasada służy zdefiniowaniu pojęcia, które następnie przybiera dwie pozostałe formy: sentymentu i ruchu. Biorąc jednak pod uwagę to, że Gellner uznaje także, iż istnieje odrębna „idea” nacjonalizmu, nawet jeśli spiera się o znaczenie owej idei, uważam, że można posługiwać się terminem „zasada” (w znaczeniu idea lub doktryna) zarówno po to, by zdefiniować nacjonalizm, jak i przedstawić jeden z aspektów tego zagadnienia. Poza tym słowa kończące się na „izm” zazwyczaj odnoszą się do idei.

sprawę. I na odwrót, mimo braku nacjonalistycznego ruchu powszechne może być poczucie tożsamości narodowej (nacjonalistyczny sentyment). Jeśli przyjąć taki punkt widzenia, może się okazać, że najlepsze objaśnienia istoty nacjonalistycznych *ruchów* nie wyjaśnią nam, skąd się biorą nacjonalistyczne *sentymenty*. A wreszcie zarówno ruchy, jak i sentymenty mogą być pozbawione żądań niezależnej państwowości, co oznacza, że nie będą miały nacjonalistycznego charakteru w sensie zasady politycznej, tak jak ją zdefiniował Gellner.

Krytyka empiryczna

Niesłychanie ogólna natura industrializmu i różne aspekty pojęcia nacjonalizm przysparzają trudności wówczas, gdy chce się określić empiryczne związki między nimi. Pominę wiele przypadków, kiedy można dowieść istnienia takich powiązań, przyjmując szerszą perspektywę lub posługując się węższymi definicjami tych dwóch pojęć, jakkolwiek oba podejścia mogą wymagać zasadniczej znajomości podstawowej teorii Gellnera. Zamiast tego przeanalizuję problemy wynikające z industrializacji bez nacjonalizmu i z nacjonalizmu bez industrializacji.

Gellner częściowo rozwiązuje pierwszy problem, ograniczając nacjonalizm do przykładów zróżnicowania kulturowego, jak przedstawił to w typologii zamieszczonej w *Narodach i nacjonalizmie*. A zatem nie ma nacjonalizmu w przypadku industrializacji angielskiej, francuskiej czy amerykańskiej, ponieważ nie ma różnic kulturowych. W czasie wojen napoleońskich mieliśmy jednak do czynienia z silnymi przejawami narodowych, a nawet nacjonalistycznych sentymentów w Anglii i Francji. Istniał potężny prąd sentymentów narodowych (nacjonalistycznych), który miał zasymilować wywodzących się z różnych kultur imigrantów przybywających szeroką ławą z Europy do Stanów Zjednoczonych. Najwyraźniej nie było *ruchów* nacjonalistycznych, ponieważ wewnątrz nie rozwinęła się

żadna, oparta na konflikcie polityka nacjonalistyczna⁷⁴. Mimo to można by dowiedzieć, że to właśnie siła ujednoczonej kultury opartej na masowej edukacji i dominująca pozycja jednego języka umożliwiły asymilację, aby zapobiec skonfliktowaniu nacjonalizmów. Dwa aspekty nacjonalizmu – sentymenty i ruchy – są nie tylko czymś odrębnym, lecz – co więcej – wydają się być zupełnym przeciwieństwem. Zdaniem Gellnera w takich przypadkach nie było jednak mowy o nacjonalizmie.

Gellner wysunął mocne kontrargumenty, dlaczego Islam mógł funkcjonować jako funkcjonalny odpowiednik nacjonalizmu⁷⁵. Są one szczególnie zasadne w świetle zaistnienia w ostatnim czasie islamskich ruchów fundamentalistycznych, które przeciwstawiają się kulturze „Zachodu” i własnemu państwu, jeśli zajmują postawę prozachodnią. Jednakże Islam nie jest w stanie całkowicie usunąć w cień nacjonalizmu, czego dowodem są narodziny arabskiego nacjonalizmu oraz nacjonalizmu, który koncentruje się na poszczególnych państwach, takich jak Egipt. Poza tym jest kwestią sporną, czy Islam jest równie osobliwy jak najważniejsze religijne fundamentalizmy, które sprzeciwiają się świeckiej nowoczesności, nie wyłączając pewnych rodzajów nacjonalizmu, choć w nacjonalizmie pojawiają się także antynowoczesne wątki. Prawdo-

⁷⁴ Taki ruch rozwinął się natomiast w Wielkiej Brytanii – jest nim irlandzki nacjonalizm. W Stanach Zjednoczonych istniał silny konflikt etniczny, zarówno między różnymi grupami imigrantów z Europy, jak i między białymi i Afroamerykanami lub rdzennymi Amerykanami. Konflikt ten nie przerodził się w nacjonalizm nie z braku industrializmu czy różnic kulturowych, lecz dlatego, że dążenie do stworzenia odrębnego państwa było całkowicie niepraktyczne. Ten wyjątek potwierdza regułę: wojna secesyjna, do której doszło w latach sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku, stanowiła prawdopodobnie przypadek przeciwnych nacjonalizmów, któremu towarzyszyło domaganie się przez Konfederatów uznania różnicy kulturowej. Zob. Eugene Genovese, *The World the Slaveholders Made*, Allen Lane, London 1970.

⁷⁵ Przedstawił je w całości w rozdziale 13 *Nationalism*.

podobnie takie elementy występują także w hinduizmie w Indiach, judaizmie w Izraelu i chrześcijaństwie w Stanach Zjednoczonych.

Problemem są również gwałtowne przesunięcia między różnymi rodzajami nacjonalizmu w obrębie tego samego społeczeństwa. Jak to możliwe, skoro industrializacja stwarza jeszcze bardziej homogeniczną kulturę, zaś nacjonalizm wyrasta z różnicy kulturowej? Ci sami ludzie we Wschodnim Bengalu – w ciągu mniej więcej czterdziestu lat – mogliby przejść od świeckiego, indyjskiego nacjonalizmu w latach trzydziestych do muzułmańskiego, separatystycznego nacjonalizmu w latach czterdziestych, a następnie do bengalskiego nacjonalizmu w latach sześćdziesiątych, odwołując się do kulturowo „obcego”, którego upatrywano by w osobach mówiących po angielsku, językiem hindu czy urdu w zachodnim Pakistanie. Można by to wytłumaczyć na wiele różnych sposobów, ale oderwałoby to nas od zasadniczych idei Gellnera. Jedną możliwość to ta, że różnice kulturowe stanowiły fundament różnych nacjonalistycznych sentymentów, co oznacza, że domagał się raczej uznania kulturowej jednolitości, niż był jej odzwierciedleniem. Druga natomiast wskazuje, że ruchy nacjonalistyczne działały w oderwaniu od kultury codziennej, odwołując się natomiast do określonych interesów ekonomiczno-politycznych – pogląd ten zbliża nas do marksizmu lub innego instrumentalnego podejścia. Trzecia możliwość pokazuje, że nacjonalistyczne idee albo przynajmniej krzewicielka owych idei – inteligencja mogłyby zmobilizować społeczność wokół różnych zestawów idei, które nie odzwierciedlały w banalny sposób ich sytuacji kulturowej – stanowiłoby to jest bliskie autorom takim jak Kedourie.

Kolejnym istotnym empirycznym problemem jest nacjonalizm bez industrializacji. Gellner przyznaje, że tak jest w istocie, szczególnie, kiedy utrzymuje, że nacjonalizm może pełnić funkcję ideologii industrializacji, tak jak marksizm w Związku Radzieckim. Nacjonałści,

począwszy od Friedricha Lista żyjącego w Niemczech na początku dzie-
wijnastego wieku, proklamowali nacjonalizm gospodarczy, który miał
pomóc w dośnięciu bardziej rozwiniętych krajów⁷⁶.

Argument ten przysparza pewnych trudności. Po pierwsze, nie
wszystkie przypadki „preindustrialnego nacjonalizmu” dotyczą indu-
strializacji. Wielu nacjonalistów odmawiało bezkrytycznego przyjmo-
wania kultury Zachodu (na przykład Gandhi), nawet jeśli byli zwalczani
przez innych w tym samym nacjonalistycznym ruchu (jak na przykład
Neru). Działalność wielu nacjonalistów doprowadziła do zacoferania kraju
(na przykład ludobójstwo wykształconych na Zachodzie elit dokonane
w Kambodży przez Pol Pota). Nacjonalizm preindustrialny może doty-
czyć wielu innych spraw, nie mających związku z industrializacją.

Pomijając tę komplikację, jakie argumenty przemawiają za przy-
jęciem podstawowego modelu Gellnera? Najwidoczniej w mniej rozwi-
niętych krajach są nacjonałiści, którzy zbyt wyraźnie widzą jedynie to,
czego im brakuje: godnego standardu życia, wolności od bycia w potrze-
bie i od opresji, możliwości autonomicznego działania we współczesnym
świecie. To dość zrozumiałe, że dla wielu zwykłych ludzi, ale także dla
elit industrializacja staje się nagłym celem. Trudno zrozumieć wiele
przykładów późnej industrializacji (na przykład w gospodarkach azja-
tyckich w Japonii, Singapurze, Malezji, Indiach, Chinach), nie uwzględ-
niwszy tego przemysłanego i sprecyzowanego projektu, często formuło-
wanego w kategoriach nacjonalistycznych⁷⁷.

⁷⁶ Zob. obszerną recenzję Gellnera *Nationalism and Marxism* książki Romana Szporluka, *Communism and Nationalism: Karl Marx versus Friedrich List*, [w:] *Encounters with Nationalism*, s. 1–19.

⁷⁷ Niemniej jednak nie należy zakładać, że istnieje jakikolwiek bezpośredni i oczywisty zwią-
zek między dążeniem do uprzemysłowienia i samą industrializacją. Co więcej, wybiórcze przy-
jęcie nowoczesności pozwala być może uniknąć konsekwencji ogólniejszej natury. Na przykład
można by udowodnić, że bogactwo uzyskane dzięki ropie naftowej pozwoliło Arabii Saudyj-
skiej uniknąć zmodernizowania kultury i polityki.

A jednak oznacza to, że nacjonalizm nie jest funkcją *industrializacji*, ale raczej że nacjonalizm – jako *idea industrializacji* – jest czynnikiem zmiany społecznej. Mamy do czynienia z dwiema różnymi sytuacjami. W pierwszym przypadku industrializacja jako „naturalny” proces przynosi ujednoczenie poprzez stworzenie i upowszechnienie kultury wysokiej. Tam, gdzie rozwój dokonuje się nierównomiernie, a dodatkowo występują różnice kulturowe, tam może się pojawić nacjonalizm. Nacjonalizm *odzwierciedla*, czyli *jest wyrazem* centralnej pozycji, jaką w społeczeństwach industrialnych zajmuje zestandaryzowana kultura. W drugim przypadku industrializacja jest „sztucznym” procesem, rozmyślnie realizowanym przez nacjonalistów. Być może nacjonałiści zaobserwowali, że kulturowe ujednoczenie towarzyszyło wcześniejszej industrializacji obok ściślejszych ekonomicznych cech, takich jak zwiększenie inwestycji w przemysł fabryczny oraz zapewnienie ochrony celnej dopiero rozwijającym się gałęziom przemysłu. Celowo zaszczepiają te cechy w swoich społeczeństwach. Nacjonalizm *powoduje* czy też *produkuje* ujednoczenie kultury (obok innych cech industrializacji) po to, by doprowadzić do industrializacji. Jest to wyjaśnienie nie tylko zdecydowanie odmienne, ale także takie, które ideom i intelektualistom będącym krzewicielami takich idei przypisuje zasadniczą rolę w procesie zmiany⁷⁸. A mimo to w swej teorii nacjonalizmu Gellner odmówił ideom i intelektualistom głównej roli.

Niektórzy historycy gospodarczy twierdzili, że każdy przypadek industrializacji, który nastąpił po tym pierwszym, angielskim uprzemysłowieniu, miał poniekąd charakter przemyślany, „sztuczny”⁷⁹. Gellner

⁷⁸ Można przytoczyć kolejny argument, a mianowicie, że nacjonalistyczni intelektualści dążą do ujednoczenia kultury z przyczyn, które nie mają nic wspólnego z projektami gospodarczymi, ale dlatego, że takie ujednoczenie okazuje się funkcjonalne w przypadku industrializacji.

⁷⁹ Alexander Gerschenkron optował za szeregiem „substytutów” wolnego rynku, poczynając od scentralizowanych banków zajmujących się inwestycjami przemysłowymi (na

powołuje się na teoretyka ekonomii i publicystę Friedricha Lista (który zmarł w 1846 roku) jako pierwszego nacjonalistycznego orędownika industrializacji. Można by stąd wyciągnąć wniosek, że model „naturalny” – a mianowicie, że industrializacja wytwarza ujednoczoną kulturę narodową – sprawdza się tylko w jednym przypadku, który niekoniecznie prowadzi do nacjonalizmu. Jak się zdaje, przez ostatnie 150 lat nacjonalizm jako istotne zjawisko był raczej dążeniem do industrializacji, a nie jej funkcją.

Problem z wyjaśnieniem

Ta krytyka rodzi wątpliwości dotyczące modelu wyjaśniającego, który stworzył Gellner. Fakt, że odmawia roli ideom, oraz twierdzi stanowczo, że nacjonaści nie uświadamiają sobie skutków własnych działań, wyjaśnia, że chce nacjonalizm *objaśnić*, a nie *interpretować*⁸⁰. Gellner mógłby się właściwie upierać, że nie znaczy to, iż idee nie odgrywają żadnej roli, że różnice między liberalnym nacjonalistą a wartościami fałszywymi nie są istotne oraz że namiętność, na której ufundowane są nacjonalistyczne sentymenty, nie ma znaczenia dla zrozumienia natury i istoty nacjonalizmu. Chodzi o coś innego: idee, wartości i namiętności *nie są podstawowym poziomem, do którego odnoszą się próby wyjaśnienia nacjonalizmu*. Tylko w przypadku nacjonalistycznych wartości (niezależnie od

przykład we Francji i w Niemczech), a kończąc na wszechpotężnym państwie za rządów Stalina; zob. jego *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1976. Gerschenkron koryguje w dość istotny sposób pracę W.W. Rostowa, *Stages of Economic Growth*, London 1960, która mimo iż została skrytykowana przez Gellnera, potwierdza jego zapatrywania na industrializację jako szereg odrębnych etapów, które następowały w poszczególnych społeczeństwach. Dobry przegląd problemów, które nastrocza „teza Gerschenkorna”, zawiera publikacja *Patterns of European Industrialization: The Nineteenth Century*, red. Richard Sylla & Gianni Toniolo, Routledge, London 1991.

⁸⁰ Tę kwestię postawił Stargardt, *Gellner's Nationalism*, [w:] Hall & Jarvie 1996.

formy – przyjemnej bądź mniej przyjemnej) i namiętności może dojść do głębszej transformacji socjologicznej związanej z przejściem do społeczeństwa industrialnego. Ktokolwiek proponuje, by nacjonalizm wyjaśniać w kategoriach cech charakterystycznych dla nowoczesności, musi argumentować w ten właśnie sposób.

Niemniej jednak w dalszym ciągu pozostaje otwarta kwestia, *w jaki sposób* Gellner wyjaśnia nacjonalizm. Często zarzucano mu grzech „funkcjonalizmu”. Gellner dostrzega jednakże zalety funkcjonalizmu⁸¹. Należy rozróżnić między użyteczną a bezużyteczną formą funkcjonalizmu. W formie bezużytecznej różne instytucje i praktyki funkcjonują ponoć dla „społeczeństwa”. Problem jednak w tym, że skoro społeczeństwo nie jest niczym innym jak tylko ogółem takich instytucji i praktyk, argument ten jest zupełnie jałowy. Żeby „społeczeństwo” podnieść na poziom wykraczający poza ów ogół, potrzebna jest jakaś mistyczna, niedająca się uchwycić jakość, którą można „objaśnić” dosłownie wszystko⁸². Jeśli jednak przyjmuje się, że społeczeństwo jest sumą jego elementów (czyli funkcji), wtedy funkcjonalizm jest użyteczny w kategoriach relacji między poszczególnymi elementami, a nie relacji między (mistyczną) całością i częścią. Jest doprawdy pouczające pokazanie, w jaki sposób system podaży władzy funkcjonuje w przemyśle, a jak w gospodarstwach domowych. Tak jak rozumiemy jedną formę „wyjaśnienia” maszyny, żeby zrozumieć, w jaki sposób różne elementy się w niej ze sobą łączą, tak można przedstawić użyteczne, funkcjonalistyczne „wyjaśnienie” społeczeństwa. Argumenty Gellnera dotyczące zależności między

⁸¹ Zob. esej jego autorstwa *Zeno of Cracow*, w którym zajmuje się ahistorycznym funkcjonalizmem Malinowskiego, [w:] *Culture, Identity, and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 47–74. Powraca do tej kwestii w *Language and Solitude*, s. 133–135.

⁸² Dopóki społeczeństwo „istnieje”, można powiedzieć, że wszystko w nim pełni jakąś funkcję, która jest dla niego istotna.

wymogami pracy w epoce industrialnej, wykształceniem, rolą państwa w zapewnieniu dostępu do edukacji oraz ujednoczeniem kultury stanowią przekonujące funkcjonalistyczne wyjaśnienia tego typu.

Ponadto trudno wymyślić lepsze wyjaśnienie. Nikt nie „projektuje” społeczeństwa, by w ten właśnie sposób funkcjonowało, choć na poziomie poszczególnych funkcji panuje świadomość powiązań różnych elementów. (Kierownicy elektrowni wiedzą, kim są ich klienci i jakie mają potrzeby. Jeśli nie, to znaczy, że są kiepskimi kierownikami.) Jednakże ogólniejsza świadomość istnienia tych funkcjonalnych relacji pojawia się dopiero wówczas, kiedy zaczynają one szwankować. Nic tak nie obnaża różnorodnych i skomplikowanych powiązań między różnymi częściami społeczeństwa jak załamanie się podaży energii lub poważny strajk w sektorze transportu publicznego. Inteligentne, nowoczesne działania wojenne bazują na funkcjonalistycznej analizie przeciwnika, co pozwala zidentyfikować czule miejsca, gdzie można zadać najdotkliwsze straty – atakuje się sieć komunikacyjną, kluczowe zakłady przemysłowe, ośrodki komunikacyjne czy publiczne morale. W takich analizach umyślne działanie jest zaledwie jednym z elementów. Jest wiele mechanizmów zwrotnych, które nieustannie dostosowują funkcjonowanie poszczególnych elementów. Pojęcie wolnego rynku jest doskonałym tego przykładem, gdzie ceny stanowią taki mechanizm zwrotny. Nie ma nic złego w funkcjonalistycznych wyjaśnieniach. Wyzwania, z którymi musi się zmierzyć Gellner, proponując swoje wyjaśnienia, mają bardziej specyficzny charakter.

Po pierwsze, funkcjonalizm nie może wyznaczać prymatu przyczynowego różnym instytucjom i praktykom, którymi się zajmuje. Element A funkcjonuje na rzecz elementu B, który funkcjonuje na rzecz elementu C, który funkcjonuje na rzecz elementu A. Nie ma sensu twierdzenie, że A jest przyczyną B. Jeśli A funkcjonuje wyłącznie razem z B, to jak

mogłoby istnieć przed B? Tylko wówczas, gdyby istniał jakiś wcześniejszy odpowiednik B. W którym przypadku było potrzebne B? A zatem trudno zrozumieć, dlaczego Gellner miałby uważać nacjonalizm za funkcję industrializacji, ale nie na odwrót. Niebezpieczeństwo wiąże się z tym, że industrializacja – zamiast być traktowaną jako część – staje się „całością” (jako „społeczeństwo industrialne”), która ma pierwszeństwo przed taką częścią, jak nacjonalizm. Jeśli industrializm jest odrębnym elementem społeczeństwa, funkcjonalistyczne wyjaśnienie musi wykazać, w jaki sposób łączy się on z innymi odrębnymi elementami (ujednoliconą kulturą narodową oraz sentymentami, nacjonalistycznymi ruchami).

Po drugie, funkcjonalizm notorycznie lepiej się sprawdza w przypadku stabilnych społeczeństw. Zasadniczo można by na sposób funkcjonalistyczny wyjaśnić trzy główne typy społeczeństwa wyodrębnione przez Gellnera: łowiecko-zbierackie, agrarne, industrialne. Jednakże jego teoria koncentruje się na przejściu od społeczeństwa agrarnego do industrialnego, na industrializacji, a nie industrializmie. Gellner wnikliwie zauważa nieadekwatność języków, czym tłumaczy ten czy inny typ społeczeństwa, by jednocześnie wyjaśnić przejście od jednego typu do drugiego⁸³.

W tej funkcjonalistycznej perspektywie kluczowym elementem jest dysfunkcja. W ten właśnie sposób Gellner tłumaczy wczesny etap industrializacji. Instytucje społeczeństwa agrarnego są w przypadku industrializacji dysfunkcjonalne (na przykład antynaukowy światopogląd, przywiązanie do sztywnych różnic społecznych, niechęć do powszechnej piśmienności). Należy je przekształcić lub zastąpić. Można się spierać o to, w jaki sposób należy tłumaczyć poszczególne zmiany. (Wspominałem już o różnych wyjaśnieniach dotyczących narodzin instytucji powszechnej edukacji.) Jednak ani jedno z tych wyjaśnień nie przybiera

⁸³ *Thought and Change*, rozdział 3 *Metamorphosis*.

funkcjonalistycznej formy. Jak zauważa Gellner, moment przejścia to okres fundamentalnego konfliktu, kiedy niedające się pogodzić praktyki są sobie przeciwstawiane, kiedy ludzie projektują konkurencyjne wizje niepewnej przyszłości. Coś trwałego może się wyłonić dopiero z procesu porządkującego (rewolucji, reformy, działań wojennych). A zatem w sytuacji transformacji nie sprawdzi się funkcjonalistyczna socjologia. Nie znaczy to, że trzeba odrzucić socjologię na rzecz historii (a ściślej, Gellnera *à rebours*), lecz że uprawiana socjologia musi być historyczna, zwracająca uwagę na szczególną dynamikę przejścia do społeczeństwa industrialnego⁸⁴.

Kwestie pominięte

Na koniec warto się zająć tym, co w teorii Gellnera zostało pominięte, i jakie to ma znaczenie. Ogólnie rzecz biorąc, problem polega na tym, że abstrakcyjna i socjologiczna forma modelu, który przedstawił, utrudnia powiązanie go z rzeczywistymi przypadkami. Jednakże nawet w kategoriach abstrakcyjnego modelu nie traktuje się w sposób poważny państwa i polityki, podobnie jak określonych szczebli społeczeństwa. Mówiąc ogólniej, jest problem pośrednictwa i działania w sferze polityki, kultury i gospodarki.

Gellner powierzchownie, a nawet lekceważąco traktuje państwo i politykę. Pisze na przykład o polityce nacjonalizmu zjednoczenia jako

⁸⁴ Gellner pozytywnie odnosi się do takich rodzajów socjologii, jak na przykład marksizm, kiedy chodzi o odkrycie mechanizmów zmiany, takich jak konflikt klasowy, czy socjologia Maksy Webera, który chciał powiązać wartości protestanckie z rozwojem kapitalizmu. Mimo to podejście Gellnera pod wieloma względami jest najbliższe tradycji Emila Durkheima, trzeciego członka świętej trójcy „ojców socjologii”, który znacznie lepiej opisał funkcjonowanie określonego typu społeczeństwa w kategoriach podziału pracy (czyli funkcji), niż wyjaśnił istotę zmiany społecznej.

mimowolnym następstwie wcześniej osiągniętej ujednoczonej kultury wysokiej.

„Ani Niemiec w porównaniu z Francuzem, ani Włoch w porównaniu z Austriakiem nie mógł czuć się kulturowo «gorszy». Nie musiał przeto walczyć o skorygowanie nierównego dostępu do dobrodziejstw nowoczesnego świata. Chciał tylko skorygować nierówność w zakresie władzy i chciał zapewnić swej kulturze (a także ekonomii i rozlicznym instytucjom służącym utrzymaniu tej kultury) mocny polityczny dach nad głową. Korektur owych dokonało *Risorgimento* i zjednoczenie Niemiec”⁸⁵.

„Skorygować”, „nierówność”, „chciał tylko” – wojny lat 1864, 1866 i 1870–1871 brzmią jak melodyjne regulacje.

Albo przyjrzyjmy się, w jaki sposób Gellner opisuje pojawienie się nacjonalistycznej polityki i zdobycie niepodległości w wymyślonej przez siebie Rurytanii:

„Nie musimy tu przypominać, jak Rurytania skorzystała z międzynarodowej sytuacji politycznej i odzyskała niepodległość – jest to już historia”⁸⁶.

Ta specyficzna ocena jest zgodna z ogólnym stwierdzeniem Gellnera, że „Na pewno nacjonalizm [jako taki] weźmie górę; pozostaje kwestia, czy nacjonalizm”⁸⁷. Jeśli nacjonalizm „jako taki” i państwo narodowe „jako takie” są nieuchronne, nieważne, jak to się właściwie

⁸⁵ Zob. dalej s. 198.

⁸⁶ Zob. dalej, s. 175.

⁸⁷ Zob. dalej, s. 154.

stanie. Ta obojętność wobec rzeczywistych historycznych dziejów rodzi kilka problemów.

Po pierwsze, skąd możemy wiedzieć, że powstałoby włoskie czy niemieckie państwo narodowe, gdyby – powiedzmy – Austria pokonała Francję w 1859 roku lub Francja pokonała Prusy w wojnie 1870–1871? Albo gdyby sytuacja międzynarodowa nie okazała się „korzystna” dla Rurytanii? Po drugie, obojętność wobec określonych ścieżek dziejowych paradoksalnie wytwarza wyjaśnienia podobne do interpretacji nacjonalistycznych historyków, którzy uważają, że istnienie narodu (mówiąc językiem Gellnera, wysokiej kultury, która się przedstawia jako narodowa) zasadniczo tłumaczy, dlaczego nacjonalizm święci triumfy. Jakkolwiek Gellner podkreśla ewentualność określonego nacjonalizmu, jego fatalistyczne podejście do nacjonalizmu „jako takiego” w praktyce przekłada się na fatalistyczne podejście do rzeczywistych, triumfalnych przypadków nacjonalizmu.

Gdyby nacjonalizm był zjawiskiem powszechnym, można by niemniej przyznać, że wszelkie inne skutki miałyby także nacjonalistyczny charakter. Zwycięstwo Konfederacji doprowadziłoby do powstania dwóch państw narodowych w miejsce USA. Południe Włoch mogłoby stworzyć własne państwo. (Z pewnością, wbrew temu, co Gellner sądził na temat natury włoskiej wysokiej kultury, na Północy i Południu nie było ważnej wspólnej kultury.) Jednakże w kategoriach etnicznych bądź lingwistycznych (które są podstawą nacjonalizmu w ujęciu Gellnera) państwo narodowe *nie* jest powszechne. W gruncie rzeczy i mówiąc ściślej, można by je uznać za formę mniejszościową w porównaniu z państwem wielonarodowym⁸⁸. W tym sensie jest wiele państw wielonarodowych,

⁸⁸ Zob. na przykład Walker Connor, *Homelands in a World of States*, [w:] Guibernau & Hutchinson 2001, s. 53–73.

nawet jeśli w wielu przypadkach wspólne więzi obywatelskie i polityczna lojalność wytwarzają pojedynczą „narodowość” inaczej rozumianą. Na przykład nawet po upadku Związku Radzieckiego Federacja Rosyjska pozostaje państwem wielonarodowym. Nowe obawy związane z wielokulturowością wyrażają się w uznaniu, że narodowość kulturowa i państwowość nie mają ze sobą nic wspólnego.

Płynie stąd wniosek, że należy zastanowić się nad politycznym aspektem nacjonalizmu jako istotnym elementem. Jeśli nie we wszystkich przypadkach produktem industrializacji połączonej z kulturą narodowością jest nacjonalizm i państwo narodowe oraz jeśli nacjonalizm i państwa narodowe mogą powstać, pomimo iż nie nastąpiła industrializacja i nie wytworzyła się kulturowa narodowość, musimy uznać, że nowoczesne państwo nie musi być siłą rzeczy narodowe czy nacjonalistyczne. Nawet jeśli pozostaniemy w dziedzinie strukturalnej, socjologicznej teorii nowoczesności, trzeba spojrzeć na współczesne państwo jako szczególną instytucję czy też zestaw instytucji, które w nowy sposób kształtują organizację, myślenie, a nawet tożsamość. Nie można go po prostu traktować jako quasi-automatycznego następstwa zmiany ekonomicznej i kulturowej.

Ogólniejszym problemem jest kwestia pośrednictwa. Na przykład w sferze kultury Gellnera zajmuje głównie kwestia ujednoczenia, szczególnie języka pisanego. Jeśli asymilację dodamy do oddzielenia, wiele to wyjaśni. Niemniej jednak procesy kulturowe nie mają określonego charakteru; zdają się wypływać z industrializacji. Pełne wyjaśnienie wymaga jednak określenia, jakie formy przybiera kulturowe *działanie*. Na przykład Benedict Anderson uświadomił nam rolę, jaką masowe media drukowane odgrywają w zmianie sposobu postrzegania siebie. U schyłku dwudziestego wieku należałoby do tego dodać inne media – radio, film i telewizję wraz z ich specyficzną dynamiką i modelem działania.

Z chwilą gdy uznamy, że intelektualści i idee mogą mieć wpływ na zmianę społeczną – na przykład pomagając w dążeniu do industrializmu – konieczna jest analiza określonych sieci i intelektualnych dziedzin, które miały wpływ na intelektualistów i w których działają. Można to zresztą uogólnić. Szkoły i armie, kościoły i stowarzyszenia wolontariuszy nie tylko w nowatorski sposób pomagają ludziom budować więzi, lecz chcą także pozostawić określone przesłanie – te formy stowarzyszania kształtują myśli i uczucia jednostek.

Dokładnie to samo można powiedzieć na temat innych – politycznych i ekonomicznych – poziomów społecznego działania. To, w jaki sposób nacjonalistyczni politycy budują partie i mobilizują poparcie, ma ogromne znaczenie nie tylko dla specyficznej formy państw narodowych, lecz także dla tego, czy te państwa w ogóle powstaną. Industrializacja jest w mniejszym stopniu skutkiem rozmyślnego dążenia do „industrializacji jako pewnej całości”, natomiast jest w większym stopniu dziełem poszczególnych przedsiębiorców i działań finansowanych przez państwo.

Powyższe punkty nie podważają bynajmniej teorii Gellnera. Wskazują raczej na problemy, które należy rozwiązać, jeśli propozycja ta ma przynieść bardziej satysfakcjonujące rezultaty.

Odpowiedź Gellnera

Na krytykę Gellner odpowiadał rozmaicie.

Po pierwsze, usystematyzował przedstawioną przez siebie powszechną, analityczną historię, wyczerpująco wyjaśniając, w jaki sposób funkcjonowały owe trzy różne typy społeczeństwa oraz co okazało się funkcjonalne, a co dysfunkcjonalne przy przejściu do następnego

etapu⁸⁹. Wzmocnił w ten sposób swój postulat socjologicznej teorii, która funkcjonowałaby na głębszym poziomie niż objaśnienia historyczne.

Po drugie, idąc w przeciwnym kierunku, przedstawił określone argumenty historyczne. Niektóre po raz pierwszy sformułował w esejach lub recenzjach pisanych na początku lat dziewięćdziesiątych. W wykładzie poświęconym historykowi E.H. Carrowi Gellner naszkicował chronologię nacjonalizmu, wyznaczając szereg „stref czasowych”⁹⁰. Koncepcje te zostały rozwinięte w rozdziałach 6 i 7 *Nationalism*. Cztery chronologiczne etapy wywodzą się dość bezpośrednio z pracy Carra *Nationalism and After* (1945): Europa po pokoju zawartym w 1815 roku; powstanie „separatyizmu”, poczynając od greckiego ruchu niepodległościowego; epoka „wersalska”/epoka Wilsona, w której powstało wiele nowych państw narodowych; epoka czystek etnicznych pod koniec lat trzydziestych i w latach czterdziestych. W książce *Nationalism* Gellner dodał jeszcze piątą epokę – „schyłkową” – przewidując, tonem pełnym nadziei, że rosnący dostatek i zamożność osłabi nacjonalistyczne namiętności. Wymienione etapy nie mają związku z socjologicznymi typami społeczeństw, przedstawionymi w *Narodach i nacjonalizmie*; ów porządek jest europocentryczny i rodzi wiele problemów. Dlaczego na przykład nie poświęca w ogóle miejsca „nacjonalizmowi” epoki napoleońskiej, który prawdopodobnie podłożył podwaliny pod następny etap w dziejach? Dlaczego „separatyzm” został wybrany z całego dziewiętnastego stulecia, w którym można by znaleźć więcej rodzajów nacjonalizmu, prawdopodobnie o większym znaczeniu? Postanowienia traktatu wersalskiego w większej części Europy narzuciły podobną formę państw narodowych, choć istnieje problematyczny związek między

⁸⁹ Zob. *Plough, Sword, Book*, 1988.

⁹⁰ *Nationalism and the International Order*, [w:] *Encounters with Nationalism*, s. 20–33. Esaj został pierwotnie opublikowany w 1992 roku.

nacjonalizmem (w sensie sentymentu lub ruchu) a powstaniem takiego państwa, jakie Gellner wcześniej uznawał⁹¹. Etap „czystek etnicznych” nie odnosi się do ważnych debat na temat faszyzmu i ludobójstwa. Przede wszystkim zaś owe etapy mają charakter wyłącznie opisowy.

Już bardziej interesująca i wartościowa jest koncepcja „stref czasowych”, które są połączeniem chronologii i geografii, lecz opierają się na zasadach strukturalnych. Pierwszą strefą czasową jest dziewiętnastowieczna Europa Zachodnia, w której narody powstawały w oparciu o istniejące wcześniej państwa (Anglia, Francja, Hiszpania etc.). Kultura wysoka i polityka sprzęgły się ze sobą, zanim nastąpiła epoka industrializacji i nacjonalizmu. Druga strefa czasowa, częściowo znajdująca się w Europie Środkowej w drugiej połowie dziewiętnastego wieku, obejmuje przypadki, kiedy wysoka kultura współistniała obok podzielonego państwa. Nacjonalizm ograniczał się wyłącznie do poskładania tych kawałków. Trzecią strefą czasową była Europa Środkowa wielonarodowych imperiów, w których żyły podległe grupy kulturowe („kultury ludowe”) niemające własnego państwa. Nacjonalizm musiał skonstruować własną kulturę wysoką i państwo będące przeciwieństwem imperialnego centrum. Udało się to osiągnąć po pierwszej wojnie światowej w dawnym imperium habsburskim i otomańskim. Nie udało się tego jednak dokonać w Rosji, która z dynastycznego przekształciła się w nowe imperium – Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich. Poziom kontroli państwowej i zdławienie nacjonalizmu miały tu bardziej bezlitosny charakter i były skuteczniejsze niż w jakimkolwiek imperium dynastycznym. Dopiero upadek ZSRR w latach 1989–1990 pozwolił utwierdzić się zasadzie nacjonalistycznej w tym regionie. To była czwarta strefa czasowa.

⁹¹ *Thought and Change*, s. 175: „To, że Czechom udało się łatwo uzyskać państwo narodowe w 1918 roku, było nie tyle owocem sojuszu intelektualistów i proletariatu (wiejskiego i miejskiego), ile dziełem samych intelektualistów oraz zachodniej polityki zagranicznej”.

Ta historyczna klasyfikacja stanowi połączenie różnicy między kulturą wysoką a ludową, wyodrębnioną przez Gellnera, z różnymi rodzajami ruchów nacjonalistycznych. W zasadzie można by ją powiązać z jego argumentacją w sprawie industrializacji. Widać stąd, że użyteczna typologia nie może mieć wyłącznie chronologicznego i opisowego charakteru (jednocześnie współlistnieje zbyt wiele różnych typów nacjonalizmu), lecz musi się opierać na strukturalnych zasadach. W gruncie rzeczy „strefa” jest w rzeczywistości określeniem strukturalnych różnic, wynikających z rozróżnienia na kulturę wysoką i ludową, która była powiązana z państwem niezależnie od tego, czy miało ono charakter subnarodowy – na początku epoki nacjonalistycznej (nacjonalizm zjednoczenia), narodowy (nacjonalizm państwowy) czy wielonarodowy (nacjonalizm separatystyczny). Tego typu klasyfikacja, opierająca się wyłącznie na zasadzie państwo/nacjonalizm, została jakiś czas temu opracowana przez Theodora Schiedera⁹². Podobne rozróżnienie wykorzystałem w *Nationalism and the State*, żeby wyodrębnić nacjonalizm reformistyczny, separatystyczny i zjednoczeniowy⁹³. Te obszerniejsze i bardziej przekonujące ramy Gellner powiązał ze swoim rozróżnieniem na kulturę wysoką i ludową, dodatkowo oddzielając przypadek Rosji/ZSRR od imperiów otomańskiego i habsburskiego. Z chwilą gdy dostrzeże się,

⁹² Theodor Schieder, *Typologie und Erscheinungsform des Nationalstaats in Europa*, [w:] *Nationalismus und Nationalstaat*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, s. 65–86. To jeden z wielu esejów zebranych i wydanych przez Otto Danna i Hansa-Ulricha Wehlera. Niniejszy esej został po raz pierwszy opublikowany w 1966 roku; wiele z głównych idei w nim przedstawionych odwołuje się do wydarzeń o co najmniej dziesięć lat wcześniejszych. Wielka szkoda, że pionierska praca Schiedera na temat nacjonalizmu nie ukazała się w języku angielskim.

⁹³ Chciałem jednak uwolnić nacjonalizm od specyficznych, geograficznych odniesień, tak by można było przeanalizować jego charakter także poza europejskim kontekstem. O ile Gellner łączył go z rozróżnieniem na kulturę wysoką i ludową, ja powiązałem go z szerokim chronologicznym rozróżnieniem na epoki prenacjonalistyczne i nacjonalistyczne.

że to właśnie te kryteria polityczno-kulturowe zostały wykorzystane w typologii, która z grubsza nakreśla mapę „stref czasowych”, zasadniczo można poradzić sobie z komplikacjami, jakie nastręcza przypadek europejski, i rozszerzyć ową typologię na przypadki nieeuropejskie⁹⁴.

Gellner poszedł również na ustępstwa, jeśli chodzi o argumenty głoszące, że narody są nowoczesnym, nacjonalistycznym wymysłem⁹⁵. Istniał przednowoczesny rodowód, który – jak się zdawało – miał narodowy charakter. Istniały przednowoczesne przypadki kulturowego szowinizmu (na przykład w starożytnych miastach-państwach), nawet jeśli nie był to czynnik wystarczający, by wytworzyć polityczną jedność. Gellner przyznaje, że starożytny Izrael stanowi przykład przednowoczesnego narodu. Husyci byli uosobieniem czeskiej narodowej świadomości⁹⁶. Na początku epoki nowożytnej państwa dążące do centralizacji propagowały poczucie tożsamości narodowej. Protestantyzm doby reformacji był uosobieniem cech narodowych⁹⁷. W charakterystyczny dla siebie sposób – wojowniczo i z werwą – dzięki analogii pępków rozprawił

⁹⁴ Komplikacje w przypadku europejskim obejmują grupy „wysokiej kultury” w imperiach wielonarodowych (Polacy, Węgrzy) oraz grupy „kultury ludowej” w państwach narodowych (Flamandowie w Belgii). Chiny i Japonia reprezentują strefy „kultury wysokiej” poza Europą; podzielone społeczności Afryki subsaharyjskiej są przykładem „kultury ludowej”. Panarabizm i panafrkanizm to przykłady nacjonalizmu zjednoczeniowego. Jest wiele przypadków separatyzmu, na ogół niezakończonych powodzeniem. Postawiłby hipotezę, że klasyczny antykolonialny nacjonalizm należy uznać za przykład „państwa narodowego” albo nacjonalizmu reformistycznego, ponieważ nie kwestionuje się terytorium państwa kolonialnego, chodzi tylko o to, kto sprawuje kontrolę.

⁹⁵ Zob. rozdział 3 *Nationalism*.

⁹⁶ Jakkolwiek Gellner odkrył zupełnie inny obraz husytyzmu, opisując historię Czech w *Reborn from Below: The Forgotten Beginnings of the Czech National Revival*, [w:] *Encounters with Nationalism*, s. 130–144.

⁹⁷ Tego typu argumenty dotyczące Anglii przekonująco przedstawił Hastings 1997. Uważam, że Gellner poszedł na zbyt duże ustępstwa. Udowodniłam szczegółowo, że tak było w odniesieniu do przednowoczesnych narodów i nacjonalizmu w artykule *Changes in the*

się z zagrożeniem, jakie wynikało dla jego nowoczesności z wielu owych ustępstw⁹⁸. Być może niektóre narody mogą odwoływać się do przekonującej przednowoczesnej historii (tak jak pępek są dowodem na to, że dzieci rodzą się z matki). Nie jest to jednak konieczne (są nowoczesne narody, które nie mają takiej przeszłości, do których można się odwołać), znaczenie ma raczej sam fakt owego odwołania się niż to, czy jest to prawda czy fałsz.

Niektóre narody mają swój pępek, inne dążą do tego, jeszcze inne mają pęпки, które są im narzucone siłą. Narody mające prawdziwe pęпки prawdopodobnie należą do mniejszości, choć nie ma to większego znaczenia. Istotne jest to, że potrzebę pępka zrodziła nowoczesność (*Nationalism*, s. 101).

Powyższa konstatacja na temat całkowicie nowoczesnych narodów niemających własnych pępków właściwie sięga znacznie dalej niż wcześniejszy sposób argumentowania Gellnera, kiedy stwierdzał, że nacjonalizm musiał mieć jakieś „diakrytyczne” cechy, które miały nadawać mu rys szczególny. Teraz okazuje się, że można w tym wypadku uwzględnić przypadki nacjonalizmu „obywatelskiego” lub „asymilacyjnego”.

To zainteresowanie historią nie wynikało wyłącznie z konieczności odpowiedzenia krytykom. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ponownie zmienił się klimat intelektualny z powodu kryzysu

Political Uses of Nation: Continuity or Discontinuity?, [w:] Scales & Zimmer 2005, s. 67–101 oraz *Dating the Nation: How Old is an Old Nation?*, [w:] Ichijo & Uzelac 2005, s. 17–41.

⁹⁸ Koncepcja ta została pierwotnie wyrażona w debacie z Anthonyem D. Smithem, która odbyła się na krótko przed śmiercią Gellnera; wersja ta została opublikowana w *Narodach i nacjonalizmie*, 10 (1996). Gellner odpowiedział na argumenty Smitha dotyczące znaczenia „etnicznej przeszłości” dla nowoczesnego nacjonalizmu.

i rozpadu ZSRR i Jugosławii. Nieoczekiwanie „nacionalizm” powrócił do Europy i to w formie znacznie bardziej zajadłej, niż nastąpiło to w latach siedemdziesiątych w Europie Zachodniej. Wydarzenia odcisnęły się piętnem na życiu Gellnera. W 1993 roku odszedł na emeryturę ze swego stanowiska na Uniwersytecie Cambridge. Już wtedy pracował na nowo utworzonym Uniwersytecie Środkowoeuropejskim (CEU), gdzie był dyrektorem Ośrodka Studiów nad Nacjonalizmem. CEU został ufundowany przez George’a Sorosa. W owym czasie siedzibą Uniwersytetu była Praga. (Potem Uniwersytet przeniósł się do Budapesztu.) Uniwersytet Środkowoeuropejski był pomyślany od początku jako placówka, która miała krzewić liberalne, zachodnie wartości nauki i społeczeństwo otwarte⁹⁹. Gellner – ze względu na swój filozoficzny dług wdzięczności wobec Karla Poppera oraz zdemaskowanie nacjonalizmu i marksizmu, a także czeskie korzenie – był idealnym kandydatem. To zrozumiałe, że historia, zwłaszcza niedawna historia środkowoeuropejska, zajmowała sporo miejsca w jego pracach z lat dziewięćdziesiątych.

Gellner i aktualne debaty na temat nacjonalizmu

Te zmiany wywołały jednocześnie ogromne zainteresowanie nacjonalizmem. O ile w latach osiemdziesiątych można było wskazać kilka ogólnych teoretycznych prac poświęconych nacjonalizmowi, o tyle

⁹⁹ Soros studiował filozofię razem z Karlem Popperem. CEU jest organizacją społeczeństwa otwartego. CEU został zarejestrowany jako uniwersytet amerykański, dopiero teraz (w 2005 roku) przechodzi proces uznania przez Węgry – państwo, w którym ma swoją siedzibę. Najwyraźniej kończy się pierwszy etap funkcjonowania, kiedy uniwersytet był misyjnym przyczółkiem Zachodu w niezreformowanej, postkomunistycznej Europie Wschodniej. Gellner zaangażował się w CEU w tym jego pierwszym okresie.

w latach dziewięćdziesiątych strumień publikacji zamienił się w prawdziwą falę – i ta tendencja utrzymuje się aż do dzisiaj. Co roku ukazuje się mnóstwo antologii i prac zbiorowych na ten temat¹⁰⁰. Jest wiele specjalistycznych czasopism i stowarzyszeń naukowych, które zajmują się nacjonalizmem¹⁰¹. Są wreszcie strony internetowe i programy studiów magisterskich¹⁰². Jeśli dodać do tego tematy pokrewne, takie jak konflikty etniczne i ich rozwiązywanie oraz zagadnienia związane z wielokulturowością, okaże się, że jest wiele instytucji politycznych, a w prasie codziennej ukazują się rozliczne artykuły poświęcone tej problematyce. Nacjonalizmem zajmuje się wiele pokrewnych dyscyplin naukowych: historia, politologia, socjologia, kulturoznawstwo, antropologia, psychologia, geografia, krytyka literacka, historia sztuki i inne.

To odrodzenie się zainteresowania nacjonalizmem zaowocowało wieloma innowacjami. Koncepcja narodu jako konstrukcji społecznej zyskała głębszy wymiar dzięki pojęciu narodu jako „wypadku” lub „kategorii”, a nie grupy społecznej¹⁰³. Nacisk, jaki położono na zmienną

¹⁰⁰ Na przykład niekompletna i arbitralna lista pozycji opublikowanych tylko w 2005 roku (niniejsze wprowadzenie piszę w sierpniu 2005 roku) zawiera m.in.: Lawrence 2005; Spencer & Wollman 2005; Özkirimli 2005. Nie uwzględniam zbiorów esejów. W ciągu ostatnich kilku lat ukazało się także wiele encyklopedii i podręczników poświęconych nacjonalizmowi i wiem, że w planach jest wydanie kilku następnych.

¹⁰¹ Na przykład „Nations and Nationalism” oraz „Studies in Ethnicity and Nationalism” – oba wydawane przez Association for the Study of Ethnicity and Nationalism; „Ethnic and Racial Studies”, „Nationalism and Ethnic Politics”, „Ethnopolitics”.

¹⁰² Na przykład *The Nationalism Project* (<http://www.nationalismproject.org>). Programy studiów magisterskich ze specjalizacją w nacjonalizmie oferują: London School of Economics, Uniwersytet w Edynburgu oraz Uniwersytet Środkowoeuropejski w Budapeszcie, gdzie program stanowi kontynuację programu uruchomionego przez Gellnera.

¹⁰³ Zob. np. Brubaker 1996. Brubaker przedstawia te argumenty w artykule krytykującym koncepcję Gellnera: *Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism*, [w:] Hall 1998, s. 272–306.

i wieloraką naturę tożsamości, umocnił postmodernistyczne podejścia do nacjonalizmu. To z kolei zrodziło argumenty na rzecz narodów mających charakter „wyobrazeniowy”, „będących wymysłem”, zrodzonych z jakiejś „opowieści narracyjnej”, które – przeciwnie niż jest w pracach Andersona, Hobsbawma, Rangera i samego Gellnera – nie łączą tych procesów z podstawowymi realiami „kapitalizmu druku”, „industrializmu” czy „państwa”, lecz traktują je jako autoreklamę¹⁰⁴. Na drugim skraju mamy mocne tezy o pierwotnym charakterze narodów (zakorzenionych w społeczno-biologicznych lub kulturowych uniwersaliach). Inni naukowcy z kolei twierdzą, że można dokładnie określić istnienie narodów i nacjonalizmu w epokach przed osiemnastym wiekiem, albo że przynajmniej w rozumieniu nowoczesnych narodów i nacjonalizmu istotną rolę odgrywają przednowoczesna etniczność i etniczna przeszłość¹⁰⁵.

Feminizm wywarł ogromny wpływ na badania nad nacjonalizmem, zwłaszcza jeśli chodzi o zagadnienia związane ze społeczno-kulturową tożsamością płci w ruchach nacjonalistycznych, ideologiach i wyobraźni. O ile wiem, jeszcze nikt nie pokusił się o powiązanie płciowej natury nacjonalizmu z płciową naturą industrializacji (choć jest obszerna literatura na ten temat), żeby wzbogacić, a nie podważyć

¹⁰⁴ Przykładem jest Bhabha 1990. Ta autoreklama przejawia się w stosowaniu imiesłowu czasu teraźniejszego dla opisu tego procesu. Zamiast wspólnot „wyobrażonych” mamy na przykład: Geoffrey Cubitt (red.), *Imaging Nations*, Manchester University Press, Manchester 1998; Maria Todorova, *Imaging the Balkans*, Oxford University Press, New York 1997 [polskie wydanie: Maria Todorova, *Wyobrażenia Balkanów*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2008]. Jest seria wydawnicza *Inventing the Nation* (pod redakcją Keitha Robbinsa, wydana przez Edwarda Arnolda, London), w ramach której ukazały się już tomy poświęcone Indiom i Pakistanowi, Rosji, Włochom, Chinom, Irlandii i Niemcom, w przygotowaniu są rozprawy poświęcone Francji i USA.

¹⁰⁵ Nie sposób przytoczyć całej literatury na ten temat. Smith 1998 przedstawia rozsądny przegląd literatury i krytyki. Dobre, krytyczne omówienia zob. także [w:] Day & Thompson 2004, zwłaszcza rozdziały 4, 5 i 7 oraz Özkirimli 2000, rozdziały 2 i 5.

zasadniczą argumentację Gellnera w tej materii. Byłoby to interesującym wyzwaniem¹⁰⁶.

Rozróżnienie między państwowością a państwową narodowością/obywatelstwem z jednej strony a etnicznością czy kulturową narodowością z drugiej także doczekało się wielu nowych opracowań. Po pierwsze, problem dotyczy rozumienia etniczności jako kategorii odrębnej od narodowości¹⁰⁷. Nawrót czystek etnicznych doczekał się opracowań monograficznych i porównawczych, przy czym próbowano je łączyć z dawniejszymi ruchami, takimi jak faszyzm czy nazistowskie ludobójstwo. To z kolei umożliwiło pokonanie bariery, jaką była cezura przed 1945 rokiem i po 1945 roku, która zaciążyła na większości prac poświęconych nacjonalizmowi, z wyjątkiem zindywidualizowanej tradycji narracyjnej¹⁰⁸. Dzięki temu zrodziło się szczególne zainteresowanie wpływem wojny na rozwój nacjonalizmu¹⁰⁹.

Na szczeblu politycznym można odnotować zainteresowanie zarządzaniem konfliktami między różnymi grupami etnicznymi przez pojedyncze państwo. Dzięki temu powstało wiele opracowań na temat konstytucji i innych cech charakterystycznych dla ustroju państw, w których konflikty miały poważny i gwałtowny przebieg¹¹⁰. Wielokulturowość cieszyła się ogromnym zainteresowaniem, jakkolwiek przybierało ono różne formy w zależności od tego, czy „problemem” było traktowanie znajdujące

¹⁰⁶ Zob. Özkirmli 2000, rozdział 6; Day & Thompson 2005, rozdział 6; Nira Yuval-Davis, *Nationalism, Feminism and Gender Relations*, [w:] Guibernau & Hutchinson 2001, s. 120–141.

¹⁰⁷ Zob. *Ethnicity* (Hutchinson & Smith 1996).

¹⁰⁸ Zob. np. Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

¹⁰⁹ Zasadnicze znaczenie ma praca Charlesa Tilly. Zob. np. *Coercion, Capital and European States, AD 990–1990*, Basil Blackwell, Cambridge 1990.

¹¹⁰ Zob. np. McGarry & O’Leary 1993.

się w gorszym położeniu „rdzennej” ludności (na przykład w Kanadzie, USA i Australii), relacje między zasiedzianymi grupami w różnych regionach kraju (np. Tamilowie i Syngalezi na Sri Lance, ludność francusko-angielskojęzyczna w Kanadzie), między zasiedzianymi grupami bez podziału terytorialnego (na przykład katolicy i protestanci w Ulsterze) czy traktowanie obecnych migrantów (na przykład w wielu krajach Europy Zachodniej). We wszystkich tych przypadkach mamy do czynienia z oddzieleniem państwowego obywatelstwa od kulturowej narodowości lub tożsamości etnicznej, co było wyzwaniem dla podstawowego podejścia Gellnera. Wyrazem tej tendencji są także historyczne badania nad nacjonalizmem jako ruchem o kulturowym, a nie politycznym wymiarze¹¹¹.

Tego typu problemy polityczne uzmysławiają potrzebę przeanalizowania normatywnych aspektów nacjonalizmu, czy to jako kwestii odrębnej, omawianej poza podejściem historycznym czy socjologicznym (kładąc nacisk raczej na „powinno się” niż „jest”), czy to konieczności włączenia tego zagadnienia w oba podejścia¹¹². Na przykład w debatach na temat wielokulturowości pojawiają się argumenty za przyznaniem poszczególnym grupom określonych i odrębnych praw w danym państwie, jak i przeciwko temu postulatowi¹¹³.

W świetle wszystkich tych nowych problemów i podejść Anthony Smith doszedł do wniosku, że „klasyczna nowoczesność”, którą kojarzył z Gellnerem, na początku lat osiemdziesiątych osiągnęła apogeum¹¹⁴.

¹¹¹ Dobre wprowadzenie zob. John Hutchinson, *Nations and Culture*, [w:] Guibernau & Hutchinson 2001, s. 74–96.

¹¹² Zob. np. Özkirimli 2005, zwłaszcza rozdziały 4 i 5. Ten rozdział z kolei opiera się w dużym stopniu na najnowszej literaturze, szczególnie pracach z zakresu politologii.

¹¹³ Zob. Bhiku Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Macmillan, London 2000 oraz prace Nimni 2005.

¹¹⁴ Smith 1998, rozdział 9 *Beyond Modernism?*. Zob. także wiele esejów [w:] Scales & Zimmer 2005 oraz Ichijo & Uzelac 2005.

Stawia również pytanie, czy przypadkiem szeroko definiowane pole znaczeniowe nacjonalizmu nie stało się zbyt zróżnicowane i podzielone, co sprawia, że wszelkie próby opracowania teorii „nacjonalizmu jako całości” z miejsca się dezaktualizują.

W związku z tym, co zostało powiedziane powyżej, jaki jest sens wznawiać *Narody i nacjonalizm*? Mimo iż zmieniła się zawartość debaty, wykraczając poza dyskusje toczone w latach osiemdziesiątych, z opracowań i antologii poświęconych tej problematyce jasno wynika, że Gellner należy do tych nielicznych pisarzy, których dzieło ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia istoty nacjonalizmu. Gellner jednocześnie najcelniej krytykuje podejścia, które roztopiają ów przedmiot rozważań w dyskursie o podmiotowości i odstępują od mocniejszych podstaw rozumienia nacjonalizmu. W nastawieniu Gellnera do nacjonalizmu istotną rolę odgrywa zarówno jego racjonalistyczna filozofia, jak i specyficznie socjologiczne objaśnienia¹¹⁵.

Co więcej, dzieło Gellnera w dalszym ciągu stanowi najważniejszą próbę przedstawienia całościowej teorii nacjonalizmu. Wyrasta ona z całościowej wizji ludzkiej historii i z założenia o wyjątkowości nowoczesnego świata. Teoria zostaje przedstawiona w formie socjologicznego modelu opierającego się na trzech głównych etapach w dziejach człowieka oraz zależności między poznaniem, produkcją i przymusem w poszczególnych fazach, której kulminacyjnym punktem jest funkcjonalistyczna analiza związków między gospodarką, kulturą i państwem w trzecim okresie, tj. w epoce industrializmu. W tym okresie należy umiejscowić nacjonalizm i w tym kontekście należy go rozumieć. Dla porówna-

¹¹⁵ Dobrym przykładem wykorzystania w polemice przez Gellnera racjonalistycznych wartości jest jego ostra krytyka pracy Edwarda Saïda. Zob. np. *The Mightier Pen: The Double Standards of Inside-Out Colonialism*, [w:] *Encounters with Nationalism*, s. 159–169.

nia, inne próby umiejscowienia nacjonalizmu i opracowania jego teorii wydają się zaściankowe.

Pod każdym względem głos Gellnera jest głosem znaczącym i wyróżniającym się na tle innych.

Można by uznać, że jego teoria jest zbyt ambitna; że kluczowe pojęcia, takie jak industrializm i nacjonalizm muszą być zróżnicowane i powinno się je analizować oddzielnie; że historyczną złożoność lepiej wyjaśnią podejścia porównawcze i interpretacyjne, które po cichu rezygnują z projektu opracowania „całościowej teorii nacjonalizmu”, sytuując go w historii powszechnej. W istocie wiele z uwag krytycznych zamieszczonych w tym wprowadzeniu zmierza w tym właśnie kierunku. Jednakże tylko sięgając po dzieło Gellnera, będziemy w stanie docenić to, z czego byśmy zrezygnowali, gdybyśmy podążyli tą ścieżką. Znacznie lepsze rezultaty można by osiągnąć, gdybyśmy zbadali, czy tak zróżnicowany i historyzujący nacjonalizm da się połączyć z pozytywistycznym, socjologicznym podejściem Gellnera, nastawionym na stworzenie abstrakcyjnego modelu. Sposób, w jaki Gellner przedstawił koncepcję stref czasowych w swej ostatniej książce na temat nacjonalizmu, stanowi sugestywny przykład pójścia w tym właśnie kierunku. Przede wszystkim dlatego, że badania nad nacjonalizmem zdają się rozpadać na wiele wyspecjalizowanych dziedzin – dlatego potrzebujemy pomocy Ernesta Gellnera. Nowe wydanie *Narodów i nacjonalizmu* przypomni nam o jego wyjątkowo przekonującym, wielodyscyplinarnym i generalizującym podejściu do jednego z najtrudniejszych, choć najistotniejszych wyzwań, z jakim przyszło się zmierzyć współczesnym socjologom, a jakim jest zrozumienie istoty nacjonalizmu.

Chciałbym wyrazić wdzięczność za pomoc mojemu koledze Johnowi Hutchinsonowi, który zapoznał się z niniejszym *Wstępem* i opatrzył go swoimi uwagami.

Tuzenbach: Mówi pan, że po wielu latach życie na ziemi będzie cudowne, zdumiewające. To prawda. Ale po to, by wziąć w nim udział teraz, choćby z daleka, trzeba się już przygotowywać, już pracować...

Tak, trzeba pracować. Pan myśli pewno: rozmarzył się ten Niemiec. Ale daję słowo, że jestem Rosjanin, nawet nie mówię po niemiecku. Mój ojciec jest prawosławny...

Antoni Czechow, *Trzy siostry*

Politika u nás byla však spíše méně smělejší formou kultury.

[Polityka była u nas właściwie mniej śmiałą formą kultury.]

J. Sládeček, *Osmádesátý* ('68),

Index, Kolonia 1980, uprzednio w praskim samizdacie

Narodowość jest jak związek z kobietą: zbyt uwikłana w naszą naturę moralną, by ją zmienić z honorem, i zbyt przypadkowa, by ją warto było zmieniać.

George Santayana

1. Definicje

Nacjonalizm jest przede wszystkim zasadą polityczną, która głosi, że jednostki polityczne powinny pokrywać się z jednostkami narodowościowymi.

Zasada ta pozwala natychmiast zdefiniować nacjonalizm jako sentyment i jako ruch. Sentyment nacjonalistyczny to uczucie gniewu, wzbudzone przez jej naruszenie, bądź uczucie satysfakcji, wzbudzone przez jej przestrzeganie. Ruch nacjonalistyczny zaś to ruch, który został wywołany tego rodzaju sentymentem.

Zasada nacjonalizmu bywa gwałcona na wiele sposobów. Granice państwa mogą nie obejmować wszystkich rodaków lub obejmować także jakieś obce grupy; często dzieje się to jednocześnie. Zdarza się, że naród, choć niez miesza ny z cudzoziemcami, żyje w wielu państwach, z których żadne nie może uważać się za państwo o w e g o narodu.

Istnieje jednak pewna szczególna forma naruszenia zasady nacjonalizmu, na którą nacjona liści są osobliwie uwrażliwieni: kiedy rządzący jednostką polityczną należą do innego narodu niż rzą dzeni. Jest to, zdaniem nacjonalistów, brak elementarnej politycznej przyzwoitości, a przytrafia się on wówczas, gdy narodowe terytorium staje się częścią dużego imperium lub gdy lokalnie zapanuje obca grupa.

Krótko mówiąc, nacjonalizm to jedna z teorii politycznego legitymizmu, która żąda, by granice etniczne nie przecinały się z granicami politycznymi, a zwłaszcza, by granice etniczne w obrębie państw – przypadek skądinąd wykluczany w ogólnym sformułowaniu zasady – nie oddzielały jego władców od reszty obywateli.

Zasadę nacjonalizmu można głosić w wersji etycznej i „uniwersalistycznej”. Są czasem nacjonałiści abstrakcyjni, którzy bynajmniej nie wyróżniają własnego narodu, którzy troszczą się o wszystkie narody: niechże każdy z nich ma swój polityczny dach nad głową i niechże każdemu z nich wolno będzie nie gościć pod nim obcych!

W takim altruistycznym nacjonalizmie nie ma żadnej sprzeczności logicznej; da się też go poprzeć rozmaitymi mocnymi argumentami, jak np. urokiem zachowania kulturowej różnorodności, celowością zaprowadzenia na całym świecie pluralizmu, czy też perspektywą zmniejszenia wewnętrznych napięć w poszczególnych państwach.

Ale w rzeczywistości nacjonalizm rzadko jest tak cudownie rozsądny i rozumnie symetryczny. Niewykluczone, że – jak sądził Immanuel Kant – stronniczość, czyli tendencja do czynienia wyjątku dla siebie i swoich spraw, jest główną ludzką słabością, z której wywodzą się wszystkie inne, i że zatruwa ona również sentyment do narodu, przekształcając go w coś, co Włosi w czasach Mussoliniego zwali s a c r o e g o i s m o. Niewykluczone też, że polityczna skuteczność tego sentymentu uległaby znacznemu nadwątleniu, gdyby nacjonałiści odznaczeni się równie wyrafinowaną wrażliwością na zło wyrządzone przez własny naród, co na zło wyrządzone własnemu narodowi.

Nacjonalizmowi w wersji rozsądnej, niestronniczej, zgeneralizowanej sprzeciwia się sama natura świata, w którym przyszło nam żyć. By to ująć najprościej: liczba potencjalnych narodów na ziemi jest olbrzymia. Nasza planeta może wprawdzie pomieścić sporo niezależnych,

obdarzonych autonomią jednostek politycznych, lecz jakkolwiek by kalkulować liczba potencjalnych narodów przerasta wielokrotnie liczbę możliwych państw, które byłyby zdolne do życia. A jeżeli to prawda, nie sposób zaspokoić wszystkich nacjonalizmów, przynajmniej nie sposób ich zaspokoić jednocześnie. Satysfakcjonując jednych, sfrustrujemy drugich. Dodajmy tu, że dużo potencjalnych narodów mieszka i mieszkało nie na zwartych terytoriach, ale w przemieszaniu z innymi wedle rozmaitych zawitych wzorców. W takich przypadkach jednostka polityczna może stać się etnicznie jednorodna tylko wówczas, gdy wszystkich obcych bądź się zabije, bądź wypędzi, bądź zmusi do asymilacji. A że nikt nie pali się do tego rodzaju losu, pokojowe zaprowadzenie zasady nacjonalizmu wydaje się niezwykle trudne.

Rzecz jasna, powyższymi definicjami należy się posługiwać z umiarem, jak większością definicji. Obecność niewielkiej liczby cudzoziemców czy kogoś nierodowitego w panującej rodzinie nie oznacza, że zasada nacjonalizmu została naruszona. Nie da się precyzyjnie określić, przy jakiej liczbie obcych obywateli lub rządzących tak się dzieje. Nie istnieje żaden procentowy wskaźnik, poniżej którego cudzoziemców łaskawie się toleruje, a powyżej którego okazują się na tyle nie do zniesienia, że mogą obawiać się o swe życie i bezpieczeństwo. Niewątpliwie proporcja ta bywa bardzo różna. To, że nie potrafimy jej uściślić i uogólnić, nie przekreśla jednak użyteczności podanej definicji.

Państwo i naród

W definicji nacjonalizmu posłużyliśmy się dwoma pojęciami jeszcze niezdefiniowanymi: pojęciem państwa i pojęciem narodu.

Rozważając pierwsze z nich, możemy zacząć od słynnej propozycji Maksa Webera: państwo to społeczne działanie, które ma monopol na prawomocne użycie siły. Idea przedstawia się prosto i przekonująco. W dobrze zorganizowanych społeczeństwach, tj. takich, w jakich większość z nas żyje lub chciałaby żyć, przemoc prywatna czy klasowa jest czymś nielegalnym. Dopuszcza się konflikty, ale ich rozstrzygnięcie siłą indywidualną lub grupową uchodzi za występpek. Do siły wolno uciekać się tylko władzy politycznej i tym, których ona do tego upoważni. Tę ostateczną sankcję, służącą utrzymaniu porządku, może stosować wyłącznie specjalna instytucja; instytucja dająca się łatwo zidentyfikować, scentralizowana i zdyscyplinowana. Instytucja ta to właśnie państwo.

Idea Webera zgadza się z moralnymi intuicjami tych, którzy żyją w nowoczesnych społeczeństwach. Trudno jednak całkowicie się nią zadowolić. Istnieją przecież „państwa” – a przynajmniej twory, którym skłonni byłibyśmy bez wahania nadać takie miano – niemonopolizujące sobie prawa do użycia przemocy na opanowanym terytorium. Państwo feudalne nie musi ingerować w wojny między lennikami, jeśli tylko wypełniają oni swe zobowiązania wobec suzerena; państwo utworzone ze wspólnot plemiennych nie musi być przeciwne wendecie, jeśli tylko jej wykonawcy nie zagrażają bezpieczeństwu osób postronnych na drogach i targowiskach. Po pierwszej wojnie światowej tolerowano, na przykład, w znajdującym się pod brytyjską kuratelą Iraku wszystkie najazdy plemienne, pod warunkiem, że napastnicy złożą przed wyprawą i po wyprawie solenny meldunek na najbliższym posterunku policji, gdzie sporządzi się biurokratyczny wykaz ofiar oraz łupów. Mówiąc ogólnie, są instytucje, którym brak bądź ochoty, bądź też środków, by zagwarantować sobie monopol na przemoc, a które mimo to, z wielu względów trzeba nazwać „państwami”.

Niemniej idea Webera – choć jak na definicję uniwersalną zbyt etnocentryczna ze swym rdzeniem zachodnim wyobrażeniem o porządnym

państwie – wydaje się w dzisiejszych czasach niezwykle trafna. Państwo to charakterystyczna i doniosła forma społecznego podziału pracy. Tam, gdzie go nie ma, nie można nawet zacząć mówić o państwowości. Oczywiście, nie każda specjalizacja oznacza pojawienie się państwa; chodzi tu o specjalizację w zakresie utrzymywania porządku. „Państwo” to instytucja (lub zbiór instytucji), która zajmuje się wymuszaniem publicznego ładu (czykolwiek zajmowałaby się poza tym). Państwo zaczyna istnieć wówczas, gdy z życia społecznego wyodrębniają się wyspecjalizowane organy porządkowe, takie jak policja czy sądownictwo. To one są państwem.

Nie wszystkie społeczeństwa fundują sobie tę instytucję. Nietrudno wyciągnąć stąd konkluzję, że problem nacjonalizmu nie powstaje w społeczeństwach bezpaństwowych. Jeśli nie ma państwa, nie sposób pytać, czy jego granice pokrywają się z granicami narodowości. Jeśli nie ma rządzących, bo nie ma państwa, nie sposób pytać, czy należą oni do tego samego narodu, co rządzeni. Jeśli nie ma ani państwa, ani rządzących, nie sposób mieć im za złe, że nie przestrzegają nacjonalistycznej zasady. Można ubolewać nad bezpaństwowością, ale to już inna sprawa. Nacjoniści gromili zawsze rozkład władzy politycznej i istotę granic politycznych, lecz bardzo rzadko (o ile kiedykolwiek) miewali okazję do lamentów nad brakiem obu tych rzeczy. Okoliczności, w jakich dochodziło do wybuchu nacjonalizmu, nie były zwykle tego rodzaju, że państwo nie istniało, lub że można było wątpić w jego istnienie. Przeciwnie, obecność państwa wprost rzucala się wówczas w oczy. Oburzano się na jego rząd, granice i inne nieprawości.

Docieramy tu do ważnego momentu. Nie tylko nasza definicja nacjonalizmu wykorzystuje wcześniejszą definicję państwa, ale co więcej, nacjonalizm zdaje się pojawiać wyłącznie w otoczeniu, które uważa państwo za coś zrozumiałego samo przez się. Istnienie scentralizowanych jednostek politycznych oraz moralno-politycznego klimatu, w którym

uchodzą one za zupełnie oczywiste i pełnią funkcję normatywną, byłoby zatem koniecznym, choć niewystarczającym warunkiem istnienia nacjonalizmu.

Wyprzedzając nieco późniejsze rozważania, począwszy w tym miejscu parę ogólnych uwag historycznych. Ludzkość przeszła w swym rozwoju przez trzy zasadnicze stadia: preagrarne, agrarne i industrialne. Hordy łowieckie i zbierackie odznaczały się (i odznaczają nadal) rozmiarami zbyt małymi, aby mogło w nich dojść do tego typu podziału pracy, z jakiego rodzi się państwo; w tym stadium kwestia państwa, kwestia organów porządkowych po prostu nie istnieje. Społeczeństwa agrarne natomiast są w większości (choć nie wszystkie) społeczeństwami mającymi państwa. Bywają one słabe lub silne, despotyczne lub przestrzegające prawa. Przybierają niezwykle zróżnicowane postaci. Faza agrarna to okres, w którym państwowość jest opcją, a jej forma dopuszcza wiele wariantów. W fazie łowiecko-zbierackiej opcji takiej nie ma.

Nie ma jej również w stadium postagrarne, czyli industrialnym, gdzie jednak skazani jesteśmy nie na brak państwa, lecz na jego o b e c n o ś ć. Jak by powiedział Hegel, na początku nikt nie miał państwa, potem zaczęli je mieć niektórzy, a w końcu mamy je wszyscy. Pewne szkoły w myśli społecznej – a mianowicie marksiści i anarchiści – utrzymują, że nawet (czy zwłaszcza) w epoce industrialnej państwo jest zbędne, przynajmniej w sprzyjających warunkach (czy też w warunkach, które dopiero się stworzy). Są poważne i dość oczywiste racje, by w to powątpiewać. Społeczeństwa industrialne odznaczają się niebywałymi rozmiarami, a standard życia, do jakiego przywykły (lub chciałyby przywyknąć), zależy od niesłychanie zawilego podziału pracy i równie skomplikowanej kooperacji. Kooperacja taka może czasem być spontaniczna i nie wymagać centralnych sankcji. Kto jednak sądzi, że wszystko mogłoby stale funkcjonować tym trybem, kto uważa, że żaden przymus

i kontrola nie są potrzebne, ten daje świadectwo bezgranicznej wprost naiwności.

Kiedy brak państwa, nie powstaje problem nacjonalizmu, z czego, rzecz jasna, nie wynika, że powstaje on w każdym państwie. Przeciwnie, powstaje on tylko w niektórych państwach. Pojawia się pytanie: w których?

Naród

Z definicją narodu są jeszcze większe kłopoty niż z definicją państwa. Choć bowiem współcześnie uważamy scentralizowane państwo (w szczególności scentralizowane państwo narodowe) za coś zupełnie oczywistego, to jednak bez większego wysiłku umysłu potrafimy dostrzec jego przypadłościowy charakter i wyobrazić sobie sytuację społeczną, w której państwa nie ma. Umielibyśmy całkiem biegle odmalować „stan naturalny”. Możemy zresztą dowiedzieć się od antropologów, że plemię to niekoniecznie państwo w miniaturze i że istnieją takie formy organizacji plemiennych, które trzeba uznać za bezpaństwowe. Natomiast idea nienależenia do żadnego narodu wymaga od dzisiejszej wyobraźni nie lada akrobacji. Chamisso, francuski emigrant z czasów napoleońskich, napisał w Niemczech znakomitą, protokafkowską powieść o człowieku, który zgubił swój cień. I jakkolwiek uroda książki polega między innymi na zamierzonej wieloznaczności, trudno nie podejrzewać, że dla jej autora Człowiek Bez Cienia to Człowiek Bez Narodu. Kiedy znajomi Petera Schlemiehla odkrywają tę jego niepokojącą właściwość, zaczynają go unikać, choć poza cieniem niczego mu nie brakuje. Ktoś, kto nie ma swego narodu, urąga przyjętym powszechnie kategoriom i naraża się opinii publicznej.

Obserwacje Chamisso – jeśli taka była istotnie jego intencja – są bardzo trafne, ale dotyczą tylko pewnej szczególnej ludzkiej kondycji, a nie ludzkiej kondycji w ogóle, w każdej epoce i w każdym miejscu. Musimy mieć jakąś narodowość, podobnie jak musimy mieć nos i dwoje uszu; brak którejs z tych rzeczy nie jest czymś niepojętym, może się zdarzyć, ale tylko w wyniku jakiegoś nieszczęścia; brak tego rodzaju jest zresztą sam nieszczęściem. Wszystko wydaje się nam oczywiste. A przecież to nieprawda. I właśnie ów fakt, że zaczęło nam się tak w y - d a w a ć, stanowi ważny aspekt nacjonalizmu, jeśli nie wręcz jego sedno. Narodowość to nie atrybut wrodzony, choć tak ją obecnie postrzegamy.

I narody, i państwa są bytami przygodnymi, a nie powszechnymi i koniecznymi. Istniały nie zawsze i nie wszędzie. Co więcej, naród i państwo nie są tym samym bytem. Nacjonałiści twierdzą, że zostały one sobie wzajem przeznaczone, że jedno nie może obejść się bez drugiego i że w przeciwnym razie dzieje się tragedia. Lecz, aby spełnić swoje przeznaczenie, musiały najpierw powstać, a powstawały niezależnie i przypadkowo. Niewątpliwie państwo nie potrzebowało narodu, by móc zaistnieć, i niewątpliwie też niektóre narody zaistniały bez błogosławieństwa swoich państw. Można co najwyżej powątpiewać, czy rzeczywiście normatywna idea narodu w sensie współczesnym zakłada wcześniejsze istnienie państwa.

Czymże więc jest naród – ów przygodny byt, który zaczął się nam obecnie jawić jako coś uniwersalnego i obowiązującego? Być może zdolamy pochwycić to ulotne pojęcie, gdy rozważymy takie oto prowizoryczne definicje:

- 1 Dwie osoby należą do tego samego narodu, jeżeli – i tylko jeżeli – uczestniczą w tej samej kulturze, przez którą rozumieć

będziemy system idei, znaków, skojarzeń, sposobów zachowania i porozumiewania się.

- 2 Dwie osoby należą do tego samego narodu, jeżeli – i tylko jeżeli – uważają, że należą do tego samego narodu. Inaczej mówiąc, narody są dziełem człowieka, wytworem jego przeświadczeń, lojalności i solidarności. Zbiór osób (na przykład mieszkających na danym terenie lub mówiących danym językiem) staje się narodem wtedy i tylko wtedy, gdy są one stanowczo przekonane, iż z tytułu współprzynależności do owego zbioru mają wobec siebie pewne obowiązki i pewne prawa. Tym, co czyni z nich naród, jest wzajemne uznanie się za rodaków, a nie jakakolwiek inna wspólna cecha, która przysługuje wyłącznie im i odróżnia ich od reszty ludzi.

Obie definicje, kulturowa i woluntarystyczna, mają swe zalety. Wskazują coś, co odgrywa istotną rolę w nacjonalizmie. Ale żadna z nich nie jest zadowalająca. Pierwsza odwołuje się do kultury w sensie raczej antropologicznym niż normatywnym, co rodzi kolejne, dobrze znane trudności definicyjne. Spróbujmy zbadać ten problem rezygnując z definiowania terminu „kultura”. Popatrzmy natomiast jak kultura funkcjonuje.

2. Kultura w społeczeństwie agrarnym

W agrarnej fazie historii naszego gatunku pojawia się coś, czego doniosłość przyrównać można do powstania państwa: pojawia się umiejętność czytania i pisania oraz specjalna klasa (albo stan) ludzi wykształconych, klasa klerków. Nie wszystkie społeczeństwa rolnicze są piśmienne; parafrazując znów Hegla, na początku wszyscy byli analfabetami, potem tylko niektórzy, a w końcu nikt nie jest analfabetą. Tak właśnie przedstawia się kwestia piśmienności w trzech wielkich epokach. W drugiej z nich pismem posługują się tylko niektóre społeczeństwa i tylko niektórzy spośród ich członków potrafią czytać i pisać.

Słowo pisane wkroczyło na arenę dziejową prawdopodobnie wraz z rachmistrzem i podatkobiorcą; najwcześniejsze użycia znaków pisanych wiążą się zazwyczaj z rejestrowaniem. Jednak, raz wynalezione, pismo zaczyna szybką ekspansję w wielu dziedzinach: prawa, administracji, zawierania kontraktów. Ostatecznie sam Bóg objawił swe przykazania za pomocą pisma. Teologia, legislacja, rozstrzygnięcie sporów – wszystko to rodzi klasę piśmiennych specjalistów, która rywalizuje lub (znacznie rzadziej) zawiera sojusz z amatorską działalnością niepiśmiennych magów. Powstaje w ten sposób rozdział pomiędzy tradycjami (czyli kultami) wielkimi a tradycjami małymi,

lokalnymi. Stopień owego rozziemu bywa jednak różny, podobnie jak różne bywają doktryny i formy organizacyjne warstwy wykształconej. Może ona być scentralizowana lub luźna, przynależność do niej może być sprawą dziedziczną lub otwartą; może też wielorako kształtować swe stosunki z państwem.

Ustanowienie w miarę trwałego, ujednoliczonego systemu zapisywania pozwala gromadzić i centralizować zasoby wiedzy oraz kultury. Dokonywana przez klerków centralizacja i kodyfikacja poznawcza nie musi iść ręką w rękę z centralizacją polityczną, z powstawaniem państwa. Czasem ze sobą współzawodniczą, czasem jedna zostaje całkowicie podporządkowana drugiej, ale najczęściej Czerwone i Czarne – specjaliści od przemocy i od przekonań – to niezależnie działający konkurenci, których terytoria mogą się nie pokrywać.

Władza i kultura w ustroju agrarno-piśmiennym

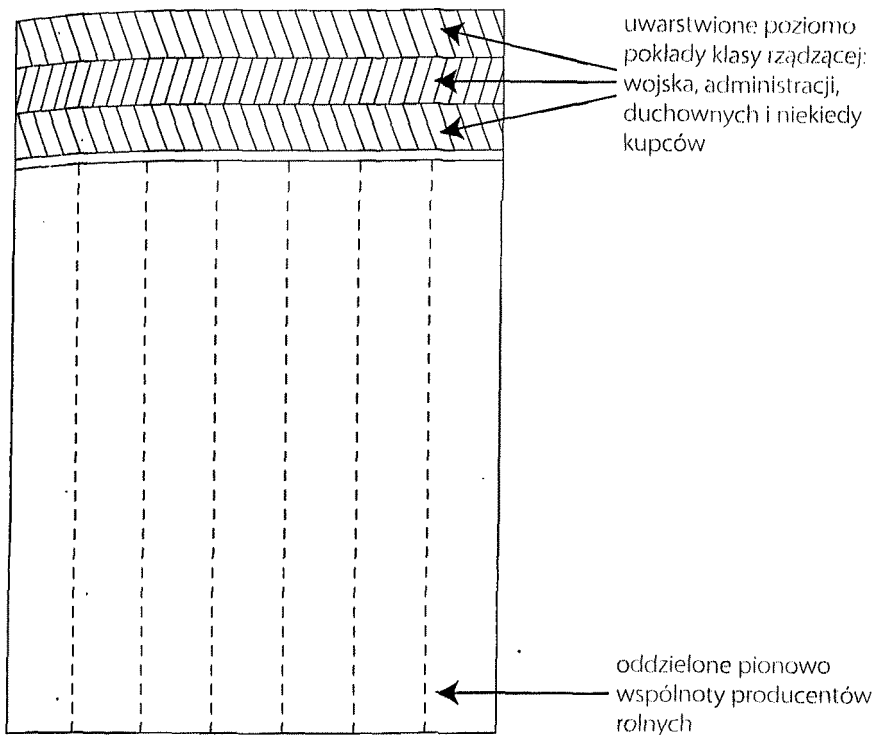
Te dwie podstawowe charakterystyczne formy podziału pracy wywierają głęboki wpływ na strukturę społeczną w ustroju agrarno-piśmiennym. Ich konsekwencje najlepiej rozpatrywać łącznie, tak jak zostało to zobrazowane na rysunku 1.

Rządzący stanowią nieznaczny ułamek populacji, wyraźnie odseparowany od ogromnej większości, którą tworzą bezpośredni producenci rolni, czyli wieśniacy. Ideologia ustroju raczej wyolbrzymia niż pomniejsza klasową nierówność i dystans, jaki dzieli klasę rządzącą od pozostałych. Klasa ta z kolei rozpada się na kilka warstw: wojowników, kapłanów, uczonych, administratorów, mieszczan. Niektóre warstwy (na przykład duchowieństwo chrześcijańskie) nie mają charakteru dziedzicznego i werbunek do nich odbywa się na nowo w każdym pokoleniu,

jakkolwiek może być oparty na innych dziedzicznych czynnikach. Najistotniejsze wszakże jest to, że zarówno w całej klasie rządzącej, jak i w każdej ze składających się na nią warstw kładzie się nacisk na zróżnicowanie kulturowe, a nie na jednorodność. Im bardziej odmienne są style poszczególnych stanów, tym mniej napięć i niejasności. System sprzyja rozszczepieniom poziomym i w razie potrzeby wzmacnia je lub wręcz kreuje, przypisując różnice genetyczne i kulturowe tam, gdzie w grę wchodzi wyłącznie rozwarstwienie funkcjonalne. Nadaje to systemowi znamiona powagi i niezmienności. W dziewiętnastowiecznej Tunezji, na przykład, klasa rządząca uważała się za Turków, choć nie знаła zupełnie tureckiego, była w rzeczywistości mieszanego pochodzenia i często rekrutowała się z rządzonych.

Poniżej kilkuwarstwowego wierzchołka społecznego rozpoczyna się całkiem inny świat – świat ludzi żyjących w odrębnych, małych wspólnotach. Lecz i tu są widoczne zróżnicowania kultury, choć gdzie indziej trzeba szukać ich przyczyn. Małe wspólnoty rolnicze wiodą zwykle życie „dośrodkowe”, odizolowane – na lokalność skazują je potrzeby ekonomiczne, a często także polityczny nakaz. I jeśli nawet ludność na danym terenie pierwotnie mówiła tym samym językiem, rodzaj kulturowego dryfowania sprawia, że pojawiają się dialektałne i inne różnice. Nikt nie jest naprawdę zainteresowany w tym, by dążyć do kulturowej jednorodności. Państwo obchodzi tylko podatki, utrzymanie pokoju i niewiele więcej; nie widzi ono powodów, dla których miałoby się starać o wzajemne komunikowanie się wiejskich społeczności.

W narzuceniu pewnych powszechnych norm byłiby w jakimś stopniu zainteresowani klerkowie. Część z nich odnosi się do ludowych praktyk obojętnie lub z lekceważeniem; część – chcąc uzyskać monopol na dostęp do sacrum, na zbawianie, leczenie itd. – zwalcza i oczernia kulturę ludu, a zwłaszcza panoszących się w niej szamanów. Ale



Rys. 1. Ogólna postać struktury społecznej w społeczeństwach agrarnych

w istniejących warunkach działalność taka nie może przynieść efektów. W społeczeństwie rolniczym nie ma po prostu środków na likwidację analfabetyzmu, na włączenie szerszych mas w kulturę wyższą, na realizację ideałów klasy wykształconej. Może ona najwyżej dopiąć tego, że ideały owe zostaną zinternalizowane jako norma słuszna, lecz niedająca się stosować w praktyce; jako norma, którą się szanuje, czeni i do której się aspiruje w okresowych wybuchach entuzjazmu, ale której nie sposób przestrzegać w normalnych okolicznościach.

Najważniejszą bodaj cechą społeczeństwa agrarno-piśmiennego jest fakt, że niemal wszystko sprzysięga się w nim przeciw kojarzeniu jednostek politycznych z granicami kulturowymi.

Innymi słowy, gdyby nawet wynaleziono w tej epoce nacjonalizm, szanse na akceptację takiej idei byłyby zupełnie znikome. O b i e potencjalne partnerki, władza i kultura – zdaniem nacjonalistów sobie przeznaczone – nie odczuwają w stadium agrarnym jakiegoś wyraźnego, wzajemnego przyciągania. Przypatrzmy się każdej z nich oddzielnie.

Kultura

W wyższych warstwach społeczeństwa agrarnego z oczywistą korzyścią podkreśla się, uwydatnia i wyolbrzymia wszelkie cechy diakrytyczne, różnicujące, podatne na monopolizację. Zaznacza się silna tendencja do separowania języka liturgii od języka pospólstwa: jak gdyby sama umiejętność czytania i pisania nie tworzyła dostatecznej bariery dla laików, jak gdyby trzeba było pogłębiać tę przepaść, nie tylko utrwalając liturgię w tajemniczych znakach, ale czyniąc ją w dodatku niezrozumiałą w postaci mówionej.

Poziome rozwarstwienia kulturowe nęcą uprzywilejowanych i rządzących, bo służą ich interesom; nietrudno też je przeprowadzić. Wskutek względnej stabilności społeczeństw agrarnych ustanawianie i utrwalanie podziału populacji na odizolowane stany, kasty czy m i l l e t y¹ przebiega bez szczególnych napięć. Wręcz przeciwnie, uzewnętrzniając, absolutyzując i podkreślając nierówności, umacnia się je i czyni

¹ Uprzywilejowane, samorządne grupy o charakterze religijnym i zawodowym w imperium osmańskim (przyp. tłum.).

znośnymi dzięki klimatowi, który sugeruje, że są nieuchronne, odwieczne i zupełnie naturalne. To, co leży w samej naturze rzeczy, nie zagraża nam osobiście i daje się znieść psychicznie.

W społeczeństwach z istoty swej ruchliwych i niestabilnych takie bariery utrwalające nierówności są trudne do utrzymania. Podmywają je bezustannie potężne prądy migracyjne. Wbrew temu, czego można by się spodziewać pod wpływem marksistowskich lektur, to właśnie społeczeństwo preindustrialne skazane jest na zróżnicowania poziome, podczas gdy w społeczeństwach przemysłowych umacnia się raczej zapory między narodami niż między klasami.

Nic też nie sprzyja jednolitości na niższych szczeblach hierarchii społeczeństwa agrarnego. Nawet tu upodobanie do subtelnych, ale ważnych zróżnicowań może być niezwykle silne. I nawet jeśli jakaś lokalna grupa stanowi dość homogeniczną całość, jest mało prawdopodobne, by kojarzyła swą odrębną kulturę z jakąkolwiek zasadą polityczną, by myślała o niej w kategoriach politycznego legitymizmu. Myślenie takie jest w tych warunkach czymś całkowicie sztucznym, a członkom grupy wydałoby się po prostu absurdem. Kultura lokalna jest niemal niewidoczna. Zamknięta w sobie wspólnota komunikuje się za pomocą terminów, których sens da się uchwycić tylko w k o n t e k ś c i e; daleko tu do prawie bezkontekstowego scholastycyzmu skrybów. Miejscowa gwara („kod ograniczony”, czyli „stenograficzny”) nie ma żadnych pretekstów normatywnych ani politycznych. Służy wyłącznie temu, by można było rozpoznać, skąd pochodzi człowiek, który, na przykład, wykrzykuje coś na jarmarku.

Krótko mówiąc, w świecie agrarnym kultury się mnożą, ale nie usposabia on na o g ó ł do kulturowego imperializmu, do prób zdobycia przewagi przez pewną kulturę i nasycenia nią jakiejś jednostki politycznej. Kultury rozkładają się bądź poziomo (wedle kast społecznych),

będz pionowo, wyznaczając male społeczności lokalne. Czynniki decydujące o granicach politycznych są całkowicie odmienne od tych, jakie przesądzają o granicach kulturowych. Warstwa wykształcona usiluje niekiedy rozszerzyć zasięg swej kultury czy raczej skodyfikowanego w niej systemu wierzeń; także państwo wdzaje się czasem w krucjaty, w doktrynalnie usprawiedliwioną agresję. Ale w społeczeństwie agrarnym działalność taka nie należy do normalnego biegu rzeczy i nie ma tendencji do rozrastania się.

Trzeba tu jeszcze dodać, że w takim świecie kultury mnożą się w sposób bardzo skomplikowany: w wielu przypadkach wprost nie wiadomo, do jakiego kulturowego „zaplecza” zaliczyć danego osobnika. Wieśniak himalajski na przykład, miewa do czynienia z kapłanami, mnichami i szamanami paru religii, zaleźnie od okoliczności i pory roku. Kasta, klan i język mogą go wiazać z różnymi jednostkami kulturowymi. Jeśli nawet mówi językiem danego plemienia, może nie uchodzić za jego członka, bo akurat pochodzi z niewłaściwej kasty zawodowej. Styl życia, zajęcie, mowa, praktyki rytualne nie muszą się zbiegać. Od zręcznego manipulowania tymi niejasnościami, od wolnego wyboru i wielorakich koneksji może zależeć ekonomiczne i polityczne przetrwanie rodziny. Jej członkowie nie znajdujają żadnego interesu ani żadnego upodobania w tym, by samookreślać się w ów kategoriyczny i jednoznaczny sposób, jaki obecnie kojarzy się nam z domniemanym narodem (dążącym do wewnętrznej homogenizacji i zewnętrznej autonomii). W środowisku tradycyjnym idea pojedynczej całości nadrzędnej, idea kulturowej tożsamości jest bez sensu. Nepalski góral uczestniczy w wielu rytualach i stosownie do sytuacji myśli w kategoriach kasty, klanu lub swej wioski (a nie narodu). Jest bez znaczenia, czy zacznie się nawoływać do ujednoclenia, czy też nie. Hasła takie nie spotkają się z najmniejszym odzewem.

Państwo w społeczeństwie agrarnym

W tych warunkach kulturom brak i bodźców, i okazji, by aspirować do homogenizacji, politycznej przewagi i dominacji, o co później – w epoce nacjonalizmu – będą ze sobą zażarcie walczyć. A jak przedstawia się sprawa z punktu widzenia państwa, czy ogólniej – jednostki politycznej?

Jednostki te cechuje w stadium agrarnym ogromne zróżnicowanie pod względem rozmiarów i formy, ale można je podzielić na dwa gatunki, czy raczej poklasyfikować wedle dwu biegunów, które tworzą: lokalne, samorządne wspólnoty oraz wielkie imperia. Istnieją więc miastopństwa, segmenty plemienne, komuny wiejskie; całości zaprzątnięte tylko sobą, o dość wysokim współczynniku politycznego uczestnictwa (by użyć poręcznego terminu S. Andreskiego) i o umiarkowanych nierównościach społecznych. Z drugiej strony istnieją olbrzymie terytoria, kontrolowane przez zgromadzoną w jednym miejscu siłę. Oczywiście, czymś niezmiernie charakterystycznym dla epoki są te jednostki, gdzie zlewają się obie zasady i gdzie centralna władza koegzystuje z na półautonomicznymi zbiorowościami lokalnymi.

Czy w tym świecie, złożonym z takiego typu jednostek, występują czynniki sprzyjające owej fuzji polityki i kultury, która stanowi jądro nacjonalizmu? Odpowiedź musi brzmieć: nie. Funkcjonowanie wspólnot lokalnych opiera się w znacznej mierze na kontakcie twarzą w twarz; nie mogą się one zbyt rozrosnąć, nie tracąc przy tym swej tożsamości. Najczęściej więc wchodzą w skład szerszej kultury; miejscowa gwara, miejscowe zwyczaje itd. są tylko pewnymi wariantami w obrębie całego kręgu kulturowego, który zawiera wiele analogicznych wspólnot. Miastopństwa zresztą na ogół nie mają nawet własnego języka. Bez wątpienia dość typowi byli pod tym względem starożytni Grecy. Mimo żywej

świadomości, że należą do tej samej kultury, która różni ich od wszystkich barbarzyńców (i którą, nawiasem mówiąc, cechował niewielki stopień poziomych różnicowań wewnętrznych), nie nadawali nigdy swemu poczuciu jedności tonu politycznego czy to w aspiracjach, czy w działaniu. I kiedy pod przywództwem Macedończyków zaczął powstawać ustrój panhelleński, bardzo szybko rozrósł się w imperium wykraczające daleko poza granice Hellady. Choć na swój sposób szowinistyczni, Grecy nie dorobili się w czasach starożytnych niczego, co byłoby odpowiednikiem hasła: *Ein Reich, Ein Volk, Ein Führer*.

Odmiany warstwy rządzącej w społeczeństwie agrarnym

Spoleczeństwa agrarne istnieją od mniej więcej pięciu tysięcy lat i jakkolwiek przybierają wielorakie formy, można w nich dostrzec pewne podstawowe, wspólne własności. Przeważająca większość ich obywateli to producenci rolni, żyjący w małych, introwertycznych zbiorowościach i zdominowani przez mniejszość, której głównymi atrybutami są: stosowanie przemocy, utrzymywanie porządku i sterowanie oficjalną mądrością społeczeństwa, przechowywaną w relikwiarzu pisma. Ta rządząca klasa wojowników i skrybów poddaje się prostej typologizacji wedle następujących kategorii:

- | | |
|--------------------|-------------------|
| 1. Scentralizowana | Zdecentralizowana |
| 2. „Walachy” | „Ogiery” |
| 3. Zamknięta | Otwarta |
| 4. Łączenie | Wyspecjalizowanie |

1. Zarówno grupa klerków, jak i grupa wojskowych może być scentralizowana bądź zdecentralizowana. Średniowieczny Kościół katolicki jest

znakomitym przykładem skutecznego scentralizowania, które zadecydowało o moralnym klimacie całej cywilizacji. Lecz osiągnęli to także mużłmańscy u l e m o w i e², choć nie tworzyli nigdy spójnej organizacji o wyraźnej hierarchii wewnętrznej i choć teoretycznie każdy mógł wejść do ich klasy. Bramini z kolei byli jednocześnie kapłanami i zamkniętą grupą opartą na pokrewieństwie; chińscy biurokraci krzatali się jako skrybowie i zarazem jako administratorzy.

Z punktu widzenia państwa duże zagrożenie kryje się – o czym wiedział już Platon – w więziach, jakie łączą jego funkcjonariuszy (czy to wojskowych, czy cywilnych) z krewnymi. Ich interesy mogą sprowadzić funkcjonariusza z twardej drogi obowiązku, a ich poparcie może mu zapewnić zbyt wielkie wpływy.

Niebezpieczeństwu temu usiłowano zaradzić za pomocą różnorodnych strategii; polegały one, mówiąc ogólnie, na k a s t r a c j i. Trzeba zwyczajnie owe więzi z krewnymi udaremnić, pozbawiając przyszłego wojownika, biurokratę, duchownego – bądź rodu, bądź potomstwa, bądź obu tych rzeczy naraz. Posługiwano się przeto eunuchami, fizycznie niezdolnymi do posiadania dzieci; duchownymi, których uprzywilejowana pozycja była zależna od zachowania celibatu (co zniechęcało do płodności); cudzoziemcami, których krewni znajdowali się bardzo daleko; członkami innych grup bez praw obywatelskich, którzy stawali się całkowicie bezradni w oderwaniu od pracodawcy. Kolejna technika polegała na zatrudnianiu „niewolników” – ludzi często uprzywilejowanych i wpływowych, ale będących „własnością” państwa i wobec tego niepozostających w żadnej legalnej więzi z kimkolwiek lub czymkolwiek poza tym. Ich pozycja i majątek mogły być odebrane w każdej chwili, i to bez

² Teologowie zajmujący się tworzeniem i interpretowaniem przepisów prawno-religijnych w krajach islamu (przyp. tłum.).

stwarzania choćby pozorów prawnego majestatu; w konsekwencji krewni i poplecznicy zdegradowanego oficjala nie mieli się do kogo odwoływać.

Eunuchom powierzano często zaszczytne funkcje³. Zobowiązani do celibatu duchowni odegrali najważniejsze role w chrześcijaństwie. Wojskowa biurokracja, złożona z niewolników, uwidoczniła się w państwach islamu po upadku kalifatu. Cudzoziemcy grali pierwsze skrzypce w pałacowych strażach i finansowych sekretariatach imperiów.

Kastracja nie była jednak czymś powszechnym. Chińska biurokracja wywodziła się ze „szlachty”, a europejskim feudalom udało się szybko nałożyć zasadę dziedziczenia na pierwotne otrzymywanie ziemi za zasługi. Tych rządzących, którzy mieli formalne prawo, by reprodukować się społecznie i przekazywać swą pozycję potomstwu, nazwiemy *ogierami*.

3. Zarówno o t w a r t y, jak i z a m k n i ę t y charakter elity ma swe zalety. Europejskie duchowieństwo i chińska biurokracja nie stawiały żadnych technicznych przeszkód (podobnie jak muzulmańscy u l e m o w i e), jakkolwiek w rzeczywistości nabór ograniczał się do określonej warstwy społecznej. W hinduizmie kapłani oraz wojownicy byli klasami odrębnymi i zamkniętymi, a ich wzajemne odizolowanie stanowiło być może podstawę całego systemu. W islamie nie kastrowano ani mędrców, ani żołnierzy (z wyjątkiem okresu mameluckiego i janczarskiego)⁴.

4. Klasa rządząca może łączyć funkcje wojskowe z funkcjami duchownymi (i innymi) bądź skrupulatnie je rozdzielać między wyspecjalizowane grupy. Hinduizm dokonywał pod tym

³ Keith Hopkins, *Conquerors and Slaves*, Cambridge 1978, rozdz. 4.

⁴ Mamelucy – wojskowa gwardia władców egipskich, złożona z niewolników tureckich oraz kaukaskich, która w XIII wieku utworzyła własną dynastię rządzącą przez trzy stulecia; Janczary – wyborowa piechota turecka, złożona pierwotnie z młodych chrześcijan wziętych w jasyr (przyp. tłum.).

względem formalnej separacji, podczas gdy europejscy feudalowie pełnili czasem funkcje podwójne (w wojujących zakonach).

Istnieje wiele możliwych kombinacji wynikających z wyboru spośród tych wariantów i prześledzenie ich na konkretnych, historycznych przykładach byłoby rzeczą fascynującą. Dla nas wszakże ważne jest to, co zdaje się wspólne wszystkim wariantom. Rządzący zwykle tkwią w swoistym polu sił – pomiędzy lokalnymi społecznościami o charakterze subnarodowym a stanem lub kastą, która ma charakter ponadnarodowy. Są lojalni wobec warstwy daleko bardziej zainteresowanej w tym, by odróżniać się od warstw niższych, niż w tym, by szerzyć wśród nich własną kulturę; wobec warstwy, której granice często wykraczają poza miejscową administrację, która często bywa transpolityczna i potrafi współzawodniczyć z państwem. Jej terytorium pokrywa się z państwowym tylko w sporadycznych przypadkach (np. chińskiej biurokracji) i wówczas przejawia ona postawy nacjonalistyczne.

Jedyną grupą, o której można powiedzieć, że prowadzi jakąś politykę kulturalną, jest duchowieństwo. Czasem polityka ta polega – jak u braminów – na tworzeniu systemu komplementarnych zależności w obrębie klasy panującej. Usiłują oni wzmocnić swą pozycję, czyniąc się niezastąpionymi, a komplementarność ról, jakie przypisują sobie oraz rządzącym świeckim, formalnie chroni przed upowszechnianiem ich funkcji. Choć żądają monopolistycznego autorytetu w kwestiach rytualnych, nie życzą sobie naśladownictwa. Nie życzą sobie nawet cienia imitacji czy przypochlebiania się, jakkolwiek sami je prowokują.

Gdzie indziej – na przykład w islamie – mędracy odnoszą się z należytą powagą do idei misji wśród notorycznie grzeszących, słabszych współbraci. Nie jest powiedziane, że jedni mają się modlić, inni walczyć, jeszcze inni pracować i że wszyscy powinni nie wchodzić sobie w drogę. Przepisy wiary nie bronią nikomu robić wszystkiego naraz, jeśli tylko

wystarczy uzdolnień, zapалу oraz chęci (ów latentny egalitaryzm okazał się bardzo ważnym czynnikiem w adaptacji islamu do współczesnego świata). Nie ma zatem żadnych formalnych ani teologicznych przeszkód, by prowadzić politykę misyjną *à outrance*⁵. Ale powstaje problem czysto praktyczny: kiedy każdy zagłębi się w studiach teologiczno-prawnych, kto będzie pilnował kóz, owiec i wielbłądów? Na Saharze istnieją plemiona, którym na mocy umowy ponadplemiennej przyznaje się rolę Ludzi Księgi. Lecz w praktyce nie znaczy to wcale, że każdy jest specjalistą od religii. Po prostu zwyczajowo rekrutuje się religijny personel spośród członków tych właśnie plemion. Reszta nadal oddaje się walkom i pracy. Jedynymi zbiorowościami, gdzie rzeczywiście duży procent mężczyzn poświęcał się studiowaniu prawa, były wspólnoty żydowskie we wschodniej Europie. Ale jest to przypadek szczególny i skrajny, a poza tym stanowiły one tylko część społeczeństwa bardziej złożonych.

Tak więc w stadium rolniczo-piśmiennym warstwa wykształcona nie może zdominować i wchłonąć całego społeczeństwa. Czasem wzbraniają jej tego stworzone przez nią samą reguły, a czasem udaremniają to okoliczności zewnętrzne, które w każdych warunkach potrafią skutecznie zniweczyć wszelkie aspiracje.

W społeczeństwie agrarnym próżno marzyć o upowszechnieniu wykształcenia i o jednolitej kulturze, narzucającej odgórnie pewne normy i umacniającej przez pismo. I jeśli nawet program taki przeblyskuje czasem w poniekórych doktrynach teologicznych, jest on nie do zrealizowania. Tego zwyczajnie nie da się zrobić – brakuje środków.

A co się dzieje, gdy pewnego dnia wykształcenie staje się r z e c z y w i ś c i e powszechne, gdy każdy staje się klerkiem i gdy odbywa się to nie za sprawą kapłanów i mędrców, nie na zasadzie cudownej

⁵ (franc.) bez umiaru (przyp. tłum.).

i heroicznej dżihad⁶, lecz w wyniku działania znacznie głębszych sił społecznych, w wyniku totalnej przemiany w sferze podziału pracy i innych procesów wytwórczych oraz poznawczych? Odpowiedź na to pytanie i opis owej przemiany okażą się kwestią podstawową w zrozumieniu zjawiska nacjonalizmu.

Zważmy też, że w ustroju agrarnym kastrowano systematycznie (za pomocą którejś z omówionych technik) tylko część elity i tylko w części społeczeństw. I że przecież nie sposób – co prorokował już Platon – kastrować w nieskończoność. I gwardianie (nawet mamelucy czy janczarzy), i urzędnicy, i prebendarze ulegali korupcji; zyskiwali udziały, koneksje oraz następców; gonili za zaszczytami, bogactwem i zapewnieniem sobie nieśmiertelności. Człowiek epoki agrarnej najwidoczniej musiał być zrobiony z jakiegoś sprzedajnego metalu⁷.

Jego następca, człowiek epoki industrialnej, zdaje się stworzony z lepszej materii, choć niekoniecznie z kruszcu. Co się dzieje, gdy powstaje porządek społeczny, w którym wszyscy są wykształceni, w którym piśmienność stanowi warunek wstępny wyspecjalizowania się w czymkolwiek, w którym właściwie żadne zajęcie nie ma już charakteru dziedzicznego? Gdy również kastrowanie okazuje się czymś powszechnym, a co więcej, dokonywanym skutecznie; gdy każdy z nas jest mamelukiem *de robe*⁸, przedkładającym zobowiązania zawodowe nad rodzinę? W czasach powszechnego wykształcenia i powszechnego mameluctwa zmieniają się radykalnie relacje między kulturą a polityką. Kultura wyższa ogarnia całe społeczeństwo, zaczyna być jego wyznacznikiem i wymaga politycznego wsparcia. N a t y m w l a ś n i e polega sekret nacjonalizmu.

⁶ (arab.) święta wojna (przyp. tłum.).

⁷ Aluzja do mitu z ks. III „Państwa” Platona, w którym rządzący zostali stworzeni ze złota, wojownicy ze srebra, a rolnicy i rzemieślnicy z brązu (przyp. tłum.).

⁸ (franc.) na urzędzie (przyp. tłum.).

3. Społeczeństwo industrialne

Początki społeczeństwa przemysłowego są wciąż przedmiotem akademickich dysput. Bardzo możliwe, że dysputy te trwać będą wiecznie. W zbiorowości dużej, złożonej i zróżnicowanej dokonała się niesłychanie skomplikowana transformacja i było to zdarzenie jedyne w swoim rodzaju: nie sposób bowiem traktować industrializacji naśladowczej jako zdarzenia tego samego typu co industrializacja pierwotna – właśnie dlatego, że jest ona imitowaniem, robieniem czegoś, gdy się już wie, że można to zrobić, przedsięwzięciem, które dostało niesprawiedliwe fory (jakkolwiek naśladowany ideał interpretowano bardzo rozmaicie). Nie da się powtórzyć owego początku, kiedy ludzie nie wiedzieli, co robią; początku, którego istotną była nieświadomość. Nie da się go powtórzyć z powodów oczywistych: już sam fakt repetycji czyni ją czymś różnym od oryginału; po wtóre, nie jesteśmy w stanie odtworzyć wszystkich warunków, jakie panowały w Europie Zachodniej w tym okresie: po trzecie, względy moralne nie pozwalają eksperymentować na taką skalę po to tylko, by coś ustalić teoretycznie. Uchwycenie zresztą przyczynowych wątków procesu tak skomplikowanego wymagałoby nie jednej, lecz wielu powtórek.

Etiologia zjawiska nie jest jasna, ale można mieć nadzieję na pewne postępy w dziedzinie ogólnych modeli funkcjonowania społeczeństwa

industrialnego. Moim zdaniem, słynną pracę Webera (*Etyka protestancka a duch kapitalizmu*) należy cenić nie tyle za ciekawą, lecz spekulatywną i niekonkluzywną hipotezę na temat początków kapitału, ile za rozważania nad konstytutywnymi cechami nowego porządku społecznego. Choć badacze przenieśli (co okazało się zbawienne) swe ambicje z genezy kapitalizmu na genezę industrializmu dopiero po śmierci Webera (gdy okazało się, że powstają społeczeństwa przemysłowe, ale niekapitalistyczne), konieczność przeformułowania głównego problemu uwidacznia się już w jego zafascynowaniu biurokracją, o której pisał z równą pasją co o przedsiębiorczości. Jeżeli biurokrata uosabia *n o w e g o d u c h a* w tym samym stopniu co biznesmen, mamy oczywiście do czynienia z industrializmem, a nie z kapitalizmem.

W analizie Weberowskiej, jak w każdej sensownej analizie epoki wielkiego przemysłu, decydującą rolę odgrywa pojęcie *r a c j o n a l n o ś c i*. Weber nie gustował zbyt w konsekwentnych i wyraźnych definicjach, zwłaszcza w tym konkretnym przypadku, ale z kontekstów, w jakich pojawia się racjonalność, można wywnioskować, co przez nią rozumiał i dlaczego uważał ją za niezwykle istotny czynnik. Tak się złożyło, że pojęcie to stanowiło przedmiot głębokich dociekań największych filozofów osiemnastego wieku, Immanuela Kanta i Davida Hume'a. Obaj ludzili się, że opisują umysł ludzki jako taki, *an sich*, w każdym miejscu i każdym czasie; faktycznie zaś opisywali logikę nowego ducha, który właśnie wtedy nastal.

Na Weberowską racjonalność składają się na pewno dwa elementy. Pierwszy z nich to koherencja, spójność, analogiczne traktowania analogicznych przypadków; coś, do czego wzdycha porządny biurokrata, co jest jego punktem honoru. Drugi to skuteczność, trzeźwy wybór najlepszych środków do osiągnięcia jasno wyznaczonego i jasno

sformulowanego celu – słowem, coś, co cechuje idealnego przedsiębiorcę. Można by rzec: nowy duch zrodził się w urzędach i przedsiębiorstwach.

Nie sądzę, by te składniki były naprawdę od siebie niezależne. Skuteczność środków z uwagi na cele oznacza między innymi, że wybierać będziemy zawsze takie samo rozwiązanie danego problemu, nie bacząc na „nierелеwantne okoliczności”, a to pociąga za sobą natychmiast biurokratyczny wymóg symetrycznego traktowania. Zależność odwrotna nie jest widoczna od razu – z symetrycznego traktowania nie wynika bezpośrednio imperatyw skuteczności (jak spostrzegł sam Weber, urzędnicy – zwłaszcza sumienni i uczciwi – bywają mało efektywni); zważmy jednak, że każde działanie mające zaprowadzić ład i symetrię, jeśli ma być trwale i rzetelne, nie może się obejść bez jakiegoś ogólnego, neutralnego idiomu, w którym opisać się zarówno cele, jak i rzeczywistość, tj. warunki, w jakich cele owe chce się osiągnąć. A ten jasny język celów i środków dopuszczać będzie tylko taką charakterystykę działania, w której środki wybiera się wyłącznie z uwagi na ich maksymalną skuteczność.

W Weberowskiej racjonalności kryje się coś głębszego. Coś, czego dociekali Kant i Hume pod mylnym nagłówkiem badań nad ludzkim umysłem: wspólna miara rzeczy, uniwersalna waluta pojęciowa, która ujmuje wszystko w jednolite kategorie. A także coś, czego domagał się Kartezjusz i co nazwał *esprit d'analyse*, zmysłem analizy. Racjonalność w sensie współczesnym zakłada i jedno, i drugie.

Uniwersalizm pojęciowy to umiejscowienie wszelkich faktów w jednej, ciągłej przestrzeni logicznej, co sprawia, że opisujące je zdania można ze sobą łączyć i że zdania te są wewnątrznie powiązane. Świat jest jeden i jeden jest język. Czy raczej od strony negatywnej: nie ma faktów i dziedzin szczególnych, uprzywilejowanych, odizolowanych; faktów, których inne fakty nie mogą podważyć ani splugawić; faktów zachodzących w swych własnych odosobnionych przestrzeniach. Natomiast

w tradycyjnych, preracjonalistycznych wizjach rzeczywistości uderza nas optyka przeciwna: istnienie wielu światów, które są niejednorodne i tworzą hierarchię, oraz istnienie faktów uprzywilejowanych, uświęconych – faktów, których nie można traktować w zwykły sposób.

W społeczeństwach tradycyjnych języki polowania, żniw, rytuałów, narad, kuchni, haremu były systemami autonomicznymi. Ktoś, kto zestawiałby ze sobą zdania z tak różnych dziedzin i usiłował wykazać ich wzajemną sprzeczność bądź starał się je uzgodnić, dopuszczalby się gafy czy nawet bluźnierstwa i bezbożności, a całe przedsięwzięcie uznano by za kompletnie niezrozumiałe. W społeczeństwach współczesnych przyjmuje się, że wszystkie denotacyjne użycia języka odnoszą się do jednego, spójnego świata, że można je zredukować do jednego idiomu i że nie ma nic złego w ich zestawianiu. Hasło „jednoczyć za wszelką cenę” nie brzmi absurdalnie; zostało wpisane w wiele programów filozoficznych. I nie wylęgło się w głowach filozofów – wyrosło z głębokich potrzeb społecznych.

Zrównywanie i ujednolicanie faktów nie jest jednak kompletne, jeżeli nie towarzyszy mu *esprit d'analyse*, rozdzielanie wszystkiego, co da się rozdzielić; jeżeli nie rozbija się zarazem (przynajmniej myślowo) wszelkich całości na składniki; jeżeli nie odrzuca się pojęciowych transakcji wiązanych. Tradycyjne wizje świata wraz z ich przesądami utrzymują się właśnie dzięki pojęciowym zbitkom; możemy się z nich wyzwolić tylko wtedy, gdy uparcie będziemy tłuc te skamieliny na kawałki. Zbitkom i nieciągłości pojęciowej odpowiada na płaszczyźnie społecznej trwałość grup i struktur, owe zaś ujednolicone, zestandaryzowane, metryczne ujęcia rzeczywistości, jakie widać u Kanta i Hume'a, są analogiem anonimowych i równych kolektywów w społeczeństwach masowych. Oczywiście, obchodzą nas tu bardziej ludzie i ich ugrupowania niż idee, ale unifikacja idei, tworzenie jednolitych i ciągłych systemów pojęciowych

wyraźnie wiąże się z powstawaniem zbiorowości płynnych wewnętrznie i ciągłych kulturowo.

Spoleczeństwo industrialne jest pierwszym społeczeństwem, które żyje z bezustannego, nieprzerwanego rozwoju, ze stałego doskonalenia, i które przywykło na to liczyć. Nic więc dziwnego, że jest także pierwszym społeczeństwem, w którym pojawia się pojęcie i zarazem ideał postępu, ciągłego ulepszania. Jego główny model sprawowania kontroli to powszechny *Danegeald*¹, powściąganie społecznej agresji za pomocą dóbr materialnych, a jego największa słabość to kapitulacja wobec każdej czasowej redukcji funduszy na owo społeczne przekupstwo i groźba utraty legitymizmu, ilekroć róg obfitości zostaje zablokowany i strumień dóbr nie płynie już wartko. W przeszłości wiele społeczeństw dokonywało innowacji i polepszało swój byt; czasem nawet takie pomyślne okoliczności nadciągały nie pojedynczo, lecz w całym ordynku. Nigdy jednak nie polepszało się w sposób nieprzerwany i nikt tego nie oczekiwał. Musiało więc zdarzyć się coś, co wywołało te niespotykane dotąd rachuby.

Istotnie, zdarzyło się coś niezwykłego. Koncepcja świata jednolitego, poddanego systematycznym i bezwyjątkowym prawom, dopuszczającego wszelkie badania, oferuje nieskończone możliwości nowych kombinacji środków, gdzie nie ma na wstępie żadnych granic ani przewidywań: nic nie jest zakazane i dopiero świadectwa empiryczne okażą, jak rzeczy się mają i jak można je ze sobą łączyć, by osiągnąć pożądane cele. Była to wizja dotąd nieznaną. Każdy ze starych światów stanowił z jednej strony celowy, hierarchiczny, „znaczący” kosmos, z drugiej zaś – całość niejednolitą, złożoną z wielu części mających swą własną logikę i swój

¹ Trybut płacony w X i XI wieku przez Anglosasów, by powstrzymać inwazję duńską (przyp. tłum.).

własny idiom, niepoddających się totalnemu uporządkowaniu. Nowy świat cechuje natomiast moralna inercja i brak różnorodności.

Kodyfikację tej wizji odnajdujemy w filozofii Hume'a, w jego słynnych rozważaniach nad przyczynowością. Są one konsekwencją ogólnej koncepcji, którą można w skrócie przedstawić następująco: nic nie wiąże się z niczym z samej swej natury, z konieczności. Związki zaś rzeczywiste można ustalić, oddzielając najpierw w umyśle wszystko, co da się wyobrazić oddzielnie, a następnie obserwując, co się z czym wiąże w faktycznym doświadczeniu.

Czy świat jest taki? N a s z jest. To warunek niezbędny nieograniczonych odkryć i zarazem płacona za nie cena. Badań nie mogą krępować żadne naturalne powinowactwa i związki rzeczy, wbudowane w tę czy inną wizję albo styl życia. Oczywiście, z Hume'owskich rozważań nad przyczynowością wylania się nie tylko trafny obraz tła, na jakim porusza się wieczny i wolny badacz; analogiczne założenia przyświecają poczynaniom postaci, która odpowiada mu w sferze ekonomicznej – poczynaniom nowoczesnego przedsiębiorcy. Kupiec czy fabrykant epoki rozumu kpi sobie ze zbitek robocizny, techniki, materiału i szablonu, przypisanych przez zwyczaj i skrępowanych społecznym porządkiem oraz rytmem; zarówno jego własne postępy, jak i postępy ekonomii, której jest częścią, zależą od swobodnego wyboru środków, które w świetle doświadczenia (i niczego więcej) posłużą osiągnięciu jakiegoś jasnego celu, na przykład maksymalizacji zysku. (Jego poprzednik, a nawet zdarzający się jeszcze dziś przedsiębiorca typu feudalnego nie potrafiłby sformułować pojedynczego kryterium sukcesu. Nie umiałby oddzielić zysku od takich względów, jak, powiedzmy, zapewnienie sobie odpowiedniej pozycji w społeczności. Adam Smith jedynie widział jasno różnicę między mieszczaninem z Glasgow a kimś w rodzaju

Cameron z Lochiel². Natomiast teoria przyczynowości Hume'a sankcjonuje zachowania pierwszego z nich.)

Tę wizję społeczeństwa uzależnionego od rozwoju ekonomicznego i poznawczego (nierozdzielnie ze sobą splecionych) przywołaliśmy wyłącznie dlatego, że interesują nas konsekwencje, do jakich prowadzi bezustanny rozwój i bezustanny postęp. Okazuje się jednak, że między owymi konsekwencjami a wstępną wizją zachodzą zdumiewające paralele.

Spółeczeństwo nieprzerwanego rozwoju

Rozwój poznawczy opiera się na założeniu, że nic nie wiąże się z niczym w sposób trwały i że wszystko można przemyśleć na nowo. Tego samego założenia w stosunku do ludzkich działań i ludzkich ról wymaga rozwój ekonomiczny i produkcyjny. Role stają się fakultatywne i instrumentalne. Tradycyjna stabilność ich struktury nie daje się pogodzić ze wzrostem i innowacjami. Innowacja oznacza przecież robienie czegoś nowego, co nie może pokrywać się swym zakresem z działaniem dotychczasowym. Na pewno większość społeczeństw potrafi uporać się z okazjonalnymi korektami w podziale zajęć i w zasięgu poszczególnych gildii, podobnie jak drużyna piłkarska potrafi zachować ciągłość mimo eksperymentalnych modyfikacji w jej składzie. Ale co się dzieje, gdy zmiany są permanentne, gdy stale zmiany są jedyną niezmienną cechą porządku społecznego?

Odpowiadając na to pytanie rozwiążemy w znacznej mierze zagadkę nacjonalizmu. Wyrasta on bowiem z p e w n e g o typu podziału

² Nazwa szkockiego klanu i jego rodowej siedziby (przyp. tłum.).

pracy – z podziału, który jest bardzo złożony i jednocześnie podlega niustannym, kumulującym się zmianom.

Wysoka wydajność – na co kładł taki nacisk Smith – wymaga wyrafinowanego podziału pracy. A wydajność ciągle rosnąca wymaga podziału nie tylko wyrafinowanego, ale także stale i szybko przeobrażającego się. Warte zmiany systemu ról ekonomicznych oraz zajmowanych w nim miejsc pociągają za sobą natychmiastową, ważną konsekwencję: ludzie nie mogą na ogół spędzić życia w tej samej niszy i bardzo rzadko pozostają w niej z pokolenia na pokolenie. Pozycja społeczna tylko wyjątkowo (z różnych powodów) przechodzi z ojca na syna. Smith spostrzegł ulotność burżuazyjnych fortun, błędnie natomiast uznał za ostoję ziemiaństwo, traktując zbyt serio jego genealogiczne mity.

Konsekwencją z kolei tej mobilności jest szczególnie egalitaryzm. Nie dlatego dzisiejsze społeczeństwa są mobilne, że są egalitarne; odwrotnie, są egalitarne, bo są mobilne. Co więcej, muszą być mobilne, czy się im to podoba, czy też nie, ponieważ inaczej nie zaspokoilyby swej straszliwej, przytłaczającej żądz ekonomicznego wzrostu.

Spółczesność, w którym wciąż gra się w komórki do wynajęcia, nie może wznosić twardych barier klasowych, kastowych czy stanowych między różnymi zbiorami wynajmowanych komórek. Przyhamowałoby to ruchliwość, a ponadto wzniciłoby nieznośne napięcia. Tolerujemy najgorsze nierówności, jeżeli mają charakter stały i jeżeli uszłyca je zwyczaj. W gorączkowym ruchu zwyczajowi brak czasu, by uszłyca je cokolwiek. Toczący się kamień nie obrośnie w mech; w społeczeństwie toczących się kamieni stratyfikacja nie obrośnie w aureolę. Istnieje tu rozwarstwienie i nierówność, ale nie rzuca się to w oczy, gdyż zostaje przytłumione przez pewną stopniowość bogactwa i prestiżu, przez brak społecznego dystansu, przez zbieżność stylów życia, przez jakby probabilistyczną, statystyczną naturę zróżnicowań (w przeciwieństwie do

sztynnych, absolutyzowanych, przepastnych zróżnicowań w społeczeństwie agrarnym), wreszcie przez wrażenie powszechnej mobilności.

Wrażenie takie nie bierze się z niczego. Na pewno można dyskutować, czy często nie bywa ono przesadne, ile w nim uludy, a ile rzeczywistości, bez wątpienia jednak w systemie zmieniających się ciągle ról pełniący je ludzie – wbrew opiniom niektórych lewicujących socjologów – nie są i nie mogą być uwięzieni w różnicach klasowych. W porównaniu z agrarnym, jest to społeczeństwo mobilne i egalitarne.

Lecz nie wyczerpaliśmy jeszcze kwestii egalitaryzmu i mobilności w ekonomii typu przemysłowego, nastawionej na ciągły rozwój. Są pewne dodatkowe, subtelne własności nowego podziału pracy, które najlepiej uchwycić, gdy się go zestawi z podziałem w zaawansowanym społeczeństwie agrarnym. Podziały te różnią się oczywiście tym, że jeden jest stały, a drugi zmienny. W gruncie rzeczy jeden chce być stały, drugi zaś chce być zmienny; jeden udaje większą trwałość niż ta, na jaką faktycznie pozwalają społeczne realia, drugi natomiast udaje, że spełnia ideał egalitaryzmu i przypisuje sobie większą mobilność niż ta, na jaką faktycznie pozwalają istniejące ograniczenia. Ale mimo iż w obu systemach wyolbrzymia się główne cechy, przysługują im one naprawdę: system agrarny jest sztywny, system industrialny jest mobilny. Jeśli na tym polega różnica oczywista, jakie są różnice towarzyszące?

Porównajmy szczegóły podziału pracy. W przeciętnym społeczeństwie industrialnym każdy rodzaj czynności wymaga przynajmniej jednego rodzaju specjalisty; mechanicy samochodowi, na przykład, dzielą się na ekspertów od poszczególnych marek i od części wozów. W dużych populacjach – na zasadzie choćby prostej arytmetyki – jest duża różnorodność zajęć. I w tym sensie podział pracy posunął się tu istotnie daleko.

Ale wedle innych kryteriów – niewykluczone, że posunął się on dalej w rozwiniętych społeczeństwach agrarnych. Poszczególne specjalizacje

dzieli tu od siebie znacznie większy dystans niż liczne specjalizacje społeczeństwa industrialnego, które znamionuje pewne powinowactwo stylu. Specjalizacja w dojrzałym społeczeństwie agrarnym bywa czymś krańcowym: owocem wieloletniego treningu, który trwa całe życie, rozpoczyna się we wczesnej młodości i wymaga poświęceń oraz zarzucenia wszelkich pozostałych zainteresowań. W wytworach sztuki i rzemiosła tych społeczeństw widać ogromny nakład pracy i umiejętności, a osiągają one często taki poziom perfekcji i mistrzostwa, że nie może się z nim równać nic, co powstało w społeczeństwach industrialnych, gdzie dekoratorstwo, gastronomia, narzędzia i odzież to sfery notorycznej tandety.

Również scholastyczna, rytualna biegłość uczonych – jakkolwiek jałowa i sterylna – nierzadko ociera się o granice, do jakich może dojść ludzki umysł. Wieśniacy, stanowiący większość w społeczeństwach agrarnych, są w swych zwykłych funkcjach wzajem zastępowalni, natomiast specjaliści tworzą warstwę, której elementy są w znacznym stopniu wobec siebie komplementarne: każdy zależy od innych, każda grupa polega na innych grupach i nikt nie jest ostatecznie samowystarczalny.

Ciekawe, że w społeczeństwie industrialnym specjalistów dzieli mniejszy dystans, mimo że istnieje w nim więcej specjalizacji. Jedni specjaliści mogą w zasadzie pojąć sekrety drugich, podręczniki pisane są żargonami, które często się ze sobą krzyżują, a przekwalifikowanie się nie budzi zgrozy, choć może być trudne.

Niezależnie więc od stabilności i mobilności występują głębokie i doniosłe różnice jakościowe w samym podziale pracy. Durkheim mylił się, gdy w końcu zaliczył do „solidarności organicznych” zarówno zaawansowane cywilizacje preindustrialne, jak i społeczeństwa industrialne; mylił się, nie dostrzegając w nich żadnych dalszych dystynkcji. Zachodzi bowiem ważna różnica: w społeczeństwie industrialnym przyuczanie ma w większej swej części charakter ogólny, niezwiązany z przyszłą

działalnością zawodową objętych nim osób, a co więcej, p o p r z e d z a ono zwykle tę działalność. Społeczeństwo industrialne może być wedle wszystkich kryteriów najbardziej wyspecjalizowanym społeczeństwem w historii, ale jego system edukacji jest systemem n a j m n i e j wyspecjalizowanym, poddanym niemal całkowitej standaryzacji. Dzieci i młodzież przechodzą ten sam rodzaj treningu i trwa on do zdumiewająco późnego wieku. Szkoły specjalistyczne nabierają prestiżu dopiero w ostatnim stadium procesu kształcenia, jako uwieńczenie długiej, m o z o l n e j nauki dla wszystkich; jeśli dokonują naboru we wczesnych latach, uważa się je za gorsze od pozostałych.

Mamy tu do czynienia z paradoksem, czy też z nielogicznym przeżytkiem z poprzedniej epoki? Obserwując w szkołach wyższych pewne elementy edukacji, jaka przystawała „dżentelmenowi”, czyli członkowi klasy próżniaczej, nietrudno skłaniać się ku drugiemu przypuszczeniu. Niektóre fanaberie i pozy należy rzeczywiście położyć na karb przeżytków, ale to, co jest uderzającą cechą dzisiejszego szkolnictwa – powszechny, ogólny, niewyspecjalizowany trening – wiąże się z wyspecjalizowanym społeczeństwem industrialnym nie na zasadzie paradoksu, lecz na zasadzie konieczności i dostosowania. Ten rodzaj specjalizacji, jaki spotykamy w społeczeństwie industrialnym, opiera się właśnie na wspólnej podstawie – na standardowym wyszkoleniu wszystkich obywateli.

We współczesnej armii rekruci odbywają najpierw zajęcia ogólne, w czasie których powinni opanować i przyswoić sobie pewne elementarne umiejętności, rytuały i słownictwo: podstawy, które są właściwe całej armii. Dopiero później rekruci przechodzą trening bardziej szczegółowy. Armia przyjmuje, że każdego dobrze wyszkolonego rekruta można będzie w razie potrzeby przekwalifikować bez większej straty czasu, z wyjątkiem, oczywiście, niewielkiej liczby specjalistów wysokiej klasy. Współczesne społeczeństwo przypomina pod tym względem armię,

a nawet ją przewyższa. Urządza wszystkim swym rekrutom długie i sumienne szkolenie, w którym kładzie się nacisk na opanowanie czytania, pisania, liczenia, nabycie podstawowych umiejętności społecznych, przyswojenie odpowiednich nawyków w pracy, elementarne obeznanie z technologią. Szczegółowe kompetencje, jakich wymaga dany zawód, zdobywamy dopiero w trakcie jego wykonywania bądź poprzez trening dodatkowy, niepomiarne krótszy. Zakłada się, że każdy, kto przeszedł trening ogólny, przeznaczony dla całej populacji, może się bez trudu przekwalifikować. Partykularne umiejętności sprowadzają się bowiem do paru szybkich do wyuczenia technik oraz „doświadczenia”, tj. znajomości środowiska, personelu i sposobu działania. Wszystko to da się nadgonić, bo też – mimo pewnej ochronnej aury tajemniczości – nie ma w tym nic nadzwyczajnego. Rzecz jasna, jeśli nie liczyć tych niewielu prawdziwych specjalistów – ludzi, których zajęcie wymaga długotrwałych przygotowań i których nie sposób zastąpić kimś, kto nie ma identycznego wykształcenia i równego talentu.

Powszechność oświaty i prawo do nauki należą do panteonu współczesnych wartości. Mówią o nich mężowie stanu i politycy; wpisano je w deklaracje praw człowieka, konstytucje, programy partyjne itd. Podobnie deklamuje się o rządzie reprezentatywnym i spolegliwym, o wolnych wyborach, o niezawisłym sądownictwie, o wolności słowa, zgromadzeń itd. Większość tych drogocennych wartości jest na rozległych polaciach naszego globu systematycznie ignorowana. Jakże często bezpieczniej traktować je jako puste frazesy. Konstytucja gwarantująca wolność słowa informuje nas o społeczeństwie, którego jakoby dotyczy, w tym samym stopniu, w jakim osoba, która powiada „dzień dobry”, informuje nas o pogodzie. Co jednak osobliwe i znaczące, zasada powszechnej oświaty stanowi wyjątek. Jest przestrzegana, a nie tylko szumnie honorowana. Tę wyjątkowość trzeba wyjaśnić. Profesor Ronald

Dore³ skrytykował dosadnie tendencję, widoczną zwłaszcza w krajach rozwijających się, do przeceniania kwalifikacji formalnych, „papierkowych”. Niewątpliwie prowadzi ona do szkodliwych skutków ubocznych. Sądzę jednak, że Dore nie uświadamia sobie w pełni, jak głęboko sięgają korzenie zjawiska nazwanego przezeń Chorobą Dyplomu. Żyjemy w świecie, w którym nie sposób już respektować nieformalnego, prywatnego przekazywania umiejętności, ponieważ zanikają struktury społeczne, które ową transmisję uniemożliwiały. Musimy więc respektować wiedzę poświadczoną przez bezstronne centra szkoleniowe, wydające swe certyfikaty na podstawie uczciwych, obiektywnych sprawdzianów. Na Chorobę Dyplomu jesteśmy po prostu skazani.

Wszystko zdaje się przemawiać za tym, że opisany powyżej typ edukacji – edukacji powszechnej, ogólnej, zestandaryzowanej – odgrywa r z e c z y w i ś c i e jakąś istotną rolę w funkcjonowaniu dzisiejszego społeczeństwa; że nie jest częścią retoryki ani reklamiarstwa. Aby zrozumieć, na czym ta rola polega, trzeba nam teraz rozważyć (jak twierdził Marks, choć co innego miał na myśli) nie tylko sposoby produkcji w tym społeczeństwie, ale także właściwe mu sposoby reprodukcji.

Genetyka społeczna

Reprodukowanie społecznych jednostek i grup odbywa się bądź spontanicznie, bądź metodą scentralizowaną. Są, oczywiście, rozliczne sposoby pośrednie, zajmiemy się jednak nimi dopiero po rozpatrzeniu możliwości skrajnych, biegunowych.

³ Ronald Dore, *The Diploma Disease*, London 1976. W kwestii społecznych implikacji umiejętności czytania i pisania w minionych epokach zob. Jack Goody (ed.) *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge 1968.

Reprodukcja spontaniczna polega na tym, że rodzina, klan, wioska, segment plemienny czy inna mała zbiorowość zagarnia urodzone w niej dzieci i poprzez sam udział we wspólnym życiu (oraz instrukcje, ćwiczenia, wskazówki, *rites de passage*⁴ itp.) przekształca je w dorosłych, którzy tylko nieznacznie różnią się od poprzedniej generacji. Zbiorowość wraz ze swą kulturą zapewnia sobie dalsze trwanie.

Metoda scentralizowana polega na posłużeniu się (jako dodatkiem do metody pierwszej lub zamiast niej) jakąś instytucją szkolącą, która jest czymś różnym od lokalnej zbiorowości, która przejmuje młodych ludzi i która w momencie zakończenia treningu zwraca ich szerszemu społeczeństwu, aby tam pełnili wyuczone role. System ten doprowadzono do perfekcji w imperium osmańskim, gdzie na zasadzie *devshirme*⁵ i janczarstwa przysposabiano młodych chłopców (składanych w danię przez podbite populacje lub kupionych jako niewolników) do pracy w wojskowości i administracji i gdzie szkolenie przebiegało w całkowitym oderwaniu od rodziny i miejsca pochodzenia. W łagodniejszej wersji system ów był i jest nadal praktykowany przez brytyjską klasę wyższą, która już we wczesnych latach życia swego potomstwa zdaje się na szkoły z internatami. Można go zresztą czasem spotkać nawet w prostych, niepiśmiennych zbiorowościach rolniczych.

W niektórych społeczeństwach poszczególne wspólnoty mogą w razie konieczności reprodukować się samodzielnie, bez pomocy pozostałej części społeczeństwa. W innych udaremnia to wysoki stopień komplementarności i wzajemnych powiązań. Mówiąc ogólnie, do reprodukcji samodzielnej są zdolne segmenty i wiejskie wspólnoty

⁴ (franc.) rytuały przejścia (przyp. tłum.).

⁵ Okup w postaci dzieci płci męskiej, nakładany w imperium osmańskim na innowierców (przyp. tłum.).

społeczeństwa agrarnego. Dlatego właśnie w antropologii powstało pojęcie „społeczeństwa segmentowego”: segment to miniatura całości; to część, która może zrobić wszystko na mniejszą skalę.

Trzeba tu odróżniać samowystarczalność ekonomiczną od samowystarczalności edukacyjnej. Rządzące warstwy społeczeństwa agrarnego nie mogłyby się obejść bez wartości dodatkowej, wytwarzanej przez pozostałych, ale nie potrzebują warstw niższych, by przekazać swe umiejętności następnemu pokoleniu. Niesamowystarczalność bywa też konsekwencją pewnych regul społecznych, które na przykład każą wspólnotom szukać na zewnątrz specjalistów rytualnych albo młodych kobiet do zamęścia. Nas jednak interesuje zdolność do samodzielnej reprodukcji, pojętej jako samodzielne wychowanie następców przez grupę. Istnieje wiele jej form mieszanych i pośrednich: feudalowie wysyłający swych synów na dwór w charakterze na poly zakładników, na poly uczniów; mistrzowie przyjmujący do terminu chłopców, którzy nie są z nimi spokrewnieni itd.

W społeczeństwie agrarnym sytuacja przedstawia się następująco: większość jego członków należy do jednostek reprodukujących się samodzielnie. Młodzież przyucza się spontanicznie, wciągając ją w normalny tok życia i obywając się jak zwykle bez pomocy specjalistów. Natomiast młodzież w warstwach rządzących poddawana jest na ogół treningowi specjalistycznemu, pod okiem pełnoetatowych nauczycieli, którzy reprodukują się przez instytucję terminowania i którzy w ramach nadgodzin świadczą dla ludności usługi rytualne, terapeutyczne, doradcze, sekretarskie itd. Aby wyraźnie podkreślić różnicę, jaka zachodzi między tymi dwoma typami przyuczania, nazwijmy pierwszy z nich „akulturacją”, rezerwując miano „nauki” dla specjalistycznego e g z o t r e n i n g u (przez analogię do egzogamii), który wymaga fachowców spoza wspólnoty.

Niezwykle ważną grupą w społeczeństwie agrarnym są klerkowie: ludzie, którzy umieją czytać i pisać i którzy mogą przekazać tę

umiejętność innym. Są specjalistami bez względu na to, czy tworzą gildię albo inną organizację, czy też nie. Ponieważ pismo bardzo prędko wykracza poza czysto techniczny użytek w rejestrowaniu i nabiera doniosłości moralnej oraz teologicznej, klerkowie stają się kimś więcej niż pisarzami. Liczy się nie sama czynność pisania, lecz to, co jest napisane, a proporcja sacrum do profanum w tekstach przechyla się w tym społeczeństwie zdecydowanie na korzyść sacrum. Ci, którzy czytają i piszą, są więc specjalistami i zarazem kimś więcej niż specjalistami; stanowią część społeczeństwa i jednocześnie uważają się za jego glos. Ich zawód coś k o m u n i k u j e, a w dodatku komunikuje coś szczególnego – różnią się pod tym względem nie tylko od druciarzy, ale nawet od drzeworytników.

W społeczeństwie agrarnym specjaliści budzą często strach lub pogardę. Klerków postrzega się ambiwalentnie, ale ich pozycja jest zazwyczaj dość wysoka. Są fachowcami i jedną z wielu grup społecznych, lecz roszczą sobie pretensje do przemawiania w imieniu całości. Położenie klerków cechuje pewna paradoksalność. Logicy wydobywają czasem ze swego skarbcza lamigłówek (ponoć głębokich i znaczących) starą Antynomię Fryzjera: istnieje miasteczko, w którym każdy mężczyzna albo goli się sam, albo jest golony przez fryzjera. A co z fryzjerem? Czy goli się sam, czy też goli go fryzjer? Zostawmy odpowiedź logikom. Czy jednak sytuacja klerków nie przypomina owego fryzjera? Reprodukują swój cech, kształcąc początkujących; uczą także w jakimś stopniu resztę społeczeństwa lub świadczą mu inne usługi. A oni sami? Golą się, czy też goli ich fryzjer? Problem nie jest czysto logiczny i wcale niełatwo go rozwiązać.

Współczesne społeczeństwo uporало się z nim, czyniąc klerkiem k a ż d e g o obywatela. Klasa dotąd powszechna tylko potencjalnie przekształciła się w klasę rzeczywiście powszechną i ma uczyć każdego bez wyjątku. Egzoedukacja stała się normą i kulturowo nikt nie goli

się sam. W dzisiejszym społeczeństwie żadna jego część nie może reprodukować się samodzielnie, chyba że odznacza się rozmiarami, które pozwalają na utrzymywanie autonomicznego systemu szkolnictwa. Reprodukowanie w pełni zsocjalizowanych osobników jest obecnie fragmentem ogólnego podziału pracy, a nie zadaniem pozostającym w gestii poszczególnych wspólnot.

Dlaczego tak musi być? Co za fatum popycha nas w tę stronę? Dlaczego wykształcenie dla wszystkich – by powtórzyć to pytanie raz jeszcze – jest jedynym hasłem, które wszędzie traktuje się ze śmiertelną powagą?

W pewnym stopniu prowadzi do tego nacisk, jaki kładzie się w społeczeństwie industrialnym na zawodową mobilność i na zmienność podziału pracy. Społeczeństwo, którego cały system polityczny, a nawet światopogląd i porządek moralny, wspiera się w ostatecznym rozrachunku na rozwoju ekonomicznym, na przekupywaniu dostatkami, na oczekiwaniu, iż zaspokojenie potrzeb będzie stale wzrastać, społeczeństwo, w którym legitymizm zależy od podtrzymywania tej nadziei – takie społeczeństwo musi wciąż szukać innowacji, a więc musi mieć elastyczną strukturę zatrudnienia. Jego członkowie – czy to z generacji na generację, czy w trakcie osobniczego życia – muszą być gotowi do podjęcia nowych zadań. Przechodzą zatem jednakowy trening ogólny, owe zaś dodatkowe umiejętności związane z poszczególnymi zawodami nie są zwykle czymś nadzwyczajnym i można je opanować, posługując się podręcznikami zrozumiałymi dla każdego, kto posiadał wiedzę elementarną (podkreślmy tu, że elementarną w porównaniu co najwyżej z intelektualną c z o l ó w k ą społeczeństwa agrarnego, bo z pewnością nie z jego przeciętnym poziomem).

Imperatyw wykształcenia narzucany jest nie tylko przez mobilność i zmiany zawodu. Ważną rolę odgrywa także t r e ś ć tego, co

robimy. W społeczeństwie industrialnym praca przestała być czymś, w czym liczą się mięśnie. Jej paradygmatem nie jest już orka, żęćcie, mówienie. Polega obecnie nie na manipulowaniu rzeczami, lecz na manipulowaniu znaczeniami. Pracując, bądź komunikujemy się z innymi, bądź kierujemy urządzeniami kontrolnymi różnorodnych maszyn. Zmniejsza się stale liczba tych, którzy stykają się z bezlitosną naturą, stosując wobec niej siłę fizyczną. Większość naszych zajęć to „praca z ludźmi” albo dogłądanie guziczków, przełączników i wtyczek, w których działaniu trzeba się orientować, a tego nie da się osiągnąć, jeśli nie dysponujemy pewnym standardowym idiomem, zrozumiałym dla każdego, kto przystępuje do pracy.

Po raz pierwszy w historii naszego gatunku zaczęliśmy na szeroką skalę porozumiewać się *explicite* i precyzyjnie. W zamkniętych społecznościach lokalnych świata agrarnego i plemiennego sens wypowiedzi wyznaczał kontekst, ton głosu, gesty, osoba i cała sytuacja. Komunikowano się, nie dbając o jasność sformułowań, ponieważ tubylcy nie mieli w tym kierunku ani zamiłowań, ani zdolności. Finezje języka ścisłego, opartego na wyraźnych regułach, pozostawiano teologom, twórcom prawa i specjalistom od rytuałów; stanowiły one część ich zawodowych sekretów. Wśród żytych ze sobą członków niewielkiej wspólnoty zdania dokładne i dobitne brzmiałyby pedantycznie, a nawet obraźliwie; kto i po co miałby je wygłaszać?

Przez wiele, wiele pokoleń język rozwijał się w takich właśnie intymnych, zamkniętych wspólnotach; stał się on stosunkowo niedawno narzędziem nauczycieli, jurystów i innych pojęciowych pedantów, unikających kontekstualności. Jest zdumiewające, że język mógł przekształcić się – wedle określenia Basila Bernsteina – w „kod rozwinięty”, w kod formalny i niezależny od kontekstu, jeżeli zważyć, że powstawał w środowisku, które nigdy nie było zainteresowane jego rozwojem w tym kierunku

i nigdy nie preferowało tego rodzaju użyć. Podobną zagadkę przedstawia istnienie umiejętności (na przykład matematycznych), które przez większą część naszej historii nie przyczyniały się w najmniejszym stopniu do utrzymania się przy życiu i wobec tego nie mogły pojawić się w wyniku doboru naturalnego. Nie wiadomo, skąd wzięła się w języku owa możliwość; nie umiemy jej wyjaśnić. Jest ona jednak faktem, a w obecnym społeczeństwie użycia formalne, bezkontekstowe stały się czymś dominującym i nieodzownym.

Rekapitulując: wylonilo się społeczeństwo oparte na potężnej technologii i nieprzerwanym rozwoju, społeczeństwo wymagające zmiennego podziału pracy oraz ciągłego, częstego i precyzyjnego komunikowania się ze sobą ludzi obcych, które musi się odbywać za pomocą wspólnych znaczeń, przekazywanych przez jednolity język i w razie potrzeby przez pismo. Z wielu powodów społeczeństwo takie skazane jest na egzoedukację – każdego przyuczają specjaliści, a nie grupa lokalna (o ile w ogóle takowa istnieje). Jego segmenty i jednostki po prostu nie są zdolne do reprodukcji własnego personelu (a pamiętajmy, że społeczeństwo to odznacza się w przeciwieństwie do agrarnego ogromnymi rozmiarami, płynnością i nikłą strukturą wewnętrzną). Poziom biegłości w posługiwaniu się powszechną, standardową walutą pojęciową, jaki winien cechować wszystkich, którzy chcą być zatrudnieni i mieć moralne prawo do miana pełnoprawnych obywateli, jest na tyle wysoki, że nie może go zapewnić żadna grupa lokalna ani klan. Może go zapewnić tylko coś zbliżonego do dzisiejszych „narodowych” systemów oświaty, tworzących piramidę, u której podstaw plasuje się szkolnictwo elementarne obsadzone personelem wykształconym w szkolnictwie średnim, obsadzonym z kolei kadra po studiach wyższych, gdzie naucza kadra mająca za sobą studia doktoranckie. Tego rodzaju piramida określa minimalną wielkość jednostki zdatnej do politycznego życia. Jednostka zbyt mała, by pomieścić w sobie

tę piramidę, nie jest w stanie należycie funkcjonować. W społeczeństwie nie może być jednostek mniejszych. Oczywiście, są także czynniki wyznaczające ich maksymalne rozmiary, ale to zupełnie inna sprawa.

Fakt, że części składowe społeczeństwa okazały się niezdolne do samoreprodukcji, że odgórna egzoedukacja stała się obowiązującą normą, że wykształcenie zaczęło uzupełniać (choć nie zastępować) lokalną akulturację – fakt ten odgrywa kluczową rolę w socjologii współczesności, aczkolwiek zdumiewająco rzadko zdajemy sobie sprawę z jego konsekwencji. Fundamentem obecnego porządku społecznego nie są już oprawcy, lecz profesorowie. Głównym narzędziem i symbolem władzy nie jest już gilotyna, lecz uroczyście nadany *doctorat d'etat*⁶. I znacznie większą wagę ma monopol na legalne nauczanie niż na legalne stosowanie przemocy. Kiedy to sobie uświadomimy, przestaniemy szukać korzeni nacjonalizmu w ludzkiej naturze, a dostrzeżemy je w zaistniałych warunkach społecznych.

Wbrew mniemaniom potocznym, a nawet akademickim, nacjonalizm nie tkwi w naszej naturze zbyt głęboko. Można spokojnie przyjąć, że nasza psychologia nie ulegała większym zmianom przez tysiąclecia historii i że nie stała się ani lepsza, ani gorsza we względnie krótkiej, trwającej teraz epoce nacjonalizmów. Nie trzeba odwoływać się do ogólnego substratu, gdy chcemy wyjaśnić zjawisko specyficzne. Substrat generuje na powierzchni wiele możliwości. Nacjonalizm, tj. organizowanie grup ludzkich w jednostki bardzo duże, odgórnie kształcone i kulturowo homogeniczne, to tylko jedna z tych możliwości, i w dodatku zupełnie świeżej daty. Musimy wskazać jego swoiste źródła, które skądinąd mogą nakładać się na naturę człowieka. W przeciwnym razie wyjaśnienie byłoby niewystarczające.

⁶ (franc.) odpowiednik polskiej habilitacji (przyp. tłum.).

Źródłem nacjonalizmu są szczególnie wymogi strukturalne społeczeństwa przemysłowego. Ruch ten nie jest owocem ideologicznej aberracji ani nadmiaru uczuć. Choć ci, którzy w nim uczestniczą, prawie bez wyjątku nie wiedzą, co czynią, ich działalność stanowi tylko zewnętrzny przejaw czegoś znacznie głębszego: nieuchronnego procesu wzajemnego dopasowywania się państwa i kultury.

Czasy upowszechniania kultury wyższej

Podsumujmy, jakie są główne rysy społeczeństwa industrialnego. Nie może ono funkcjonować bez powszechnej piśmienności i znacznego wyrafinowania liczbowego, technicznego oraz ogólnego. Jego członkowie muszą być mobilni, gotowi w każdej chwili do zmiany zajęcia; muszą też mieć za sobą trening, który gwarantuje rozumienie zawodowych instrukcji i podręczników. W pracy muszą stale komunikować się z wieloma nieznanymi, i to komunikować się raczej *explicite* niż polegając na kontekście. Muszą być także zdolni do komunikowania się za pomocą bezosobowych przekazów typu „do wszystkich, kogo to dotyczy”. Komunikacja musi więc odbywać się za pośrednictwem ujednoliconego, wspólnego języka i pisma. System kształcenia, który pozwala to wszystko osiągnąć, staje się rozległy i nieodzowny, ale jednocześnie traci monopol na dostęp do słowa pisanego: jego klientelą jest całe społeczeństwo i zasada wymienialności jednostek stosuje się do maszyny edukacyjnej w tym samym (a może nawet większym) stopniu co do innych dziedzin życia. Istnieją wielcy nauczyciele i badacze, których nie da się zastąpić, ale na miejsce przeciętnego profesora czy belfra może przyjść ktoś spoza profesji i ani nie wywoła to wielkich kłopotów, ani nie spowoduje wielkiej straty.

Jakie są tego konsekwencje dla społeczeństwa i jego członków? Zatrudnienie, godność, bezpieczeństwo i szacunek dla samego siebie zależy zwykle od naszego w y k s t a l c e n i a, a granice kultury, w jakiej zostaliśmy wyedukowani, to granice świata, w jakim możemy oddychać zawodowo i moralnie. Wykształcenie jest naszą najcenniejszą inwestycją i wobec tego źródłem naszej tożsamości. Nie czujemy się już lojalni wobec monarchy, ziemi, religii; czujemy się lojalni wobec pewnej kultury. A przy tym wykastrowano nas. Straciliśmy więc z krewnymi i powinowatymi – nic nie stoi pomiędzy nami a ogromną, anonimową wspólnotą w kulturze.

Skoro sama tylko kultura (przekazana w szkole, a nie wpojona przez otoczenie) sprawia, że spływają na nas zaszczyty, społeczna użyteczność, respekt, to jasne, że nic innego nie może się z nią pod tym względem równać. Pochodzenie, bogactwo czy koneksje mają wciąż znaczenie i bywają powodem do dumy niektórych szczęśliwców, ale z korzyści osiągniętych w ten sposób trzeba się dziś usprawiedliwiać, gdyż postrzega się je w najlepszym razie ambiwalentnie. Nie wiadomo, czy są to skutki szerzącej się etyki pracy, czy też odwrotnie, to owa etyka stanowi ich odzwierciedlenie. Istnieją nadal trutnie i rentierzy, ale jakby mniej rzucają się w oczy, co samo w sobie jest dość znamienne. Przywileje i beczynność stały się czymś wstydliwym, przejawiającym się raczej w utajeniu, wykrywanych przez badaczy, którzy z zapalem demaskują nierówności, jakie czają się pod gładką powierzchnią.

Inaczej było w przeszłości, gdy darmozjadztwem bezwstydnie się chępiono (jak można spostrzec dziś jeszcze w społeczeństwach agrarnych i społeczeństwach zachowujących etos preindustrialny). Ciekawe, że pojęcie ostentacyjnego próżnowania ukuł Thorsten Veblen, fanatyk pracy i członek społeczeństwa, które upaja się pracą, i że uznano to zjawisko za skandaliczną pozostałość z grabieżczej epoki przedprzemysłowej. Egalitarna, zorientowana na pracę i karierę powierzchnia społeczeństwa

industrialnego jest dlań równie charakterystyczna co pełnia nierówności głębia. Życie toczy się na ogół powierzchownie, nawet jeśli ważne decyzje zapadają czasem gdzieś głęboko.

Klasa nauczycieli zyskała na znaczeniu – okazała się nieodzowna. Lecz jednocześnie straciła monopol na dostęp do zakłętej w piśmie mądrości. W społeczeństwie, gdzie wszystkich wykastrowano, każąc ludziom utożsamiać się z wykonywanym zawodem i z wykształceniem, gdzie mało kto czerpie poczucie bezpieczeństwa i oparcia z więzów krwi, nauczający klerkowie nie są już grupa uprzywilejowaną przy obsadzaniu stanowisk w administracji. Kiedy każdy jest mamelukiem, zanika mameluctwo jako oddzielna kasta, a biurokracja państwowa może nareszcie dokonywać naboru z całej populacji bez obaw, że za jednym nowo zatrudnionym kryć się będzie tuzin kuzynów.

Egzosocjalizacja, czyli „nauka” we właściwym sensie tego terminu, jest obecnie normą obowiązującą niemal powszechnie. Nabieramy nawyków i umiejętności, które zapewniają nam jakieś miejsce w społeczeństwie, które czynią nas akceptowalnymi dla bliźnich i w ogóle czynią nas „tym, czym jesteśmy”, w oderwaniu od naszej grupy rodzinnej (i tak zresztą zawężonej dziś do rodziców i rodzeństwa). Grupa rodzinna przekazuje nas edukacyjnej maszynie, bo tylko taka maszyna może zagwarantować ów rozległy trening, jakiego wymaga podstawowe obeznanie z kulturą. System oświaty staje się niezbędny, potężny i bardzo kosztowny. Jego utrzymanie zdaje się przekraczać możliwości nawet tak wielkich i bogatych grup jak korporacje przemysłowe. Wyposażają one swój personel w mieszkania, organizują kluby sportowe, wypoczynek itd., ale nie prowadzą (chyba w zupełnie marginalnych przypadkach) własnych szkół (choć subwencjonują szkolne rachunki). Ludzie tu zatrudnieni pracują i spędzają czas wolny z firmą, lecz ich dzieci muszą chodzić do szkoły stanowej albo niezależnej.

Oświatowa infrastruktura jest zbyt rozbudowana i zbyt droga dla każdej jednostki społecznej. Z wyjątkiem największej z nich – państwa. Tylko państwo może udźwignąć ten ciężar, a zatem tylko państwo jest dość silne, by sprawować kontrolę nad działalnością tak doniosłą. Kultura staje się czymś więcej niż ozdobą, zatwierdzeniem i uprawomocnieniem porządku społecznego, który utrzymywany był za pomocą ryzów bardziej topornych i bardziej zniewalających; staje się nieodzownym medium, życiodajną krwią czy raczej minimalnym klimatem, w jakim członkowie społeczeństwa mogą oddychać, trwać i produkować. Musi to być klimat dla w s z y s t k i c h, a zatem musi to być t a s a m a kultura. Co więcej, musi to być kultura wielka, a więc wyższa, kultura piśmienna, wymagająca treningu, a nie jakaś mała, lokalna, zróżnicowana tradycja analfabetów.

W takim razie potrzebny jest organizm, który będzie odpowiedzialny za to, by ową jednolitą kulturę faktycznie stwarzać, by efekty treningu pokrywały się z zamierzonymi standardami. Organizmem tym może być wyłącznie państwo. Nawet w krajach, gdzie fragmenty oświatowej maszyny znajdują się w rękach prywatnych lub w gestii związków religijnych, państwo kontroluje jakość produktów tego najważniejszego obecnie przemysłu – wyrobu istot użytecznych i zdolnych do życia w społeczeństwie. W okresie, gdy Europa była politycznie rozdrobniona i słaba, wszczynal walkę o rządy nad szkolnictwem scentralizowany kościół, to państwo cieni; jednak wysiłki jego okazywały się daremne, jeżeli nie opowiadał się po stronie inkluzywnej kultury wyższej, jeśli nie stawał się pośrednio rzecznikiem nowoczesnego państwa nacjonalistycznego.

Nauczanie odbywało się niegdyś metodami chałupniczymi. Kształtowaniem ludzi trudniły się ich rodziny, klany i ojczyste wioski. Czasy te minęły i nigdy nie wrócą (w dziedzinie szkolnictwa małe może być dzisiaj piękne tylko wówczas, gdy skrycie pasożytuje na dużym).

Obecną normą jest i musi być egzosocjalizacja, a jej imperatywność stanowi główny czynnik jednoczący ze sobą państwo i kulturę. W przeszłości łącząca je więź była krucha, luźna, przypadkowa, zmienna i często minimalna. Teraz okazała się koniecznością. W tym właśnie tkwi sedno nacjonalizmu. I dlatego przyszło nam żyć w nacjonalistycznej epoce.

4. Przejście do epoki nacjonalizmu

Niniejszy wywód jest już prawie kompletny. Cały rodzaj ludzki nieuchronnie zmierza ku społeczeństwu industrialnemu – ku społeczeństwu, którego system produkcji opiera się na kumulatywnej nauce i kumulatywnej technologii. Tylko bowiem w ten sposób możemy uporać się ze stale rosnącą liczbą mieszkańców naszej planety i zapewnić im standard życia, jaki obecnie uchodzi za oczywisty. Społeczeństwo agrarne przestało być opcją. Przywrócenie go oznaczałoby śmierć głodową większości z nas i nieznośną nędzę nielicznej reszty. Nie ma więc sensu roztrząsać w jakichkolwiek celach praktycznych ani uroków, ani okropności (czy to politycznych, czy kulturowych) ery rolniczej. Odeszły na zawsze w przeszłość. Co do społeczeństwa industrialnego, nie znamy pełnej skali otwierających się przed nim możliwości i zapewne nie poznamy jej nigdy. Wiemy natomiast, co musi industrializacji towarzyszyć. Jednym z takich czynników jest kulturowa homogeniczność, z którą trzeba po prostu się pogodzić. Wbrew opinii Eliego Kedourie¹, nie jest ona konsekwencją nacjonalizmu, lecz raczej jego podłożem: istnieją pewne

¹ Elie Kedourie, *Nationalism*, London 1960.

obiektywne imperatywy prowadzące do homogeniczności, ta zaś objawia się na powierzchni życia społecznego jako nacjonalizm.

W epokę industrialną wchodzimy na ogół z fazy agrarnej (nie licząc owej znikomej mniejszości, która przeskakuje ze stadium pre-agrarnej i podlega zresztą tym samym prawidłowościom). Organizacja społeczeństw rolniczych wyraźnie nie sprzyja zarówno nacjonalizmowi, tj. konwergencji jednostek politycznych i kulturowych, jak i kulturowej homogeniczności w obrębie każdej jednostki. Powstające w fazie agrarnej całości polityczne – co widać choćby na przykładzie średniowiecznej Europy – są zbyt małe albo zbyt duże w stosunku do granic zakreślonych przez kulturę; tylko w wyjątkowych przypadkach pojawiają się państwa dynastyczne o zasięgu, który z grubsza pokrywa się z zasięgiem języka i kultury (taka fuzja nigdy nie mogła być całkowita, ponieważ kultura agrarna odznacza się większym pluralizmem niż agrarne imperia i na ogół wykracza daleko poza aktualne granice polityczne).

Ale okres przechodzenia w epokę industrialną jest także okresem przechodzenia w epokę nacjonalizmu. Znamionuje go więc burzliwe dostrajanie się: ulegają modyfikacjom bądź granice polityczne, bądź kulturowe, bądź jedne i drugie, a wszystko po to, by uczynić zadość zasadzie nacjonalizmu, która po raz pierwszy w historii zaczyna się dawać we znaki. Rządzący na ogół nie poddają terytoriów z radością (każda korekta granic to czyjaś porażka), zmiana kultury bywa często najboleńszym doświadczeniem, a w dodatku istnieje rywalizacja kultur o ludzkie dusze i rywalizacja centrów władzy politycznej o zwolenników i tereny. Okres ten musi być okresem przemocy i konfliktów. Fakty historyczne potwierdzają nasze modelowe przypuszczenia w całej rozciągłości.

Nie można jednak dalej wyliczać skutków, jakie niesie imperatyw nacjonalizmu. Społeczeństwo industrialne nie pojawiło się na scenie poprzez boskie *fiat*. Stanowiło przecież owoc rozwoju pewnego

społeczeństwa agrarnego i rozwój ów obfitował także w swoiste tarcia. A kiedy industrializm rozpoczął podbój reszty świata, to ani ta globalna kolonizacja, ani opuszczanie imperium przez ludzi wyniesionych falą uprzemysławiania nie były bynajmniej procesami pokojowymi. W praktyce nacjonalizm zlewa się z innymi zjawiskami, jakie towarzyszą industrializacji. Jest on z pewnością konsekwencją zaprowadzania nowego porządku społecznego, ale nie konsekwencją j e d y n ą i nie sposób kłaść wszystkiego na jego karb.

Dobrą ilustracją może tu być frapujący związek między nacjonalizmem a prądem reformacji. Nacisk kładziony przez reformację na biblistykę i umiejętność czytania, zajadle ataki na monopol duchownych (i raczej upowszechnienie niż zniesienie kapłaństwa, co tak podkreślał Weber), indywidualizm i wyraźne sprzężenie z ruchliwymi populacjami miejskimi – wszystko to zwiastowało podstawy i przemiany społeczne, które zgodnie z naszym modelem zrodziły epokę nacjonalizmu. Rola, jaką odegrał protestantyzm w powstaniu świata industrialnego, jest ogromna, niesłychanie złożona i wciąż dyskutowana. Trudno w tym miejscu zająć się tak obszernym tematem, warto jednak zauważyć, że nie został jeszcze wyczerpany, tam zwłaszcza, gdzie industrializm i nacjonalizm pojawiły się później i pod wpływem czynników zewnętrznych.

Powinowactwo postaw typu protestanckiego i nastawień nacjonalistycznych rzuca się w oczy w islamie. Kulturowa historia świata arabskiego i innych krajów muzułmańskich w ostatnim stuleciu to historia stopniowego narastania i zwycięstwa islamskiej reformacji, głoszącej powrót do świętych tekstów i wrogiej duchowemu maklerstwu; wrogiej lokalnym pośrednikom między człowiekiem a Bogiem (a w praktyce między różnymi grupami ludzi), którzy grali dotąd pierwsze skrzypce. Dziejów tego ruchu nie da się oddzielić od dziejów arabskiego nacjonalizmu. Islam zawsze zdradzał wewnętrzną inklinację czy też skłonność

do takiej „czystej” wersji religii, choć dał się od niej odwieść, zapewne wskutek społecznego zapotrzebowania ze strony autonomicznych grup wiejskich, którym brakowało tak niezbędnego przy lokalnych mediacjach umiejscowienia świętości w konkretnych osobach. W warunkach współczesnych natomiast odżyła religia bardziej abstrakcyjna, jednocząca anonimowe wspólnoty równych sobie wyznawców.

Ów zwrot ku interpretacjom „protestanckim” w epoce nacjonalizmu i industrializmu dokonuje się nawet w religiach niepodjezwanych dotychczas o postawy reformatorskie. Formalnie rzecz biorąc, trudno na przykład oczekiwać po sintoizmie jakiejś zbieżności z nonkonformizmem w wydaniu anglosaskim. A przecież w okresie modernizowania Japonii stał się tak śmiertelnie poważny, tak zdyscyplinowany, jakby tkwiły w nim pierwiastki kwakerskie (można je, oczywiście, znaleźć od biedy w każdym wyznaniu), dzięki którym wyeliminowano zeń w znacznym stopniu element ekstazy i zbytniego spoufalenia z sacrum². Gdyby starożytni Grecy dożyli dzisiejszych czasów, a Hellada wkroczyła na drogę rozwoju, to i kultury dionizyjskie musiałyby przywdziać sztywniejszy gorset.

Niezależnie od pokrewieństwa etosu protestanckiego i nacjonalistycznego, istnieją bezpośrednie konsekwencje samej industrializacji. Omawialiśmy już ogólne i powszechne skutki uprzemysłowienia, przedstawiając modelowo związki między podziałem pracy a zasadą nacjonalizmu. Lecz ważną rolę odegrały także efekty industrializacji wczesnej – efekty, które na ogół należą już do przeszłości: eksplozja populacyjna, szybka urbanizacja, migracja zarobkowa, ekonomiczna i polityczna penetracja introwertycznych wspólnot przez gospodarkę globalną i scentralizowany ustrój. Na miejscu względnie stabilnej, odosabniającej więzy

² Opieram się na informacjach Ronalda Dore.

Babel, złożonej z tradycyjnych społeczności agrarnych, z których każda była zamknięta w sobie i odizolowana geograficznie, pojawiła się nowa wieża Babel, z bezustannie i dramatycznie zmieniającymi się granicami kulturowymi, które rzadko uświęca jakikolwiek zwyczaj.

Istnieje też sprzężenie nacjonalizmu z procesami kolonializmu, imperializmu i dekolonizacji. Ponieważ społeczeństwo industrialne powstało w zachodniej Europie, doszło do podboju niemal całego świata przez europejskie siły lub europejskich osadników. Europa zdominowała Afrykę, Amerykę, Oceanię i wiele regionów Azji (pozostałe podlegały często wpływom pośrednim). Był to podbój niezwykle. Dotychczasowe imperia stanowiły nagrodę za orientację militarną i militarne wyczyny. Wznosiły je ludy oddające się intensywnej wojaczce bądź dlatego, że ich forma życia plemiennego zakładała automatyczny trening wojskowy, bądź dlatego, że ich klasa rządząca miała obowiązek wojować, bądź z jakichś innych racji tego typu. Zdobywanie nie przychodziło lekko i pochłaniało zdobywcom prawie wszystką energię.

Podbicie świata przez Europę odbyło się w zupełnie odmienny sposób. Zostało dokonane przez społeczeństwa o coraz większej orientacji na przemysł i handel, a nie przez machinę militarną czy przez wtargnięcie zwartego plemienia na obce tereny. Zostało dokonane, mimo iż zdobywcy nigdy nie angażowali się całkowicie. Mówi się o Anglikach, że stworzyli swe imperium niejako mimochodem; można to w pewnym stopniu uogólnić (dodajmy, że Anglicy stracili imperium z równą i godną podziwu beztrąską). Kiedy Europa zawojowywała świat, miała na głowie ważniejsze i bardziej naglące sprawy wewnętrzne. Nie prawiała nawet podbijanym narodom komplementów, dając do zrozumienia, że jest w podboju niesłychanie zainteresowana. I tak właśnie się to działo, jeśli nie liczyć owych paru krótkich okresów świadomego, chępliwego imperializmu oraz konkwisty w Ameryce Łacińskiej, którą zainspirowała

jeszcze dobra, staromodna, niekomercyjna zachłanność. Europa nie planowała podbicia świata; było ono owocem przewagi ekonomicznej i technologicznej, a nie wojowniczości.

W miarę rozprzestrzeniania się potencjału ekonomicznego i technologicznego zmieniał się układ sił i pomiędzy rokiem 1905 a 1960 pluralistyczne imperium europejskie zanikło bądź wskutek utraty terytoriów, bądź wskutek dobrowolnego ich opuszczania. Powtórzmy tu raz jeszcze: nie można pomijać tego rodzaju uwarunkowań – choć istota nacjonalizmu wypływa z pewnych ogólnych, dających się abstrakcyjnie sformułować przesłanek, które przedstawiliśmy na początku, to konkretne formy, jakie nacjonalizm przybiera, zależą od okoliczności.

Uwagi o słabości nacjonalizmu

Zwykle rozprawiając o nacjonalizmie, podkreśla się jego siłę. Jest to błąd znaczący i skądinąd zrozumiały – gdziekolwiek nacjonalizm zapaści korzenie, natychmiast bierze górę nad innymi współczesnymi ideologiami.

A jednak słabość nacjonalizmu stanowi także klucz do rozszyfrowania tego zjawiska. W jednej z przygód Sherlocka Holmesa ważną poszlaką okazał się pies, który nie szczekał. Liczba potencjalnych nacjonalizmów, które „nie szczekają” przewyższa wielokrotnie liczbę „szczekających”, jakkolwiek zauważamy tylko te ostatnie.

Mówiliśmy już, że owo rzekomo potężne monstrum znajdowało się w epoce preindustrialnej w stanie uśpienia. Ale nawet obecnie nacjonalizm jest w pewnym sensie zadziwiająco niedołężny. Zdefiniowaliśmy go jako dążenie do kongruencji państwa i kultury, do tego, aby każda kultura miała swój własny, polityczny dach nad głową (i to nie więcej)

niż jeden). Świadomie nie definiowaliśmy kultury, pojęcia zbyt ulotnego. Lecz można prowizorycznie przyjąć, że jej kamieniem probierczym (wystarczającym, jeśli nie koniecznym) jest język. Założmy przez chwilę, że różnica języka pociąga za sobą różnicę kultury (choć nie na odwrót).

Z założenia tego wynikają ciekawe konsekwencje. Podobno liczbę języków na ziemi szacuje się na około 8000. Liczba ta wzrośnie, gdy zaczniemy liczyć oddzielnie wszystkie dialekty. Dopuszczając mianowicie argument „z precedensu”, rozumiemy tak: zróżnicowanie, które wywołało gdzieś wybuch nacjonalizmu, wskazuje możliwość zaistnienia nacjonalizmu wszędzie tam, gdzie pojawia się zróżnicowanie podobnego typu. A zatem liczba potencjalnych nacjonalizmów jest ogromna. Są bowiem języki (słowiańskie, germańskie, romańskie), które uważa się za odrębne, mimo iż dzielą je różnice wcale nie większe od tych, jakie da się spostrzec w dialektach tego samego ponoć języka. Weźmy na przykład języki słowiańskie – zdają się one dużo bardziej do siebie zbliżone niż rozmaite odmiany kolokwialnego arabskiego.

Argument „z precedensu” generuje również potencjalne nacjonalizmy przez analogie odwołujące się do czynników innych niż język. Bez wątpienia istnieje – dajmy na to – nacjonalizm szkocki (można go nawet chcieć użyć do obalenia przedstawionego tu modelu). Opiera się on nie na języku (który skazywałby jednych Szkotów na nacjonalizm irlandzki, innych zaś na angielski), lecz na wspólnym doświadczeniu historycznym. Jeśli uznamy, że takie zróżnicowania się liczą (a przecież pasują do modelu, bo mogą stanowić podstawę dążenia, by stworzyć w r e s z c i e homogeniczną, mobilną całość państwowo-kulturową), to będziemy mieć potencjalnych nacjonalizmów jeszcze więcej.

Poprzestańmy jednak na owych ośmiu tysiącach języków, choć trudno nie mieć wrażenia, że wzięły się one z szacunków dość arbitralnych. Liczbę państw na świecie ocenia się obecnie na blisko dwieście.

Do tego trzeba by dodać wszystkie przypadki separatyzmu, w których nie udało się dotąd zdobyć własnego państwa (i może nie uda się nigdy). Ruch separatystyczny toczy o nie zacieklą walkę, co pozwala sklasyfikować go jako nacjonalizm rzeczywisty, a nie tylko potencjalny. Z drugiej strony trzeba by tu pominąć wszystkie państwa, które powstały bez nacjonalistycznego błogosławieństwa i nie spełniają nacjonalistycznych kryteriów politycznej prawomocności – jak na przykład te małe kraje rozsiane po całej kuli ziemskiej, które zachowały się z poprzedniej epoki lub powstały wskutek koncesji na rzecz geografii bądź wskutek politycznego kompromisu. Po dokonaniu obu operacji otrzymamy przypuszczalnie nieco ponad dwieście jednostek. Założmy zresztą, z dobrego serca, że otrzymaliśmy ich cztery razy tyle, tj. osiemset. (Sądzę, że to o wiele za dużo w stosunku do faktów.)

Nawet w wyniku tak naciągniętej kalkulacji na je d e n nacjonalizm rzeczywisty przypada d z i e s i ę ć nacjonalizmów potencjalnych! A zważmy, że tę zdumiewającą proporcję, zdolną spędzić sen z powiek zagorzałym pannacjonalistom (o ile takowi istnieją), można łatwo zwielokrotnić, jeśli przy obliczaniu nacjonalizmów potencjalnych posłużymy się argumentem „z precedensu” na całego i jeśli przy obliczaniu nacjonalizmów rzeczywistych wprowadzimy jakiegokolwiek ściślejsze kryteria.

Co stąd wynika? Czy to, że gdy jeden nacjonalizm podnosi swój ohydny leb, tuż obok czai się dziewięć innych? Czy to, że ludzkość nie zazna spokoju, dopóki nie będzie dziesięć razy więcej zamachów bombowych, męczenników, przesiedlania populacji? Myślę, że nie. Myślę, że na każdy nacjonalizm rzeczywisty przypada pewna liczba nacjonalizmów potencjalnych – grup wyznaczonych przez wspólną kulturę odziedziczoną po świecie agrarnym bądź przez jakąś inną więź (na zasadzie „precedensu”), która p o z w a l a l a b y żywić nadzieję na stworzenie homogenicznej wspólnoty industrialnej. Ale część z tych grup ani myśli

walczyć – nie ujawnia swego potencjalnego nacjonalizmu i nie zmierza wcale w tym kierunku. Wygląda na to, że pęd do zakładania państw opartych na kulturowej zastępowalności obywateli nie jest bynajmniej czymś przemożnym. Niektóre grupy istotnie dają się nim owładnąć, jednak większość nie zdradza skłonności w tym kierunku, choć mogłaby przedstawić analogiczne roszczenia.

Nacjonalizmowi zarzuca się zwykle, że domaga się homogeniczności populacji, które miały pecha dostać się pod rządy opętane nacjonalistyczną ideologią. Władza tradycyjna, ideologicznie obojętna – jak, powiedzmy, Turcy w imperium osmańskim – utrzymywała ład i ściągала podatki, lecz była kompletnie indyferentna wobec różnorodności znajdujących się w jej zasięgu religii i kultur. Ich dzisiejsi uzbrojeni następcy najwyraźniej nie potrafią uspokoić się, dopóki nie wprowadzą nacjonalistycznej zasady *cuius regio, eius lingua*. Nie wystarcza im posłuszeństwo i stałe wpływy finansalne. Łakną kulturowych i językowych dusz swych poddanych.

Oskarżenie to trzeba postawić na głowie. Nie jest tak, że nacjonalizm wymusza homogeniczność pod wpływem jakiejś perfidnej, kulturowej *Machtbedürfnis*³; w nacjonalizmie odzwierciedla się po prostu obiektywna potrzeba homogeniczności. Jeśli istotnie nowoczesne państwo przemysłowe nie może – jak dowodziliśmy – należycie funkcjonować bez populacji mobilnej, piśmiennej, kulturowo zestandaryzowanej, wymiennej wewnątrz, to trudno się dziwić, że na pól zagłódzeni analfabeci, wyszani ze swych wiejskich gett do tygli podmiejskich rud, pragną znaleźć się jak najprędzej w jednej z tych kulturowych zbiorowości, które mają już własne państwo lub mogą je mieć i które stwarzają nadzieję pełnoprawnego obywatelstwa, dostępu do szkolnictwa podstawowego, zatrudnienia itp. Tacy wyalienowani, wykorzenieni tułacze

³ (niem.) żądza władzy (przyp. tłum.).

często nie potrafią zdecydować się, jaką kulturę wybrać; łączą w tedy w tej czy innej kulturowej prowizorce.

Są jednak opcje, do których wyraźnie nie będą się śpieszyć. Zawahają się przed akcesem do zbiorowości, która – jak sądzą – oznaczać będzie pogardę, a ściśle mówiąc, d a l s z ą pogardę. Niemal zawsze biedni przybysze spotykają się z lekceważeniem. Powstaje tylko pytanie, czy mają szansę uciec od takiego losu – jeśli nie oni sami, to chociaż ich dzieci. A to zależy od tego, czy przybyszów – warstwę najmniej uprzywilejowaną – cechować będzie coś, co trudno z siebie strząsnąć i co pozwala natychmiast ich zidentyfikować. A przecież ciężko wyzbyć się przekazanych genetycznie lub wpojonych przez otoczenie nawyków o charakterze religijno-kulturowym.

Wyobcowane ofiary wczesnej industrializacji unikają przeto z reguły zbiorowości bardzo małych (język kilkunastu wiosek nie stwarza perspektyw na przyszłość) albo bardzo rozproszonych, albo pozbawionych tradycji pisemnej, fachowego personelu itd. Szukają raczej zbiorowości dużych, zwartych, mających solidne, historyczne podstawy, dysponujących odpowiednią kadrą. Nie sposób wskazać pojedynczego czynnika czy zbioru czynników, które przesądzałyby o sukcesie kultury jako nacjonalistycznego katalizatora. Niewątpliwie szeroki zasięg, historyczność, zwarte terytorium, umiejętna i energiczna klasa intelektualistów odgrywają rolę pozytywną, ale żadna z tych rzeczy nie jest warunkiem koniecznym i nie potrafimy tu sformułować jakiegoś predyktywnego uogólnienia. Można przewidzieć, że zadziała zasada nacjonalizmu, lecz nie wiadomo, które grupy będą jej nośnikami, gdyż zależy to od zbyt wielu okoliczności i przypadków.

Na pewno nacjonalizm weźmie górę; pozostaje kwestia, czyj nacjonalizm. Wiemy, że prawie powszechnie obowiązującą normą są obecnie kultury dość homogeniczne, z własnym politycznym dachem nad

głową, z własną polityczną obsługą; nie potrafimy jednak przewidzieć, które kultury osiągną sukces. Przeciwnie, już prosta kalkulacja – porównanie liczby kultur (czyli potencjalnych nacjonalizmów) z liczbą możliwych państw narodowych – jasno dowodzi, że większość kultur musi bądź ponieść fiasko, bądź (co zdarza się częściej) powstrzymać się od dążenia swym aspiracjom wyrazu politycznego.

I dokładnie tak dzieje się w rzeczywistości. Kultury, tj. potencjalne grupy narodowe, wchodzą na ogół w epokę nacjonalizmu, nie próbując nawet wyciągnąć z tego własnych korzyści. Istnieje cały legion społeczeństw, które na zasadzie „precedensu” mogłyby łatwo przedziergnąć się w naród, które mogłyby określać się za pomocą kategorii tych samych, jakie gdzie indziej stanowią podstawę narodowej tożsamości. Ale przeważnie idą one potulnie na zaturę, patrząc jak ich kultura (choć nie ludzie) powoli znika i rozplywa się w większej kulturze jakiegoś nowego państwa narodowego. Cywilizacja industrialna odsyła wiele kultur na śmietnik historii i zazwyczaj odbywa się to bez specjalnych oporów. Górale szkoccy wyróżniają się swym językiem na tle Szkocji dużo bardziej niż Szkocja na tle Zjednoczonego Królestwa – nie ma jednak nacjonalizmu górali jako odrębnego zjawiska. Podobnie dzieje się w przypadku marokańskich Berberów. Poszczególne dialekty w Niemczech czy we Włoszech dzielą większe różnice, niż te, które zachodzą pomiędzy uznanymi językami germańskimi czy romańskimi. Rosjanie z południa są kulturowo odmienni od Rosjan z północy, lecz nie kojarzą tego – w przeciwieństwie do Ukraińców – z pojęciem narodu.

Czy wynika stąd, że nacjonalizm nie jest ostatecznie niczym ważnym? Że jest ideologicznym artefaktem, plodem rozgorączkowanych umysłów, że w tajemniczy sposób dały się nim omotać pewne tajemniczo podatne społeczności? Wcale nie. Wyciągać taki wniosek to prawie tyle, co po cichu i pośrednio zaakceptować najbardziej zwodnicze

z nacjonalistycznych przeświadczeń: że „narody” istnieją z samej natury rzeczy; czekają tylko, aby je „rozbudził” (ulubiony frazes) z godnej pożałowania drzemki jakiś „budziciel”. Ktoś, kto odmawia nacjonalizmowi znaczenia, spostrzegając, iż większość potencjalnych narodów nie chce się ocknąć i nie zdradza stosownych namiętności, dopuszcza w swym wnioskowaniu całą tę społeczną ontologię, przyznaje jedynie – z niejakim zdziwieniem – że wielu narodom brak dostatecznego wigoru i żywotności, by spełnić historyczne przeznaczenie.

Lecz nacjonalizm nie polega na rozniecaniu starej, ukrytej, drzemiącej siły. Stanowi on konsekwencję obecnego porządku społecznego, opartego na głęboko zinternalizowanych i uzależnionych od oświaty kulturach wyższych, z których każda znajduje się pod protektoratem własnego państwa. Nacjonalizm często posługuje się kulturami wcześniej istniejącymi, poddając je zwykle zresztą przekształceniom; nie może jednak uczynić użytku z wszystkich kultur. Jest ich zbyt dużo. Jeżeli współczesne, podtrzymujące kulturę państwo ma być zdolne do życia, musi mieć pewne minimalne rozmiary (chyba że zacznie pasożytować na sąsiadach), a nasz glob może pomieścić tylko ograniczoną liczbę państw tego typu.

Wysoki wskaźnik owych zdecydowanych śpiochów, którzy się nie budzą i nie dają się zbudzić, pozwala nam pobić nacjonalizm jego własną bronią. Uznaje on za swą rolę naturalne i powszechne porządkowanie politycznego życia rodzaju ludzkiego, przyćmiewane, niestety, przez ową długą, uporczywą i tajemniczą ospałość. Jak to wyraził Hegel: „Narody mogły przez długi czas istnieć bez państwa i doprowadzić nawet w pewnych kierunkach do stosunkowo znacznego rozwoju, zanim doszły do tego, by osiągnąć to swoje przeznaczenie”⁴. Hegel sugeruje następnie,

⁴ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów* (przel. J. Grabowski i A. Landmann, PWN, Warszawa 1958, t. 1, s. 90).

że okres braku państwa należy do „prehistorii” (sic!); prawdziwe dzieje narodu rozpoczynają się wtedy, gdy utworzy on sobie odrębne państwo. Ale jeżeli sprzeciwimy się doktrynie nacjonalistów i wskażemy te liczne narody, które niczym Śpiąca Królewna nie dają się obudzić, które nie mają państwa i nie odczuwają jego braku, przyjmiemy nieświadomie nacjonalistyczną metafizykę, wedle której narody to cegły składające się na gmach ludzkości. Krytycy nacjonalizmu posuwają się nie dość daleko, gdy oskarżają ruch polityczny, a jednocześnie milcząco aprobują ideę „narodu”. Narody pojęte jako naturalny, przez Boga dany sposób klasyfikowania ludzi, pojęte jako przyrodzone, choć często odwołane w czasie przeznaczenie polityczne – takie narody są mitem. Realnie istnieje tylko nacjonalizm, który czasem przekształca zastane kultury w narody, czasem kultury owe wymyśla, a często je unicestwia. Tak przedstawia się rzecz w istocie, dobra czy zła, w każdym razie nie do uniknięcia. Jej historyczni sprawcy zwykle nie wiedzą, co naprawdę czynią.

Nie musimy godzić się z mitem. Narody nie zostały wpisane w naturę rzeczy. Nie stanowią politycznego odpowiednika rodzajów naturalnych. A w narodowych państwach nie przejawia się bynajmniej ostateczne przeznaczenie grup etnicznych. Istnieją jedynie kultury – niekiedy subtelnie posegregowane, zachodzące na siebie, skrzyżowane, poprzeplatane. I istnieją zazwyczaj jednostki polityczne o różnych rozmiarach i formach. W przeszłości byty te na ogół nie pokrywały się; w wielu przypadkach motywowały to jasne powody. Rządzący ustalali swą tożsamość, odróżniając się kulturowo od niższych szczebli drabiny społecznej, a mikrowspólnoty rządzonych odróżniały się poziomo od sąsiadów, pogrupowanych w podobne całości.

Nacjonalizm nie jest rozbudzaniem i walką o prawa dla zbiorowości naturalnych i danych. Przeciwnie, jest on krystalizacją zbiorowości

nowych, pasujących do obecnych warunków, choć posługujących się jako surowcem czynnikami kulturowymi, historycznymi itp., które zostały odziedziczone z poprzedniej epoki. Siła ta – pęd do tworzenia jednostek odpowiadających nowemu podziałowi pracy – jest rzeczywiście ogromna, jakkolwiek nie jedyna we współczesnym świecie i bynajmniej nie zniewalająca. Zwykle bierze ona górę, a przede wszystkim ustanawia dzisiejszą normę prawomocności jednostek politycznych: muszą one czynić zadość nacjonalistycznym imperatywom. Siła ta wyznacza akceptowany standard nawet wówczas, gdy nie przestrzega się go powszechnie i gdy zdarzają się przypadki łamania normy.

Tak więc niejasność kwestii, czy nacjonalizm jest czymś słabym, czy też mocnym, pochodzi stąd oto: jego zwolennicy postrzegają samych siebie jako rzeczników praw „narodowości” – domniemyanych twórców, które niczym Mount Everest istnieją od zawsze. Ujmując sprawę w nacjonalistycznych kategoriach, nacjonalizm jest zdumiewająco słaby. Większość potencjalnych narodów, tj. utajonych wspólnot, które mogłyby żądać uznania ich za naród na podstawie kryteriów, jaki gdzieś indziej odniosły sukces, nie występuje wcale z tymi roszczeniami, nie mówiąc już o próbach wprowadzania tego w życie. Jeśli natomiast rozumieć nacjonalizm w sposób, który tu proponuję i który uważam za trafny, w sposób zaprzeczający jego wyobrażeniom o sobie – okazuje się on czymś potężnym, chociaż niewyjątkowym i niekoniecznie porywającym bez reszty.

Kultury dzikie i ogrodowe

Podobnie jak rośliny, kultury rozpadają się na odmiany dzikie i odmiany uprawne. Pierwsze z nich powstają i odtwarzają się spontanicznie, stanowiąc po prostu część ludzkiego życia. W każdej społeczności jest

jakiś wspólny system porozumiewania się oraz uznawanych norm. Systemy naturalne przechodzą z pokolenia na pokolenie bez świadomego zamiaru, nadzorowania, pielęgnacji; odrastają bez specjalnego nawożenia.

Inaczej dzieje się z kulturami uprawnymi, czyli ogrodowymi, choć wywodzą się one z odmian dzikich. Są niesłychanie bogate, złożone, utrzymywane przy życiu przez wykwalifikowany personel i przez wynalazek pisma – zginęłyby, gdyby pozbawić je stałej pożywki w postaci instytucji kształcących wraz z ich liczną, pełnoetatową i ofiarną kadrami. W epoce agrarnej kultury wyższe (czyli wielkie tradycje) nabrały powagi, wysunęły się na plan pierwszy i w pewnym sensie – ale tylko w pewnym – zaczęły dominować. Choć nie mogły narzucić się całej populacji, a nawet większości, zdobyły pozycję autorytatywną mimo (a może właśnie wskutek) swej niedostępności i tajemniczej aury. Czasem wzmacniały scentralizowane państwo, a czasem z nim rywalizowały. Potrafiły je także zastąpić, gdy słabło lub gdy przychodziły nań czarne godziny. Funkcje właściwe imperiom, czy to upadłym czy istniejącym już tylko w sferze ducha, pełnił często Kościół lub jakkolwiek system rytualny. Generalnie jednak kultury wyższe nie wyznaczały granic jednostek politycznych, gdyż nie były po prostu wówczas do tego zdolne.

Z nastaniem epoki industrialnej wszystko to się zmienia. Kultury wyższe dominują nadal. Ale w zupełnie innym sensie. Straciły swą moc związane z nimi stare doktryny, natomiast wprowadzane przez nie idiomy i style komunikowania się stały się bardziej niż kiedykolwiek autorytarne i normatywne, a co więcej, wszechobejmujące. Każdy dziś umie czytać i pisać; każdy posługuje się kodem wypracowanym, zdaniem „gramatycznymi” i podającymi informację explicite, a nie – jak dawniej – kontekstualnymi pomrukami i gestami.

Lecz każda kultura wyższa, przenikająca obecnie całą populację, potrzebuje na gwałt politycznego poparcia i utwierdzenia. W minionej

epoce czasem je miewała i czasem z niego korzystała, w zasadzie jednak mogła się znakomicie bez tego obyć, i w tym tkwiła jej siła. W okresach anarchii, w okresach wojen umiały przetrwać klasztory chrześcijańskie czy buddyjskie, *zaouia*⁵ derwiszów, wspólnoty braminów; przechowywały kulturę wyższą bez pomocy miecza.

Dziś, gdy kultura wyższa jest czymś o wiele ważniejszym, czymś wręcz brzemienным, nieodzowna okazuje się odpowiednia infrastruktura polityczna. Jak zauważa jedna z postaci w *No Orchids for Miss Blandish*⁶, każda panienka powinna mieć męża, najlepiej własnego. Każda kultura wyższa chce teraz mieć państwo, najlepiej własne. Nie wszystkie kultury dzikie mogą stać się kulturami wyższymi i te, które nie widzą na to większych szans, poddają się bez walki, nie rodząc nacjonalizmu. Te natomiast, które sądzą, że szanse istnieją – czy raczej, by uniknąć antropomorfizmu, te, których nosiciele tak sądzą – zaczynają między sobą wojować o ludność i o przestrzeń dla państwa. Jest to jeden typ konfliktu nacjonalistycznego, konfliktu etnicznego. Inny charakterystyczny dla naszych czasów typ konfliktu powstaje wówczas, gdy istniejące granice polityczne są niezgodne z zasięgiem kultur wyższych, czy to starych, czy to dopiero się krystalizujących.

Do opisanía obecnej sytuacji posłużmy się tu kolejną analogią: człowieka epoki agrarnej da się przyrównać do gatunku naturalnego, który może przetrwać w swym naturalnym środowisku, podczas gdy człowieka epoki industrialnej – do gatunku wyhodowanego sztucznie, który nie potrafi już oddychać normalnym powietrzem, który wymaga specjalnie skomponowanej i sztucznie wytwarzanej mieszanki. Żyje przeto w umyślnie skonstruowanych całościach – w czymś w rodzaju

⁵ Łoże muzulmańskich bractw religijnych (przyp. tłum.).

⁶ Powieść kryminalna Jamesa Hadleya Chase'a (przyp. tłum.).

gigantycznych akwariów czy komór powietrznych. Komory takie ktoś musi wznieść i ktoś musi je obsługiwać. Co więcej, życiodajny gaz czy płyn nie powstaje w owych zbiornikach automatycznie. Potrzebna jest w tym celu specjalna roślina: narodowy system oświaty i komunikowania się. A jej wyłącznym żywicielem i opiekunem jest państwo.

W zasadzie nic nie stoi na przeszkodzie, by zaprowadzić na całym naszym globie taki wspólny zbiornik dla złotych rybek, z jedną władzą polityczną i jednym systemem kształcenia. Niewykluczone, że kiedyś do tego dojdzie. Na razie żyjemy w szeregu akwariów czy też komór powietrznych. W każdym zbiorniku panuje właściwa mu, niepowtarzalna atmosfera, choć jednocześnie da się spostrzec pewne ogólne podobieństwo. Recepta na środowisko dla złotych rybek ery przemysłu jest wszędzie tego samego typu, aczkolwiek nie brak w niej dość powierzchownych i celowo podkreślanych szczegółów, które przesądzają o marce.

Obecny pluralizm istnieje z przyczyn zrozumiałych i raczej oczywistych. Będziemy jeszcze o nich mówić. Epoka industrialna odziedziczyła po poprzedniej epoce jednostki polityczne i kultury, zarówno wyższe, jak i niższe. Nie widać powodów, dla których miałyby one wszystkie zlać się nagle w jedną całość, są natomiast powody, dla których n i e m o - g ło się tak stać: industrializm – czyli typ produkcji albo podziału pracy wymagający zbiorowości homogenicznych – pojawił się w poszczególnych częściach świata w różnym czasie i w różny sposób, co niezwykle skutecznie podzieliło ludzkość na rywalizujące ze sobą grupy. Różnicowania te nabierały ostrości, jeśli dana wspólnota była w stanie odwołać się do jakiejś odmienności kulturowej, genetycznej itp., pozostałej po świecie agrarnym. Moment wkroczenia na drogę „rozwoju” jest istotnym znakiem diakrytycznym w polityce, zwłaszcza gdy „rozwój” czyni użytek z odziedziczonych odrębności i przedstawia je jako swój symbol.

Proces industrializacji następował fazami i napotykał rozmaite warunki lokalne, toteż wywołał wiele współzawodnictwa, wiele wygranych i przegranych. Prorocy i komentatorzy ery przemysłu, tak na lewicy, jak i na prawicy, wróżyli często rychłe nadejście internacjonalizmu; stało się jednak przeciwnie – zapanował nacjonalizm.

5. Co to jest naród?

Dopiero teraz możemy zacząć szukać jakiejś zadowalającej odpowiedzi na to pytanie. Na początku przedstawiliśmy dwie szczególnie obiecujące kandydatury do skonstruowania teorii narodowości: wolę oraz kulturę. Jest oczywiste, że obie są doniosłe i istotne, ale jest również oczywiste, że obu daleko do adekwatności. Warto rozważyć, dlaczego tak się dzieje.

Niewątpliwie wola, czyli zgoda, stanowi ważny element w formowaniu się większości grup, czy to małych, czy to dużych. Ludzkość zawsze organizowała się w grupy różnorodnych rodzajów i rozmiarów; czasem bywają one wyraźnie od siebie oddzielone, a czasem płynne, czasem kolejno się w sobie zawierają, a czasem krzyżują i przeplatają. Bogactwo tych możliwości, a także zasad, wedle których odbywa się werbunek do grup i ich trwanie, jest czymś niemal niewyczerpanym. Jednak kluczową rolę odgrywają zawsze dwa czynniki, dwa katalizatory: z jednej strony chęć, dobrowolne przystąpienie i utożsamienie się, lojalność, solidarność, z drugiej zaś – strach, zniewolenie i przymus. Są to dwa bieguny pewnego spektrum. Niektóre zbiorowości plasują się na którymś z nich bądź w jego pobliżu, ale zdarza się to bardzo rzadko. Większość istniejących grup ukonstytuowała się poprzez mieszankę wierności i identyfikacji

(c h c i a n e j przynależności) z bodźcami ubocznymi o charakterze pozytywnym i negatywnym, z nadziejami i lękami.

Jeżeli zdefiniujemy narody jako grupy, które same z siebie c h c ą być wspólnotami¹, nasza sieć pojęciowa wychwyci połów zbyt obfity. Wychwyci grupy, wśród których łatwo rozpoznamy spoiste narody – chcą one swej odrębności, a ich życie stanowi coś na kształt stałego, nieformalnego, autoafirmacyjnego plebiscytu. Lecz to samo da się powiedzieć (na nieszczęście dla definicji) o wielu klubach, gangach, konspiracjach, partiach, zespołach, nie wspominając już owych licznych zrzeszeń i społeczności epoki preindustrialnej, które powstawały i określały się nie według zasad narodowościowych, a często wręcz w opozycji do nich. Wola, zgoda, utożsamianie się są czymś, co wychodzi często na ludzką scenę, jakkolwiek prawie zawsze w towarzystwie strachu, kalkulacji i interesu (powstaje tu sporna kwestia, czy należy uznać czysto inercyjne trwanie jakiejś zbiorowości za milczącą zgodę, czy też nie).

Element woli odnajdujemy we wszelkich grupach – większych i mniejszych niż naród, ukonstytuowanych niezależnie od narodowości, wyznaczonych horyzontalnie itd. Jeśli nawet wola jest fundamentem narodu (by sparafrazować idealistyczną definicję państwa), to jest jednocześnie fundamentem tak wielu innych całości, że okazuje się nieprzydatna do jego wyróżnienia. Określenie takie wydaje się nam trafne tylko dlatego, że w dzisiejszych nacjonalistycznych czasach p r e f e r u j e s i ę grupy narodowościowe jako przedmiot identyfikacji i przynależności, zapominając przy tym o istnieniu grup innego typu. Ci, którzy mylnie traktują ukryte przesłanki nacjonalizmu jako rzecz oczywistą, mają skłonność, by przypisywać je ludzkości w każdej epoce. A przecież

¹ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation?*, przedrukowane w: *Ernest Renan et l'Allemagne. Textes recueillis et commentés par Emile Bure*, New York 1945.

definicja uwikłana w założenia i uwarunkowania naszych czasów (i nawet wówczas skrojona na wyrost) nie pozwala wyjaśnić, w jaki sposób czasy te n a s t a ł y.

Zbyt obszerna jest również kategoria wspólnej kultury. Historia naszego gatunku obfitowała i obfituje w różnicowania kulturowe. Ich granice są czasem wyraźne, czasem zaś rozmyte; wzorce bywają proste i dobitne, bywają też złożone i zagmatwane. Z powodów, które już omawialiśmy, to bogactwo różnicowań nie pokrywa się – i nie może się pokrywać – z granicami całości politycznych (jurysdykcjami faktycznych władz), ani też z granicami całości powstałych w wyniku demokratycznego sakramentu woli i zgody. Świat agrarny zwyczajnie nie mógł być aż tak akuratywny. Świat industrialny natomiast bardzo stara się osiągnąć ów ideał niewyszukania lub przynajmniej maksymalnie doń się zbliżyć. Są jednak po temu szczególne racje.

Wskutek dominacji wszechobyciowych kultur wyższych (ujednoliconych systemów komunikowania się, opartych na piśmiennosci i wykształceniu), która nabiera coraz szybszego tempa na całej ziemi, zdefiniowanie narodu poprzez wspólną kulturę wydaje się czymś zupełnie naturalnym. Żyjemy dziś w zbiorowościach wyznaczonych przez uczestnictwo w tej samej kulturze, wewnątrz zaś płynnych i zmiennych. Autentyczny pluralizm kulturowy zaginął. Lecz wystarczy przecież szczypta świadomości historycznej czy socjologicznej, by uprzytomnić sobie, że nie zawsze tak się działo. Społeczeństwa o pluralistycznej kulturze funkcjonowały niegdyś z powodzeniem – najlepszy dowód w samym pojawieniu się pluralizmu tam, gdzie go przedtem nie było.

Skoro oba tak obiecujące szlaki ku definicji narodu okazują się zagrodzone, czy istnieje inna droga?

Natykamy się tu na wielki, lecz niepodważalny paradoks: narody da się zdefiniować tylko w kategoriach właściwych epoce nacjonalizmu,

a nie – jak można by się spodziewać – na odwrót. „Epoka nacjonalizmu” nie jest po prostu sumą politycznych aspiracji, jakie powstały w poszczególnych narodach.

Kiedy ogólne warunki społeczne usposabiają do standardowych, homogenicznych, centralnie sterowanych kultur wyższych, przenikających całe populacje (a nie wyłącznie mniejszościowe elity), powstaje sytuacja, w której takie jasno określone, jednolite kultury, uświęcone przez system oświaty, są jedynymi zbiorowościami, z jakimi dobrowolnie (a nawet żywiołowo) się utożsamiamy. Zdają się one naturalnymi depozytariuszami politycznego legitymizmu. Tylko w ó w c z a s można mieć wrażenie, że pogwałcenie ich granic przez całości polityczne jest czymś skandalicznym.

W t y m i t y l k o w tym kontekście da się istotnie zdefiniować naród za pomocą pojęcia woli i kultury oraz zbieżności z granicami politycznymi. Ludzie pragną być zjednoczeni z tymi, i jedynie tymi, którzy uczestniczą w tej samej kulturze. Państwa pragną zatem rozciągnąć swe granice tak, by obejmowały daną kulturę; pragną jej strzec i ją popierać w zasięgu swej władzy. Fuzja woli, kultury i państwa staje się normą, i to normą, której nie można bezkarnie łamać (niegdyś lamano ją nagminnie, bezdyskusyjnie i niezauważalnie). Ale dzisiejszy kontekst to nie stała kondycja człowieka; to wyłącznie jej industrialny wariant.

Nacjonalizm stwarza narody, a nie na odwrót. Oczywiście, czyni on użytek z wcześniejszej, historycznie odziedziczonej proliferacji kultur (czy też zasobów kulturowych), jest to jednak użytek niesłychanie selektywny. Najczęściej dochodzi do radykalnych przeobrażeń. Ożywia się martwe języki, wymyśla tradycje, wskrzesza fikcyjną pierwotną czystość. Ów kulturotwórczy, fantazyjny, pełen inwencji aspekt nacjonalistycznego zapалу nie powinien wszakże nikogo skłaniać do błędnej konkluzji, iż nacjonalizm jest przypadkowym i sztucznym wynalazkiem, do

którego nigdy by nie doszło, gdyby nie ci przekłęci, wścibscy, niespokojni i niezadowoleni ze swej samotności myśliciele europejscy, którzy coś takiego wydumali, a następnie wtoczyli w krwiobieg społeczności i bez tego zdolnych do życia. Kulturowe strzępy i łaty, jakimi posługuje się nacjonalizm, są często arbitralnymi kreacjami. Równie dobrze można by użyć jakiegokolwiek innego sztafażu. Lecz nie wynika stąd bynajmniej, że sama zasada nacjonalizmu – w przeciwieństwie do awatarów, w które zdarza się jej wcielać – jest czymś równie przypadkowym.

Nic bardziej odległego od prawdy niż takie przypuszczenie. Nacjonalizm nie jest tym, czym się wydaje, zwłaszcza zaś nie jest tym, czym się wydaje samemu sobie. Kultury, których ma bronić i które ma wskrzeszać, to bardzo często jego własny wymysł lub nierozpoznawalna modyfikacja. Ale zasada nacjonalizmu – w odróżnieniu od licznych form, jakie przybiera, i od licznych nonsensów, jakie się w jej imieniu głosi – jest bardzo głęboko zakorzeniona w warunkach, które stały się obecnie naszym udziałem, nie ma wcale charakteru akcydentalnego i nie pozwala się łatwo wyrugować.

Durkheim twierdził, że w kulcie religijnym społeczeństwo wielbi swój własny zakamufLOWany obraz. W epoce nacjonalizmu społeczeństwa wielbią siebie bezkrytycznie i otwarcie, gardząc wszelkimi obłonkami. Niemcy hitlerowskie nie udawały, że oddają cześć Bogu czy nawet Wotanowi; oddawały cześć Niemcom. W łagodniejszej, choć równie symptomatycznej formie współcześni teologowie nie wierzą w doktryny religijne, które odgrywały tak doniosłą rolę w życiu ich przodków, a nawet się nimi nie interesują. Z humorystycznym autofunkcjonalizmem traktują je jako pożyteczne narzędzia pojęciowe i rytualne, z których pomocą tradycja społeczna afirmuje swe wartości, swą ciągłość i swą solidarność. Co więcej, metodycznie zamazują i niwelują różnicę między taką skrycie redukcjonistyczną „wiarą” a czymś realnym,

co ją poprzedzało i co odegrało tak ważną rolę we wcześniejszej historii Europy – rolę, jaka nigdy nie przypadnie żadnej z wyjałowionych, rozwodnionych wersji współczesnych.

Lecz fakt, iż społeczne samouwielbienie – czy to jadowite i gwałtowne, czy też spokojne i mało uchwytnie – jest dziś raczej śmiało wyznawanym obrządkiem niż sposobem – jak sądził Durkheim – czczenia siebie za pośrednictwem Boga nie oznacza bynajmniej, że obecny styl jest bardziej weredyczny. Istotnie, nie spoglądamy już na ludzkie zbiorowości przez pryzmat bóstwa, ale nacjonalizm dopuszcza się pewnych amnezji i pewnych selektywności, które – choćby nie wiadomo jak świeckie w duchu – bywają całkowicie zaklamane i zwodnicze.

Główne oszustwo, a nawet autooszustwo nacjonalizmu jest następujące: narzuca się kulturę wyższą społeczeństwu, w którym uprzednio życiem większości (a czasem całej populacji) sterowały kultury niższe. Nacjonalizm to globalna dyfuzja zapośredniczonego przez szkolnictwo i nadzorowanego przez wyższe uczelnie idiomu, który skodyfikowano zgodnie z wymogami biurokratycznej i technologicznej precyzji komunikowania się. Nacjonalizm to ustanowienie anonimowej, bezosobowej zbiorowości, na którą składają się wymienialne wzajem jednostki, związane wspólną kulturą; to likwidacja niegdysiejszego złożonego systemu grup lokalnych, opartego na kulturach ludowych, odtwarzających się na własną rękę z pokolenia na pokolenie. Tak właśnie wygląda r z e c z y w i s t o ś ć.

Tymczasem nacjonalizm głosi coś wręcz przeciwnego. I w coś wręcz przeciwnego wierzą jego zwolennicy. Nacjonalizm dokonuje zwykle swych podbojów w imię rzekomej kultury ludu. Nacjonalistyczna symbolika wywodzi się ze zdrowego, krzepkiego, czystego życia wieśniaków. Jest ona w jakimś stopniu uprawniona, gdy ludem rządzą urzędnicy, reprezentujący obcą kulturę, której naciskom trzeba się przeciwstawić najpierw przez odnowę i reafirmację tradycji, a potem przez

wojnę narodowyzwoleńczą. Kiedy jednak nacjonalizm zaczyna prosperować, eliminuje ową obcą kulturę, ale nie zastępuje jej którąś ze starych, lokalnych kultur niższych. Wskrzesza lub wytwarza własną kulturę wyższą, opartą na oświacie i przekazywaną przez specjalistów, choć oczywiście powiązaną z wcześniejszymi swojskimi dialektami i stylami. W budapeszteńskiej operze stroje ludowe – a raczej stroje pretendujące do tego miana – przywdziewały wielkie damy. A dzisiejsi konsumenci radzieckiej muzyki „etnicznej” to nie resztką dawnej populacji chłopskiej, lecz społeczność zurbanizowana, zamieszkała w blokach, wykształcona i wielojęzyczna²; społeczność, która chce zamanifestować swe prawdziwe lub wyimaginowane sentymenty i zakorzenienia – i która bez wątpienia pograży się w nacjonalistycznych zachowaniach w tej mierze, w jakiej pozwoli na to sytuacja polityczna.

Oszukiwanie samych siebie, spoglądanie na świat przez szkiełko uludy trwa nadal, jakkolwiek różni się od tego, co analizował Durkheim.

Zbiorowości ludzkie przestały odławać sobie cześć za pośrednictwem symboli religijnych – nowoczesna, aerodynamiczna, gładka kultura wyższa wielbi się w pieśniach i tańcach, które zapożyczają (po drodze stylizując) z kultury ludowej. I jest głęboko przekonana, że kulturę tę chronią, wspiera, unieśmiertelnia.

Wyboista droga nacjonalizmu

Typowy scenariusz nacjonalistycznej ewolucji – będziemy nieraz mieli okazję doń powracać – przedstawia się mniej więcej następująco. Rurytanie byli populacją chłopską, mówiącą dialektami pokrewnymi

² J.W. Bromley i in., *Sowriemiennyje etniczeskije procesy w SSSR*, Moskwa 1975.

i w znacznym stopniu wzajem zrozumiałymi. Zamieszkiwali szereg nieciągłych, choć nie całkiem od siebie odizolowanych okręgów na ziemiach Cesarstwa Megalomanii. Języka rurytańskiego, a raczej składających się na ten język gwar, używali niemal wyłącznie owi wieśniacy. Arystokracja oraz urzędnicy posługiwali się językiem dworu Megalomanii, który należał akurat do zupełnie innej grupy językowej.

Większość Rurytan – nie wszyscy jednak – wyznawała religię, której liturgię zaczerpnięto od jeszcze innej grupy językowej i wielu księży – zwłaszcza plasujących się na szczycie hierarchii – mówiło wspólną, miejscową odmianą języka liturgicznego. Prócz tego istnieli drobni handlarze z małych miasteczek, obsługujący wsie. Wywodzili się oni z odrębnej grupy etnicznej i religijnej, serdecznie znieawidzonej przez rurytańskie chłopstwo.

Wieśniaków rurytańskich spotykały w przeszłości liczne krzywdy, wzruszająco i pięknie odmalowane w ich lamentacyjnych pieśniach (pieczolowicie gromadzonych w dziewiętnastym wieku przez wiejskich nauczycieli i rozslawionych po świecie dzięki utworom L., narodowego kompozytora). Ucisk ów wywołał w osiemnastym wieku powstanie partyzantki pod przywództwem słynnego zbójcy K., którego wyczyny przetrwały do dziś we wdzięcznej pamięci ludu, by nie wspomnieć już wielu powieści oraz dwu filmów, nakręconych pod najwyższymi auspicjami przez narodowego reżysera Z. wkrótce po proklamowaniu Ludowej Socjalistycznej Republiki Rurytanii.

Uczciwość każe przyznać, że K. pojmany został przez swych rodaków i że rodak przewodniczył trybunałowi, który skazał zbójcę na śmierć. Co więcej, kiedy Rurytania uzyskała niepodległość po raz pierwszy, pomiędzy ministerstwami Spraw Wewnętrznych, Sprawiedliwości i Oświaty kursował okólnik, w którym zastanawiano się nad tym, czy nie bardziej politycznie (z uwagi na szacunek dla sił porządkowych)

byłoby czcić raczej wiejskie oddziały obrony walczące ze zbójcą niż samego K. i jego bandę.

Uważna analiza pieśni ludowych, zebranych w minionym stuleciu, a potem włączonych do stałego repertuaru rurytańskich związków młodzieżowych, harcerskich i sportowych, nie wskazuje na jakieś szczególne niezadowolenie chłopów ze swej sytuacji językowej i kulturowej. Wieśniacy rurytańscy uważali się na sprawy bardziej przyziemne. Istniejąca w tych tekstach świadomość językowego pluralizmu ma charakter ironiczny, figlarny lub komediowy; stanowi wręcz przedmiot kalamburów, nie zawsze wybrednych. Trzeba też przyznać, że najpopularniejsza z pieśni (sam ją często śpiewałem przy obozowym ognisku) opiewa los pastuska pasącego pod lasem trzy wolki w pańskiej (sic!) koniczynie, który został zaskoczony przez zbójców, żądających oddania kapoty. Chłopiec nie popisał się świadomością polityczną, popisał się natomiast odwagą: odmówił i został zabity. Nie wiem, czy tekst ów uległ zmianie, gdy Rurytania stała się krajem socjalistycznym. W każdym razie rurytański folklor uskarżał się często na ciężką chłopską dolę; nie przejawiał jednak symptomów nacjonalizmu kulturowego.

Nacjonalizm kulturowy miał dopiero nadejść. W dziewiętnastym wieku nastąpiła eksplozja populacyjna połączona z szybką industrializacją całej Megalomanii. Wyjątek stanowiła Rurytania, której wiejscy mieszkańcy zmuszeni zostali do szukania zarobku w uprzemysłowionych okęgach. Niektórym udało się znaleźć pracę, choć oczywiście na ówczesnych, nieludzkich warunkach. Przemieszczali się do wielkomijskich slumsów, gdzie traktowano ich brutalnie jako ciemnych wieśniaków, mówiących niezrozumiałym językiem, w którym nie istniało prawie nic pisanego. Jednocześnie część rurytańskiej młodzieży męskiej, przeznaczonej do stanu duchownego i wykształconej w języku zarówno dworskim, jak i liturgicznym, uległa w trakcie nauki wpływom nowych,

liberalnych idei i obrala sobie świeckie studia w uniwersytetach, stając się w ten sposób nie klerem, lecz inteligencją, tj., dziennikarzami, wykładowcami, uczonymi itp. Młodzież tę wspierali obcy etnografowie, historycy i muzykolodzy, przybywający coraz częściej do Rurytanii na badania terenowe. Narastająca migracja zarobkowa, upowszechnienie wykształcenia podstawowego oraz służba w wojsku sprawiała, iż audytorium budzicieli Rurytanii bez przerwy się powiększało.

Rzecz jasna, Rurytanie mogli, jeżeli tylko chcieli (a wielu chciało), zasymilować się i przyjąć dominujący język megalomański. Wykształcony Rurytanin nie różnił się od wykształconego Megalomana żadnym głębszym obyczajem religijnym ani żadną oddziedziczoną właściwością. Toteż liczni z nich poszli tą drogą, nie dbając nawet o zmianę nazwiska – książka telefoniczna starej stolicy Megalomanii (obecnie Republiki Federalnej) zawiera ich mnóstwo, niejednokrotnie komicznie poprzekręcanych, by dostosować się do megalomańskiej pronuncjacji i wymogów fonetycznych. Po dość surowym i bezwzględny starcie w pierwszym pokoleniu życiowe szanse potomków rurytańskich emigrantów nie były wcale złe – być może nawet takie same jak innych obywateli Cesarstwa (zakładając, oczywiście, gotowość do ciężkiej pracy). Potomkowie ci uczestniczyli na równi z wszystkimi w rosnącym dobrobycie i burżuazyjnienu tego regionu świata. Tak więc z punktu widzenia jednostkowych ambicji nie było żadnych powodów do gwałtownego rurytańskiego nacjonalizmu.

A jednak coś takiego zdarzyło się. I myślę, że nie można przypisywać budzicielom Rurytanii jakichś świadomych kalkulacji. Prawdopodobnie rzeczywiście żywili oni uczucia i motywacje, które tak dojmująco eksponowała literatura narodowego odrodzenia. Oplakiwali nędzę i zaniedbanie swych ojczystych dolin, na których przetrwały jeszcze tradycyjne chłopskie cnoty; oplakiwali dyskryminację, jaka spotyka ich rodaków i wyalienowanie z rodzimej kultury, którego nie sposób uniknąć

w robotniczych przedmieściach przemysłowych molochów. Przeklina-
li te krzywdy i znajdowali oddźwięk u wielu Rurytan. Nie musimy tu
przypominać, jak Rurytania skorzystała z międzynarodowej sytuacji po-
litycznej i odzyskała niepodległość – jest to już historia.

Nie, nie było kalkulacji z czyjejkolwiek strony. Rurytańskich in-
tektualistów przepelniał żar występowania w imieniu swych ziomków.
Kiedy przywdziewali ludowe kostiumy i wędrowali po wzgórzach, kiedy
układali wiersze na leśnych polanach, nie marzyli wcale o tym, że pewnego
dnia staną się wszechwładnymi urzędnikami, ministrami i ambasadorami.
Podobnie jak rurytańscy chłopcy i robotnicy, nabrawszy pod ich wpły-
wem odrazy do własnej kondycji, nie marzyli wcale o rozwoju przemysłu
ani o postawieniu w samym sercu ojczystej doliny ogromnej walcowni,
która zniszczy bezpowrotnie szmat uprawnej ziemi i pastwisk (i która
okaże się w końcu niepotrzebna). Nie da się sprowadzić tych sentymentów
do wyrachowanych nadziei na awans społeczny i większą mobilność,
choć czasem pojawiają się próby takiego interpretowania nacjonalizmu. Są
one przesadne. Za dawnych dobrych dni nie miało sensu pytać wieśniaka,
czy kocha swą kulturę. Uważał ją za równie oczywistą co powietrze,
którym oddychał, i w równym stopniu nie był jej świadom. Lecz kiedy
na jego horyzoncie społecznym pojawiła się migracja zarobkowa i biuro-
kratyczne wymogi związane z zatrudnieniem, zaczął spostrzegać różnicę,
jaka zachodzi między „swojakiem” – kimś rozumiejącym i przychylnie
nastawionym do pewnych rzeczy – a człowiekiem obcym i nastawionym
wrogo. Dopiero to konkretne doświadczenie uprzytomniło mu, że należy
do określonej kultury i wzniciło pozbawioną kalkulacji miłość do niej
(lub przeciwnie, pragnienie uwolnienia się). W stabilnych, zamkniętych
wspólnotach kultura jest często niewidzialna, jeśli jednak życie zbiorowe
zaczyna polegać na mobilności i komunikowaniu się bezkontekstowym,

rdzeniem naszej tożsamości staje się ta kultura, w której nauczono nas, jak w ogóle komunikować się z innymi.

Gdyby rzeczywiście istniały rachuby na społeczny awans (choć to nieprawda), okazałyby się one w wielu przypadkach (choć nie we wszystkich) całkowicie trafne. Rurytańska inteligencja dysponowała dość niepokazną kadrą i Rurytanie o wyższych kwalifikacjach zdobyli sobie w swym niepodległym kraju dużo wyższą pozycję niż ta, jaką mogliby zdobyć w Megalomanii, gdzie w grę wchodziła rywalizacja z bardziej wykształconymi grupami etnicznymi. Chłopi z kolei oraz robotniczy nie odnieśli wprawdzie korzyści bezpośrednich, ale powstanie politycznej granicy wokół Rurytanii oznaczało rozwój i poparcie dla przemysłu w tym regionie, a zatem wydatne zmniejszenie potrzeby migracji za chlebem.

We wczesnym okresie industrializacji ci spośród wchodzących w nowy porządek, których zwerbowano z grup językowo i kulturowo odległych od rozwiniętego centrum, znajdowali się zwykle w sytuacji bardziej niekorzystnej niż reszta słabych ekonomicznie proletariuszy, mająca nad nimi przewagę należenia do tej samej kultury co warstwa rządząca ekonomicznie i politycznie. Dystans językowo-kulturowy i poczucie odrębności z punktu widzenia jednostki jest upośledzeniem, lecz dla kolektywu (czy potencjalnego kolektywu) ofiar wylaniającego się świata może być i często bywa czynnikiem pozytywnym. Pozwala bowiem ująć i wyrazić resentyment w zrozumiałych kategoriach. Dawni Rurytanie myśleli w kategoriach rodziny i wioski, w najlepszym razie regionu i wyznawanej religii. Wrzuceni w tygiel industrializacji nie mieli już swej wsi ani swej doliny; wielu nie miało także rodzin. I s t n i e l i jednak inni, równie biedni i równie wyzyskiwani, i większość z nich mówiła podobną gwarą, podczas gdy większość tych, którym powodziło się lepiej, mówiła zupełnie odmiennym językiem. Z tego właśnie kontrastu (przy pewnej pomocy dziennikarzy i nauczycieli) powstało pojęcie

Rurytanii jako narodu. Trudno uważać to za ulgę – osiągnięcie części celów, jaki stawiał sobie rodzący się ruch nacjonalistyczny, przyniosło rzeczywiście ulgę w cierpieniach, jakie ów ruch powołały do życia. Nie wykluczone, że ulga przyszłaby tak czy owak; ale gdy dążenie do niej przybrało formę narodową, nie można było obejść się bez nowej kultury wyższej i strzegącego tej kultury państwa.

Jest to jedna z dwu ważnych zasad rozszczepienia, za którego przyczyną w świecie industrialnym – zmierzającym do oddzielnych, kulturowych „komór powietrznych” – pojawiają się nowe całości polityczne. Nazwijmy ją zasadą barier w komunikowaniu się; barier wywodzących się z kultur wcześniejszych. Manifestuje się ona zwłaszcza we wczesnym okresie industrializacji. Zasada druga – hamulców entropii społecznej – wydaje się równie doniosła i wymaga oddzielnego omówienia.

6. Entropia społeczna i równość w społeczeństwie industrialnym

Przejsie od społeczeństwa agrarnego do industrialnego ma charakter entropiczny: wzorce zostają zastąpione narastającą losowością. W społeczeństwie agrarnym, z jego względnie stałymi specjalizacjami, z jego podziałem na trwale grupy regionalne, rodzinne, zawodowe i prestiżowe, widać zawsze wyraźną strukturę. Poszczególne elementy są uporządkowane, a nie rozłożone losowo. Istniejące subkultury podkreślają i wzmacniają owe strukturalne różnicowania, a kulturowy pluralizm nie przeszkadza funkcjonować społeczeństwu jako całości. Różnorodność kultur nikomu nie wydaje się czymś obraźliwym, a jej manifestowanie i akcentowanie uchodzi za rzecz jak najbardziej stosowną. Szacunek dla odrębności kulturowej stanowi wręcz jeden z głównych punktów etykiety.

Zupełnie inaczej przedstawia się społeczeństwo industrialne. Grupy terytorialne i zawodowe tworzą się ad hoc; przynależność do nich jest płynna, zmienna i zwykle nie pociąga za sobą poczucia lojalności ani utożsamiania się. Dawne struktury ulegają rozproszeniu. Powstaje wielka losowa zbiorowość bez konturów wewnętrznych; zbiorowość niesłychanie uboga (w porównaniu ze społeczeństwem agrarnym) w autentyczne części składowe. Pomiędzy jednostką a totalną wspólnotą pośredniczy bardzo mało wiążących, rzeczywistych organizacji. Tym większego

znaczenia nabiera całość, którą zaczyna się kojarzyć (co rzadko bywało w przeszłości) zarówno z państwem, jak i z granicą kulturową. Wskutek erozji wszelkich podgrup i nacisku kładzionego na wspólną kulturę, na plan pierwszy wysuwa się n a r ó d. Odpowiedzialność za utrzymywanie i dogłądanie gigantycznej infrastruktury (której koszty potrafią pochłonać połowę globalnego dochodu) spada nieuchronnie na państwo. Nadzwyczaj ważnym składnikiem tej infrastruktury staje się system oświaty. Głównym celem kształcenia ma być teraz stała konserwacja środowiska kulturowo-językowego, bo tylko w nim obywatele mogą umysłowo odychać i działać. Zasięg takiego środowiska winien pokrywać się z zasięgiem państwa i jego aparatu edukacyjnego, co wymaga bezustannej troski, ochrony i pielęgnacji.

Rola kultury nie polega już na akcentowaniu i sankcjonowaniu strukturalnych różnicowań społecznych (nawet jeśli niektóre z nich przetrwały czy dopiero się pojawiły). Przeciwnie, ilekroć zdarzy się, że różnicy statusu towarzyszy różnica kulturowa, wszyscy uważają, że przynosi to wstyd społeczeństwu, że jest oznaką niewydolności jego systemu oświaty. Systemowi temu poruczono wychowanie godnych, lojalnych i kompetentnych członków pewnej zbiorowości, w której pełnić będą określone funkcje i w której nie może być miejsca na frakcyjną wierność jakiegokolwiek podgrupie. Zakrawa więc na skandal, gdy oświata – przez niedopatrzenie bądź skryty zamiar – wytwarza kulturowe różnice i dopuszcza w ten sposób dyskryminację lub zgola ją prowokuje.

Czynniki hamujące entropię

Jak dotąd, podsumowaliśmy tylko ogólną teorię źródeł nacjonalizmu, teorię nowej roli, jaką odgrywa kultura w społeczeństwach

mobilnych, wykształconych i anonimowych. Pojawił się tu jednak ważny moment: dążenie do losowości, do entropicznego rozkładu jednostek. W społeczeństwach tego rodzaju zanikają tradycyjne ugrupowania, słabnie też ich moralny autorytet, ale ludzie nadal różnią się od siebie. Jedni są wysocy, inni niscy, część z nich jest gruba, a część chuda, są blondyni i bruneci itp. Można dokonać nieskończenie wielu takich klasyfikacji, z których większość okaże się trywialna. Niemniej pewne kategorie mają duże znaczenie polityczne i społeczne. Nazwałbym je odpornymi na entropię. Klasyfikacja jest odporna na entropię wtedy, gdy zasadza się na własności, która mimo dłuższego upływu czasu nie przejawia tendencji do równomiernego rozkładu w społeczeństwie i gdy jednostki będące jej nosicielami koncentrują się w jakimś miejscu.

Wyobraźmy sobie, że w naszym społeczeństwie istnieją ludzie dziedzicznie zabarwieni na niebiesko. Choć od wprowadzenia nowej ekonomii i zasady *la carrière ouverte aux talents*¹ zdążyło już przeminąć wiele pokoleń, niebiescy uparcie plasują się w pobliżu wierzchołka czy w pobliżu podnóża społecznej piramidy. Wykorzystują prawie wszystkie szanse bądź nie potrafią ich wykorzystać. Ich zabarwienie jest cechą odporną na entropię w tym dokładnie sensie, o jaki mi tu chodzi.

Zauważmy, że zawsze można wynaleźć własność, która wydaje się odporna na entropię, bo zawsze można wskazać pojęcie, które stosuje się tylko do tej, a nie innej klasy ludzi. Ale odporność na entropię jest interesująca jedynie wówczas, gdy dotyczy kategorii naturalnej, używanej już przez społeczeństwo, a nie czegoś, co stworzymy sztucznie dla jakichś bieżących potrzeb. Jeśli taka widoczna cecha rozkłada się w zbiorowości nierównomiernie, powstają niekiedy problemy.

¹ (franc.) kariera stoi orworem przed talentami (przyp. tłum.).

Nietrudno zgadnąć, o czym będzie mowa dalej. Cechy odporne na entropię są kłopotliwe w społeczeństwie industrialnym. Niemal przeciwnie niż w społeczeństwie agrarnym, gdzie nad nimi nikt nie ubolewał i gdzie wręcz wymyślano je, ilekroć sama natura nie dostarczała tego udogodnienia w stopniu wystarczającym. Zakładano ochoczo, że w przyrodzony sposób jednym przypada rola panów, podczas gdy innym – rola niewolników, i stosowano liczne sankcje – karne, ideologiczne – byleby tylko nakłonić ludzi do zinternalizowania i spełniania owych oczekiwań. Pojawiały się wyszukane atrybuty i genealogie, których głównym celem była właśnie odporność na entropię. Elitę religijną wśród plemion muzułmańskich wyznacza i uprawomocnia po dziś dzień domniemane pochodzenie od Proroka, w Azji Środkowej status zależy od tego, czy jest się potomkiem Dżyngis Chana, europejscy arystokraci często wywodzą swój ród z grupy etnicznej, która dokonała niegdyś podboju.

W społeczeństwach industrialnych wystąpienie odporności na entropię wywołuje rozszczepienia, a czasem nawet wykopuje prawdziwą przepaść. Czym różni się to od społecznych pęknięć, jakie powstają we wczesnym okresie industrializacji na tle różnic kulturowych i problemów komunikowania się?

Oba zjawiska są pokrewne i krzyżują się ze sobą. Ale zachodzą między nimi ważne różnice. Oczywiście, gorszy dostęp do języka i kultury polityczno-ekonomicznego centrum, który zawadza przybyszom z kultur peryferyjnych i który skłania ich do kulturowego, a następnie politycznego nacjonalizmu, jest własnością odporną na entropię. Pracownicy nieumiejący posługiwać się choćby jakąś odmianą głównego języka państwowego, używanego przez urzędników i przedsiębiorców, będą najprawdopodobniej początkowo plasować się na nizinach społecznych. Będą też mieć mało szans na skorygowanie i skompensowanie tej pozycji, zarówno dla siebie, jak i dla swoich dzieci. Z drugiej strony jednak,

jeżeli ich język (a raczej ujednoliconą i wygładzoną wersją jednego z jego dialektów) stanie się językiem oświaty, urzędów i handlu w niezależnym, narodowym państwie, to upośledzenie owo zniknie, a kulturowa charakterystyka tych ludzi straci swą odporność na entropię.

Dołączmy tu, że migranci mogą t a k ż e bronić się przed upośledzeniem poprzez asymilację do dominującego języka i kultury – i wielu z nich obiera tę drogę. Nie ma powodu zakładać z góry, że asymilujących się będzie mniej niż tych, którzy opowiedzą się za rozwiązaniem nacjonalistycznym. W rzeczywistości musiano często decydować się na oba wyjścia, bądź naprzemiennie, bądź jednocześnie. Często na przykład migranci zostawali najpierw zagorzałymi nacjonalistami na rzecz kultury, z której sami się nie wywodzili (asymilacja), a następnie walczyli o zapewnienie owej kulturze statusu kultury wyższej oraz własnego, politycznego dachu nad głową w postaci państwa.

Tego rodzaju sytuacja wyraźnie różni się od innych przypadków odporności na entropię: jeśli w grę wchodzi istotnie tylko pewne trudności w komunikowaniu się (które pociągają za sobą niższą pozycję i upośledzenie społeczne), to można im zaradzić albo metodą asymilacji, albo metodą uwieńczonego powodzeniem nacjonalizmu, albo też oboma naraz. Są jednak takie formy odporności na entropię, gdzie nie da się usunąć rozszczepień społecznych, likwidując samą barierę komunikacyjną; gdzie nie wystarczy asymilacja poprzez oświatę, ponieważ chodzi o coś więcej niż tylko o niemożność porozumienia się. Jeśli zarazem drugie wyjście (zwycięski irredentyzm) jest udaremnione przez rozkład sił politycznych, stan rzeczy robi się groźny i będzie się zaogniał.

Trudności w komunikowaniu się, jakie napotykają przybysze z obcych kultur w intensywnie uprzemysławiającym się regionie, to oczywiście pewna odmiana hamulców entropii; odmiana, którą często pokonuje się w przeciągu jednej generacji. Lecz nie wszystkie przypadki odporności

na entropię da się położyć na karb bariery komunikacyjnej, i nie wszyskie da się wykurować bądź asymilacją do dominującego „zbiornika” kulturowego, bądź tworzeniem oddzielnych, niezależnych „zbiorników” dla przybyszy. Są to sytuacje dużo bardziej dramatyczne. Są to problemy, których rozstrzygnięcia jak dotąd nie widać i które stanowią prawdopodobnie najpoważniejsze wyzwanie dla społeczeństwa industrialnego.

Powróćmy do hipotetycznego przykładu ludzi zabarwionych na niebiesko i załóżmy, że z jakichś powodów ich populacja plasuje się na społecznych nizinach. Społeczeństwo industrialne jest oczywiście nieegalitarne – można w nim zająć rozmaite pozycje, lepsze i gorsze. Lecz jednocześnie ów system pozycji tworzy rodzaj kontinuum (nie ma tu ostrych rozstępów), a nadto istnieje szeroko rozpowszechnione przeświadczenie (przesadne, acz niepozbawione słuszności), że cały czas trwa ruch zarówno do dołu, jak i do góry i że wszystko, co go tamuje, jest nieuprawnione. W porównaniu z większością społeczeństw agrarnych, poczyniono znaczne postępy w kierunku egalitaryzmu. Nietrudno też spostrzec wyraźną zbieżność stylów życia i wyraźne zmniejszenie się społecznego dystansu. W tych warunkach niska pozycja niebieskich – połączenie zwracającej uwagę cechy (niebieski rzuca się w oczy) z nie-losowym, przeciwentropicznym rozkładem jej nosicieli – pociąga za sobą nadzwyczaj niepomysłne konsekwencje.

Można śmiało przyjąć, że populacje często różnią się od siebie pod względem wrodzonych uzdolnień. Przypuszczać, że talenty rozkładają się absolutnie równomiernie – to tak jak przypuszczać, że pewien kawałek gruntu jest idealnie płaski. Oczywiście, w rozwijaniu talentów czynniki społeczne odgrywają rolę daleko ważniejszą niż czynniki wrodzone (jak świadczy o tym choćby przykład owych populacji, które w ciągu ostatnich stuleci kojarzą się z najszczytniejszymi osiągnięciami ludzkości, a które jeszcze niedawno uważano za nieokrzesanych

dzikusów; nieprawdopodobne, by w tak krótkim okresie zmieniło się ich wyposażenie genetyczne). Cała ta kwestia nie ma zresztą znaczenia, skoro wiadomo, że rozrzut talentów w obrębie poszczególnych grup „rasowych” czy „etnicznych” jest dużo większy niż różnice pomiędzy przeciętnymi dla każdej grupy.

Niebiescy plasują się u podnóża piramidy społecznej. Niewykluczone nawet, że ich osiągnięcia są średnio gorsze niż w grupach rozłożonych bardziej losowo. Nikt nie potrafi powiedzieć, czy sprawiły to czynniki genetyczne, czy też społeczne. Jedno jest pewne: w p o p u l a c j i n i e b i e s k i e j będzie wiele osób znacznie zdolniejszych, znacznie lepiej spełniających społeczne oczekiwania (jakikolwiek by one były) niż wielu ludzi w populacji nie-niebieskiej.

Co zdarzyć się musi w tego rodzaju sytuacji? Skojarzenie niskiej pozycji z niebieskością wywoła uprzedzenie do niebieskich. Kiedy ci, którzy plasują się u podnóża piramidy społecznej, zdają się – z uwagi na barwę czy dowolną własność – losową próbką całej zbiorowości, wówczas niechęć do nich nie może rozciągnąć się na jakąś inną cechę, ponieważ *ex hypothesi* niska pozycja nie wiąże się z żadnym szczególnym rysem. Kiedy jednak u podnóża plasują się przeważnie niebiescy, to uprzedzenie, jakie powstaje wskutek lęku przed znalezieniem się na samym dnie w nieco wyższych warstwach, nieuchronnie zaczyna rozszerzać się na kolor skóry. Podatne na antyniebieskie emocje będą zwłaszcza inne grupy o niskiej pozycji: mają pewien cenny drobiazg, którym mogą się szcycić. Będą desperacko upierać się przy tej dystynkcji.

Część wszakże niebieskich pnie się ku górze, mimo niekorzystnej dla siebie atmosfery. Koncentracja osób niebieskiego koloru na społecznych nizinach jest natury wyłącznie statystycznej i wiele z nich (nawet jeśli stanowią w swej populacji znikomą mniejszość) zachodzi wyżej,

czy to dzięki ciężkiej pracy, czy też dzięki zdolnościom albo szczęściu. Z czym się spotykają?

Założyliśmy, że niebieskości z tych czy innych powodów nie da się usunąć. W takim razie życie pnących się niebieskich obfituje w cierpienia i napięcia. Choćby jako jednostki odznaczali się samymi zaletami, dla swych współpracowników, kolegów i innych ludzi, z którymi zetkną się losowo (w złożonym, mobilnym społeczeństwie industrialnym kontakty są przelotne i przypadkowe, niemniej znaczące), będą wciąż brudnymi, leniwymi, nędznymi zacofanymi niebieściami, ponieważ z tym właśnie zestawem cech skojarzona została niska pozycja społeczna.

Być może niebieskim nie dzieje się wcale gorzej niż usiłującym awansować migrantom z Rurytanii. Zachodzi jednak druzgocząca różnica. Kulturę rurytańską da się odrzucić, a niebieskości nie. Migranci mają ponadto pewne oparcie terytorialne: istnieje ziemia ojczysta, obszar, na którym prawie każdy wieśniak mówi jakąś odmianą rurytańskiego. Są więc dwa wyjścia – przyjąć język i kulturę Megalomanii lub dążyć do ustanowienia wspaniałej, niezależnej Rurytanii, w której miejscowe narzecze podniesie się do godności języka urzędowego i literackiego. Oba wyjścia stosowano wielokrotnie z powodzeniem. Pierwsze z nich nie wchodzi w grę w przypadku niebieskich. Czy chcą, czy nie chcą, zawsze będą niebiescy. Co więcej, stara kultura megalomańska ma ugruntowany obraz samej siebie i niebieskość jest zeń wykluczona.

A jak z drugim rozwiązaniem? Populacje znajdujące się w analogicznym położeniu niekiedy (o czym świadczą fakty historyczne i współczesne) dysponują terytorialną bazą; mogą wówczas starać się o niezależność, a nawet ją osiągnąć w sprzyjających warunkach militarnych i politycznych. Jeśli jednak niebieskim brakuje miejsca, w którym daloby się z czasem założyć niepodległą ojczyznę, lub jeśli owa kraina istnieje, ale z jakiegoś powodu – na przykład zbyt małej przestrzeni czy

nieatrakcyjności – nie sposób liczyć na ściągnięcie do niej rozproszonych współbraci, to sytuacja niebieskich staje się rozpaczliwa.

W sytuacji tego rodzaju pojawiają się poważne przeszkody o charakterze socjologicznym, których nie można usunąć ani dobrą wolą, ani ustawodawstwem, ani aktywnością polityczną czy upartym separatyzmem. Blokują one drogę do kulturowej homogeniczności, do społecznej entropii. A przecież w rozwiniętym społeczeństwie industrialnym jest to nie tylko norma, lecz również niezbędny warunek sprawnego funkcjonowania. Notoryczne hamulce entropii stanowią dla nowoczesnych społeczeństw prawdziwe zagrożenie. Zauważmy też, że gdy niebiescy nie mają właściwie żadnego dobrego wyjścia (równie trudno się im zasymilować co walczyć o niezależność), inne populacje mogą nawet znaleźć się w położeniu podwójnie korzystnym. W państwie federacyjnym Rurytanie mogą żyć we własnej, autonomicznej Rurytanii, z własnym, urzędowym językiem. Ale mogą również – dzięki niewielkiemu dystansowi kulturowemu oraz temu, że zasymilowany Rurytanin nie różni się niczym specjalnym od otoczenia – żyć w innym regionie bez napięć i nierównych szans. Myślę, że Rurytanie winni sami decydować, czy owa podwójna korzyść jest warta ceny, jaką się za nią płaci, a mianowicie tego, iż rurytański kanton czy rurytańska republika autonomiczna nie cieszy się jednak pełną niepodległością. Niektóre z takich populacji pozostają w państwie federalnym dobrowolnie (przypadek kanadyjskiego Quebecu), inne zaś wciela się na siłę bez prawa wyboru (przypadek ziemi Ibów w Nigerii).

Powstaje pytanie: co odpowiada naszej hipotetycznej „niebieskości” w realnym świecie? Oczywiście, pewne cechy przekazywane genetycznie. Ale także pewne cechy, których nie dziedziczymy. Trzeba tu zaznaczyć, że n i e k a ż d a z cech przekazywanych genetycznie musi być sprawcą społecznych rozłamów. Weźmy przykładowo rude włosy. Czasem dokuczają się rudym dzieciom. Z drugiej strony – rude kobiety

uchodzą często za szczególnie pociągające. Twierdzi się też, że istnieją grupy etniczne z wyraźną przewagą rudych. Są ponadto rozmaite ludowe wierzenia i przesady. A jednak rude włosy nie wywołują jakichś konfliktów czy problemów na skalę społeczną.

Po części przynajmniej dzieje się tak dlatego, że rude włosy to cecha – by użyć wprowadzonego wyżej terminu – raczej podatna na entropię, choć miewa tu i ówdzie konotacje etniczne. Jeżeli wrodzona właściwość fizyczna nie przywodzi na myśl silnych skojarzeń historycznych czy geograficznych, mieć będzie ona charakter entropiczny, a jej nieznaczące skorelowanie z czymś dodatnim lub ujemnym pozostanie społecznie niedostrzegalne. Przeciwna sytuacja wytworzyła się w Rwandzie i Burundi, gdzie wzrost wyraźnie wiąże się z przynależnością etniczną i statusem politycznym, i to zarówno w sferze faktów, jak i w sferze ideologii. Zwycięskie plemię pasterzy jest wyższe od podbitych, miejscowych rolników, a oba górują nad Pigmejami. W innych wszakże regionach świata wzrost nie odgrywa specjalnej roli społecznej. Absolwenci Eton są na przykład przeciętnie wyżsi od pozostałych Brytyjczyków, ale olbrzymich gwardzistów nie uważa się za elitę.

Tak więc odpowiednikiem „niebieskości” bywają wrodzone cechy fizyczne. Co jeszcze? Rzadko doceniamy siłę i uporczywość niektórych nawyków religijno-kulturowych. Mogą one dorównywać nawykom wywodzącym się z wyposażenia genetycznego. Często łatwiej wyzbyć się języka i doktryny niż owego zlepka wpojonych i wziętych do serca wartości oraz postaw, jaki zwykle towarzyszy poszczególnym religiom w epoce agrarnej (i niekoniecznie należy do oficjalnej teologii). Zlepki takie niekiedy wprost przywierają do ludzi i stanowią wyróżnik całych populacji. Kiedy Algieria należała jeszcze do Francji, asymilacja algierskich przybyszów rozbijała się nie o to bynajmniej, że Kabyl wyglądał inaczej od południowofrancuskiego wieśniaka. Nieprzekraczalna bariera miała

charakter wyraźnie kulturowy. Podobnie głęboki konflikt w Ulsterze nie polega na tym, że obie społeczności dzieli język, lecz na tym, że każda z nich utożsamia się z inną kulturą, i to utożsamianie się jest równie trwale jak cecha fizyczna, aczkolwiek wywołane zostało czynnikami społecznymi. Organizacje terrorystyczne, których ideologie (czy raczej slogany) są jakąś luźną współczesną wersją rewolucyjnego marksizmu, dokonują w istocie werbunku z określonych grup – grup wyznaczonych niegdyś przez religię, a obecnie identyfikujących się z tą kulturą, która uprzednio wiązała się z danym wyznaniem.

Ciekawa i dająca wiele do myślenia rzecz zdarzyła się ostatnio w Jugosławii: byli wyznawcy islamu w Bośni wywalczyli sobie po długich i żarliwych wysiłkach prawo do określania swej narodowości jako „Muzułmanów”. Nie chodziło im o to, że nadal praktykują tę religię, ani też o to, że uważają się za jeden naród wraz z innymi muzułmanami zamieszkującymi Jugosławię (np. z Albańczykami w Kosowie). Używają języka serbskochorwackiego, są pochodzenia słowiańskiego, ale ich kulturowe zaplecze należy do islamu. Nie mogą uważać się za Serbów ani Chorwatów (mimo wspólnego języka), ponieważ zakładałoby to katolicyzm bądź prawosławie. Z kolei określenie „Jugosłowianin” jest zbyt abstrakcyjne, ogólnikowe i bezbarwne.

Wolą więc nazywać siebie „Muzułmanami” (i właśnie przyznano im do tego prawo), mając na względzie tych mieszkańców Bośni o słowiańskim pochodzeniu, którzy niegdyś wyznawali islam i którzy nadal czują się odrębną grupą etniczną, choć językowo nie różnią się niczym od otoczenia i choć nie praktykują już religii będącej źródłem odmienności. Sędzia Oliver Wendell Holmes powiedział pewnego razu, że dżentelmen nie musi znać łaciny i greki; wystarczy, jeśli je zapomniał. Bośniacki „Muzułmanin” nie musi wierzyć, że nie ma boga, jak tylko Bóg, a Muhammad jest jego Prorokiem; wystarczy, jeśli tę wiarę utracił.

Owo przejście od religii do kultury, a następnie do etniczności państwa, trafnie podchwycił Czechow w swym klasycznym dramacie *Trzy siostry*:

Turzenbach: Pan myśli na pewno: rozmarzył się ten Niemiec. Ale daję słowo, że jestem Rosjanin, nawet nie mówię po niemiecku, Mój ojciec jest prawosławny...

Wbrew jawnie teutońskiemu nazwisku i teutońskim przodkom, baron dowodzi swego słowiańskiego statusu, odwołując się do wyznania.

Nie twierdzę tu, że każda preindustrialna religia przeistacza się w przemysłowym tyglu w poczucie etnicznej lojalności. Byłby to pogląd absurdalny. Świat agrarny obfitował w religie, podobnie jak obfitował w języki i zróżnicowania kulturowe. I podobnie jak w przypadku języków oraz kultur, pozostawił po sobie w spadku za dużo wyznań. Za dużo w stosunku do liczby grup etnicznych i państw, dla których mogło znaleźć się miejsce we współczesnym świecie. Nie wszystkie więc zdołały przetrwać (choćby w formie odrębności etnicznej), nawet jeśli upierały się przy swoim. A wiele z nich nie upierało się za bardzo. Podstawą nowej zbiorowej tożsamości w epoce industrialnej stają się czasem (ale nie zawsze) religie wyższe, utrwalone w tekstach i utrzymywane przy życiu przez specjalny personel. W ten sposób kultura–religia przekształca się w kulturę–państwo. W świecie agrarnym kultury wyższe koegzystują z kulturami niższymi i potrzebują kościoła (a przynajmniej duchowieństwa). W świecie industrialnym kultury wyższe wychodzą na plan pierwszy, lecz nadal szukają oparcia. Potrzebują teraz nie kościoła, lecz państwa, przy czym każda łaknie go o d d z i e l n i e. I tak rodzi się nacjonalizm.

Są duże szanse na to, że kultura wyższa stanie się podstawą dla jakiejś nowej narodowości, jeżeli w okresie poprzedzającym wybuch nacjonalizmu – jak działo się to w Algierii – upośledzeni różnią się od uprzywilejowanych wyznawaną religią, zwłaszcza zaś jeżeli nie łączy ich nic innego (język, wspólna historia). Do dwudziestego wieku nie było

żadnego narodu algierskiego, jak zauważa Ferhat Abbas, jeden z nacjonalistycznych przywódców w tym kraju. Istniała wielka społeczność całego islamu i istniały drobne społeczności lokalne. Nie istniało nic, co odpowiadałoby choćby z grubsza obecnemu terytorium Algierii. Powstał więc nowy naród, zdefiniowany jako wspólnota wyznawców danej religii na danym obszarze (do podobnej krystalizacji doszło w przypadku dzisiejszych Palestyńczyków, gdzie jednak główną rolę odegrała nie religia, lecz wspólny język, kultura i ciężkie położenie). Aby stać się cechą diakrytyczną, religia musi niekiedy ulec całkowitej przemianie. W wieku dziewiętnastym algierski islam, pelen rewerencji dla świętych rodów, sprowadzał się w praktyce do wiejskich kultów, skupiających się wokół relikwii jakiegoś lokalnego świętego i zawiadywanych przez jego potomków. W wieku dwudziestym wszystko to odrzucono, opowiadając się za reformacyjnym nurtem powrotu do objawionych tekstów i negocjowania wszelkiego pośrednictwa pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Sanktuaria z relikwiami jednoczyły plemiona i wyznaczały plemienne granice, skryptyralizm mógł doprowadzić i doprowadził do samookreślenia się narodu.

Rozszczepienia i bariery

Zrekapitulujmy, do czego doszliśmy. W wyniku industrializacji powstają społeczeństwa mobilne i kulturowo homogeniczne. Mają więc one egalitarne oczekiwania i aspiracje, w przeciwieństwie do stabilnych, rozwarstwionych, dogmatycznych i absolutystycznych społeczeństw agrarnych. Lecz jednocześnie industrializacja we wczesnym stadium wiedzy do ostrej, przykrej i widocznej nierówności, która odczuwana jest tym boleśniej, że towarzyszy jej zamęt, a ci, co zajmują gorsze pozycje, są nie tylko relatywnie, ale także po prostu i zwyczajnie biedni.

W takiej sytuacji – egalitarnych oczekiwań, nieegalitarnej rzeczywistości, ubóstwa, pożądanego, ale jeszcze nieosiągniętego ujednolicenia kulturowego – narasta skrycie napięcie polityczne wychodzące na jaw dopiero wtedy, gdy może się uchwycić dobrych symboli, wyrazistych znaków diakrytycznych, które oddzielają rządzonych od rządzących, upośledzonych od uprzywilejowanych.

Napięcie gromadzi się wokół języka, cech przekazywanych genetycznie („rasizm”) lub kultury, gdzie uwidacznia się najsilniej, ponieważ w społeczeństwach industrialnych komunikowanie się, a więc i kultura nabierają niespotykanej dotąd doniosłości. W złożonym, ruchliwym, pełnym wzajemnych zależności, produktywnym życiu nowej epoki trzeba bezustannie przesyłać przekazy dużo liczniejsze, bardziej skomplikowane, precyzyjne i bezkontekstowe niż kiedykolwiek w przeszłości.

Rolę krystalizatorów niezadowolonia pełnią najczęściej kultury związane z religiami wyższymi (utrwalonymi w piśmie). Lokalne, ludowe wiary i obrządku – podobnie jak pomniejsze dialekty – znacznie rzadziej miewają aż takie aspiracje. Oczywiście, we wczesnym stadium industrializacji również kultury niższe mogą stać się znakami diakrytycznymi tych, którym wiedzie się gorzej; mogą ich jednoczyć i stanowić źródło ich tożsamości, jeżeli tylko wydają się obiecujące politycznie, a zwłaszcza, jeżeli wyodrębniają populacje rozległe i w miarę zwarte. W tym okresie na kontrast między uprzywilejowanymi a nieuprzywilejowanymi nakładają się inne przeciwieństwa: między łatwym dostępem do nowego stylu życia i warunkującego je wykształcenia a dostępem utrudnionym, między komunikowaniem się swobodnym a przyhamowanym, między kulturą wyższą a kulturą niższą.

Jest to okres rozszczepień, w których głównym problemem są kłopoty w porozumiewaniu się, gdyż w nich właśnie zaznaczają się i ogniskują obiektywnie istniejące różnice. Później, kiedy dzięki ogólnemu

rozwojowi zmniejszają się bariery komunikacyjne i nierówności, kiedy powszechny industrialny fason pozwala ludziom komunikować się nawet ponad odmiennymi językami, istotną rolę zaczyna odgrywać raczej stały, a nie równomierny rozkład (antyentropiczność) pewnych cech, zarówno wrodzonych, jak i głęboko kulturowych. W późniejszym stadium industrializacji przemiana niegdysiejszej kultury niższej w kulturę wyższą – przemiana skupiająca pod jednym sztandarem szerokie masy nieuprzywilejowanych, którym brakowało dotąd czegoś, pod czym można się razem skrzyknąć – jest już procesem mało prawdopodobnym; skończyły się czasy nędzy, dezorganizacji, przymierania głodem i całkowitego wyalienowania nizin społecznych. Resentyment coraz rzadziej ma swe źródło w rzeczywistości ciężkich warunkach (deprywacja staje się stopniowo jedynie względna): wzbudza go teraz przede wszystkim fakt, że pewne widoczne i stale obserwowane czynniki nie rozkładają się losowo.

Różnicę, jaka zachodzi między wczesnym a późniejszym etapem industrializacji, można krótko ująć w następujący sposób. Na początku jest prawdziwa przepaść. Dzieli ona tych, którym żyje się dobrze i tych, którym brak rzeczy elementarnych; tych, którzy sprawnie pływają w uprzemysławiającym się „zbiorniku” i tych, którzy się dopiero tego w bólach uczą. Wbrew przewidywaniom marksistów, konflikt ów nie musi się zaostrzać i ulegać eskalacji. Z jednym wyjątkiem: sytuacji, gdy zaangażowane strony wpadną na pomysł, by określić się kulturowo, „etnicznie”. Jeżeli dojdzie to takiego spolaryzowania, wylania się z reguły nowy naród (lub wiele narodów), który zaczyna się organizować wokół jakiejś kultury. O ile nie istnieje gotowa kultura wyższa (lub zdążyła ją dla siebie zagarnąć grupa rywalizująca), poddaje się odpowiedniej transformacji kulturę niższą. Jest to okres rodzenia się (czy, jak wolą niektórzy, „przebudzenia”) narodów i przekształcania kultur niższych w kultury wyższe, piśmienne.

W późniejszym stadium industrializacji nie ma gwałtownego, uzasadnionego obiektywnie niezadowolenia ani przepaści społecznych, kiedy to ludzie rozglądają się za jakąkolwiek starą odrębnością o charakterze kulturowym, by się w niej obwarować, a w końcu by się nią ograniczyć. Istnieją natomiast autentyczne, wcześniejsze bariery, które uniemożliwiają pełną mobilność i równość. Hamując proces utożsamiania się ze zbiorowością, wytwarzają zapory jeszcze innego rodzaju. Różnica jest więc niebagatelna.

Różnorodność punktu koncentracji

Szczególne przypadki wymagają szerszego komentarza. Cywilizacja islamu w epoce agrarnej jest dobrą ilustracją naszej tezy, że społeczeństwa ówczesne nie są skłonne posługiwać się kulturą przy wytyczaniu granic politycznych, czyli popadać w nacjonalizm. Nieformalne bractwo ulemów, bractwo uczonych, prawników i zarazem teologów², które nadawało ton w tradycyjnym świecie muzułmańskim i dominowało w nim moralnie, było ponadpolityczne i ponadetniczne. Nie wiązało się z żadnym państwem (odkąd rozpadł się kalifat ze swymi ambicjami stworzenia jednego dachu nad głową dla całej wspólnoty) ani z żadnym „narodem”. Natomiast ludowy islam sanktuariów i świętych rodów był subetniczny i subpolityczny (jeśli wziąć pod uwagę większe całości, przypominające państwa historyczne i „narodowe”). Wspierał i umacniał prężne, lokalne jednostki samoobrony i samorządności (plemiona). Tak więc wewnątrz islamu dzielił się na kulturę wyższą i kulturę niższą.

² *Scholars, Saints and Sufis*, N. Keddie (ed.), Berkeley 1972; E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge 1981.

Oczywiście, przeplatały się one ze sobą, wpływały na siebie nawzajem, a także co czas jakiś popadały w konflikty, w których „strażnicy tradycji” ożywiali pierwotną żarliwość i jednoczyli plemię pod hasłem sanacji, wzbogacenia się i politycznego awansu. Jednak dokonujące się w ten sposób przesunięcia (choć dosyć częste) nie naruszały odwiecznego porządku. Dochodziło do rotacji personelu, lecz nie do głębokich, strukturalnych zmian w społeczeństwie³.

Zmiany takie następują dopiero wraz z porodowymi bólami modernizacji. Jak już mówiliśmy, oznacza to między innymi proces zastępowania różnorodnych miejscowych kultur niższych przez ujednoczone, sformalizowane, skodyfikowane w piśmie kultury wyższe. Historycznym trafem społeczeństwo islamu było do tego wprost idealnie przygotowane. Miało własną kulturę wyższą i kulturę niższą. Obie nosiły jedno miano i nie zawsze bywały dostatecznie odróżniane; znacznie częściej świadomie łączono je i zlewano w całość. Obie mogły stanowić i stanowiły środek, z którego pomocą utożsamiano się żarliwie z (rzekomo niepodzielnym) islamem, z objawieniem absolutnym, bezkompromisowym i ostatecznym. Być może islam nie wytworzył sobie Kościoła, ale ów nieistniejący Kościół odznacza się nie tyle jaką rozległością. W świecie współczesnym jego niższy, ludowy wariant jest dezawuowany. Widzi się w nim rodzaj wypaczenia, które chętnie wykorzystywali dla swych celów obcy kolonialiści (jeśli sami tego w gruncie rzeczy nie wymyślili lub nie zainspirowali). Natomiast wariant wyższy staje się kulturą, wokół której krystalizuje się powstający nacjonalizm. Proces taki przebiega szczególnie gładko tam, gdzie w grę wchodzi pojedyncza grupa, mówiąca językiem zbliżonym do języka świętych ksiąg. A także tam, gdzie z islamem utożsamia się cały naród, otoczony sąsiadami wyznającymi

³ Ibn Chaldun, *The Muqaddimab*, przeł. F. Rosenthal, London 1958.

inną religię (Somalijczycy, Malezyjczycy), gdzie muzułmanami są prawie wszyscy rządzeni w przeciwieństwie do uprzywilejowanych władców (Algieria), gdzie wreszcie naród, należący do tej samej muzułmańskiej sekty, kieruje swój resentyment przeciw prowokująco zsekularyzowanej i urobionej na zachodnią modłę warstwie rządzącej oraz przeciw panującym się cudzoziemcom (Iran).

Niepowtarzalność islamu da się chyba najlepiej uchwycić, gdy zrekapitulujemy główny wątek. W epoce agrarnej niektórzy potrafili czytać, ale większość nie potrafi; w epoce industrialnej muszą umieć czytać wszyscy. W epoce agrarnej kultury wyższe współlistnieją z niepiśmiennymi kulturami niższymi, czyli ludowymi. W okresie przejściowym część kultur niższych staje się kulturami wyższymi; w razie potrzeby kulturę wyższą się wymyśla bądź tworzy na nowo: dzięki woli politycznej oraz kulturowej inżynierii ze składników należących do odległej przeszłości montuje się nieznaną dotąd całość (jak zdarzyło się to w Izraelu).

Te jednak dawne kultury wyższe, które przetrwały okres przejściowy, nie są już ani środowiskiem, ani znamieniem dworu, uczonych i duchownych. Są teraz środowiskiem i symbolem „narodu”. Dokonała się przy tym inna interesująca przemiana. Niegdyś kultury wyższe miały charakter ponadetniczny i ponadpolityczny. Eksportowano je bez trudu, gdziekolwiek sięgały wpływy danej władzy czy duchowieństwa. Kultury wyższe cechuje także w epoce agrarnej ścisły związek ze sztywną, dogmatyczną ideologią; z doktryną, która czyni władzę prawną, a duchownych i uczonych ludźmi różnymi od reszty. Doktryna taka przejawia z reguły zapędy absolutystyczne: rości sobie pretensje nie tylko do tego, że jest prawdziwa, ale również do tego, że jest *p r o - b i e r z e m* wszelkiej prawdy. Na heretyków i niewiernych rzuca się klątwy, ponieważ sam fakt, iż powątpiewają oni w ową jedyną i oczywistą prawdę dowodzi ich moralnego rozkładu, „bezcieszczenia ziemi” (jak

głosi obrazowy zwrot w wyrokach śmierci wydawanych obecnie w Iranie przez reżim nawracający do religii w stylu agrarnym). Ideologie tej epoki można przyrównać do twierdz – *Eine feste Burg ist mein Gott*⁴ – które zagarnęły wszystkie ujęcia wody w swe bastiony i nie dopuszczają do niej wrogów. Nie dość, że przypisują sobie monopol na prawdę (co jest w końcu pospolite); przypisują sobie naczo monopol na źródła prawdy i jej kryteria. Studnie znajdują się za wałami i to zalatwia sprawę. Nieprzyjaciel nie może się do nich dostać.

Stanowisko takie nie dziwiło nikogo i miało swe zalety w czasach, gdy przeciwnik w najgorszym razie skrojony był wedle podobnej miary. Najczęściej zaś były nim znacznie słabsze, niewyszukane i nieuzbrojone religie ludowe. W epoce industrialnej wszystko opiera się na stałym rozwoju ekonomicznym, a rozwój ekonomiczny jest niemożliwy bez stałego rozwoju poznawczego, ten zaś został usankcjonowany (jeśli nie wręcz wzbudzony) przez filozofie o orientacji kartezjańskiej i empirystycznej. Ich rola polegała, mówiąc najogólniej, na odabsolutyzowaniu wszelkich istotnych przeświadczeń na temat świata. Filozofowie domagali się, by każde bez wyjątku twierdzenie poddawać krytycznej analizie, posługującej się kryteriami („doświadczeniem, „światłem rozumu” itd.), które leżą poza granicami i bastionami jakiegokolwiek doktryny. Położyło to kres dogmatycznym roszczeniom. Musiały ugiąć się przed niezawisłym sędzią. Królować zaczęło świadectwo empiryczne (a przynajmniej decydować o tym, kogo lub co uznamy za króla). Źródła prawdy znalazły się na terenie neutralnym i nikt nie może już głosić, że je posiadał.

Tak przedstawia się czysto intelektualny aspekt niezwykle złożonego procesu (nie sposób omawiać go tu w całości), w którego wyniku kultury wyższe epoki agrarnej musiały zrezygnować ze swego absolutyzmu

⁴ (niem.) mocna twierdza jest moim Bogiem (przyp. tłum.).

i przekazać kwestię prawdziwości pod bezstronny, publiczny nadzór. Ceną, jaką zapłaciły za to, że stały się idiomem całych narodów, a nie tylko warstwy klerków, była sekularyzacja. Porzuciły ambicje poznawcze i rzekły się dogmatów. (Hiszpania stanowi pod tym względem przykład wyjątkowego opóźnienia. We wpajanej przez nacjonalistyczny reżim koncepcji narodu poczesne miejsce zajmował ortodoksyjny katolicyzm i nawet w okresie ostrożnej, frankistowskiej liberalizacji sprzeciwiano się zalegalizowaniu protestanckich nabożeństw, ponieważ godziły w hiszpańską jedność i hiszpańską tożsamość.) Absolutna doktryna dla wszystkich i kultura wyższa dla niektórych przekształciła się w absolutną kulturę dla wszystkich i doktrynę dla niektórych. Skoro Kościół ma zawładnąć całym społeczeństwem, musi skapitulować i roztopić się w masie. Wielka Tradycja nie może stać się powszechną kulturą, jeżeli nie odżegna się od swych niegdysiejszych pewników.

To, co było idiomem używanym przez część, a wiarą obowiązkowo wyznawaną przez każdego, jest obecnie idiomem obowiązkowo używanym przez każdego i rozwodnioną, mało poważną, „niedzielną” wiarą wyznawaną przez część. Taki los spotyka na ogół kultury wyższe, o ile uda się im przetrwać okres przejściowy. W klasycznym przypadku Europy Północno-Zachodniej proces ów przebiegał w dwóch stadiach: najpierw reformacja upowszechniła wykształcenie oraz wprowadziła liturgię w języku narodowym, następnie zaś w oświeceniu doszło do zsekularyzowania warstw wykształconych oraz narodowego idiomu, który odtąd nie wiąże się już z żadną doktryną ani z żadną klasą społeczną.

Wyobraźmy sobie teraz, że industrializacja oraz wszystkie towarzyszące jej zjawiska rozpoczęły się na Zachodzie w pełni średniowiecza, zanim jeszcze rozwinęło się piśmiennictwo w językach etnicznych, zanim powstały załączki narodowych kultur wyższych. Wydaje się, że znacznie więcej szans miałby wówczas zawiadywany przez duchowieństwo

nacjonalizm laciński czy nawet romański niż nacjonalizmy. bardziej lokalne, które wykryształizowały się dużo później i krystalizując się, wypracowywały sobie świecką wersję kultury już nieponadpolitycznej i religijnej, lecz przynajmniej w połowie szerzonej przez dwory. Nacjonalizm panromański byłby w tych warunkach czymś równie naturalnym co dziewiętnastowieczny panslawizm czy dwudziestowieczny panarabizm. Podstawą obu prądów jest przecież pewna wspólna kultura wyższa o charakterze jednoznacznie religijnym; kultura współistniejąca z ogromnymi różnicowaniami na poziomie niższym, ludowym.

Islam znalazł się dokładnie w hipotetycznej sytuacji uprzemysławiającej się średniowiecznej Europy. Zachodzi więc w nim wiele przemian jednocześnie. Ta najbardziej protestancka z wielkich religii mono-teistycznych zdradza stałą skłonność do reformacji (można by go wręcz określić jako Reformację Permanentną). Ostatnia odnowa zbiegła się z powstaniem arabskiego nacjonalizmu, i to zbiegła tak dalece, że z trudnością daje się odeń oddzielić. Narodziny narodu i zwycięstwo odnowicieli zdają się dwiema stronami tego samego procesu. Zanik starych, prężnych lokalnych grup opartych na pokrewieństwie (ich wyraźny, a czasem nieublagany cień widać w systemie protekcji, jaki opanował współczesne struktury polityczne) idzie ręką w rękę z eliminacją kultu świętych, niegdyś umacniającego nawyk życia w miniwspólnotach, a obecnie szybko wypieranego przez unitariańską teologię, która stawia jednostkę oko w oko, bez żadnych elementów pośredniczących, z jednym Bogiem i z jedną olbrzymią, anonimową społecznością (czyż to nie paradygmat nacjonalizmu w czystej postaci?).

Inne kultury wyższe musiały w okresie przejściowym wyzbyć się swego doktrynalnego zaplecza. Okazało się ono czymś nie do obrony, czymś niemal absurdalnym w zetknięciu z dominującą filozofią epistemiczną, w której najwyżej ceni się empirię. Okazało się ono raczej kulą

u nogi niż udogodnieniem. Porzucono je więc świadomie i ochoczo, bądź przekształcono w „symboliczne” znaki związku z przeszłością, z tradycją, z historycznym trwaniem danej zbiorowości, unikając przy tym starannie wglądu w ich istotną treść.

Do niczego takiego nie doszło w islamie. W epoce agrarnej islam miał Janusowe oblicze: odpowiadał zarówno potrzebom zróżnicowanych społecznie oraz religijnie wieśniaków, jak i potrzebom wybrednych, czytanych, indywidualistycznych scholastyków z miast. Co więcej, dogmatyka obowiązująca tych ostatnich była na tyle klarowna, zwięzła i unitariańska z ducha, że niemal pasowała do wymogów nowoczesności, barokową zaś wersję, która rozprzestrzeniła się głównie na wybrzeżu śródziemnomorskim, uważano już dawniej za coś nieznośnego – za coś, co trzeba po cichu utemperować, a najlepiej w ogóle stopniowo zniszczyć. Na południe od wybrzeża przeprowadzono więc religijną sanację pod hasłami oczyszczenia prawdziwej wiary z ciemnych chłopskich przesądów (niewykluczone zresztą, że powstałych z obcych inspiracji). Janus po prostu stracił jedną ze swych twarzy. Tym sposobem w świecie muzułmańskim, a zwłaszcza w jego części arabskiej (ale także wśród narodów „arabopodobnych”, określających się jako „tutejsi muzułmanie”) nacjonalizm mógł – choć zasadzał się, jak i gdzie indziej, na dużej anonimowej wspólnocie terytorialnej – ocalić doktrynę, której rzeczni-kiem było dotąd wyłącznie uczone duchowieństwo, i to ocalić ją z dumą i bez jakichkolwiek koncesji. Idealy u l e m ó w weszły w życie – przynajmniej wśród społeczności o rozmiarach narodów – w znacznie większym stopniu, niż działo się to w czasach plemiennego rozdrobnienia.

Doktrynalna elegancja, prostota, oszczędność, całkowity unitaria- nizm, a przy tym brak obrażających ludzki rozum fanaberii – czynniki te sprawiły, że islamowi wiedzie się w obecnej epoce dużo lepiej niż reli- giom bardziej treściowo wybujałym. Można by jednak spytać: dlaczego

w takim razie nie słyhać o sukcesach ideologii agrarnych w rodzaju konfucjanizmu? Jest to system, w którym kładzie się jeszcze mocniejszy nacisk na reguły moralne oraz przestrzeganie porządku i hierarchii, w którym kwestie teologiczne i kosmologiczne schodzą jeszcze wyraźniej na dalszy plan. Cóż, zapewne obecnej epoce odpowiada raczej surowy, jednoznaczny unitarianizm niż połączenie indyferencji w sprawach doktrynalnych z zaangażowaniem moralistycznym. Etyka polityczna i moralność wypracowana w ustrojach agrarnych jest zbyt jawnie antyegalitarna i pełna rewerencji, jak na dzisiejsze gusta. Z tego chyba powodu konfucjonizm nie mógł się przyjąć w dzisiejszym społeczeństwie, przynajmniej pod tą samą nazwą i tym samym kierownictwem.

Natomiast w islamie połączenie prostej, klarownej doktryny z nieuchronną wieloznacznością konkretnych wskazówek moralnych i politycznych przyczyniło się do stworzenia sytuacji, w której jedna wiara legitymizuje reżimy tradycyjne (Arabia Saudyjska, północna Nigeria) na równi ze społecznie radykalnymi (Libia, południowy Jemen, Algieria). Kuglarze polityczni mogą nasycać swój żargon twardą teologią, a jednocześnie we wszystkich kwestiach związanych z moralnością niezauważenie tasować karty wedle własnych upodobań. Unitarianizm i zdecydowane odżegnanie się (nie bez bólu dokonane) od łatwizny duchowej mediacji i od duchowych pośredników zaprzętnęły umysły wiernych do tego stopnia, że nie dostrzegli oni owych intelektualnych transformacji, dzięki którym religia zajmująca się kiedyś trybem dziedziczenia wielbłądów stała się religią nakazującą, na przykład, nacjonalizację zasobów ropy naftowej.

Islam jest niepowtarzalny w swym zastosowaniu wielkiej, preindustrialnej tradycji, przechowywanej przez duchowieństwo, do wykształcenia narodowego idiomu i systemu wierzeń przyjętego przez zbiorowość całkowicie nowoczesną. Na przeciwnym biegunie plasują się nacjonalizmy afrykańskie na terenach położonych na południe od Sahary: nie

wynajduje się tam i nie utrwała miejscowej kultury wyższej (o co byłoby trudno, jako że umiejętność czytania i pisanie stanowi dość rzadkie zjawisko), nie podnosi się także do tej godności kultury ludowej, co zdarzało się gdzie indziej. Używa się po prostu kultury o b c e j – którejs z europejskich kultur wyższych. Subsaharyjska Afryka dostarcza najlepszego (a na pewno najbardziej rozległego) materiału do zweryfikowania tezy o wielkiej sile z jaką zasada nacjonalizmu dąży do konwergencji granic politycznych i etnicznych. Granice polityczne w tym regionie przeczą tej zasadzie prawie bez wyjątków. Czarna Afryka odziedziczyła z okresu kolonializmu linie wytyczone bez jakiegokolwiek poszanowania dla różnicowań etnicznych i kulturowych (a także na ogół bez wiedzy o ich istnieniu).

Ciekawym i uderzającym rysem postkolonialnych dziejów Afryki jest to, że choć pojawiają się nacjonalistyczne i separatystyczne wysiłki, by zmienić zastaną sytuację, są one jednak zdumiewająco nieliczne i słabe. Próby zastąpienia języków europejskich w administracji przez narzecza tubylcze czy dokonania korekty granic zgodnie z wymogami etniczności czyni się rzadko i nieśmiało. Dlaczego? Czyżby nacjonalizm nie był tu potęgą?

Wprowadziliśmy uprzednio podział na nacjonalizmy „wczesne”, czyli związane z barierą komunikacyjną (gdzie dodatkowo upośledzenie, na jakie narażają się migranci ze wsi niepartycypujący w dominującej kulturze, zaognia ich resentyment spowodowany innymi, bardziej „obiektywnymi” dolegliwościami) oraz nacjonalizmy „późne”, w których główną rolę odgrywają bariery innego rodzaju. Nacjonalizm afrykański z reguły należy do drugiego typu. Jego paradygmatem nie jest sezonowy robotnik, odganiany od fabrycznej bramy przez mówiącego odmiennym językiem brygadzystę, lecz inteligent, który porozumiewa się płynnie, ale nie może zająć żadnego godnego siebie stanowiska z powodu koloru skóry. Ludzi takich jednoczy wykluczenie z czegoś, a nie wspólna kultura.

Rzecz jasna, pojawiają się także zjawiska charakterystyczne dla nacjonalizmu wczesnego i nawet odgrywają często znaczną rolę. Punktem zapalnym konfliktu południowoafrykańskiego są oczywiście warunki, w jakich żyje tam przemysłowy proletariats, a karierę Nkrumaha umożliwiło poparcie miejskiej biedoty.

Europejska dominacja w Afryce pozostawiła po sobie zwykle sprawne rządy – jednostki polityczne utrzymujące pokój na terenach rozległych, wyraźnie wyznaczonych i trwałych. System ów był otwarcie i wręcz wzorcowo przeciwentropiczny. Rządzili biali. Trudno o coś prostszego i bardziej przejrzystego. Rzadko zdarza się władza oparta na zasadzie tak łatwej do rozszyfrowania.

W tradycyjnym świecie agrarnym uchodziłoby to za zaletę. Nic nie zapobiega w równym stopniu wszelkim nieporozumieniom co do statusu i innym niedogodnościom wynikającym z niepewnej bądź nieokreślonej struktury władzy. Nic też nie stanowi tak dobrej wróżby dla stabilności systemu. Sama zasada nie była zresztą obca w Afryce – jej wariantami posługiwały się już rządy tubylcze. Azande stanowili zwycięską arystokrację, która dokonała podboju ludów odmiennych etnicznie; podobnie w północno nigeryjskich miastach-państwach panowali Fulani.

Ale tradycyjny porządek agrarny chylił się ku upadkowi, Europejczycy szanowali czasem lokalne zwyczaje, a nawet je popierali, jednak przyjechali do Afryki po to, by zbudować społeczeństwo wykształcone („cywilizowane”), zorientowane na rynek i handel, a w końcu na przemysł. Zaś społeczeństwa industrialne lub dopiero industrializujące się są – z powodów, które szeroko omawialiśmy i których nie trzeba powtarzać – silnie wyczulone na każdą instytucję przeciwentropiczną. Czyż można wyobrazić sobie jej bardziej jaskrawy przykład? Nie chodziło o pewną kategorię, plasującą się zbyt często na społecznych nizinach, jak w przypadku separatyzmów europejskich. Chodziło o garstkę białych

rzządzających olbrzymimi populacjami czarnoskórych. Powstawał nacjonalizm, który jednoczył wszystkich niebiałych mieszkańców danego terytorium; terytorium przypadkowego historycznie i wyodrębnionego wyłącznie przez machinę administracyjną. Nacjonalistów nie musiały łączyć żadne cechy pozytywne.

Po uzyskaniu niepodległości walczący o władzę w nowym państwie kontestatorzy mieli na ogół jakieś oparcie w tej czy innej grupie etnicznej. Mimo to przetrwały po dziś dzień wytyczone arbitralnie przez kolonizatorów granice, a ich język jest nadal językiem urzędów i oświaty. Za wcześnie prorokować, czy społeczeństwa afrykańskie dojdą do homogeniczności, mobilności i powszechnego wykształcenia, używając języków kolonialnych, czy też w jakimś momencie odważą się na kulturową transformację i zmodernizują oraz narzucą swym obywatelom któryś z języków miejscowych. Proces taki rozpoczął się w Algierii, poddanej bolesnej „arabizacji”, która w praktyce polega na zmuszaniu ludzi mówiących dotąd lokalnym dialektem arabskim czy berberyjskim, by przetrzucili się na nieznanym im języku literackim⁵. W Czarnej Afryce lingwistyczną „naturalizację” hamuje nie tylko poręczność języka kolonialnego (istnienie podręczników i powiązań międzynarodowych), propagowanego od dawna przez rządzącą elitę, ale także językowe rozdrobnienie, daleko większe niż w Europie, i fakt, że wybór któregoś z rywalizujących tubylczych narzeczy byłby afrontem dla reszty (a owa reszta stanowi zażwyczaj większość).

⁵ Hugh Roberts, *The Unforeseen Development of the Kabyle Question in Contemporary Algeria* (“Government and Opposition” XVII, 1982, nr 3). Rodzący się nacjonalizm kabylski jest interesującym przypadkiem, ponieważ wyraża odczucia byłych chłopów, którzy dali sobie radę bez migracji do miast i bez utraty swych posiadłości. Podobną sytuację napotykamy u Basków – por. Marianne Heiberg, *Insiders/outsiders: Basque nationalism* („European Journal of Sociology” XVI, 1975, nr 2).

Dlatego właśnie nacjonalizm opanował przede wszystkim te grupy etniczne, które wiązały się z piśmienną kulturą wyższą poprzez konwersję na światową religię islamu albo chrześcijaństwa, region zaś, gdzie oba wyznania toczyły ze sobą tradycyjną, nierozstrzygniętą walkę – tzw. Róg Afrykański – jest regionem dostarczającym najlepszych przykładów klasycznego nacjonalizmu. Mówiono niegdyś o Burach, że różnią się od swych nieprzyjaciół Bantu jedynie posiadaniem Świętej Księgi, broni palnej i pojazdów na kołach. Amharowie i Somalijczycy w Rogu Afrykańskim mieli strzelby i Księgę (co prawda nie tę samą), o koła natomiast nie dbali. To kulturowe wyposażenie łączyło obie grupy z szerszymi cywilizacjami religijnymi, które się nim posługiwały i które gorąco pragnęły zwiększyć swą trzodę. I Amharom, i Somalijczykom pomogło ono w utworzeniu państwa. Somalijczycy zaprowadzili u siebie szereg typowo muzułmańskich wspólnot, opartych na spoistości miejsko-handlowej bądź pastersko-plemiennej. Amharowie zaś zbudowali niezbyt zwarte imperium, w którym lokalni władcy byli podporządkowani narodowemu Kościołowi (jedyny przekonujący okaz afrykańskiego feudalizmu).

Broń i Księga, ich centralistyczny potencjał, pozwoliły obu grupom zdominować polityczną historię tego regionu, mimo iż nie przeważały one ilościowo. Inne grupy, nieraz dużo bardziej liczebne – zwłaszcza Oromo (znani także jako Galla) – nie mogły się z nimi mierzyć. Nic dziwnego, że w czasie zwycięskich wypadów Somalijczyków przeciw Etiopii w latach siedemdziesiątych uważano Oromo za populację nieufornowaną, za preetniczny surowiec, który przemieni się w Somalijczyków lub w Amharów w zależności od fortuny politycznej i wyboru religii. Uważano ich za olbrzymią zbiorowość Adamów i Ew, którzy nie dostąpili jeszcze jabłka etniczności i którzy doświadczyli tylko zaczątków figowego listka w postaci organizacji opartej na starszeństwie. Jeśli przeto wcieli się Oromo do państwa Amharów, lokalni przywódcy staną się jego

urzędnikami, a zatem chrześcijanami i Amharami; jeśli Oromo trafią do sfery somalijskiej, islamizacja w imię kultu miejscowych świętych uczynił ich Somalijczykami. Odkąd jednak Somalijczycy przegrali wojnę, jedyną nadzieję na przełamanie amharskiego panowania w Rogu zaczęto pokładać w stymulacji owych rozmaitych frontów wyzwolenia narodowego, jakie wreszcie pojawiły się w imperium. Oromo stanowią największą grupę, toteż nie słyzy się obecnie o prekulturowym statusie tego ludu.

Imperium Amharów było rzeczywiście więzieniem dla narodów (o ile coś takiego kiedykolwiek istniało). Po obaleniu cesarza w roku 1974 nowi władcy pośpiesznie obwieścili – jak zwykle robią nowi władcy – że wszystkie grupy etniczne są równe i że każda z nich ma prawo do własnej drogi. Złożywszy liberalne deklaracje, przystąpiono do masowego niszczenia inteligencji nieamharskiej. Do racjonalnego likwidowania rywalizujących nacjonalizmów⁶.

Przypadek Amharów i Somalijczyków ilustruje zalety sytuacji, gdy dysponujemy jakąś tradycyjną kulturą wyższą. Okazuje się nieoczekiwana przy tworzeniu państwa i szybko wyzwala polityczne poczucie etniczności. Zasięg terytorialny obu grup pokrywał się z zasięgiem dwu religii, co sprzyjało wyraźnemu samookreśleniu.

Somalijczycy są jednocześnie dobrym przykładem (podobnie jak Kurdowie) mieszkanki, w której stara organizacja plemienna, zakorzeniona w strukturze społecznej, przeplata się z nowo powstałym, anonimowym nacjonalizmem, zasadzającym się na wspólnej kulturze. Przynależność rodowa jest żywo manifestowana (choć oficjalnie się ją potępia, a powoływanie się na nią zostało zabronione) i odgrywa kluczową rolę w polityce wewnętrznej. Nie sądzę, by przeczyło to naszej ogólnej teorii,

⁶ Ioan Lewis, *The Western Somali Liberation Front (WSLF) and the legacy of sheikh Hussein of Bale*, [w:] *Modern Ethiopia*, J. Tubiana (ed.), Rotterdam 1980; I.M. Lewis (ed.), *Nationalism and Self-Determination in the Horn of Africa*, Indiana 1983.

zgodnie z którą fascynacja współczesnego człowieka kulturą („narodowością”) wynika z erozji starych struktur. Były one niegdyś źródłem tożsamości, poważania i materialnego bezpieczeństwa. Dziś wszystko zależy od wykształcenia. Somalijczycy mają swą kulturę i gdy jest ona wyposażona w państwo (jak dzieje się w rzeczywistości), zapewnia im zatrudnienie na godziwych warunkach. Przed Somalijczykiem rysują się lepsze szanse życiowe i większe prawdopodobieństwo psychicznego komfortu, niż gdyby mieszkał w sąsiednim państwie stworzonym na innych zasadach. Jednocześnie wielu Somalijczyków to pasterze, zaabsorbowani prawami do wypasu, które wyznaczają jeszcze dawne kategorie plemienne; istnieją więc silne związki z osobami należącymi do tego samego rodu. O związkach takich bynajmniej się nie zapomina w aktualnych przetargach politycznych.

Rzecz polega po prostu na tym, że w większości przypadków zew nowo nabytej, transmitowanej przez szkolnictwo etniczności pojawia się w atmosferze ambiwalentnej: z jednej strony kuszą powstające okazje zatrudnienia się, z drugiej jednak odczuwa się przed nimi strach i niechęć wywołaną zanikaniem starej struktury plemiennej, która zapewniała tyle bezpieczeństwa. Przykład Somalii nie jest czymś wyjątkowym, choć uderza swą jaskrawością. Pasterstwo, pewne typy migracji zarobkowej i szlaki handlowe sprawiły, że we współczesnym świecie przetrwała tu i ówdzie rozległa organizacja szczepowa. Lojalność wobec plemienia koegzystuje wówczas z lojalnością wobec kultury narodowej (i piśmiennej). Trudno jednak wyobrazić sobie, by współczesny świat mógł się ukonstytuować, gdyby tego typu strukturalne usztywnienia zachowały swą moc w s z e - d z i e. Wielkie legendy o rozwoju ekonomicznym społeczeństw, których siła i bogactwo miały w przekonujący sposób wskazywać ludzkości nowy styl życia, przedstawiały paradygmaty zupełnie innego rodzaju. Współczesny świat wymagał rozbicia owych licznych, wiążących lokalnie grup

i zastąpienia ich przez kultury mobilne, anonimowe, piśmienne, a przy tym zapewniające każdemu tożsamość. Dopiero wraz z upowszechnieniem się tego stanu nacjonalizm zaczął być zjawiskiem standardowym i przeważającym, czemu nie przeczą wcale sporadyczne przejawy podwójnej lojalności, w których używa się więzi plemiennych po to, by zaadaptować się do nowego porządku na modłę cokolwiek pasożytniczą, a na pewno niekompletną. Dzisiejszy przemysł może mieć czasem charakter paternalistyczny, a jego zarządcy mogą niekiedy kierować się nepotyzmem; niepodobna jednak, aby tworzył swe jednostki produkcyjne na gruncie zasad terytorialnych i rodowych.

Rozróżnienie nacjonalizmu (zapośredniczonego przez kulturę) i trybalizmu (zapośredniczonego przez strukturę szczepową) należy oczywiście pojmować jako analityczną dystynkcję między dwiema różnymi obiektywnie typami organizacji; nie wolno go mylić z relatywistyczną, emocjonalną opozycją między *n a s z y m w l a s n y m* przywiązaniem do *n a r o d u* a *c z y i m ś* przywiązaniem do *p l e m i e n i a*. Jest to język przechwalek i inwektyw, za pomocą którego zwalczają się wzajem potencjalne nacjonalizmy i który sprowadza się do szablonu: „Ja jestem patriotą, ty nacjonalistą, a on szowinistą plemiennym”. W tym sensie nacjonalizm to po prostu niegdysiejszy trybalizm (czy inny „-izm”), który w wyniku pomyślnej fortuny, wysiłków czy zbiegu okoliczności stał się we współczesnym świecie realną siłą. Można go uznać za nacjonalizm dopiero post factum. Właściwie nie ma czegoś takiego jak rozkwit miłości do własnego plemienia, bo gdy tylko przytrafi się dobra koniunktura, wszyscy zaczynają zwać to z szacunkiem „nacjonalizmem” i nikt nie po wątpiewa, że chodzi o naród.

7. Typologia nacjonalizmów

Uwzględniając kolejno rozmaite kombinacje czynników, które odgrywają decydującą rolę w kształtowaniu się nowoczesnego społeczeństwa, możemy skonstruować całkiem pożyteczną typologię nacjonalizmów. Jako pierwszy z czynników wprowadzanych do naszego dedukcyjnego modelu wymienimy w l a d z ę. Nie musimy się tu posługiwać żadną opozycją, czy to binarną, czy jakąkolwiek inną, ponieważ w nowoczesnym społeczeństwie nie istnieje kwestia braku władzy ani jej dyfuzji. Społeczeństwo tego rodzaju ma bowiem zawsze i z konieczności charakter scentralizowany: utrzymywanie porządku powierza się pewnej instytucji (lub grupie instytucji), a nie rozdziela pomiędzy obywateli. Złożony podział pracy, komplementarność i wzajemne uzależnienie, ciągła mobilność – wszystko to powoduje, że obywatel nie może być jednocześnie producentem i narzędziem przemocy. Istnieją społeczeństwa – zwłaszcza pasterskie – w których jest to do pomyślenia: pasterz bywa często zarazem żołnierzem, a także senatorem, sędzią i ministrem w swym plemieniu. Cała kultura mieści się wówczas w jednostce niczym w kapsulce, zamiast podlegać różnym formom dystrybucji. Zbiorowości takie – a przynajmniej ich męska połowa – przejawiają silny opór przed specjalizacją. Nieliczni specjaliści są tolerowani, ale zwykle spotykają się z lekceważeniem.

Co jest do pomyślenia wśród nomadów, traci nawet cień prawdopodobieństwa w rozwiniętym społeczeństwie industrialnym. Składający się nań eksperci nie będą przecież brać urlopów, by strzelać po ulicach, bronić się przed przewidywanym napadem rywalizującej korporacji czy urządzać nocne eskapady. To dobre dla przemytników, nie oni jednak stanowią prototyp dzisiejszego Człowieka Organizacji. Interesy mafijne kwitną wyłącznie w sferach, gdzie skutek nielegalności procederu raczej trudno wzywać na pomoc instytucję oficjalną, a trend do ich legalizowania jest dużo wyraźniejszy niż trend przeciwny. W gruncie rzeczy obywatele nie mają praktyki ani wprawy w stosowaniu i odpieraniu przemocy. Oczywiście, zdarzają się wyjątki w postaci, na przykład, mieszkańców wielkich miast, którzy żyją czasem w atmosferze ciągłych gwałtów, wstrząsających podupadłymi dzielnicami śródmiejskimi. Można też wskazać społeczeństwo – mianowicie libańskie – które przetrwało dezintegrację centralnej władzy z godną podziwu odpornością.

Ale nie podważa to generalnej konstatacji: utrzymywanie ładu publicznego nie jest dziś rozłożone równomiernie na wszystkich – jak działa się to w plemionach zorganizowanych na kształt segmentów. Jest to zadanie tylko pewnej części społeczeństwa. Mówiąc prościej, jedni dzierżą władzę, a inni się jej podporządkowują. Jedni są bliżej rozkazodawczych centrów, inni dalej. Ta zapewne nie dość ostra, lecz przydatna dystynkcja – władcy i reszta – będzie pierwszym elementem w naszym uproszczonym modelu, który poprzez kombinacje pozostałych czynników pozwoli dokonać typologii nacjonalizmów.

Kolejny element to dostęp do wykształcenia, czyli żywej, nowoczesnej kultury wyższej (potraktujemy je jako ekwiwalenty). Pojęcie wykształcenia jest znów dość nieostre, ale użyteczne. Oznacza ów zbiór umiejętności, bez których nie da się obecnie zająć jakiegokolwiek przeciętnej pozycji społecznej; bez których – by tak rzec – nie sposób poruszać

się w kulturowym środowisku. Wykształcenie odnosi się raczej do swoistego syndromu niż do dokładnej listy: zapewne żaden z jego składników nie jest oddzielnie nieodzowny. Umiejętność czytania i pisania wydaje się czymś podstawowym, jednak niekiedy jednostki utalentowane i zaradne potrafią się bez niej obyć i nawet zgromadzić fortunę. To samo dotyczy arytmetyki oraz elementarnej wiedzy technicznej. A także tego szczególnego, elastycznego nastawienia umysłu, któremu sprzyja życie w mieście, a nie wiejskie tradycje. Dodajmy tu, że choć minimum wykształcenia można czasem zdobyć niezależnie – przy odpowiednich zdolnościach lub uczestnictwie w jakiejś dobrze sytuowanej wspólnotie – to jego powszechność wymaga zawsze sprawnie działającego i scentralizowanego systemu oświaty.

Dostęp do wykształcenia stwarza rozmaite ewentualności. W przypadku władzy problem jest prosty: jedni ją sprawują, inni nie, co natychmiast wprowadza dwuczłonowy (aczkolwiek nieco płynny) podział na władców i resztę. W przypadku dostępu do wykształcenia trudno wskazać taką aprioryczną dystynkcję. Jeżeli podzielimy społeczeństwo z uwagi na władzę, a przy tym uwzględnimy dostęp do wykształcenia, pojawiają się aż cztery możliwe sytuacje. Po pierwsze, gdy wykształcenie zarezerwowane jest tylko dla rządzących lub gdy wykorzystują oni swe przywileje, aby zachować na nie monopole. Po drugie, gdy dostęp do wykształcenia mają obie strony. Po trzecie, gdy kształcić się mogą tylko rządceni bądź jakaś ich część (to wcale nie tak absurdalne i nieprawdopodobne, jak skłonni bylibyśmy odruchowo sądzić). Po czwarte wreszcie, dostęp do wykształcenia może nie mieć żadną stronę; rządzący są wówczas na równi z rządzonymi bandą ciemniaków, pogrążoną – wedle słów Marksa – w idiotycznym, parafiańskim życiu.

Wszystkim tym czterem scenariuszom, nie tyle wymyślonym, co raczej wynikającym z przyjętych założeń (każdy występuje w dwóch

wariantach, które przedstawiamy na rys. 2 i które omówimy później), odpowiadają całkiem realne konfiguracje historyczne. We wczesnym stadium industrializacji kategoria rządzących pokrywa się z grubsza z kategorią osób, które mogą zdobyć wykształcenie przysposabiające do życia w nowym stylu. Natomiast odciągnięci od ziemi imigranci pozbawieni są praw obywatelskich i jednocześnie kulturowo wyalienowani. Bezradnie znoszą układy, na które nie mają najmniejszego wpływu i których nie potrafią zrozumieć. Stanowią oni klasyczny wczesny proletariats, opisany przez Marksa i Engelsa (i niesłusznie przez nich przypisywany również dalszym stadium industrializacji). Spotyka się go do dziś w krajach rozwijających się na przedmieściach zbudowanych z rudery i lepianek.

Późnemu stadium industrializacji (rzeczywistemu, a nie takiemu, jakie błędnie przewidywano) odpowiada scenariusz drugi: trwa nadal nierówność, gdy chodzi o władzę, ale różnice w kulturze, wykształceniu i stylu życia wydatnie się zmniejszają. System rozwarstwienia ma charakter ciągly i płynny, a nie spolaryzowany. Brak w nim poziomów zdecydowanie odmiennych jakościowo. Pojawia się zbieżność stylów życia i skrócenie dystansu społecznego, a dostęp do wykształcenia – owej bramy wiodącej do nowoczesności – jest dany nieomal wszystkim obywatelom, jeśli nie na zasadzie całkowitego równouprawnienia, to przynajmniej bez stawiania poważnych przeszkód tym, którzy go pragną (pewne przeszkody napotykać jedynie nosiciele cech przeciwentropicznych).

Scenariusz trzeci, najbardziej paradoksalny – pod względem zdobywania nowych umiejętności upośledzeni są rządzący – reprezentuje istotnie dość niezwykłą, ale realną sytuację historyczną. W tradycyjnych społeczeństwach agrarnych warstwom rządzącym często wpajano etos, w którym kładło się nacisk na wojowanie, impulsywną przemoc, autorytet, własność ziemską, ostentacyjne próżnowanie i wystawność, wyśmiewało natomiast systematyczność, kalkulacje czasowe i wszelkie

inne, oszczędzanie, postawę utylitarną, wysilek, zapobiegliwość i wiedzę „książkową” (najsłynniejsza z socjologicznych spekulacji, a mianowicie studium Webera o narodzinach ducha kapitalistycznego, usiłuje wytłumaczyć, w jaki sposób te wyśmiewane właściwości stały się modne i dominujące, aż przekształciły się w cechy charakteryzujące społeczne wyżyny). W konsekwencji cnoty drugiego rodzaju spotkać można było wyłącznie wśród lekceważonych mieszkańców miast, zajmujących się handlem i ceniących sobie wykształcenie. Rządzący ich tolerowali, jeśli nie liczyć sporadycznych prześladowań. W tradycyjnym porządku układ taki odznaczał się pewną stabilnością. Oszczędni, pracowici ciulacze nie mogli zająć miejsca swych władców, oddanych próżniactwu i konsumpcji na pokaz, ponieważ ci permanentnie ograbiali poddanych, a od czasu do czasu także wyprawiali im rzezie (wzbogaceni Hindusi ofiarowywali pieniądze na świątynie, by uniknąć obłupienia ze skóry).

Lecz wraz z nadejściem ery przemysłu, a więc dyfuzji handlu, nowych technik produkcyjnych i militarnych, podbojów kolonialnych itp., ów stabilny układ przepadł raz na zawsze. W wylaniającym się niespokojnym świecie owe wartości i orientacje pogardzanych dotąd ciulaczy dawały ogromne szanse powodzenia, prowadząc w prostej linii do bogactwa i władzy, podczas gdy stary, kompensacyjny mechanizm wywłaszczania okazał się niemożliwy bądź nieskuteczny¹. Kantor zaczął górować swą potęgą nad mieczem, którym nie można już było wiele zwojować.

¹ Albert O. Hirschman, *The Passions and Interests*, Princeton 1977. Niewykluczone, iż duch indywidualizmu i ruchliwości – przynajmniej w naszym kraju – wyprzedzał rewolucję przemysłową o wiele stuleci (por. Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, Oxford 1978). Nie przeczy to jednak wysuwanej tu tezie; co najwyżej rzuca światło na dość wczesne pojawienie się narodowych sentymentów w Anglii. Jeśli zaś chodzi o relacje między obecnymi teoriami nacjonalizmu a ogólniejszą filozofią społeczną, omawia je obszernie John A. Hall w *Diagnoses of Our Time*, London 1981.

Oczywiście, rządzący niekiedy orientowali się w porę i zmieniali taktykę, jak zdarzyło się to w Prusach i w Japonii. Jednak zmiana taka nie jest nigdy łatwa psychologicznie, a jeśli nawet następuje, to nie dość szybko. W rezultacie dochodzi do sytuacji ze scenariusza: lepszy dostęp do wykształcenia mają r z ą d z e n i lub przynajmniej ich część.

Istnieje wreszcie czwarty scenariusz: nie kształcą się ani rządzący, ani rządeni. Tak dzieje się w społeczeństwach agrarnych, które uległy stagnacji. Odcięta od świata ludność pogrąża się w czczych popisach, rytuałach, pijaństwie, zabobonach, czy innej preferowanej lokalnie rozrywce.

Zestawiając wszechobecną dychotomię władzy z teoretycznym rozkładem dostępu do wykształcenia, otrzymaliśmy tedy cztery możliwości: jednakowy dostęp, jednakowy brak dostępu oraz dostęp nierówny na korzyść lub na niekorzyść rządzących. Lecz nie wprowadziliśmy jeszcze czynnika, który z punktu widzenia nacjonalizmu odgrywa najbardziej istotną rolę: jednolitości bądź różnicowania kultury.

Jest zrozumiałe samo przez się, że termin „kultura” ma tu sens antropologiczny, a nie normatywny; oznacza właściwy danej społeczności sposób zachowania i komunikowania się. „Kultura” w niniejszych rozważaniach nie oznaczała nigdy tego, co niemieckie słowo *Kultur* – nie odnosiła się nigdy wyłącznie do kultury wyższej, czyli wielkiej tradycji, tj. sposobu zachowania i komunikowania się, który mówiący uważa za lepszy od innych i który pragnąłby narzucić wszystkim jako normę, skodyfikowaną przez szacownych specjalistów. „Kultura” bez określnika – to kultura antropologa, *Kultur* natomiast – to kultura wyższa, zalecana. Oczywiście, w naszych wywodach kwestią centralną jest stosunek, jaki zachodzi między tymi dwoma rodzajami „kultury”. Obecnie mówimy głównie o kulturach wyższych (normatywnych) i zarazem piśmieniowych, toteż problem ich dostępności jawi się jako problem dostępności

wykształcenia. W innych kontekstach „dostęp do kultury” to dostęp do kultury w sensie antropologicznym, którego nie ma się na zasadzie przynależności do i n n e j kultury, a nie na zasadzie braku „oświaty”. Takie pedantyczne wyjaśnienie było konieczne, aby uniknąć nieporozumień.

Aby zaś uniknąć przedwczesnych komplikacji, wprowadzimy kulturę do naszego modelu w najprostszej formie. Naśladując ekonomistów, którzy czasem rozpatrują rynek z jednym tylko lub paroma towarami, założymy teraz, że społeczeństwo jest bądź monokulturowe (wszyscy należą do tej samej kultury), bądź dwukulturowe, przy czym rządzący należą do innej kultury niż rządzeni. Fakt, że w realnym świecie sytuacja bywa często bardziej złożona i że koegzystują ze sobą nieraz trzy, cztery i więcej kultur, nie ma większego znaczenia dla przedstawianej tu teorii.

Jeśli dołączymy tę binarną opozycję do dotychczasowej typologii, otrzymamy natychmiast osiem możliwości (rys. 2). Zauważmy na wstępie, że wiersze 1, 3, 5 i 7 reprezentują sytuacje, w których mimo istnienia nierówności (we władzy, w dostępie do wykształcenia) nacjonalizm nie ma punktu zaczepienia, ponieważ nie ma różnic kulturowych. Mogą wówczas wystąpić inne konflikty. Powstaje ciekawy problem, czy rzeczywiście wystąpią. W przypadku wczesnego industrializmu materiał empiryczny zdaje się mocno przemawiać za tezą, iż powstające w tej fazie klasy społeczne (a cóż dopiero mówić o łagodnym rozwarstwieniu, typowym dla późnej fazy) nie wejdą ze sobą w permanentny i stale narastający konflikt, jeżeli zabraknie owej iskry, jakiej dostarcza różnica kultur – jeżeli zabraknie szyku bojowego i sposobu zidentyfikowania siebie oraz nieprzyjaciela. Oczywiście, zdarzały się bezpośrednie walki klasowe, jak choćby w roku 1848. Tocqueville, który był im niechętny, widział to równie jasno jak Marks, który w nich gustował.

	Wł.	~ Wł.	
	Wyksz.	~ Wyksz.	
1.	A	A	wczesny industrializm bez katalizatora etnicznego
2.	A	B	nacjonalizm „habsburski” ze szpicami na wschód i południe
	Wyksz.	Wyksz.	
3.	A	A	dojrzały, homogeniczny industrializm
4.	A	B	klasyczny, liberalny nacjonalizm Zachodu
	~ Wyksz.	Wyksz.	
5.	A	A	sytuacja rewolucyjna, ale nie nacjonalistyczna
6.	A	B	nacjonalizm diaspory
	~ Wyksz.	~ Wyksz.	
7.	A	A	nietypowa sytuacja prenacjonalistyczna
8.	A	B	typowa sytuacja prenacjonalistyczna

Rys. 2. Typologia sytuacji społecznych rodzących i wykluczających nacjonalizm (∼ oznacza negację, brak; Wł. – władzę; Wyksz. – dostęp do wykształcenia; A i B są nazwami kultur. Każdy z ponumerowanych wierszy reprezentuje jedną z ewentualności: wiersz, który zawiera A i B, przedstawia sytuację, gdy na danym terytorium współistnieją dwie kultury; wiersz, który zawiera A i A przedstawia sytuację kulturowej jednolitości. Jeśli symbol A lub B znajduje się pod symbolem Wł.

lub Wyksz., oznaczona nim grupa sprawuje władzę i ma dostęp do wykształcenia; jeśli są to symbole \sim Wl. lub \sim Wyksz., grupa nie sprawuje władzy i nie ma dostępu do wykształcenia.)

Marxizm skłonny jest widzieć w każdym konflikcie etnicznym zamaskowany konflikt klasowy. Ludzkość tylko zyska na energicznym dekamouflażu. Wyzwoli się z nacjonalistycznych przesądów i zamroczeń. Myślę, że jest to błędna interpretacja zarówno maski, jak i kryjącej się pod nią rzeczywistości. „Antysemityzm to socjalizm głupców” – słyszy się czasem, choć nie znalazło to oddźwięku w dniach procesu Słansky’ego ani w okresie polskich czystek roku 1968, kiedy socjalistyczny rząd wzniecił wybuch niechęci do Żydów. Robotnicy rzekomo nie mają swej ojczyzny ani swej rodzimej kultury, która różni ich od innych robotników, na przykład emigrantów; nie mają też takiej rzeczy jak kolor skóry. Niestety, robią na ogół wrażenie, jakby nie uświadamiali sobie tej osobliwej, wyzwalającej niewrażliwości. A nie można wszak powiedzieć, że ich nie uświadamiano. W istocie kwestie etniczne wchodzi w sferę polityki pod postacią „nacjonalizmu”, ilekroć ekonomiczne podłoże życia społecznego wymaga kulturowego ujednolicenia (a nie bezklasowości), ilekroć skojarzone z kulturą różnice klasowe stają się czymś szkodliwym (w przeciwieństwie do różnic niezaznaczających się etnicznie, które da się znieść).

Wiersz 1 odpowiada klasycznemu, wczesnemu industrializmowi, gdy zarówno władza, jak i dostęp do wykształcenia skupiają się w rękach tylko części obywateli. Lecz ponieważ upośledzeni nie różnią się kulturowo od uprzywilejowanych, nie dojdzie do żadnych radykalnych wydarzeń. Nie dojdzie do przewidywanego przez marksizm konfliktu i kataklizmu. Wiersz 3 reprezentuje późny industrializm, z jego powszechnym dostępem do wykształcenia i brakiem kulturowych różnic; tym bardziej nie ma tu powodów do konfliktu. Pojawia się, oczywiście,

problem, czy zaawansowany industrializm oznacza naprawdę wspólną kulturę, spychającą w cień nieważne teraz różnice idiomów językowych. Kiedy ludzie posługują się tymi samymi pojęciami, być może fakt, iż wyrażają je w odmiennych słowach, przestaje mieć jakiekolwiek znaczenie. Jeśli tak, wiersz 3 przedstawia przyszłość całego naszego gatunku po dokonaniu totalnej industrializacji. Do kwestii tej wrócimy jeszcze. Trudno też oczekiwać nacjonalistycznych konfliktów w wierszu 5. Podgrupa słaba politycznie jest uprzywilejowana pod względem wykształcenia, ale nie różniąc się kulturowo od reszty, może poruszać się, jak tylko chce i – niczym przysłowiowy maoistowski partyzant – nie wzbudza w otoczeniu wrogości.

Wiersze 7 i 8 są wykluczone z problematyki nacjonalistycznej z innego względu: nie wchodzi tu w ogóle w rachubę dostęp do nowej kultury wyższej, bez którego nie da się wkroczyć we współczesność wraz z wszystkimi jej dobrodziejstwami. Nikt nie ma wykształcenia, a zatem nikt nie ma dostępu lepszego, czy gorszego. To właśnie jest głównym elementem naszej teorii: nacjonalizm wiąże się ściśle z dostępem, uczestnictwem i identyfikowaniem się z jakąś piśmienną kulturą wyższą, która pokrywa się swym zakresem z całą jednostką polityczną oraz całą jej populacją i która musi pasować do tego typu podziału pracy oraz sposobu produkcji, jakiego wymaga dalszy byt danego społeczeństwa. W wierszu 7 i 8 czynnik ów nie występuje, choćby w postaci aspiracji czy świadomości. Nie istnieje kultura wyższa; nie istnieje też żadna inna kultura przejawiająca tendencję czy zdolność do upowszechnienia się w społeczeństwie, do stworzenia warunków skutecznego funkcjonowania ekonomicznego. W wierszu 7 dochodzi dodatkowy wzgląd – brak różnic kulturowych, które mogłyby dostarczyć „haczyka” pozostałym problemom społecznym. Wiersz 8 przedstawia sytuację dużo bardziej charakterystyczną dla świata agrarnego: rządzących wyodrębnia

oddzielna kultura. Jest ona znamieniem ich statusu, co zmniejsza niejasności i wynikające stąd napięcia. Sytuacja z wiersza 7 zdarza się w społeczeństwach agrarnych stosunkowo rzadko.

Odnotujemy kolejną różnicę pomiędzy obrazem, jaki podsuwa niniejsza typologia, a tym, co zazwyczaj sugeruje marksizm. Jak już mówiliśmy, nasz model przewiduje konflikt grup społecznych jedynie wówczas, gdy odrębności „etniczne” (kulturowe i inne) są wyraźnie widoczne i gdy podkreślają one nierówność pod względem wykształcenia lub władzy, a zwłaszcza gdy hamują swobodny przepływ personelu przez poszczególne szczeble dość rozluźnionej stratyfikacji². Nasz model przewiduje także konflikt raczej we wczesnej niż w późnej fazie industrialnego rozwoju (z klauzulą głoścącą, iż nie nastąpi on wcale – przynajmniej w formie jadowitej i eksplozywnej – jeżeli nie pojawią się kwestie etniczno-kulturowe). Odmienności tych predykcji od predykcji marksistowskich nie trzeba rozpatrywać w izolacji – wynikają z odmiennego ujęcia interpretacyjnego.

Oba te ujęcia różnią się w dwu istotnych punktach. Pierwszy łączy się z wątkiem eksploatowanym już i komentowanym przez krytyków marksizmu: z teorią rozwarstwienia społecznego w industrializmie (czy, jak wolą marksiści, w „kapitalizmie”). Naszym zdaniem, we wczesnej fazie istotnie występuje ostra polaryzacja i brak społecznej ciągłości, ale stopniowo ulegają one osłabieniu dzięki temu, że zmniejsza się dystans społeczny, że style życia stają się coraz bardziej zbieżne, że ludzie są mobilni. Utrzymuje się nadal nierówność co do stanu posiadania, jednak jej konsekwencje – postrzegane i ukryte – tracą na znaczeniu.

Drugi punkt to natura owej polaryzacji. W przeciwieństwie do marksizmu, nie wspomnieliśmy nawet o kapitale. Jedynymi przesłankami

² Istotną rolę rozszczepeń w społeczeństwie uznał jednak autor, który uważa się za marksistę (Tom Nairn, *The Break-up of Britain*, London 1977).

naszego modelu, który wygenerował osiem sytuacji, były: tożsamość kulturowa, władza i dostęp do wykształcenia. Pominęliśmy kapitał, własność i bogactwo. I pominęliśmy świadomie, zastępując te poważne kategorie tylko jedną – dostępem do wykształcenia, tj. dysponowaniem bądź możliwością nabycia pewnych umiejętności, bez których trudno sobie poradzić w warunkach industrialnego podziału pracy. Uważam, że jest to ujęcie całkowicie uzasadnione. Odwołują się do niego często ekonomiści, gdy przestrzegają przed leseferyzmem w Trzecim Świecie. Ubogie populacje (o czym świadczy przykład przesiedlonych chińskich kulisów) potrafią dokonać cudów, jeśli tylko cechują się właściwą postawą, natomiast sam kapitał nic nie zdziała, jeśli się go zainwestuje w nieodpowiednim kontekście. Kapitał, podobnie jak kapitalizm, zdaje się kategorią mocno przecenianą.

Odmiany nacjonalistycznych doświadczeń

Model nasz powstał z tych tylko elementów, które liczą się naprawdę: władzy, wykształcenia i przynależności do kultury (w przyjętym sensie). Z ośmiu wygenerowanych sytuacji pięć ma charakter nienacjonalistyczny: cztery wskutek braku różnicowań kulturowych, a dwie dlatego, że nie powstaje w nich w ogóle kwestia dostępu do kultury wyższej (jedna z możliwości mieści się w obu rubrykach). Pozostają nam więc trzy typy nacjonalizmu.

Wierszowi 2 odpowiada klasyczny nacjonalizm habsburski (występujący także na wschód i południe od monarchii). Jedynie rządzący mają dostęp do kultury wyższej – która jest ich własną kulturą – i do wszystkiego, co pozwala dobrze funkcjonować we współczesnych warunkach. Rządzonym brak wykształcenia. Należą do kultur ludowych,

z których każdą – poprzez liczne usilne starania i uporczywą propagandę – daloby się przekształcić w nową, konkurencyjną kulturę wyższą (rzeczywistą lub wymyśloną; zachowaną jeszcze w pamięci lub nie). Kultura ta, czy któryś z jej wariantów miała rzekomo znamionować jakąś dawną, nieistniejącą już jednostkę polityczną. Tak przynajmniej twierdzą inteligenci, którzy wywodzą się z danej grupy etnicznej, którzy ją „rozbudzają” i nawołują do wysiłków. I jeśli pozwoli na to zbieg okoliczności, grupa buduje sobie oddzielne państwo. Chroni ono i proteguje taką odrodzoną czy nowo narodzoną kulturę.

Stwarza to natychmiast ogromne szanse dla rzeczonych „budzieli”, a z czasem i dla innych członków grupy, choć trudno powiedzieć, czy nie równie korzystna byłaby dla nich asymilacja do kultury dominującej pierwotnie. Na terytorium kontrolowanym przez nowe państwo prawie z reguły zamieszkują grupy, które nie mówią oficjalnie przyjętym językiem. I teraz one z kolei stają przed wyborem: asymilowania się, separatyzmu, emigracji, nieprzyjaznego statusu mniejszości, a nawet fizycznej likwidacji. Model habsburski znalazł naśladowictwo w innych częściach świata. Powstał też jego wariant „afrykański” (choć wcale nie ograniczony do Afryki), który występuje tam, gdzie żadna z lokalnych kultur ludowych nie może przekształcić się w kulturę wyższą, ponieważ jest ich zbyt wiele lub są zbyt o siebie zazdrosne.

Model ów omawialiśmy już przy okazji niby-hipotetycznej Rurytanii (rozdział 5). Chodziło jednak wówczas o różnicę między problemami typu rurytańskiego (tj. charakterystycznymi dla nacjonalizmu z wiersza 2) a problemami, jakie napotykają rozwinięte społeczeństwa industrialne na skutek istnienia cech przeciwentropicznych, hamujących mobilność: o różnicę między barierami, które wiążą się z trudnością w znalezieniu swej tożsamości kulturowej czy, jak kto woli, z łatwym identyfikowaniem „mniej równych”, z napiętnowaniem, z zaszarganą reputacją.

Hamowanie mobilności przez cechy skupiające się stale w warstwach nieuprzywilejowanych jest bardzo poważnym problemem społeczeństw industrialnych, a roztrząsana w rozdziale 5 dystynkja jest bardzo ważką, ale różni się od tej, jaką zajmujemy się obecnie. Wiersz 4 reprezentuje ciekawą sytuację: są rządzący i są rządzeni. Z władzą i jej brakiem koreluje lub może korelować odmiennosc kulturowa. Ale obie grupy mają dostep do wykształcenia. Co się zdarzy?

Konfiguracji tej odpowiada unifikacyjny nacjonalizm w dziewiętnastowiecznych Włoszech i Niemczech. Włosi podlegali władzy cudzoziemców i w tym sensie należeli do politycznie upośledzonych. Niemcy żyli w rozdrobnionych państewkach, zbyt słabych wobec ówczesnych europejskich potęg, i nie mogli zapewnić kulturze niemieckiej jednego, własnego dachu nad głową (próbowała tego dokonać silna, wielonarodowa Austria, ku ogromnemu niezadowoleniu przynajmniej części swych obywateli).

Polityczne oparcie dla kultury włoskiej i niemieckiej było więc wyraźnie dużo gorsze niż w przypadku – dajmy na to – kultury francuskiej czy angielskiej, co Włochom i Niemcom wydawało się nie do zniesienia. Gdy jednak chodziło o wykształcenie – warunki, jakie stwarzały obie te kultury dla swych nosicieli (nie wyluczając różnorodnych odmian lokalnych, związanych z dialektami), wykluczały jakakolwiek „gorszość”. Oba języki dysponowały od dawna piśmiennictwem, bogatą literaturą, kodeksem poprawnych i niepoprawnych form, słownikami technicznymi, szkolnictwem, uczelniami. Odsetki umiejących czytać i pisać oraz edukacyjne standardy były tylko nieznacznie niższe niż we Francji i we władającej Włochami Austrii. Ani Niemiec w porównaniu z Francuzem, ani Włoch w porównaniu z Austriakiem nie mógł czuć się kulturowo „gorszy”. Nie musiał przeto walczyć o skorygowanie nierównego dostępu do dobrodziejstw nowoczesnego świata. Chciał tylko

skorygować nierówność w zakresie władzy i chciał zapewnić swej kulturze (a także ekonomii i rozlicznym instytucjom służącym utrzymaniu tej kultury) mocny polityczny dach nad głową. Korektur owych dokonało *Risorgimento* i zjednoczenie Niemiec.

Taki unifikacyjny nacjonalizm, lansujący żywotną i rozwiniętą kulturę wyższą, która potrzebuje tylko nieco lepszego parasola ochronnego, różni się od klasycznego nacjonalizmu habsburskiego. Ich odmienność była przedmiotem fascynującego eseju zmarłego profesora Johna Plamenatza. Esej ten można by równie dobrze zatytułować „Smutne refleksje Czarnogórcza w Oksfordzie”³. Plamenatz pisze o nacjonalizmie Zachodu i Wschodu. Pierwszy z nich to nacjonalizm unifikacyjny, typowy dla dziewiętnastego wieku i głęboko związany z ideałami liberalizmu, drugi natomiast to nacjonalizm, z którym Autor zapoznał się dobrze – choć nie rozwodzi się nad tym – na swych rodzinnych Balkanach. Plamenatz uważa pierwszy za względnie dobrotliwy i łagodny, drugi zaś za jadowity i skazany na fanatyzm siłą samych warunków, które go wytworzyły. (Ciekawe, co powiedziałby o mało dobrotliwych formach, jakie powstały z umiarkowanych nacjonalizmów zachodnich w dwudziestym wieku – czy uznałby je za przypadkowe aberracje?).

Logika wywodów Plamenatza jest wyjątkowo klarowna. Liberalne nacjonalizmy zachodnie działały zwykle na rzecz jakiejś dojrzałej kultury wyższej, normatywnie scentralizowanej i mającej określoną klientelę; trzeba było tylko nieznacznej poprawy sytuacji politycznej, nieznacznej zmiany granic, aby zapewnić takiej kulturze i jej nosicielom tę samą ochronę co kulturom rywalizującym. Wymagało to zwykle kilku bitew i wielu zabiegów dyplomatycznych, ale omlet ten dawał się

³ John Plamenatz, *Two Types of Nationalism*, [w:] E. Kamenka (ed.), *Nationalism, The Nature and Evolution of an Idea*, London 1973.

na ogół zrobić bez tłuczenia nieproporcjonalnej czy przesadnej liczby jaj; w każdym razie nie większej od tego, co tłuczono tak czy owak w trakcie normalnej gry politycznej w ówczesnych warunkach i przy ówczesnej mentalności.

Inaczej nacjonalizm wschodni. Jego realizacja prowadzi także do walk i dyplomatycznych przetargów. Lecz sprawa się na tym nie kończy. Nie chodzi tu bowiem o istniejącą już, wyrazistą i skodyfikowaną kulturę wyższą, która niejako wyznaczyła sobie własne terytorium i nawróciła je językowo poprzez stałą działalność piśmienniczą, datującą się, na przykład, od renesansu albo reformacji. Nacjonalizm wschodni występuje z reguły w imieniu kultury jeszcze nieskrystalizowanej, kultury dopiero rodzącej się, dopiero aspirującej do tego, by stać się kultura wyższą. Usiłuje ona wybić się na plan pierwszy w zawziętym współzawodnictwie z podobnymi rywalkami na terytorium będącym zazwyczaj chaotyczną mieszaniną wielu dialektów, gdzie lojalności historyczne i językowo-genetyczne są zawikłane, a miejscowa ludność dopiero zaczyna się utożsamiać z którąś z powstających niemal na jej oczach kultur narodowych. Obiektywne warunki współczesnego świata wymagają jednoznacznego opowiedzenia się. Tymczasem brak po temu wyraźnych podstaw – takich, jakie istniały na przykład w dziewiętnastowiecznych Włoszech czy Niemczech.

Ludność tkwi w sieci skomplikowanych i wielorakich powiązań terytorialnych, rodowych, religijnych. Trzeba tu czegoś więcej niż kilku bitew i dyplomacji, aby uczynić zadość nacjonalistycznemu imperatywowi. Trzeba tu usilnej inżynierii kulturowej. Pęd do osiągnięcia owej zbieżności między państwem a kulturą, która stanowi istotę nacjonalizmu, bywa tak przemożny, że w wielu przypadkach dochodzi do repatriacji i wywózek, przymusowego asymilowania, a nawet fizycznej likwidacji. Te przykre posunięcia nie wynikają bynajmniej z nieczyklej

brutalności nacjonalistów (ani gorszych, ani lepszych od reszty ludzi). Są po prostu konsekwencją logiki sytuacji.

Są konsekwencją wprowadzania w życie nacjonalistycznego imperatywu w specyficznych warunkach wschodnioeuropejskich. Bez tego imperatywu, bądź jakiejś zasady bardzo doń zbliżonej, nie sposób zbudować nowoczesnego społeczeństwa; narzuca go industrialny podział pracy. Industrializmowi zaś trudno się oprzeć, gdy wiadomo już o jego dobrodziejstwach i gdy dotychczasowy porządek społeczny tak czy owak runął. Konkluzja wydaje się więc nieunikniona. Jeśli mamy lut szczęścia, jeśli jesteśmy rozważni i zdecydowani, cena może nie być wygórowana. Ale nie można jej nie zapłacić.

Nacjonalizm diaspory

Nasz opis różnicy między wierszem 2 a wierszem 4 pokrywał się w wielu momentach z koncepcją nacjonalizmu zachodniego i wschodniego u Plamenatza. Podkreślmy jednak swoiste zalety niniejszego ujęcia. Po pierwsze, omawiana dystynkcja nie jest przypadłością historyczną. Zostaje wywiedziona z prostego modelu, do którego tytułem hipotezy wprowadziliśmy pewne podstawowe, elementarne czynniki, a – jak sądzę – modele są czymś, co warto przynajmniej wypróbować.

Po drugie, takie „kreatywne” ujęcie ujawnia trzeci typ nacjonalizmu, który wymknął się uwadze Plamenatza, choć stanowi tylko inną kombinację tych samych składników, jakie wystąpiły w rozważanych przezeń wariantach. Ów trzeci gatunek najlepiej chyba nazwać „nacjonalizmem diaspory”. Jest to, historycznie rzecz biorąc, gatunek wyrazisty i bardzo ważny.

Tradycyjne społeczeństwa agrarne – jak już mówiliśmy – posługiwały się kulturą, czyli etnicznością, by wyodrębnić grupy uprzywilejowane – by zaakcentować ich prawowitość, by przydać im splendoru, by wyeliminować wszelką niejasność co do ich statusu. Jeśli rządzący mówili określonym językiem czy dialektem, jeśli nosili określony ubiór, każdy, kto nie należał do tej warstwy, a próbował komunikować się w sposób dla niej tylko zarezerwowany, dopuszczał się gafy, a nawet czegoś dużo gorszego. Dopuszczał się arogancji, *lese-majeste*⁴, splugawienia, świętokradztwa. Albo też robił z siebie pośmiewisko. A kpina należy do najpotężniejszych sankcji społecznych. Rozum jest wobec kpiny kompletnie bezradny, nawet wtedy (czy zwłaszcza wtedy), gdy werdykt wydają sędziowie o najmniejszych kwalifikacjach.

Kulturą, czyli etnicznością, posługiwano się jednak także jako znakiem rozpoznawczym i narzędziem separowania grup upośledzonych, postrzeganych ambiwalentnie bądź mających status pariasów. Grupy takie są społecznie bardzo użyteczne. Jak wspomnieliśmy wcześniej, do funkcji urzędniczych w świecie preindustrialnym nadawali się najlepiej eunuhowie, duchowni, niewolnicy i cudzoziemcy. Dopuszczenie pełnoprawnych obywateli do tych ważnych stanowisk było zbyt ryzykowne. Podlegaliby oni zbyt dużym naciskom i pokusom, wynikającym z silnych więzi lokalnych i rodowych. Wykorzystywaliby swą pozycję do protegowania krewnych i znajomych, a ci z kolei odwdzięczaliby się, zapewniając protektorom mocne poparcie. Dopiero w dzisiejszych czasach, gdy każdy stał się zarazem klerkiem i mamelukiem, możemy spokojnie piastować urzędy bez obawy wykastrowania, czy to fizycznego, czy społecznego. Dopiero w dzisiejszych czasach można mieć pewność, że obywatele będą przestrzegać norm, które w świecie agrarnym były politycznie krępujące i niezwykle,

⁴ (franc.) obraza majestatu (przyj. tłum.).

a obecnie są powszechnie przyjęte. Staliśmy się godni zaufania: państwo wie, że sumiennie wypełniamy swe obowiązki i nie musi przekształcać nas w przód w eunuchów, księży, niewolników i mameluków.

Lecz pariasi istnieli nie tylko po to, by zapewnić obsadę urzędów. Biurokracja pariasów nie jest jedyną formą odstępstwa od pełnego człowieczeństwa, a urząd – jedynym źródłem władzy. Magia, fałszowanie metali, finanse, elitarne ugrupowania wojskowe i inne tajemnicze przedsięwzięcia, a w pewnych okolicznościach jakakolwiek ważna specjalizacja – wszystko to może dać niebezpieczną władzę tym, którzy w takich sprawach uczestniczą. Niebezpieczeństwo tego rodzaju da się zneutralizować – bez rezygnacji ze specjalizacji i zarazem z utwierdzeniem monopolu pewnej gildii czy kasty – jeżeli wyznaczy się ową niszę społeczną grupie, którą łatwo zidentyfikować kulturowo, której należy unikać i okazywać pogardę, którą wykluczy się ze stanowisk politycznych, z dostępu do ostatecznych środków przemocy, której wreszcie odmówi się wszelkich zaszczytów.

Przykładem takiej niszy, niosącej zbyt duże ryzyko przy zatrudnieniu personelu miejscowego i wobec tego zarezerwowanej dla cudzoziemców, były gwardie pałacowe i usługi pieniężne. Obracanie dużymi sumami oznacza niebagatelną władzę. Lepiej więc powierzyć to komuś, kto nie będzie mógł użyć władzy na własną korzyść, kogo nie dopuści się do żadnego wysokiego stanowiska, komu nie będzie wolno żądać posłuchu. W tradycyjnym świecie agrarnym grupy, którym wyznaczono tę rolę, przyjmowały ją zwykle na dobre i na złe. Nie miały wyboru – przychodziły z tym na świat. Niekiedy cierpiały ponad miarę, ale na ogół zyski równoważyły się ze stratami.

Sytuacja zmienia się radykalnie wraz z nastaniem społeczeństwa masowego, ruchliwego, anonimowego, scentralizowanego. Doświadczają tego zwłaszcza mniejszości wyspecjalizowane w handlu, finansach

i innych miejskich zajęciach. Narastająca mobilność terytorialna i zawodowa nie pozwala utrzymać monopolu pewnej grupy kulturowej. O te dość komfortowe i lukratywne (jeśli nie dochodziło do konfiskat) posady ubiega się teraz wielu członków społeczeństwa – trudno rezerwować je nadal dla mniejszości, a tym bardziej mniejszości napiętnowanej.

Ale taka odseparowana grupa może mieć jednocześnie wyraźną przewagę nad resztą, gdy chodzi o nowy styl życia i nowe dążenia. Związek z miastem, nawyk racjonalnego kalkulowania, biegłość w handlu, wysoki odsetek ludzi wykształconych, skodyfikowana w piśmie religia – wszystko to sprawia, że mniejszość jest lepiej dostosowana do nowoczesności niż dawna warstwa rządząca czy chłopstwo.

Grupom tego typu przypisywano często (twierdził tak nawet wytrawny socjolog Max Weber) podwójny standard: jeden dla swoich, drugi – instrumentalny i amoralny – dla obcych. Podwójny standard istniał rzeczywiście, lecz z zupełnie innym rozkładem akcentów. Zważmy, iż stosunki takich mniejszości ze światem zewnętrznym sprowadzały się do świadczenia pewnych usług i dostarczania pewnych dóbr. Nie mogło być więc mowy o zyskach i poważaniu bez rzetelności – i faktycznie, mniejszości te miały zwykle reputację zawodowo solidnych i niezawodnych. Odmienne stosunki panowały w obrębie poszczególnych wspólnot. Tam każda transakcja stawała się siłą rzeczy czymś więcej niż tylko transakcją. Biorący w niej udział partnerzy byli dla siebie ponadto krewnymi, członkami tego samego klanu, przyjaciółmi, wrogami itd. Transakcja polegała więc nie tylko na nabyciu danego towaru po danej cenie. Kryły się w niej zawsze jakieś nadzieje na większą korzyść lub obawy przed oszustwem. Obie strony tkwiły po uszy w interesach oraz kalkulacjach dalekosiężnych i mało uchwytnych. Musiały się strzec pójścia na łatwiznę. A w razie obopólnego niezadowolenia pojawiały się natychmiast różne

ważne względy, dla których należy poniechać pretensji – w przeciwnym razie naraziłoby się na szwank liczne powiązania pozahandlowe.

Zaletą transakcji z kimś należącym do grupy mniejszościowej – z kimś, z kim nie można zjeść posiłku, spowinowacić się przez ożenek, wejść w alians polityczny czy militarny – było to, że obie strony mogły skoncentrować się na racjonalnej analizie zysków i kosztów i oczekiwać, że osiągną tyle – ani mniej, ani więcej – na ile liczyły. W obrębie mniejszości – jak w każdej wspólnocie – panowały oczywiście stosunki dużo bardziej, zawikłane i wieloaspektowe, toteż dokonywane transakcje bywały mało racjonalne, nie zawsze rzetelne i niekiedy nie można było na nich polegać. Poza wspólnotą natomiast członek wyzutej z praw cywilnych mniejszości potrafił wywiązać się z każdego kontraktu, w przeciwieństwie do kogoś, kto zajmował jakąś pozycję społeczną – konieczność sprostania narzucanym przez nią powinnościom i normom odbiera w znacznym stopniu ową swobodę manewru, jaka jest niezbędna przy negocjacjach, a następnie przy dotrzymywaniu umów. Stanowiska i zaszczyty pozbawiają nas wielu opcji, obarczając nadmierną liczbą zobowiązań, podczas gdy brak praw obywatelskich pozwala przystąpić do interesu, który się nawinie, wytargować rozsądne warunki i skrupulatnie wywiązać się z zawartej umowy.

Mniejszości istotnie stosowały podwójną miarę, ale w odwrotnym sensie. Wobec outsiderów manifestowały rzetelność i niezawodność – postawy, które są charakterystyczne dla nowoczesnych, industrialnych, monotematycznych kontaktów handlowych. Z rodakami natomiast przeprowadzały transakcje, których wielowątkowość zatraça, jak na dzisiejsze gusta, korupcją. Rzecz jasna, w społeczeństwie masowym, mobilnym i anonimowym regułą stał się pierwszy typ stosunków, ongiś znamieny dla transakcji między grupami niewspółbiesiadującymi.

Industrializacja sprawia, że wyspecjalizowane mniejszości wycłobywają się z upośledzenia. Lecz, niestety, tracą jednocześnie monopol

i poparcie państwa. Dzięki swym dotychczasowym orientacjom i doświadczeniu spisują się w wolnokonkurencyjnej ekonomii częstokroć lepiej od innych grup; usposabia je do tego cała przeszłość. Jednak przeszłość to także wieloletnia impotencja polityczna i zrzeczenie się prawa do samoobrony. Taką cenę trzeba było płacić za wykonywanie zawodu. Mniejszości owe musiały być bezsilne politycznie i militarnie, w przeciwnym razie nie dopuszczono by ich do środków, które w niewłaściwych rękach mogły okazać się potężne i niebezpieczne. Niezależnie od tradycji, mniejszość etniczna jest na ogół słaba pod względem politycznym i militarnym. Ważną rolę odegrało tu także rozproszenie po licznych ośrodkach miejskich i brak zwartego, dającego się obronić terytorium. Istnieją więc grupy wybijające się w sferze ekonomii, które mają za sobą długą historię rozproszenia, urbanizacji i mniejszościowego statusu: Żydzi, Grecy, Ormianie, Parsowie. Istnieją też grupy, które zajęły analogiczną pozycję wskutek całkiem niedawnych migracji, a zawdzięczają ją pewnym wysoko obecnie cenionym umiejętnościom bądź wykształceniu. Przykładowo odwołajmy się do zamorskich karier Chińczyków czy Hindusów albo do sytuacji Ibów w Nigerii.

Wszyscy wiemy, do jak tragicznych konsekwencji może prowadzić we współczesnych warunkach to połączenie przewagi ekonomicznej i odrębności kulturowej ze słabością polityczną i militarną. Na grupach takich dokonuje się ludobójstwa. Bywają brutalnie wypędzane. Tylko czasem udaje się zachować chwiejną równowagę. Centralna władza znajduje się teraz w zupełnie innym położeniu i podlega naciskom oraz pokusom całkowicie różnym od tych, jakie pojawiały się w minionej dobie agrarnego podziału pracy. Niegdyś nie mogło być mowy o tym, by k a ż d y stał się ruchliwy i wykształcony, by k a ż d y w czymś się specjalizował i miał nastawienie komercyjne. Ktoś musiał siać i zbierać.

Gdy Ewa przędła, a Adam orał ziemię,
Kto w tamtych dniach był biznesmenem?⁵

Interesy robiono zawsze. Ale ci, którzy się nimi zajmowali, nie stanowili w „tamtych dniach” większości ani normy. Społeczeństwo niemal całkowicie burżuazyjne było wówczas czymś niewyobrażalnym.

Przeto tylko nieliczni zazdrościli ówczesnym biznesmenom – odcisnięte było na nich swoiste piętno. Rządzący natomiast mile widzieli wyspecjalizowaną ekonomicznie grupę, którą dawało się łatwo opodatkować i utrzymywać w stanie bezbronności. Dziś dzieje się inaczej. Dziś „rozwój” narodu wymaga tego, by każdy żeglował w kierunku dostępnym dotychczas tylko napiętnowanym mniejszościom. Kiedyś państwo miało interes w tym, by wspierać mniejszościową „dojną krowę”. Dziś państwo ma raczej interes w tym, by odebrać takiej grupie monopol i okupić się niezadowolonej ludności prześladowaniem i wywłaszczaniem tych, których bogactwo kluje w oczy. Dostarcza w ten sposób wyjątkowo smakowitego (oczywiście nie dla ofiar) widowiska poniżania znieprawdzonej mniejszości ku zadowoleniu pozostałych. Delektują się nim bowiem nie tylko ci, którzy przejęli pozycje zwolnione przez prześladowanych. Jest to wzgląd nie do pogardzenia w polityce, toteż państwo rzadko waha się przed obraniem tego rodzaju „kursu”.

Grupa mniejszościowa staje przed podobnym wyborem (choć w odmiennych okolicznościach) co imigranci z Rurytanii. Może się zasymilować i czasami jej się to udaje (w całości lub w przeważającej części). Może wyzbyć się swego wyspecjalizowania i mniejszościowego statusu i stworzyć własne państwo, które weźmie w opiekę nową, uniwersalną,

⁵ Trawestacja dwuwiersza, który był hasłem chłopskich buntów w XIV wieku:

Gdy Ewa przędła, a Adam orał ziemię,
kto w tamtych dniach był dżentelmenem (przyp. tłum.).

wyzwoloną z ograniczeń kulturę narodową. Dla grup rozproszonych po miastach głównym problemem jest oczywiście baza terytorialna. Rurytańscy wieśniacy – będąc wieśniakami – dysponują własnym obszarem. Jest mu pisane stać się wkrótce Królestwem Rurytanii, a następnie Ludową Socjalistyczną Republiką. Lecz co ma począć ze sobą zbiorowość żyjąca w miastach, wąskospecjalistyczna i rozproszona?

Musi zacząć od zdobycia terytorium. Hellenowie myśleli pierwotnie nie tyle o wyrwaniu się z imperium osmańskiego, co raczej o odwróceniu panującej w nim hierarchii na własną korzyść, o restytucji Bizancjum. Pierwsze powstanie Greków wybuchło nie w Grecji, lecz na terenach dzisiejszej Rumunii, gdzie byli oni mniejszością, rzecz znamienna – doskonale sobie radzącą w tym systemie. Dopiero później baza terytorialna przeniosła się na południe obecnego państwa greckiego.

Najsłynniejszym i najbardziej dramatycznym przykładem zwycięskiego nacjonalizmu diaspory jest oczywiście Izrael. Nacjonalizm żydowski to jednocześnie – jak powiedział Hugh Trevor-Roper⁶ – „ostatni i najmniej typowy z nacjonalizmów europejskich” (rozwiązał pewien problem w Europie, a stworzył go w Azji, nad czym Izraelici dopiero zaczęli się zastanawiać. W diasporze religia żydowska powoływała się na Jerozolimę, znalazłszy się w Jerozolimie – na pół świecki syjonizm jął się przestarzałych sloganów socjalistycznych lub populistycznych, które przeniósł z dziewiętnastowiecznej Europy). Po blisko dwu tysiącach lat Żydzi zostali bez jakiegokolwiek oparcia terytorialnego, a już żadną miarą w Izraelu; co więcej, jako naród stanowili składankę wąskospecjalistycznych grup, rozsianych po obcych społeczeństwach, a nie zwartą, jednolitą populację, która mogłaby być punktem wyjścia do budowy nowoczesnego, autarkicznego państwa, do budowy *geschlossener*

⁶ Hugh Trevor-Roper, *Jewish and Other Nationalism*, London 1961.

*Handelstaat*⁷. A jednak zdarzyła się zdumiewająca metamorfoza. Bez wątpienia głównym do niej bodźcem były prześladowania, najpierw w Europie Wschodniej, a potem w czasie Holocaustu, na całym kontynencie. Nie ma chyba bardziej dobitnej przestrogi przed losem, jaki może przypaść w udziale zbiorowości odrębnym kulturowo, uprzywilejowanym ekonomicznie, a przy tym bezbronnym politycznie w dzisiejszej epoce, gdy na zawsze minęły już dni ograniczonego, tradycyjnego podziału pracy i powierzania pewnych zadań całych wspólnotom.

Metamorfoza ta zaszła na przekór globalnym trendom: społeczność żyjąca przez wiele lat w miastach, społeczność wykształcona, wyrafinowana i kosmopolityczna wraca na rolę i przybiera postawy wyraźnie izolacjonistyczne. Normalnie nacjonalizm przemawia w imieniu wieśniaków, przerabiając ich w rzeczywistości na mieszczuchów. W tym przypadku trzeba było stworzyć surogat chłopstwa, i to chłopstwa zorganizowanego na sposób quasi-plemienny: powstaje sieć lokalnych jednostek, z których każda pełni jednocześnie funkcje produkcyjne i militarne. Nielatwo było oczywiście przekształcać ludzi o wieloletnich tradycjach miejskich w rolników i zarazem członków wojowniczego szczepu; stworzono tedy coś na kształt świeckiego zakonu. Znalazła się też historycznym trafem poręczna ideologia: mieszanka socjalizmu i populizmu, przemawiająca do wyobraźni inteligentkich środowisk, wśród których zakon prowadził swą rekrutacyjną misję. Hasła powrotu na rolę, zniesienia podziału pracy, życia w kolektywie pasowały tu jak ulał. Nie wiadomo, czy istotnie kibuce zaspokajają wszelkie potrzeby współczesnego człowieka, w co gorąco wierzyli ich założyciele; z pewnością jednak okazały się czymś niezrównanym jako część maszyny, której udało się osadzić na ziemi ludność wyciągniętą z mieszczańskich gniazd o r a z przygotować ją do skutecznej obrony

⁷ (niem.) zamknięte państwo handlowe (przyj. tłum.)

w momencie kryzysu militarnego, i to obrony z użyciem wyłącznie niezbędnych, minimalnych środków.

Metamorfoza społeczna, kulturowa regeneracja, zdobycie terytorium, uporanie się ze zrozumiałą wrogością tych, którzy także roszczą sobie doń prawa – oto specyficzne, a palące problemy, przed jakimi staje nacjonalizm diaspory. Są mniej intensywne, jeśli rozproszony naród zdołał utrzymać w swym posiadaniu choćby fragment historycznej ojczyzny. Lecz nie mniej ciężkie, a nawet tragiczne bywa nieraz położenie kultury w diasporze, która nie skłania się wcale ku rozwiązaniu nacjonalistycznemu. Można by wręcz rzec, iż właśnie niebezpieczeństwa asymilacji czynią nacjonalistów tak gorącymi orędownikami proponowanego przez nich rozwiązania.

Groźna sytuacja diaspory, wśród której nacjonalizm nie znalazł dotąd oddźwięku, oraz fakt, że da się ją bezbłędnie wydedukować z ogólnej charakterystyki okresu przejściowego między porządkiem agrarnym a porządkiem industrialnym świadczą o tym, iż ten rodzaj nacjonalizmu nie podważa przedstawionej tu teorii. Elie Kedourie pisze: „Nacjonalizm grecki i ormiański pojawił się w populacjach, które były bardziej zamożne i w większym stopniu zdolne do zrozumienia zasad bogacącej się, nowoczesnej ekonomii europejskiej niż ich muzułmańscy zwierzchnicy w imperium osmańskim”⁸. Istotnie w przypadku Rurytanii wyjaśnialiśmy

⁸ *Nationalism in Asia and Africa*, Elie Kedourie (ed.), London 1970, s. 20. W tymże tomie (s. 132) profesor Kedourie kwestionuje tezę, iż sposób zorganizowania społeczeństw industrialnych usposabia do kulturowej homogeniczności: „Największe przedsięwzięcia przemysłowe miały swe korzenie i rozkwitły w społeczeństwach wielojęzycznych” w dziewiętnastym wieku na terenie dzisiejszych Czech i w Stanach Zjednoczonych; w dwudziestym wieku w Hongkongu, Izraelu, francuskiej Algierii, w Indiach, na Cejlonie i na Malajach”. Nigdy nie twierdziliśmy, że przedsięwzięcia przemysłowe mogą udać się tylko w społeczeństwie, które już przedtem było kulturowo homogeniczne. Twierdzimy natomiast, że jeśli wprowadzi się charakterystyczną dla industrializmu ekonomię do społeczeństwa kulturowo heterogenicznego (a nawet jeśli pojawią się dopiero jej pierwsze jaskółki), to powstanie

powstanie nacjonalizmu, odwołując się do upośledzenia ekonomicznego i politycznego grupy, która mogła wyodrębnić się kulturowo, co pchało ją ku opcji nacjonalistycznej. Lecz na podstawie tych samych przesłanek da się z góry przewidzieć, że w miarę postępów industrializacji pogarszać się będzie położenie grupy, która nie jest upośledzona pod względem ekonomicznym, a jedynie – z racji swego mniejszościowego statusu – pod względem p o l i t y c z n y m, o ile grupa ta należy do odmiennej kultury. Wreszcie sytuacja stanie się nie do zniesienia i doprowadzi do analogicznych konsekwencji, choć oczywiście nieco inną drogą. Koncentrowanie się na upośledzeniu ekonomicznym – odgrywającym ponoć decydującą rolę w typowych przypadkach – byłoby parodią zajętego przez nas stanowiska. Industrializm żąda ujednoczenia w obrębie państwa po to, by zapewnić sobie niezbędną mobilność, i nie pozwala wiązać ani upośledzenia, ani przewagi (tak w sferze ekonomii, jak i polityki) z jakimikolwiek kwestiami „etnicznymi”.

w nim napięcie, w wyniku którego z r o d z i się nacjonalizm. Z wyjątkiem Hongkongu, gdzie ludność składa się z Chińczyków, którzy nie chcieli żyć w obecnym państwie chińskim (gdzie zatem sam tryb zwerbowania wspólnoty wyklucza zapędy irredentystyczne), każdy kraj z listy Kedourie’ego nie tylko nie podważa naszej teorii, ale ją wręcz ilustruje i dostarcza prawie paradygmatycznych przykładów dla proponowanego tu modelu. Czechy stanowiły pole starcia teorii i praktyk nacjonalistycznych, zarówno czeskich, jak i niemieckich; system oświaty w Stanach Zjednoczonych obliczony był od dawna na przerabianie wielokulturowej masy imigrantów w jednolitą populację, czemu emigranci jedynie przyklaskiwali. W każdym z pozostałych krajów doszło do nacjonalizmu, niekiedy w skrajnej i tragicznej postaci. A co do Indii, to mimo licznych dialektów są one państwem kulturowo homogenicznym: Hindusi „mówią tym samym językiem” nawet wtedy, gdy mówią różnymi językami; nasza teoria nie przekreśla takiej ewentualności.

8. Przyszłość nacjonalizmu

Nasza diagnoza jest bardzo prosta. Rozważaliśmy drugie i trzecie stadium w historii ludzkiego gatunku: epokę agrarną i epokę industrialną. W społeczeństwie agrarnym przeważają producenci rolni, czyli wieśniacy. Specjaliści – od wojskowości, polityki, religii czy ekonomii – stanowią tylko niewielki jego ułamek. W epoce tej pojawiają się nadto dwie doniosłe innowacje: scentralizowany rząd i wynalazek pisma. Obie znajdują szerokie zastosowanie.

Spoleczeństwo agrarne – w przeciwieństwie do społeczeństwa w stadium pierwszym i trzecim – ma charakter maltuzjański. Wymogi produkcyjne oraz obronne pchają je do stałego zwiększania liczby ludności, co tak dalece wyczerpuje istniejące zasoby naturalne, że ściąga na nie okresowe kataklizmy. Te trzy główne czynniki (produkcja żywności, centralizacja polityczna i piśmienność) warunkują powstanie struktur, w których granice polityczne i kulturowe pokrywają się ze sobą jedynie w sporadycznych przypadkach.

Spoleczeństwo industrialne jest zupełnie inne. Przede wszystkim niemaltuzjańskie. Opiera się na stałym rozwoju poznawczym i ekonomicznym i pokłada w nim zaufanie. Rozwój ów wyprzedza wzrost liczby ludności, a zarazem zniechęca do dalszego zwiększania populacji. Wiele

czynników – upowszechnienie piśmienności, związane z mobilnością indywidualizm, centralizacja polityczna, koszty maszyny edukacyjnej – prowadzi takie społeczeństwo do sytuacji, w której najlepszym wyjściem staje się kongruencja polityczno-kulturowa. Rola państwa polega teraz przede wszystkim na protegowaniu kultury (a nie religii) i na utrzymywaniu jednolitego, standardowego systemu oświaty, tylko tego rodzaju system potrafi bowiem kształcić personel zdolny do ciągłych zmian pracy w warunkach nieprzerwanego rozwoju ekonomicznego i społecznej ruchliwości, a także do obejmowania posad, których istotą jest manipulacja ludźmi i znaczeniami, a nie rzeczami. Dla tak uformowanych jednostek granice ich kultury nie tyle są granicami ich świata, co raczej zakreślają krąg, w jakim można się zatrudnić i zachować godność.

W zamkniętych, małych wspólnotach epoki agrarnej granice kultury były naprawdę granicami świata, a sama kultura sprawiała wrażenie niewidzialnej. Nikt jej nie postrzegał, tym bardziej więc nikomu nie przychodziło do głowy, że nadaje się ona wprost idealnie do wyznaczania granic jednostki politycznej. Dziś, w dobie powszechniej mobilności, kulturę widać wyraźnie – jest to obszerny teren, po którym poruszamy się gładko, poszukując pracy; czyż może być inna, równie naturalna podstawa granic politycznych? Nie twierdzimy tu, iż nacjonalizm da się zredukować do lęku o własne zatrudnienie. Kochamy swą kulturę ponieważ zaczęliśmy ją zauważać, ponieważ przestała być dla nas czymś zrozumiałym samo przez się, ponieważ wiemy już, że tylko w jej zasięgu umiemy swobodnie oddychać i zachować własną tożsamość.

Dla większości z nas kultura, w jakiej odebraliśmy wykształcenie, stanowi najcenniejszą lokatę, najlepsze zabezpieczenie na przyszłość i najgłębsze źródło poczucia dostojności. I tak stopniowo odmieniło się oblicze ziemi, na której – z drobnymi wyjątkami – zatryumfowała nacjona-

listyczna reguła kongruencji kulturowo-politycznej. Była ona produktem industrializmu (a nie warunkiem wstępnym jego zaistnienia).

Zakończyła się epoka, w której nic nie skłaniało ludzi do formułowania nacjonalistycznych zasad, a tym bardziej do ich realizacji. Zaczęły się czasy, w których kongruencję uważa się (zupełnie mylnie) za oczywisty ideał, obowiązujący zawsze i wszędzie, co natychmiast czyni z niej praktyczną normę, ochoczo wprowadzaną w życie. Okres przejściowy jest więc w sposób nieunikniony okresem wojujących nacjonalizmów. W nową epokę wchodzimy przecież z całym bagażem instytucji politycznych i kulturowych, a są one zwykle sprzeczne z nacjonalistycznymi wymogami. Przystawianie społeczeństwa na nowe tory musi być procesem burzliwym.

Największe napięcia towarzyszą początkom industrializmu i jego dyfuzji. Rodzi to chwiejną sytuację społeczną, w której nakłada się na siebie wiele przykrych rozszczepień: występują jaskrawe nierówności polityczne, ekonomiczne i edukacyjne. Jednocześnie zaś wylaniają się nowe, kulturowo jednolite państwa. Jeżeli w tych warunkach owe wielorakie nierówności zbiegną się z jawnymi, dającymi się jasno wyartykułować różnicowaniami kulturowymi, powstające całości polityczne konsolidować się będą nieuchronnie wokół haseł etnicznych.

Industrializacja nie nastaje, niestety, dla wszystkich regionów i wszystkich grup w tym samym momencie. I dlatego eksplozywna mieszanina wczesnej fazy uprzemysławiania (chaos, przemieszczanie się i ostre nierówności, nieuświęcone jeszcze czasem i zwyczajem) niejako wciska się w każdą szparę i szczelinę zróżnicowań kulturowych, gdziekolwiek tylko je znajdzie. Rzadko zdarza się, by jakaś odrębność etniczna, pokrywająca się choćby z grubszą z którąś z septycznych nierówności i wyznaczająca terytorium dla potencjalnego państwa przemysłowego, nie została wykorzystana na rzecz nacjonalizmu. W świecie zalewanym falą modernizacji

nie ma chyba nikogo, kto choć raz nie poczulby się ofiarą niesprawiedliwego potraktowania i kto nie mógłby oskarżyć winnych o przynależność do „innego narodu”. Jeżeli ofiar takich jest więcej, pojawia się nacjonalizm. A jeżeli mu się poszczęści, pojawia się nowy naród.

W systemie „bocznych linii demarkacyjnych”, jaki powstaje we współczesnym świecie za sprawą nacjonalizmu, tkwi nadto element racjonalności ekonomicznej. Granice terytorialne są wyraźnie określone i usankcjonowane prawnie, różnic statusu natomiast się nie popiera ani nie akcentuje; zostają zakamuflowane. Gospodarka bardziej zaawansowana może przeto wchłonąć lub zahamować tę, która dopiero wkracza na drogę rozwoju, o ile nie broni jej skutecznie własne państwo. Tak więc wylaniające się państwa narodowe biorą w opiekę nie tylko pewną kulturę, ale także młodą i zwykle kruchą gospodarkę (nie mają już na ogół żadnego interesu w protegowaniu jakiejś wiary). W przypadkach gdy coś, co do niedawna było zaledwie warstwą społeczną (chłopstwem, miejskimi specjalistami) przekształca się w naród, wysiłki państwa, by scalić grupę etniczną i wesprzeć ją od strony gospodarczej, stają się dwoma aspektami tego samego przedsięwzięcia.

Czy w epoce industrializacji dojrzałej, niemal zakończonej, nacjonalizm będzie nadal główną siłą i politycznym imperatywem? Jako że światu daleko jeszcze do zaspokojenia żądzy rozwoju ekonomicznego, musimy tu wdać się w spekulacje. Warto jednak przynajmniej się o nie pokusić. W naszych wywodach kładliśmy stale nacisk na związek między rozwojem a ruchliwością zawodową i społeczną. Ciągłe zmiany miejsca pracy oraz fakt, iż większość zajęć polega obecnie na komunikowaniu się, na manipulowaniu znaczeniami, pociągają za sobą podwójne konsekwencje: swego rodzaju równość w postaci zmniejszenia się społecznego dystansu i nagłą potrzebę posiadania jednolitego, wspólnego środka,

z którego pomocą można by się porozumiewać. Źródła dzisiejszego egalityzmu są zarazem źródłami nacjonalizmu.

Co zacznie się dziać, gdy społeczeństwo industrialne się nasyci, gdy przestanie być ruchliwe, gdy powróci do pradawnej stabilności? Klasyczną wizję przyszłości odnajdujemy w *Nowym, wspaniałym świecie* Aldousa Huxleya. Nasycone społeczeństwo industrialne jest czymś do pomysłenia. Nie ma powodu przypuszczać, że pewnego dnia wyczerpią się wszystkie możliwe innowacje techniczne. Niewykluczone jednak, że od jakiegoś momentu nie będą już one mieć większego wpływu na strukturę społeczną ani na społeczeństwo w ogóle, podobnie jak człowiek, który osiągnął już pewien poziom zamożności i nie potrafi zmienić swego stylu życia, choć bogaci się nadal. Nie wiadomo, czy analogia ta jest uprawniona; nie wiadomo więc, jak odpowiedzieć na postawione pytanie. Epoka nasycenia się ludzkości dostatkami wydaje się zresztą tak odległa, że do prawdy nie musimy jeszcze zaprzętać sobie głowy tym problemem.

Zważmy też, że przedstawioną tu koncepcję oparliśmy na wskazywaniu konsekwencji, do jakich prowadzi zaangażowanie w ciąglej rozwój oraz związana z nim zawodowa mobilność i innowacje; zakładaliśmy nadto, iż nadal istnieć będzie społeczeństwo, które zawierzyło obietnicom obfitości i które splaca z tego tytułu powszechny *Danegeld*. W chwili obecnej przesłanki te nie są do podważenia, ale trudno przecież oczekiwać, że będą spełniane w nieskończoność (i to nawet wykluczając perspektywę katastrofy nuklearnej czy innej). Homogeniczne kulturowo, ruchliwe i niemal bezkształtne (zwłaszcza w obrębie klas średnich) społeczeństwo industrialne nie jest rzeczą daną na wieki wieków, a gdy nastąpi kres jego dominacji, nie obędzie się bez gruntownych zmian we wszystkim, co uważamy za społeczne podłoże nacjonalizmu. Lecz nie ujrzymy tego za naszych dni.

Na krótszą metę wolno spodziewać się niejakich modyfikacji. Nacjonalizm przechodzi swe ostre stadium – jak już mówiliśmy – w okresie

maksymalnego rozziwiewu między populacjami, które uprzemysłowiły się i wyzwoliły politycznie oraz edukacyjnie, a populacjami, które dopiero stoją u wrót wiodących do nowego świata i nie mogą jeszcze w nie wkroczyć. W miarę rozwoju ekonomicznego (wbrew pesymistycznym przepowiedniom) rozziwiew ów kurczy się. I jeśli nawet zwiększa się w miarach bezwzględnych, to od momentu, gdy uprzywilejowani i upośledzeni osiągną pewien poziom, przestaje być postrzegany i odczuwany jako coś doskwierającego. Różnica między głodowaniem a dostatkiem jest olbrzymia i boli nas bardziej niż różnica między dostatkiem z małą i z dużą liczbą symbolicznych ozdóbek, szczególnie wówczas, gdy ozdóbki te – jak to się dzieje w dzisiejszym, oficjalnie egalitarnym społeczeństwie – są utrzymane w tym samym stylu.

Fakt, iż nacjonalizm traci na swym pierwotnym ferworze, nie oznacza jednak automatycznie lepszej doli dla mniejszości przeciwen-tropicznych. Ich los we współczesnym świecie bywał aż nazbyt często tragiczny; wierzyć, że tragedie te już się nie powtórzą, to ulegać łatwemu a nieuzasadnionemu optymizmowi. Dojrzałe społeczeństwo industrialne wymaga sprawnego, gładkiego komunikowania się i niepohamowanej mobilności obywateli; inaczej nie może po prostu funkcjonować. Jeśli więc pojawiają się jakiegokolwiek bariery, staje ono przed niezwykle trudnym i poważnym problemem. Oczywiście, również narody mogą znacznie różnić się stopniem zamożności, ale gdy istnieje już granica, oddzielająca tych, co mają, od tych, co nie mają, wszelkie narastające napięcia nie są w stanie stworzyć jej po raz wtóry – tak więc z punktu widzenia nacjonalizmu cała sprawa jest bez znaczenia (pomińmy tu kwestię zbiorowej wrogości niezależnych politycznie „narodów proletariackich” wobec narodów bogatych. Jeśli coś takiego się zdarzy, nie będzie to przypadek nacjonalizmu, lecz przejaw światowej solidarności biedoty).

Co zatem stanie się z nacjonalizmem, gdy w miarę szerzenia się systemu industrialnego poziom życia poszczególnych populacji zacznie się wyrównywać? Odpowiedź nie rysuje się jeszcze jasno, ale obchodzi nas dużo bardziej niż perspektywy odległej przyszłości. Wiele krajów zdaje się dzielić od takich warunków tylko kilka kroków. Toteż nie musimy tu ograniczać się do wyprowadzania konsekwencji z przyjętych przesłanek teoretycznych – możemy także sięgać po konkretny historyczny materiał dowodowy. Nagromadziło się go już sporo. Ostatecznie wszystko zależy od tego, co stanie się z kulturą.

Kultura industrialna – jedność czy pluralizm?

Są dwie skrajne wizje losu kultury w społeczeństwach industrialnych i nieprzebrana liczba stanowisk pośrednich. Moja własna koncepcja dziejów jest przejrzysta i prosta. Istnieją trzy epoki: zbieracko-łowiecka, agrarna i industrialna. Każda z tych epok wyznacza typ problemów, z jakimi musi się uporać nasz gatunek. Ale żadna nie wskazuje ich rozwiązania. Marksizm popełnił błąd, odchodząc od eleganckiej, wygodnej, kanonicznej trójcy (trynitariusze w rodzaju Comte'a, Frazera czy Polanyi'ego mają rację, choć nie zawsze wskazują właściwe elementy). Popełnił też błąd, sugerując ścisłą determinację zarówno problemów, jak i rozwiązań: „Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia [...] W ogólnych zarysach można określić azjatycki, antyczny, feudalny i współczesny burżuazyjny sposób produkcji jako kolejne epoki ekonomicznej formacji społecznej”¹.

¹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. Przedmowa. (K. Marks, F Engels, *Dzieła wybrane*, KiW, Warszawa 1949, t. 1).

A przecież trudno utrzymać dziś pogląd, że baza ekonomiczna przesądza zawsze o kształcie życia społecznego. Ani społeczeństwa łowieckie, ani społeczeństwa agrarne nie były identyczne. Szczególnie zaś kłopotliwa dla marksistowskiej historiozofii jest następująca okoliczność: kluczowe cechy nadbudowy (powstanie państwa i rozprzestrzenienie się pisma) nie są wcale skorelowane z tak istotną zmianą bazy, jaką okazały się początki produkcji żywności. Zdaniem Jamesa Woodburna zmiana ta nastąpiła już w społeczeństwach łowiecko-zbierackich. Jedne z nich praktykowały wymianę bezpośrednią, w innych natomiast gospodarka opierała się na wymianie z odroczeniem. W tych drugich właśnie, dzięki istnieniu moralnych i instytucjonalnych podstaw dla zobowiązań długoterminowych, pojawiły się wstępne warunki umożliwiające rozwój rolnictwa (oczywiście tam, gdzie wystąpiła odpowiednia presja i nie brakowało środków technicznych)². Rozłożony w czasie podział zadań zrodził nawyki myślenia i działania, które przygotowały grunt pod nieodzowną przy produkcji żywności stałą specjalizację zaangażowanych jednostek. Wielki skok w bazie poprzedzony był zatem ogromną zmianą społeczno-strukturalną; nie ulega też wątpliwości, że zaraz potem nastąpiła inna doniosła zmiana, a mianowicie formowanie się państwa, które również nie pozostaje w żadnym widocznym związku z produkcją żywności³. Nasz gatunek przechodzi przez trzy stadia: łowiecko-zbierackie, gdy wszyscy miewają wolny czas, agrarne, gdy mogą sobie na to pozwolić tylko niektórzy (elita rządząca), oraz industrialne,

² James Woodburn, *Hunters and gatherers today and reconstruction of the past*, [w:] E. Gellner (ed.), *Soviet and Western Anthropology*, London, New York 1980.

³ W pracach radzieckich uwzględnia się czasem problemy empiryczne i teoretyczne, do których prowadzi teza o sprzęgnięciu bazy z nadbudową, zwłaszcza wówczas, gdy odrzuci się koncepcję jednoliniowości w rozwoju społecznym. Por. np. Eero Loone, *Suurriemennaja filosoofija istorii*, Tallin 1980, część IV.

gdy wskutek dominacji etyki pracy nikt nie ma wolnego czasu. Lub, ujmując sprawę inaczej: niegdyś wszyscy otrzymywali gratyfikację niezwłocznie, później z pewnym opóźnieniem, dziś możemy jej oczekiwać w niebie.

Wydaje się więc, że idea materialnej determinacji jest w ogólnym sformułowaniu fałszywa. Ale czy dotyczy to również społeczeństwa industrialnego? Może jednak jego kształt wyznaczają stosunki produkcji? Nie należy tu sugerować się tym, iż społeczeństwo łowieckie i agrarne świadczą o czymś przeciwnym. Niewykluczone przecież, że człowiek epoki przemysłu ma mniej społecznych wyborów niż myśliwy czy rolnik. Niewykluczone, że wszystkie społeczeństwa industrialne okażą się w końcu do siebie podobne. Czego trzeba się spodziewać, zwłaszcza gdy chodzi o kulturę i nacjonalizm?

Wygodnie będzie rozpocząć od teorii konwergencji. Założmy, że istotnie industrialny sposób produkcji określa ściśle kulturę społeczeństwa: ta sama technologia wypycha ludzi w ten sam sposób działania, ten sam typ hierarchii; wymogi produkcyjne narzucają nawet ten sam styl odpoczynku. Są nadal różne języki, ale konteksty społeczne, w jakich się nimi posługujemy i znaczenia, które można w nich przekazać, niczym się od siebie nie różnią.

W takim świecie wspólnej kultury industrialnej ktoś, kto przechodzi na inny język, uczy się oczywiście nowego słownictwa – nowych słów dla oznaczenia dobrze znanych przedmiotów i faktów. Uczy się nowej gramatyki, w czysto lingwistycznym znaczeniu tego terminu. Ale na tym kończy się wszystko, czego można odeń wymagać. Człowiek taki nie potrzebuje żadnego nowego sposobu myślenia. Wystarczy, jeśli będzie się zachowywać jak turysta z „rozmówkami” – pewien, iż cała sprawa polega na wyszukaniu odpowiedniego słowa czy frazy. Turysta przemieszcza się z miejsca na miejsce, wiedząc dobrze, że życie sprowadza

się wszędzie do dachu nad głową, jedzenia, picia, benzyny, informacji podróźnej itp. spraw. W świecie, który spełnia teorię konwergencji, posługiwanie się językiem obcym to po prostu zamiana waluty werbalnej – zamiana, której dokonuje się w ramach utartego, międzynarodowego systemu pojęć, gdzie kursy są stabilne, niezmiennie i godne zaufania.

W wizji takiej tkwi oczywiście jakieś ziarno prawdy. Społeczeństwo industrialne cechuje skomplikowany podział pracy i szeroka sieć wzajemnych powiązań, zarówno wewnętrznych, jak i na skalę światową. Choć każde z etnicznych państw usilnie dba o to, by nie stać się zanadto wyspecjalizowanym i uzależnionym od innych, wymiana międzynarodowa kwitnie, a wraz z nią postępuje konwergencja pojęć oraz instytucji. Czy to nie symptomatyczne, że karty kredytowe honoruje się nawet w krajach za Żelazną Kurtyną? Wolno ich użyć tam, gdzie nie wolno wszystkiego mówić. Dolar jest całkowicie legalną walutą w przynajmniej jednym systemie socjalistycznym. Istnieje także uniwersalna, ponadideologiczna kultura młodzieży.

W epoce industrialnej mogą utrzymać się przy życiu tylko kultury wyższe. Jeśli zachowują się tu i ówdzie kultury ludowe i inne pomniejszych tradycje, to wyłącznie sztucznie, dzięki wysiłkom różnorodnych towarzystw, które usiłują pielęgnować folklor i dialekty. Kultury wyższe społeczeństwa industrialnego są przy tym zupełnie specjalną odmianą – łączy je podobieństwo dużo wyraźniejsze niż w przypadku kultur agrarnych. Opierają się na tej samej bazie poznawczej i wiążą się z tą samą, świadomie globalną ekonomią. Toteż krzyżują się ze sobą znacznie częściej niż dawne kultury wyższe, które były przesiąknięte odmiennymi teologiami i niepowtarzalnymi, idiosynkratycznymi stylami myślenia. Czy to już wszystko? Czy mamy się spodziewać, że ostatecznie, gdy nastąpi pełna industrializacja, wszelkie różnice językowe i kulturowe przekształcą się w różnice czysto fonetyczne? Że rolę zmiennych będą

pełnić same znaki, a treść wypowiedzi oraz ich kontekst społeczny staną się czymś uniwersalnym, niezależnym od regionu? Jeśli do tego dojdzie zaczną zanikać rozszczępienia komunikacyjne, a wraz z nimi przepaści społeczne. Zaczną zanikać owe przeciwentropiczne, hamujące mobilność skutki istnienia odmiennych kultur i języków. Żadne nacjonalistyczne bariery nie zamącą już międzynarodowej współpracy i przyjaźni.

W pewnym stopniu coś takiego dzieje się w rzeczywistości. Wysokiej klasy fachowcy z krajów rozwiniętych nie odczuwają specjalnych napięć i nie muszą do niczego się „dostosowywać”, gdy składają sobie wizyty, i to bez względu na to, jak biegle posługują się językiem swych partnerów. Współdziałają owocnie w jakiejś międzynarodowej korporacji. Mówią „tym samym językiem”. Należą do ogólnoświatowego rynku pracy i uczestniczą w wymianie. Ale czy można tę sytuację uogólnić? Jak na ironię, to intelektualiści, będący ongiś zarzewiem nacjonalizmu, jeżdżą sobie obecnie – niczym za dawnych dni ponadpaństwowego sprzymierzenia klerków – od kraju do kraju, nie napotykając żadnych trudności i nie ponosząc żadnego uszczerbku.

Jeśli ta swoboda manewru się upowszechni, nacjonalizm nie będzie już groźny, a w każdym razie stracą swą wagę rozszczępienia kulturowe i przestaną wyradzać się w nacjonalistyczne zapędy. Nacjonalizm nie będzie już problemem wszechobecnym i permanentnym, wiszącym niczym miecz Damoklesa nad każdą państwowością, która ośmieliła się zignorować świętą zasadę kongruencji granic politycznych z granicami kulturowymi. Zaniknie stopniowo w świecie jednolitej kultury industrialnej, gdzie różnice między językami okażą się różnicami powierzchownymi, fonetycznymi, a nie znaczeniowymi.

Nie wierzę jednak, by miało do tego dojść. Zgadzam się tu z J.F. Ravelem:

Les peuples ne sont pas tous les mêmes. Ils ne l'étaient pas dans la misère, ils ne le sont pas dans le luxe. [Narody nie są takie same. Nie były takie same w ubóstwie i nie są takie same w luksusie.]

Wymogi industrialnego sposobu produkcji – konieczność jednorodnego zaplecza naukowego, rozwijania powiązań międzynarodowych, utrzymywania nieprzerwanych kontaktów i wzajemnego porozumienia – bez wątplenia doprowadzą do pewnej konwergencji kulturowej, której przejawy są już dziś widoczne. Kłopoty w komunikowaniu się, wywołane odmiennością kultur, nie będą wówczas główną przyczyną napięć między mniej a bardziej uprzywilejowanymi (co oczywiście nie wyklucza konfliktów na tle innych cech przeciwentropicznych). W krajach rozwiniętych, gdzie przeważająca większość obywateli ma łatwy i w zasadzie jednakowy dostęp do dominującej, politycznie skutecznej kultury wyższej, gdzie istniejących nierówności nie da się wydobyć na wierzch i przybrać w jakieś kulturowe czy „etniczne” piórka, może pojawić się wtórny pluralizm i różnorodność kultur. I może się on okazać politycznie nieszkodliwy. W warunkach ciągłego postępu ekonomicznego i sprawiedliwego rozdziału społecznych napiwków kultury pokrewne lub związane wspólną historią potrafią ze sobą całkiem zgodnie współżyć. Językowa różnorodność szwajcarskiego kantonu Graubünden w niczym nie narusza jego politycznej jedności. Przeciwnie w kantonie berneńskim – mieszkańcy Jury okazali się na tyle niezadowoleni z urzędowego języka niemieckiego, że doprowadzili do reorganizacji swego federacyjnego państwa. Trudno jednak wyobrazić sobie, by pod tym samym dachem mogły się gnieździć dwie rozległe kultury, z których każda jest zdolna do samodzielnego życia i zasługuje na niezależność. I by obie ufały, iż jedno centrum polityczne będzie je obsługiwać z należytą bezstronnością. Rzecz jasna, stopień suwerenności państw narodowych bywa różny w różnych okolicznościach – wchodzą tu w grę restrykcje nakładane

przez takie ciała zbiorowe jak ONZ, konfederacje, sojusze itd. Kwestia ta jest dość odległa od naszych rozważań i nie ma powodu, by ją tu rozstrząsać. W każdym razie wydaje się więcej niż prawdopodobne, że różnice stylów życia, kultury i sposobu porozumiewania, okażą się znaczne i że nie obędzie się bez odrębnych jednostek polityczno-kulturowych, mniej lub bardziej suwerennych.

Przejdźmy teraz do wizji przeciwstawnej. Zgodnie z nią, kultury pozostaną nadal tak niewspółmierne i nieporównywalne, jak w epoce agrarnej. Niewykluczone nawet, że się to nasili. Niestety, ani antropologowie, ani inni badacze nie umieją jasno powiedzieć, jak dalece posunięta była owa preindustrialna niewspółmierność i samowystarczalność.

W postaci skrajnej (obecnie dość modnej) teoria niewspółmierności przedstawia się tak: każda kultura, każdy sposób życia ma nie tylko swe własne standardy tego, co godziwe i co niegodziwe, ale również tego, co realne i co nierealne. Żadnej kultury nie wolno więc sądzić, czy tym bardziej potępiać, za pomocą standardów należących do innej kultury lub roszcujących sobie pretensje do ponadkulturowości (bowiem takie zewnętrzne normy nie istnieją). Stanowisko to chętnie zajmują romantycy, którzy chcą bronić jakichś zamierzchłych wierzeń bądź obyczajów przed racjonalną krytyką; ich zdaniem idea niezależnych, uniwersalnych kryteriów racjonalności jest kompletnie chybiona. Doktryna taka zdaje się także pociągać za sobą żarliwy nacjonalizm – wynika z niej wszak w sposób oczywisty, iż wszelkie przypadki uzależnienia jakiejś kultury od rządów sprawowanych przez nosicieli innej kultury są czymś haniebnym.

Nie przesadzałbym z teorią niewspółmierności nawet w odniesieniu do społeczeństw agrarnych. Nie sądzę, by stanowiła ona uprawniony argument za niemożnością porozumienia się między kulturami i niepodobieństwem dokonywania ich porównawczych ocen, czy to w epoce agrarnej, czy industrialnej. Teoria ta robi wrażenie przekonującej,

ponieważ potraktowaliśmy zbyt serio absolutystyczne roszczenia i klątwy oficjalnych religii w dojrzałych społeczeństwach agrarnych. Istotnie, cechowała je ogromna niewrażliwość logiczna na wszystko, co płynęło z zewnątrz, a także tendencja do samopotwierdzania się. Ale mimo tych notorycznych inklinacji – tak odrażających dla dzisiejszego liberalnego umysłu – wyznawcy potrafili w praktyce odkładać na bok swe mocno przereklamowane, końskie okulary. Bywali dwujęzyczni i umieli nadzwyczaj biegle przechodzić od pojęć idiomatycznych, nieprzetłumaczalnych, do pojęć wspólmiernych. Czyż funkcjonariusze różnych religii, z których każda rości sobie pretensje do monopolu na prawdę i do wyłączności, nie odbywają obecnie przyjaznych debat w Światowej Radzie Kościołów? Nie wiadomo, jak zdolamy przezwyciężyć relatywizm. Nie podejmuję się odpowiedzieć tutaj na to pytanie. Ważne jest jednak, że w ten czy inny sposób damy z nim sobie radę; że nie tkwimy bezradnie uwięzieni w naszych kokonach kulturowych i ich normach; że z dość oczywistych powodów (wspólnej bazy produkcyjnej i poznawczej oraz wciąż zwiększającej się komunikacji pomiędzy społeczeństwami) mamy prawo oczekiwać, iż człowiek w epoce pełnego industrializmu będzie mniej przypisany do swej lokalnej kultury niż jego przodek z epoki agrarnej.

Prawda leży chyba gdzieś pośrodku. Podobna infrastruktura ekonomiczna rozwiniętych społeczeństw industrialnych i wszystkie jej konsekwencje gwarantują naszą dalszą zależność od kultury, która musi być jednolita i która nie może obejść się bez obsługi oraz konserwacji, jaką zapewni tylko instytucja scentralizowana. Innymi słowy, również w przyszłości będziemy zawdzięczać zatrudnienie i akceptację społeczną pewnemu złożonemu, ciągłemu treningowi, którego nie dostarczy już żadna grupa lokalna ani rodzinna. A w takim razie nadal nie da się bezkarnie ignorować rozkładu kultur przy wyznaczaniu jednostek i granic politycznych. Pomijając drobne wyjątki, nie wymigamy się od nacjonalistycznego

imperatywu kongruencji państwa i kultury. W tym sensie nie należy spodziewać się rychłego zakończenia ery nacjonalizmu.

Wolno natomiast spodziewać się, że nacjonalistyczne konflikty osłabną. Ich intensywność wywodziła się z przepaści społecznych wczesnego industrializmu i jego nierównomiernej dyfuzji. Przepaści te zapewne nie były wcale gorsze od rozszczepień, jakie w społeczeństwach agrarnych znosiło się bez mrugnięcia okiem; nie zostały jednak poddane kojącemu, legitymizującemu wpływowi czasu i obyczaju. W dodatku pojawiły się w kontekście, który stwarzał egalitarne nadzieje, a zarazem wymagał ruchliwości. Jeśli więc do przepaści społecznych dołączały się różnice kulturowe, powstawały kłopoty. W przeciwnym razie nie działo się nic szczególnego. „Narody”, czyli grupy etniczne, nie miały zapędów nacjonalistycznych, gdy państwa formowały się w stabilnym systemie agrarnym. Z kolei poszczególne klasy – choćby nawet bardzo uciskane i wyzyskiwane – nie porywały się na burzenie ustroju, o ile nie mogły określić się „etnicznie”. Naród staje się politycznie świadomy i aktywny jedynie wówczas, gdy przeistacza się w klasę – wielką i wyraźnie widoczną grupę, której niejednakowy rozkład razi na tle systemu skądinąd mobilnego. I podobnie klasa w sobie staje się klasą dla siebie jedynie wówczas, gdy zdarzy się jej być równocześnie „narodem”. Ani narody, ani klasy nie są politycznymi katalizatorami; rolę tę pełnią wyłącznie narodo-klasy i klaso-narody.

Przyznaje to pewien autor, który pragnąłby wskrzesić marksizm, a przynajmniej znaleźć dlań nowoczesną formułę⁴. Dojrzałe społeczeństwo industrialne nie rodzi już przepaści na tyle głębokich, by mogły się uczynić pod wpływem etniczności (choć nadal napotyka trudności – niekiedy wręcz tragiczne – w postaci „rasy” i innych cech

⁴ Nairn, *The Break-up of Britain*, *op. cit.*

przeciwentropicznych). Będzie ono musiało uszanować różnice kulturowe tam, gdzie przetrwają, pod warunkiem oczywiście, że okażą się dość powierzchowne i nie stworzą prawdziwych barier między ludźmi (to bariery bowiem, a nie kultury, są przyczyną poważnych problemów). Choć prawdopodobnie nie uda się nam zachować dawnej krwistości kultur ludowych – jeśli nie liczyć owych pamiątkarskich, owiniętych w celofan szczątków – świat niewątpliwie pozostanie kulturowo różnorodny. Poczyniono już tak wiele inwestycji w istniejące kultury wyższe, że z pewnością ochroni je to przed zanikiem. Dopasowano też do nich wiele granic politycznych, a nacjonalistycznego imperatywu przestrzega się obecnie tak dalece, że społeczeństwa rozwinięte rzadko mają odwagę otwarcie go lekceważyć i na ogół starają się unikać konfrontacji. Z tych wszystkich powodów można wróżyć nacjonalizmowi jeszcze długą przyszłość (o ile, rzecz jasna, ludzkość zdoła nacieszyć się dojrzałym industrializmem). Z tych samych jednak powodów można się spodziewać, iż przybierze on kiedyś formy przytłumione i mniej napastliwe.

9. Nacjonalizm a ideologia

Wyraźną osobliwością naszego rozumienia nacjonalizmu jest to, że nie zajmowaliśmy się wcale historią nacjonalistycznych idei ani też wkładem wniesionym przez poszczególnych autorów i subtelnyymi różnicami, jakie zachodzą między ich stanowiskami. Nie negujemy, oczywiście, ogromnej roli idei. Niektóre istotnie wywarły znaczny wpływ na historię ludzkiego gatunku. (Przy czym niekoniecznie bywały to idee słuszne. Są idee dobre i złe; jedne znajdują szeroki oddźwięk, inne znów znikome, ale obu tych opozycji nie wiąże żadna trwała zależność.) Rozważmy przykładowo chrześcijaństwo i marksizm. Jako systemy wierzeń mają one charakter przypadkowy: składają się z szeregu wątków, które mogły się ze sobą kojarzyć w momencie powstania. W jednolitą całość zlepili je jednak dopiero kolejni myśliciele i kapłani, tworząc w ten sposób ową szczególną kombinację, która zyskała sobie nazwę i historyczną ciągłość.

Doktrynalna jedność przetrwała, choć i jednym, i drugim systemem posługiwano się raczej selektywnie. Co więcej, i jeden, i drugi potrafił – gdy tylko nadarzyła się sposobność – całkowicie zaważnąć społeczeństwem, które potraktowało jego treści serio i z determinacją próbowało wprowadzić je w życie. Jeśli więc chcemy zrozumieć losy takich społeczeństw, musimy uważnie prześledzić słowa, koncepcje

i argumenty ich proroków. Na Marksa i Engelsa, na przykład, oddziaływały mocno etnograficzne teorie lat siedemdziesiątych XIX wieku. Marksizm wchłonął ówczesną tezę o niezniszczalnym duchu wiejskich wspólnot w krajach zacofanych gospodarczo, co przyniosło katastrofalne skutki w postaci radzieckiej polityki rolnej.

Z nacjonalizmem jednak sprawa ma się chyba inaczej. (Zważmy tylko, jak mało miejsca poświęca się mu w piśmiennictwie filozoficzno-politycznym. Najwidoczniej nie obfituje on w teorie, w jakie lubią się wgrzyzać uczeni egzegeci.)¹ I nie chodzi tu o to tylko, że pod względem poziomu intelektualnego jego prorocy rzadko wchodzili do Pierwszej Ligi. Jak można się przekonać z licznych precedensów, niedostatki w tym zakresie nie wykluczają wcale dużego wpływu i znacznej roli w dziejach. Chodzi raczej o to, że żaden z proroków nie był kimś wyjątkowym. Na miejsce jednego natychmiast pojawiali się inni (nacjonałiści też tak mówią, aczkolwiek w zupełnie odmiennym sensie). Nie było postaci niezastąpionych, a kolejne zmiany warty nie odciskały się na nacjonalistycznej myśli.

Nie ma sensu zagłębiać się w poszczególne koncepcje. Nacjonalizm jest zjawiskiem, które wyrosło z gruntownych zmian w naszej kondycji społecznej – z metamorfozy, jakiej uległy ogólne relacje między społeczeństwem, państwem a kulturą. Czas wystąpienia tego zjawiska oraz jego lokalne formy bez wątplenia zależą od partykularnych okoliczności,

¹ Tę wyraźną dysproporcję między doniosłością nacjonalizmu a niewielką liczbą prac teoretycznych spostrzega profesor Eric Hobsbawm w pracy *Some Reflections on Nationalism* w zbiorze: *Imagination and Precision in the Social Sciences. Essays in Memory of Peter Nettl*, T.J. Nossiter, A.H. Hanson, S.Rokkan i in. (eds.), New York 1972. Przytacza tam również (za *Il Risorgimento* D. Mack Smitha) dziwaczne poglądy Mazziniego na temat właściwego zorganizowania Europy pod względem narodowościowym. Należy w niej utworzyć państwo Słowian (na wzór jak gdyby Szwajcarii), w którym zamieszkiwaliby razem Węgrzy, Rumuni, Czeši oraz – z jakichś powodów – ludność Hercegowiny. Mazzini miał najwidoczniej dużo więcej zrozumienia dla terytorialnej zwartości i pożytków płynących z należytej skali niż dla ludzkich przewrażliwień na tle kultury (nie dotyczyło to Włoch).

które trzeba badać. Ale nie sądzę, by owe okoliczności, zależały z kolei od niuansów doktrynalnych.

Ideologia nacjonalizmu jest chora na fałszywą świadomość. W tworzonych przez nią mitach wszystko zostaje przekręcone: broni się rzekomo kultury ludu, a w rzeczywistości fabrykuje się jakąś nową kulturę wyższą. Głosi się hasło zachowania tradycyjnego porządku, a faktycznie pomaga się w budowie społeczeństwa anonimowego i masowego. (Nieogarnięte jeszcze przez nacjonalizm Niemcy składały się z autentycznych wspólnot, często o charakterze wiejskim. Po zjednoczeniu przekształciły się w industrialną mieszaninę.) Nacjonalizm domaga się respektowania zasady ponoć zupełnie oczywistej, niepodważalnej i danej całej ludzkości, gwałconej wyłącznie wskutek niepojętej ślepoty. A przecież zasada ta może wydać się przekonująca i bezdyskusyjna tylko w bardzo szczególnych warunkach – w warunkach, które nastąpiły dopiero teraz i których nie zna wcześniejsza historia. Nacjonalizm występuje w imieniu ciągłości, podczas gdy swe powodzenie zawdzięcza niesłychanemu przelomowi, jaki dokonał się w dziejach naszego gatunku. Nawołuje, by utrzymać kulturową różnorodność, w gruncie rzeczy zaś zaprowadza ujednoczenie. Obraz własny nacjonalizmu to inwersja jego prawdziwej natury, dokonana z dokładnością niespotykaną wśród innych ideologii. Nie dowiemy się więc o nim wiele ze studiów nad dziełami wyznawców.

W takim razie może należy zwrócić się do pism wrogów nacjonalizmu? Trzeba tu być ostrożnym. Główną zaletą tych prac jest to, że oduczają nas od postrzegania nacjonalizmu przez pryzmat jego wyobrażeń o sobie samym i od traktowania go jako czegoś oczywistego. A w dzisiejszych czasach mamy do tego silną skłonność. Zakładamy nawykowo, iż państwa kulturowo homogeniczne, gdzie rządzących i rządzonych łączy wspólna kultura, są niekwestionowaną normą, której złamanie oznacza

skandal. Dobrze nam robi terapia wstrząsowa, wyzwalająca z nieuzasadnionych mniemań. Dobrze nam robi ów moment olśnienia.

Nie sposób jednak brać serio wszystkiego, co twierdzą nieprzyjaciele nacjonalizmu i uwierzyć pod ich wpływem, że jest on – jak uważa Elie Kedourie – przypadkową aberracją, dziwnym trafem spłodzoną przez europejskich intelektualistów. Istotnie, zasada opierania polityki na jednostkach kulturowo homogenicznych, zasada wspólnej kultury dla rządzących i rządzonych, nie została wpisana w ład świata ani w ludzką duszę, ani też w reguły, którymi musi się rządzić życie każdej zbiorowości (co usiłują nam wmówić nacjonałiści). Ale nacjonalizm jako zjawisko (w przeciwieństwie do doktryny) wyrasta z określonych warunków społecznych. Tak się składa, że są to obecne warunki.

Nie dostrzegając tego; popełniamy błąd nie mniejszy niż wówczas, gdy godzimy się na nacjonalizm w jego własnej wersji. Jest coś absurdalnego w przypuszczeniu, by ta potężna i rozprzestrzeniona siła, by ta pożoga, która powstaje spontanicznie w wielu miejscach naraz i bez specjalnego podsycania ogarnia polać za polać, mogła wywodzić się wyłącznie z zawilych spekulacji filozofów. Na szczęście czy na nieszczęście nasze idee rzadko bywają obdarzone taką mocą.

W epoce taniego papieru, druku, powszechnej umiejętności czytania i pisanja oraz łatwej komunikacji ideologie mnożą się jak króliki i rywalizują o nasze względy. Stwarzają je i propagują ludzie często-kroć o większych talentach literackich i perswazyjnych niż ci, których natura przeznaczyła na wieszczów nacjonalizmu. Ich wpływ jest jednak nieporównywalny. Nie sposób złożyć tego na karb gorszych piór czy niepomysłnej fortuny. Doświadczenie zostało już przeprowadzone w tylu punktach kuli ziemskiej, że gdyby rzeczywiście wchodził tu w grę traf, pojawiłby się wzorzec dużo bardziej urozmaicony i znaczny rozrzut doktryn. Tymczasem bieg zdarzeń okazuje się prawie wszędzie wycięty

z jednej sztancy. A skoro możemy dopatrzeć się wyraźnego związku między tym dominującym trendem a ogólnymi warunkami społecznymi w naszych czasach, postąpimy słusznie, wysuwając jako hipotezę raczej ową narzucającą się zależność niż tajemniczy zew pewnej idei, zrodzonej przez europejskie fantazje intelektualne na przelomie osiemnastego i dziewiętnastego stulecia!

W przypadku nacjonalizmu (choć niekoniecznie w przypadku innych ruchów) jest mało ważne, jak sformułowano poszczególne koncepcje, kto je głosił i co miał do powiedzenia. Główna myśl odznacza się bowiem prostotą tak ogromną, że może na nią wpaść każdy i w każdej chwili (nie bez powodu nacjonałiści uważają swą ideę za całkowicie naturalną). Ważne natomiast jest, od kiedy zaczęła się nam wydawać zniewalająca, a nie dziwaczna.

Trzeba tu wspomnieć o roli środków masowego przekazu. Temat ten pojawia się wprawdzie w analizach nacjonalizmu (przynajmniej u jednego znanego autora²), ale w sposób, w jaki przedstawia się tam obecne ułatwienia w komunikacji, trzeba uznać za cokolwiek zwodniczy: oto idea (na przykład nacjonalistyczna), która wzięła się nie wiadomo skąd, a oto druk, tranzystor itd., z których pomocą przesyłamy ją do odbiorców w najbardziej odległych zakątkach – do mieszkańców odciętych od świata wiosek i obozów, którzy w przeciwnym razie nigdy by o niej nie usłyszeli.

Nie można tak patrzeć na nacjonalizm. Rzecz nie polega wcale na szybkiej transmisji pewnych treści. W tym przypadku jest mało istotne, co przesyłamy: bez względu na to, czego dotyczy komunikat, ideę nacjonalizmu rodzą automatycznie same środki przekazu, samo abstrakcyjne, scentralizowane, ujednoczone komunikowanie się z wieloma osobami

² K.W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, New York 1966.

naraz. W tym przypadku główny przekaz płynie ze środków przekazu, z roli, jaką odgrywają one we współczesnym życiu. Oznajmia nam, że język i styl porozumiewania się jest czymś niesłychanie doniosłym i że do wspólnoty moralno-ekonomicznej należy tylko ten, kto go rozumie (lub może się tego nauczyć). Kto zaś nie potrafi, zostaje wykluczony. Takie są po prostu konsekwencje masowej komunikacji w dzisiejszym społeczeństwie. Jej treści schodzą na dalszy plan.

Ogólne warunki zmieniły się i idea, którą niegdyś uznano by za osobliwą, zaczęła się nam jawić jako oczywista i nieodparta. Odwołajmy się w tym miejscu do końcowych słów Kedourie'ego (*Nationalism*, s. 140): „Jedynym kryterium jakiego można bronić na forum publicznym, jest to, czy nowy rząd okaże się mniej skorumpowany i zachłanny, a bardziej sprawiedliwy i wyrozumiały, czy też wszystko trwać będzie nadal po staremu, a korupcja, chciwość i tyrania poszuka sobie tylko nieco innych ofiar niż dotychczas”.

Identyczne pytanie stawiał sobie zapewne mieszczanin w społeczeństwie agrarnym, dowiadując się o obaleniu lokalnego paszy. Ale gdyby żona ośmieliła się go wówczas zagadnąć, jakim językiem posługuje się nowy pasza w domu – arabskim, tureckim, francuskim, perskim czy angielskim – spojrzałby na nią groźnie, a następnie zaczął się zastanawiać, jak tu stawić czoło tylu nieoczekiwanym problemom, skoro w dodatku kobieta najwyraźniej oszalała. Niewykluczone, że odesłałby ją do sanktuarium specjalizującego się w uzdrawianiu z chorób psychicznych.

Pytanie Kedourie'ego miało sens, gdy władza była czymś zasadniczo różnym od reszty społeczeństwa i jego gospodarki, gdy między tymi dwiema sferami nie musiała zachodzić kulturowa ciągłość, gdy żywiono co najwyżej nadzieję – jak wskazuje cytat – na rządy litościwe, bo rządy oparte na proporcjonalnej reprezentacji, rządy dopuszczające współuczestnictwo i odpowiedzialność, nie wchodziły w ogóle w rachubę

(czyżby Kedourie sugerował, że wyzbyłyby się wszelkich złudzeń?). Dziś niemal każdy zadaje sobie pytanie żony mieszczanina, ongiś całkowicie niedorzeczne. Nie mogła tego sprawić sama tylko popularyzacja ciemnych myśli pewnych europejskich gryzipiórków. Współczesna gospodarka wymaga nieprzerwanej i precyzyjnej komunikacji, zarówno między pracownikami, jak i między rządzącymi a rządzonymi. Nie potrafi się więc obejść bez całej maszyny oświatowo-kulturowej. Jej utrzymywanie jest głównym zadaniem władzy. I dlatego właśnie język nowego paszy stał się kwestią istotną. Sygnalizuje on, kogo władza będzie faworyzować, a kogo wykluczy.

W swej późniejszej pracy (*Nationalism in Asia and Africa*, 1970) Kedourie zajmuje się kolonializmem i zadaje pytania w zupełnie innym (i znacząco innym) stylu. Rozwodzi się szeroko nad tym, jak to zdobywcy nie chcieli uznać za równych sobie nawet tych tubylców, którym udało się osiągnąć stosowne kwalifikacje i umiejętności. Najwidoczniej sądzi, że ekskluzywność owa przyczyniła się do nacjonalistycznej reakcji na rządy Europejczyków (i słusznie). Trudno powiedzieć, czy Kedourie oskarża, czy też ogranicza się do neutralnej diagnozy (aczkolwiek element przygany wydaje się wyczuwalny); bez wątpienia natomiast wciąga się w problemy sprawowania władzy, w których nie chodzi już o to tylko, czy jest ona łaskawa dla poddanych, czy przeciwnie – zaborcza i chciwa!

Dziś pytamy, czy władza chce i potrafi kierować społeczeństwem mobilnym; społeczeństwem, gdzie rządzący będą mogli łączyć się z rządzonymi w kulturowym kontinuum. Dziś pytanie takie musimy stawiać wszystkim władcom; przyćmiewa ono dawne pytania. Ale wynika to z dzisiejszych warunków. Czyż bowiem w przeszłości ekskluzywność władców uchodziła za grzech i skazę? Niektórzy z nich (Rzymianie i Grecy) bywali otwarci i elastyczni (choć Rzymianie wcale nie kwapili się z nadawaniem statusu wolnego obywatela na podbitych terenach),

większość jednak przybierała postawę przeciwną bez specjalnego uszczerbku. W warunkach tradycyjnych odrębność i wyizolowanie rządzących stanowiło wręcz zaletę, sprzyjało stabilnym układom. Mamelucy nie skorzystali – jako klasa społeczna – na tym, że zaczęli wdawać się w handel. Dlaczego więc ekskluzywność nagle przemieniła się w coś zgubnego? I dlaczego stała się bodźcem, wywołującym tak powszechną, jednakową i gwałtowną reakcję? Odpowiedź podsuwa sam Kedourie:

„Nie da się zaprzeczyć, że Europa stanowiła źródło i zarazem centrum głębokiego, radykalnego przewrotu, który rozlewał się po świecie coraz to szerszymi falami, niosąc tradycyjnym społeczeństwom Azji i Afryki niepokoje i przemoc nawet wtedy, gdy nie podlegały one bezpośrednio rządóm Europejczyków [..]. To ścieranie na proch odwiecznego porządku, to rozsadzanie samowystarczalnej gospodarki [..].”

Jeśli przyjmiemy wyjaśnienie Kedourie'ego – a trudno przecieżyć się z nim nie zgodzić – i jeśli spytamy następnie, jaki typ reorganizacji był wykonalny przy nowoczesnych metodach produkcyjnych i wylaniającym się z nich kształcie społeczeństwa, wówczas musimy – jak sądzę – uznać nacjonalizm za coś więcej niż ideologiczną przypadłość czy twór resentymentu. W swych ogólnych zarysach (a niewykluczone, że w szczegółach) nacjonalizm okazuje się koniecznością.

Nie zawadzi przedstawić w tym miejscu krótką (i, rzecz jasna, niekompletną) listę błędnych teorii nacjonalizmu:

1. Jest to zjawisko naturalne, oczywiste i powstające samo z siebie; nie wystąpi jedynie w warunkach silnego stłumienia.

2. Jest to wydumana konsekwencja idei, których nie warto nawet formułować. Pojawiła się skutek pożałowania godnego przypadku. Życie polityczne społeczeństw industrialnych może się znakomicie obejść bez nacjonalizmu.

3. Preferowana przez marksistów teoria Złego Adresu. Szyści twierdzą, że archanioł Gabriel przez pomyłkę zwrócił się do Muhameda z Posłaniem przeznaczonym dla Alego. Podobnej gafy dopuścił się duch dziejów: rozbudzające świadomość orędlzie przecnaczone bylo dla k l a s, niestety, wskutek jakiejś straszliwej pomyłki na poczcie dostalo się w ręce n a r o d ó w. Rewolucjoniści muszą teraz naklonić bezprawnych odbiorców, by oddali je (wraz z całą żarliwością) właściwym adresatom. Irytują się ogromnie, bo obie strony nie mają jakoś na to ochoty.

4. Teoria Mrocznych Bóstw: nacjonalizm to odrodzenie się atawistycznego kultu własnej krwi i własnego terytorium. Przychylają się do niej i rzecznicy, i wrogowie. Zdaniem pierwszych – owe ślepe siły są życiodajne; zdaniem drugich – oznaczają powrót do barbarzyństwa. W istocie człowiek epoki nacjonalizmu nie jest ani bardziej sympatyczny, ani bardziej odrażający od swych przodków. Popelnia nadal rozmaite zbrodnie, a jeśli wydają się one nadzwyczajne, to dlatego tylko, że budzą dziś więcej oburzenia i że dokonuje się ich za pomocą środków skuteczniejszych niż w minionych epokach.

Żadnej z powyższych teorii nie da się utrzymać.

Kto opowiada się za Norymbergą?

Autor nieprzywiązujący większej wagi do doktrynalnej historii nacjonalizmu nie powinien zapewne przyłączać się do debat nad intelektualnym rodowodem tego zjawiska. Skoro nie warto zagłębiać się w ideowe zaplecze, nie ma też sensu spierać się kto należy, a kto nie należy do ścisłej genealogii. Trudno jednak zostawić bez słowa komentarza to wszystko, co o duchowych ojcach nacjonalizmu pisze Kedourie.

Mniejsza już o dziwne rozgrzeszenie, udzielone implicite Heglowi. Ale z jakiego tytułu mielibyśmy obwiniać Kanta? Rzeczywiście, w myśli kantowskiej centralna rola przypada pojęciu samostanowienia. Kant chciał uprawomocnić naukę i wiedzę moralną. Dowodził więc, że zasady, którymi kierujemy się w obu tych dziedzinach, nie pochodzą z żadnego źródła zewnętrznego. Ostateczny autorytet, ostateczna instancja poznawcza tkwi w nas samych.

Istotnie, na tym polega główny wątek systemu Kanta. Umysł ludzki ma z konieczności określoną strukturę. Kreuje ona w sposób nieunikniony określone pryncypia, a jednocześnie czyni je wiarygodnymi. Z niej to właśnie wywodzi się bezstronna etyka i nadzieja na znalezienie w naturze praw, które nie dopuszczają żadnych wyjątków. W niej to właśnie zyskuje trwałą asekurację nauka i moralność. Fakt, że struktura naszego umysłu jest raz na zawsze ustalona i sztywna, uśmierza przykrą obawę, że podstawowe przesłanki nauki i moralności mogą być tworam i arbitralnymi, zdanymi na przypadek, ulotnymi. Ich jedyne źródło to my sami. I dlatego są fundamentem pewnym i niewzruszalnym. Osobista odpowiedzialność każdego człowieka za przyjęte założenia wydała się Kantowi skuteczną zaporą przed regresem, którego nie umiał zaakceptować i jako logik, i jako prawowierny protestant: skoro ostateczny autorytet (choćby najwznioślejszy) jest czymś wobec nas zewnętrznym, trzeba go uzasadnić. Do czego wówczas mamy się odwoływać?

Łańcuchowi uzasadnień kładzie kres autorytet poznającego podmiotu, niezależny i absolutny. Unikamy wówczas skandalu, przed którym drżał moralista Kant – skandalu szukania oparcia na zewnątrz, skandalu heteronomii. Nieelastyczność naszego umysłu stanowi przy tym gwarancję, że stoimy na gruncie solidnym i stabilnym.

Taki mniej więcej obraz kryje się w Kantowskiej idei „samostanowienia”. Czy ma ona jakiś związek – poza oczywiście, czysto werbalnym

– z samostanowieniem narodów, które nie schodzi z ust nacjonalistów? Żadnego. Prawdziwie suwerenna jest dla Kanta nasza natura, ta sama u wszystkich ludzi. Jego „przewrót kopernikański” polegał na przyznaniu pełnej autonomii poznającej jednostce. Ale Kant składał hold temu, co w nas uniwersalne, a nie temu, co nas wyróżnia, choćby nawet k u l t u r o w o. W tego rodzaju filozofii nie było miejsca na mistykę etnicznych idiosynkrazji. Nie było też miejsca na kulturę w sensie antropologicznym. Nasza tożsamość i godność wypływa z naszego człowieczeństwa, z naszej rozumności, a nie kultury, do której przynależymy. Trudno wyobrazić sobie myśliciela mniej strawnego dla rzeczników nacjonalizmu.

Kantowskie uwielbienie dla rozumu ludzkiego. Kantowska wybredna niechęć do opierania czegokolwiek ważnego na czynnikach przypadkowych, historycznych i partykularnych, stanowią wręcz wzorzec owej bezkrwistej, kosmopolitycznej, jałowej etyki oświecenia, tak lekceważonej przez romantycznych nacjonalistów i tak ochoczo przez nich odrzucanej, gdy zgłaszali swój bardziej przyziemny, różnicujący i jawnie stroniczy akces do rodu, terytorium i kultury.

Dotykamy tu kwestii dość interesującej. Kant jest ostatnią osobą, którą można oskarżać o to, że przyczyniła się do powstania nacjonalizmu. Niemniej oskarżenia Kedouric’ego nie można kłaść na karb zwykłej pomyłki. Wynikło ono z czegoś głębszego, czemu warto poświęcić chwilę uwagi. Kant odczuwał nagłą potrzebę, by oprzeć nasze wartości na ideach – na bytach mniej kruchych, mniej akcydentalnych i mniej dółczesnych niż tradycje panujące w tym, czy innym kraju. Dowodzi tego cała Kantowska strategia filozoficzna. Miał wrażenie, że dopiął celu, odwołując się do powszechnych praw rozumu i struktury umysłu.

Z punktu widzenia kryptoromantycznego tradycjonalisty, który gardzi próbami znalezienia „racjonalnych” podstaw dla praktyki życia, który obwieszcza, że trzeba zadowalać się konkretną *praxis*, akceptować

historyczną przypadkowość i nie rozglądać się za złudną pociechą suchych, abstrakcyjnych idei – Kant niewątpliwie poblądził. Był przecież „racjonalistą” w pejoratywnym sensie (spopularyzowanym przez profesora Michaela Oakeshotta; podobny ton pobrzmiewa w pracy Kedourie’ego). Należał do prometejskiego nurtu filozofii europejskiej. Nurt ten osiągnął swe apogeum w osiemnastym wieku. Jego przedstawiciele usilowali wykraść boski ogień – nie potrafili kontentować się prowizorycznymi, przygodnymi kompromisami zawartymi w poszczególnych tradycjach. Kant nie tail bynajmniej niesmaku, jaki wzbudzało w nim przyjmowanie założeń, które są produktem historycznego trafu.

I jeśli upierał się przy jednostkowym samostanowieniu jako jedynym prawomocnym źródle moralności, to nie z porywu serca i nie na złość komukolwiek. Czynił tak, próbując desperacko ocalić etykę (i wiedzę) o charakterze obiektywnym, wiążącym i powszechnym. Kant godził się z twierdzeniem Hume’a, że w doświadczeniu nie ma nic koniecznego ani uniwersalnego. Czynniki te muszą więc pochodzić z wrodzonej struktury ludzkiego umysłu. Teza Kantowska, będąca w istocie rozwiązaniem *faute de mieux*³, pasowała skądinąd do indywidualistycznej dumy protestanta, który nie chce ukorzyć się przed żadnym autorytetem zewnętrznym. Ale głównym powodem umiejscowienia ostatecznego autorytetu w poznającym podmiocie było po prostu to, że Kant nie mógł znaleźć go gdzie indziej.

Kiedy nacjonałiści przeciwstawiają tradycyjnym, lokalnym instytucjom (niegdyś całkiem nieźle funkcjonującym) abstrakcyjną zasadę konwergencji, przemawia przez nich w istocie prometejska pogarda dla politycznych kompromisów. Ale nacjonalizm ma Janusowe oblicze. Jest jednocześnie antyprometejski, kiedy głosi, że naród i jego kultura – jako

³ (franc.) z braku lepszego (przyp. tłum.).

twór konkretny i określony historycznie – winien stanowić wartość nadrzędną wobec wszelkich rojeń humanistów i internacjonalistów.

Można więc dopatrzeć się pewnego związku między doktryną Kanta a nacjonalizmem, jakkolwiek bardzo ogólnego i negatywnego: w obu przypadkach widać brak respektu dla specyficznie pojmowanej tradycji (mówiąc ściśle, nacjonalizm czci tradycję selektywnie). W obu przypadkach szuka się na „racjonalistyczną” modłę źródeł prawomocności nie w tym, co jest.

Z drugiej jednak strony, nacjonałiści mogą uważać konserwatywnych tradycjonalistów za swych współbraci, za swych towarzyszy w zbożnym dziele rozprawiania się z jałowym racjonalizmem oświecenia. I faktycznie, siły te idą często ręka w rękę. Łączy je kult dla konkretnych przypadłości historycznych i niechęć do poddawania się formalnym, bezdusznym nakazom rozumu. Wyzwanie, jakie rzuca jednostka światu, nie pociąga nacjonalistów wcale; upajają się za to poczuciem roztopienia w czymś, co swą wielkością, trwaniem i prawami góruje nad naszą osamotnioną jaźnią. Kedourie tymczasem nie tylko wyposaża nacjonalizm w teorię świadomego samostanowienia, ale tłumaczy nią oszalamiające sukcesy tej ideologii. Teoria wyskoczyła z głów filozofów i ci, którzy doznali nawrócenia, narzucili ją aktem woli nieszczęsnej ludzkości! Początkowo Kedourie przypisywał pewną rolę czynnikom społecznym. W świetle tego, co ogłosił później, trzeba by i popularność jego własnej koncepcji uznać za dowód tryumfów, do jakich zdolna jest wola człowieka!

Myślę, że nacjonałiści i konserwatyści odwołują się do różnych aspektów rzeczywistości: jedni do trwania instytucji, drudzy do trwania wspólnot o charakterze językowym, rasowym itp. I że różnią ich szczegóły, a nie zasady. Oczywiście, to powinowactwo postaw nie musi świadczyć o błędzie po obu stronach. Chcę tylko przypomnieć, że co dla jednych

jest zrozumieniem konkretnych okoliczności historycznych, może być dla drugich *trahison des clercs*⁴. Kogo w końcu nazwać „realistą”?

Wspólna pogarda dla tradycji niekoniecznie oznacza podobieństwo pod innymi względami. Oskarżenie Kanta wynika z mylnej przesłanki. Także z dwuznaczności terminu „samostanowienie”. Istotnie, Kant wciąż powracał do samostanowienia. Tyleż samo miejsca poświęcił syntetycznemu i apriorycznemu charakterowi naszych kategorii poznawczych. I nie zdarzyło się dotąd, by w imię którejś z tych doktryn spuszczano ludziom bomby na głowę. Jeśli zatem istnieje jakikolwiek związek między Kantem a nacjonalizmem, to przeciwieństwa, a nie sprawstwa.

Jeden naród, jedno państwo

Ilekroć nie przestrzega się zasady kongruencji narodu i państwa, uczucia nacjonalistów zostają głęboko urażone. Ale nie zawsze w tym samym stopniu. Najostrzejszą reakcję wywołuje etniczna odmiennność rządzących i rządzonych. Jak powiedział lord Acton:

„Nastaly czasy, gdy przyjęto po prostu, że żadnym narodem nie mogą rządzić cudzoziemcy. Władzę legalnie zdobytą i sprawowaną z umiarem uznano za nieważną”⁵.

Lord Acton mówi wyraźnie, że coś się „zaczęło”. Nacjoniści twierdzą, że istniało od wieków, przybierając co najwyżej formy wytłumione i skryte. Co ciekawe, czują się oni bardziej urażeni wtedy, gdy państw jest za mało, niż wtedy, gdy państw jest za dużo. Kulturowo jednolita populacja, pozbawiona państwa, które mogłaby nazwać własnym,

⁴ (franc.) zdrada klerków (przyp. tłum.).

⁵ Cytowane w: *Nationalism, Its Meaning and History* Hansa Kohna, Princeton 1955, s. 122–123.

uważa się za straszliwie skrzywdzoną (musi wówczas żyć w państwie czy w państwach rządzonych przez obcą grupę). Znacznie mniej pretensji zgłasza zwykle zbiorowość zamieszkująca w kilku państwach o bardzo zbliżonej kulturze. A przecież i tu zasada nacjonalistyczna zostaje formalnie naruszona. Dlaczego tak się dzieje?

Rozważmy przykład Nowozelandczyków. Kulturowo nie różnią się niczym od obywateli Zjednoczonego Królestwa i gdyby z nimi sąsiedowali, na pewno nie doszłoby do powstania dwóch odrębnych państw. Dystans geograficzny spowodował, że suwerenność Nowej Zelandii okazała się wyjściem zarazem dogodnym i nieuniknionym, ale ta separacja nie budzi w nikim resentymetu. Dlaczego? Arabowie ubolewają często nad swym rozdrobnieniem, choć ich kraje różnią się dużo bardziej niż Nowa Zelandia i Wielka Brytania. Nasuwa się odpowiedź dość oczywista: widocznie ani międzynarodowa pozycja, ani status Nowozelandczyków i Brytyjczyków nie ponosi znacznego uszczerbku z tego powodu, że nie występują oni jako jedna całość. W gruncie rzeczy ich administracyjna separacja jest zupełnie bez znaczenia, a inne wyjście przyniosłoby tylko masę kłopotów. Natomiast w przypadku Arabów czy mieszkańców Ameryki Łacińskiej⁶ (podobnie jak u dziewiętnastowiecznych Włochów czy Niemców) rozdrobnienie przyczynia się do politycznej słabości.

W każdym jednak razie ten typ odstępstwa od zasady kongruencji – jeden naród w kilku państwach – wywołuje niewiele zadrążeń i rzadko wznieca pożogę. Jest bowiem wyjątkowo trudny do skorygowania. Chwalebne zjednoczenie narodu pociąga za sobą dwukrotne, trzykrotne, czterokrotne itd. – w zależności od tego, w ilu państwach zamieszkuje – zmniejszenie liczby jego premierów, dyrektorów, prezesów,

⁶ José Merquíur w *Politics of Transition* („Government and Oposition”, XVI, 1981, nr 2) – znaje pogląd przeciwny i twierdzi, że Latynosi są zupełnie zadowoleni ze swej sytuacji.

kierowników, kapitanów drużyn piłkarskich itp. Na każdą osobę zajmującą jakieś stanowisko przypadnie $n-1$ (gdzie n oznacza liczbę państw) osób, które stanowisko to utracą.

Rzecz jasna, każdy szczęśliwiec będzie po zjednoczeniu rządził czymś bardziej okazałym, prestiżowym i zasobnym w środki niż przed zjednoczeniem. Ale choć lepiej być szefem czegoś dużego niż małego, jeszcze lepiej być szefem czegośkolwiek niż nie być szefem w ogóle. Plany zjednoczeniowe muszą więc spotykać się z zupełnie racjonalnym sprzeciwem, nawet jeśli część kadry ulegnie złudnym nadziejom na wyższe stanowiska w przyszłości. Plany zjednoczeniowe mogą się powieść jedynie wówczas, gdy ujemne strony rozdrobnienia są znaczne i dostrzegalne dla wszystkich, gdy ci, którym ono doskwiera, zdobędą przewagę nad tymi, którzy ponieśliby straty w wyniku globalnego zmniejszania się posad związanych ze sprawowaniem władzy i gdy rzecznicy nowej całości podporządkują sobie siłą bądź politycznym czarem resztę narodu.

10. Zakończenie

Błędne interpretacje i zrozumienie na opak grożą każdej książce, nawet takiej (czy zwłaszcza takiej), w której przedstawia się teorię klarowną i sprecyzowaną. O realności tego niebezpieczeństwa przekonałem się, publikując wcześniejsze wersje swej koncepcji. Z jednej strony prostota i niewymyślność wręcz kusi czytelnika, by dodać swe własne skojarzenia, których autor wcale nie podziela. Z drugiej strony – chcąc wyłożyć jakąś nową teorię (mam nadzieję, że moja do takich należy), musimy na dobrą sprawę skonstruować dla niej odrębną ramę pojęciową. Nie sposób bowiem powiedzieć czegoś oryginalnego, jeśli posługujemy się kartami z używanej już talii językowej. Karty są wyświechtane, a wszystkie proste tezy wygłaszano niezliczoną ilość razy. Trzeba by więc gruntownie zmodyfikować całą talię, co jest przedsięwzięciem nieznośnie mozolnym i pedantycznym. Jawne wnoszenie nowych rusztowań uchodzi w matematyce, ale nie w zwykłej prozie. Staram się przeto dyskretnie rozluźnić nawykowe asocjacje, wprowadzić na ich miejsce inne związki, sugerując ich treść za pomocą kontekstu, aż pojawi się całość, w obrębie której owe nieskomplikowane pomysły nie będą oklepanymi powtórkami starych mądrości.

Czego nie twierdziłem

Nie mnie sądzić, czy udało się tego dokonać w niniejszej pracy. Doświadczenie poucza jednak, że udaje się to mało komu. Toteż nie zawadzi, gdy podam tu na wszelki wypadek listę twierdzeń, których nie głosiłem i które nie wiążą się z moim stanowiskiem.

Otóż nigdy nie przeczyłem upodobaniu rodzaju ludzkiego do życia w gromadach. Grupy te cechuje zwykle znaczna trwałość, ponieważ utożsamiamy się z nimi i pragniemy być wobec nich lojalni (w grę wchodzi także inne czynniki konsolidujące). Oczywiście, przywiązanie do własnej grupy nie musiało czekać na powstanie gospodarki industrialnej, by móc się zmanifestować. I jeśli ktoś nazwie je „patriotyzmem”, chętnie przyznam, że pewna doza tak pojmowanego patriotyzmu stanowi odwieczną część egzystencji człowieka (nie ma potrzeby rozważać w tej chwili, czy i jak dalece częśćka ta góruje nad innymi inklinacjami).

Utrzymuję natomiast stanowczo, że nacjonalizm jest bardzo szczególną odmianą patriotyzmu – odmianą szerzącą się tylko w bardzo szczególnych warunkach społecznych, a mianowicie w warunkach takich, jakie wytworzyły się dopiero we współczesnym świecie. Nacjonalizm opowiada się za grupami homogenicznymi, za grupami opartymi na wspólnej kulturze, która stara się zachować status kultury wyższej i dysponuje orężem pisma. Są to grupy wielkie; w przeciwnym razie nie sposób utrzymać odpowiedniego systemu oświaty, upowszechniającego ową kulturę w całej populacji. Są to jednocześnie grupy o niesłychanie ubogiej strukturze wewnętrznej; brak w nich ogniw pośrednich i jednostki czerpią swe poczucie przynależności z uczestnictwa w pewnym kulturowym stylu, a nie z uczestnictwa w życiu jakiejś pomniejszej wspólnoty. Powtórzmy raz jeszcze: nie da się zrozumieć nacjonalizmu,

nie uwzględniając takich kategorii, jak homogeniczność, anonimowość, umiejętność czytania i pisanie.

Nie przeczyłem też nigdy występowaniu kulturowego szowinizmu w świecie agrarnym. Nie przybierał on jednak dzisiejszych pów i aspiracji politycznych: Rzecz jasna, zdarzały się wtedy całości przypominające do złudzenia dzisiejsze państwa narodowe. Ale były one czymś m o ż l i - w y m, podczas gdy teraz stały się czymś niemal n i e u n i k n i o n y m.

Nie uważam nacjonalizmu za jedyny motor napędowy współczesnych dziejów. Nie uważam go również za siłę, której nikt się nie oprze. Nacjonalizm schodzi niekiedy na plan dalszy, kapitulując w obliczu innych czynników czy interesów, a nawet zwyczajnej inercji.

Nie neguję przypadków pojawiania się sentymentów narodowych w strukturach preindustrialnych. Naród może składać się z plemion i mimo to czuć się narodem (przypomnijmy sobie choćby Kurdów i Somalijszczyków). Ale w obecnym świecie każdy ma prawo deklorować swoją narodowość na mocy samego tylko uczestnictwa w określonej kulturze. Nie musimy powoływać się przy tym na przynależność do jakiegokolwiek grupy pośredniej (i nie musimy w ogóle do niej należeć).

Nie twierdę wreszcie, że moja koncepcja wyjaśnia, dlaczego niektóre nacjonalizmy – w wydaniu, na przykład, Hitlera czy Mussoliniego – zdolowały przebrać wszelką miarę. Wyjaśnia ona jedynie źródła nacjonalizmu i przyczyny jego rozprzestrzeniania się.

I jeśli złożyłem tu szereg sprostowań, to nie po to, by zabezpieczyć się przed kontrprzykładami i po cichu zredukować główną tezę do zera. Chcę po prostu uprzytomnić czytelnikowi, że makroanalizy złożonych instytucji i grup ludzkich rzadko prowadzą do generalizacji bezwyjątkowych. Pozwalają jednak dostrzec globalne trendy (takie jak nacjonalizm) i umożliwiają ich socjologiczne wytłumaczenie.

Podsumowanie

W każdej dziedzinie dokładny opis badanego zjawiska przybliża nas do jego poprawnej eksplikacji (niewykluczone, że umiejętność sporządzenia opisu czegokolwiek przychodzi dopiero wraz ze zrozumieniem). Rozważmy raz jeszcze dynamikę nacjonalizmu. Wyobraźmy sobie dwie mapy etnograficzne, z których jedna powstała w epoce nienacjonalistycznej, druga natomiast w czasach, gdy nacjonalizm zdążył już wcielić swe zasady w życie ludzkich zbiorowości.

Pierwsza przywodzi na myśl płótna Kokoschki, gdzie wśród orgii różnobarwnych kropek trudno wypatrzeć szczegóły wzoru (choć wzór niewątpliwie istnieje). Poszczególne części odznaczają się niesłychaną wielorakością i urozmaiceniem: nawet najdrobniejsze grupy społeczne pozostają w licznych, skomplikowanych i niejednoznacznych związkach z paroma kulturami równocześnie – poprzez język, poprzez dominujące wyznanie czy zbiór praktyk religijnych, poprzez administrację itd. Równie zawily byłby wykres zależności politycznych: poddaństwo zmienia się wraz z celem, okolicznościami i sezonem.

Druga mapa przypomina raczej obrazy Modiglianiego z ich brakiem cieniowania: czyste, płaskie fragmenty są wyraźnie pooddzielane; wiadomo, gdzie każdy się zaczyna i gdzie kończy. Nie ma tu żadnych zagadek ani przenikania się detali. Przechodząc zaś od mapy do rzeczywistości, spostrzegamy natychmiast koncentrację władzy politycznej w rękach jednej tylko instytucji – dość rozległego i silnie scentralizowanego państwa. Państwo zostaje utożsamione z pewną kulturą, z pewnym stylem komunikowania się, który przeważa w jego granicach i który nie może się obejść bez zwartej, spójnego systemu oświaty. System taki wymaga z kolei państwowego nadzoru, a często i państwowego zarządzania. W ten sposób państwo zdobywa monopol na prawowitą kulturę.

Przysługuje mu on w równym stopniu co zdobyty wcześniej monopol na legalne użycie przemocy. A może nawet w stopniu większym.

Dlaczego tak dziać się musi? Wystarczy uważnie przyrzeć się społeczeństwu. Nowoczesna gospodarka uzależniona jest od znacznej mobilności jednostek i ich sprawnego porozumiewania się. Obu tych rzeczy nie da się osiągnąć, jeśli jednostki nie przejdą żmudnego treningu, wprowadzającego wszystkich w tę samą kulturę wyższą. Trening ów zakłada raczej wygórowane standardy, których nie może zapewnić żadna lokalna wspólnota, socjalizująca kolejne generacje poprzez zwykły udział w codziennym życiu. Może je natomiast zapewnić monolityczny system szkolnictwa. Dodajmy tu, że jednostkom stawia się zadania ekonomiczne, które wykluczają, by każdy – jak to niegdyś bywało – występował jednocześnie w roli obywatela i żołnierza. Do spraw militarnych deleguje się tylko część społeczeństwa. Reszta oddaje się pracy.

Nowoczesna gospodarka lanknie scentralizowanej kultury i scentralizowanego państwa; kultura taka musi szukać oparcia w państwie, a państwo odnosi wyraźną korzyść z jednolitości kulturowej swej trzódki. Lokalne wspólnoty podlegają bowiem szybkiej erozji. Nie potrafią już utrzymać ludzi w karbach, ani też wzbudzić w nich tego minimum moralnego zapala i utożsamiania się z grupą, bez którego życie społeczne robi się nieznośne i ciężkie. Jedynym źródłem duchowych sankcji staje się kultura. Krótko mówiąc, obecne relacje między kulturą a państwem są czymś bez precedensu. Jest oczywiste, że zrodziły je wymogi industrialnej ekonomii.

Główna teza tej książki brzmi bardzo prosto. Społeczeństwo wytwarzające żywność pozwalało niektórym jednostkom nie p a r a ć s i ę produkcją rolną, ale w przeważającej większości (tj. pominąwszy wspólnoty o charakterze pasożytniczym) składało się z ludzi przypisanych do ziemi. Złamanie tej reguły przychodzi dopiero wraz z industrializacją.

Uprzemysłowienie oznacza nie tylko bardzo zaawansowany podział pracy, ale także – co dużo ważniejsze – oparcie go na zupełnie nowych zasadach. Każdy musi być teraz gotów do zmiany zajęcia. Każdy musi być też gotów do podejmowania prac innych niż te, które wykonywali rodzice i dziadkowie. Każdemu jest więc wygodnie, jeśli zaprowadzi się jedną, wspólną kulturę, i to kulturę wyższą, dysponującą pismem, bo tylko taka kultura umożliwia szybkie, bezkontekstowe i precyzyjne komunikowanie się ze wszystkimi (zarówno w kontaktach bezpośrednich, jak i za pomocą różnych środków przekazu). Czynniki te – mobilność, wysoki stopień specjalizacji, utrzymywanie stałej łączności – pchają goniące za rozwojem i dostatkiem społeczeństwo industrialne do życia w zbiorowościach wielkich i zarazem kulturowo homogenicznych. Kultura potrzebuje wsparcia i opieki ze strony państwa – jedynej instytucji, która pilnuje publicznego porządku i która może zapewnić jej trwanie oraz powszechność poprzez zgromadzenie odpowiednich zasobów (przodkom naszym tego rodzaju przedsięwzięcie nie mieściłoby się w głowie!).

Kultury wyższe epoki industrialnej różnią się pod wieloma względami od kultur wyższych w epoce agrarnej. I są to różnice uderzające. W społeczeństwie pochłoniętym produkcją rolną kulturę wyższą tworzyła mniejszość, zawiadywana przez garstkę uprzywilejowanych ekspertów. Kultura taka wyraźnie odcinała się od rozdrobnionych, nieskodyfikowanych kultur ludowych i miała ambicje dominujące. Warstwę ludzi wykształconych, warstwę klerków cechowały na ogół ambicje ponadpolityczne i ponadetniczne; tylko w sporadycznych przypadkach chcieli się oni wiązać z jednym państwem czy regionem językowym. Warstwa ta posługiwała się często idiomami martwymi bądź archaicznymi i nie troszczyła się wcale o to, by zbliżyć je do idiomów używanych w życiu codziennym i w sferze gospodarczej. Społeczeństwo agrarne składało się głównie z wieśniaków, niemających dostępu ani do władzy, ani do

kultury wyższej, która stanowiła domenę rządzącej mniejszości i zespolona była raczej z religią i Kościołem niż z państwem i sprawami świeckimi (przykład Chin, gdzie kultura wyższa kojarzyła się z pewnym kodeksem moralnym i piastowaniem urzędu, uznać trzeba za nietypową antycypację obecnego sprzęgnięcia kultury i państwa. Dodajmy tu, że w Chinach kultura piśmienna koegzystowała i koegzystuje nadal z mnóstwem dialektów języka pisanego).

W epoce industrialnej kultura wyższa traci swe związki z religią, i to bez względu na pochodzenie. Ucieka się teraz pod skrzydła całego społeczeństwa, skupionego w państwie, a nie pod skrzydła Kościoła. Koneksijskie religijne okazują się wręcz niestosowne. Gospodarka napędzana ideą ciąglego postępu i bogacenia się zbyt wyraźnie zależy od innowacji poznawczych, by mogła serio złączyć swą kulturową maszynię (bardziej niż kiedykolwiek konieczną) z jakąś doktryną religijną, która rychło stanie się przestarzała, a nawet śmieszna.

Kulturę wspieramy dziś jako k u l t u r ę, a nie jako nosicielkę czy cichą akompaniaturkę religii. Wbrew temu, co twierdził Durkheim, społeczeństwo potrafi czcić siebie i własną kulturę w sposób otwarty, bez konfesyjnego pośrednictwa. Zewnętrzny symptom tej gatunkowej przemiany kultur wyższych jest nastanie nacjonalizmu. Nie da się jednak zaprzeczyć, że w narodzinach nowego świata ważną rolę odegrały wpływy protestanckie. Jest to rzeczywiście religia, w której spostrzec można wiele cech wspólnych z mentalnością industrialną. I wiele rysów sprzyjających nacjonalizmowi. Nacisk na umiejętność czytania i na osobisty kontakt z objawionym tekstem, unitariańska niechęć do duchownych i do monopolizowania sacrum, indywidualizm czyniący każdego stróżem własnego sumienia i uniezależniający nas od rytualnych posług specjalistów – wszystko to było zapowiedzią społeczeństwa anonimowego, złożonego z autonomicznych jednostek, pozbawionego

wewnętrznej hierarchii; społeczeństwa, gdzie wszyscy mogą jednakowo sięgać po wspólną kulturę, skodyfikowaną w piśmie, a nie strzeżoną przez uprzywilejowanych ekspertów. Równy dostęp do skrypturalistycznego Boga utorował drogę równemu dostępowi do kultur wyższych. W społeczeństwie, w którym każdy jest specjalistą, wykształcenie przestaje być specjalizacją, ponieważ stanowi warunek wstępny wyspecjalizowania się w czymkolwiek. Równy dostęp wierzących do Boga przeistoczył się na koniec w równy dostęp niewierzących do oświaty i kultury.

Tak właśnie wygląda dzisiejszy świat homogenicznych, utrzymywanych przez państwo i wszędobylskich kultur wyższych. Status nie odgrywa już w nim większej roli, występuje natomiast ogromna społeczna mobilność, dzięki której kultura podlega dyfuzji systematycznej i powszechnej. Świat ów narodził się – oddając całą sprawiedliwość słynnej koncepcji Webera – na zasadzie niezmiernie przewrotnej: pewni ludzie potraktowali swe powołanie tak bardzo serio, że doprowadzili do stworzenia rzeczywistości, w której nie ma właściwie miejsca dla powołań pojętych zbyt rygorystycznie; w której zawodów jest coraz więcej, ale wykonuje się je czasowo i fakultatywnie, nie zaciągając nieodwołalnych zobowiązań; w której perłą naszego wychowania i wykształcenia nie jest jakaś szczególna umiejętność, lecz cały zbiór umiętności, wywodzących się ze wspólnej kultury, a zatem z tego, że należymy do określonego „narodu”. W takich i tylko w takich warunkach „naród” staje się naturalną jednostką społeczną i nie może się obejść bez politycznej osłony – bez własnego państwa.

Wybrana bibliografia

Bibliografia zawiera wszystkie publikacje z pierwszego wydania książki Gellnera, uzupełnione o informacje dotyczące ich nowych wydań i książek przetłumaczonych na język angielski. Ponadto wzbogaciłem oryginalną bibliografię o publikacje wydane po 1983 roku, takie jak: prace monograficzne, opracowania krytyczne, wybory tekstów i pozycje referencyjne oraz zbiory esejów poświęcone wielokulturowości, normatywnym wymiarom nacjonalizmu, płci i dyskusjom, jak również dodałem publikacje dotyczące „klasycznych” zagadnień. Unikałem publikacji o poszczególnych krajach czy regionach, chyba że omawiały one problemy o charakterze ogólnym. Ze względu na bardzo dużą liczbę publikacji o nacjonalizmie, niniejsza bibliografia jest wyborem subiektywnym.

John Breuilly

Wybory tekstów i publikacje referencyjne

Hutchinson, John and Anthony D. Smith (eds), *Nationalism*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1994

Hutchinson, John and Anthony D. Smith (eds), *Ethnicity*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1996

Hutchinson, John and Anthony D. Smith (eds), *Nationalism: Critical Concepts*, 5 vols, London: Routledge, 2000

- Moryl, Alexander J. (general ed.), *Encyclopaedia of Nationalism*, 2 vols, San Diego and London: Academic, 2000
- Spencer, Philip and Howard Wollman (eds), *Nations and Nationalism: A Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005

Prace monograficzne

- Alter, Peter, *Nationalism*, London: Edward Arnold, 1989
- Anderson, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, second edn, London: Verso, 1991 [1983]
- Armstrong, John A., *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill, N.C.: University of Carolina Press, 1982
- Avineri, Shlomo, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1981
- Balakrishnan, Gopal (ed.), *Mapping the Nation*, London: Verso, 1996
- Banton, Michael, *Rational Choice: Theory of Racial and Ethnic Relations*, Bristol: Social Science Research Unit on Ethnic Relations, 1977
- Barth, Fredrik (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, London: Allen and Unwin, 1969
- Bendix, Reinhard, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, London: Heinemann, 1960
- Bhabha, Homi (ed.), *Nation and Narration*, London: Routledge, 1990
- Billig, Michael, *Banal Nationalism*, London: Sage, 1995
- Brass, Paul, *Ethnicity and Nationalism*, London: Sage, 1991
- Breuilly, J.J., *Nationalism and the State*, second edn, Manchester & Chicago: Manchester University Press, 1993 [1982]
- Bromley, Yu. V., et al., *Sovremennyye Etnicheskie Protssesy v SSSR* (Contemporary Ethnic Processes in the USSR), Moscow: Nauka, 1975
- Brubaker, Rogers, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1996
- Brubaker, Rogers, *Ethnicity without Groups*, Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2004

- Buchanan, Allen, *Secession. The Morality of Political Divorce from Port Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Colo., and Oxford: Westview Press, 1991
- Calhoun, Craig, *Nationalism*, Buckingham: Open University Press; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997
- Chatterjee, Partha, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Post-colonial Histories*, Princeton, N.J., and Chichester: Princeton University Press, 1993
- Cohen, Abner, *Two-Dimensional Man*, London: Routledge and Kegan Paul, 1974
- Cohen, Percy, *Jewish Radicals and Radical Jews*, London: Academic Press, 1980
- Cole, J.W. and E.R. Wolf, *The Hidden Frontier, Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York: Academic Press, 1974
- Connor, Walker, *Ethno-Nationalism, the Quest for Understanding*, Princeton N.J.: Princeton University Press, 1994
- Day, Graham and Andrew Thompson, *Theorizing Nationalism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004
- Deutsch, K., *Nationalism and Social Communication*, second edn, New York: MIT Press, 1966
- Emerson, R., *From Empire to Nation*, Boston: Harvard University Press, 1960
- Eriksen, T.H., *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, second edn, London: Pluto, 2002 [1993]
- Fromkin, David, *The Independence of Nations*, New York: Praeger, 1981
- Geertz, C. (ed.), *Old Societies and New States*, New York: Free Press, 1962
- Giddens, Anthony, *The Nation-State and Violence: Volume II of A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Polity: Cambridge, 1985
- Glazer, N. and D. Moynihan (eds), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975
- Goldmann, Kjell, et al. (eds), *Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era*, London: Routledge, 2000
- Grillo, P., *Nation and State in Europe: Anthropological Perspectives*, London: Academic Press, 1981
- Guibernau, Montserrat and John Hutchinson (eds), *Understanding Nationalism*, Cambridge: Polity, 2001
- Haim, Sylvia, *Arab Nationalism, An Anthology*, Berkeley: University of California Press, 1962

- Hall, John A., *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*, Oxford: Blackwell, 1985
- Hall, John A. (ed.), *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998
- Hall, John A. and Ian Jarvie (eds), *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, Amsterdam and Atlanta: Rodopi, 1996
- Hastings, Adrian, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997
- Hechter, M., *Internal Colonialism*, London: Transaction Publishers, 1975
- Hechter, Michael, *Containing Nationalism*, Oxford: Oxford University Press, 2000
- Hobsbawm, Eric, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983
- Horowitz, Donald L., *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley and London: University of California Press, 1985
- Hroch, Miroslav, *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*, transl. Ben Fowkes, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. (Originally published in German as *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas*, Prague: Univ. Karlova, 1968.)
- Hutchinson, John, *Modern Nationalism*, London: Fontana, 1994
- Hutchinson, John, *Nations as Zones of Conflict*, London: SAGE, 2004
- Ichijo, Atsuko and Gordana Uzelac (eds), *When Is the Nation?: Towards an Understanding of Theories of Nationalism*, London: Routledge, 2005
- Kamenka, E. (ed.), *Nationalism*, corrected edn, London: Edward Arnold, 1976 [1973]
- Kaufmann, Eric (ed.), *Rethinking Ethnicity*, London: Routledge, 2004
- Kedourie, Elie, *Nationalism*, fourth edn, Oxford: Blackwell, 1993 [1960]
- Kedourie, Elie (ed.), *Nationalism in Asia and Africa*, London: Frank Cass, 1970
- Kohn, Hans, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, third edn, New Brunswick: Transaction Publishers, 2005 [1944]

- Kohn, Hans, *Nationalism, Its Meaning and History*, Princeton, N.J.: Van Nostrand, 1955
- Kohn, Hans, *The Age of Nationalism*, New York: Harper, 1962
- Kymlicka, Will, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford, 2001
- Lawrence, Paul, *Nationalism: History and Theory*, Harlow: Pearson Education, 2005
- Llobera, J.L., *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*, Oxford and Providence, R.I.: Berg, 1994
- Loizos, P., *Heart Grown Bitter: Chronicle of Cypriot War Refugees*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981
- Lukes, Steven, *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*, London: Allen Lane, 1973
- Mayall, James, *Nationalism and International Society*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1990
- McGarry, John and Brendan O'Leary (eds), *The Politics of Ethnic Conflict Regulation: Case Studies of Protracted Ethnic Conflicts*, New York and London: Routledge, 1993
- Miller, David, *On Nationality*, Oxford: Clarendon Press, 1995
- Minogue, K.R., *Nationalism*, London: Batsford, 1969
- Moore, Margaret, *The Ethics of Nationalism*, Oxford: Oxford University Press, 2001
- Nairn, Tom, *The Break-Up of Britain*, London: NLB, 1977
- Nimni, Ephraim (ed.), *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics*, London: Routledge, 2005
- Olsen, Mancur, *The Rise and Decline of Nations*, New Haven: Yale University Press, 1982
- Ozkirimli, Umut, *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, Basingstoke: Palgrave, 2000
- Ozkirimli, Umut, *Contemporary Debates on Nationalism: A Critical Engagement*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005
- Periwal, S. (ed.), *Notions of Nationalism*, Budapest, London and New York: CEU Press, 1995
- Scales, Len and Oliver Zimmer (eds), *Power and the Nation in European History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005

- Schopflin, George, *Nations, Identity, Power*, New York: New York University Press, 2000
- Seton-Watson, Hugh, *Nations and States*, London: Methuen, 1977
- Smith, Anthony D., *Theories of Nationalism*, London: Duckworth, 1971
- Smith, Anthony D. (ed.), *Nationalist Movements*, London: Macmillan, 1976
- Smith, Anthony D., *Nationalism in the Twentieth Century*, Oxford: M. Robertson, 1979
- Smith, Anthony D., *The Ethnic Revival*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981
- Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell, 1986
- Smith, Anthony D., *Nationalism and Modernism*, London: Routledge, 1998
- Spencer, Philip and Howard Wollman, *Nationalism: A Critical Introduction*, London: SAGE, 2002
- Sugar, P. (ed.), *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 1980
- Suny, Ronald Grigor, *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993
- Tilly, C. (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975
- Wallman, S., *Ethnicity at Work*, New York: Holmes and Meier, 1979
- Weber, Eugen, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*, London: Chatto and Windus, 1979
- Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, transl. Talcott Parsons, second edn, London: Allen and Unwin, 1976
- Yuval-Davis, Nira, *Gender and Nation*, London: SAGE, 1997
- Zimmer, Oliver, *Nationalism in Europe, 1890–1940*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003

Bibliografia prac Ernesta Gellnera o nacjonalizmie

Opracował Ian Jarvie

Niniejsza bibliografia publikacji Gellnera o nacjonalizmie wykorzystuje pełną bibliografię jego prac opracowaną przez Iana Jarvie'go, która jest dostępna w internecie pod adresem: www.arts.york.ca/phil/jarvie/ErnestGellner. Oznaczenie danej pozycji za pomocą daty i litery oznacza odwołanie się do tej kompletnej bibliografii. Oznaczenie danej pozycji gwiazdką oznacza, że była ona przedrukowana w zbiorze esejów (czyli * = tom I). Tytuły i przypisane im gwiazdki są zamieszczone w odpowiednim miejscu w pełnej bibliografii.

- 1954*b* „Reflections on Violence” (review-article on Stanisław Andrzejewski, *Military Organization and Society*), *British Journal of Sociology*, vol. 5, no. 3 (September), pp. 267–271.
- 1957*f* „Independence in the Central High Atlas”, *Middle East Journal*, vol. 11, no. 3 (Summer), pp. 236–252.
- 1957*m* „Contemporary Thought and Politics” (article-review on P. Laslett and W.G. Runciman (eds), *Philosophy, Politics and Society*), *Philosophy*, vol. 32, no. 123 (October), pp. 336–357.**
- 1960*a* „The Middle East Observed”, *Political Studies*, vol. 8, no. 1 (February), pp. 66–70.
- 1960*b* Review of J.N.D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, *British Journal of Sociology*, vol. 11, no. 1 (March), pp. 98–99.

- 1960f „Allah and Caesar”, *The Hibbert Journal*, vol. 59 (October), pp. 54–58.
- 1961g „From Ibn Khaldun to Karl Marx” (review of Donald E. Ashford, *Political Change in Morocco*), *The Political Quarterly*, vol. 32, no. 4 (October/December), pp. 385–392.
- 1961b „The Struggle for Morocco’s Past”, *Middle East Journal*, vol. 15, no. 1 (Winter), pp. 79–90; reprinted in I.W. Zartman (ed.), *Man, State and Society in the Contemporary Maghrib*, New York: Praeger 1973, pp. 37–49.
- 1961i „Morocco”, in Colin Legum (ed.), *Africa, A Handbook of the Continent*, London: Anthony Blond, pp. 43–60.
- 1962e „Patterns of Rural Rebellion in Morocco: Tribes as Minorities”, *European Journal of Sociology*, vol. 3, no. 2, pp. 297–311; reprinted in 1973b, pp. 361–374.*****
- 1963a „Going Into Europe”, *Encounter*, vol. 20 (January), pp. 54–55.
- 1963b „A Tunisian Visit”, *New Society*, vol. 1 (3 January), pp. 15–17.
- 1963c Review of Rom Landau, *Morocco Independent*, *Middle East Journal*, vol. 17, nos 1 and 2 (Winter–Spring), pp. 174–175.
- 1963d „Sanctity, Puritanism, Secularisation and Nationalism in North Africa”, *Archives de sociologie des religions*, no. 15, pp. 71–86; also in J.G. Peristiany (ed.), *Contributions to Mediterranean Sociology: Mediterranean Rural Communities and Social Change*, Acts of the Mediterranean Sociology Conference, July 1963, Paris: Mouton, 1965, pp. 31–48.*****
- 1963e „Thy Neighbour’s Revolution”, *New Society*, vol. 1 (16 May), pp. 20–21.
- 1965a *Thought and Change*, London: Weidenfeld & Nicolson; Chicago: University of Chicago Press (with the imprint 1964), pp. viii + 224.
- 1965b „The Day the Pendulum Stood Still” (review of Sylvia G. Haim (ed.), *Arab Nationalism*), *New Society*, vol. 5 (15 April), pp. 30–31.
- 1980a *Spectacles and Predicaments, Essays in Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. viii + 385. Contains: 1980b, 1976e, 1975p, 1975e, 1975m, 1977i, 1978m, 1974c, 1978g, 1976b, 1975o, 1975b, 1981e, 1978c, 1975d, 1979b, 1976g, 1979a, 1977d, 1975l.
- 1980p „Ethnicity Between Culture, Class and Power”, in Peter F. Sugar (ed.), *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, Santa Barbara: ABC-Clio, pp. 237–277. (Edited version of 1981j.)

- 1980s „As raízes sociais de nacionalismo e a diversidade de suas formas”, in *Alternatives políticas, económicas, e sociais ao final do século*, Brasília: Editore Universided do Brazilien.
- 1981c *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. x + 264. Contains: 1981d, 1975b, 1973a, 1972g, 1963d, 1974b, 1978a, 1976b, 1962e, 1976c, 1977f, 1979b; paperback edition, 1983.
- 1981j „Nationalism”, *Theory and Society*, vol. 10, pp. 753–776.
- 1981k *Nacionalismo e Democracia*, Brasília: Editore Universede de Brasilia.
- 1982f „The Individual Division of Labour and National Cultures”, *Government and Opposition*, vol. 17, no. 3 (Summer), pp. 268–278.
- 1983c „Nationalism and the Two Forms of Cohesion in Complex Societies”, The Radcliffe-Brown Memorial Lecture, *Proceedings of the British Academy*, vol. 58, pp. 165–187.*****
- 1983e *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell, pp. x + 150.
- 1983j „Personal communication” about nationalism, quoted and discussed in Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism*, second edn, London: Duckworth 1983, Appendix C, pp. 265–267.
- 1984i Foreword to Eva Schmidt-Hartmann, *Thomas G. Masaryk's Realism: Origins of a Czech Political Concept*, Munich: R. Oldenbourg Verlag, pp. 7–8.
- 1985c *Nazioni e Nazionalismo*. Rome: Editore Rinniti. (Italian translation of 1983e.) New edition 1992.
- 1987j „Nationalism”, in Vernon Bogdanor (ed.), *Encyclopaedia of Political Institutions*, Oxford: Blackwell, pp. 382–383.
- 1987r „Il Nazionalismo, la Democrazia e la Storia”, *Quaderni Storici*, new series vol. 66, no. 3 (December), pp. 945–959. (Italian translation by Maria Luisa Pesante.)
- 1988j *Naciones y nacionalismo* (Spanish translation by Javier Seto of 1983e), Madrid: Alianza Editorial.
- 1988p *Plough, Sword and Book*, London: Collins Harvill, pp. 288. Paperback editions, University of Chicago and Paladin Grafton Books, London, 1990.
- 1989g „Natsii i Natsionalizm”, *Voprasy Filasofi*, no. 7, pp. 119–131. (Russian translation of the opening passages of 1983e.)

- 1989*l* *Nations et nationalisme*, Paris: Bibliothèque [historique] Parpot. (French translation of 1983*e*)
- 1989*m* „The Sacred and the National”, essay review of Conor Cruise O’Brien, *Godland: Reflections on Religion and Nationalism*, *LSE Quarterly*, vol. 3, no. 4 (Winter), pp. 357–369.*****
- 1989*o* „Nationalism Today: Its Origins and Nature”, transcript of a discussion with Igor Kon, *Social Sciences [USSR]*, vol. 20, no. 4, pp. 183–195.
- 1989*r* „Natsionalizm vozvrashchaietsa” (Nationalism returns) in *Novaia i novieisbiya Istoria* (Modern and Recent History), no. 5, pp. 55–62.*****
- 1990*c* „The Dramatis Personae of History”, review of Roman Szporluk, *Communism and Nationalism: Karl Marx versus Friedrich List, East European Politics and Societies*, vol. 4, no. 1, pp. 116–133.*****
- 1990*o* Interview with V. Borshchev, „O Prirode Natsionalizma” („About the Nature of Nationalism”), *Znanie Sila* (Moscow), vol. 7, no. 7 (757), pp. 0–5.
- 1990*u* „Nationen Imperium und Ubernationale Gemeinschaft” („Nations, Empire and the Transnational Community”), in *Transit, Europäische Revue*, vol. 1 (Autumn), pp. 143–145.
- 1991*b* „Nationalisme et politique en Europe de l’Est”, *Le débat*, no. 63 (January–February), pp. 78–84.
- 1991*c* „An interview with Ernest Gellner by John Davis”, *Current Anthropology*, vol. 32, no. 1 (February), pp. 63–71.
- 1991*d* „Two Escapes from History or the Hapsburg Impact on British Thought”, in Alfred Bohnen and Alan Musgrave (eds), *Wege der Vernunft, Festschrift zum siebzigsten Geburtstag von Hans Albert*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 227–244.
- 1991*i* *Nationalismus und Moderne*, Berlin: Rotbuch. (German translation of 1983*e*.)
- 1991*j* *Narodny i nacjonalizm*, Warsaw: Państwowy Instytut Wydawniczy. (Polish translation of 1983*e*.)
- 1991*r* „Le nationalisme en apesanteur”, *Terrain*, no. 17, October, pp. 7–16. (French version of 1992*i*.)
- 1991*w* „Nationalism in Eastern Europe”, *New Left Review*, no. 189 (September/October), pp. 127–136.

- 1991ab „Nationalism in the New Central Europe”, in Working Papers of the Institute of Sociology of the Czechoslovak Academy of Sciences, “Prague in the New Central Europe”, transcript of an international conference, 2–4 June 1990, pp. 24–27. Gellner also contributes to the discussion of his own and other papers.
- 1991af „Nacionalizem”, in Rudi Rizman (ed.), *O Etnonacionalizmu*, Ljubljana (Slovenia): Zbornik Studije, Kujzница revolucionaruc teorije, pp. 239–266. (Slovenian translation of 1981j.)
- 1991ab „Etnicita, sentimento nazionale e industrialism”, in *Identità culturali*, special issue of *Problemi di Socialismo* (no. 3), Milan: Franco Agnelli, pp. 45–54.
- 1992a „Alle Radici delle nazioni. Tre etnie e Fondamentalismi”, interview with Nicole Janigro, *Il Manifesto*, 3 March.
- 1992c „Nationalismus und rassenwahn” („Nationalism and Racial Madness”), *Süddeutsche Zeitung*, no. 6 (7 February), pp. 26–27.
- 1992i „Nationalism in the Vacuum”, in Alexander J. Motyl (ed.), *Thinking Theoretically About Soviet Nationalities*, New York: Columbia University Press, pp. 243–254.
- 1992N „Prishestvie Natsionalisma. Mify Natsii i Klasa” (‘The Coming of Nationalism. Myths of Nation and Class.’), *Put’* (The Way), no. 1, pp. 9–61

- 1992s *Uluslar ve Ulusculuk*, translated by B.E. Behar and G.F. Ozdogan, Istanbul: Insan Yazinlari. (Turkish translation of 1983e.)
- 1992v „Nationalismus und Politik in Osteuropa”, *Prokla* 87, issue 22, no. 2, Berlin: Rotbuch Verlag, pp. 242–252. (German translation of 1991w.)
- 1992x „Beyond Nationalism?” (in German as „Jenseits des Nationalismus?”), *IKUS Lectures*, Nr. 3+4, Wien: Institut für Kulturstudien 1992, pp. 31–44, discussion pp. 45–52.
- 1992aa „Nationalism Reconsidered and E.H. Carr”, *Review of International Studies*, vol. 18, pp. 285–293.*****
- 1992ae ‘C’è il nazionalismo non le nazioni’, interview with Annamaria Guadefni, *L’Unità* (Roma), 20 September.
- 1992ai Articles “Linguistic Philosophy” (pp. 339–340), „Nation” (pp. 402–403), “Nationalism” (pp. 409–411), „Psychoanalysis” (pp. 524–527),

- „Unconscious” (pp. 682–683), in William Outhwaite, Tom Bottomore, E. Gellner, R. Nisbet and A. Touraine (eds), *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, Oxford: Blackwell.
- 1993b *Národy a Nacionalismus* (Nations and Nationalism), transl. Jiri Markus, with a new preface by the author, written in Czech, Praha: Hribal. (Czech translation of 1983e.)
- 1993f *Nacoes e Nacionalismo*, transl. Inez vaz Pinto, Lisbon: Gradiva. (Portuguese translation of 1983e.)
- 1993i „Reborn from below. The forgotten beginnings of the Czech national revival”, review of Jan Patočka, *Co Jsou Cesi? Was Sind die Tschechen?*, *Times Literary Supplement*, no. 4702 (14 May), pp. 3–5.*****
- 1993j „Nationalism in a Post-Marxist World: Contemporary Reflections”, in Mario Buttino (ed.), *In a Collapsing Empire*. Milano: Feltrinelli, pp. 83–88.
- 1993k *Natsii i Natsionalism*, transl. T.V. Berdikova, M.K. Tynnkine, post-word by I.I. Krupnik, Moscow: Progress [dated 1991]. (Russian translation of 1983e with a new preface by the author.)
- 1993l „Nationalizem in politika v Vzhodni Europi”, *Teorije in Praksa*, vol. 30, nos 3–4, pp. 191–198. (Slovenian translation of 1991w.)
- 1993o „Nationalisms and the New World Order”, in L.W. Reed and C. Keyser (eds), *Emerging Norms of Justified Intervention*, Cambridge, Mass.: Committee on International Security Studies, American Academy of Arts and Sciences, pp. 151–155.
- 1993r „Il mito della nazione e quello delle classe”, in P. Anderson, M. Aymard, P. Bairoch, W. Barberis, C. Ginzburg and G. Einaudi (eds), *Storia d'Europa*, vol. 1, *L'Europa Oggi*, Torino: Editore Giulio Einaudi, pp. 638–689. (Italian translation of 1992u.)*****
- 1993v „Natsionalism v postmarksistskaia Sinat”, *Kultura* 15 (October), p. 5. (Bulgarian translation of 1991w.)
- 1993x „Nationalism and Politics in Eastern Europe”, *European Review*, vol. 1, no. 4, pp. 341–345.
- 1993y „Nationalism in Europe”, in A. Clesse and A. Kortunov (eds), *The Political and Strategic Implications of the State Crises in Central and Eastern Europe*,

- Luxembourg: Institute for European and International Studies, pp. 29–32 and discussion pp. 299–335.
- 1993ae Review of Peter Buck, *Folk Cultures and Little Peoples: Aspects of National Awakening in East Central Europe*, *Ethnos*, vol. 58, nos 3–4, p. 406.
- 1994a „Nationalisms and the New World Order”, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 47, no. 5 (February), pp. 29–36.
- 1994e *Naties en Nationelisme*, Amsterdam: Wereldbibliothek. (Dutch translation, by Magna van Soest, of 1983e.)
- 1994f „Nacionelismus a politike ve vycchozni Europe” („Nationalism and Politics in East Europe”) in *Mezineroshni vzťahy (International Relations)* vol. 4, no. 19, pp. 20–29. (Czech translation of 1991w.)
- 1994b Interview, „Natsii i Nationalizm” („Nations and Nationalism”), with L. Anninskii and I. Mamaladze, *Obschchaja Gazeta*, Moscow, 10/35 (March), pp. 11–17.
- 1994k „The Marxist Failure”, in Geraint Perry (ed.), *Politics in an Interdependent World. Essays Presented to Ghita Ionescu*, Cheltenham: Edward Elgar, pp. 161–172.
- 1994n „Lawrence of Moravia, Alois Musil, monotheism and the Habsburg Empire”, *Times Literary Supplement*, no. 4768 (19 August), pp. 12–14.*****
- 1994p „Nationalism and Modernization” and „Nationalism and High Cultures”, in John Hutchinson and Anthony D. Smith (eds), *Nationalism*, Oxford Readers, Oxford: Oxford University Press, pp. 55–62 and 63–69. (Extracts from 1965a and 1983e.)
- 1994s *Encounters with Nationalism*, Oxford: Blackwell. pp. xvi + 208. Contains: 1990c, 1992aa, 1989r, 1990q, 1989m, 1987n, 1990l, 1992al, 1993i, 1993u, 1993a, 1992d, 1993r. Also contains, as chapter 7, „Kemalism”, pp. 81–91, not previously published.
- 1994w „Rahvused ja rahvuslus” („Nations and Nationalism”), *Akademia*, nos 10, pp. 2207–2238 and 11, pp. 2429–2462. (Estonian translation by Anneti Andresson of 1983e.)
- 1994z *Leninin uLeninit*, Tel Aviv: Open University Press, p. 198. New preface pp. 7–12. (Hebrew translation of 1983e.)
- 1994aa „Mitul natiunnii si mitul claselor” („Myth of Nations and Myth of Classes”), *Polis*, no. 2. (Romanian version of 1993r.)