

# Střet civilizací ?

## Dominance Západu, nebo dialog světových kultur

Zdroj: blisty.cz

Knihu vydalo nakladatelství Evropský literární klub jako třetí svazek edice Nové směry (ISBN 80-86316-31-9, 192 str.). Text celé knihy vychází na internetu exkluzivně pro čtenáře Britských listů zdarma, se souhlasem vydavatelství. V plném znění tohoto článku naleznete vždy aktuální kapitolu - předešlé kapitoly budou součástí archivu, a budou přístupné z níže uvedeného obsahu.

Úvod	Vladimír Nálevka	Konec dějin a střet civilizací.....	2
1.	Miloš Mendel	Střet civilizací ve světle vědy.....	7
		Střet civilizací jako produkt vědecké postmoderny	
		Obecné slabiny paradigmatické metody	
		Konkrétní slabiny paradigmatické metody	
		Západní civilizace	
		Slovansko-pravoslavná civilizace	
		Konfuciánská civilizace	
		Islámská civilizace	
		Skutečné příčiny střetů	
2.	Oskar Krejčí	Hrozivé proocvtví.....	22
		Rytmus politické teorie	
		Nejasné pojmy	
		Kultura versus ideologie	
		Doktrinální rozpor	
		Rizika historiografie	
		Soužití civilizací	
3.	Stanislav Komárek	Prorokovali proroci... ..	36
4.	Luboš Kropáček	Model spíše varovný.....	39
		Alternativa: jediná univerzální civilizace	
		Alternativa: dva světy	
		Islámský okruh	
		Křesťanský pohled	
5.	Zdeněk Zbořil	Střed a střet civilizací .....	48
6.	Ivo T. Budil	Střet kultur a vzpoura proti modernitě.....	55
7.	Martin Hekrdla	Postmoderní sociální konflikt.....	64
		Sociální zdroje "boží pomsty"?	
		Boží stíny jediného světa	
		Problémy s modernizací	
		Vzpomínky na budoucnost	
		Čtení událostí	
8.	Bob Fliedr	Když odnikud někam, tak jinudy.....	79
		Muslimové a války protestantů s katolíky	
		Oltář je dál než trůn	
		Střetávání dialogů	
		Svoboda a náboženství	
		Sňatek Východu a Západu	
9.	Tomáš Halík	Nový světový řád" a náboženství.....	84

## Úvod Konec dějin a střet civilizací Vladimír Nálevka

V roce 1989 publikoval tehdy čtyřicetiletý Američan japonského původu Francis Fukuyama v konzervativně laděném časopise The National Interest provokativní esej s názvem Konec dějin? S pomocí téměř zapomenutého francouzského filosofa Alexandra Kojéva připomenul Hegelovu tezi o konci dějin, kterou tento velký systematik vyslovil v souvislosti s Napoleonovým vítězstvím u Jeny. Hegel se tehdy domníval, že moderní konstituční stát a jeho liberální systém, založený na principech americké a francouzské revoluce, de facto znamenají konec dějin, tj. naplnění vlastního účelu historie - vytvoření občanské společnosti. Německý filosof si přirozeně uvědomoval, že tento postulát zůstává i nadále teoretickou možností a že soudobý, tj. Hegelův svět, má ještě daleko ke konci dějin.

Francis Fukuyama se chopil této myšlenky a v souvislosti se začínajícím kolapsem sovětského bloku ohlásil definitivní vítězství kapitalismu a liberalismu, a tím i konec dějin. Je nutné poznamenat, že první verzi své úvahy přednesl Fukuyama v Rand Corporation v únoru 1989 a studii prezentoval o několik měsíců později, ale ještě před pádem východoevropských režimů.

S díky ne nepodobnou kategorickému tónu Marxových studií Fukuyama konstatoval: "Na konci 80. let neprožíváme pouze konec studené války..., nýbrž konec dějin jako takových. Ocitli jsme se na konečné stanici ideologického vývoje lidstva, kdy se jako konečná forma světové správy všeobecně rozšířila západní liberální demokracie... Její stát, založený na uznání lidských práv, představuje se svým tržně hospodářským blahobytem univerzální homogenní stát, ve kterém mizí základní rozpory a všechny lidské potřeby jsou ukojeny".

Fukuyama připustil, že k tomuto ideálnímu stavu nedospěly zdaleka všechny státy, avšak "na konci dějin není nutné, aby se ze všech společností staly úspěšné liberální společnosti". Konec dějin také neznamená okamžitý konec válek a násilí či nespravedlnosti. Ty budou ještě jistý čas přetrvávat, především ve státech a mezi státy, které dosud nedosáhly oné konečné homogenní formy. Avšak někdejší světový ideologický zápas mezi konkurenčními společenskými modely - a mezi ně řadí především fašismus a komunismus, skončil a bude nahrazen nikdy nekončícím řešením technologických problémů či ekologických zájmů a uspokojováním maximalistických spotřebních nároků. "Liberálně kapitalistické bezčasí" - to ovšem nejsou příliš vzrušující vyhlídky. Nakonec bude všem tak teskně, že bezútěšná vyhlídka na století nudy "dovede možná dějiny k novému začátku".

Fukuyamův článek vyvolal záplavu komentářů. Již v témže čísle The National Interest bylo dáno slovo šesti oponentům, většinou politologům a historikům. Vzrušená diskuse pokračovala i v dalších číslech časopisu a rezonovala i v jiných periodikách. Téměř všichni autoři oponovali, souhlasili sice s úmrtním listem marxistické ideologie a přijali i názor, že tradiční spor o nejlepší státní formu byl vyřešen ve prospěch liberální, demokratické občanské společnosti. Všeobecně však byla zpochybněna teze o jednoznačném a definitivním vítězství této státní formy a tedy i o nevyhnutelném konci dějin.

Fukuyama reagoval na prakticky celosvětovou polemiku knihou "The End of History and the Last Men" z r. 1992, ve které obhajuje a dále rozvádí své teze z oné původní eseje.

Diskuse přirozeně neskončila a dnes je zřejmé, že do popředí vystoupila zásadní otázka, co si kapitalismus počne sám se sebou. Model dosavadního tržního hospodářství se výrazně změnil

- klasická průmyslová odvětví uhlí a ocele byla zastíněna nástupem nových technologií, výrobní centra se přesunula za levnou pracovní silou do méně rozvinutých zemí a industriálně - konzumní společnost v Západní Evropě a ve Spojených státech byla konfrontována se stále rostoucím významem duševní práce. Porážkou neostalinského socialismu ztratil kapitalismus důležitý korektiv, který účinně působil zejména po druhé světové válce. Jak nedávno konstatoval Petr Robejšek z Mezinárodního politologického ústavu v Hamburku : "Dynamika maximalizace zisku, kterou dříve držel na uzdě výjimečný stav soupeření systémů, se nyní nezadržitelně prosazuje a obrací se proti kapitalismu samotnému tím, že ve svých důsledcích ohrožuje jeho další existenci." Navíc postupující globalizace světového hospodářství vytváří prostor pro levicový a pravicový extrémismus. Nedávno zesnulý přední francouzský sociolog Pierre Félix Bourdieu ve své poslední knize "Protiohň" varoval před nekontrolovanou mocí globalizací "osvobozených" tržních sil.

Domnívám se, že Fukuyamovi nejvýrazněji oponoval, aniž by přímo s kontraverzní studií polemizoval, profesor Samuel Huntington, ředitel Institutu strategických studií Harvardovy university, který v roce 1993 publikoval v letním čísle prestižního časopisu Foreign Affairs, zásadní studii s názvem "The Clash of Civilizations?" (Knižní podoba Střetu civilizací vyšla v r. 1996, česky pak v r. 2001) Autor s použitím argumentů z historie diferencoval současný svět na sedm velkých civilizací - západní, tj. euroatlantickou s akcentem na západní Evropu a Spojené státy s Kanadou, konfuciánskou, japonskou, islámskou, hinduistickou, slovansko-ortodoxní, latinskoamerickou, za osmou, tj. africkou klade výrazný otazník. Místa, kde se tyto civilizace dotýkají jsou také nejpravděpodobnějšími ohnisky napětí.

Až dosud se klíčové války odehrávaly uvnitř euroatlantického prostoru, od vestfálského míru do francouzské revoluce jako dynastické konflikty mezi panovníky, poté probíhaly války mezi jednotlivými národními státy, po bolševické revoluci byly vystřídány zápasem ideologií. Druhou světovou válku chápe Huntington jako střet fašismu s komunismem a liberální demokracií a následující studenou válku jako zápas někdejších spojenců, tj. komunismu s občanskou demokracií. S koncem studené války skončila západní fáze mezinárodní politiky a do popředí se posunula konfrontace Západu s ostatními civilizacemi. Přičemž již skončilo sdružování podle ideologií, ale v blízké i vzdálené budoucnosti se budou vytvářet možné koalice na základě společné náboženské a civilizační identity.

Soudobými liniemi krizí se podle Huntingtona stávají hranice mezi civilizacemi. V Evropě po pádu železné opony ožívá rozdělení na západní a východní křesťanství a dále na islámskou sféru. Nejvýznamnější evropskou dělicí linií je hranice, na které se kolem roku 1500 stabilizoval vliv západního křesťanství. Probíhá od severu mezi Finskem a Ruskem, dále mezi pobaltskými státy a Ruskem, odděluje západní část Běloruska a Ukrajiny od jejich východních pravoslavných oblastí, stejně jako Transylvánii od Rumunska. Na jihu protíná bývalou Jugoslávii přibližně po dnešních hranicích Slovinska a Chorvatska. V Asii je obdobnou hranicí linie mezi muslimy a hinduisty. V blízké budoucnosti se budou zřejmě stupňovat konflikty, které probíhají podél linií odělujících jednotlivé civilizace - modely těchto válek se již zformovaly na Balkáně, v kavkazských horách a na Východním Timoru. Příští možná světová válka se odehraje mezi jednotlivými civilizacemi. Osou onoho budoucího konfliktu bude -podle Huntingtona - konflikt západní civilizace s ostatními civilizacemi. Již dnes je totiž zřejmé, že hodnoty individualismu, liberalismu, ústavnosti, lidských práv, občanských svobod či oddělení církve od státu, nacházejí v jiných civilizacích jen malý ohlas. Pokusy Západu propagovat tyto ideje provokují u lidí s jiným kulturním zázemím obranný postoj a obrát k jejich vlastní hodnotové tradici. (Jedním z důvodů vzestupu

muslimského fundamentalismu je frustrace islámského světa z mocenského, technologického, vzdělanostního a kulturního vzestupu euroatlantické civilizace.)

Také tato studie Huntingtonova vyvolala značnou polemickou odezvu, především u amerických autorů neevropského původu. Ovšem s obdobnými chmurnými vizemi přišli např. Johan Galtung ve studii "The Emerging Conflict Formations", který diferencoval soudobý svět na sedm regionálně - kulturních seskupení s dominantním postavením jedné mocnosti - Spojené státy, Evropská unie, Japonsko, Čína, Rusko, Indie a "islámské jádro" (Katharine a Majid Tehranian, eds. "Restructuring for World Peace : On the Threshold of the Twenty - first Century. Cresskill NJ. Hampton Press, 1992;), či Zbigniew Brzezinski ve své, nedávno i v češtině vydané knize "Bez kontroly" a také Robert D. Kaplan v článku, publikovaném v únoru 1994 v Atlantic Monthly a nazvaném "Nadcházející anarchie - The Coming Anarchy". Zejména Kaplan je přesvědčen, že rozdíly mezi civilizacemi se nadále prohlubují. Huntingtonovy argumenty z dějin Kaplan ještě rozšířil o ekologické aspekty, kdy vyčerpaná teritoria - dokladem jsou již některé části Afriky - donutila tamní obyvatelstvo k rozsáhlým migračním pohybům, což vždy byla živná půda pro xenofobii a politický extrémismus či radikální náboženské směry. V tomto ohledu Kaplan odmítl i ty kritiky Huntingtona, kteří jeho rozdělení na jednotlivé civilizace klasifikovali jako zjednodušené a upozorňovali, že i v rámci těchto civilizačních okruhů existují znepřátelené entity, např. tradičně znesvářený islámský svět. Kaplan ovšem dodává: tím hůře, protože vedle západního světa, "zůstane vyčerpaná planeta, přeplněná skinheadskými kozáky, islámskými fanatiky a černošskými bojovníky džu-džu, kteří pod vlivem starých kmenových animozit a s odporem vůči západní kultuře budou bojovat o přežití ve zbytku přetížené Země v gerilových válkách." Po kontinentech se v budoucnu rozšíří vlny nepřehledných konfliktů bez jasného schématu, což pro Západ znamená, že nadále nebude existovat zjevná, jednoduše definovatelná hrozba, jakou byl komunismus nebo nacismus. Odtud i určitá nostalgie části soudobé americké politologie a historiografie po přehledných časech studené války. Časovanou bombu představuje globální ekologická krize, jak již dnes vidíme na příkladu západní Afriky, která je územím chudoby, nemocí, vyčerpaných přírodních zdrojů, přelidnění, rozmáhající se zločinnosti, války všech proti všem a rozpadajících se národních států. Konec 20. století charakterizuje skutečnost, že ony systémové krize neústí většinou v totalitarismus, ale v celkový rozklad sociálních a státních struktur, jak je již ostatně patrné v řadě afrických zemí. Vyčerpání zdrojů zřejmě povede k novým oblastním válkám a dalšímu pohybu obyvatelstva. Možnou nadějí jsou ještě neobjevené zdroje a nové technologie, které mohou zmírnit dopad civilizačních katastrof.

Podle mého soudu Fukuyamova studie byla sice brilantním stylistickým cvičením, ale nic více. Ostatně dnes je již antikvována a je snad dokladem určitých euforií počátku 90. let. Více si zaslouží pozornost Huntington, jehož chmurné vize byly nesporně ovlivněny probíhajícím konfliktem v někdejší Jugoslávii, obdobně Z. Brzezinski, R.D. Kaplan, Daniel Patrick Moynihan, P. Kennedy a nejnověji i H. Kissinger. Přestože historika často udivuje snad až příliš volná interpretace faktů v publikacích výše uvedených autorů - dějiny vždy vzdorovaly úsilí o schematizaci - musí s řadou předložených argumentů souhlasit. Ony nevábné perspektivy jsou bohužel reálnější než iluze o globálním vítězství pravdy a lásky či učené filosofické koncepty. Společným jmenovatelem většiny soudobých konfliktů je nejen zápas o národní či náboženskou identitu, ale i geopolitické konstanty boje o surovinové zdroje s výslednou sociokulturní destabilizací dané oblasti a s popřením základních pravidel válečného práva i masakrováním civilního obyvatelstva. Např. kmenové tenze v Keni, Rwandě, Botswaně či Libérii na sklonku 90. let získaly genocidní charakter. (Na posledním pražském fóru 2000 polemizoval Francis Fukuyama s Huntingtonem, kterému vytknul, že dostatečně

nerozpoznal integrující síly soudobého světa - modernizaci ve formě technologií, kapitalismu a liberální demokracie - které překračují všechny kultury a dávají dobrý základ ke konsensu. Technologická modernost - podle Fukuyamy - vyžaduje určité politické a kulturní instituce. Osobně nesdílím tento Fukuyamův optimismus, domnívám se, že i společnost uzavřená v určitém nedemokratickém civilizačním okruhu se může technologicky modernizovat. Ostatně již první světová válka bezpečně prokázala slučitelnost technického pokroku s dokonalou společenskou rebarbarizací.)

Novou geopolitickou vizi představil ve své knize "Velká šachovnice" (The Grand Chessboard. American Primary and its Geostrategie Imperatives. New York, 1997; ) Zbigniew Brzezinski. Vlivný severoamerický politolog zdůraznil nutnou obnovu narušené světové rovnováhy sil, kdy protiváhou Spojených států by se měla stát Euroasie. Tato rozlehlá oblast, která začíná v západní Evropě a přes Rusko integruje i Asii, je skutečnou mocenskou základnou světa v 21. století. Na západní periferii Euroasie budou hrát klíčovou roli Německo a Francie, a to společně v rámci integrované Evropy - na Dálném východě bude regionálním hegemonem Čína. Mezi těmito dvěma geopolitickými póly se nachází "velká neznámá", tj. Rusko. Američané by měli - podle autora "Velké šachovnice" usilovat o jeho přeměnu v demokratický stát s jasně definovanými a stabilními obrysy. Bývalé republiky Střední Asie a Kavkazu jsou však tím místem, kde se zřetelně rysují ohniska Huntingtonova "střetu civilizací".

Módní záležitostí se stala hrozba tzv. globalizace. Tak jako národní stát a nacionalismus byly dětmi průmyslového věku, tak je i globalizace jedním z aspektů nové postindustriální civilizace, jejíž rozměr si ještě ani dobře neuvědomujeme. Dosavadní stát postupně ztrácí řadu svých funkcí ve prospěch jak mezinárodních institucí, tak regionálních struktur. Duševní síla jako základní předpoklad tvorby hodnot, komplikované a obtížně spravovatelné státní struktury; vzestup role nevládních organizací, ale i nebezpečí globální kriminality.

Specifickým fenoménem konce 20. století a začátku 21. věku je mezinárodní terorismus. Po druhé světové válce se teroristické útoky staly součástí osvobozeneckého zápasu závislých zemí, ale ještě dnes jsou obávaným nástrojem nacionálního či sociálního tlaku . (Palestinci, IRA, ETA, islamisté, atd.) S postupem času se však minimalizoval rozdíl mezi politicky motivovaným terorismem a organizovaným zločinem. Nicméně stále platí, že zatímco teroristé chtějí zcela destabilizovat občanskou společnost a nahradit ji svými více či méně utopickými vizemi, snaží se organizovaný zločin současné státní struktury zkorumpovat a ovládnout. Terorismus jako nová forma válečného střetu je sice v mnoha ohledech svědeckvím o civilizační rozpolcenosti soudobého světa, ale tím nepřestává být odsouzeníhodným kriminálním zločinem, kterému je nutné se vši rozhodností čelit. Bohužel - Organizace Spojených národů se stále nedohodla na adekvátní definici terorismu. (Všechny dosavadní rezoluce VS OSN se vždy týkaly konkrétních typů teroristických akcí, jako např. únosů letadel, a ne terorismu jako takového. Základním problémem ve snaze o přijetí všeobecné úmluvy je dosažení shody v otázce definice terorismu.) Po rozsáhlém útoku na Světové obchodní centrum v New Yorku a na budovu Pentagonu 11. září 2001 je snad jasné, že obránci civilizačních a obecně lidských hodnot musí proti terorismu postupovat naprosto nekompromisně v duchu zásady britských commandos z let druhé světové války, tj. "vyhledej a znič"! Rada bezpečnosti po 11. září 2001 potvrdila právo kolektivní a individuální sebeobranu podle článku 51 Charty OSN.

Samostatnou kapitolu představuje nebezpečí jaderného terorismu. Podle nedávné informace Mezinárodní agentury pro atomovou energii se od roku 1993 vyskytlo 175 případů ilegálního

obchodu s nukleárním materiálem a 201 případů překupnictví dalších radioaktivních látek. V osmnácti z těchto případů šlo skutečně o malé množství vysoce obohaceného uranu a plutonia, což jsou materiály potřebné k výrobě atomové bomby. Tyto skutečnosti jsou silně znepokojující. Aktuální jsou následná rizika: hrozba odcizení štěpného materiálu, případně fyzický útok či akt sabotáže vůči jaderným zařízením. (Možnost "pokoutní" výroby atomové bomby je nepravděpodobná, ale reálné nebezpečí představuje tzv. špinavá bomba, tj. obložení radioaktivního zdroje konvenčními výbušninami.)

Zůstává ovšem otevřenou otázkou, jaký by měl být náš svět - a zde jsem v rozporu s předchozími chmurnými vizemi - pokud se demokraciím skutečně podaří vykořenit terorismus? Předně by asi měly být zmírněny rozdíly mezi bohatým Severem a chudým Jihem. Lidská bída je živnou půdou nejen pro lokální válečné konflikty, ale i pro terorismus. Zde by se mohl dobře uplatnit princip oné nové globální hospodářské, ekologické, sociální a vzdělanostní solidarity. Dále již žádné polovičaté přístupy k problémům. Pokud Západ zasáhne proti zemím, které podporovaly terorismu nebo z něho profitovaly, nesmí je nechat opuštěné, musí se zasadit o prosazení alespoň základních prvků občanské demokracie. Jistě to vyvolá nové střety a ony již zmíněné obranné reakce, ale jiné cesty snad není. Ostatně zkušenost s "demokracií přivezenou na tancích" jsme již udělali v Německu, Itálii a v Japonsku - přičemž právě tato země nenáležela k euroatlantickému civilizačnímu okruhu - po porážce tamních totalitních režimů ve druhé světové válce. Bezpečnost státu, či společenství států skutečně nelze omezit na čistě vojenskou problematiku, vždy je nutné přihlídnout k ekonomickým, ekologickým, politickým a společenským aspektům.

Presentovaný sborník studií českých politologů, sociologů, historiků, filosofů, kulturních antropologů, publicistů a dalších specialistů je skromným příspěvkem k celosvětové výměně názorů o "střetu civilizací". Nikdo z nás nezná optimální řešení diskutovaných problémů, neshodneme se ani v hodnocení Huntingtonovy publikace, ale spojuje nás starost o budoucnost tohoto světa. Jiný prozatím nemáme.

## 1. Střet civilizací ve světle vědy

Miloš Mendel

Huntingtonův "střet civilizací" je vědecký pseudoprobém. Přesto se této hypotéze dostalo v českých sdělovacích prostředcích a dokonce i v intelektuálním diskurzu nezasloužené pozornosti. Došlo k tomu až osm let poté, co profesor Huntington uveřejnil v politicko-analytickém časopise *Foreign Affairs* svůj obsahově rozostřený esej. Do té doby se česká masmedia, politici nebo političtí analytici o dané téma téměř nezajímali a v akademických kruzích se k němu příležitostně vyjádřilo pár orientalistů a politologů. Dnes je Česká republika možná jedinou evropskou zemí, v níž se po 11. září 2001 rozezněla až patetická óda na Huntingtonovu jasnozřivost. Jedno nakladatelství doslova s křížkem po Huntingtonově vědeckém funuse vydalo jeho pět let starou knihu na stejné téma, opatřenou ideologicky vytríbeným úvodem senátora Žantovského. Ten označil Huntingtonův článek i knihu za "akademický text opírající se o velké množství podpůrného materiálu...", hovoří o "metodologickém hledisku klasické čistoty...", ve svých úvahách amatéra prý použil "stejnou metodu empirické analýzy jako Huntington" a jeho hypotézu dokonce označil za "teorii". Nic, než další konkrétní příklad toho, že v prostoru společenských věd se u nás může uplatnit opravdu každý.

Není vinou české akademické obce, včetně seriózních politologů, že se "střet civilizací" u nás stává platformou pro diskusi až dnes. Evropský literární klub učinil dobře, že vydal sborník statí, jež se na české půdě snaží s tímto kontroverzním konceptem vyrovnat. Bylo by opravdu nešťastné, kdybychom "střet civilizací" brali za badatelskou normu, za nejnovější plod vědeckého výzkumu snažícího se o co nejobektivnější zachycení reality světa. Jedná-li se totiž - jak správně tvrdí Žantovský - o "hypotetický scénář", který se možná neuskuteční, ale možná ano, že vlastně není úplně jasné, kdo s kým a proč se má střetnout, že to ale nejspíš bude islámská civilizace proti Západu, pak se nejedná ani o jeden obor společenských věd, nýbrž o prostou "dojmologii" využitelnou a zneužitelnou tak leda v ideologickém a mocenském střetu státních zájmů. **"STŘET CIVILIZACÍ" JAKO PRODUKT VĚDECKÉ POSTMODERNY**

Pro postmodernistické pojetí společenských věd byla zhruba od počátku 70. let typická rezignace na jasné vymezení metodologických a především metodických pravidel, stanovení sémanticky vyhraněného vědeckého pojmosloví, důkladnou heuristickou přípravu prostřednictvím práce s prameny a relevantní literaturou, na seriózní ověřování historických faktů a výsledků terénních empirických výzkumů. Nejtypičtější však byla a zůstává velmi nízká míra opatrnosti a odpovědnosti při interpretaci zjištěných dat. Běžné metody vědecké práce (dedukce, indukce, sondáž, periodizace, komparace, empirické měření dat aj.) jsou často nahrazovány postřehy, dojmy, pocity, subjektivně vykonstruovanými vizemi a modely. Zvláště výzkum moderních a soudobých dějin, politických systémů, kulturních entit, náboženství a sekulárních ideologií stále více podléhal ideologizaci pod tlakem mezinárodní politiky a aktuálních potřeb velmocí. Nežijme v iluzi, že se trend k ovlivňování vědy ideologií týkal jen společenských věd v komunistických zemích. Tam byla "ochrana" oficiální metodologické linie pouze součástí globálního stranického a státního dozoru nad rozvojem vědy a myšlení.

Ve Spojených státech se provázanost reálné politiky a jejího ideologického zdůvodnění společenskými vědami jistě nezakládala na stranicko-byrokratickém dozoru. Trendy ve společenských vědách se formovaly svobodně, nicméně ve všech klíčových etapách poválečného vývoje lze doložit poměrně zřetelný a konjunkturální vztah metodologických

východisek s aktuálními ideologickými koncepty, a to přinejmenším u významné části politologické, historiografické a další produkce. Ideologizace a dokonce mytologizace mezinárodních vztahů a pohledů na soudobé dějiny se projevila nejvýrazněji s nástupem politického neokonzervatismu v roce 1981. Ideologická analýza světa jako kolbiště sil "dobra" a "zla", nebývalá demonizace Sovětského svazu, okázalá vulgarizace národních (etnických) aspirací ve "třetím světě" a paušální označování jejich nositelů za strůjce "mezinárodního terorismu" - to bylo ovzduší, v němž se začalo dařit zjednodušujícím, banálním a chaoticky formulovaným výkladům, jež obecně platné nároky na vědu splňovaly stále méně. Serióznější, badatelsky poctivější, a tudíž obsahově náročnější výsledky základního výzkumu se objevovaly dál, ale jejich prestiž a počet nenápadně klesaly ve prospěch povrchních "syntetizujících" esejů, které byly zpravidla čtivé, překvapující svými neotřelými východisky, šokující svými prognózami a vycházející vstříc domácí ideologické poptávce. Bez prognózy se vědecká výpověď v oboru soudobých dějin a hlavně politologie zdála být neúplnou, bez vyjádření vize se autor mohl diskvalifikovat jako tradiční akademik starého stříhu.

Ideologizace vědy v USA 80. let vedla mj. k prosazení tzv. "paradigmatické metodologie" výzkumu. Její uplatnění vedlo koncem desetiletí k rozvoji dvou trendů v pohledu na soudobé dějiny a politické poměry. Prvním byl "konec dějin" a druhým "střet civilizací". Zánik dosud převládajícího paradigmatu "soupeření Východu a Západu" (zla s dobrem) byl v závislosti na politickém vývoji až bolestně rychlý. V historicky bleskovém časovém úseku se Spojeným státům zhroutil fatální nepřítel, s nímž byly zvyklé jednat a jenž byl v zásadě zárukou relativní světové stability při vzájemném respektu k poválečnému rozdělení sfér vlivu.

Akademická reflexe politického vývoje na sebe v USA nenechala dlouho čekat. Nejprve přišel Francis Fukuyama s euforickou vizí "konce dějin". Formuloval nekomplikovaný výklad o tom, že historii lidstva dosud určoval střet tříd a jejich idejí, z nichž každá si činila nárok být uznána za univerzálně platnou. Vítězství západní liberální demokracie ve studené válce však prokázalo nadřazenost západních, zejména mravních hodnot nad socialismem sovětského typu a triumf dobra nad zlem. Pointa Fukuyamovy myticko-prorocké analýzy zní: Toto vítězství dovedlo dějiny, tak jak byly doposud chápány, ke konci, k jejich naplnění, neboť pádem komunismu bylo dosaženo všeobecného konsensu ve věci nevyhnutelnosti nastolení demokracie, tržní ekonomiky a lidských práv. Kombinaci těchto tří hodnot autor spatřuje jako model univerzálně platný pro celý svět.

V USA vyvolala Fukuyamova mytická analýza pozornost v politických a intelektuálních kruzích, méně mezi odborníky. Ti spíše opatrně poukazovali na to, že Fukuyamovo paradigma není ani tak originální, jako spíše metodologicky neudržitelné. Idea kosmického boje mezi dobrem a zlem, světlem a temnotou, svobodou a tyraníí, jež vyústí ve věčný triumf dobra, není ničím novým. "Zarathuštra formuloval podobnou vizi už před třemi tisíci let," poznamenal ironicky historik Norman Cohen ve své knize Vesmír, chaos a příští svět. (Cosmos, Chaos and the World to Come. Yale Univ. Press 1993) V zoroastrismu, který nemálo ovlivnil judaismus, křesťanství a nakonec i islám, je toto paradigma výsledkem náboženského vidění světa - totiž transcendentálním zásahem boží vůle. Fukuyama tvrdí, že za vítězstvím dobra stojí triumf Západu nad komunismem. Věřící, že nastal věk blíže nespecifikované liberální Utopie a že stav politické nirvány, jenž obestřel postkomunistické společnosti v Evropě, je nevyhnutelným vyústěním historického procesu i v ostatních zemích žijících dosud v zajetí temných sil. Fukuyama soudí, že napříště už se neprosadí žádná ideologie, jež by chtěla uměle dělit společnosti na třídy a hlásat drastickou sociální reorganizaci cestou revoluční změny namířené proti svobodnému trhu a liberální demokracii.



Jeho hluboce ahistorická a utopická představa byla sice dílem překotnou reakcí na události konce 80. let v Evropě, ale zároveň poukázala na déle trvající krizi metodologických přístupů v americké historiografii a politologii. Další důkaz o hloubce této krize podal právě profesor Samuel Huntington. Jeho esej v časopise *Foreign Affairs* pod názvem *Střet civilizací?* přišla jako nepřímá odpověď Fukuyamovi až za čtyři roky, v říjnu 1993. To může svědčit o dvojím: buď Huntington do té doby vůbec nepovažoval za užitečné se ke "konci dějin" polemicky vyjadřovat, nebo Fukuyamovu euforii do jisté míry sdílel. V každém případě jeho "střet civilizací" jako nápad odrážel spíše atmosféru politické scény v USA několik let po pádu komunismu, než hypotézu jako vědecky přijatelnou domněnku, jež by byla výsledkem dlouhodobého badatelského úsilí. Čím se politické úvahy v USA vyznačovaly? Političtí analytici a poradci sice příliš nevěřili na Fukuyamův "konec dějin", ale zároveň byli stále zmatenější z toho, že zbytek světa, který se do konce 80. let částečně opíral o komunistický blok, přijal kolaps svého ochránce s relativním klidem a bez vnitřních otřesů, jež by snad byly mohly uvolnit energii pro nastolení politických modelů podobných západní demokracii. Dokonce i ve většině postkomunistických zemí byla diktatura strany nahrazena často brutálnější diktaturou úzkých skupin provázaných příbuzenskými a klientskými vztahy. Tamější ideologický prostor, který až překvapivě tiše vyklidily různé národní varianty komunismu, vyplnily dynamické koncepce nacionalismu, obohaceného někdy religiózní rétorikou a symbolikou, jež měla podporovat legitimitu nové státní moci. V řadě postkomunistických zemí a teritorií vypukly "občanské" války. Relativní stabilita světa z dob studené války se zhroutila a "národní zájmy" USA začaly být vážně ohrožovány. Nové Rusko se stalo velkou neznámou, včetně kontroly vlastního jaderného potenciálu. Vojensky i politicky se stáhlo z mnoha území, což se záhy ukázalo jako vážný faktor nestability. V kontextu procesu národní, kulturní a technické emancipace a množícího se počtu lokálních konfliktů v mnoha zemích Asie a Afriky se USA dostaly do postavení jediné velmoci, jež by za jistých okolností uvítala kvalitního protihráče s určitými imperiálními ambicemi, a ulehčila tak břemenu vlastní velikosti. Americké zbrojní kruhy, generalita a pragmatičtí konzervativní republikáni nervózně pohlíželi na to, jak se kdysi přehledné poválečné uspořádání mění v chaoticky vyhlížející mozaiku lokálních zájmů, zahalených do nečitelných ideologických rámců. Za situace, kdy potenciální nepřítel je všude a nikde, kdy latentní antiamerikanismus ve "třetím světě" v 90. letech ještě zesílil a kdy Clintonova vláda razila idealistickou koncepci smíru a multikulturního dialogu, republikánská opozice začala utvářet soustavu nových pohledů na geopolitické a ekonomické rozložení sil. Jeden z takových pohledů jim poskytl Samuel Huntington.

Tezi o "střetu civilizací" poprvé formuloval pět let před Huntingtonem nestor britsko-americké historiografie Blízkého východu Bernard Lewis. Svůj esejisticky nadhozený nápad měl podpořen neskonale hlubší a důvěrnou znalostí islámské kultury a dějin, než jakými se může vykázt Huntington. Kromě několika odborných polemik v Německu (Fritz Steppat), Francii (Olivier Carré) a USA (John Esposito) jeho teze nevyvolala žádnou veřejnou odezvu. Určitě to také nebylo jeho ambicí, neboť měl na mysli především rozpory kulturní a sociálně psychologické povahy, vyplývající z latentně přítomného pocitu dějinného soupeření a ohrožení mezi Evropou a islámským Blízkým východem.

Huntington v roce 1993 dodal Lewisově nápadu jasný politicko-ideologický náboj s využitím paradigmatické vize světa po pádu komunismu. Esencí jeho hypotézy je následující úvaha: Jestliže čtyři roky po pádu říše zla nejenže nenastal konec dějin a obrovská část lidstva stále odmítá pochopit a přijmout za svůj západní liberální model zastupitelské demokracie, svobody slova a dodržování lidských práv, není to už kvůli třídním nebo ideologickým rozdílům, nýbrž kvůli hluboce zakořeněným rozdílům civilizačních (etických, náboženských,

právních) systémů hodnot. Střet civilizací? jde ještě dál a postuluje určité zásadní domněnky o tom, co tvoří individuální a kolektivní identitu a systém hodnot dotyčných civilizací, co motivuje politické chování různých států a skupin uvnitř těchto států.

Jeho základní teze zní, že ostatní civilizace (viz níže) jsou více nebo méně nekompatibilní se "západní civilizací". Vychází z předpokladu, že:

náboženství, včetně jeho menšinových a sektářských projevů, se jeví jako základní hybatel v rozvoji civilizace; civilizace je utvářena především náboženskými (duchovními) hodnotami, ty jsou základním elementem kolektivní identity, překonávajícím faktory etnicity, jazyka, rodových (kmenových) svazků, klientských vazeb, třídní, profesní či regionální loajality; civilizační determinanty budou napříště hlavními stimulatory politického chování států a významných zájmových skupin; civilizační spřízněnost nebo rivalita bude určovat vzorce mezistátních svazků a animozit přerůstajících v ozbrojené konflikty; příští aliance, určující povahu mezinárodní politiky, se budou sdružovat na civilizačním principu (dvě civilizace se mohou - a zřejmě budou - sdružovat proti třetí civilizaci);

dnešní svět tvoří osm základních civilizačních paradigmat: západní, slovansko-pravoslavné, islámské, konfuciánské, japonské, latinskoamerické, hinduistické, příp. africké; islám a konfucianismus jsou vzhledem ke svým specifickým rysům zcela nekompatibilní se Západem - v ohledu etiky, náboženství, vztahu k demokracii, sekularismu, společenského a politického étosu;

střet civilizací se projeví ve dvou rovinách: jako mikroproces, kdy různé skupiny jsou ve stadiu často ozbrojeného konfliktu podél kulturních "zlomových hranic" (fault-lines), kdy bojují o území nebo prostě proti sobě; makroproces předpokládá, že státy s rozdílnými kulturními tradicemi soupeří o relativní vojenskou a politickou nadvládu, o kontrolu nad mezinárodními organizacemi a moc nad třetími subjekty;

střet mezi západní civilizací a některou z výše zmíněných civilizací je nevyhnutelný, ačkoli nemusí jít vždy o konflikt ozbrojený, přičemž nevyhnutelnost střetu vyplývá z univerzalistické povahy etiky a politické kultury západní civilizace, západního pojetí liberalismu, individualismu, parlamentarismu, lidských práv, rovnosti, svobody, vlády zákona, tržní ekonomiky a oddělení církve od státu; v jiných civilizacích tyto hodnoty nejsou uznávány a ochotně přijímány, tyto civilizace nechápou jejich historickou nevyhnutelnost a mravní sílu; hodnoty západní civilizace jsou osudovým mravním imperativem a existenciální výzvou ostatním civilizacím; zvažuje se, jaké způsoby by měla západní civilizace zvolit k prosazení své pravdy, když některé civilizace nejen nepochopily, že tato pravda je jejich jediným východiskem z historické slepé uličky, ale dokonce jsou připraveny se západním hodnotám bránit.

S nedostatečnou profesionální výbavou a lehkovážnou zaujatostí pro předem daný výsledek představil Huntington svou hypotézu jako multidiscipinární výzkumný výstup, a to právě v době, kdy se jí ochotně chopila konzervativní část americké politické scény, aniž by brala v potaz, že autor před střetem spíše varuje, než aby k němu vyzýval. "Střet civilizací" se stal kultovním hitem jejího pohledu na mezinárodní scénu, kultivovaně vysloveným a relativně systematickým komponentem jejich zahraničněpolitické doktriny. Kdyby byl Huntington své postřehy a dojmy formuloval jako intelektuální příspěvek k utváření nové koncepce zahraniční politiky USA, bylo by vše v pořádku a "střet civilizací" by se stal jen předmětem zájmu politických analytiků a poradců, případně základem nového předvolebního programu. Huntington však prezentoval svou hypotézu jako čistě vědecký příspěvek k diskusi - ale o čem vlastně? Právě proto, že jako vědec předložil práci nikoli se záměrem podat obsahově nenáročnou a nezávaznou rešerši či prognostickou vizi pro politiky, nýbrž jako výsledek mnohaletého badatelského úsilí, vyvolal na několik příštích let odmítavou reakci

akademických kruhů (zejména v Evropě), zatímco širší intelektuální kruhy a veřejnost jeho kniha zaujala svým dramatickým podtónem. Jestliže však na Západě toto téma už dávno odeznělo, u nás, jak se zdá, je potřeba se k němu vyjadřovat teprve devět let poté. Obecné slabiny paradigmatické metody

Největší slabina Huntingtonovy hypotézy spočívá v nevyjasněnosti základních pojmů a nesystémovém tčkání mezi různými společenskovedními disciplínami Zmatek, který autor do svého výkladu vnáší, je dokonce hlubší, než by se dalo od už tak dost chaotického paradigmatického přístupu očekávat. Základní paradigma ztotožňuje s výrazem civilizace, který je pro něho klíčovým termínem, ale zůstává neuspokojivě vysvětlen, resp. průběžně vysvětlován v závislosti na momentální potřebě. Ani v článku z roku 1993, ani v knize z roku 1996 se nedočkáme relativně přesné definice termínu, s nímž autor cílevědomě pracuje. Můžeme se jen dohadovat, zda je to jen autorův obecný sklon k nesoustavnému a chaotickému výkladu v duchu postmodernistické metodologie, či spíše nedostatek informací, jež by pomohly žádoucím způsobem precizovat pojmy a formulace v zájmu ověření hypotézy. Huntington ale zřejmě nepotřebuje definici základních termínů. Pohybuje se přece v metodologickém prostoru, kde stačí plout na vlně dojmů a vizí, jaksi jen uvažovat nahlas, nezávazně formulovat postřehy a myšlenky, jež by za jistých okolností mohly mít nějakou souvztažnost a jejichž provázání by pomohlo podpořit vytýčenou hypotézu. Průměrně sběhlý badatel se však musí zeptat: Ve které vědní disciplíně vlastně Huntington analyzuje světový civilizační systém? Je to politologická analýza s komparativními prvky, příspěvek z oblasti sociální a kulturní antropologie, sociologie, sociální psychologie nebo filozofie dějin? Kde je patrný hlubší religionistický záběr, mají-li být hybatelem jeho "střetu civilizací" především náboženské systémy a náboženské vzorce myšlení? Jde snad o pokus využít znalostí orientálních jazyků a v nich prostudovaného pramenného materiálu? Máme snad co činit s odvážnou historiografickou syntézou? Nic nenasvědčuje ani tomu, že by Huntingtonova studie byla výsledkem týmového interdisciplinárního projektu.

Huntington se na žádném místě svého eseje (knihy) nehlásí ke konkrétní vědecké disciplíně, volně jakoby přechází z jedné do druhé, používá obsahově nevyhraněných a rozvolněných termínů a klišé, které často přecházejí až do publicistických fabulí, jsouce zředěny autorovými nahodilými postřehy a úvahami. Své přístupy z různých vědeckých oborů vztahuje ke svému výkladu účelově tak, aby výsledek odpovídal jeho apriorní hypotéze. Často se také stává, že autor pro stejný fenomén používá (snad ze stylistických důvodů?) dvou nebo i více výrazů, což výklad neúměrně zamlžuje.

Koncept civilizace je relevantní pro sociální a kulturní antropologii, sotva však pro historiografii. Identita je z oboru sociální psychologie, případně sociologie náboženství, náboženské systémy musí politolog velmi dobře znát, aby o nich mohl kvalifikovaně vypovídat bez přispění týmového kolegy-religionisty, islamisty apod. Pro interdisciplinární badatelský počín musí být jedinec náležitě vybaven, měl by na samém počátku přesně vymezit pojmosloví a metodiku přístupu. To vše u Huntingtona chybí. Není ale sám, kdo se v odborné literatuře dopustil podobných nedostatků, chtěl-li se nechat zlákat jednoduchou a módní paradigmatickou optikou zasazenou do nevědecké fabulace.

Základní terminologická slabina se projeví ještě zřetelněji při pokusu o výklad vztahu dvou proti sobě postavených kategorií - civilizace a ideologie, neboť součástí hypotézy je předpoklad, že s pádem komunismu skončil boj ideologií a nastal boj civilizací (někde kultur). Při tomto výkladu se také snad nejzřetelněji projevuje autorova nedostatečná znalost dějin a reálií jednotlivých náboženských systémů, které při popisu civilizací bere za jejich osu a jež

mu s termínem civilizace namnoze splývají. A znovu - civilizace jako jednotka interdisciplinární analýzy předpokládá respekt vůči jednotlivým vědním oborům a jejich metodám výzkumu, včetně uznání faktu, že se jedná o příliš komplexní fenomén, než aby bylo možno s ním nakládat jako s nějakým homogenním a neměnným paradigmatem. Tento starořecký termín sám o sobě implikuje cosi stabilního, pevného, neměnného. Paradigma je, ostatně, termín, který se tradičně používá v lingvistice pro konstantní soubor jednotlivých tvarů určitého ohebného slovního druhu, případně představuje fixní mluvnický vzor. Pracuje s ním i ekonomie, která kupř. modeluje ucelenou teorii na základě souboru určitých determinant a předpokladů, postavených vědomě mimo historický čas a vývoj. Paradigmatický přístup v méně exaktních vědách o společnosti a kultuře je sice možný, ale riziko neúspěchu je vysoké. Velmi totiž záleží na tom, co si do paradigmatického schématu dosadíme, zda budeme ochotni zohledňovat vývoj paradigmat v čase, zasazovat je do různých kontextů a interpretovat je u vědomí jejich nesmírně složité vnitřní struktury a reálného stavu jejich jednotlivých komponentů. Právě nedostatek ohledu na tyto předpoklady způsobil, že Huntingtonova hypotéza je od počátku pseudoprobém, neboť prázdná forma paradigmat byla naplněna špatně definovaným a nedostatečně zvládnutým obsahem. Jeho deskripce paradigmat civilizací je statická, ahistorická, bez kontextuálního pohledu, je to popis souboru atomizovaných faktů, dojmů a postřehů opírajících se někdy o nahodilé citáty. Spíše než korektně zobecňující definici autor předkládá mlhavé formulace svého paradigmatu. Říká např., že "civilizace je kulturní entita". Který sociální fenomén není kulturní entitou?!

Sama definice civilizace (pokud má vůbec smysl se jí zabývat) je o to složitější, oč složitější je historiografické a empirické uchopení a změření jejich nesčetných komponentů. Definice civilizace existují určitě desítky, stejně jako definice kultury, národa, třídy, nacionalismu...Všechny jsou ale dílem nepřesné, a proto napadnutelné z hlediska jiné vědní disciplíny. Jejich autoři jsou si však vědomi nejvyšší míry zobecnění, jehož se dopouští, a obsahové relativity pojmu, o němž hovoří. S pojmem civilizace totiž většinou pracují jako s nejjobecnější rovinou strukturální analýzy a nepředpokládají u ní všeobjímající homogenitu nebo uniformitu, nehledají v ní monolitní vzorec politického chování nebo etických hodnot. Solidní definice by měla obsahovat třeba vysvětlení, proč Huntington považuje termín kultura za pouhé synonymum civilizace, neboť v kulturní antropologii nebo historiografii se hovoří jen o kultuře (nikoli zároveň o civilizaci) a má se zpravidla na mysli nejširší souhrn vnějších materiálních a duchovních projevů určité společnosti.

Pro svou stručnost je vhodná např. definice, v níž kultura znamená "souhrn sociálně předávaných vzorců chování, projevů umění, víry, institucí a všech ostatních dějinami modelovaných produktů lidské činnosti a myšlení charakteristických pro určité společenství nebo skupinu obyvatelstva vymezenou podle funkčních kritérií". (American Heritage Dictionary of the English Language, 3. vyd., Boston 1992) Americký kulturní antropolog Clifford Geertz zase definuje kulturu jako "v historickém procesu předávaný významový vzorec vyjádřený v symbolech, systém historicky zděděných významových vzorců vyjádřených v symbolech, systém historicky zděděných pojmů a představ vyjadřovaných prostředky, jimiž lidé komunikují, fixují a rozvíjí své poznatky o životě a své postoje k němu". (C. Geertz: The Interpretation of Cultures, New York 1973, s. 89) Není náhodné, že obě definice z americké vědecké produkce počítají s historicitou svých "behaviour patterns", tedy s vnitřní dynamikou a také vnitřní strukturou kultur. To je ovšem pohled, který vylučuje faktory statiky a homogenity, s nimiž pracuje Huntington. Ten své civilizace (někde kultury) uzavírá do "zlomových linií" (fault-lines), v případě islámu v původním eseji dokonce hovoří o tom, že "islám má krvavé hranice". Vrcholem jeho vulgarizace daného tématu jsou pak

volné úvahy o tom, která z vykonstruovaných civilizací by se mohla spojit s jinou proti třetí kvůli těm a těm vzorcům chování, hodnotám apod.

Huntingtonův omyl se projevuje také v souvislosti s tezí, že "střet civilizací" bude nevyhnutelnou kvalitou mezinárodních vztahů, pokud mu Západ nepředede totální technickou a vojenskou superioritou nad zbytkem světa, již bude provázet systematická implantace liberální demokracie. Tento vývoj vidí jako nevyhnutelný po zániku ideologických konceptů nesených třídami a nacionalismy. Ideologie prý přestaly fungovat a nahradila je loajalita ke své civilizaci. Clifford Geertz správně poukazuje na "ironii ideologického věku", kdy "sám termín ideologie byl hluboce ideologizován". Koncept, který ve své době znamenal pouze soubor nepraktických, romantických a idealistických vizí, se v 19. a 20. století postupně stal duchovním rámcem a inspirací politických programů. Ideologie se změnily ve zředěné a politicky kalkulované varianty či vedlejší produkty převážně vědeckých (sociálních, ekonomických, biologických) teorií. Jako takové jsou však v každém případě pouze součástí specifické kultury (civilizace) a jen jedním z řady projevů jejího myšlenkového (duchovního) potenciálu. To se týká i náboženských systémů, počínaje kultem totemu či hvězd a konče složitými monoteistickými doktrínami. Ideologie - ať sekulární, nebo náboženské - nemohou vytvářet žádnou dichotomii vůči civilizaci, vždyť jsou její integrální součástí. "Střet civilizací" vychází z předpokladu, že po roce 1989 ideologie přestaly hrát úlohu sebeidentifikace různých třídně či národně vymezených etnik a že politické ambice se napříště budou uskutečňovat v rovině celých civilizací. Sama realita politického vývoje v posledním desetiletí však prokazuje, že ideologie jako verbálně vyjádřené rámce a myšlenkové zázemí politických aspirací nezanikly. Oslabují se, zanikají, reformují se a vznikají nové - v "západní" i "islámské civilizaci". Ozbrojené i ideologické střety se odehrávají uvnitř civilizací - mezi státy a skupinami států, mezi sociálními, etnickými, náboženskými a profesními skupinami s více nebo méně jasně formulovanými ideologickými záměry a argumenty. Zvýšené napětí v některých oblastech nebo zemích "islámské civilizace" má povahu vnitřního konfliktu, historického procesu, jehož ideový rámec se jeví v jádru jako trvalý kulturkampf mezi politickými ambicemi nábožensky a sekularisticky orientovanými vrstvami společnosti. Toto napětí v nás "na Západě" vyvolává nervozitu, ale je vlastně jen přirozeným průvodním rysem autentické přeměny v kvalitativně nové společenské uspořádání. Křesťanství a judaismus mají v posledních dvou staletích s tímto vnitřním konfliktem bohaté zkušenosti (aggiornamento, haskala versus různé formy neopuritánství a fundamentalismu) a v některých ohledech zápas kulturních hodnot a idejí ani zde neskončil. Proč by se tento konflikt neměl za specifických historických podmínek odehrávat v islámu nebo hinduismu? Z čeho Huntington dovozuje, že ideologie zanikly a že obyvatelstvo bude napříště nositelem stejnorodého náboženského nebo politického přesvědčení, z něhož bude čerpat uniformní či stádní způsoby politického chování? Jeho důkazy o tom, že se obyvatelstvo určité civilizace kulturně, duchovně, sociálně a psychologicky nivelizuje a sdruží v shodně reagující a chovající se masu, jsou vykonstruované, historicky neseriózní a empiricky neověřitelné.

Huntington dělí svět na osm civilizací. Paradigmatická metoda, je-li použita mimo sféru svého tradičního uplatnění (lingvistika, ekonomie, příp. sociologie), může svého protagonistu zavést až k neověřitelným vulgarizacím. Když například Huntington vysvětluje specifika "západní civilizace", dochází k závěru, že "civilizační paradigma poskytuje velice jasnou a přesvědčivou odpověď na otázku, před níž stojí Západoevropané, tj. „kde končí Evropa?“ Evropa končí tam, kde končí západní křesťanství a začíná islám a pravoslaví". (Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu. Praha 2001, s. 184) Na jiném místě (s. 18) obhajuje svůj metodický postup tím, že "zjednodušená paradigma jsou pro lidské myšlení a jednání nepostradatelná". Klíčové je pak následující tvrzení: "Bud' budeme explicitně

formulovat teorie a modely jako vodítka našeho jednání, nebo je naopak můžeme odmítnout a rozhodnout se, že budeme jednat pouze se zřetelem ke specifickým, objektivním faktům a každý případ posuzovat samostatně." Huntington se hluboce mylí, když se domnívá, že jeho potenciální oponenti pro samé zaujetí "objektivními fakty" a specifiky zkoumaných jevů nejsou ochotni přistoupit k určité abstrakci, syntéze či typologii. Je to dokonce povinností zkušených badatelů, dosáhne-li heuristická příprava a zpracování pramenného materiálu nebo série dílčích případových studií daného výzkumného tématu takového mezního bodu, kdy je nezbytné a užitečné vnést do problematiky zjednodušující či zobecňující vhléd. Podobný záměr však musí být opřen o skutečně solidní sumu oněch "objektivních faktů" a důvěrnou znalost jejich souvislostí. Formulovat "teorie a modely" s povrchním obeznámením se s určitou problematikou a podezřívát je nahodilými a účelově vybranými citacemi tu z Bernarda Lewise, tu z marocké feministky, muslimského teologa nebo dokonce starořeckého historika Thúkydida - to je způsob typický pro paradigmatický přístup některých, převážně amerických politologů a historiků soudobých dějin. S vědecky vyzrálou syntézou či typologií komponentů určitého problému však má jen málo společného.

Konkrétní slabiny paradigmatické metody  
Západní civilizace

Huntington sám sebe usvědčuje z "dojmologie", když své paradigma Západu není schopen ani přibližně vymezit. V obecné definici se spokojuje s tvrzením, že "civilizace se definují jak společnými objektivními prvky, tak jazykem, dějinami, náboženskými zvyky, institucemi i subjektivním ztotožněním jednotlivých individuí." Jinde říká: "Civilizaci může tvořit značný počet příslušníků, jako je tomu v čínském případě, nebo také počet velmi nízký, čehož příkladem je zase anglofonní karibská civilizace." (kniha s. 35) Spojení čehokoli s čímkoli, protimluvy, jež odhalují rozpor dokonce mezi právě vysvětlovaným příkladem a problematickou definicí paradigmatické konstrukce uvedené o pár stránek předtím. Někde je oním civilizačním tmelem jazyk, jinde nikoli, někde dějiny a zvyky, jinde náboženství. V případě západní civilizace si Huntington při deskripci typických a jednotlicích rysů s paradigmatickým přístupem zjevně neví rady. Tvrdí, že vznik západní civilizace se datuje mezi lety 700 a 800, ale vůbec nespecifikuje, z čeho tak soudí. Má zřejmě na mysli náboženské kritérium, ale historicky se nemůže opřít o nic soustavného. Značná část Západu (zejm. slovanské a germánské střední Evropy) se tehdy ještě kořila polyteistickým božstvům, nebo její christianizace velmi zvolna probíhala (irské misie do Anglie a francké říše). Iberský poloostrov a jižní Itálie byly zřetelně v držení muslimských Arabů. Spolehlivě křesťanská byla jen byzantská část Evropy, ale tu autor řadí do odlišného paradigmatu "slovansko-pravoslavné civilizace". Ani pro vymezení rozdílů mezi oběma křesťanskými civilizacemi na území Evropy není v 8. století (až na rozdíly doktrinární či kultovní povahy) výrazný důvod. Ty je možno hledat nejdřív snad až v polovině 11. století, kdy došlo k papežskému schizmatu a postupnému mocenskému vzdalování východního a západního křesťanství. Tam, kde se Huntingtonovi nedaří uplatnit hlavní determinantu své definice civilizace, totiž náboženství, tam ji prostě vymění za hledisko etnické nebo jazykové, jinde ji zase používá zcela mechanicky a v podobě jakýchsi polopravd, když např. říká, že "historicky vzato je Jižní Amerika výhradně katolická," zatímco v Evropě a Severní Americe "došlo ke sloučení katolické a protestantské kultury".

Z chabé znalosti politických a kulturních dějin Huntingtona usvědčuje ta část pokusu o definici Západu, kde tvrdí, že "Pojem Západ se v současnosti obecně používá k označení toho, co se dříve nazývalo západním křesťanstvem. Západ je tak jedinou civilizací, jejíž jméno se odvozuje od názvu světové strany a nikoli od jména nějakého národa, náboženství či geografické oblasti...V novověku je západní civilizace euroamerická nebo severoatlantická".

(kniha ss. 39 - 40) Autor patrně neví, že termín Západ je podstatně starší a už v antice představoval historický a sociálně psychologický projev kolektivního egocentrismu. Byli to staří Řekové, kdo ve snaze o ideovou a psychologickou sebeidentifikaci vytvořili "paradigma" Orient - Okcident, Východ versus Západ. Tento základní antický model pohledu na svět vyplýval z letitého soupeření řeckých států s etniky a státy východního Středomoří a Předního východu, zejména s oblastí Levanty a s Persií. Tradiční dějinné vymezování se na "my" a "oni", na "lepší" a "horší" říše, na "civilizované" a "barbary" (ty, kteří brblají nesrozumitelnou řečí) - to jsou klasické xenofóbní stereotypy starověkých dějin, dědictví, jež převzali mnozí mladší nositelé evropského kolektivního vědomí, jež však zůstalo Huntingtonem nepovšimnuto. Místo toho zcela bez kontextu a logického zdůvodnění pouze poukazuje na to, že jeho paradigma západní civilizace je jako jediné mezi ostatními určeno světovou stranou. Kdyby jeho falešné a zcela nepřesné geografické hledisko mělo být bráno vážně, museli bychom se my, Češi, definitivně spokojit s tím, že budeme zařazováni do "východního bloku" nebo snad do "slovansko-pravoslavné" civilizace, zatímco Rakousko bude na Západě, ačkoli Vídeň leží dobrých dvě stě kilometrů východněji než Praha. Huntingtonovu tezi, že křesťanství má na formování "západní civilizace" rozhodující vliv, v tomto smyslu nelze přijmout, vždyť ono samo přišlo z Orientu a jako takové bylo už ve 4. století n. l. přijato za státní ideologii Římské říše. Kulturní a doktrinární odlišnosti mezi katolicismem a ortodoxií v období vrcholného středověku rovněž neměly s Huntingtonovou představou o tom, kde končí Evropa, mnoho společného. Obě křesťanské říše spolu soupeřily především o politický a ekonomický vliv. Kolektivní egocentrismus vůči "jiným" (zejm. vůči židům a muslimům) jim byl společný.

Termín Západ, jak ho používá současná žurnalistika a někdy i společenské vědy, je jen trochu zavádějící zkratka, má-li se na mysli ta část Evropy, kde se zhruba od 18. století rozvíjí nová kvalita ekonomických a sociálních vztahů - kapitalismus a kde po druhé světové válce vznikla vlivová sféra USA vyjádřená mj. vojenskou strukturou NATO. To ale zase nejsou kategorie nutně totožné s "hodnotami západního křesťanstva", které zdůrazňuje Huntington. Vždyť západoevropské revoluce a reformy 18. století zbavily právě křesťanské instituce jejich politické a ekonomické moci, ačkoli známou hypotézu Maxe Webera o významu protestantismu pro rozvoj kapitalistické kultury práce je rozhodně třeba stále promýšlet.

Huntington místy hovoří o Západu jako o "euroamerické" a "severoatlantické" civilizaci. Tuto ideologizující a aktuálně politickou terminologii někteří stoupenci paradigmatického vidění světa dovádějí k dokonalosti, když hovoří o "judeo-křesťanské civilizaci" a od těchto dvou náboženství dokonce odvozují naše pojetí liberální demokracie, zatímco v případě islámu dost demagogicky zdůrazňují, že podobné duchovní kořeny postrádá. Dosadíme-li však do takových paradigmat konkrétní subjekty, octnou se v současnosti vedle sebe v jedné civilizaci naprosto nesrovnatelné státy a společnosti. Některé z těchto států se dnes nacházejí ve stejné struktuře ekonomické integrace (Evropská unie, spolehlivá ekonomická vazba mezi USA a Evropou) a některé z nich v téže vojenské struktuře NATO. To ovšem nevypovídá téměř nic o shodnosti civilizačních determinant ve smyslu náboženském, dějinném, sociálně psychologickém a nebo obecně kulturním, neboť Huntington mj. hovoří o "boji kultur".

Nelze prostě do jednoho civilizačního paradigmatu zahrnovat USA, Švédsko a Portugalsko (euroamerická civilizace?) nebo USA, Česko, Španělsko, Bulharsko, Izrael, Brazílii a Filipiny (judeo-křesťanská civilizace?). Takové dělení a typologie kultur prostě postrádá smysl. Vychází z nedocení strukturálních složitostí jednotlivých kulturních okruhů a snahy vtěsnat sledovaný materiál do svých paradigmat za každou cenu a jen proto, aby se potvrdila oprávněnost chybné výchozí hypotézy. Jak si např. vysvětlit tvrzení, že "civilizace je kulturní

celek...kde kulturní standard vesnice v jižní Itálii se může lišit od úrovně severoitalské vesnice, obě však sdílejí italskou kulturu, jež se liší od německé. Evropské obce pak mají společná kulturní specifika, jež je odlišují od arabských nebo čínských pospolitostí". Jenže problém je právě v tom, že Huntington odmítá vidět funkční specifika určitých oblastí, jejichž poctivé zmapování do podoby jakýchsi "subcivilizací" by vypadalo poněkud jinak. Ukázalo by se totiž, že mnohem homogennější "kulturní celek" tvoří jižní Itálie s oblastmi Balkánu, východního Středomoří či severní Afriky - např. ve struktuře rodinných vazeb, lokálním klientismu, přežívající povinnosti vendety a dalších forem zvykového práva, mediteránním způsobu života a stravy, vztahu k organizaci práce, kategorii času či chápání a respektování kauzálních souvislostí v běžném životě. A naopak - Italové z oblasti Cortiny d'Ampezzo, Terstu nebo Turínu mají v mnohém ohledu blíže k jakési "středoevropské subcivilizaci" než k Napolitánům nebo Kalábrijcům. Že jsou také katolíci a mluví italsky? Obyvatelé švýcarského kantonu Ticino rovněž vykazují tyto charakteristiky, ale přesto se cítí být (v bigótně protestantské tradici Kalvínových dědiců) především Švýcary.

Slovansko-pravoslavná civilizace

Zde Huntington nepřipustně směšuje v jednom paradigmatu dvě různé klíčové determinanty, jež nejsou k sobě v žádném historicky prokazatelném vztahu - hledisko etnické (případně jazykové) a hledisko náboženské. Nutno ovšem dodat, že v knize z roku 1996 se už širší deskripci této civilizace raději vyhýbá, neboť patně sám ví, že jde o nejslabší místo jeho paradigmat. Značnou část "Slovanstva" (Češi, Slováci, Poláci, Lužičtí Srbové, Slovinci, Chorvati, bosenští Muslimové a bulharští Pomakové) a významné části dalších národů (Bělorusové, Ukrajinci) do tohoto paradigmatu nelze zahrnout, což jeho věrohodnost výrazně snižuje. Jsou-li obě hlavní determinanty této civilizace míněny nezávisle na sobě, pak paušální vydělování slovanských národů do jiné civilizace, než v jaké jsou umístěni Germáni a Románi, implikuje domněnku, že Slované se od ostatních Evropanů něčím výrazným odlišují. Co by to ale mělo být? Snad ne chatrné hledisko někdejší společné etnicity, vyjádřené dávno mrtvou ideologií panslavismu? Snad ne určité "specifické rysy", jež Slované z členství v "západní civilizaci" s jejími atributy (liberální demokracie, západní křesťanství) vylučují? Ani pravoslaví není kategorie, z níž lze ve spojení se slovanskou etnicitou vyvozovat zásadní civilizační odlišnosti. Patří do tohoto paradigmatu Řekové a Rumuni? Nebo Rumuni ano - ovšem kromě těch, kteří se hlásí k luteránství, katolicismu a islámu - a Řekové už ne, protože od roku 1952 byl jejich (totalitní) stát členem NATO a od roku 1974 jsou už součástí demokratického "západního křesťanstva"? Navíc samo východní křesťanství je z hlediska doktriny, kultu a institucionálního ukotvení tak složitý fenomén, že jakékoli jeho vtěsnávání do civilizačních paradigmat je ošidné. Nemá ani jednotnou organizační strukturu, ani jedinou duchovní autoritu jako katolicismus. V průběhu dějin se ve většině dotyčných oblastí stalo součástí svébytného národního a kulturního výrazu a od 19. století důležitou součástí ideologií nacionalismu (srbská či bulharská pravoslavná církev), o fenoménu ruského pravoslaví ani nemluvě. A kde se Huntingtonovi ztrácí vyznavači všech variant ortodoxního křesťanství na arabském Blízkém východě? Kam zařadí Armény a Gruzince, jejichž církve jsou nejstaršími státními institucemi a ideologiemi v dějinách křesťanství? Kudy vlastně chce Huntington vést své "zlomové linie" v případě slovansko-pravoslavné civilizace?

Konfuciánská civilizace

Sotva lze nalézt civilizaci s podobnými rysy, jaké přiměly Huntingtona k vytvoření daného paradigmatu, i když v knize se mírně opravuje a hovoří raději jen o čínské civilizaci, pod níž ovšem zároveň zahrnuje "příbuzné kultury Vietnamu a Koreje". Připustíme-li, že konfucianismus není nic víc než náboženství, stále ještě zbývá objasnit, proč do tohoto paradigmatu zahrnuje také Koreu a příležitostně státy jihovýchodní Asie s převážně



buddhistickou náboženskou tradicí. Stále zbývá prokázat, že vztahy mezi takovou Čínou a Vietnamem se v dějinách i v současnosti opravdu řídily společnou náklonností ke Konfuciově odkazu. Vždyť oba státy byly po celé dějiny soupeři. Autor to sice na jednom místě potvrzuje, ale přesto je pro tuto "buddhisticko-komunistickou" zemi v konfuciánském (čínském) paradigmatu dost místa. Vietnamská historická zkušenost sotva povede k tomu, že se Hanoj přimkne k Pekingu a společně s muslimy vytáhnou proti západní civilizaci. Také Čína tradičně považuje převážně buddhistický (ale také katolický a islámský) Vietnam za malého ambiciózního soupeře. Sblížení přece nepřineslo dokonce ani období komunistické moci v obou zemích, proti jejich tradiční rivalitě nic nezmohl ani princip proletářského internacionalismu. Podobně i vztahy mezi ostatními subjekty tohoto paradigmatu v dějinách zůstávají natolik kontroverzní a jejich politické zájmy natolik různorodé, že trvat na existenci a funkčnosti tohoto paradigmatu je prostě nesmysl. Jak se např. ve "střetu civilizací" zachová tak významný stát, jako jsou Filipíny, který je z mnoha hledisek kulturně a etnicky zakotven v jihovýchodní Asii, většina obyvatel ovšem vyznává katolické křesťanství a menší část islám? Nelze přece vyvozovat příklon Filipín k Číně z toho, že "...na svém území ukončily činnost významných amerických vojenských základů". (kniha, s. 283)

Islámská civilizace

Cosí jako "islámskou civilizaci" nelze uzavřít do jednoho paradigmatu. Sám Huntington si protirečí, když na jedné straně vidí islám jako jednu homogenní civilizační entitu a na straně druhé v historicky "křesťanském" prostoru vyděluje tři civilizace - západní, slovansko-pravoslavnou a latinskoamerickou. Jestliže je schopen vidět rozdíl mezi Německem, Černou Horou a Bolívií, měl by být schopen vidět i zásadní civilizační rozdíly mezi Tureckem, Kuvajtem, Malí a Indonésií. Islámská civilizace by prý měla v budoucnu (nejspíš ve spojení s konfuciánskou) sehrát úlohu příštího osudového rivala Západu. Huntington se dopouští neuvěřitelné generalizace a bagatelizace obou "civilizací", když píše: "Zásadním problémem Západu není islámský fundamentalismus. Je to islám, odlišná civilizace, jejíž příslušníci jsou přesvědčeni o nadřazenosti své kultury a posedlí slabostí své moci. Problémem islámu není CIA nebo americké ministerstvo obrany - je jím Západ, odlišná civilizace, jejíž příslušníci jsou přesvědčeni o univerzalitě své kultury a domnívají se, že jejich nadřazená, byť upadající moc jim ukládá tuto kulturu šířit po celém světě. Toto jsou základní ingredience, které živí konflikt mezi islámem a Západem." (kniha, s. 259) Příčiny napětí v mezinárodních vztazích ale primárně nespočívají ve snaze dvou kulturně homogenních entit vnucovat si navzájem své hodnoty. (viz níže) "Islámskou civilizaci" reálně nespojuje nic jiného, než že určitá část obyvatelstva v ní žijící tou či onou měrou sdílí formální a psychické projevy jistého náboženského systému. Další, nábožensky vlnější část obyvatel nepraktikuje islámský rituál vůbec nebo jen příležitostně a sdílí pouze určitý způsob života, podvědomě používá konverzační formule s vyvětralým náboženským obsahem, o ramadánu se na veřejnosti postí. Podobně jako v křesťanství, je i v islámu mnoho lidí, kteří Boha ke svému životu nepotřebují a necítí potřebu se identifikovat s nějakou "islámskou internacionálou", nějakým homogenním prostředím sahajícím od Senegalu po Indonésii a od Bosny po Somálsko. Jakkoli je podíl náboženství a jeho institucí na společenském a politickém dění islámských zemí silnější, než je tomu dnes v křesťanských zemích, přesto takové vymezení civilizace nevypovídá mnoho o společných kulturních rysech, natož a priori protizápadních politických emocích. Mezi jednotlivými oblastmi "islámské civilizace" existují obrovské sociální, etnické a kulturní rozdíly, které se do tamějších projevů náboženského života promítají v podobě značného průniku substrátových kulturních hodnot. Islám není jen Korán, volání muezzina nebo terorismus v podání organizace al-Ká'ida, jak se nám často předkládá, procezený sítí sdělovacích prostředků. Skutečný "žitý" islám, to je bezbřehý prostor súfismu (islámské mystiky) a nejrůznějších lokálních variant lidového prožívání víry,

počínaje místními kulty světců a konče uctíváním stromů a studní ve jménu jediného Boha. To všechno je islám, a redukovat jej na militantní xenofóbní ideologii nebo duchovní rámec radikálních organizací, je hrubá vulgarizace. V politickém smyslu pak o nějaké homogenitě islámu, zneužitelné vůči jiné civilizaci, nelze hovořit vůbec.

Skutečné příčiny střetů

Nehledě na Huntingtonův neúspěšný pokus o vědecké vysvětlení příčin zjevného napětí mezi některými státy "euroatlantické" civilizace a řadou jiných států je třeba tento reálný proces sledovat a analyzovat, nezatěžovat však analýzu podepíráním neudržitelných hypotéz.

Vztahy mezi Západem a jinými oblastmi světa se ani dnes neřídí kritérii příslušnosti k nějaké "civilizaci". Pragmatické vztahy mezi státy Západu a některými státy Asie a Afriky byly a zůstávají založeny na:

- přetrvávajících politických a ekonomických vazbách mezi bývalými koloniálními metropolemi a jejich koloniemi (Francie - Libanon či Tunisko, Británie - Indie);
- přetrvávající tradici okolnostmi vynucených a dočasně prospěšných spojení v dobách studené války (USA - Pákistán, Jižní Korea, Thajsko, Suhartova Indonésie, Mobutuův Zair);
- schopnosti USA po pádu komunismu zajistit spřáteleným režimům dostatečné ekonomické zázemí nebo vojenskou ochranu výměnou za pochopení pro uskutečňování amerických národních zájmů (USA - Kuvajt, Egypt, Saúdská Arábie, dočasná vláda Hamída Karzaje v Afghánistánu apod.).

Všechny tři typy vztahů jsou funkční a prosté ideologické zátěže (demokracie, lidská práva, svoboda projevu).

Reálné příčiny konfliktů mezi Západem a islámem vůbec nespočívají v "civilizační nekompatibilitě", jak tvrdí Huntington. Kdyby měl pravdu, na rozdíl od výše popsané skutečnosti by vztahy mezi všemi západními a islámskými státy byly zatíženy chladnou ostražitostí nebo nepřátelstvím. Spojeným státům však nikdy nevadilo pěstovat "strategické vztahy" s konzervativně islámským režimem v Severním Jemenu, s puritánsky reformistickým režimem Saúdské Arábie, fundamentalisticky vládnoucími pučisty v Pákistánu v letech 1977 - 88, nebo brutálním režimem generála Suharta v Indonésii. V letech 1979 - 1988 masivně podporovaly a cvičily různé frakce afghánských mudžáhidů. Ve všech případech měl politicky interpretovaný islám větší podíl na formování státní ideologie, než v řadě jiných "islámských" zemí nebo hnutí, s nimiž měly USA trvale napjaté vztahy (Sýrie, Irák, Organizace pro osvobození Palestiny, Alžírsko). Ani v jednom případě etická nebo jiná civilizační kritéria či předpojatosti nebránily plodné vojenské, diplomatické a hospodářské spolupráci, zatímco u tak sekularizovaných režimů, jakými jsou syrský, irácký nebo alžírský, šlo po desetiletí o vleklý konflikt ryze politicko-ideologické, a nikoli civilizační povahy.

To, co se jeví jako latentně se prohlubující napětí mezi "západní" a "islámskou civilizací", totiž převážně nevyplývá z kulturních, náboženských nebo etických odlišností. Mnozí mladí lidé ze "spřátelených" islámských zemí stráví roky studia na západních univerzitách. Někteří si prožijí svůj soukromý "civilizační šok" a pak hodnoty západního způsobu života po dobu studia (někdy dost vehementně) přijímají. Nemnozí si je osvojí natolik, že v hostitelské zemi zůstanou a stanou se jejich nadšenými konzumenty. Jiní se vrátí domů a přirozeně vplynou do domácího hodnotového systému, další pak své negativní zkušenosti promění v členství v některé z radikálních opozičních skupin náboženské ideové orientace, jejichž cílem bývá mj. "boj proti západnímu bezvěreckému imperialismu". Nejvyšší procento však tvoří absolventi,

kteří najdou místo ve vládnoucí stranické nebo armádní struktuře a začnou se podílet na opatrné modernizaci (westernizaci) státní správy, justice, kultury, školství a veřejného života vůbec - často hrubě nedemokratickými způsoby.

Také z druhé strany není třeba hned pomýšlet na "boj kultur". V islámských zemích působily a působí desetitisíce západních odborníků - vojenskými poradci počínaje a ochránci přírody konče. Někteří jsou motivováni ryze finančně a po letech se vracejí domů s neskrývanou úlevou. Jiní naopak získají k islámskému světu pozitivní (někdy až romantický) vztah a rádi se tam vracejí. V islámských zemích žijí desetitisíce provdaných Evropanek a Američanek. Některé možná prožijí trauma ve stylu novely Bez dcerky neodejdu, ale naprostá většina jich tam prožije plnohodnotný život v individuální rodině ve velkoměstě, nebo v kruhu tradiční velkorodiny, v každém případě nezažívají nic tak výrazně odlišného od situace, v níž by se octly, kdyby se vdaly do některých oblastí Řecka, Srbska, Portugalska nebo na Sicílii.

Xenofóbní atmosféra živená kolektivním pocitem "tureckého nebezpečí" a dnes "islámského terorismu" či na druhé straně představou "prohnilé materialistické kultury Západu" je snadno prokazatelná obsahovou analýzou sdělovacích prostředků nebo výroků politiků a intelektuálů. Sama o sobě však nemůže tvořit základ osudového "střetu civilizací", na který by se měl Západ připravit masivním zbrojením a plánovat vojenské zásahy všude, kde to uzná za vhodné. Vždyť podobné příklady latentní nebo otevřené xenofobie jsou doložitelné snad mezi všemi evropskými národy. Historicky založené předsudky prohloubené érou nacionalismu a dvěma světovými válkami jsou však v moderních dějinách jen důsledkem čehosi závažnějšího - boje národních států nebo jejich seskupení o politickou moc, o kontrolu území, surovinových zdrojů, výrobního potenciálu a pracovní síly. Zde je třeba hledat odpověď na současné latentní napětí mezi Západem a islámem, především mezi Spojenými státy a některými režimy nebo neoficiálními politickými strukturami v afroasijském regionu. Sama snaha radikálních islámsky orientovaných hnutí a organizací o porážku Západu a nastolení "islámského řádu" je naivní ideologickou fikcí. Mnohem důležitější je skutečnost, že stabilizační rovnováha moci je dnes více než kdy jindy od druhé světové války vychýlena ve prospěch Západu, který dává islámským státům jasně na srozuměnou, že hodlá vojensky a ekonomicky kontrolovat vývoj na celé planetě. Bývalé klasické koloniální velmoci (Velká Británie, Francie, Nizozemí, Belgie, Itálie) si v tomto směru vedou obezřetně a nevýrazně - především kvůli nedostatečnému ekonomickému potenciálu, sníženému zájmu o nekvalifikovanou pracovní sílu a také zkušenostem z období dekolonizace 50. a 60. let. Dávají přednost výběru a přijímání vhodných pracovních sil z bývalých kolonií na svém území.

Jedinou, ekonomicky a také vojensky bezkonkurenční velmocí se od konce 80. let staly Spojené státy. Před půl stoletím si získaly přízeň mnoha politických stran a emancipačních hnutí v Asii a Africe svým odmítavým postojem vůči hroučícímu se klasickému kolonialismu. Dnes je ale situace odlišná. Kombinací finančních, diplomatických a vojenských prostředků si v době studené války zajistily vliv v "ideální polovině" rozvojového světa. Po zhroucení Sovětského svazu, oslabení ekonomického a vojenského potenciálu Evropy a rezignaci Číny na výraznější velmocenské ambice Spojeným státům dnes téměř nic nebrání, aby své "národní zájmy" hájily v kterékoli části světa. Obecně pociťovaný a projevovaný antiamerikanismus v "islámské civilizaci" má především politické, resp. ideologické, a nikoli kulturní nebo civilizační příčiny. Týká se vztahu USA s různými státy nebo opozičními skupinami těchto států. Vyplývá především z následujících skutečností:

USA podporují diktátorské režimy, které jsou v očích tamější veřejnosti nelegitimní - ať už z pohledu islámského právního vědomí (příchod k moci), obecně etického pohledu (uplatňování

moci brutálními způsoby) nebo z pohledu ideově-politického, totiž právě pro zjevný rozpor mezi vlasteneckou a zbožnou rétorikou režimů a jejich praktickou servilitou vůči světové velmoci. Většinou jde o kombinaci všech tří aspektů.

USA poskytují absolutní a nezvratitelnou podporu Izraeli, státu, který je ve většině afroasijských zemí (nejen muslimských) chápán jako poslední produkt klasického kolonialismu, neboť koloniální Evropa mu umožnila vzniknout a poskytla kolonizační lidský potenciál. Od vzniku Izraele jsou USA považovány nejen za přímo zodpovědné za všechno bezpráví páchané na tamějším arabském obyvatelstvu, ale především za to, že Izrael slouží k prosazování zájmů USA na Blízkém východě. Tento aspekt antiamerikanismu ovšem nemá zdaleka tak silný nábožensko-ideologický osten, jak se někdy uvádí ve sdělovacích prostředcích. Podstata konfliktu je politická a její ideologizace či převádění na náboženskou rovinu v některých islámských zemích bývá spíše součástí tamějšího vnitropolitického boje nebo formální složkou režimní rétoriky. Některé islámské režimy na chmurném osudu palestinských Arabů ideologicky vysloveně parazitují.

Soudě podle mnohých reakcí a indicií, politická reprezentace USA projevuje při upevňování svých mocenských pozic velmi málo pochopení a respektu pro národní aspirace islámských států, nezajímá se o historický vklad a hodnoty kulturního dědictví Arabů nebo jiných etnik, svá jednání vedou často bez tlumočnicků arabštiny a přirozeně očekávají, že partnerská delegace přijme za jednacím jazyk angličtinu, často jednájí velmi pragmaticky, přímočaře a s přílišnou dávkou bohorovnosti. Na takové chování jsou politická místa i veřejné mínění v Asii a Africe značně citlivé. Islámské státy v případě USA postrádají jistý, byť formální projev úcty a noblesy, na niž jsou zvyklé u Angličanů a Francouzů. Tento postoj nepochybně živí politický komplex méněcennosti, jímž islámské státy a etnika trpí, a pocit frustrace z toho, že vojensky a hospodářsky silnější strana s nimi často jedná jako s nerovným partnerem. Jakkoli nám tento aspekt antiamerikanismu připadá malicherný a nepodstatný, je nesmírně důležitý v oblastech, kde máme co do činění s živým nacionalismem, s jeho iracionalitou a impulsivností, s odlišnými rysy politické kultury, s neochotou podřídit se chladnokrevným kalkulacím západního světa.

Západ obecně, a USA především, demonstruje svou moc i v mezinárodní diplomatické aréně. Bez sebemenší ochoty konzultovat své spojence nebo prostě reprezentace v islámských zemích demonstruje svou hegemonii jednostranným stanovováním pravidel v ekonomické i politické sféře. Západ často nepřihlíží ke stanoviskům a aspiracím islámských zemí, používá práva veta nebo hrozby odchodem z jednání na mezinárodních fórech a jednáních na půdě mezinárodních institucí (OSN, Světová banka, Mezinárodní měnový fond, tematické konference OSN), jindy používá přímého nebo diskrétního nátlaku, výhrůžek, hospodářského embarga, zmrazení vkladů apod. Tato politika paradoxně podkopává postavení proamerických diktatur, jež se pro své "pokrytectví" či "odpadlictví" (nifák, irtidád - oblíbené termíny islámských radikálních kritiků sekulárních nebo prozápadních režimů) stávají terčem kritiky i násilných akcí různých opozičních proudů - od marxistů, přes liberální nacionalisty až po stoupence islámské přímé akce. Většina z těchto diktatur se drží u moci díky americké politické a finanční podpoře, ale jejich legitimita je často vratká.

Pádným důkazem toho, že se nechystá útok "islámské civilizace" na Západ je skutečnost, že v minulých desetiletích byl asijský a africký antiamerikanismus stejně silný, jako dnes, ačkoli jeho nositeli byli především stoupenci sekulárně nacionalistických ideologií (násirismus, panarabismus strany al-Ba'th v Sýrii a Iráku, Indie, Sukarnova Indonésie apod.) Všechny revolučně nacionalistické režimy 50. - 70. let byly otevřeně nebo mírně antiamerické přinejmenším od chvíle, kdy se jim s určitou kalkulovanou pomocí USA podařilo získat politickou nezávislost na svých koloniálních metropolích. Typickým příkladem je vývoj v

Egyptě 50. let nebo Sýrie na přelomu 40. a 50. let, v Tunisku po roce 1956 atd. Ani půl století vlády revolučním nacionalistům v "islámské civilizaci" nestačilo k tomu, aby zorganizovali koordinovaný "střet" se západní civilizací, třebaže ideologická a vojenská opora v SSSR by tomu mohla nasvědčovat. Rovnováha bloků tomu jistě bránila, ale tím spíše dnes, kdy pověstné nůžky ekonomického a technického rozvoje se mezi Západem a islámskou civilizací stále zřetelněji rozevírají, kdy USA jsou bezkonkurenčním hegemonem mezinárodní politiky a kdy v islámském světě nenajdeme ani dva státy, jež by měly shodné politické záměry, není představa o islámském ohrožení Západu podložena jediným racionálním argumentem.

Proto také nelze přijmout Huntingtonovu předpověď o možném "střetu islámské a západní civilizace". Vědecky jde o špatně položenou otázku, v kontextu reálné politiky je jeho hypotéza jen vítaným motivem pro formulování nové zahraničně politické koncepce USA, v jejímž rámci se tato falešná konstrukce vypouští jako pověstný džin z láhve. Ti, kdo pěstují a do praxe uvádějí "střet civilizací", paradoxně přistupují na hru radikálně islámských skupin, které chtějí sérií jednorázových násilných akcí nastolit reformované islámské uspořádání podepřené vymoženostmi moderní techniky, ale kulturně a právně zakotvené v raném středověku. Cesta k odstranění tohoto neduhu dnešního světa rozhodně nevede přes vykreslování nového obrazu "říší zla" či "osy zla", jež musí být potřeny ve jménu "našeho dobra", protože naše činy jsou "správné". Válečnická rétorika, jež naplno zazněla např. ve zprávě amerického prezidenta George Bushe o stavu Unie dne 29. ledna 2002, svědčí o tom, že "střet civilizací" může být přinejmenším pro některé politické kruhy Západu vzrušující představou. Záleží na tom, kde se "západní civilizace" bude ochotna zastavit při formulování vlastní aktuální definice terorismu a kdo tuto civilizaci bude nakonec reprezentovat.

## 2. Hroživé proroctví: Polemika s Huntingtonem Oskar Krejčí

### Hroživé proroctví

Nejnebezpečnějším důsledkem Huntingtonovy vize střetu civilizací je možnost, že by se mohla stát pravdivou. Většina politiků postrádá jak systematické vzdělání, tak vědomí nadosobních cílů svého snažení. Pro potřeby výkonu svého povolání však obé potřebují. Výsledkem tohoto rozporu je tendence politiků uchylovat se k jednoduchým teoriím, elegantním vysvětlením, k rychlým a zdánlivě snadným řešením. Takovýmto prostým a srozumitelným paradigmatem je i představa konfliktu civilizací.

Povaha politiky jako tvorby umožňuje státníkovi jednat ve směru libovolných cílů. Až po činu následuje jeho "socializace". Děje se tak pomocí vytváření vektorů silových aktivit. Rázance a směr tohoto vektoru je určena tlakem činů jiných státníků, materiálními možnostmi jejich mocenského potenciálu a řádem politiky. Důsledek svobodné akce státníka tak od libovůle motivu neúprosně směřuje do zajištění pravidel politického života. Řečeno jinak, cíl politika může být jakýkoliv, výsledek jeho jednání je však pouze zákonitý. Jestliže politici uvěří, že osud 21. století je zarámován konfliktem civilizací, začnou se podle tohoto paradigmatu chovat. Budou duchovně i materiálně zbrojit pro tento neodvratný Armagedon. Pak ovšem tento zbytečný konflikt civilizací s jeho nepředvídatelnými důsledky způsobí.

### Rytmus politické teorie

Huntingtonova práce *Střet civilizací* byla velice potřebným impulsem k hledání rizikových faktorů ve světě po studené válce. Představa, že kultura definuje hlavní politické cíle, je bezesporu inspirativní. Nejen v prostředí Česka nabízí širší pohled než některými autory zbytečně úzce pojištěná vize ekonomické determinovanosti politiky a sociálního života. To platí především o nejrůznějších variantách modernizačních koncepcí vývoje, jako jsou například některé marxistické vize střídání společensko-ekonomických formací či liberální koncepce stadií růstu od preindustriální k industriální a nakonec postindustriální fázi. Patří ale k pozoruhodnostem politického života, že se vize kultury jako základu politiky periodicky vrací. V diskusích kolem prací S. Huntingtona bylo mnohokrát řečeno, že jeho obraz konfliktu civilizací navazuje na tři velké koncepce obdobného zaměření:

V druhé polovině 60. let 19. století rozpracoval vizi konfliktu civilizací ruský přírodovědec a sociolog Nikolaj J. Danilevskij. Ten ve své knize *Rusko a Evropa*, která po vydání v časopisech byla poprvé jako celek publikována v roce 1871, vypočítal a charakterizoval deset kulturně-historických typů:

- egyptský
- čínský
- asyrsko-babylónsko-fénický
- indický
- íránský
- židovský
- řecký
- římský
- novosemitský čili arabský
- německo-románský.

Patos jeho koncepce pak směřoval k výzvě mobilizovat Rusko a sjednotit slovanstvo proti nebezpečí vycházejícímu ze Západu: psal, že v evropském chápání je civilizace německo-románským výtvozem a je v protikladu vůči ruskému a slovanskému způsobu života. Proto měla být vytvořena protiváha rozpínivosti německo-románské civilizace: Danilevského Všeslovanský svaz neměl usilovat o celosvětovou nadvládu, ale měl být nutnou a zároveň jedinečnou zárukou zachování kulturní plurality, jedinou obranou proti celosvětové nadvládě Evropy.

Počátkem 20. století přišel s pesimistickou interpretací dějin založenou na obrazu vývoje kultur německý filosof kultury a dějin Oswald Spengler. Ve své dvousvazkové knize Zánik západu: náčrt morfologie světových dějin, vydané v letech 1918 a 1922, vykreslil model osmi "vysokých kultur":

- čínské
- starověké semitské
- egyptské
- indické
- "apolinské" (řecko-římské)
- "magické" (iránské, hebrejské a arabské)
- mexické
- "faustovské" (západní).

Nejslavnější myšlenkou této práce je náčrt cyklu vzestupu a pádu západní kultury. Ve Spenglerově pojetí se západní kultura zrodila v 10. století, přičemž jejím tehdejším nejdůležitějším výrazem byla feudální společnost a románská architektura. Vyvrcholením západní kultury byla prý gotika a scholastika, urbanizace znamená konec mládí Západu; úpadek začal renesancí. Nová městská společnost je létem západní kultury, 18. století podzimem a 19. století již zimou: vítězí materialismus, peníze, parlamentarismus a socialismus. Budoucnost prý přinese obnovu přitažlivosti krve a moci instinktu, nastane éra caesarismu a velkých válek. Výsledkem bude všeobecná uniformita, nový druh primitivismu. Řečeno jinak, po tvořivé fázi západní kultury přišla její materialistická etapa a následuje nevyhnutelný zánik Západu.

Dvanáctisvazková práce Studium historie britského filosofa dějin, historika a sociologa Arnolda J. Toynbeeho, vydaná v letech 1934 až 1961, je monumentálním ztvárněním obrazu dějin 26 "lokálních civilizací". Z tohoto souboru v některých svých pracích A. Toynbee vyděloval pět živých civilizací:

- západní společnost, sjednocenou západním křesťanstvím
- pravoslavnou neboli byzantskou společnost v jihovýchodní Evropě a Rusku
- islámskou společnost v oblasti od severní Afriky a Středního východu po Velkou čínskou zeď
- hinduistickou společnost v tropické subkontinentální Indii
- dálněvýchodní společnost v subtropických a umírněných oblastech jihovýchodní Asie.

Vzestup a pád civilizací podle A. Toynbeeho závisí na tvořivé síle elity a vůdců. Úpadek pak tento autor spojuje s nástupem nacionalismu, militarismu a tyranii despotické menšiny. Až jako čtvrtá velká vlna se v 90. letech objevila koncepce amerického politologa Samuela P. Huntingtona. Publikovaná v práci Sřet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu - vydané roku 1996 po velkém úspěchu autorova článku Sřet civilizací? zveřejněného v časopise Foreign Affairs roku 1993 - přináší nové dělení na devět civilizací

- západní
- latinskoamerickou

- africkou
- islámskou
- čínskou
- hinduistickou
- pravoslavnou
- buddhistickou,
- japonskou.

Pro všechny zmíněné koncepce je příznačné propojení obrazu kultury, civilizace a náboženství. Právě náboženství pomáhá zachytit individualitu kultury či civilizace. Kultury jsou do značné míry uzavřené, snad jen u A. Toynbeeho je patrná důvěra v možnost mezikulturního přenosu hodnot. Naopak N. Danilevskij vidí pro slovansko-ruskou kulturu pronikání západního vlivu jako osudovou hrozbu. První tři zmíněné vlny zájmu o kulturu se vyznačují vymaněním se z tradičního eurocentrismu, kdy růst zájmu o neevropské či nezápadní kultury je spojen s uznáním vysoké hodnoty nezápadních přístupů. U S. Huntingtona je patrná tendence k hierarchizaci hodnot kultury - eurocentrismus není odstraněn, ale nahrazen západním narcisismem.

V Danilevského, Spenglerově a Toynbeeho koncepcích je velký důraz položen na studium vnitřního cyklu života civilizace, u S. Huntingtona tento velmi příznačný rys koncepcí jeho předchůdců chybí. Tendence vnímat kultury jako živé organismy v období dětství, dospělosti, stáří a smrti patří k přírodovědnému pohledu na svět, zvláště u N. Danilevského a O. Spenglera. Podle N. Danilevského žádný kulturně-historický typ nezískal privilegium nekonečného progresu, každý žije ve své uzavřené oblasti, dotkne se své vlastní dokonalosti: postupně se stává složitějším, dosahuje vrcholu... a hyne. I podle O. Spenglera je kultura organismem, který prožívá své fáze životního cyklu podobné ročním obdobím. Právě tato skutečnost podle tohoto autora umožňuje předvídat duchovní formy, trvání, ale i názory a produkci západní civilizace. V podání A. Toynbeeho jsou civilizace objektivní reality, z nichž každá prošla stádiem vzniku, většina dosáhla zralosti, některé prožily vzestup, některé prošly i procesem dezintegrace, který byl završen konečnou smrtí. Pro tyto a obdobné koncepce je příznačné, že odmítají existenci lidstva - pokládají lidstvo za vědeckou či prázdnou abstrakci. Například podle O. Spenglera je lidstvo prázdná fráze. Zákonitý pokrok v dějinách neexistuje - každá historická epocha je výrazem mystické a nepostižitelné duše toho národa, který v daném období vládne. Duch jednotlivých kultur je neopakovatelný a nepřenositelný, přičemž žádná z těchto kultur nezaujímá výjimečné postavení: jsou to oddělené světy, všechny mají stejný význam na obecné mapě dějin. N. Danilevskij se jako přírodovědec domníval, že mezi lidstvem a národy je stejný vztah jako mezi přírodním rodem a druhy - existují jen kulturně-historické typy, ne lidstvo. V životě lidského druhu prý není obecný pokrok, postupné zdokonalování. Zároveň žádná národní kultura není podle tohoto autora pouhým stupněm na cestě k jiné. Rozvoj historických národů nepostupuje po jedné linii, ale v několika směrech, tedy paralelně. Tento rys Danilevského koncepce je spojen s jeho odmítáním darwinismu, což má své zvláštní důsledky i v pojetí role konfliktu v mezinárodní politice. Naopak u S. Huntingtona je patrný vliv klasické geopolitiky, sociálně-darwinistické pojetí povahy a existenčního významu konfliktu.

Důležitou zvláštností přístupu N. Danilevského a S. Huntingtona je fakt, že ve svých úvahách kladou prvořadý důraz na politické vztahy civilizací. Je tu však dvojí odlišnost. U N. Danilevského je patrná koncentrace na problematiku vztahů Ruska či Vseslovanského svazu s Evropou. Dílo S. Huntingtona lze pokládat za vyzrálý projev politické globalistiky. Odlišné je ale u obou autorů především pojetí cíle politického snažení či jeho předpokládaného výsledku.



N. Danilevskij tvrdil, že "Všeslovanský svaz nehrozí celosvětovou nadvládou, ale přesně naopak - představuje nutnou a zároveň jedinou možnou záruku zachování celosvětové rovnováhy, jedinou obranu proti celosvětové nadvládě Evropy. Tento svaz by nebyl hrozbou nikomu, ale záležitostí čistě obrannou - nejen v soukromých zájmech Slovanstva, ale celého světa." Výsledkem by mělo být "rovné a spravedlivé rozdělení moci a vlivu mezi těmi národy a skupinami národů, které se mohou počítat v současné etapě světových dějin jejich aktivními činiteli: Evropou, Slovanstvem a Amerikou, které se nacházejí v různých fázích rozvoje." (DANILEVSKIJ, N.J.: Rossija i Jevropa. New York and London: Johnson Reprint Co., 1966, s. 463.) Na první pohled je smysl Huntingtonovy knihy obdobný: v jejím závěru se lze dočíst, že "v rodící se době jsou střety civilizací největší hrozbou pro světový mír, a nejjistější zárukou před globální válkou je proto mezinárodní řád založený na civilizacích." Celá práce se však nese v sociálně-darwinistickém duchu, když především zdůrazňuje permanentní a neodstranitelný charakter konfliktu mezi civilizacemi. Místa dotyků civilizačních okruhů se u tohoto autora mění na frontové linie: "Války na zlomových liniích jsou přerušované; konflikty na těchto hranicích jsou neukončitelné." (HUNTINGTON, Samuel P.: Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 393 a 355.)

Základní vlny zájmů o teorii civilizací a kultur jsou z jedné strany dány originalitou intelektuálních impulsů zmíněných prací, z druhé strany zlomovým charakterem doby, kdy byly psány - v Danilevského případě jde o reakci na sjednocování Německa a obecně na Jaro národů, O. Spengler psal pod vlivem I. světové války, A. Toynbee byl pod vlivem II. světové války a studené války. Práce S. Huntingtona spadá od období hledání vzorců, které by nabídly vysvětlení pro nastupující epochu po studené válce. Všechny zmíněné práce byly výrazem doby, která trpěla či trpí velkým hladem po nových myšlenkách. Ovšem již před N. Danilevským psal své práce německý teoretik K. F. Vollgraff, který pracoval s vizí organického pojetí národů, států a kultur. Viděl stejné zákony v organické i neorganické přírodě a domníval se, že od Francouzské revoluce hrozí Evropě nacionalismus a že je nutné mužně hledět vstříc zániku Západu. Neméně pestrá je i moderní teoretická produkce o kultuře z doby všedních dní - američtí kulturologové A. Krber a C. Kluckhohn již na počátku 50. let 20. století porovnávali 164 odlišných definic slova "kultura", přičemž dospěli k závěru, že ve většině případů byly tyto definice spojeny s výrazem "civilizace". (Viz. Kroeber, A.L., KLUCKHOHN, C.: Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. New York, 1952, s. 191. Cit. Podle VASILENKO, I. A.: Političeskaja globalistika. Moskva: Logos, 2000, s. 37.)

### Nejasné pojmy

V představách S. Huntingtona je pojem "civilizace" synonymem pojmu "kultura". Kultura i civilizace jsou jako kategorie politické teorie právě tak vděčnými, jako i nebezpečnými pojmy. Tato skutečnost je dána tím, že se jedná o kategorie všeobjímající a zároveň neurčité. Neexistují obecně přijaté definice civilizace a kultury. To ztěžuje dialog o těchto kategoriích. Zároveň si ale do těchto pojmů může každý čtenář či posluchač vložit vlastní obsah. Právě takovéto neurčité, oblíbené a často používané termíny mají velký potenciál využitelný při manipulaci.

Samotný pojem "civilizace" bývá používán v několikerém smyslu. Zmatek především působí skutečnost, že tento pojem označuje nejen specifiku lidstva, ale slouží též jako jeden ze způsobů vymezení rozdílů mezi lidmi. Chaos začíná tím, že pojem "civilizace" bývá často užíván k určení vývojového stadia, které je vyšší než divoštství či barbarství. V tomto smyslu má pojem civilizace pozitivní hodnotící zabarvení. Patří ke zvláštnostem Spenglerova pojetí

vývoje, že civilizaci chápal jako projev úpadku. Podle něho se zrod kultury jako probuzení velké duše rovná dětství, následuje vrcholné období v podobě kultury. Když její oheň vyhasne, vstoupí epocha do své poslední fáze - stává se civilizací. Pro tuto civilizační fázi je příznačný kosmopolitismus, masa místo národa, ateismus neboli mrtvá metafyzika místo prvního náboženství. Toto pojetí je však ojedinělé. Podle některých autorů se představa nadřazenosti Evropy nad Amerikou, Afrikou, Asií a Austrálií rodila v 18. století, a to právě spojením pojmů kultura, civilizace a progres. Montesquieuova kniha O duchu zákonů z konce první poloviny 18. století "objevila" morální a politické rozdíly mezi Západem a "despotickým" Východem. V roce 1766 pak v pojednání o francouzských koloniích v Severní Americe fyziokrat abbé de Baudeau spojil pojem civilizace s přídavným jménem "europénne", a to ve smyslu vyššího stadia pokroku ve srovnání s americkým primitivnějším a divošským vývojovým stadiem. Téma se sekularizovalo a postupně posouvalo: synonymy již nebyly Evropa a křesťanství, nýbrž Francie a civilizace. Takovéto pojetí civilizace lze též nalézt i v díle A. Smitha. Počátkem 19. století se již začal užívat pojem "civilizace" v množném čísle.

Pluralitní pojetí civilizace definuje tento pojem jako konkrétní stav kultury určité společnosti či jako kulturně daný celek. Pak lze např. hovořit o barbarské civilizaci či konfuciánské civilizaci nebo pravoslavné civilizaci. Takovéto chápání ztrácí hodnotící náplň a citové zabarvení. Právě toto pojetí je na první pohled příznačné pro S. Huntingtona - ovšem stranickost Západu naznačuje, že za objektivismem je skryta představa o nadřazenosti civilizace MY nad barbary ONI.

"Civilizace je nejvyšší kulturní entitou", cituje S. Huntington A. Toybeeho, podle něhož "civilizace zahrnují, aniž by byly zahrnuty druhými". (HUNTINGTON, Samuel P.: Cit. dílo, s. 34) Domnívá se, že civilizace jsou určitým druhem totality. Tímto způsobem chce S. Huntington naznačit, že civilizace jsou vždy pluralitní a že představují konečnou hodnotu politiky; nic obecnějšího neexistuje. Na první pohled jde o tvrzení stejného druhu jako teze "jablko nezahrnuje jiné jablko"; vskutku si nelze představit jedno jablko jak proniká jablkem druhým. To ovšem neznamená, že samotný pojem jablka není abstrakcí, že neexistuje celá řada zcela konkrétních individuálních jablek, z nichž vznikl obecný pojem "jablko", který sám o sobě neexistuje. A navíc hlavně: pojem "jablko" neznamená, že neexistuje obecnější pojem - "ovoce". Řečeno jinak, vize pluralitních civilizací nevyklučuje vyšší kulturní entitu, lidstvo. Také v odborné literatuře se často vyskytuje obecnější představa "lidské civilizace". To je pojetí širší než zmíněné civilizace chápané jako oddělená kulturní společenstva - slouží k označení specifiky existence lidstva, k vymezení jeho postavení v přírodě. Uvedené nejširší pojetí vychází z faktu, že existuje podobnost či příbuznost všech lidských individuí. Nejvyšší kulturní entitou pak není civilizace jako plurál, ale civilizace jako singulár, civilizace lidského rodu. Neexistují pouze náboženské civilizace, existuje i lidstvo. Kulturu je podle tohoto pojetí nutné chápat jako duchovní a materiální vlastnictví všeho lidstva, způsob odlišnosti od jiných živočišných druhů.

V návaznosti na klasické představy o neexistenci lidstva S. Huntington odmítá vizi existence lidské civilizace obecně. Jako "univerzální civilizaci" označuje soubor názorů a doktrín, které dnes zastává mnoho lidí v západní civilizaci a někteří lidé z civilizací jiných. Tento soubor označuje výrazem "davoská kultura" a dodává, že tato společná intelektuální kultura existuje pouze na úrovni elit. Jenže společné kulturní dědictví lidstva není dáno pouze davoskými zásadami podnikatelů a vybraných politiků. Všelidská kultura se především opírá o existenci základního mravního kodexu, který lze nalézt ve všech civilizacích a bez něhož nemůže lidská společnost přežít jako civilizovaná.

Existenci mravního minima lze zachytit napříč časem a prostorem. Stačí porovnat dvě představy mravnosti. Podle Konfucia "co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim. Pak nebude vůči tobě nenávisť, ať řídíš stát nebo rodinu," (KONFUCIUS: Rozpravy. Hovory a komentáře. Praha: Mladá fronta, 1995, s. 133 a 155.) - a pokládal toto rčení o ohleduplnosti za základ pojmu lidskosti, podle něhož by bylo možné jednat až do konce života. Podle jiné koncepce, kterou představují názory Ježíše, "jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak i vy ve všem jedněte s nimi; v tom je celý Zákon i Proroci". (Matouš 7, 12) Jaký je rozdíl mezi těmito dvěma tezemi? Přibližně polovina tisíciletí, obsah je stejný. Když pak J. J. Rousseau v Nové Héloise tvrdil, že člověk je bytost příliš ušlechtilá, aby byl nucen prostě sloužit za nástroj jiným lidem, otevřel prostor pro modernější vyjádření stejného mravního minima, který pak vyplnil I. Kant.

Také pojem "kultura" bývá užíván v několika podobách. V nejužším pojetí se jedná o umění. Toto populární pojetí má své vysoce kultivované a spekulativní vyjádření ve Spenglerově koncepci, kde duch jednoduše kultur nalézá umělecký výraz a je uměleckými prostředky nejsnáze postižitelný. Tato linie chápání kultury je v Huntingtonově díle potlačena. V širším pojetí je kultura úrovní myšlení a jednání. V nejširším pak souhrnem materiálních a duchovních hodnot vytvořeným buď celým lidstvem v průběhu dějin, nebo určitou společností. Objevuje se ale i jiné pojetí - např. u I. Kanta: pro něho pojem "kultura" označoval totalitu lidského tvůrčího potenciálu, zatímco "civilizace" užitečné návyky a znalosti ztělesněné v praktických úspěších.

Dominující představa kultury je široká a obsahuje soubor hmotných předmětů, institucí a duchovních statků. Toto pojetí kultury tedy zahrnuje stav společnosti, materiální i mravní, osobnostní orientaci, hodnoty, společenské orgány a organizace. Různí autoři pak hovoří o objektivních artefaktech, symbolech, jazyku a pozorovatelných vzorcích chování či o veřejných a sdílených názorech, chování, zmíněných institucích, o sociální struktuře vytvořené kulturou atd. V rámci tohoto celku je tvořivý potenciál kultury zpravidla hledán v duchovních procesech uvnitř jednotlivce, kde vládne podvědomí a imaginace.

I když je kreativní potenciál kultury hledán uvnitř jedince, v oblasti duchovního života je kultura chápána jako skupinou sdílená řada umělých vědomých i nevědomých významů a soudů. Právě s těmito skupinovými kvalitami jsou asociovány pocity, které jsou vloženy do psychiky jednotlivce. Následně tedy lze ke kultuře přiřadit i vzory individuálního a skupinového veřejného chování. V tomto smyslu je kultura pramenem myšlení a jednání, tedy i politického uvažování a chování. Kultura je tedy - mimo jiné - konceptuální strukturou, která činí možnou identifikaci objektů a událostí, je filtrem, který pomáhá interpretovat a reagovat. Kulturní metafory shrnují skupinovou zkušenost a mají poznávací význam. (Viz blíže Political Psychology. Cultural and crosscultural Foundations. Ed. by Stanley A. Renshon and John Duckitt. Houndmills and London, Macmillan Press Ltd., 2000.)

Síla "kulturní pravdy" je silná právě proto, že je rostlá se socializací. Proto jsou tyto pravdy vnímány jako samozřejmé, přirozené a dané. Z tohoto důvodu se také vždy dostaví subjektivní pocit ohrožení svobody, když se člověk setká s jinými kulturními vzory - ať při setkání s menšinami, nebo při přesazení do jiného většinového prostředí. S tím souvisí i skutečnost, že lidé často odmítají kompromisy ve svých kulturních návycích, neboť takovéto změny vyžadují obtížné duševní operace a následné úpravy chování.

Problém neslučitelnosti kulturních vzorů nemusí být hned otázkou válečného střetu ústředních států civilizací. Může se jednat i o problém vnitrostátní, například při kontaktu romského

způsobu života a kulturních návyků Čechů; jiným příkladem může být podpora některých voličů stranám Nové pravice v zemích Evropské unie; příkladem může být i kulturně-politický zmatek v představách Němců z českého pohraničí, kteří se z příslušníků většinového národa v Rakousku změnili v Československu na národnostní menšinu. V okamžicích dotyku jednání podle odlišných kulturních vzorů se u řady lidí dostavuje pocit, že hranice rozdílů životních způsobů je totožná s nepřekročitelnými morálními hranicemi, dojem, že určité hodnoty nelze zradit či nahradit. Tehdy se objevuje zákaz kompromisu, politicko-kulturní tabu. Formuje se vědomí neslučitelnosti kulturních hodnot. Jejich nositelé se domnívají, že jedna podlamuje druhou, že obsahují absolutní pravdu, která je konečná, nedělitelná a nesčítatelná s jinou pravdou. Přibližně jedno a půl tisíciletí byla takovou kulturní samozřejmou pravdou ptolemaiovská představa vesmíru, který se otáčí kolem Země.

## Kultura versus ideologie

Huntingtonova koncepce vnímá civilizaci a kulturu jako hlavní či jediný zdroj identity člověka v politice. Tak tomu ale nikdy nebylo a není ani dnes. Řada motivů politického chování je umístěna v jednotlivcích a je široce sdílena a šířena v kulturní rovině. To vysvětluje, jak se kultura podílí na motivaci chování. Na druhé straně zdroje pohnutek politického chování jsou mnohem pestřejší, Huntingtonova koncepce je příliš monodeterministická. Podněty politického chování mají své biologické, sociální a individuální zdroje, přičemž každý z těchto pramenů motivů je - nebo alespoň může být - vnitřně strukturovaný.

Kultura dává jednotlivci a skupinám nejobecnější hodnotící soudy. Lze tvrdit, že definuje to, čemu se někdy říká národní charakter. Kultura má vliv na nevědomí i vědomí člověka a je podstatná z hlediska jeho socializace. V tomto smyslu kultura dodává světovému názoru obecnější hodnoty než ideologie. Kultura ale jen částečně určuje, jak lidé posuzují jen některé jevy. Ideologie je ta část světónázorových představ velkých skupin a tříd, která je logicky uspořádanější a vedle pocitových stránek zahrnuje i doktríny jako relativně systematizovaný soubor teorií, symbolů, tradic a hesel, tvořící určitý rámec pro praktické jednání skupin. Z tohoto hlediska kultura ideologii předchází, ovšem ideologie je blíže k politickému rozhodování.

Kultura je vnitřně strukturovaný fenomén, přičemž každá její vrstva má své vlastní kulturní a případně i politické specifiky. Tak může být občan České republiky představitelem západní kultury, evropanství, kultury Česka, slezské kultury, kultury moravské vesnice, ale může být též nositelem odlišných kulturních vzorců chování sociálních skupin, jako je např. proletář a buržoa, nebo Cikán a gadža atd. Politizace rozdílů je možná v každé takové vrstvě.

Vyžaduje ale napřed ideologické zdůvodnění. I pak může mít dvě podoby:

- může dojít k vnitrocivilizačním konfliktům;
- existuje možnost mezicivilizační solidarity těchto sociálních vrstev, politizace jsoucí napříč kulturních hranic.

Tvrdit, že kultura určuje civilizační kvalitu života, je asi bližší pravdě než říci, že kultura dodává lidem ucelený světový názor. Kultura vytváří specifické způsoby života a s nimi spojený subjektivní pocit štěstí a svobody. Její nabídka politických hodnot je ale tak obecná, že umožňuje vznik různých, někdy v zásadních politických otázkách protikladných ideologií - takto např. Huntingtonova západní civilizace zrodila liberalismus, komunismus, konzervatismus i fašismus. Výsledkem je, že nelze hovořit jen o rozdílech kultur, ale i o možnosti ostrého, vnitrocivilizačního konfliktu. Kultura vnucuje pouze některé politické

priority, symboly a definice, vybírá pouze některé hodnoty a cíle i pravidla politického chování. Vybírá je tak, že se různým jednotlivcům a skupinám mohou tyto kulturní hodnoty promítat do ideologických hodnot a doktrín odlišným způsobem. Kulturně-politické střety jsou patrné i uvnitř současného Západu, kde vítězný liberalismus ohlašuje a oslavuje zdánlivé řešení sociální otázky, národnostních problémů a vítězství občanských svobod. Stále zde totiž zůstávají politické a ideologické rozpory kolem problematiky životního prostředí, interrupce, kontroly zbraní, náboženství ve školách, cenzury, manipulace atd.

O nezprostředkované přeměně kulturních hodnot na hodnoty politické je možné hovořit jen tehdy, když výlučně kulturní vědomí a nevědomí zformuje svébytné cíle, k jejichž dosažení je nutná politická aktivita. Kulturní odlišnosti v postavení indického a brazilského proletáře nemusí být ale zrovna tím, co tyto příslušníky těchto odlišných civilizací trápí - a že naopak nevidí jako významnou podobnost svých osudů. Každý nemusí pociťovat příslušnost k civilizaci jako nejširší MY, skupinu, uvnitř které se cítí kulturně doma a která jej odlišuje od všech jiných ONI. Někdo může MY vnímat jako lidský rod, jiný jako nadnárodní korporaci.

Existence politických rozdílů i rozporů uvnitř kultury a mezi kulturami zároveň nevyklučuje, že se může formovat taková institucionální síť a taková politická kultura, která umožní propojení osobní a skupinové loajality. Pak se může vytvořit tak hluboký pocit sounáležitosti, že rozdíly nemusí vést ke konfliktům. Každý člověk je multidimenzionální bytost. Má ale též možnost volby: může si tuto svoji složitost uvědomit, nebo může podléhat vnímání sebe sama jako bytosti jednorozměrné. Pak může sebe sama definovat ne jako příslušníka rodu člověk moudrý, ale jako bojovníka rodu člověk západní.

Kulturní motivy politického chování nahrazují v Huntingtonově koncepci obraz zájmů v teorii racionální volby. Zájmy nejsou nezávisle dány - jsou to uvědomělé potřeby, reflexe postavení v sociální struktuře i historickém čase. Motivы politického chování jsou reakcí na status a situaci; definice statusu a situace je poplatná kulturním hodnotám, ale rozhodně ne výlučně. Obhajoba vlastní kultury a civilizace může být politickým zájmem. Politické chování se zpravidla opírá o konkrétnější sociální zájmy, individuální a skupinové zájmy, v mezinárodní politice pak u nejdůležitějšího aktéra, kterým je stát, o národně-státní zájmy. Při definování národního či státního zájmu a zájmu sociálního hraje kultura jen dílčí roli. Postavení i motivace USA jako manažera nadnárodní korporace je jiné než postavení Česka - byť oba regiony patří k západní kultuře.

#### Doktrinální rozpor

Pozoruhodným aspektem Huntingtonovy koncepce je její antiliberální zaměření. S. Huntington spojuje představu o politickém chování státu s obrazem člověka, který nelze bez problémů vtěsnat do liberální doktríny. Je příznačné, že mnozí liberálové v okamžiku, kdy začínají hovořit o mezinárodní politice, utíkají ke konzervativní doktríně; ta však pracuje s jinou definicí člověka, společnosti a státu než liberalismus. Tento skok je zvláště typický pro mnohé přívržence školy politického realismu, k níž je přiřazován i S. Huntington. Zmíněnému zmatku odpovídá i "kolektivistický" obraz kultury a vize konfliktu civilizací.

Liberální představa rozhodování je založena na víře ve schopnost jednotlivce propočítat vlastní zájem, porovnat náklady a zisk. Takovéto rozhodování vyžaduje nezávislost na jakýchkoliv vnějších hodnotách, které by tento kalkul předcházely. Vize, že kultura predestinuje cíle člověka, patří ke konzervativní výzbroji. Ostatně i úvahy o centrální roli náboženství v kultuře tvoří klasické téma konzervativní doktríny, a to již od dob E. Burka a F.

R. de Chateaubrianda. Od tradicionalistické větve konzervatismu pochází i myšlenka o rozhodující roli jednotné židovsko-křesťanské tradice pro západní civilizaci.

Konzervativní jednostrannost S. Huntingtona při definování člověka je patrná i při zdůvodňování konfliktu. Příčinou budoucích sporů, konfliktů a válek je prý "všudypřítomnost konfliktu. Nenávidět je lidské. Ostatně mají-li se lidé nějak definovat a motivovat, potřebují nepřátele: konkurenty v podnikání, rivaly ve sportu, oponenty v politice." (HUNTINGTON, Samuel P.: Cit. dílo, s. 145.) Takto jednoduše, pomocí variace ideje prvotního hříchu a jeho následků, však nelze konflikty a dokonce války zdůvodnit. Lidské není pouze nenávidět - právě tak lidské je milovat. Světový politický systém není složen jen z nepřátelství a válek; takto by nemohl existovat. Neméně významná je i kooperace na bázi vzájemné výhody, poznávací komunikace, někde nezájem, jinde zase solidarita. Determinovanost mezinárodně-politického násilí je mnohem složitější než tvrdí ti, komu stačí biologické, "kulturní" či idiografické vysvětlení. Obtíže při používání pojmu civilizace i jednoduchých soudů o hříšnosti člověka k interpretaci konkrétního politického rozhodování, ale jednoduchých může manifestovat historie Švédska. Tato velmoc v době třicetileté války šířila v Evropě smrt i moderní formy organizace a výcviku armád - a od roku 1809 řeší své mezinárodní otázky bez války. Změnila se v této zemi civilizace, nebo byli vyměněni lidé? Války mají buď obecnější, nebo konkrétnější příčinu než skutečnost, že někde hraničí civilizační okruhy. Možná je jejich zdroj zabudován do politického chování jako jeden z aspektů rozporů a iracionality v jednání člověka. Nebo souvisí se společenským systémem, jeho strukturou (K. Marx a E. Fromm by řekli vykořisťovatelskou, J. Diamond by řekl kleptokratickou), která k moci přivádí sobecké elity. Rozdíly v civilizacích pak mohou posloužit jako záminka k válce, která je stejně dobrá, jako kterýkoliv jiný ideologický prapor.

S. Huntington tvrdí, že sice v době studené války mohl být stát neangažovaný, vlastní kulturní identity se zbavit nemůže. Podle této koncepce se vyčerpaly klasické ideologické motivy a konflikt se vrací ke středověkému náboženskému osvětlení a zapříčinění rozporů. "V právě se rodící globální politice zaujímají místo dvou velmocí z doby studené války ústřední státy hlavních civilizací, které vzhledem k ostatním zemím fungují jako zásadní póly přitažlivosti a odpudivosti". Boj "svobodného světa" proti komunismu vystřídal střet "civilizace Západu" se zbytkem světa. Za nejdynamičtějšího odpůrce Západu je pokládán islám. S. Huntingtona přímo odmítá tvrzení některých západních autorů, ale i někdejšího amerického prezidenta Billa Clintona, že Západ se nepotýká s problémem islámu jako takovým, nýbrž pouze s islámskými násilnickými extremisty. "Čtrnáct století dějin nám... říká něco jiného," konstatuje. (Tamtéž, s. 179 a 248) Proč je tu ale onen konflikt s islámem a není zde konflikt s hinduismem?

Mezinárodní politické vztahy nelze pochopit jen na úrovni vztahu kultur, nepostačuje ale ani poznání rozpornosti ideologických doktrín. Neméně užitečným nástrojem k pochopení jednotlivých událostí je znalost zákonitostí mocenské rovnováhy. Tak je tomu i po skončení studené války. Je možné kreslit etnické a náboženské hranice na mapě světa, význam a struktura státního zájmu se však v mezinárodních vztazích po studené válce kvalitativně nezměnily.

Nelze přehlížet, že pravoslavné Řecko podporovalo NATO při jeho bombardování Jugoslávie. Priorita koncepce státního zájmu před vizí zájmu civilizace je patrná i v událostech po teroristickém útoku proti USA 11. září 2001. Boj proti mezinárodnímu terorismu lze vnímat jako boj proti islámu jen při zjednodušeném pohledu na složení teroristické skupiny a při porovnání odlišného dominujícího náboženství ve Spojených státech a Afghánistánu. Při

vlastním boji USA proti organizaci al-Kaidá a proti afghánskému vládnímu hnutí Talibán byla pomoc převážně muslimského Pákistánu nezastupitelná, důležitá byla i podpora Iránu, Turkmenistánu, Uzbekistánu a Tádžikistánu. Pákistán stál na straně Spojených států, zřekl se jak svého spojenectví s Talibánem, tak i "islámské civilizační solidarity". Také Turecko zůstalo v době bojů v Afghánistánu loajálním členem NATO a převaha muslimského obyvatelstva v této zemi nikterak neznamená, že sekulární pojetí státu je v této zemi automaticky odsouzeno k porážce.

I když na ulicích Řecka v době bombardování Jugoslávie a na ulicích Pákistánu v době bombardování Afghánistánu to vřelo, pro vlády v Athénách a Islamabadu byly důležitější zájmy než náboženská solidarita: v kritický moment si vlády obou zemí vztah "my a oni" definovaly jinak než pomocí představ o civilizační sounáležitosti a protikladnosti. V bojích v Afghánistánu též bylo Spojeným státům putinovské "pravoslavné" Rusko bližší než havlovské "západní" Česko. Otázkou nebylo, podle jakých vzorů ta která země patří do uměle definovaného civilizačního okruhu, ale to, kdo může být užitečnější. Též americký prezident G. Bush ve svém projevu o stavu Unie koncem ledna 2002 označil jako nebezpečné státy Severní Koreu, Irák a Irán, zároveň však hovořil o tom, že USA spolupracují s Ruskem, Čínou a Indií na dřívě nebývalé úrovni - což je politické dělení na MY a ONI, které neprobíhá podle Huntingtonových civilizačních liniích.

Základní politická identifikace v mezinárodní politice v době bombardování Jugoslávie letadly NATO a v době bojů v Afghánistánu probíhala na úrovni států. I proto je pro potřeby poznání mezinárodní politiky užitečnější zkoumat zákonitosti vztahů států než vztahů civilizací. Lze samozřejmě říci, že nejdůležitější vztahy jsou vztahy ústředních států civilizačních okruhů, pak ale platí:

- vztahy těchto ústředních států jsou vztahy mocností podléhající zákonitostem mocenské rovnováhy a až poté ideologickým sklonům a někdy kulturním vzorcům;
- také S. Huntington uznává, že islámská civilizace postrádá ústřední stát a jeho vztahy k Západu se liší stát od státu. (Viz tamtéž, s. 216.) Z tohoto příkladu lze dovodit, že mezicivilizační rozpory jsou specifické, nikoliv typické mezinárodní vztahy.

### Rizika historiografie

Vztah Západu a islámu je jen jedním z mnoha příkladů toho, že v koncepci boje kultur slouží příklady z dějin pouze jako podpůrný argument ideologického obrazu konfliktu. Historiografie přestává být obtížným nástrojem hledání opakování v dějinách, které umožňuje stanovit zákonitosti, a mění se v obhájce předem stanovených tezí. Toto jednostranné dějepiscectví, které vnímá pouze konflikty nebo pouze harmonii, vrcholí u S. Huntingtona v tezi, že "Západ se pochopitelně liší od všech dějinných civilizací tím, že od roku 1500 měl vliv na všechny od té doby existující civilizace. Rovněž odstartoval procesy modernizace a industrializace, které se rozšířily po celém světě, a ostatní společnosti se pak Západu snažily vyrovnat bohatstvím i modernitou." (Tamtéž, s. 368.)

Každý, kdo nepodléhá ideologickým schémátům, ví, že Evropa ve středověku až do 15. století čerpala poznatky z východu, převážně z Číny, a to prostřednictvím islámských zemí. Zdůrazňuje-li někdo roli antiky, nechť nezapomíná, že se jednalo o středomořskou kulturu s neoddelitelným významem Malé Asie, kde ostatně vznikl jak judaismus, tak křesťanství. Mnohé literární poklady antiky se zachovaly jen díky arabským překladům. A už před antikou žili kulturní lidé: Evropa načerpala zemědělský a pastevecký způsob života z Mezopotámie. Tam došlo k první domestikaci rostlin i užitkových zvířat, tedy k vytvoření "evropských"

podmínek k populačnímu růstu a ke vzniku státu. Pro pochopení logiky chování civilizací, jejich vzájemného stýkání a potýkání, je mnohem užitečnější fascinující kniha J. Diamonda *Osudy lidských společností* (Viz DIAMOND, Jared: *Osudy lidských společností. Střelné zbraně, choroboplodné zárodky a ocel v historii*. Praha: Columbus, 2000.) než citovaná práce S. Huntingtona.

Účelové dějepiscectví je zvláště patrné v nejrůznějších textech o evropském sváru Západu a Východu. Pro S. Huntingtona je Západ vymezen zeměpisně a kulturně. Obecně vzato ale "Západ" není objektivní politická entita, ale subjektivní definice něčeho, co není přesně vymezeno ani historicky, ani zeměpisně. To ostatně velice názorně ukazuje i S. Huntington. Dovolává se názorů řady intelektuálů a politiků, pro něž "Evropa končí tam, kde končí západní křesťanství a začíná islám a pravoslaví". Tato linie má být nejen kulturním rozhraním, ale též hranicí ekonomickou a politickou. (HUNTINGTON, Samuel: Cit. dílo, s. 183-184.)

Tím ovšem vzniká zmatek - východní Evropa nejenže není Západem, přestává být Evropou. Západ (a Evropa?) sahá prostě po Tallin - jinak řečeno, až tam, kam se ohněm a mečem prodrál Řád německých rytířů. Západní kultura je rozvrstvená a do značné míry situačně definována. Co je západní tradice, s níž autoři jako S. Huntington spojují nejdůležitější hodnoty politiky? Antická kultura ve smyslu filosofie - nebo ranné křesťanství, středověká rytířskost - či náboženská nesnášenlivost, renesance - nebo upalování čarodějnic, osvícenství - nebo otrokářství, průmyslová revoluce - nebo světové války, Goethe a Schiller - nebo Hitler? Která část tradice dnes mlčí a která promlouvá k politikům a masám? S. Huntington představuje západní tradici jako konglomerát antického dědictví, katolicismu a protestantismu, evropských jazyků, oddělení duchovní a světské autority, společenského pluralismu, zastupitelských orgánů a individualismu. (Viz tamtéž, s. 68-71.) Toto pojetí civilizace, jejíž jednotlivé části mají nejen různou sociální funkci, ale i odlišné dějiny, činí ze západní kultury nesmírně rozpolcený fenomén - a jen obtížně lze v ní jako jádro nalézt náboženství.

V současných koncepcích Západu jsou tři výrazně tendenční prvky v interpretaci dějin:

- snaha vydávat za tradici jen pozitivní část minulosti a nevidět evropskou tradici jako rozporuplnou;
- pojem židovsko-křesťanské tradice;
- vize civilizačního protikladu a kulturní nadřazenosti katolicismu nad Byzancí, což je následně spojováno s náznaky o necivilizovanosti pravoslaví.

Od západní tradice nelze odloučit odpovědnost za "civilizační genocidu", za to, že v průběhu sjednocování světa ve jménu svého náboženství a zisku zničila řadu odlišných civilizací a zmasakrovala jejich příslušníky. Zároveň patos renesance, ale i vznik protestantství, doprovázely krvavé církevní soudy. Řady těchto jevů si je S. Huntington vědom.

- Lze samozřejmě říci, že pro současnou západní tradici je důležitá - a pro některé autory dokonce podstatná - kombinace křesťanského a židovského prvku. Judaismus je ale národním náboženstvím, zatímco křesťanství je univerzálním náboženstvím. I když si nelze představit Nový zákon bez Starého zákona, lze si představit křesťany plné nenávisť vůči Židům. Ve středověku proběhlo v západní Evropě několik vln krvavých pogromů, po nichž následoval útek Židů do východní Evropy; v případě Španělska se jednalo i o útek Židů do muslimských krajů. 19. a 20. století pak přinesly pogromy v carském Rusku, aby vše vyvrcholilo holocaustem v době nacistické Třetí říše v Německu. Spolupráce křesťanských a židovských fundamentalistů je záležitostí



až 2. poloviny 20. století, když se ve Spojených státech koncem 70. let vzedmula nová vlna konzervatismu s výrazným antikomunistickým zaměřením. Na druhé straně je obtížné představit si dějiny "pravoslavného" Ruska bez vlivu židovské kultury: v roce 1989 žilo v Sovětském svazu 10,7 % všech Židů ve světě, zatímco ve zbývajících Evropě jen 8 %. K pozoruhodnostem dějin patří i skutečnost, že v době revoluce roku 1917 bylo 25 % členů vedení bolševické strany židovského původu; ve stalinských 30. letech 40,6 % všech úředníků v SSSR byli Židé atd. (Viz Atlas univerzálních dějin židovského národa. Praha: Victoria Publisching, 1995, s. 278, 214 a 215.)

- Mnozí obhájcí ideje západní civilizace dokáží brát jako samozřejmost politické usmíření mezi katolíky a protestanty, jejichž spor v třicetileté válce zdecimoval Evropu, ale zcela vylučují možnost politického sblížení Západu s pravoslavím. Teze o tom, že by tak Rusko ztratilo svoji identitu, které S. Huntington opakuje po N. Danilevském, má malou hodnotu: získalo by prostě identitu novou, která nemusí být radikálně odlišná. Součástí tohoto přístupu je i pěstování legendy o necivilizovaném byzantismu. Avšak ne barbarů vyvrácený Řím, ale Konstantinopol byl bezprostředním dědicem římského císařství - Byzantskou říši nelze pochopit bez antiky. Tato říše měla nejdelší dějiny evropské státnosti, které opírala o geopolitické postavení, jenž bylo až do začátku kolonizace v 15. století mocensky nejceněnější oblastí evropského světadílu. Pravoslaví sice nepoznalo renesanci a reformaci, ale ani boj o investuru a spolupráci inkvizice se státem. Cezaropapismus, které S. Huntington spolu s mnohými zastánci čistoty západní civilizace pravoslaví vyčítá, v Byzanci skutečně existoval, v novověku je však daleko příznačnější pro anglikánskou církev než pro organizačně decentralizované pravoslaví.

Nejvýznamnějším tmelem onoho hodnotového konglomerátu, který dnes tvoří západní politickou kulturu, není náboženství, ale liberalismus. Ten však není evropskou tradicí ve smyslu staletého skládání civilizace. Navíc liberalismus tuto funkci spojovacího článku neplní pro svoji doktrinární vyhraněnost, ale pro svoji tolerantnost a fakt, že se jedná o sekulární ideologii. Nabízí se pak otázka, zda jsou možnosti tolerance dány hranicemi Západu. S. Huntington se jako někteří antropologové domnívá, že změny mohou probíhat pouze v rámci kulturní tradice, že se samotná kultura nemění. Je-li ale možná smířlivá kombinace katolicismu, protestantismu a judaismu, proč vyloučit politickou a kulturní toleranci zahrnující pravoslaví či ateismus? A jestliže došlo ke kultivaci vztahů mezi křesťanstvím a judaismem, proč by nebylo možné něco podobného ve vztahu Západu k islámu?

Složité a rozporuplné vazby uvnitř západní kultury nepřekoná příslušník této civilizace nalezením logických vazeb, např. mezi antikou a katolicismem, ale emotivní identifikací s hédonisticky orientovaným životním způsobem. Dnes kulturu Západu daleko více charakterizuje holywoodský kulturní primitivismus produkující konzumní masové vzory myšlení a chování než katolicismus či dokonce antika. Zábavný a informační komercialismus rodí onen "civilizační fundamentalismus", samozřejmý obraz nadřazenosti Západu. Zde získává masovou podporu požadavek westernizace světa, který je v řadě ohledů agresivnější než přání reislamizace severní Afriky a Středního východu.

Problémem liberálního sjednocení kultury je i skutečnost, že se západní politická kultura odděluje od etiky. Stát (a případně věda) se má starat o politiku, mravnost pojatá jako dobrovolná aktivita i u politiků zůstala záležitostí náboženství a církví. Základní změnou oproti středověku je odstranění přinucení občana k účasti na aktivitách církví a pluralita vyznání. Liberalismus, který oprávněně odmítá vnímat cíle politiky jako bezvýhradně etické, rezignoval na požadavek moralizování při výběru politických prostředků. Liberální

practicismus a utilitarismus směřují k nihilistické pozici. Ve skutečnosti je toto liberální oddělení morálky a politiky mírně řečeno výsledkem nepochopení antiky a tvrdě řečeno zradou na osvícenství.

Ne všude je postavení církví ve společnosti a etiky v politické kultuře stejné jako na Západě. Čínská kultura může posloužit jako ukázka toho, jak je problematické definovat civilizační okruhy pomocí náboženství. Všeobecně se pokládá za nejvlivnější prvek politické kultury Číny konfucianismus. Podle Encyklopedie Britannica žije v Asii 6,3 milionů lidí konfuciánského vyznání, vedle 383,4 milionů vyznavačů tzv. čínských lidových náboženství. (Citováno poddle The World Almanac and Book of Facts of Facts 2002: St. Martin's Press, 2002, s. 684.) Jiní autoři, jako např. R. Matlovič, se domnívají, že statisticky lze podchytit jako náboženství jen spojení konfucianismu a taoismu; v Číně s miliardou obyvatel se ke spojenému konfuciánsko-taoistickému vyznání hlásí 369,4 milionů lidí. Navíc se ale konfuciánství proplétá s buddhismem. Buddhistů v Číně přibližně 102 milionů: mapa rozložení světových religii, převzatá zmíněným autorem z práce Ch. Parka, pak zahrnuje celou oblast Číny mezi regiony s buddhistickým náboženstvím. Zároveň R. Matlovič uvádí, že se v Číně odhaduje počet ateistů na 71 % obyvatel. (MATLOVIČ, René: Geografia religii. Náčrt problematiky. Prešov: Fakulta humanitních a přírodních vied Prešovskej univerzity, 2001, s. 68, 82, 249 a 270.)

Všechny tyto údaje lze pokládat za pravdivé. Souvisejí se skutečností, na kterou upozorňovali již někteří osvícenci: ve východní kultuře se problematika morálky pěstovala mimo uzavřené náboženské systémy. Jedním z důsledků této skutečnosti byla náboženská tolerance, která je pro většinu dějin Evropy neznámým jevem. Umožňuje i onen podivný synkretismus, slučování protikladných filosofických koncepcí, jako je konfuciánství a taoismus, do společných obřadů. V samotném konfucianismu pak etická problematika tvoří jádro politické teorie a má podobu rozvoje toho, co by bylo možné dnes nazvat pěstováním občanských ctností. Viděno z tohoto zorného úhlu, nepředstavuje Konfucius a Aristoteles žádný civilizační protiklad - podoba struktury jejich uvažování je nesporná.

### Soužití civilizací

Velká přitažlivost idejí civilizačního konfliktu ve světě po studené válce není dána tím, že by byly mimořádně propracované, ale tím, že chybí konkurenční pozitivní ideál. Znalost koncepcí, které tvoří alternativu obrazu sváru civilizací, je malá a jejich propagace téměř žádná. To se týká především těch přístupů, které se orientují na humanistické hledání možnosti vývoje civilizace. Vzhledem k tomu, že budoucnost existuje ve variantách, jsou ale diskuse o tom, jaká ona budoucnost má být - zda vývoj hegemonisticky uspořádaného světového politického systému bude směřovat k posilování mezinárodního práva a univerzálních institucí směrem ke světovému státu, či zda je budoucnost ve znamení konfliktu mocností usilujících o změny současného uspořádání v multipolární, nebo zda budoucnost patří sváru civilizací - nezbytné.

To, že existují odlišná náboženství, neznamená, že neexistuje řada hodnot patřících všem civilizacím a že zde není univerzálně užívaný technologický pokrok či závažné globální problémy. S. Huntington oprávněně upozorňuje, že stejné vzdělání elit, ekonomická spolupráce či obdobná masová kultura jsou jednotlivosti, které mohou být méně významné než konfliktní vztahy civilizací. Jenže jako komplex tvoří tyto jednotlivosti základnu, která může přispět k zabránění konfliktu civilizací. Vnímat svět skutečně globálně znamená nejen

vidět kulturní odlišnosti, ale i to, co různé civilizace spojuje. Důležité je i racionální pojetí rozdílů.

Obečně platí, že rozdíl nemusí být vždy příčinou konfliktu. Rozdíly mohou obohacovat. Dosáhnout tohoto cíle ve vztazích odlišných civilizací především vyžaduje "humanizaci politického dialogu". Takovýto humanistický dialog civilizací, jak upozorňuje I. Vasilenková, "obohacuje partnery, neboť nechápe jiné jako hranici svých možností, ale jako jejich rozšíření. Taková presumpce umožňuje každé civilizaci překonat vlastní sociokulturní egocentrismus... Jiná civilizace se stává zajímavou a hodnotnou právě díky svým zvláštnostem a rozdílům..." (VASILENKO, I. A.: Politická globalistika. Moskva: Logos, 2000, s. 328-329.)

Koncepce, které by představovaly alternativu vizím střetu civilizací, existují. Shodné morální minimum, které lze zachytit ve všech civilizacích a které je podmínkou existence lidské civilizace, se rozvětluje do široké škály představ. Lze jej nalézt v úctě ke společnému kulturnímu dědictví, v představách potřeby nové globální kultury, chápané někdy jako trvale udržitelný rozvoj, a v požadavcích solidarity vyrůstajících z univerzalistických koncepcí. Ty jsou nejméně tak sofistikované jako koncepce sváru civilizací. Jsou ztvárněny v mnoha podobách filosofického a někdy i náboženského universalismu, v liberálním kosmopolitismu, socialistickém internacionalismu, ale i v moderním environmentalismu.

Představa mezicivilizačního konfliktu je příkladem pesimistické globální prognostiky. Může být pravdivá - stačí, když jí nejnvýznamnější státníci uvěří. Podstatné proto je, zda ti, kdo budou odpovědní za zahraniční politiku mocností, budou opírat své rozhodování a jednání o obraz toho, co civilizace odlišuje, nebo o to, co lidstvo spojuje. Hlavní riziko dnes není v rozdílech západní, čínské či islámské kultury, ale v agresivních ambicích Západu vydávat svoji civilizaci za nejvyšší úroveň vývoje lidstva a za univerzální kulturu. Právě tento narcismus a netolerantnost vůči jiným kulturám je hlavním nositelem nebezpečí, že se vize konfliktu civilizací naplní. Dialog civilizací bez válek a násilí proto vyžaduje nové přístupy především ze strany Západu jako nejmocnější civilizace dneška.

### 3. Prorokovali proroci... Stanislav Komárek

Je tomu právě deset let, co vyšla kniha "systemizovaného proroka" z amerického State Departmentu, Francise Fukuyamy, s mnohoslibným názvem Konec dějin a stala se bestsellerem. Už tehdy mi bylo těžko uvěřit, že historie končí a americký model liberálně konzumního plesání už bude v sladkém bezčasní celosvětově trvat na věky.

Cílem knihy, zejména politologické, ovšem dnes samozřejmě není zohlednit co nejméně aspektů sociální skutečnosti a být "na dlouhé lokte" ověřena během dějin. Cílem je svést se na nějaké momentální konjunktury, třeba euforii z konce studené války, a dosáhnout vysokých nákladů a efemérní, byť intenzivní slávy. Zítřek už přijde a své vlastní pravdy si vyžádá, či lépe řečeno stvoří. Je-li Fukuyamova kniha roztomile naivní, je Sřet civilizací Samuela Huntingtona, prorokujícího z harvardské univerzitní stolice se stejnou grációzností jako kdysi Pýthie ze své trojnožky, knihou nejen mnohem brizantnější, ale i nebezpečnější. Kámen úrazu všech profecíí je ovšem v tom, že jednou vysloveny mají tendenci se samy uskutečňovat. Úspěšný prorok, který si to většinou ani sám neuvědomuje, se podstatným způsobem může na uváděných změnách podílet, pak se hřeje na slunci slávy a je sám o sobě přesvědčen, jak že geniálně vyhmátl skryté zákonitosti dějin. Jen blázen by přehlédl a ignoroval neobyčejné rozdíly v mentalitě a kultuře různých současných regionů a latentní napětí, které mezi nimi vzniká. Jedna věc je ovšem o něčem takovém vědět, druhá je z tohoto napětí vzniklý sřet předvídat a tím jej nepřímou do světa volat. Tenze lze najít mezi jednotlivými lidmi, národy, rasami, kulturními okruhy, společenskými vrstvami, pohlavími, generacemi, náboženstvími, politickými či sexuálními orientacemi a kdoví čím ještě. Potíž je v tom, že rozšíří-li se všeobecné přesvědčení, že nějaká společenská situace musí "nutně" nastat, zajisté k tomu i dojde. Zatímco v minulosti byla fundace takovýchto "nutností" primárně náboženská (první křížová výprava započala, jak známo, papežovým výkřikem: "Bůh to chce!"), počínaje 19. stoletím přišla do módy fundace "vědecká". Pomysleme jen na Marxovy profecie o třídním boji a proletářské revoluci. Obdobně byl "vědecky" a "nezvratně" doložen konflikt ras a dnes je na řadě sřetnutí různých civilizací (autor sice nevýrazně uvažuje i o tom, jak se mu vyhnout, ale žáci bývají radikálnější svých mistrů). Je dobře pomyslet, že až do vzplanutí nacionalismu v 19. a 20. století se po více než pět set let Češi a Němci v české kotlině vždy jakž-takž porovnali. Teprve poté, co si na otázku: "Co je smyslem českých dějin?" odpovíme, že konflikt Čechů s Němci, začíná být jasné, co je v příštích letech na programu. Právě tak je otázkou obecného vnitřního vyladění a nikoli nějakých "objektivních" daností, co je snesitelné a co už ne. Za pozdního Rakouska se Čechům zdály nesnesitelnými věci, které by se po většinu 20. století jevíly bagatelami ("to se nám to úpělo pod Habsburkem!", říkali jsme za komunismu). V Německu první poloviny 20. století zcela převládal názor, že německý národ má nedostatek životního prostoru a "musí" někam expandovat. Po válce se plocha Německa zmenšila o třetinu, přičhrnuly se masy vyhnanců z celé východní Evropy (ztráty, ač na absolutní číslo vysoké, nebyly na procenta tak značné) a pojednou bylo prostoru dost a je ho dost podnes. Huntingtonova kniha je velmi čtivá a oplývá spoustou jednotlivostí. To, že se opírá o "fakta" (lat. factum znamená něco učiněného, udělaného, třeba v laboratoři nebo statisticky), navozuje dojem, že sřet civilizací se blíží "zákonitě". Je pochopitelně známo, že v houšti světových jednotlivostí nikdy nechybí dostatek důkazního materiálu pro libovolnou tézi, již jsme se z toho či onoho důvodu rozhodli věřit, jak říká už Arthur Koestler. Politologie, sociologie a výzkumy veřejného mínění se mají k sociální realitě spíše jako zahradnická příručka k rostlinám či manuál pro krotitele k živočichům (v porovnání třeba s botanikou či etologií) a mají většinou blíže k manipulaci než k nezaujaté deskripci (tu by musely dělat zcela tajně, což samozřejmě není ten případ). Marxistická téze o tom, že

"buržoazní sociologie" společnost pouze popisuje, zatímco marxistická mění, se dávno stala skutkem, byť jinak, než si zastánci kdysi představovali. Svět je vůči člověku a jeho vnitřním očekáváním pozoruhodně vstřícný - platí-li to do jisté míry i o mimolidském světě a jej sledujících přírodovědcích (to je ovšem jiná kapitola, na niž zde není místa), platí to o lidském světě dvojnásob - malý pokus na sousedovi, s nímž začneme jednat jako s gaunerem, nás o tom velmi rychle poučí - dříve zdánlivě neškodný pan Novák se vyvine v takovou exemplární svini, že přetrufně naše nejsmělejší očekávání.

V rámci polárního chápání světa bývá zvykem v jedné knize zjevit jen polovinu pravdy, hlavně aby zněla úderně a vypočítaně - buď je Arab, pijící kokakolu, už dnes malým Američanem, nebo je čímsi bytostně cizím, co baží po zničení našich hodnot. Že jsou to dvě vypreparované polární téze o téže věci, části konzumentů jaksi uniká. Teprve když politologická konstrukce nahradí v mysli většiny čtenářů pozorovací talent, mohou se podobné knihy stát objevnými a klíčovými. Předvídat konflikty je vždycky jaksi lehčí než předvídat smíření - nevěle, xenofobie a zášť rostou samy jako pýr v poli, zatímco toleranci je na všech stranách třeba pracně pěstovat. Není tak úplně s podivem, že manhattanskou tragédií "předvídala" i celá řada katastrofických filmů či videoklipů (sám jsem uvažoval v srpnu minulého roku, že na obálku své tehdy právě dopsané knihy nechám udělat koláž s pochodující janičárskou armádou a siluetou Manhattanu v pozadí, po 11.září by to však vypadalo jako konjunkturální kýč). Je to trochu něco podobného, jako že loď typu Titanicu jaksi svádí alespoň k nezbedným představám o jejím potopení (že to ovšem nějaký zločinný fanatik udělá, je věc jiná). Na principu synchronicity vznikají ještě daleko obludnější předvídací "náhody" - jak známo, hypertajné krycí názvy jednotlivých normandských pláží vyšly během přípravy spojeneckého vylovení jako součást křížovky v jakémsi britském časopise - autor, okamžitě vyšetřovaný, neměl o ničem ani tušení. Děsivý manhattanský útok jsem prožil v Istanbulu - většina "západních" Turků z něj byla šokována, ale prostí kurdští trhovci na bazaru byli nadšeni : "Amerika, bum, bum!" Podobně, jako nález archeopteryxe pět let po Darwinově vystoupení i on přišel pro některé kruhy jako na zavolanou (shodou okolností také právě pět let po vyjití Huntingtonovy knihy). Má-li Amerika plnit svou úlohu světového dohlížitele, musí být někde "Říše zla", proti níž se dá ve jménu samozřejmého dobra bojovat (zločin takového rozsahu pochopitelně volá po odplatě a afghánské angažmá plně chápu - spíše mne mate poměrně brzké a úplné vítězství nad Talibanem, něco, co se v Afghánistanu, byť za pomoci místních spojenců, dosud žádné cizí moci trvale nepovedlo). Usama bin Ladin, dosud nechycený a zřejmě ani nezabitý, plní úplně ideálně roli arcid'ábla jako z nejpokleslejšího románu - pohádkově bohatý, brilantně inteligentní, naplněný satanskou zlobou, nepolapitelný, vyskytující se všude a nikde, možná i zcela vymyšlený, ale zcela jistě tahající kdesi v skrytu za nitky všech zel a zvěrstev. Così jako arcilotr Goldstein z Orwellova románu 1984 v lehké kombinaci s Velkým Bratrem tamtéž.

Obdobné figury tak od formátu Juraje Jánošíka výše budí zájem, ba nadšení (Evropa i Čína vyprodukovaly zcela nezávisle loupežnické romány, i intelektuální zbojníci a la Guzmán či Ernesto Guevara uváděli v nadšení masy). Nepodivilo mne tudíž, když jsem zaslechl fragment rozhovoru dvou studentek o tom, že Usama je "pěkný a zajímavý mužský" a že by s ním "mohly", vedený zjevně nikoli v žertu. Je tudíž vynoření se podlého a nebezpečného Nepřítele z hlediska velmoci nikoli trapným nedopatřením, ale čímsi, čeho je zapotřebí jako dobytku soli. Krásnou podobnou scénu jsem zažil z ruské strany ve zmateném roce 1992 v Murmaňsku při pitce s důstojníky z atomových ponorek, kotvících na hypertajné základně Jokaŋga-Gremicha. "K čemu teď armáda, když už nepřítel není a Američanec je jako rodný bratr?! A není-li nepřítel, co jsme my ? Hrdinové ? Ne, paraziti, paraziti jsme, a co s námi bude - pracovat neumíme, na jiné lidi jsme si odvykli, dům na jihu nemáme, snad abychom se

zastřelili!" Tak tito kupodivu docela rozumní mužové hovořili. Proto se střetnutí civilizací velmi hodí - celé muslimstvo jako nepřítel, to už stojí za to. Samozřejmě se na oficiální rovině zdůrazňuje, že není muslim jako muslim, ale v lidovém chápání splývají jaksi v jedno (není jistě třeba zdůrazňovat, že muslimstvo je asi zhruba stejně homogenní jako křesťanstvo, od utažských mormonů po Etiopany). Každý, kdo se s muslimy setkal, dobře ví, že naprostá většina z nich jsou příjemní a přívětiví lidé, agresivní a nebezpeční asi v té míře jako my. Zároveň však uvidí i obtížnost vzájemného pochopení (ta pochopitelně začíná už u vlastní manželky a dětí, ale o tom většinou nehovoříme). V jedné zapadlé iránské vsi, kam asi sotva zabloudil Evropan, k nám přišla deputace v čele s panem učitelem a předala nám s velkou vážností sérii otázek ve špatné angličtině k písemnému zodpovězení. Utkvěly mi v paměti: Z které země pocházíte? V jakého boha věříte? Jaké je u vás počasí? Jsou u vás vězení? Kolik u vás stojí kilo rýže? Kolik jedno vejce? Jste šťastní? atd. Druhý den si odpovědi s mnohým děkováním odnesli k dalšímu prostudování. Trochu mi to připomínalo přistání létajícího talíře s ufony znalými angličtiny. Co bychom se těch nebožáků s tykadélky asi ptali? Je na Marsu voda? Je na Marsu demokracie? Dělíte se na samečky a samičky? Jste na tom vašem Marsu šťastní? Něco či někoho "pochopit" znamená především si na něj zvyknout. Ve slušnější společnosti se často používá fráze "Já mu nerozumím" jako zdvořilejší opis pro "Já ho nemám rád".

Manhattanský incident ublížil západním společnostem mnohem víc, než ztrátou čtyř tisíc životů a dočasným hospodářským propadem - otvírá dveře k bezpečnostním opatřením všeho druhu včetně rozmanitých fyzlování nového typu zcela dokořán. "Chcete, aby se vrátil Goldstein?" zněla v Orwellově Oceánii řečnická otázka, pokud se snad někomu některé z opatření Velkého Bratra nelíbilo. Zdá se, že nás čeká atmosféra obležené pevnosti, v níž třeba Izrael žije už po léta (zvyknout si lze na všechno - je-li každou noc letecký poplach, udiví nás, když jednou není - i za poslední války v Německu se pekl chleba, kojilo a přebalovalo - nové problémy by byly daleko méně drastické, spíše jaksi dusivější a důkladnější).

I mně leží uchování zbytku okcidentálních svobod na srdci, byť je zřejmé, že to s nimi nebude tak, jak to stojí v proslovech a učebnicích. Dnešní "demokracie" má k tomu, co označovalo toto slovo v dávných Athénách, asi tak daleko, jako slovo "mír" v ústech soudruha Brežněva k tomu, co by pod tím rozuměl křesťanský či islámský mystik. Neudivuje mne, že polovina Američanů ze svého volebního práva ani nečiní potřebu. Nepředstavujme si ostatně, že jsme všichni získali společenskou emancipaci a pokrokem jen privilegia někdejší šlechty, jak to zdůrazňoval třeba Emanuel Rádl - možnost volby a vlastního rozhodnutí, cestování pro zábavu, možnosti se vzdělávat, mít dostatek kvalitního jídla, vypraného prádla, vlastní příjemně vytopený pokoj. Stejně se na celou společnost rozšířily některé aspekty nevolnictví - vydanost na pospas jiným, na rozdíl od feudála jaksi neosobním silám, pro většinu společnosti záplava málo uspokojující a stereotypní práce, neustálá kontrola opět spíše neosobními dráby, převaha jalových a otupujících zábav ve volném čase. Tzv. sociální stát tuto situaci nelepší, ale naopak prohlubuje. Stále ještě žiju v Evropě, kromě staré nostalgie i proto, že pořád ještě nejlépe splňuje to, co od života očekávám. Kdybych se toho nadál v Číně, zajisté bych se tam odstěhoval. Kéž by to ještě chtělo navzdory myšlenkám o střetnutí civilizací nějakou dobu vydržet.

#### 4. Model spíše varovný Luboš Kropáček

Premýšlíme a diskutujeme o obraze světa po zhroucení komunismu, kdy skončilo bipolární ideologické soupeření a studená válka dvou velkých táborů. Místní konflikty, které na ni navazovaly v různých mimoevropských ohniskách, sice často přetrvávaly, někdy s pozměněnou rétorikou a sestavou podpůrných sil, přesto však na čas převládla euforická nálada. Do koherentní vize ji stvárnil Francis Fukuyama ve své knize o konci dějin, daném celosvětovým triumfem liberální demokracie. Tomuto vítěznému proudu se v jeho paradigmatu odmítají podřítit pouze dvě enklávy odporu: islámské země a autoritářské společnosti východní Asie. Islámský svět Fukuyama označil za "říši zahořklé nechuti" vůči demokracii. Kořeny tohoto postoje shledával v pocitech poraněné důstojnosti muslimů, poté co nedokázali ochránit svou tradiční společnost ani si úspěšně osvojit techniky a hodnoty Západu.

Odlisný obraz světa nabídl S. Huntington. Navázal v podstatě na Fukuyamovy úvahy, ovšem již v období, kdy irácká okupace Kuvajtu a následující napětí a válečná operace Pouštní bouře ukázaly, že dějiny konfliktů a násilí rozhodně neskončily a že jmenovitě Blízký východ - mimo jiné se stále nevyřešenou palestinskou otázkou - zůstává nadále vznětlivým sudem prachu. Huntingtonovu článek Střet civilizací? z léta 1993 předcházelo rychlé ožívování starých předsudků a krystalizace nových stereotypů, které v západních bulvárních i vážnějších médiích a ve veřejném mínění ve svém souhrnu tlačily na pranýř islám jako nového nepřítele a hrozbu namísto zhrouceného komunismu. Zdeděné předsudky a účelové nebo nepřemýšlivé interpretace zpráv o fundamentalistických tendencích v soudobých muslimských společnostech daly vzniknout islamofobii. Slovo samo, obecně srozumitelný a přijímaný novotvar, se poprvé objevilo v americkém tisku v roce 1991 a velmi rychle se rozšířilo. Huntingtonův článek představu islámské hrozby ústrojně vsunul do nového, pluralitního modelu světa po pádu komunismu.

Teze o rozdělení světa na sedm až devět civilizačních okruhů či krátce civilizací s hrozbou těžko řešitelných konfliktů, pokud střet překročí hranice mezi civilizacemi, měla obrovský ohlas. Článek se stal nejbouřlivěji diskutovaným materiálem z Foreign Affairs za celé půlstoletí. Většina odborných analytiků a komentátorů vyslovovala výhrady. Na úrovni běžné žurnalistiky se však Huntingtonova varovná představa, osekáná do podoby očekávatelného scénáře budoucího dění, ujala jako vyhledávané, rádoby moudré, obecně použitelné koření senzacechtivého zpravodajství o konfliktech v islámském světě a na jeho pomezích. Zvláštní obliby nabyla lakonická formulace islám má krvavé hranice.

Po velké odezvě článku Huntington svou tezi o rozdělení světa na civilizace publikoval v nové, podstatně rozšířenější a promyšlenější knižní podobě v roce 1996. Vypustil větu o krvavých hranicích a rozpracoval naopak myšlenku, že okruhy mimo západní civilizaci přijímají technickou modernizaci, ale odmítají převzít západní kulturu, westernizovat se. Diskuse pokračovaly a pokračují dál. Autor těchto řádků se do nich zapojil kritickými výhradami, které formuloval v závěrech svých monografií Islámský fundamentalismus (1996) a Blízký východ na přelomu tisíciletí (1999). Huntingtonův model multipolárního světa civilizací se mezitím stal také tématem mezinárodních diskusí, kdy se akademický zájem propojuje s politickými úvahami o potřebě praktických kroků sloužících k prevenci neblahých možností; takovou starostlivost lze ostatně vyčíst jako závažnou část Huntingtonových závěrů. Vzhledem k reálnému dění i k utvzování převážně negativního mentálního rámce, v němž je reflektováno, v úvahách na různých úrovních vystupují stále více do popředí otázky

islámu. V dubnu roku 1999 se v Berlíně z iniciativy tehdejšího německého prezidenta R. Herzoga sešlo významné fórum o vztazích mezi západním a islámským světem. Konalo se pod záštitou prezidentů nebo králů 6 evropských a 5 muslimských států s perspektivou dalšího monitorování příštího vývoje. Výhodiskem debat bylo sjednocující přesvědčení, že krizový scénář vylíčený Huntingtonem jako "střet civilizací" rozhodně nevyjadřuje nevyhnutelný osud. Mohl by se však stát skutečností vinou mezikulturní ignorance, lhostejnosti a vzájemných nedorozumění. Je proto zapotřebí rozvinout společné úsilí k zabránění konfliktu mezi oběma kulturními okruhy. Konference odborníků pak konkrétně rozpracovala úkoly mezikulturního dialogu s tímto cílem.

Další, širší podněty k diskusím dal přelom století či tisíciletí. Objevily se úvahy na témata: bude 21. století muslimské? křesťanské? americké? Zlověstné impulzy přinesly hned v prvním roce století 11. září teroristické útoky na americké cíle, promyšleně zvolené s ohledem na symboliku a maximalizaci ničivého účinku a psychologického dopadu na západní svět. Myšlenka "střetu civilizací" se prodrala na obrazovky a na první stránky novin prakticky všude. V našem českém mikrokosmu se netušeným, ale nakladatelsky jistě blahodárným kouzlem koincidence objevil v knihkupectvích již pět let očekávaný český překlad Huntingtonovy monografie právě v této rozjitřené době loňského podzimu. V anketě Lidových novin "Kniha roku" se ocitl v první desítce. Některé názory hodnotících si zasluhují přetisknout: Konečně jsem nahlédl, proč nás nemají druzí rádi, ačkoliv v celku za nic nemůžeme (J.Jandourek). Tahle kniha vyvolává střety lidí, kteří ji četli... boří spoustu mýtů o roli západní kultury v soudobém světě... vybízí k usilovné snaze nově definovat - v nových podmínkách světového rozložení sil - smysl a podstatu a taky morálku západního civilizačního okruhu (O.Neff).

V tomto kontextu se nemohu zdržet položit důraz na další závažnou stránku Huntingtonovy práce, na varování, které jednak sama vyslovuje, jednak si zasluhuje jako kritiku zvenčí. Upozornil jsem na toto nebezpečí již před lety, varování před osudovostí se ozvalo v berlínské deklaraci, tatáž obava se ozvala v diskusích letos na podzim. Očekávání konfrontace může připravovat půdu pro její rezignované nebo dokonce vstřícné přijetí. Lidé mohou začít jednat v intencích vštěpovaných očekávání. Bezděčně se z podvědomí vybavuje věta z dávných gymnaziálních učebnic latiny: Vates vanus fuerim! Kéž jsem byl špatným prorokem! Alternativa: jediná univerzální civilizace

Huntington samozřejmě věnoval a nadále věnuje pozornost argumentacím, které proti jeho modelu staví odlišná pojetí současného a budoucího světa. O silné důvody se opírá zvláště představa světa jako jediného, stále úžeji a pevněji provázaného celku. Husté a okamžité komunikační propojení všech světadílů inspirovalo již před lety McLuhana k slavné metafoře "globální vesnice". Zvykli jsme si na komunikaci on-line a od doby Pouštní bouře i na válku v přímém přenosu. Globalizace trvale postupuje ve všech sférách: v politice, hospodářství i kultuře. Naráží přirozeně také na odpor, jejím protipólem je kulturní fragmentace, jíž Huntington pozvedá v "civilizačním" pojetí neprávem na úroveň rozhodujícího činitele.

Početné velké problémy současného světa mají globální charakter, jdou napříč "civilizacemi". Do jejich souboru patří nepochybně otázky devastace životního prostředí, epidemií včetně AIDS a také morálních selhávání, jaká představují zvláště korupce a neúcta k životu, sklouzávající až k terorismu. Vědomí o transkulturní povaze těchto a podobných zel se odráží v činnosti institucí, zřízených ve společném zájmu všech v mezinárodním, světovém měřítku. V jednotlivých okruzích se přitom přirozeně mohou projevovat některé zvláštní rysy



nebo tendence. Všude jsou ale také zřetelně patrné souvislosti s nevratnými změnami, které přináší proces globalizace, navozený Západem.

Mezinárodní konference a dohody o ekologických otázkách vycházejí zřetelně z poznání, že svět tvoří jediný, uzavřený systém, není už kam expandovat, a je tedy třeba životodárné přírodní prostředí chránit a ozdravovat. Jednotlivé okruhy se tu liší způsobem a stupněm svých podílů na devastaci: vyspělý Západ nese odpovědnost za mnohostranné škody, jež vyvolává jeho průmyslová hyperprodukce a sklon k plýtvání; subsaharská, místy se již přelidňující Afrika za ničení porostů nešetrným přepásáním, spalováním či znečišťováním pod tlaky jednak nedostatku, jednak modernizující se ekonomiky. Známé jsou tendence přemísťovat toxickou a znečišťující výrobu z euroamerického okruhu, kde přibývá ekologické ostražitosti, do chudých afrických a asijských zemí, kde se navíc nabízí úspora na mzdových nákladech. V péči o zdraví člověka se všude ve světě projevil blahodárný vliv rozšíření účinné západní medicíny, na druhé straně však vyvstávají nové problémy. Zůstaneme-li u příkladů z Afriky, nelze si nevšimnout, že stěhování obyvatel do měst vyvolává změny ve stravování a ve způsobu života, které s sebou nesou onemocnění západního typu (zvláště nádory a kardiovaskulární choroby), vodohospodářské projekty nahrávají leckdy malárii a tropickým parazitárním onemocněním a zvýšená mobilita za prací nebo za bezpečím přispívají k šíření AIDS. Podle statistik se zdá, že islámský okruh se svou přísnou sexuální morálkou odolává tomuto modernímu moru nejúspěšněji.

Korupce, tj. zneužívání svěřené moci k soukromému prospěchu, patří nepochybně k největším zlům naší doby a celého našeho světa. Je zlem morálním, jak se nepochybně shodnou všechna náboženská učení, zvyšuje bídu chudých a vážně kompromituje pokrok, jehož ve světě v minulém desetiletí dosahovaly myšlenky demokracie. Odpovědnost za boj proti korupci nesou vlády, soudy, média, občanská společnost i soukromý sektor, a to tváří v tvář až fantasticky širokému spektru forem, jak se dnes korupce ve světě praktikuje. Diskusím o tomto zlu i o způsobech, jak je potírat, zvláště větší průhledností pohybu prostředků, byla věnována X. mezinárodní protikorupční konference organizace Transparency International. Konference se konala loni na podzim v Praze, zhruba měsíc po osudném 11. září. Je příznačné, že vzhledem k univerzální povaze tohoto sociálního zla, ani na plenárních zasedáních, ani ve zvláštní arabské sekci, nepadla sebemenší zmínka o čemkoliv osobitém pro islám či muslimské společnosti. K chorobným rysům, které rovněž sdílejí všechny okruhy dnešního světa, patří bezpochyby nedostatek úcty k životu. Obdiv k hrubosti a násilí, jaký pěstují všude v globalizovaném světě média od komiksů a knížek až po brakové filmy a spolu s nimi počítačové hry a pochybné zábavy part mladistvých, kombinuje v různých směsích stará, tradiční pojetí cti s modernějším prosazováním osobního zájmu. Leckdy se uplatní i prvky xenofobie, někdy rasismu. Nálepku "islámského terorismu", kterou od loňského podzimu západní publicistika opatřuje vybrané terče globálního protiteroristického tažení téměř paušálně, muslimové vnímají jako hrubě nespravedlivou. Teror, definovatelný jako "běsnění bezmocných" (E.Kohák), vyrůstá prokazatelně z různých prostředí a příčin. Nemalý počet teroristů vyrostl v USA (unibomber, Mac Veigh z Oklahomy, vraždící školáci, rozesílatelé antraxu aj.), někteří také na půdě buddhismu (sekta Óm Šinrikjó), vnímaného obecně jako umírněná, meditativní životní cesta. Výčet by mohl postupně zahrnout všechny okruhy. Má-li tažení proti terorismu skutečně splnit deklarovaný cíl a přinést potřebné bezpečí, bude po opadnutí dnešní první vlny, vzduché vůlí k odplatě, potřebovat obsáhlejší a hlubší analýzy stavu světa a příčin ničivého a vražedného násilí.

Huntingtonovy "civilizace" neexistují v čisté podobě. Ve všech případech jde o vyabstrahovaná seskupení, z nichž žádné nezůstalo nedotčeno silným mnohostranným vlivem

Západu. Ten svou dominanci zřetelně uplatnil v 19. a v první polovině 20. století, kdy naprostou většinu světa uvedl do soustavy koloniální nebo polokoloniální závislosti. Tento stav zachycuje Huntingtonova mapa Západu a ostatku světa k roku 1920. I oblasti, které Západ neovládl přímo - jako Latinská Amerika, Rusko, Čína, Japonsko a některé další oblasti Asie - byly zapojeny do světové ekonomiky a procesu společenské a kulturní modernizace podle západních vzorů. Čechokanadský politolog Victor M. Fic staví svou kritiku Huntingtonova modelu na argumentacích, že koncem "zlatých dvacátých let" byl svět již připraven k evropské integraci a k postupné globalizaci na základě dalšího technického pokroku a prosperity (Nové uspořádání světa, Brno 1999). Tuto vizi zmařil však na několik desetiletí nástup fašismu a po něm komunismu. Fic soudí, že dnešní lidé, poučenější zkušenostmi, obnovují v procesu globalizace tuto vizi v nových, zabezpečenějších podmínkách. Pozapomíná při tom, že pohled z mimoevropských břehů nemusí být vždy totožný.

Systém světového panství Západu, vedoucí k rozkladu tradičních mimoevropských kultur, našel a stále nachází názorné zpodobení ve stovkách lidských příběhů vylíčených významnou částí moderních literatur asijských a afrických národů. Zobrazují věrněji životní úděly lidí a působí přesvědčivěji než Huntingtonovy účelově preparované politologické teze. Předvádějí názorně osudový kulturní rozštěp, který západní koloniální i pozdější vliv vyvolal mezi generacemi, mezi městem a venkovem, mezi různými skupinami politických i intelektuálních elit. Tituly románů známého nigerijského autora Chinuy Achebeho vyjadřují samy dějinnou změnu: Věci se rozpadají, Už nikdy klid... Výsledným pocitem bývá často lítost, že si lidé už nerozumějí. Někdy, zvláště u maghribských autorů, převažuje pocit i vlastní osobní rozervanosti, nejistoty o vlastní identitě. Fukuyamova dvojí výtka muslimskému světu nebere dostatečně na vědomí, že kritizovanou zahořklou tu vyvolala interakce se Západem, který vystavil tradiční muslimskou společnost destabilizačním tlakům a nadále pak svou hegemonii hájí účinným systémem zadržování potenciálních konkurentů. Zhodnotit co nejspravedlivěji koloniální období, klady a zápory, zůstává stále aktuálním úkolem historiků. Poznamenalo osudy a smýšlení kolonizovaných národů i lidí v evropských metropolích. Koloniální nadvláda vytvářela příhodnou půdu pro hodnotící úvahy o Sobě a o Jiném. Arogantní představy a praxe nadřazenosti připravovaly, jak konstatovala Arendtová, cestu k totalitarismu v metropolích samých. Sugestivní literární vizi dopadů panství nad "barbarským" Jiným nabízí Conradovo V srdci temnoty. V mimoeuroamerickém světě dnes někdejší, nepříliš dávná zkušenost koloniálního podřízení živí pochyby o směru a případných skrytých záměrech globalizace. Arabové si pro tento pojem vytvořili novotvar *caulama* (doslova "zesvětovění"). Pro mnohé, kteří nový pojem přesně nechápou, se někdy nabízí zjednodušené rovnítko k jinému novotvaru: *amraka* tj. amerikanizace. Pro národ, vychovávaný k hrdosti na někdejší slávu středověké arabsko-islámské civilizace, nezní perspektiva plného sledování cizí cesty nikterak lákavě. Zločinné útoky na WTC a Pentagon lze vyložit nejspíše jako projev napětí a krize v celosvětové civilizaci. Politolog Pavel Barša si v zatím první české monografii věnované údajnému mezicivilizačnímu střetu v optice 11. září klade otázku, zda jde o politický střet s nábožensko-civilizačním protivníkem, nebo o konfrontaci s patologickým výhonkem nezvládnutých důsledků evropské kolonizace a následné dekolonizace? Odpovídá ve smyslu druhé interpretace (Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?).

Souhlas s Baršovým názorem podpořme opětovnou připomínkou obrazu z krásné literatury, tentokrát z pokladnice čistého humanismu A. Saint-Exupéryho. Když se Malý princ ucházel o porozumění s liškou, poučila ho, že zůstane již navždy zodpovědný za to, co si k sobě připoutal.

## Alternativa: Dva světy

Obecná tendence lidských společenství rozlišovat dichotomně my a oni dospěla západní expanzí po průmyslové revoluci k celosvětové formulaci: svět tvoří Západ a Východ "a ty dva se nikdy nesejdou" (R.Kipling). Vznikl však stále účinněji fungující světový trh s nerovným postavením partnerů v systému komparativních výhod a nadnárodní dělby práce. Po druhé světové válce se prosadilo poznání, že ekonomickou dominancí Západu již není zapotřebí udržovat silou. Ve slovníku zkratkovitých symbolů užívaných ve svérázném socio-ekonomickém zeměpisu moderního světa se ujala nová dvojice pojmů: Sever (tj. především nejzdrárnější prosperující Západ) a Jih. Rozdíl je především ekonomický: na jedné straně bohatí a dále bohatnoucí, na druhé straně chudí, neprivilegovaní, ti, jejichž méně rozvinutým zemím se začalo eufemisticky - byť někdy s upřímnou nadějí - říkat "rozvojové". Tento rozdíl jistě měl a má i svůj kulturní rozměr, mimo jiné i v politické kultuře. V literárním vyjádření několik autorů personifikovalo protiklad Severu a Jihu postavami ze Shakespearovy Bouře: dominantního Prospera a drsného ostrovního domorodce Calibana, formovaného i deformovaného vnějšími vlivy.

V době ostrých ideologických zápasů za studené války byly státy světového Jihu - či třetího světa - předmětem zájmu obou soupeřících bloků, vítanými spojenci v hlasovací aritmetice OSN i aktéry zástupných střetů. Komunisté se snažili posilovat svůj vliv v Hnutí nezúčastněných. Čína si otevřeně činila nárok na vedoucí roli v čele "světového venkova", "proletářských národů" či prostě třetího světa. V Asii, Africe a Latinské Americe se zachycovaly různě adaptované výhonky marxismu v podobě revoluční ideologie psanců této země Frantze Fanona, guevarismu, latinsko-americké teologie osvobození atd. V muslimském světě toto soupeření až do konce 80. let ovlivňovalo rétoriku sporů mezi revolučními a konzervativními či umírněnými režimy. Většinu tehdy užívaných slovních klíšé odplavila vlna změn při zhroucení komunismu. Přežívají nicméně ideje islámské revoluce, které za použití myšlenek iráckého Muhammada Bábira Sadra a libanonského Músy Sadra vypracoval a zpoučarizoval Chomejní. Fanonovy teze zde dostaly nová, islámská jména a podepření o Korán. Podle Chomejního výkladu ve světě probíhá náboženský a sociální zápas mezi světovou arogancí (istikbár) a poníženými (mustad'afún), kterým Bůh přislíbil svou přízeň a následnická práva. Není bez zajímavosti, že k obdobné nábožensko-sociální rétorice sáhl v letech 1990-91 také Chomejního protivník Saddám Husajn, když se s jistým, byť omezeným úspěchem snažil po okupaci Kuvajtu vyburcovat hněv muslimů i dalších národů třetího světa proti petrodolarovým monarchiím a USA.

Studená válka skončila, realita hospodářsky a sociálně zaostávající části světa, realita bídy a hladu však trvá. Polovina světové populace žije za méně než dva dolary denně, miliarda lidí denně usíná o hladu (W.Clinton). Huntington tuto bídu přezíravě odsouvá ze svých úvah, protože "chudé země nemají politickou jednotu, hospodářskou sílu a vojenskou schopnost postavit se vyzývavě proti zemím bohatým". Z takto úzce pojatého zorného úhlu má asi pravdu. Problém je ale širší. Světový Jih je jistě pojem nepřesný, pouhá orientační metafora. Asijští tygři a petrodolarové monarchie se z něj vyčleňují, naopak však přibýly některé postsovětské republiky a celkově pojem neztratil své opodstatnění. Má je pouze v historickém a strukturálním vztahu k Severu a v systému hodnot a směru a temp rozvoje, jež vyznačil Sever/Západ a v němž Jih zaostává, a to často až přes práh bolesti. Oba světy žijí v jediném společném systému, který však není tak harmonický, jak soudil Fukuyama a jak jej jako pojem zavrhuje Huntington. Jih může za své druhořadé a leckdy ponižující postavení dávat Severu najevo nevolí a hněv individuálními činy. Zvláště bolestné jsou pro Sever přistěhovalecké tlaky, dodávky drog a různé podoby organizovaného zločinu. Zatímco první

typ jednání odráží relativní přelidnění a těžké životní, leckdy i bezpečnostní podmínky na Jihu, v druhém a třetím podnikavci z Jihu využívají klimatu mravního a hodnotové rozvolnění, které v bohatých zemích šíří požívačný konzumismus.

Rozdvojení světa podle sociálních kritérií se odráží i ve sporech na Západě mezi širokými spektry pravice a levice. Diskutuje se o vztahu k volnému přelévání kapitálu, o dluzích nejchudších rozvojových zemí a o žádoucí podobě nového mezinárodního pořádku. Diskuse budou asi i nadále přesahovat až do málo produktivních podob bouřlivých demonstrací proti mezinárodním finančním institucím a zasedáním vysokých představitelů západního a přidruženého establishmentu. Demonstranti s oblibou vytyčují paušální hesla proti globalizaci. Na druhé straně někteří z těch, kdo na mnohé jejich požadavky pohlížejí příznivě, vidí naopak naději v projektech globalizace, pokud mají trvale na zřeteli nikoli kumulaci zisků do stále týčž pokladen, ale demokracii, lidská práva, ochranu životního prostředí, rovnost a spravedlnost a uznanou odpovědnost za globalizační dopady.

Podnětnou úvahu o vyhlídkách 21. století předložil počátkem letošního roku americký exprezident W. Clinton. Položil důraz jak na nutné změny v chudých zemích, tak na potřebu vysokého uvědomění Západu o vzájemných závazcích a odpovědnosti. Útoky z 11. září označil za stejný projev globalizace a vzájemné závislosti jako prudký ekonomický růst. Rozlišil dva typy předpovědí, jaké bude počínající století. Optimisté z bohatých zemí sázejí na další ekonomický růst a prosperitu, na rozvoj informačních technologií a na rozvoj vědy, demokracie a pozitivní diverzity. Pesimisté, tedy ponejvíce lidé z chudé části světa, vidí spíše krizi životního prostředí a rostoucí zdravotní potíže. Loni v září se k těmto hlasům přiřadila předpověď růstu terorismu nasazujícího do vražedných akcí stále rafinovanější zbraně. Jako potřebnou odpověď Clinton navrhuje další kolo odpuštění dluhů těm nejchudším za podmínky, že vše investují do vzdělání, zdravotní péče a rozvoje. "Mnoho lidí cítí hněv, protože chtějí být součástí zítřka a nenalézají nikde otevřené dveře", říká exprezident a ukazuje, kde a jak je otvírat.

Také na pořadu jednání "Davoského" fóra, letos přesunutého do New Yorku, se objevují po loňských událostech s větší vahou témata přesahující pouhou ekonomiku: bezpečnost, boj proti chudobě a důraz na sdílené hodnoty a respekt k odlišnostem. Správná předsevzetí, jen aby nezůstala pouhými slovy. Bude totiž potřeba se uskrovnit a chovat se ohleduplněji ve světě i doma.

Islámský okruh

Když Huntington v roce 1993 vypočítával krvavé hranice islámu, uvedl střety mezi muslimy a křesťany v Nigérii, libyjsko-čadský konflikt, vleklou válku v Súdánu, střety na Balkáně, v Kašmíru i komunalistické střety v Indii, únosy a boje na Filipínách a židovsko-muslimský konflikt v Izraeli/Palestině. Pozdější komentátoři mohli přiřadit také Čechensko, bylo by možné dodat také ujugurské hnutí v Číně a další příklady. Jestliže se zamyslíme nad příčinami těchto konfliktů, ukáže se, že každý má své vlastní příčiny. Společným jmenovatelem jsou nejspíše nedořešené problémy různé koloniální minulosti. Náš názor se tu plně shoduje s Baršovým. Druhotně tu však nastoupí na scénu muslimská "civilizační" zvláštnost, totiž zřetelná solidarita muslimských center s bojujícími souvěrci. Huntingtóna tu mohla k jeho názoru inspirovat někdejší Kaddáfího praxe podporovat muslimy zapletené do konfliktů kdekoli na světě, stejně dobře, jako se zřejmě polovědomky dal strhnout klasickou islámskou mezinárodně právní teorií dělící svět jednoduše na "příbytek islámu" (dár al-islám) a "války" (dár al-harb).

Moderní muslimský svět a jeho myšlenkový potenciál jsou ale podstatně složitější. Islám nemá jednotné náboženské ústředí, avšak od roku 1971 dokázaly státy s muslimskou většinou ustavit společnou Organizaci islámské konference. Ta sdružuje 56 států nejrůznějších tendencí ve vztahu k demokracii i k islámu samému: sekulární Turecko i přísně islámský Írán, konzervativní Saúdskou Arábii a další zálivové monarchie i Libyi překypující revoluční rétorikou, státy, které poznaly tradiční orientální despocii i komunistickou diktaturu. Nepřekvapuje, že muslimové, žijící v širokém zeměpisu od pobřeží Atlantiku až po jižní ostrovy Filipín, na územích různých starých civilizací a substrátových kultur, nemluví jediným hlasem. Když se po vítězství islámské revoluce v Íránu v roce 1979 v západních médiích rozvířily debaty o hrozbě muslimského džihádu, přední odborníci (jako John Esposito aj.) upozornili, že islám není monolit a nedisponuje vojenskou silou schopnou ohrozit Západ. Nic takového ostatně ani nezamýšlí. Podobně jako v širším celku třetího světa hrozbu představují pouze akce menších skupin.

Terorismus, k němuž západní publicistika tak ráda přidává přívlastek "islámský", se v tomto okruhu rozvinul především jako forma boje v zemích, které neposkytly opozici prostor k řádnému politickému soupeření ve stylu západní demokracie. Islamistické bojůvky vraždící v 90. letech Evropany v Egyptě nebo Alžírsku usilovaly především o to, zasadit úder domácí vládě. Podobně i Usáma bin Ládín směřoval své nepřítelství prvotně proti Saúdské Arabii a teprve druhotně proti Spojeným státům. Mezi hořkými výčitkami, které islamisté Američanům adresují, stojí obecně na prvním místě podpora Izraele v jeho politice proti Palestincům, u bin Ládina pak podpora královského saúdského režimu.

Teroristické akce překročily domácí rámec nejprve únosy letadel a několika případy explozí v západní Evropě nebo v USA. Sluší se zdůraznit, že islámské duchovní autority takovéto činy ve velké většině odsoudily. Skutečně nadnárodní teroristické seskupení se ustavilo až v Afghánistánu za bojů proti sovětské okupaci. Po vyhnání sovětských vojsk se veteráni z afghánské války rozešli na jiná bojiště, včetně Bosny a Alžírsku. Když Afghánistán ovládl extremisticky tvrdý režim tálibánů, bin Ládín se svými druhy zřídili v této zemi hlavní stan své nadnárodní sítě al-Káida. Protiteroristické tažení Američanů a jejich spojenců zlikvidovalo jak al-Káidu, tak tálibánský režim. Jako zásadní vyvstává dnes otázka dalších vztahů mezi Západem a muslimským světem, jehož oficiální představitelé - mimo Irák - posavadní tažení proti terorismu podpořili.

Ve vzrušených diskusích vedených od loňského září je islámskému světu předhazován nezájem o demokracii, nerespektování lidských práv, směšování náboženství a politiky, odmítavý postoj k sekularizaci společnosti a zášť vůči Západu. Skutečnost je složitější. Muslimské společnosti jsou samy až rozervány diskusemi o těchto otázkách. Většina má zájem o demokracii, ale mnozí se jí zároveň bojí. Zvláště se obávají rozkolísání mravních hodnot, jaké vyčítají Západu. Přesto nezaujatý pohled na vývoj v minulém desetiletí naznačuje, že určité kroky k demokracii - někde delší, jindy jen opatrné - byly učiněny. K překonání strachu slouží i argumentace koránským pojmem šúrá (tj. vzájemné porady) jako domácí formulí občanské participace na veřejném životě. Také v diskusích o lidských právech se srážejí koncepce odmítnutí, s naprostým přijetím a s většinovým proudem, který se přijetí snaží zakotvit v islámských koránských hodnotách a vhodných prvcích tradice. Důraz na politiku jako součást islámu je příznačným rysem islamistických hnutí; jejich odpůrci naopak takové spojení odmítají a přejí si ryzí zbožný islám, očištěný od politických ambicí a docela určitě od násilí. Také v debatách o sekularizaci zaznívá široký vějíř představ: od názoru, že jde o koncept vyvěrající jen z evropského pojetí zvláštní církevní organizace, který je pro islám bezpředmětný, přes názor, že sekularizace je s islámem neslučitelná, až po opačné

přesvědčení, že jde o žádoucí uspořádání, vzhledem ke zneužívání náboženství ve stávající společenské pseudomodernitě.

V diskusích o demokracii muslimové přirozeně zvažují také koránský pokyn, vyjádřený Boží chválou obce, která přikazuje dobré a zakazuje zavrženíhodné (Korán 3:104 a 110, 9:71 a 31:17). Tato formule sloužila v tálibánském Afghánistánu k tvrdým moralizujícím persekucím a je stále využívána jako ideový základ činnosti náboženské policie v Saúdské Arábii i v některých dalších státech. Může být ale vyložena i pozitivně jako pobídka k občanským ctnostem a úctě k morálním hodnotám. Právě deficit mravního řádu patří k předním výtkám, které mnozí muslimové adresují Západu. Evropané a Američané vidí zase naopak v tvrdostech řádu, jak jej uplatňují některé muslimské země, případně požadují islamistická hnutí, zneužití, jaké kompromituje samu ideu mravnosti. Z hlediska univerzální etiky lidských práv pokládáme za nepřijatelné stránky islámského práva (šarí'y) zvláště nedostatečné uznání svobody a rovnosti náboženství, podřízené postavení žen a šarí'atské tělesné tresty.

Sluší se dodat, že muslimští liberálové usilují na všech těchto polích o nové, humánnější interpretace.

Za současného napětí je na místě si připomenout, že staleté dějiny vztahů mezi muslimským světem a Evropou nebyly jen trvalou válečnou konfrontací, jakou staví do popředí Huntington, ale vyznačovaly se také vzájemně prospěšným obchodem a bohatým předáváním filosofických, vědeckých a mnohostranných dalších kulturních podnětů. V tomto smyslu také Doporučení Parlamentního shromáždění Rady Evropy ze září 1991 konstatovalo jednoznačně, že islám - s výjimkou jeho fundamentalistické varianty - k Evropě patří a měli bychom se vzájemně lépe poznávat. Za současné krize by se Západ neměl snažit muslimy pokořit, ale přijmout je za partnery ve společném pluralitním světě, jestliže totéž žádáme z jejich strany. Křesťanský pohled

Tváří v tvář nebezpečí nových konfliktů křesťané vnímají svou odpovědnost a úkol být strůjci pokoje. Svou vlastní univerzalistickou povahou křesťanství vidí svět jako jediný pluralitní celek. Znamý teolog Hans Küng trvale zdůrazňuje, že mír ve světě předpokládá mír mezi náboženstvími. Ve svém projektu Světový étos klade důraz na potřebu globální shody na základních etických hodnotách ve světě, kde se již dávno provádí světová politika a světová ekonomika. Základem mezináboženské shody je zlaté pravidlo, k němuž se hlásí všichni: chovej se k druhému tak, jak chceš, aby se on choval k tobě.

Úcta k pluralitě lidských kultur se po mnohagenerační zkušenosti misijní činnosti vtělila do dnešní zásady inkulturace evangelia. Církev se naučila respektovat sekulární charakter moderních společností a své poslání evangelizovat směřují nikoli k institucím, nýbrž ke svobodným lidem, občanům, mužům a ženám, při úctě k jejich různému kulturnímu zázemí. V západním, namnoze dechristianizovaném okruhu a v různé míře i v okruzích dalších k tomuto poslání patří také úkol pomáhat lidem překonávat děs z prázdna, chránit je před destruktivními sektářskými kulty (jaké se objevují ve všech okruzích) a ukazovat cestu k plnějšímu, bohatšímu, smysl majícímu životu.

Od poloviny 20. století křesťanské církve vyslovují úctu také muslimům a snaží se vést s nimi na všech smysluplných úrovních dialog. Ten se rozvinul v různých podobách i v místních komunitách v Evropě, kde žijí přistěhovalci z muslimských zemí. Cenný je dialog všedního života a spolupráce na konkrétních otázkách ve společném zájmu. V obecnějším plánu se dialog může užitečně zabývat i otázkami lidských práv a svobodou, postavením a úkoly

náboženství v sekulární, uznaně pluralitní společnosti. Má smysl hovořit také o početných etických otázkách, před které věřící staví rychlý rozmach věd a společenských idejí (bioetika, eutanazie, hodnoty rodiny aj.).

V dnešním napjatém ovzduší mají obzvláštní význam výzvy k míru, proti roztáčení spirály násilí ve Svaté zemi a proti jakémukoliv zneužívání Božího jména a náboženství pro cíle nebo metody, které Boha ve skutečnosti urážejí. Papež Jan Pavel II. opakuje při všech příležitostech, že zabíjet ve jménu náboženství je hrubý protimluv. V závěru muslimského ramadánu vyhlásil loni na 14. prosince postní den i pro katolíky. Koncem letošního ledna se již po třetí sjeli do italského Assisi představitelé všech významných světových náboženství, ze světa islámu celkem 31 duchovních z 19 zemí. Každá náboženská skupina se modlila zvlášť, svým způsobem, podle vlastní víry a tradice, s úctou k druhým. Všechny přitom spojovala intence modliteb: za mír, za ukončení terorismu a válek.

Všichni sdíleli a sdílejí úzkost o osud světa, který je nepochybně jediný a společný. Nebezpečí, která mu hrozí, nemají pevné rysy hranic mezi národy, třídami či "civilizacemi". Vyrůstají z velkého počtu rozeklaných a propletených kořenů, a lze-li pro ně vůbec nalézt společného jmenovatele, pak je jím podle křesťanského slovníku zřejmě nedostatek lásky, či v terminologii sekulárního humanismu mravní selhávání lidí, zaslepovaných možnostmi, které nabízí moderní svět, před tvářmi druhých, vnímaných silněji jako konkurenti a objekty ziskné nebo útočné manipulace než jako bratři, přátelé, partneři či spoluobčané.

## 5. Střed a střet civilizací

### Zdeněk Zbořil

*Jedna z věcí, které každý zná, ale nikdo doopravdy neví, jak je názorně vyložit, je, že politika země odráží její kulturní vzorec...Mezi proudem událostí, které tvoří politický život, a pavučinou věr, které obsahuje kultura, je těžké najít střední termín. Na jedné straně vše vypadá jako neuspořádaná změť intrik a překvapení; na druhé straně jako rozsáhlá konfigurace ustálených soudů.*

Clifford Geertz  
Politika významu/The Politics of Meaning  
1972

Ještě v polovině devadesátých let 20. stol. visela v kanceláři presidenta ČR na Pražském hradě jediná mapa. Byla to mapa Evropy od Pyrenejského poloostrova po Ural a od Skandinávie po severní pobřeží Afriky. Její významnou částí bylo Středomoří (nebo Středozeří), jakási připomínka teritoriální rozlehlosti antického Říma, a v samotném středu byla Praha, hlavní město tehdy Československé republiky a magický bod střední Evropy. V 16. století, století evropské kartografie, znázorňovali různí čeští vydavatelé Evropu jako pannu, jejíž korunovanou hlavou bylo Španělsko, rukou držící říšské insignie Itálie na Apeninském poloostrově, země Franků a Germánie byly hlavní částí jejího korpusu, uprostřed bylo Regnum Bohemiae a daleko na východě, na rozevláté a jakoby nekončící vlečce byl bezprizorný Rusland.

Na začátku osmdesátých let mohli návštěvníci indické ministerské předsedkyně Indíry Gándhíové vidět v jejím přijímacím pokoji The Map of World, na které většinu plochy pokrýval indický subkontinent, zřetelný byl ještě Himaláj, méně zřetelné bylo území Čínské lidové republiky a tehdejšího Sovětského svazu a jen někde na okraji mohl nepředpokládaný zájemce vyhledat západní pobřeží Spojených států. Evropa byla také téměř neviditelná, snad jen jako nějaký vzdálený poloostrov, na kterém najít tehdejší hranice mezi Československem a Maďarskem bylo nemožné. Podobně se dívají na svůj svět z Japonska nebo Korejského poloostrova, který, ač rozdělený imperialisty, vnímají jeho v historii nikdy neexpandující obyvatelé, jako těžiště vyváženého světového řádu a jeho symbol je dokonce součástí státní vlajky. V japonských školách visí na stěnách mapy světa s centrálním bodem na Havaji nebo v Honolulu, s ironií bychom tam mohli najít jakýsi Ground Zero japonsko-amerických dějin - Pearl Harbour.

Vzeme-li do ruky mapu jakékoli letecké společnosti, v níž jsou zakresleny její destinace, uvidíme, že i taková mapa světa má svou zvláštní ideologii, vztahy mezi jejími částmi jsou definovány fyzickými konstantami stejně jako na mapách vojenských stratégů, kteří do nich zakreslují pohyby pozemních armád, dráhy mezikontinentálních raket a trasy elektronických a laserových vyzvědačů kroužících okolo planety Země.

Málokdo si v dnešní Evropě, vchované v eurocentristických tradicích, uvědomuje, že rozlehlost indického subkontinentu nebo celé jihovýchodní Asie se kryje s prostorem od polárního kruhu na severu po střed Sahary na jihu, od Portugalska po věčně zamrzlé oblasti za Uralem. Prostoru, v němž dnes hledáme helénsko-judaistickou a křesťanskou civilizaci, svět pravoslavní i islámu nebo různé jiné geopolitické celky, které jsou dědictvím geografického determinismu, později obohaceného o nejrůznější ideologie evropského expansionismu nebo světového řádu.

Dávni vladaři indických, indo-malajských a indo-javánských států, a jejich politická elita - bráhmani, uměli vyjádřit komplexnost světa, vesmíru a duševních i fyzických sil



prostřednictvím mandaly - mýtického diagramu a jeho politických souvislostí. Vědomi si nekonečné různorodosti entit, které bychom dnes mohli nazvat kulturami a civilizacemi, rozdělili lidi na ty, kteří přicházeli z moře (v malajštině orang laut) a ty, kteří žilina zemi (orang negeri). Své sídelní město, v jehož středu vystavěli svůj palác (na Jávě kraton), považovali za střed celého vesmíru. V tomto středu, mj. i středu politického uspořádání, na mýtické hoře Meru, usedal panovník nebo vladař, jehož atributem byla vznešenost, dnes bychom řekli charisma, a který byl uznáván jako nejmoudřejší, nejspravedlivější a nejmocnější. V soustředných kruzích, okolo jeho osoby nebo sídla, byli jeho nejbližší spolupracovníci, jímž náležela výkonná moc, a které on posvětil svou magickou silou, vírou, názorem nebo politickým přesvědčením. V soustředěných kruzích okolo tohoto centra žili strážci pořádku i státního pokladu, výběrčí daní, produktivní zemědělci a řemeslníci a trochu parazitující obchodníci. Obývali území, které bylo označeno nějakou hranicí (v některých starých textech se říká, že bylo ozářeno velikostí panovníka) a za touto hranicí byla již jen území přátel, neutrálnů a nepřátel. Jednou z úloh vladaře bylo neustále posouvat hranice takto vymezených území dále od středu, neustále dobývat jiné světy (jak by řekl Don Juan nebo Alexandr Makedonský), z neutrálnů vytvářet přátele a z nepřátel neutrály.

Nápadně podobná je koncepce světa kosmu obsažena i v staročínské politické teorii, jejímž základem je jednota nebes a země, jejímž svorníkem je přijatý a uctíván panovník, jehož objem moci sice doznává neustálých změn, ale který je stále centrem dění, ať již jej nazýváme císařem, presidentem nebo tajemníkem. Z tohoto středu pak vidí svá území jako provincie, dočasně více nebo méně vzdálené, ale stále náležící k světu, kterému určuje normy chování a jednání. Ať již jde o Tibet, Tchajwan, zapomenuté ostrovy v Indickém a Tichém oceánu nebo v řece Ussuri, vždy patří nějakým způsobem do kosmického pořádku, který má fyzické i spirituální rozměry.

Asi nejdále v minulosti bychom mohli hledat rozdělení světa do celků určených poznáním odlišnosti ve starém Egyptě, asi v 16. - 15. století před Kristem, kdy země ležící na severu, jihu, západě a východě byly identifikovány z barevnosti pleti lidí, kteří je obývali. Ti bílí, černí, žlutí a červení jsou snad prvními označenými podle svých fyzických znaků a snad by pozdější biologičtí rasisté mohli zde hledat nějaké své dávné rasy klasifikující předchůdce. Středem tohoto světa barev byla řeka Nil a jeho příběhem nikdy nekončící koloběh zrození a zániku v pravidelných časových intervalech.

Snaha vidět svět z jednoho bodu, který nám umožní jeho celistvost přehlédnout, organizovat a také ovládat, je tedy stará jako lidstvo samo. Pohyb v tomto jakkoli vymezeném prostoru je pak řízen zdánlivě nezpochybnitelnými konstantami, které alespoň v posledních dvou stoletích, kdy se svět stával rychlejší, nás nabádají k opatrnosti při jejich přijímání. Nejde tedy jen o geografický determinismus, který nám hrozí už od Ratzelovy Anthropogeografie (1882-1891) a pozdější Haushoferovy nebo Kjéllénovy geopolitiky, ale dokonce i o mnohem primitivnější determinismus kartografický, který je paradoxně, vzhledem k překotnému vývoji informačních a komunikačních medií, snad nejsetrvalejším stereotypem současné politiky a uvažování o mezinárodních vztazích.

Pohled z knihovny Britského musea, z tajemného do noci svítícího okna Kremlu, z oválného pokoje Bílého domu má v sobě skrytou nebezpečnou představu, že z jednoho místa je možné svět (a dnes už také vesmír) pochopit, definovat a uspořádat. Konec konců cenou jsou jen slova, slova slova... Jejich smysl ani nemusí být zřejmý, stačí je jen neustále nebo dokonce jen skandovat, aby vznikla nějaká vyšší byt' jen domnělá pravda. Ubránit se přesvědčení, že jsem nebo my jsme ti nejlepší, nebo jen že já nebo my jsme alespoň lepší než ti druzí, je zřejmě

nadlidský a vysilující úkol. Víra v sílu ducha, idejí, nebo jen lidské bytosti s charakteristickými fyzickými přednostmi je natolik stálou součástí vzpoury člověka proti přírodě nebo bohům, že se s pokusy přesvědčovat ty druhé, že já jsem ten nejlepší, jen tak brzy nerozloučíme.

Paradoxně, protože sám autor to zřejmě nezamýšlel, se mezi tyto verbální projevy lidské pýchy zařadila i Huntingtonova stať Srážka (střet) civilizací? (publikovaná ve Foreign Affairs 1993), a později jeho stejnojmenná kniha (1996), mimochodem přeložená do němčiny jako Boj kultur Der Krieg der Kulturen). A dělejme, že ozvěnu Kulturkrieg nebo Kulturkampf neslyšíme, ale přesto musíme zaznamenat, že část světové veřejnosti, a zejména ta její prozápadní část, tyto texty přijala jako vzrušující četbu a eschatologický mýtus naší doby. A to přesto, že odborná veřejnost okamžitě upozorňovala na to, že jde o nápad nikterak původní, otřelý a starobylý. A konec konců přijímaný těmi, kdo budou muset snášet jeho důsledky, bez velkého nadšení.

Byl to také už panslavista Nikolaj J. Danilevský (1822-1885), který svou prací Rusko a Evropa (Rossija i Jevropa, 1869) inspiroval filosofa Oswalda Spenglera (1880-1936) k napsání Zániku Západu (Der Untergang des Abendlandes, 1918-1922) a později Jahre der Entscheidung (Léta rozhodnutí, 1933), v nichž předložil svým evropským čtenářům představu, odpovídající tehdy aktuálnímu sociálnímu darwinismu, že principem života je boj o přežití a že dějiny lidstva jsou neustálým vznikáním a zanikáním uzavřených a nikdy se neopakujících kultur. Spengler považoval kulturu za entitu duchovní, civilizace mu byla jen souborem technických dovedností, umu nebo i poznání, ale v podstatě záležitostí jen materiální. Navrhoval tedy studovat tvořivé síly a tvary tvořící celky (morfologické struktury), abychom mohli poznávat, kdy se kultura transformuje v civilizaci, která je jejím úpadkem. Říká se, že Spenglerův pesimismus byl zneužit nacismem, ale zejména jeho teorie o boji a střetávání kultur, redukováných u nacistů na boj národů a vyšších nebo nižších ras, byly přímo návodem k vymýšlení celosvětové organizace formované nějakým velkým hybatelem.

Mezi první a významnější kritiky Spenglerovy koncepce cyklických proměn kultur patřil R. G. Collingwood (in Antiquity, 1927), ale měl také mnohem kultivovanější pokračovatele než byli primitivní nacisté nebo nacističtí geopolitici. Arnold Toynbee ve svém Zkoumání dějin (A Study of History, 1934-1961) se až demonstrativně představuje jako křesťanský moralista, nikoli tedy historik, který rozdělil svět do 26 civilizací, někdy až nepochopitelně definovaných, podle duchovních a náboženských principů. Podobně jako Spengler uvažoval o cykličnosti dějin lidstva, kterou jsou pro něj dějinami civilizací, které vznikají, docházejí vrcholného rozkvětu, upadají a zanikají. Transcendentální autorita, zjevení boží prozřetelnosti, zázrak víry mu je smyslem dějin a jejich hybatelem jsou tvořivé menšiny nebo tvořiví jednotlivci. Také Toynbee konstatoval krizi západní civilizace (to bylo v době kdy žil až banální konstatování), ale na rozdíl od Spenglera věřil v její záchranu. Domníval se, že náboženství, náboženská víra a jejich formalizované struktury (organizace) pomohou tuto krizi překonat. Na rozdíl od tehdy populárního Karla Marxe a marxismu neviděl tuto dějinnou sílu nebo energii ve výrobních silách, organizaci výrobního procesu nebo v ekonomickém uspořádání, ale v silách duchovních. Z jeho pozdějších prací, v nichž ovšem jen opakuje své již vyslovené myšlenky, jsou pozoruhodné Civilization on Trial (1948), East to West: A Journey Round the World (1958) a Hellenism: The History of Civilization (1950). Také Arnold Toynbee, jako téměř všichni tvůrci velkých dějinných a kulturních nebo civilizačních koncepcí, se neubráníl spolupráci s politickou mocí, pracoval omezenou dobu pro britskou zpravodajskou službu, ale o jeho vlivu na její provoz nemáme žádné bližší informace.

Toynbee ovšem inspiroval další konceptory nábožensko-kulturních systémů (k duchovnímu dědictví Arnolda Toynbeeho se hlásí u nás Jaroslav Krejčí ve své práci *Civilizace a náboženství Asie a Blízkého východu v souhře a střetávání* (1993), jisté souvislosti jsou naznačeny také v *Hnízdo, Bořivoj: Mezinárodní perspektivy politických regionů*, Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku 1995/

Z Toynbeeho vyšel i Eric Voegelin (1901-1995) ve svém *Order and History* (Řád a dějiny, 1956-1987), který formuloval koncepci civilizace jako předmět zkoumání, společně s kritikou pojmu osa dějin Karla Jasperse. Jeho pojetí dějin, řádu je obdobné jako u jeho předchůdců. Na rozdíl od Toynbeeho však studuje zejména řád křesťanství (a jeho zdroje) a opomíjí Čínu nebo Indii, které podle jeho názoru nedospěly k humanitě a nepřekonaly kosmologický řád. Starořecké poznání bytí a izraelská zkušenost boha vedla svět křesťanství k rozchodu s kosmologickou zkušeností řádu a jejím kosmologickým mýtem. Tak vzniká zvláštní forma západní civilizace, která jediná umožňuje filosofii řádu a dějin.

Spenglerova Léta rozhodnutí inspirovala Raymonda Arona, který reaguje na novou krizi evropského myšlení a ve svém *Introduction a la philosophie de l'histoire* (Úvod do filosofie dějin) došel k závěru, že mír je nemožný, válka nepravděpodobná. Když mluví o tenatech historismu nebo tenatech historického absolutismu myslí tím kritiku eurocentrických filosofii a sociologií 19. století (Friedricha W. Hegela nebo Agusta Comta), ale také a možná že především koncepcí Spenglerovy a Toynbeeho. Tvrdí, že uvěřili, nebo že se nechali unést přesvědčením, že se jim podařilo objevit princip určující historický vývoj, a domnívají se, že pochopili smysl dějin. Aron však tuto víru nebo názor nejen odmítá, ale dokonce se domnívá, že ti, kdo vytvářejí tyto univerzální a vševysvětlující modely, schemata nebo šablony, vědomě instrumentalizují dějiny a staví je do služeb zabsolutizovaných osobních přesvědčení. Hovoří o zbožštění dějin a to považuje za nejhlubší a nejvlastnější kořen intolerance vůči jinak smýšlejícím, kořen a prazáklad politického a ideologického fanatismu. (Ballestrem, Karl a Hening Ottmann: *Politická filosofie 20. století.*, Praha: Oikúmené 1993, s. 34) Lidé se rodí do historicky utvořeného sociálního prostředí, které je formuje, ale nedeterminuje. (Ballestrem, Karl a Hening Ottmann: *Politická filosofie 20. století.*, Praha: Oikúmené 1993, s. 34)

Není lepšího příkladu, na kterém bychom mohli demonstrovat představy historických nebo geografických instrumentalistů, tak jak je kritizuje Raymond Aron, než byl německý, nejprve pruský a později nacistický voják, geograf a geopolitik Karl Haushofer. Jeho nepůvodní myšlenky o vztahu kontinentálních oblastí k přímořským, které někdy jsou tak fantastické, že překračují hranice normality lidské psychiky, vycházejí sice z antropogeografických koncepcí téměř humboldtovské tradice, ale rozvíjejí politický a ideologický fanatismus inspirovaný přesvědčením o výlučnosti instituce státu, existence národa, země nebo rasy, že byly snad použitelné pro nacistický experiment. Ačkoli je dnes zájem o německou geopolitiku až módní, i když se soustřeďuje obvykle jen na život a dílo Haushoferovo a zapomíná se na jeho žáky a epigony (Rudolf Hess, Alfred Rosenberg, Arno Schickendanz, Max Erwin von Scheubner-Richter, Oskar von Niedermayer aj. (, zajímá v souvislosti s touto studií jen okrajově a právě pro zájem, který jeho dávné konstrukce budí v dnešních Spojených státech. (viz podrobnou a vyčerpávající studii Budil, Ivo T.: *Karl Haushofer, geopolitika a nacismus*, I. část, *Střední Evropa* 98/2000, ss. 73-84, II. část 99/200, ss. 101-112, srov. Těž Zbořil, Z.: *O politické geografii, geopolitice a některých nectnostech*, in *Mezinárodní vztahy* 2/1995, ss. 112-117).

Inspirace kulturními okruhy Arnolda Toynbeeho, odmítaná téměř okamžitě po prvním vydání odbornou kritikou, je snadným cílem dnes stejně jako před půl stoletím. Avšak málokdo si

kladal otázku, proč právě Samuel Huntington, vědec, profesor na vrcholu nebo sklonku své akademické kariéry, autor několika významných monografií o permanentně probíhajících politických změnách v různých částech světa, v nichž se zabýval právě formami politických změn a přechodů, tuto práci napsal, vydal a riskoval, že se stane terčem zdrcující kritiky. Měli bychom si připomenout, že práce vznikala v rámci projektu Ústavu strategických studií Johna M. Olina na Harvardově univerzitě, nazvaného Měnící se bezpečnostní prostředí a americké národní zájmy, a to hned na počátku 90. let 20. stol. , po rozpadu bipolarity, která změnila absolutní bezpečnostní struktury, které se do té doby vzájemně respektovaly a také dobře znaly své možnosti. (srovnej Huntington, Samuel: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*, Praha: Rybka Publishers 2001, předmluva k českému vydání Michael Žantovský, nebo původní stať: *The Clash of Civilisations?*, *Foreign Affairs* No 3, vol. 72, 1993, ss. 22-49).

V době svého vzniku nebyla tato práce, koncipovaná jako prognóza, ve Spojených státech ojedinělá. Od poloviny 80. let se v USA hovořilo o nadcházejícím *Pacific Century*, Francis Fukuyama předpovídal konec dějin, a celá řada autorů se chtěla vyrovnat s novou situací ve světě. Když Kishore Mahbumi vydal svou stať *The West and Rest* (1992), mnohým to připadalo jako návrat o půlstoletí nazpět, do dob úpadku britského impéria. Jako by se vracely otázky, jaký bude svět po imperiální transfiguraci, kterou rozpad bipolarity ve skutečnosti byl. Oběma Huntingtonovým pracím, které měly při hledání nové koncepce americké zahraniční politiky odpovědět na otázku, jaká budou bezpečnostní rizika v nejbližší budoucnosti, se však dostalo mimořádné publicity, staly se veřejným statkem a prorocstvím, což jejich autor pravděpodobně neočekával.

Problém Huntingtonových úvah, které postupně částečně korigoval, nespočívá v očekávání střetu, srážky nebo boje mezi náboženskými a kulturními entitami, ale spíše v definování a popisu těchto entit, které si autor vytvořil tak, jak se mu to hodilo nebo jak odpovídalo předem stanovené tezi o měnícím se bezpečnostním prostředí a amerických národních zájmech. Oddal se prostorovému posuzování světa a na pomyslnou, avšak neexistující mapu kladl vedle sebe, jako na šachovnici nebo při skládání domina, jakési tentokrát kulturní panely, které někdy více, někdy méně přesně pojmenovával. Ty pak naplnil duchovním nebo lépe ideologickým obsahem a celou panel story předložil jako vizi celosvětové (globální) budoucnosti. Tak se na Huntingtonem nově vytvořené mapě světa a kosmu, v jehož centru jsou Spojené státy nebo dokonce Washington, objevují rezidua evropské minulosti, vytržené z historických souvislostí a dokonce i ze souvislostí s ostatními částmi světa. Jakási zjednodušená podoba Voegelinova řádu a dějin, za kterými může být skryto neporozumění jiným než samotným autorem definovaným kulturám nebo civilizacím. Proto bez obav může vyznačit svět konfuciánský a japonský, pravoslavný a islámský, křesťanský a západní, aniž si klade otázku, zda je toto označení nejen vhodné, ale dokonce i srozumitelné. Uvnitř těchto civilizačních okruhů je totiž tolik různorodých a multikauzálně odlišných kultur, že nelze než obdivovat, s jakou lehkostí jsou Huntingtonem opomíjeny.

Duchovní a náboženské vnímání světa se totiž podstatně liší od geopolitických konfigurací, které sestavují a sestavovali ideologicky zaujatí vizionáři nebo politicko-vojenští stratégové, jejichž zdůrazňování hodnot, obvykle jen jimi a ještě jen domněle přijímaných, a a priori odmítající otázku, zda tyto hodnoty skutečně existují a jsou-li vůbec sdělitelné. (podrobný přehled viz in Barša, Pavel: *Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. Kritické komentáře viz in Kropáček, Luboš, Sulejmanov, Emil a Zbořil, Zdeněk (Hrozí zneužití Huntingtonovy verbální konstrukce in *Reflex* 39/2001, 27/9 ss. 47-50)

Na začátku 15. století javánský klient, s pomocí čínsko-mongolského generála, který přijal islám, založil na místě pozdějšího Singapuru, v prostředí, které bychom mohli označit podle Huntingtona za hinduisticko-buddhistické, obchodní přístav Melakku, ze které se islám rozšířil pokojnou a nevybojnou cestou do celé jihovýchodní Asie. Jen o několik desítek let později také v jihovýchodní Asii proběhne tzv. katolické století, čímž se myslí portugalsko-španělská kolonizace, která má vedle svých obchodních cílů, a zejména tam, kde se usazují Španělé, svůj náboženský a kulturní rozměr. Dnes je sice pravdou, že filipínským muslimům slouží víra odlišná od víry více než 60 miliónů katolických Filipínců (mimočodem zařazených u Huntingtona na mapě mezi muslimy, v textu mezi kultury smíšené) jako ideologie odboje proti ústřední vládě, ale podíváme-li se z bližší vzdálenosti než je čítárna Harvardovy univerzity zjistíme, že nejde o víru, ale o těžbu nafty nebo exploataci jiného bohatství na několika ostrovech, a to stejně zaujatě, jako o ní šlo na Timoru, kde k stejnému odboji posloužil ideologizovaný import lidských práv. Navíc celá jihovýchodní Asie po dvě tisíciletí a možná ještě déle byla vystavena impaktu hinduizace (nebo indianizace) a sinizace a vyrovnávala se s nimi téměř stejně jako s pozdější europeizací, podle místního pojetí buď s modernizací nebo westernizací. Asi tisíc let se zde rozvíjel buddhismus a hinduismus ve své ortodoxní nebo zprostředkované podobě a jeho misionáři přicházeli nejen z Nálandy nebo Sánčí, ale téměř z celého Koromandelského pobřeží a později i ze Srí Lanky. A konečně první zprávy o politických uspořádáních v jihovýchodní Asii máme od čínských buddhistických mnichů Fa-hsiena a I-tsinga. Snad by bylo zajímavé položit si otázku, proč islám našel přívětivé prostředí v oblastech původně hinduistických a proč, tam kde byl vyznáván buddhismus jakékoli školy, tento kulturní vliv zůstal oslyšen. Stejně by bylo zajímavé zkoumat, do jaké hloubky zapůsobila křesťansko-helénsko-judaistická kultura, dovezená sem z Portugalska, Španělska, Nizozemska, Velké Británie a konečně i z Francie, a proč její přijetí bylo tak rozdílné. Snad bychom pak lépe pochopili, proč existují některé až endemické prvky v ústavách moderních jihovýchodně-asijských států, kterých se nedotkla ani brutální španělská christianizace, nizozemská a francouzská právní teorie, a které, kdybychom se chtěli chovat jako Huntington, bychom museli objevovat v původním animismu, dynamismu, šamanismu a jiných nám vzdálených náboženstvích nebo ritualizovaných chováních.

Jak jsme však připomenuli na začátku této studie, nápad vidět svět jako celek a pouze z jednoho místa není nijak ojedinělý. Dnes na něm překvapuje, že se ještě někdo může domnívat, že je možné definitivně určit vztahy mezi lidmi podle kritérií jako jsou kultury nebo civilizace. To nejen předpokládá, že nám bude jasné, co těmito kulturami nebo civilizacemi myslíme, jak se liší interpretace těchto pojmů jen třeba v německém nebo francouzském prostředí, ale také že určíme, jaké je naše místo, místo onoho universalisticky orientovaného pozorovatele ve vztahu k oněm kulturám a civilizacím. To musíme říci zcela jasně a bez postranních úmyslů, protože Evropa a svět má docela nedávnou zkušenost s pojetím světa, který byl určen dle kritérií biologického rasismu, ideologického boje a hranic prostorů, které se ve svých geografických uspořádáních velmi nápadně podobají umístění Huntingtonových kultur nebo civilizací. Kdyby byla pravdivá teze o střetu kultur, museli bychom se připravit na skutečnost, že Huntingtonovy front lines nepovedou podél politických hranic států nebo kulturních ohraničení známých z 19. a 20. století, ale uvnitř území, na která Huntington umísťuje svoje kulturní nebo civilizační entity.

Teoretická i praktická studia politiky dokazují, že v politice může být jakákoli myšlenka, dokonce i ta nejfantastičtější reálnou politickou silou a agentem politického procesu. Žije a bude žít svým vlastním životem bez ohledu na přání autora, který jí pomohl na svět a může se dokonce stát argumentem popírajícím legitimitu politiky, které měla posloužit jako

odůvodnění. Dovolme si tedy vyslovit přesvědčení, že předpokládaný střet civilizací nebude mít podobu válečného konfliktu, kterého se všichni bojíme, ale na který se současně stále připravujeme, protože tento skutečný konflikt, střet kultur nebo civilizací se odehrává každý den, každou hodinu a minutu entitami, které nemohou být pojmenovávány podle věroučných systémů nebo kultovních praktik. Avšak protože přání bývá často otcem myšlenky, můžeme se domnívat, že si takový střet někdo může přát, vyvolá jej ze zcela jiných důvodů a pak jen zneužije již zavedeného pojmosloví. Taková srážka by mohla být, při dnešní úrovni smrt produkujících technologií a rychlosti, kterou mohou být přemísťovány v prostoru i čase, pro všechny kultury a civilizace, jakkoli nepřesně definované nebo označené, osudnou.

## 6. Střet kultur a vzpoura proti modernitě

Ivo T. Budil

Mediální částečně i odborný svět nás v současné době doslova zahlcuje pojmy jako je multikulturalismus, xenofobie, rasismus, extremismus, antropologie, fundamentalismus, kultura, střet civilizací a tak podobně. Tato slova jsou používána takřka se zaujatostí hodné magické procedury, jejímž smyslem je odvrátit od nás hrozbu, která doposud vyhlížela velmi neurčitě, ale po 11. září 2001 jako by nabývala značně konkrétní a odpudivé podoby.

V této souvislosti se u nás největší pozornosti těší kniha amerického politologa Samuela P. Huntingtona *Střet civilizací, boj kultur a proměna světového řádu*, která se dokonce umístila na jednom z předních míst v anketě *Kniha roku*, vyhlášené Lidovými novinami. Nešlo pouze o ohlas domácí, na přebalu knihy je citován Henry A. Kissinger, který *Střet civilizací* označil za "jednu z nejdůležitějších knih od konce studené války". Zbigniew Brzezinski zase napsal, že "*Střet civilizací* je výjimečná kniha: odvážná, provokativní a podnětná. Plodná práce, která převratným způsobem posouvá naše chápání mezinárodního dění". (Viz Samuel P. Huntington, *Střet civilizací, boj kultur a proměna světového řádu*, Rybka Publishers, 2001.) Ponechme nyní stranou otázku, do jaké míry jsou podobné superlativy oprávněné - osobně se domnívám, že nikoliv - a zaměříme se stručně na to, co chce Huntington doopravdy říci. Samuel Huntington sice zmíněné dílo napsal již v polovině devadesátých let jako reakci na válku v bývalé Jugoslávii, avšak nyní byly jeho teze urychleně aktualizovány a použity jako relativně jednoduchý konceptuální nástroj pro porozumění událostem, v jejichž víru se právě nacházíme.

Huntington rozdělil lidstvo do osmi velkých civilizačních okruhů (západního, konfuciánského, japonského, islámského, hinduistického, slovansko-pravoslavného, latinskoamerického a afrického) a navzdory rozšířeným představám o postupující globalizaci zdůraznil, že příslušníci jednotlivých civilizací již nejsou součástí nějakého vyššího kulturního nebo civilizačního všelidského celku. Huntington proto předvídá, že hlavním rysem nastupujícího světa bude jeho rozdělení na několik soupeřících civilizačních okruhů, mezi nimiž bude probíhat takřka permanentní konkurenční boj přerušovaný pouze uzavíráním čistě účelových aliancí. Jednotný ekonomický systém a volný trh tuto skutečnost pouze zakrývá, ale nepřekonává a globalizace je podle Huntingtona simulacrum, mediální falešný obraz reality, z něhož se záhy jako ze severské mlhy vynoří přízraky válek mezi civilizacemi. Samuel Huntington ukazuje v temných barvách hobbesovský svět "války všech proti všem", který je zcela bez naděje na uzavření "společenské smlouvy". V dějinách nejen nelze podle Huntingtona dosáhnout spásy, ale není ani možné dospět k historickému poučení či dosáhnout tolerantní zralosti. Dějiny lidstva v Huntingtonově pojetí představují nahodilé putování velkých civilizací podobajících se bludným balvanům, které do sebe občas slepě a s tragickými následky narážejí. Nejbližší analogií je mechanistické pojetí pohybu atomů ze sedmnáctého století. V současné době se střetly civilizace západní a islámská, avšak jediný způsob, jak se s touto skutečností vyrovnat, spočívá v minimalizaci možných škod. Opravdový dialog mezi civilizacemi nepřichází v úvahu.

Samuel Huntington zpochybnil ve své knize dvě tradiční strategie, na jejichž základě budoval Západ v postkoloniální éře koexistenci s ostatními civilizacemi: univerzalizmus lidských práv navenek a multikulturalismus dovnitř. Hlásání univerzalizmu lidských práv, která jsou výlučným výtvozem západní kultury, působí údajně na nezápadní svět jako projev arogance, zatímco příliš tolerantní multikulturalismus západní společnost právě v době střetu s islámem vážně oslabuje. Francouzský autor Alexandre del Valle ve studii *Existuje umírněný islám?* v

tomto smyslu uvedl, že " jménem Práv člověka a svobody náboženských menšin povzbuzuje sekularizovaný a antiteokratický Západ expanzi dobovatelského a teokratického náboženství na své vlastní půdě".

Je zřejmé, že Samuel Huntington navázal na konzervativní kritiky univerzalizmu a zastánce partikularismu, kteří na sebe upozornili již v éře romantismu v souvislosti s polemikou s francouzskou revolucí. Tak například velký odpůrce idejí francouzské revoluce Joseph de Maistre napsal v roce 1796: " Ústava z roku 1795, stejně jako ty předešlé, je vytvořena pro člověka. Na tomto světě však člověk neexistuje. Za svého života jsem viděl Francouze, Italy, Rusy, atd. Díky Montesquieuemu dokonce vím, že lze být i Peršanem, ale pokud se týče člověka, prohlašuji, že jsem ho v životě nepotkal. Jestliže existuje, pak bez mého vědomí ." (Cit. Michel Winock a kol., Historie extrémní pravice ve Francii, Academia, 1998, str. 23.) Proti partikularistům Maistremu a Burkemu se anglický katolický spisovatel Gilbert Keith Chesterton dovolával - ve své paradoxní obhajobě Robespiera - abstraktní a věčné spravedlnosti, stojící nade všemi místními zvyky: " Jsou-li (všeobecná) příkázání Boží, tedy musí být (všeobecná) práva lidská ." (Gilbert Keith Chesterton, Co je špatného na světě, Votobia, 1997, str. 159.)

Jsme tak svědky rozštěpení západních myslitelů na tábor partikularistů, zdůrazňujících svébytnost a hodnotovou autonomii lokálních kultur, a univerzalistů, kteří vyzvedávají všelidské hodnoty a jejich obecnou interkulturní přitažlivost a závaznost. Napětí mezi univerzalizmem a partikularismem se nalézalo v pozadí řady nejvýznamnějších intelektuálních polemik a ideologických střetů, jež byly vedeny v dějinách západního myšlení. Jde o dichotomii, která má podle mého názoru zásadní důležitost i pro porozumění skutečnému smyslu tragických událostí z 11. září 2001.

•

Takzvaný "střet kultur nebo civilizací" není příznačný pouze pro moderní epochu a Západ nikdy nebyl osamělým ostrovem zcela izolovaným od ostatních civilizačních ohnisek. Více či méně intenzivní kontakty mezi jednotlivými kulturami nebo civilizacemi, putování kulturních vzorů a hmotných artefaktů, dálková obchodní výměna a míšení rozmanitých životních stylů provází lidstvo prakticky od počátku historie. Soudobá globalizace tento proces díky moderní technologii a komunikaci pouze v neobyčejné míře akcelerovala. Dějiny Západu a vytváření moderní civilizace není možné pochopit bez soustavné interakce a konfrontace s nezápadními společnostmi.

Západní civilizace byla alocentrická, to znamenalo, že její symbolický střed, za který byl tradičně pokládán Jeruzalém, se od sedmého století po Kristu nalézal mimo území spadající pod její kontrolu. Tato skutečnost se hluboce vryla do západní mentality. Imaginární nebo zcela reálné centrum, sloužící k ceremonálnímu ospravedlňování a reprodukci kulturního řádu a hodnot, tvoří nezbytnou součást geografických představ každé archaické společnosti a hraje klíčovou úlohu při vytváření její identity. Je to bod, ve kterém se údajně daná kultura kdysi zrodila a který byl často ztotožňován s místem stvoření světa. Pro západní dějiny byla příznačná usilovná snaha zmíněnou nedostatečnost překonat a zmocnit se ať již vojenskou akcí typu křížových výprav nebo ryze duchovním výkonem svého ztraceného středu a uchopit tak původní zdroj svého bytí. Například na přelomu osmnáctého a devatenáctého století byl pramen západní kultury "objeven" v Indii a s tímto poznatkem byla mezi evropskými vzdělanci spojována naděje v blížící se obrodu západní civilizace. Jedním z vedlejších produktů tohoto nenaplněného očekávání byla neblaze proslulá árijská ideologie.



Vývoj západní civilizace byl vždy výrazně ovlivňován materiálními a duchovními podněty často přicházejícími z velmi vzdálených civilizačních center. Západní křesťanská společnost povstala v raném středověku z chaotické změti barbarských kmenů, které přilákaly krize a pád Říše západořímské z nejrůznějších končin Eurasie. Současníci hovořili o totálním jazykovém zmatení ( *confusio linguarum* ), jež bylo údělem starého kontinentu. Již ve třináctém století došlo v souvislosti s mongolským pokusem o vybudování světového kontinentálního impéria k velké expanzi evropských misionářů a obchodníků do nitra Asie. V prvních desetiletích čtrnáctého století se síť čínských církevních diecézí rozprostírala od grónské osady Gardar po čínský Peking a v roce 1340 vydal florentský obchodník a bankéř Francesco Balducci di Pegolotti podrobného průvodce určeného pro cesty Evropanů do Číny. Roku 1300 přijal papež stočlennou delegaci z Íránu, kterou vedl Guiscard Bastari z Florencie a v níž převažovali příslušníci italských kupeckých rodin oblečení do mongolských šatů. Po přerušení způsobeném "černou smrtí" v polovině čtrnáctého století dobyli v následujícím údobí conquistadoři Nový svět a západní mořeplavci ovládli Indický a Tichý oceán. Objevování nových světadílů výrazně inspirovalo západní imaginaci. Zatímco humanisté šestnáctého století spojovali své utopické vize o všeobecné regeneraci světa s Amerikou, v sedmnáctém století vzhlíželi jezuité a karteziáni s respektem k Číně, v níž viděli vzor civilizačního racionalismu, administrativní výkonnosti a filosofické moudrosti.

V souvislosti se současnou debatou o potenciální hrozbě, kterou pro Západ údajně představuje radikalizace islámu, je poněkud pikantní, že podle proslulého belgického historika Henriho Pirenna se západní civilizace zrodila v raném středověku především díky muslimské expanzi. Henri Pirenne tvrdil v knize *Muhammad a Karel Veliký*, že poté, kdy Arabové v sedmém a osmém století po Kristu obsadili a islamizovali rozsáhlé křesťanské oblasti Blízkého východu a severní Afriky, učinili ze Středomoří "muslimské jezero" a zbavili tak křesťanstvo jeho orientální základny. Křesťanská civilizace, která tímto ztratila svoji nejrozvinutější a nejlidnatější část, byla nucena se nadále vyvíjet ve specifických a značně primitivních podmínkách severozápadní Evropy. Muhammad tak zrodil Karla Velikého!

•

Skutečnost, že identita a historické osudy Západu byly zásadním způsobem určovány kontakty a střety s odlišnými kulturami, se pokoušeli mnozí autoři zhodnotit v řadě makrohistorických modelů. Značné pozornosti se od sedmdesátých let dvacátého století těšila především v levicových kruzích Wallersteinova teorie světového hospodářského systému. Immanuel Wallerstein pojal historii Západu jako expanzi původního kapitalistického jádra, které vzniklo v šestnáctém století v merkantilistických obchodních státech severozápadní Evropy. Tím se vytvořil zárodek mezinárodního hierarchického ekonomického systému, v jehož rámci určité oblasti získaly privilegované postavení mocenského jádra. Zmíněné ohnisko hospodářské moci udržuje v permanentní ekonomické závislosti regiony, poskytující suroviny a levnou pracovní sílu, které Immanuel Wallerstein nazývá periferie. Podle Wallersteina byly periferie petrifikovány v civilizačně podřadném postavení, materiálně ochuzeny a jejich veškerý vývojový potenciál byl zmrazen. Tomuto údělu nemohou vykořisťované oblasti za daných podmínek světového hospodářského systému uniknout.

Immanuel Wallerstein například srovnává novověký vývoj polského a ruského státu, jehož rozdílnost vyplývá právě z odlišného postavení v rámci světového hospodářského systému. Polsko bylo v raném novověku integrováno do rodícího se světového systému, ovšem pouze v podřadném postavení periferie. Tato země, v mnoha směrech rozvinutější než Rusko, nebyla

proto nikdy schopna překonat navzdory značnému hospodářskému potenciálu jistá rozvojová omezení, která ji odsoudila k postavení relativně zaostalé a politicky nevýznamné agrární společnosti. Podle Wallersteina podobný osud potkal rovněž rozsáhlé oblasti východní Evropy, Latinské Ameriky a třetího světa obecně. Naproti tomu Rusko se v době formování raně kapitalistického systému nacházelo příliš daleko od jeho ohniska v severozápadní Evropě a nestalo se jeho součástí. Uniklo tak postavení periférie a získalo prostor k vytvoření svého vlastního nezávislého mocenského jádra, které ovládalo severní Euroasii. Jeho zhroucení na sklonku dvacátého století bylo již způsobeno zcela jinými faktory.

Někteří Wallersteinovi žáci se v protizápadním kritickém zápalu snaží na základě teorie světového systému zpochybnit jakékoliv známky výlučnosti západních dějin. Například Andre Gunder Frank se pokusil v knize *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* ukázat, že dominantní světovou velmocí druhého milénia byla Asie, především pak Čína. Západní námořní státy se po roce 1500 zmocnily spíše historicky nahodilým pirátským výpadem amerického stříbra, které nechaly proudit světovým hospodářstvím, a založily tak - v zásadě nezaslouženou - ekonomickou moc Západu. Andre Gunder Frank nesouhlasí s tezí Janet Abu-Lughodové, že vzestup Západu umožnil úpadek východního křídla světového hospodářského systému se středem v Číně v patnáctém století. Frank, který se opírá o teorii velkých hospodářských cyklů podle Nikolaje Kondratěva, tvrdí, že východní Asie vstoupila po roce 1400 do vzestupného ekonomického cyklu A, jenž pokračoval až do osmnáctého století. Výlučně objevení Ameriky a využití jejích přírodních zdrojů umožnilo Západu prosadit se navzdory asijskému dynamismu a ekonomické síle. Podle Franka existovaly v šestnáctém století tři oblasti vytvářející hospodářské přebytky (Indie, Čína a jihovýchodní Asie) a čtyři deficitní regiony (Amerika, Japonsko, Afrika a Evropa). Pouze americké stříbro umožnilo Evropě vyrovnat chronicky deficitní platební bilanci při obchodní směně s Asií.

Není nesnadné rozpoznat ve Wallersteinově teorii světového systému kromě vlivu francouzské historiografické školy *Annales* sublimovanou verzi marxismu, v níž bylo schéma třídního boje přeneseno z průmyslové kapitalistické společnosti do mezinárodního kontextu a použito při výkladu asymetrických vztahů mezi různými regiony. Touto skutečností lze rovněž do značné míry vysvětlit značný úspěch Wallersteinova historického modelu především v americkém liberálně levicovém akademickém prostředí. Radikálně zaměřeni jedinci pokládají analýzu nerovnoprávných mezinárodních poměrů, vyplývající z Wallersteinovy teorie, za výzvu k zásadnímu přehodnocení a přetvoření světového hospodářského systému. Jinak budeme čelit, nebo spíše již čelíme, vzpouře periferního Jihu proti jádrovému Severu.

Wallersteinova teorie světového systému a důsledky, které jsou z ní vyvozovány, trpí podobnými deficity jako její marxistický filosofický vzor: ideologický a skrytý mocenský zájem brání v kritickém hodnocení reality. Její význam však spočívá v tom, že nás učí vidět historii Západu jako výraz neustávající interakce s ostatními civilizačními centry.

•

Americký politolog Francis Fukuyama a izraelský sociolog Shmuel Noah Eisenstadt zdůrazňují, že konfliktům soudobého světa musíme porozumět ve světle kontinuální expanze modernity. Francis Fukuyama charakterizoval ve své slavné knize *The End of History and the Last Man* modernitu jako konečný triumf tržního hospodářství a liberální zastupitelské demokracie. Vítězství modernity nad nacismem a především komunismem ji zbavily v západním civilizačním okruhu posledních vážnějších soupeřů. Následovat bude "konec

historie" ústící ve spočinutí lidstva v "liberálně kapitalistickém bezčasi". Právě za tuto časovou metaforu byl Fukuyama v devadesátých letech kritizován či ironizován poukazem na válku v Jugoslávii a další dramatické události, které rozhodně nesvědčily o blížícím se konci dějin.

Francis Fukuyama však chtěl především ukázat, že modernizace spočívající v šíření tržního hospodářství a liberální demokracie představuje historickou sílu, které nemohou tradiční kultury odolat. Německý sociolog Harald Müller v obdobném duchu napsal: "Modernizace je výzvou pro tradiční kultury. To, co v nich platí, lze jen stěží sloučit s radikální proměnou, která je nyní postihuje. Na této výzvě může ztroskotat společenská soudržnost i politická stabilita. Modernizace vytrhává kulturní evoluci z jejího pomalého kroku a nutí ji ke krkolomnému tempu. Přestože setrvačnost kultur může být značná, věcným tlakům modernizace neodolá. Všechny kultury jsou přinuceny vrhnout se do víru radikální a často bolestné proměny. ... Vlastní zákonitosti procesu modernizace omezují šance kultur na sebezpotvrzování. Modernizaci nelze uskutečnit libovolně nástroji používanými dotyčnou kulturou; vyžaduje určité praktiky a jiné vylučuje. Úplné přizpůsobení modernizace nezměněné tradiční kultuře není možné, přizpůsobování musí být vzájemné a tím se rozšiřuje oblast společného mezi kulturami". (Harald Müller, Soužití kultur, Střední Evropa 107:30-46, str. 33, 44.)

Modernizace představovala velké téma pro řadu myslitelů devatenáctého a dvacátého století, například Henryho Maina, Lewise Henryho Morgana, Emila Durkheima nebo Ferdinanda Tönniese, kteří proti sobě stavěli defenzivní společenství tradiční, rurální a rodové, případně založené na ústní tradici (tzv. Gemeinschaft), a ofenzivní společnost moderní, urbanizovanou, industriální a alfabetizovanou (tzv. Gesellschaft). Vrchol modernizace představuje globalizace, která podle svých kritiků s konečnou platností vytrhává lokální kultury z jejich autentického bytí a vrhá je do chladného a odcizujícího technokratického prostoru.

•

Západ představoval první civilizaci, v jejímž lůně se zrodila sociální a hodnotová konfigurace, kterou nazýváme "moderní společností". A právě v Evropě vyvolal proces ustavení modernity, za jehož projev byly mimo jiné pokládány osvícenství a francouzská revoluce, první odpor a pokus o konzervativní revoltu. Především představitelé romantismu pociťovali nostalgickou konzervativní touhu po ztraceném předrevolučním řádu ancien régime a usilovali - řečeno slovy Raymonda Schwaba - o "likvidaci osmnáctého století", včetně jeho nejryzejšího plodu - francouzské revoluce.

Filosof Emmanuel Lévinas spojil modernitu se silnou vírou v univerzální osvobození člověka, která "spadá v jedno s otřesem usedlých civilizací, s rozpadem nánosů minulosti, s vyblednutím lokálních koloritů, s trhlinami, které začínají vrásnit všechny ty překážející a těžkopádné věci, jimiž se zaštiťují lidské partikularismy. Pouze zaostalost se jich může domáhat jako vlastního raison d'être a v jejich jménu bojovat o své místo v moderním světě. Technický rozvoj není příčinou, nýbrž naopak důsledkem toho, že lidská podstata ze sebe s úlevou shazuje svou noční tíhu". (Emmanuel Lévinas, Výbor z textů, etika a nekonečno, Oikoumene sv. 10, 1988, str. 27.) Emmanuel Lévinas tak ztotožnil modernitu s univerzalismem a její odpůrce označil za partikularisty. V jednom ze svých filosofických esejů Lévinas uvedl, že proti etosu osvobození se mobilizuje "módní intelektuální proud", reprezentovaný například Martinem Heideggerem, jehož prostřednictvím má člověk znovu

nalézt údajně ztracený svět. Charakteristickým projevem zmíněného hnutí je návrat a připoutání ke konkrétnímu místu, obnova posvátnosti a mystéria krajiny a věcí, které jsou však zdrojem krutosti vůči lidem. Emmanuel Lévinas postavil vedle sebe judaismus, Sókratovu filosofii a technologii jako faktory, které "osvobozují od heideggerovského světa, od pověr Místa." Lévinas hlásá abstraktní univerzalizmus technologie a modernity, které se střetávají s imaginací a vášněmi. Díky modernitě "vzniká ... šance vnímat lidi mimo postavení, v němž se ocitli", objevit člověka v nahotě jeho tváře. (Emmanuel Lévinas, Výbor z textů, etika a nekonečno, Oikoumene sv. 10, 1988, str. 29.)

•

Se vzpourou proti modernitě a jejím sociálním důsledkům jsou historicky spojeny dva pojmy, obsahující značný extremistický potenciál. Je to kultura a rasa .

Marcus Tullius Cicero nazval filosofii kulturou ducha. Kultura byla sférou, jejíž dosažení odráželo nejvyšší intelektuální a duchovní aspirace. V sedmnáctém století použil Samuel von Pufendorf termín kultura pro souhrn veškerých produktů lidské aktivity zahrnujících sociální instituce, jazyk, vědu, morálku a zvyky. Byl to německý filosof Johann Gottfried Herder, kdo jako první postavil kulturu proti civilizaci. Herder sice definoval kulturu jakospecifický lidský nástroj adaptace na přírodní prostředí a vlastnost veškerého lidstva, zároveň ji však označil za zdroj mravní síly společenství, zatímco civilizaci degradoval na pouhou povrchovou vrstvu. Herderova obhajoba partikulární kultury proti univerzální civilizaci je pokládána za reakci na Kantův osvícenský univerzalizmus. Isaiah Berlin považuje Herderovo stanovisko za jeden z ideových zdrojů moderního nacionalismu, který představoval produkt protiosvícenské vlny reakčního partikularismu zaměřené proti univerzalistickým liberálním idejím osvícenství. Již zmiňovaný Harald Müller vyčítá německému měšťanstvu, že jeho izolace od politické a ekonomické moci a uzavřenost v privátní sféře na přelomu osmnáctého a devatenáctého století vyústila do pojetí kultury jako výlučného rozvíjení "pravdy, dobra a krásy", zatímco v anglosaských zemích a Francii, kde se emancipované měšťanstvo stalo hegemonem politické a ekonomické moci, se vytvořil širší pojem civilizace, který dokázal obsáhnout celý souhrn výrazných znaků určité epochy bez vzájemného hermetického oddělení životních sfér, jež se promítá v pojmu kultury.

Herderovo vystoupení, zaměřené proti univerzalistickému duchu modernismu, tak vyústilo v Německu do kulturního fenoménu, který Raymond Schwab nazval "válkou mýtů". Francouzský historik Max Rouché uvedl ve svém překladu Herderovy knihy *Auf eine Philosophie der Geschichte* : "Samotná idea renesance, protibarbarská a protigótská, byla prezentována jako italský mýtus... Herderova rehabilitace středověku z roku 1773 představovala protiracionalistický mýtus a oslavu moderního Německa v jeho boji proti kulturní hegemonii, již se Francie těšila jako hlasatelka 'filosofie osvícenství'. Prostřednictvím Herderových spisů se lidé, kteří svrhli antickou civilizaci, konečně - s více než tisíciletým zpožděním - odhodlali ospravedlnit před dějinami. Renaissance, jak vyplývá z jejího názvu, poukázala na prostomyslnost barbarů, kteří dychtili zničit své vlastní dílo - středověk, a tím zapřít sebe samotné... Díky Herderovi naopak potomci starobylých Germánů zavrhlí toto ponížení a opožděný hold antice (ve skutečnosti své oběti), jenž zrodil renesanci". (Cit. Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East 1680-1880*, Columbia University Press, 1984, str. 274.) Herderova filosofie dějin reprezentovala "dialektiku ospravedlnění" barbarů, kteří tak získali příležitost definitivně zavrhnout "neautentickou renesanci" zrozenou ve Středomoří a uskutečnit své pravé obrození v protimoderním duchu. Nacionalisticky partikularistické uchopení pojmu kultura dovršili

nacisté, kteří - jak známo - stavěli kulturu a její autentické "árijské hodnoty" proti falešné "židokapitalistické civilizaci".

Harald Müller upozornil na skutečnost, že Samuel Huntington používá v knize *Střet civilizací* pojem civilizace v duchu herderovského a německého vymezení kultury a tím se de facto identifikuje s pozicí protimoderních partikularistů.

•

Pojetí rasové nerovnosti opírající se o biologické vědy jako lék na sociální a duchovní chaos postupující modernizace navrhl jako první v roce 1832 mladý, tehdy devatenáctiletý sekretář pařížské Etnologické společnosti Victor Courtet de L'Isle (1813-1867), který zdůraznil, že sociální řád musí být založen na reálné rasové nerovnosti: " Tvrdím, že krize v Evropě neustane, dokud rozličné společnosti nebudou reorganizovány tak, aby odrážely přirozenou nerovnost nebo více či méně patrné rasové rozdíly. Nenavrhuji nic, co by snižovalo lidskou důstojnost, ale hlásám pouze pravdu, kterou prověřily anály všech národů světa". (Cit. Jean Boissel, Victor Courtet, *premier théoricien de la hiérarchie des races; contribution a l'histoire de la philosophie politique du romantisme*, Presses universitaires de France, 1969, Vol. I, str. 38.) Míšení ras označil Courtet za rozkladný proces, který zrodil "rovnostářského ducha", ztělesněného křesťanstvím a francouzskou revolucí.

Rasová ideologie, již později převzali Arthur de Gobineau, Benjamin Disraeli, Robert Knox a mnozí další, se stala skutečnou protimoderní "Deklarací nerovnosti" zaměřenou proti univerzalizmu, liberalismu a idejím francouzské revoluce. Již dříve se na její nositele obrátil s ostrým soudem Condorcet, který je obvinil, že si "dělají z přírody komplice svého zločinu politické nerovnosti ."

Čtyřsvazkový Esej o nerovnosti lidských ras z roku 1853 od Arthura de Gobineaua, v Čechách díky známé studii Václava Černého pravděpodobně nejznámější dílo rasové teorie devatenáctého století, je kniha nesmírně pesimistická až fatalistická. Gobineau, ač katolík, již nedoufal v druhý příchod Mesiáše: lidstvo čeká podle jeho názoru pouze naprosté vyhlazení. V dopise Tocquevillovi z roku 1856 Gobineau napsal: " Neříkám lidem: je vám oduštěno, nebo jste zatraceni. Říkám jim: umíráte." (Cit. Léon Poliakov, *The Aryan Myth. A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, Barnes&Noble, 1996, str. 233.) Arthur de Gobineau však zároveň pomohl vytvořit protimoderní ideologii, která se mohla obdobně jako její osvícenský a liberální protivník odvolávat na "vědecký obraz reality". Toto zakotvení v přírodních vědách se stalo zárodkem, jenž posléze odstranil z rasového učení výše zmíněný fatalismus a proměnil jej v aktivismus, poháněný jistotou exaktní metody západních věd. V tomto smyslu Arthur de Gobineau předznamenal ideologii fašismu, který bojoval za ahistoricky chápané hodnoty minulosti zbraněmi ukovanými v nejmodernějších intelektuálních dílnách přítomnosti. Mussoliniho intuice, jenž se v roce 1932 přihlásil v nápise vytesanému na Gobineauově náhrobku k odkazu osobnosti "věšteckého myslitele", byla proto v zásadě oprávněná.

Jedním z dovršitelů intelektuálního rasismu devatenáctého století byl Francouz Georges Vacher de Lapouge, jehož temná předpověď z roku 1887 je asi nejvýstižnějším shrnutím odkazu, který rasová árijská ideologie devatenáctého století připravila pro století následující: " Střetnutí ras se právě nyní chystá propuknout uvnitř národů a mezi národy, a nezbývá, než se tázat, zda ideje bratrství a rovnosti lidí nejsou proti přírodě... Jsem přesvědčen, že v příštím století se lidé budou zabíjet po miliónech kvůli rozdílu jednoho nebo dvou stupňů lebečního

indexu. Lidé budou identifikováni prostřednictvím tohoto znaku, který nahradil biblický rodokmen a lingvistické pouto, ... a poslední sentimentalisté uzří nejmasovější vyhlazování."

(Georges Vacher de Lapouge, *L'Aryen, son rôle social*, Paris, 1899, str. VII; *L'Anthropologie et la science politique*, Revue d'anthropologie, 15. května 1887, str. 15.)

Árijská rasová teorie se stala inspirací pro nejvýraznější výzvu modernitě a nejzávažnější pokus o vyvrácení důsledků francouzské revoluce především díky svému příspěvku k permanentnímu sváru mezi nároky univerzalizmu a partikularismu. Pokud má partikularismus vzdorovat nárokům univerzalizmu a být pro něj vážnou hrozbou, musí si přisvojit a využít pro své účely jeho mobilizující (pseudo)religiózní etos. Takový vztah osudově spojil například marxismus a fašismus a poté komunismus a nacismus.

Vesvé vrcholné fázi dospělo rasové učení v Německu k identifikaci židovství jako smrtonosné esence modernity; Židům byl přiřčen "talent projektovat nereálné socialistické a ekonomické mesiášské říše bez ohledu na to, zda přitom zanikne celá naše namáhavě vytvářená civilizace a kultura". (Ernst Nolte, *Fašismus ve své době*, Argo, 1999, str. 370.)

Německý historik Ernst Nolte poznamenal, že Adolf Hitler znal Gobineaua a Chamberlaina jen povrchně, ale přesto je lze právem pokládat za jeho učitele. Nacistický vůdce "neopustil jimi položený základ, nikdy se nevzdálil od atmosféry, kterou oni vytvořili". (Ernst Nolte, *Fašismus ve své době*, Argo, 1999, str. 362.)

•

Viděli jsme, že kultura a rasa představovaly dva klíčové konceptuální nástroje, jejichž prostřednictvím se fašistické a nacistické hnutí snažilo vzdorovat výzvě modernity. Obdobně můžeme pokládat bolševismus s jeho mesianistickou interpretací marxismu za projev krize recepce modernity a za pokus pravoslavné civilizace uniknout neúprosné logice modernizace a liberalizace.

Shmuel Noah Eisenstadt ukázal, že extremistické, okázale antimoderní či antiosvícenské fundamentalistické ideologie, ke kterým řadí fašismus, nacismus, bolševismus, ale rovněž soudobý náboženský fundamentalismus, nepředstavují erupci nebo vzpouru tradicionalistických "předmoderních" sil, ale že jde o hnutí zrozená přímo v lůně moderní doby; jsou to - podle jeho názoru - deriváty moderní civilizace. Eisenstadt zdůraznil, že pro moderní fundamentalistická hnutí je příznačné, že ačkoliv zdánlivě vyrůstají z náboženských tradic, souvisejí vždy spíše s heterodoxními sektářskými proudy než s vládnoucími pravověrnými ortodoxiemi. Klíčovým faktorem, který učinil z fundamentalismu produkt moderní doby, je převzetí jednoho z ústředních komponentů politického programu modernity, který Eisenstadt označuje jako jakobinismus. Je paradoxem, že tento emancipační a mobilizující rys sdílí fundamentalismus s extrémně levicovými sekulárními hnutími komunistického typu. Symbolika fundamentalistických hnutí je výrazně konzervativní a tradicionalistická, avšak způsob konstrukce jejich ideologického jazyka je výrazně moderní - jakobínský.

Soudobá fundamentalistická hnutí si obdobně jako před nimi fašismus, nacismus a bolševismus úspěšně osvojila mnohé aspekty modernity, například užívání komunikačních technologií a propagandistických technik a mnoho modů modernistického diskursu, a mají sklon vytvářet vysoce centralizované a disciplinované organizace. Snaha ustavit alternativu

vůči moderní civilizaci je velmi selektivní a spočívá - jak jsme již viděli například u stoupců rasové teorie - v převzetí mnohých produktů samotné modernizace. Jak napsal francouzský sociolog Gilles Kepel, "přivrženci a aktivisté současných (fundamentalistických) náboženských hnutí se například převážně nerekrutují z tzv. tmářských vrstev obyvatelstva (analfabetů, starců, venkovanů apod.), nýbrž zahrnují vysoké procento diplomovaných absolventů laického školství, mladých i starších, se zřetelnou převahou technického zaměření. Způsob, jakým popisují společnost, jak provádějí diagnózu její krize a jakou terapii pro ni hlásají, je poplatný způsobu myšlení, jenž získali v lavicích škol, které jsou samy o sobě tím nejtypičtějším produktem modernosti, jejíž směr ovšem chtějí změnit. A způsob, jakým si na podporu svých tezí přivlastňují posvátné texty, se značně odchyluje od učené tradice ulamá, islámských duchovních, kněží a rabinů z povolání, která je ve společenských věcech velmi opatrná". (Gilles Kepel, Boží pomsta, Křesťané, Židé a muslimové znovu dobývají svět, Atlantis, 1996, str. 11.)

•

Závěrem je třeba zdůraznit, že pokud Francis Fukuyama nazývá islámský fundamentalismus islámským fašismem, není to pouhá pejorativní nálepka, odrážející například obdobný sklon k uplatňování násilí nebo teroru, ale jde o analytický postoj vyjadřující názor, že existuje společný jmenovatel fašismu, nacismu a bolševismu na straně jedné a islámského fundamentalismu na straně druhé a že jím je jejich selektivní vzpoura proti modernitě. Zjevné fenomenologické rozdíly mezi nimi vyplývají z odlišného historického a civilizačního kontextu jejich revolty.

Francouzský antropolog Claude Lévi-Strauss napsal, že "vše, co je univerzální u člověka, se vztahuje k přirozenosti a je charakteristické spontánností, zatímco vše, co nutí respektovat normu, patří ke kultuře a představuje atributy relativního a zvláštního". (Cit. Jean Copans, Základy antropologie a etnologie, Portál, 2001, str. 44.) Podle autorů typu Fukuyamy, Eisenstadta nebo Müllera idea modernity, která již dávno není výlučným vlastnictvím Západu, právem aspiruje na univerzalitu. Modernita oslovila spontánní rysy lidské povahy, jež jsou údajně přítomné ve všech lokálních kulturách. Jak zdůraznil Francis Fukuyama, lidé chtějí být moderní. Vzdorovat tomuto vývoji lze pouze za cenu krajního prosazování partikulárních norem, které přechází do otevřeného teroru.

Huntingtonova konfúzní rétorika zakrývá skutečnost, že neprožíváme "střet civilizací", ale spíše "střet kultur" ve smyslu odporu některých partikulárních skupin proti spontánní modernizaci jejich tradičních společností.

## 7. Postmoderní sociální konflikt

### Martin Hekrdla

Šok z monstrózních teroristických útoků na USA z 11. září 2001 byl okamžitě doprovázen vlnou hněvu, solidarity, obav o bezpečnost i prvních pokusů o hlubší vhled pod povrch událostí. Od ryze architektonických úvah, zda je nadále vhodné stavět mrakodrapy, se rychle přešlo k širším úvahám o "architektuře" západní společnosti a celého našeho světa, o celém tom globálním činžáku lidstva se zjevně narušenou statikou. Jakkoliv následné peripetie boje proti terorismu (omezování práv a svobod ve jménu obrany demokracie) přidržují globální reflexi světa u aktuálních událostí a jejich lidskoprávního a ústavněprávního rozměru, otazník nad celkovou sociální architekturou světa nikdy z projevů a článků zcela nezmezil.

O jaký střet se jedná, jaký přesně projev konfliktu koho s kým jsme viděli v přímém televizním přenosu z Ameriky v prvním roce 21. století?

Málokdo porozuměl tomu, že organizovaný masový zločin psychopatologické povahy, za nímž stáli středostavovští mladí muži netrpějící nouzí a podle převládajícího názoru řízení saudskoarabským miliardářem Usámou bin Ládinem, je dáván do souvislosti s globálními problémy lidstva a s rostoucími sociálními rozdíly ve světě. Nebylo a dodnes není mnohým jasné, proč generální tajemník OSN Koffi Annan 10. listopadu 2001 k Valnému shromáždění hovořil o tom, že soustředit dnes všechny síly jedině na boj proti teroristům by bylo jistým druhem vítězství týchž teroristů. Neboť "žádný z problémů přítomných 10. září se nestal méně naléhavým. Množství lidí žijících s méně než jedním dolarem na den neubýlo. Množství obětí AIDS, malárie a tuberkulózy se nesnížilo. Faktory, které zapříčiňují... oteplování atmosféry, nezeslábly".

Také kritikové neoliberálního ekonomického pojetí globalizace, permanentně zmobilizovaní od nepokojů v americkém Seattlu 1999, právě tváří v tvář tak výjimečnému teroristickému aktu nezaváhali zopakovat alarmující data z dílny OSN o světové "sociální fraktuře": pětina světové populace s nejvyššími příjmy přečnává pětinu nejchudších obyvatel Země 86x, přičemž v roce 1974 byl poměr mezi suterénem a špičkou světového bohatství 1 : 74 a v roce 1960 pouze 1 : 30. Objem mezinárodního obchodu, této páteře ideologického tvrzení o globalizaci prospěšné úplně všem, vzrostl za poslední půlstoletí 17x, ale objem finančních transakcí a spekulací - krátkých peněz a lehkých výdělků pro nemnoho jednotlivců - převýšil obchod s užitnými hodnotami zboží a služeb zhruba 50x. A hlavně: i podíl na obchodovaných užitných hodnotách se například v Latinské Americe za stejné období snížil z 11 % na 5 % a v Africe z ještě drastičtějšího mála (8 %) na zcela tragické nic (2 %). Obří koncerty proti hladu mohly začít.

Ti, kdož připomínají tato čísla v daném kontextu, jsou často obviňováni, že vlastně ospravedlňují teroristické útoky. A že svými řečmi zasahují tytéž cíle, které zasáhli teroristé unesenými letadly. Ze zatuchlých ideologických sklepení vzlíná až na jazyk některých politiků jen v trochu oslabené podobě názor, že "Amerika a svobodný kapitalismus" mají v islámských fanaticích a západních socialistech podobné nepřátele. "Rozdíl je jen v tom, že západní socialističtí teroristé se zatím omezili na rozbíjení McDonaldů a bank. Jejich ideoví vůdci je nevybízejí k hromadným vraždám, ale pouze je posilují v jejich přesvědčení o nemorálnosti kapitalismu."

V době, kdy se pražský "měsíčník pro svobodu jednotlivce", zvaný Laissez-faire, zrovna takto napojuje na globální spor o současný kapitalismus, je třeba povahu konfliktu řádně promyslet.



Tím spíš, že z mocenských špiček zaznívá heslo Kdo není s námi, je s teroristy, těhotné značnou šíří potenciálních nepřátel. Naproti tomu intelektuální rozprava se z opatrnosti a piety pohybuje na úzkém prámu konvence. Zatímco z povědomí veřejnosti mizí sociální výklad kriminality a veškeré sociální problémy i konflikty jsou kriminalizovány, individualizovány a psychologizovány. Právě v takové době je rehabilitace sociální analýzy naprosto nutná.

Intelektuálové, postrádající celostní interpretaci převratných událostí, se vrhli do sporu, zda má pravdu "pesimistický" americký politolog Samuel Philips Huntington, který už dávno (1993, 1996) přeaakcentoval světový sociální konflikt na střet nábožensky definovaných civilizací a - podle Egona Bondyho - "třídní boj na rasismus". Nebo zda přece jen v teorii i praxi nevitězí starší (1989, 1992), osvícenským univerzalismem orientovaná - prý "optimistická" - linie Francise Fukuyamy: příběh o "konci dějin" coby nevyhnutelném vítězství liberální demokracie a modernizace nad retardovanými skanzeny světových zadních dvorků.

Spor nad touto četbou je jistě inspirující, ale ponor do sociálního mikrokosmu islámské části světa by mu měl předcházet. V této obrovské oblasti s jednou miliardou muslimů se totiž jako v kapce vody odráží i globální dění a jeho sociální příčiny - včetně vzniku extravagantní (sebe)vražděné sekty. A postmoderní sociální konflikt - nazývám tak reálný konflikt, ve společenském vědomí však adekvátně nezobrazený a všemi možnými způsoby zastíraný - snad aspoň poodkryje svoji tvář. Jako některé afghánské ženy po porážce Tálibánu. Sociální zdroje "boží pomsty"?

Je s podivem, že se dnes stejně intenzívně jako o Huntingtonových paušálních schématech nediskutuje o textech košatějších. Ani v nich sice klasickou sociální analýzu, obraz sociálních tříd a vrstev ve vztahu k politické moci a ideologiím, v popředí nenajdeme, zato však větší obeznámenost s realitami. Že sektářství může být třískou, která odlétla z padajícího stromu politického islámu, a že tento úpadek i samo sektářství, vybavené teologií neslučitelnou ani s hlavními proudy radikálního islamismu, mají nejen kulturní a ideologické, ale i sociální pozadí, se dokonce dozvíme i z prací Gillese Kepela. Jakkoliv ani on plně nevyužil šanci na odhalení sociálních příčin současné reislamizace, rejudaiizace a rechristianizace, kterou nazývá "boží pomstou".

Ve své poslední knize, vydané rok před atentáty na New York a Washington, autor rozlišuje tři fáze "expanze a úpadku islamismu" v poválečné době. První fázi vymezuje zrodem moderní islámské myšlenky v 60. letech, počínaje ideology egyptských Muslimských bratří (Sajjád Kotb) a náboženskými vůdci (Pákistánec Mawdúdí), kteří ovlivnili jihovýchodní Asii a také afghánský Tálibán. A konče ajatolláhem Chomejním, jenž realizoval svůj projekt islámského státu v 80. letech. Íránskou islámskou revolucí na přelomu 70. a 80. let začala pak druhá fáze. Tato revoluce i úspěšný boj afghánských mudžáhiddů proti Sovětům, podporovaný Saúdskou Arábií, Pákistánem a - citelným způsobem - Spojenými státy, znamenaly povzbuzení pro všechny muslimy. Do poslední, "úpadkové" fáze vstoupil muslimský svět vpádem Iráku do Kuvajtu a válkou v Zálivu (1991) za mohutné účasti Západu v čele s Američany. Tyto události se výrazně dotkly mentality muslimů a vyvolaly či prohloubily rozpory mezi různými složkami islámského hnutí.

Kepela lze kritizovat za to, že k popsanému úpadku nemá jinou alternativu než obrat muslimského světa k západní demokracii, než pozvednutí tohoto světa na Fukuyamův "konec dějin". Nebo s ním polemizovat, jak prorocky učinil Antoine Basbous rovněž rok před 11. zářím, že po brutálním oslabení islamismu 90. let se tváří v tvář Západu zvedne nová, dosud

neznámá islámská vlna. Ale Kepelovi nelze upřít, že tolik nezabředl do falešných konstrukcí o jednolitých náboženských kulturách. A že vzestup, úpadek a projevy moderního islamismu pojednal i ve vztahu k sociálním vrstvám, které toto hnutí podporovaly či podporují.

Sociální základnou politické islámské ortodoxie byl v muslimských zemích podle Kepela původně svazek zbožné islámské buržoazie, početné masy chudé městské mládeže a militantní inteligence. Jedině Chomejmímu se za jeho života zdařilo konsolidovat moc na této vratké základně. Jinde vztah buržoazního živlu u pák politické moci k ostatním vrstvám, zvláště k radikální dorostenecké chudině, nebyl tak srdečný a postupně dále chladl. Skupiny odstavované z hnutí pak počaly inklinovat k teroristické úchylce nábožensky vypjatých gangsterských band s velmi pochybnou teologií. Všechny politické pohyby v islámských zemích - od Alžírsko a Egypta až po Palestinu či Jordánsko - znamenaly zisk pro islámskou buržoazii a marginalizaci "extrémistických skupin" chudé mládeže a části střední třídy, většinou inteligence.

Není nutné dlouho ospravedlňovat závěr, že v takovém sociálním pnutí se spoustou deziluzí nemusí mít "spodní lid" za vůdce bosého hochy v záplatované košili. Robespierre, Lenin, Castro nebo plukovník Chávez zformulovali zájmy vrstev, k nimž nikdy nepatřili. Bezděčným vůdcem sociálního protestu může být docela dobře - a v naší éře nejlépe - fanatický miliardář. Neboť pouze on je schopen vybudovat mocný nadnárodní stát-podnik či globální korporaci v podobě sítě, je s to jako jiné ctihodné státy či korporace organizovat účinný teror a umí se stát i televizní hvězdou, které byl málem přirčen titul "muže roku". Sektář nemusí a vlastně nesmí - podobně jako římský papež - navrhnout něco konkrétního k nápravě světa nebo třeba jen k ukončení izraelsko-palestinského konfliktu. Ale musí - jako římský papež nebo Usáma bin Ládín - bojovat obecně proti Satanovi a vzbuzovat dojem, že všechny existující bolavé kauzy světa vnímá. Sekta, která chce proniknout do obecného povědomí ještě jinak než přímým televizním přenosem svého zločinu, musí zrcadlit reálné zákruty lidské historie a absorbovat mentalitu uražených a ponížených vrstev lidské společnosti. Pouhým rozprašením takové sekty pak žádné zákruty dějin ani záda lidí nenarovnáme.

Fakt, že Usáma bin Ládín je saúdskoarabským miliardářem a že sebevražedný atentátník Muhammad Atta byl Egyptanem z vyšší střední třídy, je z hlediska sociální analýzy stejně nevýznamný jako holá skutečnost, že tajemný mulláh Umar, donedávna bin Ládínův hostitel a šéf afghánského Tálíbánu (Hledačů pravdy), se narodil jako syn chudého paštúnského rolníka. O něco významnější je fakt, že Al-Kajdá (Základna) sídlila v nejchudší zemi světa. A že klíčové základny její sítě se rozprostřely v dalších takových perifériích, zabydlených kmeny, na něž tamější politická moc nedosáhne - buď proto, že takřka neexistuje (Somálsko), nebo proto, že je příliš slabá (Jemen, jižní Súdán). V poslední jmenované zemi rozložil bin Ládín svůj stan v letech 1991-96.

Má význam zaznamenat, čím je a kde přesně operuje filipínská skupina Abú Sajjáfa (Otce meče). Sajjáfův předchůdce a na počátku 80. let zakladatel této bandy, Abdurajak Abubakar Janjalani, studoval islámské právo v Saúdské Arábii a účastnil se v Afghánistánu války proti Sovětům (1998 byl zabit policií na Filipínách). Tato skupina, která měla historické, personální i jiné vazby na Tálíbán a která proslula drastickými únosy celých výprav západních turistů, operuje hlavně na souostroví Sulu. Z dvaceti nejchudších provincií Filipín se jich čtrnáct nalézá na tomto souostroví a na sousedním ostrově Mindanao: hrubý domácí produkt na hlavu je zde 6x menší než celostátní průměr, naděje na dožití je nejnižší (57 let) a analfabetismus nejrozšířenější (25 %). Terorismus se odvíjí od bídy a parazituje na ní.

Prekvapivě mnoho silných sociálních podnětů mohl mít Usáma bin Ládín i v Saúdské Arábii, ropou a HDP na hlavu velmi bohaté zemi, jejímž byl (bohatým) občanem. Pravda, moc tam nepobyl, ze Súdánu (1991-1996) se vrátil do Afghánistánu. Už to tam znal, v roce 1979 ho v Istanbulu naverbovala CIA a od dalšího roku se vrhl s mudžáhiddy do spravedlivé války proti sovětskému vpádu. Ale stálo by za psychologickou studii, jaké asi rozporné pocity zmítaly synem velkých zbohatlíků tváří v tvář Arábii, která byla v podstatě soukromým vlastnictvím rodiny Saudů a přes nynější napjaté vztahy dosud je strategickým spojencem Západu v regionu. Fanatikovi s inženýrským diplomem a z vlivného rodinného klanu asi konvenoval tmářský absolutismus, bohatství bez jakékoliv veřejné kontroly, nesvéprávné ženy v roli celoživotně nezletilých. Hověla mu i fakticky nucená práce zahraničních dělníků? Těžko říci, ale jistě se mu líbila puritánská doktrína wahábismu, o níž se od 50. let opíral oficiální Rijád. Stát s touto doktrínou na rtech postupoval proti šíitské opozici v provinciích, v nichž se zahnízdily modernizační ideje arabského socialismu a nacionalismu.

V nejvnímavějším adolescentním věku zachytil bin Ládín naftový boom (1973), který zemi uvedl do sociálního pohybu (a Západ do "ropeho šoku" i - k neoliberálnímu pojetí státu a ekonomické globalizace). Natalita se v Saúdské Arábii stala jednou z největších na světě, urbanizace doslova explodovala: jestliže v roce 1970 žilo ve městech jen 23 % obyvatel, v roce 1990 už to bylo neskutečných 73 %. Rostl počet studentů, ale ve vzájemné konkurenci klesala životní úroveň této specifické sociální vrstvy, obvyklé i v jiných arabských zemích a nazývané lumpenstudentstvo. Tisíce nespokojených ullámů vycházely ze škol, otvíraly se více muslimskému světu a vrhly se i na kritiku tradiční monarchie. Počátkem 80. let udeřila finanční krize do kapes těchto nových generací a od roku 1986 stát již nedokázal zajistit místo všem diplomovaným. Válka v Zálivu (1991) způsobila pak další trauma, také pobytem půl miliónu "nevěřících" západních vojáků ve "svaté zemi islámu". Dodnes je jich v této "nejjobskurnější z diktatur" 5 000.

Právě na tomto sociálně-psychologickém pozadí se Usáma bin Ládín zřekl občanství Saudské Arábie (1994), přesídlil do afghánských hor (1996) a stal se - po teroristických útocích na ambasády Spojených států v Keni a Tanzánii (1998) a na loď US Cole amerického vojenského námořnictva v Jemenu (2000) - pro USA nepřítelem číslo jedna. V této své pozici se stal zvráceným moderátorem mnohem širšího konfliktu, než se na první pohled zdá.

Podrobnější zkoumání vývoje společností jihovýchodního Středomoří ukazuje mnohonásobné prolnutí problémů této specifické oblasti s ekonomickou globalizací. Podobné "specifické sféry" se totiž množí po celém Jihu a dávno už vtrhly na Sever do "nebezpečných čtvrtí" (už ne ohrožených sociálně, ale ohrožujících kriminálně). Není přitom nutně třeba, aby Usáma bin Ládín - propojením světa svými podnikatelskými, finančními a technickými možnostmi - doložil kupodivu správnou úvahu Samuela Huntingtona o "úloze globalizace v šíření terorismu": "Komunikační a dopravní spojení, zesílená v důsledku globalizačních procesů, určitě zjednodušují činnost mezinárodních sítí, od teroristů po mafie. Nepořádky šíří globalizace stejnými kanály, které umožňují rozmach řádného obchodu a dalších zákonných aktivit."

Sami Nair, profesor Pařížské univerzity VIII, se do arabského Středomoří vnořil se svou teoretickou lupou hlouběji pod povrch, do sociálněekonomické a nikoliv jen technologické jednoty světa, jež vědomě Huntington rozbíjí na jedinečné a sebestředné "civilizace".

V jihovýchodním Středomoří těžily státy během 60. a 70. let z obrovských půjček na dlouhodobé investice, jejichž výši umocňovalo soupeření Východ-Západ. Ale rozklad

sovětského bloku a paralelní rychlá monetarizace světové ekonomiky vyprovokovaly přeměrování půjček a vyvolaly rozpočtovou krizi, která vyvrcholila na konci 80. let (Maroko, Alžírsko, Tunis, Egypt aj.). Současně se finanční nabídka přeorientovala na rentabilní oblasti a řídla směrem k zónám méně rozvinutým. Světová banka a MMF se převlékly do uniforem světových čteníků a na "utrácivé" státy nasadily své programy strukturální adaptace. Vlna liberalizací, deregulací a privatizací pak rozvolnila společnost do méně ovladatelné struktury. A dala zelenou rozsáhlé sociální diferenciaci středních vrstev, postupným hlubokým změnám v sociální základně politické moci jednotlivých států a k rozsáhlé krizi státní legitimacy.

Tento tak povědomý vývoj, který různou měrou postihl také "paternalistické" státy Jižní Ameriky, postsocialistické země východní Evropy, ale i západní modely "pečovatelských" států, vedl v zemích jižního Středomoří k výrazné krizi sociální mobility středních vrstev. Tradiční kategorie klientů "modernizátorského" státu - učitelé, technici, zaměstnanci sektoru služeb, úředníci - byly čím dál víc odsouvány na okraj společnosti, marginalizovány. Naopak se rozvíjely vrstvy spjaté s liberalizující se ekonomikou, tzv. svobodná povolání (advokáti, lékaři, obchodníci). V potížích se od začátku 80. let ocitají inženýři a vědečtí pracovníci, kteří byli do té doby pod zvláštní státní ochranou. Studenti státem preferovaných směrů předtím získávali stipendia a další pomoc pro své zdokonalování v cizině a po návratu byli privilegovaně umístováni. Záhy tak vznikl rozdíl mezi nabídkou těchto profesí a poptávkou po nich na pracovním trhu. V Egyptě množství inženýrů stoupl v krátké době z 11 tisíc (1969) na neuvěřitelných 260 tisíc (1993). Z toho 37 % pracovalo ve státním aparátu a 30 % ve státních podnicích.

Realizace plánů strukturálního přizpůsobení na počátku 90. let zpochybnila společenské postavení a zhoršila životní podmínky těchto byrokratů. Dochází ke zbídačování většiny z nich, k permanentnímu poklesu jejich kupní síly, k zablokování kariérního postupu, k nutnosti vyvíjet několik pracovních aktivit najednou. (Ale i milióny Američanů se v té době hospodářského boomu v USA zapojily do dvou až tří pracovních uvazků, aby si udržely - pravdaže vysoký - životní standard.) Určitá část těchto "kádrů" byla ovšem naopak povýšena na nejvyšší administrativní, politické či vojenské posty anebo se uplatnila v rostoucím soukromém sektoru. A stala se sociální oporou "elitářských demokracií" (Maroko, Tunis, Egypt) nebo otevřených vojenských diktatur (Alžírsko, Sýrie). Transformace ekonomik - zavírání státních podniků či jejich přeměna v privátní firmy - vyvolala sociální nejistotu zvláště u mládeže, masově vyřazené ze společnosti. Rozštěpení zájmů uvnitř středních vrstev vedlo ke splnutí sociálních požadavků vědeckých a technických pracovníků s požadavky lidí zcela nebo částečně vyloučených z ekonomického systému. A k materiální, politické a ideologické podpoře této "třídní aliance" ze strany zpolitizovaných islamistů.

Islámská komponenta je tedy až poslední, nikoliv první kapitolou tohoto vývoje. Teprve krize sociálního státu a jeho ideologických zastřešení v podobě svébytně socialistických a nacionalistických konceptů znamenala obrat ke kořenům kultury, k ozvučnosti rigorózních náboženských představ ve "spodních", znejistělých a sociálně vykořeněných třídách. Až transformace těchto svérázně pečovatelských "patriarchálních" států ve "státy-noční hlídače" privátního kapitalismu (a v nové autoritářské režimy či vojenské diktatury, často nakloněné Západu) vedla k nové vlně "protizápadních postojů", tentokrát v religiózním hávu. Boží stíny jediného světa

S výjimkou svého islámského vyústění nevyhlíží popis tohoto procesu exoticky a nezní cize uším v jiných oblastech světa, včetně těch nejvyspělejších. Všude znamenala transformace

ekonomik i přechod státní a podnikové byrokracie do soukromého sektoru a úzké provázání státního aparátu s prostředím privátních firem. V tomto spojení platí prebendy a podvody za synonyma. "Fenomén víceméně srovnatelný s "komunistickou" buržoazií ve východní Evropě, kde se bývalí komunisté stali nejdynamičtější silou divokého kapitalismu," poznamenal Sami Nair. Ale na Východě i na Západě, na Severu i na Jihu se děje v různých formách totéž: příjmové a vůbec sociální rozvrstvení se prohlubuje, stát ztrácí legitimitu kvůli své snížené schopnosti ovládat ekonomiku a realizovat účinné sociální programy. Mizí důvěra v etablované politické síly, jejichž korupční skandály jsou stále četnější a jejichž programy splývají natolik, že voliče nutí k "zásadnímu" výběru mezi coca-colou pravice a pepsi-colou levice. Rozmáhají se pravicově populistické proudy, ale i nové síly na levici (tzv. antiglobalizační hnutí), kvetou konzervativní tendence v tradičních církvích. I bohatý Sever plodí samospasitelné náboženské pseudovědy (scientologie), sekty vražedné (Óm šinrikjó) i sebevražedné (Sluneční chrám, Haewen's Gate), útoky osamělých atentátníků a masových vrahů (Unabomber, Timothy McVeigh).

Také vyspělý svět nastoupil cestu plíživého autoritářství, nikoliv přímo formou autoritářských, vojenských či populistických diktatur. Dnešní cestu "nulové tolerance" zahájil zákonným omezováním přílivu migrantů, kteří - mimochodem - představovali výrazný zdroj devizových příjmů pro řadu zemí muslimského světa. A pokračuje posilováním pravomocí vyšetřovacích a vyhledávacích orgánů či tajných služeb v boji proti obecné kriminalitě i organizovanému zločinu. V Chicagu se za posledních pět let stala policie hlavním organizátorem veřejných setkání úřadů s občany. Tento trend byl nyní výrazně posílen kvůli - podle oficiálních prohlášení - časově i prostorově neomezenému boji proti terorismu.

Svět je nerozdělitelný: jeho jedinečné kultury mají shodný lidský, a tedy sociální obsah. S analogickými jevy probíhající historické etapy, charakterizované také a především otevřením ekonomik (arabsky infitah) ve prospěch nadnárodních korporací, se setkávají všichni lidé na Zemi.

Opravdu pozoruhodné je katolické konzervativní přehodnocování "modernizačního" větru 60. let, který se zvedl na II. vatikánském koncilu, vlna "fundamentalismu" protestantů v Severní Americe a masová sekta pentacotistů, která se valí Afrikou a zvláště Jižní Amerikou. Tam tato proglobalizační a lidová "teologie prosperity" - sekty a média manipulují libovolným směrem! - vytlačuje starší a levicovou "teologii osvobození". Také ve středovýchodním a americkém judaismu přitvrzují ortodoxní směry. Postmoderní éra se tu projevuje ponáboženštěním modernity. Jan Pavel II. vyhláší "druhou evangelizaci". Protestantský fundamentalismus v USA odmítá princip nábožensky neutrální výuky na školách. Náboženská obroda judaismu chce být "návratem a pokáním" (tešuva) a její důraz na židovský boží zákon (halacha) je pouhou analogií vzkříšení islámského práva (šaría). Proč se pořád mluví jen o islámu?

Tradičně velmi religiózní vědomí lidí v USA je kontaminováno novým konzervatismem, jenž přímo ovlivňuje politické koncepce republikánů. V ideologii už nejsou - jako v 80. letech - tolik v popředí ekonomický liberalismus, útlý stát a individuální volba, ale o místo na slunci úspěšně bojují jiné ideje: méně důrazu na ekonomiku a toleranci, více na roli státu. O dominanci úspěšně bojují jako by "islamistická" témata: kulturní úpadek, nezbytnost posílení kontroly nad společností, potraty, soudržnost rodiny, homosexualita. Svět se slévá do religiozity a neomoralismu, které si neberou servítky.

"Znám Muhammada Attu," mohl napsat do New York Times americký profesor Fuad Ajami (John Hopkins University). A vylíčit svět mladého Egypt'ana z bohaté rodiny religiózního advokáta v Káhiře: disciplína a mravní přísnost egyptské buržoazie, země vystavená v 70. a 80. letech vichru světové konkurence, mladá generace frustrovaná růstem velkých hotelů a emancipovanými mravy turistických výprav. Muhammad v džínách snící svůj sen o globálním světě, studující elektrotechniku v Hamburku, mimochodem klopotně a dlouho. O to déle tedy pijící alkohol (Prorok zakázal!) a hrající počítačové hry - a nakonec si idealizující tradiční život svého lidu. A střemhlavě upadající do tenat útočné sekty. "On byl tak jemný a já mu říkal: Musíš se zocelit, chlapče!", sděloval novinářům Muhammadův otec po 11. září. Střet místní islámské tradice s globální modernizací?

Ale s čím přesně se v metropoli světové modernizace srazil dvacetiletý Američan John Walker, objevený v Mazáre-Šárífu mezi zajatými členy Tálibánu? Jde o syna ze zajištěné střední třídy, z velmi liberálního prostředí, kde se kdykoliv, kriticky a do hloubky, smělo probírat úplně všechno. Rodiče žádní hipíci, ale skoro. Chlapec hloubající, nakonec i v náboženských pravdách, vposled v islámu. Ale svobodomyšlný, uvolněný, původně se jmenoval Sindh, přijal však jméno své matky.

Oba mladí muži se mohli stát oporou svých režimů. Egypt'an nanejvýš mluvčím, jak je obvyklé, masovějšího a terorismus nepraktikujícího islámského hnutí. Američan pak třeba aktivistou zelených anebo, jako mnoho jeho vrstevníků, pravidelným účastníkem "pojízdného anarchistického cirkusu" (Tony Blair) proti globalizaci. Také bohulibá činnost.

Standardní profesionální sekta však ví, jak jít na mladé lidi, aby opustili své rodiny, přátele, celou sociální síť i - vlastní život. Taková sekta také ví, které mladé lidi oslovit, na které a čím zapůsobit. S povrchními hlupáky by nepořídila. Globální bojovná a politizující sekta, která vyhlásila boj globálnímu - pozemskému i zászvětnímu - Satanovi a slibuje svým věrným - pozemský i zászvětní - ráj, musí u svých rekrutů předpokládat určité povědomí o realitě. Nechystá se jim podrobně vyložit svět, jeho vztahy a komplikovaný proces možné zásadní změny k lepšímu. Stačí jí povědomí hloubavých adeptů "věčného života" o mimořádně krizové situaci, která se každý den bezděčně obrází i v kolovrátku zpráv CNN. A která v sektářském úhlu pohledu ospravedlňuje jakoukoli očistnou apokalypsu.

Problémy s modernizací

Verbíři sekt mají dnes lehkou práci. Modernizaci, jež vtahuje do svého víru celé lidstvo, totiž definují i sociologické slovníky takto: zásah do společenského systému s cílem dosáhnout soudobých parametrů, které jsou - v oblasti zboží, služeb, pohodlí, stylu života a způsobu myšlení atd. - považovány za optimální. I slovníkáři si všimli, že se v modernizaci zreprodukovala dialektika pána a raba: modernizované společnosti jsou zdrojem mocenského vlivu, zatímco tradiční společnosti předmětem. Do hesel se již nevešlo, že kýžený soubor "optimálních parametrů" života má dnes zcela konkrétní podobu tzv. washingtonského konsensu (1989), stále ještě východiska celosvětových ekonomických politik.

Základními súrami tohoto západního koránu jsou rozpočtová disciplína, "kompetitivní" kurs měny, liberalizace obchodu, zahraniční investice, privatizace a dereglementace (uvolnění předpisů nad trhem). Základními důsledky pak všude prohloubení sociálních rozdílů. Není nutno se plahočit po krajinách muslimů. V USA se část HDP ovládaná 5 % populace od 70. do 90. let zvýšila z 16,5% na 21,1%, zatímco 5% nejchudších pokleslo ze 4,8% svého koláče na 3,6%. Ve Velké Británii, vlajkové lodi ekonomického liberalismu, žije více než 23% lidí pod hranicí bída (17% v EU). S modernizací se srazil kdekdo.

Presvědčenými liberály a každým vnímavým adolescentem i na Severu musel otrást obludný tržní populismus, jenž objasňoval faktické vyprazdňování demokracie dávno před současným legislativním "bojem proti terorismu" a - otevřeným omezováním občanských práv. Západní muezíni halekali z mediálních minaretů, že nikoliv volební cykly a demokratické instituce, ale burza a trh nejlépe vyjadřují vůli lidu. Veškerou kritiku tohoto tržiště vykládali jako akt elitářství: elitáři od nynějška nejsou ti, kdož tráví víkendy na jachtách řízených počítači, nebo ti, kdož propouštějí polovinu zaměstnanců, aby udrželi podnik nad vodou. Elitáři jsou odboroví bossové, kteří se ještě opovažují hájit menšinové zájmy zvláštní skupiny obyvatelstva (zaměstnanců). A zvláště drzou elitou jsou keynesiánci, kteří diktátorsky tvrdí, že je možné a nutné (sic!) organizovat společnost podle netržních zákonů.

Ale washingtonský konsensus se dostal do krize tváří v tvář realitě i pod palbou kritiky jeho vlastních tvůrců (Joseph Stiglitz, Jeffrey Sachs aj.). Pikantní je, že měl mimo jiné pomoci k rozvoji nerozvinutému světu, této líhni terorismu. Na počátku tedy byla zaostalost, kterou měl vyléčit "objev" tržní ortodoxie. Když to nepomohlo, byl učiněn "objev" institucí a požadovány "institucionální změny" (např. vymahatelnost práva). Když nepomohlo ani to, nastavěli globální lídři chrámy globalizaci, v nichž pak pod oltářem zase objevili tržní ortodoxii a - ještě větší zaostalost.

Chřípí fanatika bin Ládinova typu umí zachytit pach bludného kruhu, v němž se sám pohybuje a dokonce snad také vydělává spekulacemi tvrdé peníze. (Podobně jako v roce 1992 vydělal na spekulaci s britskou librou patron Středoevropské univerzity George Soros, autor platné myšlenky, že "otevřenou společnost" nejvíc ohrožuje kapitalismus.) Nešlo přehlédnout kaskádu teoretických zmatků, finančních krizí a pouličních srážek 90. let. Bez ohledu na to, jak jsou jednotlivé tyto události interpretovány, sama jejich hustota, stoupající razance a již jen pouhý výčet budí dojem přelomu. Tohle musí vnímat a nasávat každý náboženský vůdce a nejen zběsilí teleevangelisté v USA, kteří dávno již srší apokalyptická kázání.

Objevily se finanční krize nebývalé síly. Začaly v Mexiku (1994-1995), pokračovaly (1997) současně v celé jihovýchodní Asii, v Thajsku, Malajsii, Indonésii, Jižní Koreji a odhalily Japonsko jako chronicky chorého "tygra". Černý čtvrtek na hongkongské burze 23. října 1997 způsobil pád cen na burzách Evropy a Ameriky a rozšířil dopad krize na měny celého světa. Finanční krize v Rusku (srpen 1998) způsobil pád vlády. Krizi v Brazílii (leden 1999) neodvrátil ani záchranný balíček MMF. Vývoj na přelomu let 2000-2001 pokračoval zřícením měny v Turecku, pádem akcií "nové ekonomiky", založené na informačních technologiích. Zastavil se nejdelší hospodářským boom v USA, celosvětová recese se chystá bez přezutí vtrhnout do domovů. Zatím posledním dějstvím této ponuré štafety, která v postižených zemích sociálně neskončila návratem makroekonomických čísel do normálu, je rachot prázdných hrnců v ulicích Argentiny. Byli i mrtví a už nikdo nikomu tam nevěří, žádným institucím: bankám, supermarketům, odborům, partajím, státu. Ničí vlajky nevlály, zněly jen tamtamy hrnců.

Nová hnízda odporu proti světovému (ne)pořádku se zformovala v boji proti Mnohostranné dohodě o investicích (MAI), která byla v roce 1995 tajně vyjednávána vládami OECD a která nadřazovala zájmy nadnárodních korporací vnitrostátním právním řádům (i ochraně pracovních práv a přírody). Po přenesení obsahu - Francií odmítnuté (1998) - dohody na půdu Světové obchodní organizace (WTO) pokračovaly čím dál tvrdší pouliční happeningy "antiglobalistů" proti různým mezinárodním institucím (WTO, MMF, Světová banka, Světové

ekonomické fórum, Evropská unie, G8 aj.) v různých městech světa: Seattle (1999), Davos, Bangkok, Washington, Ženeva, Praha, Nice (2000).

Hnutí zatím vyvrcholilo opozičním jednáním Světového sociálního fóra v brazilském Porto Alegre (leden 2001), ale také palbou policie do demonstrantů v Göteborgu se třemi postřelenými (červen 2001) a řáděním pořádkových sil (1 mrtvý a stovky zraněných) v Janově (červenec 2001). Tam se mezi mnoha našel i svědek z řad církevních činitelů, spatřivší "anarchistické" vandaly z Black Bloc vybíhat do boje - přímo z řad italských karabiníků. Mnozíci se svědectví o provokacích policie podivuhodně korespondovala s přesvědčením Alžířanů, že za masakry na alžírském venkově v muslimském posvátném měsíci pokoje a míru (ramadánu) nestojí zdaleka jen Islámská ozbrojená skupina (GIA), ale i armáda, tajné služby a prorežimní milice. Cílem má být diskreditace umírněné Islámské fronty spásy (FIS), která v Západem prosazovaných svobodných volbách 1991 získala důvěru 55% hlasy voličů. K moci však nebyla připuštěna - Západem tolerovanou - vojenskou diktaturou. Inu, demokracie je demokracie, ale islámská hrozba je islámská hrozba.

Tři dny před teroristickými útoky na World Trade Center a Pentagon skončila konference OSN o rasismu v jihoafrickém Durbanu, kde se pod mimořádně ostrou kritikou s hlavně palestinskými motivy a ve zjevné izolaci ocitly Spojené státy a Izrael. Úmyslně do Durbanu vyslaní druhořadí diplomaté obou států - na rozdíl od diplomatických špiček spojenců z Evropské unie - konferenci předčasně opustili. Padala strašná obvinění, mediální polemiky žhnuly. A něco většího bylo na spadnutí.

V tak hektické chvíli si už dávno museli osamělí psychopaté lámat hlavu, jak bez úhony vložit do obálek bakterie sněti slezinné. A senzitivní, bohatý a mocný fanatik - anebo podobný pavouk či provokatér v podobné globální síti - asi už musel dostat nápad, že by bylo dobré zaučit pár lidí na leteckých trenažérech. A získat mediální slávu či strategickou výhodu nečekaným úderem proti srdci světového pořádku. Tragickým ohňostrojem proti vládním (Bílý dům), vojenským (Pentagon) a ekonomickým (WTC) symbolům politicky, vojensky, ekonomicky a kulturně nejvlivnější supervelmoci všech dob.

Stalo se. Ale nejsilnější moc lidské historie nakonec ještě víc zesílila...  
Vzpomínky na budoucnost

Polský spisovatel a reportér Ryszard Kapuściński nad troskami, které po teroristech zbyly, pojal obavu o svoji civilizaci, ale jinak než většina ostatních. Jeho obava se zrodila tvář v tvář plytkým úvahám o "fanaticích, teroristech" a o tom, "koho je třeba bombardovat". Jevilo se mu jako "nejdůležitější vymezit a pochopit kontext celé události". Hlas volajícího na poušti, na mlatu s prázdnou slámou povrchních jalovostí.

Poletují kolem nás postmoderní fragmenty dějů. Otrlí disidenti - jako americký spisovatel Gore Vidal - připomněli v narážce na hegemonismus USA, že i v historii platí fyzikální zákon akce a reakce. Že z lesa se ozývá vždycky jen to, co se do něho nahalekalo. Jiní v této souvislosti spočítali nevinné mrtvé, více než 3000 v troskách newyorských "dvojčat" a washingtonského Pentagonu či na palubách unesených letadel-zbraní. A číslo pak porovnali - jako peruánský spisovatel a novinář Alfredo Pita - s těmi snad až 7000 nevinnými, kteří zahynuli při americkém bombardování Panamy (1989), v roce, kdy vznikla Al-Kajdá. V Panamě tehdy honili divného "drogového" prezidenta Manuela Noriegu, exagenta CIA...



Svět zaskočený razancí teroristického útoku skoro stejně, jako udivující neschopností tajných služeb útok předvídat a odvrátit (divil se i Robert Redford, hlavní hrdina filmů Tři dny kondora a Všichni prezidentovi muži), si z nedostatku záchytných bodů vybavoval různé obrazy z vnějších historických analogií. Dávné útoky, které přerostly do trvalých symbolů.

Právě 11. září 1973 bombardovalo - rovněž v přímém televizním přenosu - Pinochetovo letectvo prezidentský palác La Moneda v Santiagu de Chile, symbol místně neobvyklé kontinuity ústavnosti pro celou Latinskou Ameriku. Začal tak puč, který ustavil v zemi, nezvyklé násilným převratům, sedmnáctiletou diktaturu s masovým exilem, lágry pro politické vězně a 3000 mrtvých či "zmizelých". A při jehož přípravě a provedení prokázaly tytéž zpravodajské služby - 11. září 2001 neschopné - mimořádnou schopnost v roli pomocníků úderu na chilskou demokracii.

"Nemůžeme akceptovat, že se země stává marxistickou v důsledku nezodpovědnosti svého lidu," řekl Henry Kissinger před zahájením vojenského teroru v Chile. "Stejnou vinu jako teroristé nesou ti, kdož jim poskytují podporu, finanční i ideovou," prohlásil v jedné z prvních reakcí na 11. září 2001 týž Henry Kissinger, stále ještě významná osobnost země, která chilským pučistům poskytovala - finanční i ideovou podporu. "Je tedy třeba bombardovat Kissingera," vyvodil z toho vzápětí uruguayský nekonformní spisovatel Eduardo Galeano.

Evokací typicky americkou byl Pearl Harbor 1941, drtivě napadený japonským - zčásti i sebevražedným - letectvem (2000 mrtvých Američanů). Tento symbol "naprosto překvapivého" úderu, který teprve vtáhl USA do druhé světové války proti fašismu, však v souvislosti s útokem divých sebevrahů na Spojené státy není o nic méně zneklidňující než předchozí obraz. "Víme dnes, že Rooseveltova vláda znala úmysl Japonců zaútočit na Pearl Harbor. Nechala věcem volný průběh, aby se váhající americká veřejnost přiklonila do válečného tábora...", napsal Anselm Jappe v berlínském "alternativním" časopise Jungle World.

Je téměř jisté, že Bushův ministr obrany Donald Rumsfeld nechtěl přiklonit americkou veřejnost do válečného tábora. Jenom kongresmany k vyššímu rozpočtu na obranu. To když na den přesně osm měsíců před útoky na USA (11. ledna 2001) skoro prorocky ve své zprávě konstatoval "rostoucí zranitelnost Spojených států" na nějaký kosmický "Pearl Harbor". A navrhl nápravu: dát prezidentovi pravomoc rozmístit v odpovídajícím prostoru zbraně "pro odvrácení možných nebezpečí a pro případ nezbytnosti bránit zájmy Spojených států proti útokům". Udivení pisálci doráželi, jaké útoky a odkud má Pentagon na mysli. Téhož roku 8. května - čtyři měsíce před událostmi - tedy Rumsfeld svoji vizi překvapivě upřesnil, a to bez uvedení jakýchkoliv dalších konkrétních údajů: "Lidé jako Usáma bin Ládín snad budou moci získat satelitní prostředky."

Čtení událostí

Intelektuální debaty se snažily nějak vymanit z obrazů, příměrů a bezmála okultních souvislostí, které svádějí ke spikleneckým teoriím a k redukci dějin na klání špiónážních agentur se zakonspirovanými organizacemi oponentů - nebo k představě jakési účelové součinnosti mezi prvními i druhými. Pověstí tohoto druhu bylo beztak dost, ba až příliš. A o čerstvých promenádách bin Ládira s agenty CIA nepsal jen Alláhem posvěcený tisk v pouštích a polopouštích, ale i ctihodné pravicové Le Figaro ve městě nad Seinou.

Potřebný nadhled - i nad špiónážním zbeletrizováním dějů - je na levici často získáván stejným opovržením k oběma stranám střetu. Již citovaný Anselm Jappe přečetl tu

postmoderní mazanici tak, že v ní spatřil střet "vousatých miliardářů" (islámských teroristů) s "bezvousými miliardáři" (králi amerických financí). Jiní usvědčili obě strany, myslící v kategoriích dobra a zla, z analogického "náboženského fanatismu" (Günter Grass) jako "vzájemně zaměnitelná dvojčata" (indický spisovatel Arundhati Roy). Na tento výklad důrazně "navázal" Usáma bin Ládín konstatováním, že "(tato) válka je ve své podstatě náboženská". Neboť "Bush veřejně řekl, že vyhláší křížovou výpravu, prohlásil tato slova před celým světem, a tím potvrdil tuto pravdu". Jeden za osmnáct, druhý bez dvou za dvacet?

Leckomu se tak zdály být potvrzeny konstrukce Samuela Huntingtona o střetu civilizací či kultur a tento postmoderní klíč k interpretaci sociálních dějů konfliktní pluralitou zcela autonomních náboženských entit se velmi zabydlel v západní médiích. Odborníci na jednotlivé civilizace a kultury (a ovšem i důslední postmodernisté postrádající v Huntingtonově modelu pluralitu menších kulturních fragmentů, které se potkávají na sítích pluralitního "internetového národa" - vnitřně rovněž pluralitních - individuí) dogmatickou vizi amerického politologa roztrhali na kusy. Koncept osmi světových civilizací - západní, konfuciánské, japonské, islámské, hinduistické, slovanské ortodoxní, latinskoamerické (sic!) a - možná - africké (není si jist civilizovaností Afriky!) je bezpochyby šílený. Ale odráží některé důležité stránky skutečnosti, které se z jiných konceptů, pro něž platí, že "společnost neexistuje" (Margaret Thatcherová), zcela vytrácejí.

Huntington bezděčně mezi řádky svých článků, knih i rozhovorů roztrousil poznatek, že proces prohlubování sociálních rozdílů ("brazilienizace" světa) vede ke globální "balkanizaci". Ke snahám zabarikádovat se před vichrem modernizace v různých pevnůstkách, jejichž "vojenským řádem" se stává jakýkoliv alternativní breviář, který je po ruce: nacionální, etnický, náboženský, světský, regionální i globální. Huntingtona napadlo a otevřeně řekl, že "terorismus je zbraní slabých" (a další denně napadá, že také - a snad zejména - silných). Jestliže skutečné hradby jsou často postaveny na jiných vrstevnicích, než kde je vztyčuje pan politolog, neplyne z toho, že je třeba se vzdát sociální analýzy. A nesnažit se podle nosnějších šablon o shrnující soud, o modelování větších celků lidské společnosti a jejich vzájemných vztahů.

Jeden sociální zájem vyjadřuje Huntington zcela zřetelně: zájem velkých korporací, celého vojenskoprůmyslového komplexu amerického, potažmo západního. V tomto smyslu "západní civilizace" existuje nade vší pochybnost. Povrchně seznámen i s košatou americkou kulturní antropologií, Huntington - jinak zdrženlivý, protože porážky Západu ve střetu kultur se obávající - neváhá zcela zasvěceně navrhopvat geostrategické tahy: "zpomalit zmenšování vojenské síly Západu", "uchovat vojenskou převahu ve východní a jihovýchodní Asii", "omezit rozšiřování vojenské síly konfuciánských a islámských států", "využívat rozdílů a rozporů mezi nimi". Vyústění těchto úvah? Západ nedobyl svět nadřazeností svých idejí, hodnot nebo náboženství, ale "především větší schopností používat organizovaného násilí".

Doplňme tuto otevřenost - v pokrytecké době skoro úlevnou - strategickými úvahami Zbigniewa Brzezinského (1997) a konkrétními fakty ze sféry ekonomických zájmů světové elity: mocenským středem světa je Euroasie, která má ohnisko nestability a chaosu ve střední Asii, v "oblasti bohaté na ropu a zemní plyn". Role Ameriky a regionálních mocností zde v tomto "dobrodružství", tedy v úsilí o "geostrategický úspěch", spočívá ve vybudování "bezpečnostního systému" v součinnosti s regionálními mocnostmi (Rusko, Indie, Čína).

Taková bezpečnost by ovšem bez pořádného zisku nelahodila. A tak Tálibán - provázen podporou Pákistánu i nadějí Američanů na stabilitu v oblasti - šel k moci v zemi, zmítané

vnitřním konfliktem různých band (dnes vítězné a hodně idealizované Severní aliance), doslova "ropnou cestou". Clintonova ministryně zahraničních věcí Madeleine Albrightová označila dobytí Kábulu v roce 1996 Tálibánem za pozitivní událost. Stejně pozitivně nahlížela vývoj i texaská ropná společnost Unocal, která vlastnila již 54 % akcií konsorcia pro těžbu zemního plynu v Turkmenistánu. Okamžitě vznikl plán na vybudování plynovodu z této postsovětské republiky přes Afghánistán do pákistánských přístavů Gwadar a Karáčí (v Herátu se měl větvit přes Mazáre-Šaríf a Kábul do pákistánského Pěšaváru, další odbočka byla narýsována na Kandahár, faktické hlavní město Tálibánu, a přes Pákistán do indické metropole New Delhi). Firma Unocal s Tálibánem vyjednávala i po příchodu bin Ládina do Afghánistánu (1996). Jednání byla - podle oficiálního tvrzení - ukončena v roce 1998 kvůli teroristickým útokům na americké ambasády v Africe, ale po porážce lidí mulláha Umara a Usámy bin Ládina v rámci operace Trvalá svoboda v zimě 2001 se okolnosti opět změnily: prozatímním předsedou nové afghánské vlády se na jednáních v Berlíně stal Hamid Karzái - bývalý poradce firmy Unocal. Budou se stavět roury na plyn, bude práce, po práci biograf a krása bez závoje.

Samuel P. Huntington se tedy neocítl mimo realitu, když v srpnu 2000 doporučoval ve Foreign Affairs státní administrativě "podporovat zájmy firem USA" v zahraničí a "vést jiné státy k hospodářským rozhodnutím prospěšným Americe" (a dále pak prosazovat ve světě americké zákony, podporovat vývoz zbraní z USA a zároveň totéž ztěžovat jiným zemím). Nezaškodí však zpřesnit jádro jeho fragmentárního pojetí světa porovnáním s univerzalistickým pojetím Fukuyamovské linie, která jen zdánlivě představuje protichůdné "čtení událostí" po 11. září.

Podstatou Fukuyamova "konce dějin" je - vyjádřeno co nejjednodušeji - tvrzení, že liberální demokracie od roku 1989 až do nekonečna nemá alternativu, že tato liberální demokracie nejlépe funguje v USA a že uvedený model nakonec všichni přijmou. Huntington sice naoko - a velmi přesvědčivě! - před takovou "arogancí", ba "hegemonistickou iluzí" varuje, současně však nevynechá jedinou příležitost, aby náležitě nepřipomněl své vlastní civilizaci nutnost "organizovaného násilí". A že nakonec je vlastně nejlepší obranou útok. Západní civilizace je sice svými hodnotami "jedinečná", ale Huntington rozhodně ostře nekritizuje USA za to, že mají "globální zájmy i odpovědnost", že se "pokoušejí všude ovlivňovat události" a že podporují globalizaci. Výsledkem je vlastně totéž zevšeobecnění modernizace jako ve Fukuyamovských modelech. Rozdíl je v tom, že Huntington přiznává násilný charakter i nejisté konce tohoto střetu a že si ve slabých chvílích uvědomuje jeho sociální pozadí. Byť i v takových případech, kdy strhává ze světa falešnou masku svých "civilizací", hledá jiné zástěrky, například demografické. Tak problém tlaku z chudé části světa vidí v tamějším růstu populace a v nízkém věkovém průměru obyvatel, "kteří jsou zdrojem migrace, nestability a terorismu". Rozdíl mezi Fukuyamou a Huntingtonem je zde v tom, že první předpokládá postupnou asimilaci všech na globální kulturu, zatímco druhý tvrdí, že "mnoho přistěhovalců být asimilováno ani nechce". Prostě se do kina nehrnou.

Dlužno přiznat "Fukuyamovcům", že jejich ideologiíti běžci nenesou tak zjevnou štafetu překabátěného rasismu a až exhibicionisticky odhaleného slovního militarismu jako "Huntingtonovci". Že jejich štafeta naopak plane osvícenskou myšlenkou o univerzalitě lidských bytostí a práv, která může být - a leckde také je - vzpruhou emancipačního sociálního pohybu. Když iránský profesor filozofie Daryush Shayegan přímo v "proislámšťelém" Teheránu hájil ideu, že od Francouzské revoluce existuje jen jedna historie světa (historie západní civilizace jako "velký projekt modernity", který "infiltruje všechny civilizace" a naráží na "reakční odpor věr a tradic"), chtěl pouze oponovat Huntingtonovi. Ale

vyjádřil hlavně protirežimní emancipační nálady teheránské mládeže, jejímž kultovním filmem se v roce 1999 stal americký Titanic (zrovna ten!). A naprostým idolem - pochopitelně - Leonardo di Caprio.

Autenticitě vskutku univerzální lidské touhy po svobodě neradno se vysmívat a vždy je nutno se snažit o její vskutku lidské naplnění.

Nelze však také zapomínat na faleš hollywoodských kulis. A skoro stalinistická, jakkoliv dobře míněná dikce o "velkých projektech" a "reakčním odporu" zcela zapomíná na koloniální "břemeno bílého muže", na tu "civilizační misi" Západu, při níž také duněla děla z metropolí proti "barbarům" v provinciích. Na misi, která se dnes vtěluje jednou (ve fukuyamovském konceptu) v humanitární bombardování "lotrovských režimů", podruhé (v konceptu huntingtonovském) v křížovou výpravu proti teroristům, skrytým v lůně svébytných, neasimilovatelných a dozajista také reakčních - leč naštěstí vojensky porazitelných - civilizací.

Fukuyamovská svatá čtení o univerzální modernizaci - stejně jako huntingtonovské breviáře o střetu kultur - jsou jen dvě strany téže obří mince, která lidem zastírá výhled na reálné sociální konflikty. A která má vymýt z mozků samotných účastníků sociálních střetů byť jen závan vědomí o jejich obsahu.

Jestliže pro Francise Fukuyamu skončily dějiny věčnou západní liberální demokracií tak, že se "vyčerpaly ideologické konflikty", tedy střety "starých" sociálních zájmů, je v tom zcela ve shodě s ideologem "třetí cesty" původně socialistických labouristů, s Anthony Giddensem. On také - a prý "nikdo" - si "nedovede představit lepší model společnosti než je ten, který spojuje výhody tržní ekonomiky s parlamentní demokracií". Stále opakuje, že "nikdo nemá žádnou alternativu". I pro Huntingtona existuje "alternativa" jen jako porážka západní civilizace jinou civilizací. Jinak si myslí totéž, když vyhání z dějin jejich základní obsah, a tím i on dějiny teoreticky ukončuje: války a jiné konflikty se už "nebudou odehrávat mezi sociálními třídami, mezi bohatými a chudými ani jinak ekonomicky definovanými skupinami..." Mezi kým tedy? Jistě, mezi kulturami.

Ale Alvin a Heidi Tofflerovi odborně zjistili, že tento boj vždy probíhal mezi "vlnami", mezi nižšími a vyššími vývojovými stupni lidských pospolitostí. První vlnou byla zemědělská, druhou průmyslová a třetí - tou naší, nejlepší a nejvyšší - informační společnost. Právě jsme byli svědky boje této poslední skvělé civilizace na konci dějin s agrárním vývojovým stupněm Tálibánu. A vždycky je to boj proti "reverzionismu", tedy "patologické nostalgii po domněle lepším světě" v dávné minulosti, po jakémsi "zlatém věku". Jenže takový stroj času "zaručuje neustálou chudobu, hladomory, patriarchát, totalitu a krátký život", hrozí Tofflerovi.

Měli bychom se spíše hrozit všech těch ideologických kamufláží, které jsou sponzorovány, kolportovány a předkládány lidem k věření v naši "kulturu". A v době, kdy 225 jedinců, pozemšťanů z masa a krve, vlastní majetek v hodnotě 1 000 miliard dolarů, tedy ekvivalent ročního příjmu 47 % nejchudších obyvatel Země (2,5 miliardy lidí). Kdy 30 miliónů lidí umírá ročně hladu a 14% obyvatel této planety nemá naději se dožít 40 let. A kdy i na vyspělém Západě se znepokojení občané mobilizují pod provokativně utopickým - ovšemže francouzským - heslem, že Jiný svět je možný! (Autre monde est possible!). Jde snad také o "reverzionismus", o "reakční odpor" z lůna určité tradiční víry, která tentokrát kupodivu vzešla - pane profesore z Teheránu - z Francouzské revoluce?

Laureát Nobelovy ceny, autor Satanských veršů, terč vražedné fatwy (1989) ajatolláha Chomejního a historik Salman Rushdie dostal v hektických dnech po 11. září jiný satanský nápad, jak lidstvo úplně zbavit myšlenkového potenciálu a soudnosti: škodí prý nám nejen náboženství, ale také historie. "Národy... jsou zmrzačeny historií. Pamatují si - a řešení problému se stává nemožným." A doporučil vedle sekularizace (zesvětštění), rovněž - takto doslova - ztrátu paměti. "Jsou takové okamžiky, v nichž by bylo vhodné nechat historii zmizet..."

Rushdie sám podal vyčerpávající informaci o možných sociálních kořenech svého orwellovského postoje: "... pocházím z velmi bohaté rodiny, dostalo se mi velmi kvalitního vzdělání v jedné známé prestižní škole v Anglii, vystudoval jsem v Cambridge a nikdy jsem nepoznal chudobu. Žil jsem velmi pohodlný a privilegovaný život." Také proto prý měl vždy pocit "nezakořeněnosti" a cítil, že patří "všem místům a občas do žádného".

Neexistuje přesnější popis života, myšlení a pozice dnešních pánů světa a jejich "symbolických analytiků" (Robert Reich) v téhle globální - a proto znovu naší nynější - krizi!

V jedné důležité věci "protiklady" Huntington-Fukuyama zcela zřetelně splynuly. Mezi základními hodnotami jedinečné západní civilizace (křesťanství, pluralismus, vláda zákona) jmenoval s patřičným důrazem Samuel P. Huntington individualismus.

Na posledním pražském Fóru 2000 odmávl Francis Fukuyama teroristy jako "reakci na proces modernizace" a poté soustředil pozornost na přílišné rozbušení kolektivních lidských práv. Ta prý začala právy žen a invalidů, pokračovala právy Indiánů a odsouzených, aby nyní dospěla k právům homosexuálů a zvířat. Tak to tedy ne! Vždyť tady před námi "v jazyce lidských práv", prohlásil teoretický dědic osvícenského humanismu, ožívá "starý boj mezi liberalismem a socialismem" (sic!). Proto je třeba "nevycházet z definice zájmů". A "hájit lidská práva, ale jen individuální".

Tento individualistický akcent obou symbolických analytiků není pouhým výrazem opravdu nutné péče o vždycky znovu opomíjenou ochranu jedince. Je také - a v dané souvislosti především - pokračováním péče o vyprazdňování sociální reality. V ukončení velkých dějin nekonečnem ubohých poměrů lidé neuvěřili. Popravě dějin za hradbami virtuálních civilizací se kdekdo vysmívá. A historickou paměť ještě ne všichni slíbili zahodit do koše.

Co s tím? Bude nyní nutné přesvědčit lidstvo o jeho dobru - manuálně?

Už teď se zdá, že se exploze z 11. září s následnou "tlakovou vlnou" prohánějí v kulisách hollywoodského westernu. Role jsou předem rozděleny režiséry moci, dány genetickou povahou postav. Přerod účinkujících v padouchy a hrdiny, okolnosti, vývoj a vyzrání nikoho nezajímají. Záleží jen na tom, kdo dřív tasí kolt či kdo bude dřív dopaden, "mrtvý, nebo živý" (Bush). Wanted.

Tento způsob rozvržení světa si však už dávno patentovala masmédiá, hlavní symbolický analytik naší doby, režisér, scénárista i svačičkářka v jedné osobě.

17. prosince 1996 obsadilo japonské velvyslanectví v peruánské Limě komando MRTA (Revoluční hnutí Tupac Amaru), vedené Nestorem Cerpou. Teroristé drželi v budově rukojmí až do 22. dubna následujícího roku, kdy byli speciálními jednotkami zmasakrováni (a to i ti,

kteří se vzdali). Tehdejší prezident Alberto Fujimori - neoliberál, autoritář a manipulátor, který se nyní skrývá v Japonsku, aby se v Peru vyhnul trestnímu stíhání - byl celým světem oslavován jako nekompromisní vymítač terorismu. Ze dne zásahu speciální jednotky obletěla zeměkouli z velmi mnoha, z bezpočtu fotografií pouze jedna jediná: v záběru stojí Fujimori na točitém schodišti ambasády. A zrovna nad mrtvým Cerpou jako nad loveckou trofejí se tam kochá svým vítězstvím. V tomto mediálním podání je všechna politologie dneška: politické střetnutí není nikdy konfrontací dvou tezí, dvou argumentů, dvou koncepcí světa, ale především prostým soubojem dvou mužů, dvou nadsamců. Jde o žánrový obrázek, na němž zabiják staví na odiv vlastní moc nad mrtvolou svého soka.

Hle, vrcholná civilizace "třetí vlny", ona informační společnost opravdu informovaná, tedy informovaná, to jest zformovaná, utvářená a přitesaná pro - neandrtálskou jeskyni...

*Zlatá doba nenastává, bude kamenná!*

Karel Kryl

Ale než se tak stane, je nutno suše konstatovat, že dosud neznáme všechny podrobnosti o pachatelích atentátu z 11. září 2001. A že odlišit bezchybně globalizaci zločineckého podsvětí od globálního "nadsvětí" moci a vlivu je právě tak těžké, jako odlišení čistých peněz od špinavých.

## 8. Když odnikud někam, tak jinudy Bob Fliedr

Motto:

*"Ano, máte pravdu. Islám ve mně způsobil hluboký převrat. Pohled na tuto víru, na ty lidi neustále žijící v boží přítomnosti mi odhalil cosi většího a opravdovějšího než světské zábavy. Začal jsem studovat islám a pak Písmo."*

Charles de Foucauld  
v dopise Henrymu de Castries  
8. července 1901

K bibli skrze korán. Tak by se dal nadepsat životopis francouzského vědce Charlese de Foucaulda (1858 - 1916). Dlouhá léta si tenhle štrasburský rodák připadal vykořeněný. Domácí duchovní tradice mu přišla vyčpělá, Evropa unavená, osud zlý. Až islámský svět otevřel mladému zeměpisci novou životní perspektivu. Díky muslimům nakonec porozuměl i evangeliu. Přijal ho za své a jako katolický kněz pak dlouhá léta působil v Africe - s pouštními Tuaregy žil jako jeden z nich. Je to příběh, který zavál čas, anebo příběh, jehož čas právě přichází? Co dnes mohou dát muslimové světu bible a křesťané světu koránu? A jak je to se vztahem k jiným civilizačním okruhům? Budou náboženství v globálním věku spíše příčinou napětí a válek, nebo zdrojem stability a rozvoje? Muslimové a války protestantů s katolíky

Dvě věci podstatně ovlivnily v posledních stoletích vztah křesťanského světa ke světu koránu: oddělení trůnu a oltáře, a pak také ekumenismus, respektive probuzení zájmu o jiná náboženství. Zatímco křižáci na začátku druhého tisíciletí pořádali válečné výpravy, aby osvobodili Boží hrob z rukou ďábelských muslimů, "křižáci" na začátku třetího tisíciletí pořádají válečné výpravy, aby osvobodili Boží muslimy z rukou ďábelských hrobařů. Zdá se být přitom jedno, z jakého kulturního okruhu konkrétní hrobaři jsou. Novodobí "křižáci" neváhají tasit meč proti Saddámu Husajnovi, Slobodanu Miloševićovi, ani sektářům z hnutí Taliban poskytujícím ochranu nekorunovanému králi moderních teroristů. Nejde o to potlačit muslimy jako tolikrát v minulosti, ale vytvořit z nich partnery k široké výměně, spolupráci, dialogu. Dialog je v této souvislosti obzvlášť frekventované slovo.

Západ dobře ví, co v rámci dialogu s muslimskou částí světa nabízí: koncepci demokracie, svobody, lidských práv a technického pokroku. Kdybychom ale ve vlasti dolaru a eura položili lidem otázku, co země islámu nabízejí jim, scvrkla by se možná odpověď na ropu, nová odbytíště západního zboží a turistický ráj. Jaká přezíravost sebevědomých Američanů, pomyslel by si asi řadový muslim při pročítání výsledků takové ankety. Tohle že je dialog? Co vlastně ti konzumní rozumbradové vědí o našem islámu? A proč nám sem tahají tu svoji zvrhlou morálku s rozvody jak na běžícím pásu, svatbami homosexuálů a vraždami nenarozených dětí? Proč nás nenechají na pokoji, když ani my se jim nepleteme do jejich věcí?

Posuňme podobné otázky o nějakých šest set let dozadu, kdy křesťané psali zhruba stejný letopočet jako dnes muslimové (odolejme přitom pokušení myslet si, že islám je dnes v období "křesťanského středověku"). Jak by asi tenkrát reagovaly evropské země, kdyby jim nějaká rozvinutá východní mocnost předepisovala demokratické recepty na léčení středověkých mocenských sporů? Kdyby ve jménu ochrany lidských práv hájila kacíře? Kdyby se zbraní v ruce dělala rozhodčím soupeřícím evropským státům? Jakkoli dnes Západ nemůže rezignovat na šíření evangelia demokracie, může reflektovat způsob, jakým svou víru

šíří. Násilná "evangelizace" by mohla být kontraproduktivní. A rozmanitý islámský svět, mající od počátku politické ambice, dnes nepotřebuje konfrontaci se Západem, ale prostor k tříbení ve vlastních řadách. Ostatně, své o tom ví i zmiňovaná matka Evropa. "Právě války protestantů s katolíky způsobily, že se na Západě rozšířil liberalismus a oddělil stát od církve," komentuje kontroverzní minulost americký politolog Francis Fukuyama a dodává: "Mezi protestanty a katolíky bylo hodně násilí, a to natolik destruktivního, že se ukázalo jako nutné oddělit politický systém od náboženství. Také islám musí podle mého názoru projít tímto procesem. I uvnitř islámského světa panuje řada rozdílných názorů na podobu islámské vlády. A trvá na tom, že v každé z těchto zemí má zůstat tvrdá vláda islámu, je jen recept na nekonečné konflikty."

Oltář je dál než trůn

Západní společnost se rychle vyvíjí a církve za ní pokulhává. Tak se to někdy říká. Právem. Zdá se ovšem, že ve vztahu k muslimům je oltář dál než trůn. Zatímco politici jen obtížně formulují realistickou vizi budoucích vztahů s islámskými státy, křesťanští teologové vyslovili poslední dobou teze, které otvírají dveře k dosud nevídané spolupráci s vyznavači Alláha. Zásadní průlom přinesl už v šedesátých letech dvacátého století Druhý vatikánský koncil. "I když během staletí povstaly mezi křesťany a mohamedány četné rozepře a nepřátelství, posvátný synod všechny vybízí, aby zapomněli na to, co bylo v minulosti, a snažili se vzájemně si porozumět, hájit a společně podporovat sociální spravedlnost pro všechny lidi, mravní hodnoty, mír a svobodu," konstatuje koncilní dokument *Nostra aetate*. Podle něho církve pohlíží s úctou na muslimy, "kteří uctívají jednoho Boha, živého a svébytného, milosrdného a všemohoucího, Stvořitele nebe i země".

Tyto myšlenky korespondují s názory velké části jak evangelických, tak pravoslavných teologů. Důležitá diskusní fóra přitom vznikla pod hlavičkou Světové rady církví. Činí se i nově ustavená Papežská rada pro mezináboženský dialog a Papežský institut arabistiky a islamistiky v Římě, mezi jehož přednášejícími nechybí muslimové. Rozvíjení vztahů s islámským světem patří vůbec - vedle dialogu s židy - k silné stránce pontifikátu Jana Pavla II. Ze současných katolických teologů věnujících se mezináboženskému dialogu určitě zaslouží pozornost tübingenský profesor Hans Küng, který se svými spolupracovníky systematicky hledá společného jmenovatele různých duchovních tradic. V rámci projektu Světový étos odvážně zkoumá téma islámu jako cesty spásy, ale také Muhammada jako proroka a koránu jako Božího slova. Razí tezi, že věrnost vlastní víře a velká otevřenost vůči víře jiné se nevyklučují.

Právě foucauldovská otevřenost odlišným duchovním tradicím se zdá být tím, co odemyká dveře, oddělující prostor pouhé tolerance od prostoru sdílení a vzájemného obohacení. Dokládají to životní příběhy takových osobností jako byl Mahátma Gándhí, který vysoce oceňoval evangelium, Martin Luther King, který vysoce oceňoval Gándhího nebo třeba orientalista a původně matrikový katolík Louis Massignon. Ten - podobně jako Foucauld - dostal impuls k objevování novozákonní zvěsti v době, kdy se zabýval islámem. Především jeho historií a mystikou. Stalo se tak v Bagdádu začátkem dvacátého století. Celý život potom zasvětil dialogu mezi křesťany a muslimy (na konci života přijal v církvi kněžské svěcení byzantského obřadu). Má velký podíl na výrocích Druhého vatikánského koncilu o islámu, a to i přesto, že se koncilních rozhovorů nedočkal. Zemřel roku 1962, kdy koncil začal.

Střetávání dialogů

Massignon se ovšem zabýval i židovstvím. Šířil pojem abrahámovské náboženství jako společné pojmenování pro "náboženství lásky" (křesťanství), "náboženství víry" (islám) a



"náboženství naděje" (židovství). Smíření mezi nimi se stalo dalším z jeho životních témat. Čtyřicet let po Massignonově smrti však není týdne, kdy by světové agentury nepřinesly zprávu o krvavých blízkovýchodních střetech židů a muslimů. Útok z jedné strany je interpretován jako odvěta za předchozí útok ze strany druhé. Naděje na smír v nedohlednu. To vztah židů a křesťanů prochází fází mírného optimismu. Obě skupiny se zabíjejí více v rámci svých komunit než navzájem. Atentáty v Severním Irsku a vražda izraelského premiéra Jicchaka Rabina se na konci uplynulého století staly mediálními symboly doby. V minulosti tomu přitom bylo přesně naopak. Zatímco židovsko-křesťanský dialog měl po dlouhá staletí podobu někdy velmi drsného monologu ze strany křesťanů, na muslimy si židé nemohli moc stěžovat. "Za arabského panství se vedlo židům všude daleko lépe nežli dříve za panství křesťanského," shrnul problém před více než třiceti lety vrchní rabin českých zemí Richard Feder.

Současný stav židovsko-křesťanského dialogu maně vystihují slova Federova nástupce rabína Karola Sidona, jemuž každoročně kardinál Miloslav Vlk posílá přání k Vánocům a Novému roku: "Pro mě ale jeho Vánoce nejsou svátkem. Já mu taky neposílám blahopřání k našemu Novému roku, je to náš Nový rok, ne jeho. Kardinál Vlk to myslí dobře, mě to těší, ale zároveň za tím vidím onen cílový křesťanský postoj, že jednou budeme všichni křesťané. Cílem židů ovšem není udělat ze všech lidí židy." Ano, obě strany chtějí dialog, ale každá by ho vedla jinak. Křesťané jaksi iniciativněji, židé zdrženlivěji. Ti první vnímají ty druhé jako starší bratry, velikonoční víra Ježíšových následovníků se historicky utvářela právě vymezením vůči židovství. Navíc křesťané vědí, že se mají židům za co omlouvat. Naproti tomu židé jsou - důvodně - přesvědčeni, že křesťané přes všechnu snahu dosud nezreflektovali svůj podíl na holokaustu (šoa). Misijní geny nejsou lidem synagogy vlastní a křesťanství jako takové je, až na výjimky, příliš neinspiruje. V historickém kontextu však toto dnešní střetávání dialogů představuje nesporný krok vpřed.

Je možné být věrným židem otevřeným evangeliu, a na druhé straně věrným křesťanem bytostně sdílejícím osud židů? "Jsem žid, který věří v Ježíše Krista," říkával o sobě pražský spisovatel Franz Werfel, autor románu Píseň o Bernadetě. "Přesto ale necítil tento spisovatel a básník potřebu odhazovat své židovství ani v občanském, ani v náboženském smyslu," připomíná pražský historik Oto Aleš Kukla, mimochodem katolík hluboce spjatý s údělem Izraele. "Podle Werfela je žid povinen zůstat tím, čím je. Přestoupí-li jen nějakým laciným způsobem ke křesťanství, aby si usnadnil situaci, stává se v zásadě zrádce: opouští slabé, pokořované, kteří byli potupně a bolestně vykázaní z dějin, zřiká se účasti na životě Božího lidu, který se protrpěl dějinami až po naše časy a konečně zrazuje tím vším i samotného Ježíše Krista. Žid, který uvěřil v Ježíše, má tím spíše vytrvat v židovském údělu," píše Kukla s tím, že i Ježíš zůstal po celý život věrný společenství židů.

Svoboda a náboženství

Mnohovrstevné ovlivňování provází vzájemný vztah světa a náboženství. Stěží bychom dnes měli Evropskou unii, kdyby se nesmířili do krve zneprátení katolíci a evangelíci. Ti by ovšem nepřekuli tak rychle meče v radlice, kdyby je k tomu zase nezačala tlačit liberální osvícenská společnost. Stěží by k nám dnes jezdilo tolik turistů, kdybychom neměli Prahu magickou. Praha magická je ale z velké části dílem křesťanské a židovské kultury, jejíž symbióze dali požehnání moudří panovníci. V moderních dějinách se přitom ukazuje jako zásadní vztah svobody a náboženství. Kde šly ruku v ruce, vládla tvůrčí stabilita, kde šly proti sobě, zadělávalo se na války. Názorně to dokládají Amerika a Evropa devatenáctého a první poloviny dvacátého století. Zatímco na starém kontinentu se svoboda ocitala v roli protináboženské provokatérky a náboženství v roli odpůrce drzé svobody, ve Spojených

státech splýval duch obou v jedno. "V Americe byli lidé přesvědčení, že jste-li věřící, jde vám o svobodu. A jde-li vám o svobodu, musíte stát za křesťanstvím nebo za judaismem. Z biblické myšlenky stvoření totiž plyne nezczitelná důstojnost každého člověka," poznamenává americký politolog Michael Novak.

Pravda, islám - na rozdíl od judaismu a křesťanství - takovýto důraz na individualitu nemá. Proto si tolik nerozumí s demokracií. V islámu náleží vláda Bohu, na Západě lidem. Svět koránu cítí sekularizaci jako hlazení proti srsti, ve světě bible se tatáž sekularizace stala trendem. Další vývoj? Půjde-li Západ cestou, která se bude líbit Bohu, o to snáz půjde islám cestou, která se bude líbit lidem, chtělo by se říct. Skutečnost je komplikovanější. Do hry totiž vstupuje nacionalismus. Izrael a Palestina neprožívají ani tak konflikt dvou náboženství (v životě většiny obyvatel obou zemí nehraje náboženství tak vyhraněnou roli) jako konflikt dvou nacionalismů: z jedné strany ještě nevyhlášeného Státu Palestina, z druhé strany již vyhlášeného Státu Izrael. Arabové padesát let vyhrožují, že zaženou židy do moře. Židé na oplátku Palestinci pohrdají. "Izraelci nechtějí ani na minutu uvažovat o situaci Arabů, protože jsou s nimi ve válce, a kdyby si dovolili pocítit k nim lítost, kdyby se s nimi ztotožnili, ohrozilo by je to," přiznává izraelský spisovatel David Grossman.

V takové situaci se muslimům těžko vnímá židovský důraz na individualitu a židům muslimský smysl pro kolektiv, zejména pro rodinu. Obě komunity jsou obrněny ve svých pravdách. Neslyší se. Politici můžou jednat až do němoty, nic nevyjednávají. Odnikud nikam se jde. Kdo ví, jestli ale právě tohle není ta pravá chvíle pro náboženství. "Zjistil jsem, že když přijdu do mešity a lidem v ní je jasné, že ctím islám jako hlubokou cestu k poznávání Božské přítomnosti, tak mě jsou ochotni přijmout, dokonce i v uprchlických táborech v Gaze, kde jsem sloužil jako voják," říká židovský novinář Josi Klein Halevi, který se dlouhá léta zabývá vztahem judaismu, křesťanství a islámu. Dva roky cestoval po mešitách v Gaze, na Západním břehu Jordánu, v Galileji i Jeruzalémě. "Lidé byli ochotni poslouchat, když jsem jim říkal jako sionista, že návrat židů na tato území byl Boží vůlí. Všichni s tím nesouhlasili, ale byli ochotni poslouchat. Jako věřící jsme schopni dosáhnout stupně porozumění, který je politickou cestou nedosažitelný."

Sňatek Východu a Západu

Svobodný občan, demokratická společnost, hmotný blahobyť, smělé technologie, vyléčené nemoci, člověk na Měsíci, sjednocující se Evropa. K takovým plodům dospěl židovsko-křesťanský Západ s využitím řecké filozofie a římského práva. Vedlejšími produkty nadějného vývoje jsou ovšem stres, rodina v krizi, příroda v krizi, zdrogované děti, v učebnicích dějepisu zdrcující kapitoly o dvou světových válkách. Lidé se bojí té třetí, jejichž konců raději nedomýšlet. Neorientují se v záplavě informací. Navzdory komunikačním možnostem jsou často sami. Zklamání politiky i osobními neúspěchy (v době kultu úspěchu) propadají pocitu, že nic nezmění, že je nikdo nebere vážně, že nejsou vůbec důležití. Jako by se - při všem pokroku - staly jejich erbovním znamením vykořenění a frustrace. Co jsme přehnali a co zanedbali? Co děláme špatně? Jedni doporučují zachovat trend a ve jménu zdravého rozumu trpělivě zlepšovat chod společnosti. Jiní upozorňují, že současné drama Západu je především dramatem jeho ateistického humanismu, který se chťe nechtě stává humanismem nelidským. Apelují přitom na návrat k domácím duchovním kořenům. Další si myslí, že domácí duchovní kořeny dnes už nestačí.

"Na Západě dominuje maskulinní aspekt - racionální, aktivní, agresivní síla mysli, zatímco na Východě převládá aspekt feminní - intuitivní, pasivní, soucítící síla mysli. Budoucnost světa závisí na "sňatku" těchto dvou aspektů lidské mysli - vědomí a nevědomí, rozumu a intuice,

aktivity a pasivity," tvrdí anglický benediktin Bede Griffiths, který prožil roky v Indii. "S judaismem a islámem má křesťanství společnou semitskou strukturu jazyka a myšlení; musí se ale naučit vidět tuto společnou tradici se všemi jejími jedinečnými hodnotami ve světle tradice orientální. Musí se naučit všemu, co jí může dát hinduismus, buddhismus, taoismus a konfucianismus," soudí Griffiths. Podle něho dnes Západ působí na Východ agresí vědy a techniky, vysávající člověka i přírodu. A právě východní pojetí Boha jako toho, kdo přebývá v člověku i přírodě, může být pro západní svět inspirující. Bůh Západu je totiž - v duchu semitského pojetí - Bohem transcendentním, Tvůrcem a Pánem, vládcem nad člověkem i přírodou.

Pohleď, Západane, do zrcadla Východu a pochopíš, co ti chybí, radí Griffiths. Podobně ty, východní člověče, považující často hmotný svět za iluzi: v zrcadle Západu můžeš objevit druhou polovinu své duše. Je ovšem možné, že člověk ani při usilovném pohledu do cizího zrcadla nic nepochopí a neobjeví. Třeba jako mladík, o němž v jedné ze svých knih vypráví indický jezuita Anthony de Mello: "Byl posedlý hledáním Pravdy, a tak opustil rodinu a přátele a vydal se na cestu. Procestoval mnoho zemí, plul mnoha oceány, vyšplhal na spoustu hor a celkem vzato prošel i mnoha těžkostmi a útrapami. Jednoho rána se probudil a zjistil, že mu je už sedmdesát pět a dosud Pravdu nenašel. A tak se s lítostí rozhodl ukončit hledání a vrátit se domů." Dlouho mu trvalo, než dorazil do rodného městečka. Když otevřel dveře svého stavení, našel tam - Pravdu. Trpělivě na něj čekala po celou dobu, co ji hledal jinde. "Pomohlo mu to bloudění Pravdu najít?" ptá se Mello a vzápětí si odpovídá: "Ne, ale díky němu ji poznal."

## 9. "Nový světový řád" a náboženství Tomáš Halík

Autorovi této studie bylo dopřáno v uplynulých deseti letech navštívit postupně všechny kontinenty naší planety a hovořit o současném stavu, ohroženích i nadějích lidstva s představiteli nejrozšířenějších světových náboženství a příslušníky mnoha různých kultur a ideových směrů. Vycházím-li z těchto zkušeností, musím říci, že to, co jsem směl poznat, v mnohém odpovídá teoriím Samuela Huntingtona. Jeho knihu *Sřet civilizací* vítám jako pronikavý a velmi inspirující pokus změnit stávající a dlouho nekriticky přebíraná paradigmatu vnímání stavu světa na prahu třetího tisíciletí.

Domnívám se, že označit Huntingtona za chmurného proroka nevyhnutelné globální války civilizací může jen povrchní čtenář jeho knihy či spíše ten, kdo se spokojuje s tím, co se o autorovi obvykle píše, aniž aby se dostatečně zabýval tím, co píše autor sám. Huntington se - kromě jiného - pokusil pouze naznačit jeden z možných scénářů budoucího vývoje, aby vyvážil rozšířenou iluzi naivního optimismu, zejména Fuykyamovu teorii o "konci dějin" a univerzálním vítězství západního liberalismu. Doufám s autorem, že k naplnění katastrofického scénáře střetu civilizací nakonec nedojde - avšak má-li jej lidstvo odvrátit, nestačí doufání samo. Je třeba odložit brýle, které ukazují svět pouze optikou západních hodnot a uvědomit si reálnou pluralitu "světů", konstituovaných rozdílnými kulturními a náboženskými východisky. Teprve pak můžeme hlouběji porozumět napětím, která, tu velmi drasticky, tu skrytě, probíhají pod povrchem dění, které jsme si zvykli označovat jako proces globalizace .

Globalizace je jen zdánlivě "zestejnění". Četl jsem s hrůzou nedávno názor jednoho předního českého politika, který v knize rozhovorů jásá nad americkými tričky čínských studentů, neboť v nich vidí účinnější nástroj pozápádnění a demokratizace Číny než je disidentská kultura. Pokud si zmíněný politik pouze nepřímou neléčí své morální komplexy z konfrontace s českým kulturním disentem a to, co s takovou razancí prohlašuje, míní opravdu vážně, pak by jemu a podobně smýšlejícím mohla právě četba Huntingtonovy knihy ukázat, jak povrchní a naivní jsou taková očekávání. Sdílené symboly, pocházející z komerce Západu, získávají v různých kulturních kontextech zcela odlišný význam, modernizace neznamená nutně pozápádnění a už vůbec ne převzetí západních politických principů. (V přednášce na Newyorské univerzitě v Buenos Aires v prosinci 2000 ilustroval P. L. Berger toto přeznačení významu západních produktů v asijském prostředí vtipným příkladem: biftek v nedávno otevřených MacDonalдовых restauracích v Číně neznamená jako v USA "fast food", rychle konzumované jídlo; Číňané ho dlouze vychutnávají jako svého druhu posvátný pokrm, "mystickou participací" na vzdálené cizí kultuře. Čína podobně jako Japonsko dokázaly po tisíciletí vstřebávat cizí ideové, technické i politické projekty a důkladně je asimilovat, aniž by se tím zpochybnila jejich národní kulturní identita. Huntington správně poukazuje na to, že vlny módy a nadšení pro různé importy mezi Západem a Východem probíhaly po staletí, aniž by to překlenulo hradby civilizační rozdílnosti a na adresu těch, kdo nyní očekávají kulturní a politické pozápádnění Asie prostřednictvím módního spotřebního zboží ze Západu uvádí podobný příklad jako Berger: "Podstatou západní civilizace je Magna Charta a ne Magna Mac. A skutečnost, že si příslušníci nezápadní kultury mohou pochutnávat na Big Macu, ještě neznamená, že by přijímali i Chartu." S.Huntington, *Sřet civilizací*, str. 54)

Modernizace nesporně přispěla ke kolapsu komunismu v Evropě, svobodný trh zboží a idejí, ekonomická globalizace a rozvoj komunikační techniky vytvořily klima, v němž strnulé ekonomiky státního plánování a režimy, založené na cenzuře myšlenek nemohly přežít. Avšak

očekávání, že stejný civilizační - a především ekonomický - mechanismus vytvoří takřka automaticky na troskách komunismu dobře fungující svobodnou společnost se nepotvrdilo. Tak jako socializace výrobních prostředků nestvořila slibovaného nového socialistického supermana, tak ani jejich privatizace nezplodila zodpovědného, podnikavého, tvůrčího a iniciativního člověka; tento ekonomický determinismus ať v marxisticky červeném či paleoliberalně modrém dresu osudově podcenil právě onu morálně-kulturní komponentu společenského dění, jejíž rostoucí důležitost je si Huntington dobře vědom. Škoda, že Huntington nemohl při své procházce současným světem věnovat větší pozornost také oné "karikatuře Západu", která se vytvořila v některých oblastech postkomunistického světa namísto slibovaného "standardního kapitalismu." (Bylo by jistě zajímavé ve světle jeho teorie zvážit, nakolik neúspěchy "transformace" souvisejí s tím, že zde byla během komunismu silně narušena a později znovu ignorována vazba na základní duchovní hodnoty západní civilizace.)

Usilujeme-li dnes překročit zastaralá paradigmaty z dob studené války a vytvořit systém, který by navazoval na to nejdynamičtější ze západní kultury, do níž svými kořeny patříme a zároveň byl schopen vidět i limity Západu a komunikovat bez kulturních předsudků s ostatními civilizačními okruhy, pak nám Huntingtonova kniha k tomu poskytuje mnoho inspirací. Huntington oceňuje jedinečnost Západu a hájí jeho hodnoty, aniž by ovšem zakrýval či bagatelizoval současnou stagnaci Západu a aniž by přejímal arogantní a naivní představu, že západní cesta je univerzálně platná a víceméně snadno aplikovatelná v jakémkoliv kulturním prostředí, aniž by spoléhal na pokrok, který údajně hýbe dějinami a pracuje pro nás. Vůči tomuto comtovskému či hegelovsko-marxistickému schématu, jehož počátky můžeme rozeznat už v aplikaci trojičního dogmatu na dějiny u Jáchyma z Fiore a jehož zatím poslední verzi byla právě Fukuyamova vize planetárního vítězství liberalismu, je Huntington zcela svobodný. Vývojový optimismus však nenahrazuje kulturním pesimismem, jak se zdá čtenářům, kteří zřejmě neumějí překročit šablonu tohoto zdánlivého dilematu, nýbrž schopností pluralistického přístupu: sleduje nejen pluralitu civilizačních okruhů, ale též pluralitu prvků, které ovlivňují světové dění.

Kromě varování před možným střetem civilizací však Huntingtonova kniha naznačuje - byť hlouběji neanalyzuje - další tíživý problém současnosti, a tím je potřeba nové sebereflexe Západu. Politické ideologie devatenáctého století, ať už marxismus nebo klasický liberalismus a ekonomické a politické koncepty z nich vycházející se ukazují jako naprosto nedostatečné tváří v tvář problémům 21. století. (Např. nový předseda konzervativní strany nedávno v BBC jasně deklaroval, že "thatcherismus" považuje za dobrý koncept osmdesátých let, který však už absolutně nelze uplatňovat v soudobé ekonomické a politické situaci.)

Po zániku "druhého světa" stojí někdejší "první" i "třetí svět" před nutností nově se definovat a nově hledat i vzájemný poměr (například vztahy USA a řady islámských zemí silně poznamenala absence společného nepřítele, Sovětského svazu). Radikální islám se pokouší nabídnout "společný jazyk" mnoha zemím dřívějšího třetího světa a také nemalé části "čtvrtého světa", totiž lidem sociálně slabým - zejména uprchlíkům a zahraničním dělníkům - uprostřed bohatých zemí Západu. Pro Západ - kromě jiného v souvislosti s rozšířením západních politických, ekonomických a vojenských struktur o země bývalého sovětského bloku a nyní v konfrontaci s radikálním islamismem - se stává závažnou otázkou, co je a co bude "společnou řečí", společnou hodnotovou bází dnešního Západu. Západ se příliš dlouho definoval negativně, anti-komunisticky; nyní však tato pomůcka k sebepochopení přestala být aktuální, studená válka skončila. Jsme právě svědky toho, jak se Západ vyrovnává s pokusem přenést studenoválečnické schéma bipolárního vidění světa na nový objekt,

"islámský terorismus". Podobným nebezpečím - jak správně ukazuje Huntington (Srov. Huntington S., Střet civilizací, str. 388)- je snaha některých kruhů na Západě, zejména v USA, spojit "multikulturalismus doma" s "univerzalismem ve světě", upustit od hledání a posilování kulturní identity Západu a nerespektovat svébytnost odlišných kultur, chtít "svět připodobnit Americe a Ameriku připodobnit světu". Domnívám se, že v této době je Huntingtonova kniha cenná nikoliv především tím, že jasně a přímě předem upozorňovala na možný střet s islámským radikalismem, nýbrž že umožňuje vykročit z primitivního bipolárního schématu, laciné relativizace vlastních hodnot a "kulturního imperialismu" k daleko diferencovanějšímu obrazu současného světa, daleko zodpovědnějšímu přístupu k vlastnímu kulturnímu dědictví a daleko citlivějšímu vnímání a respektování odlišných společností.

•

Jako religionista a sociolog náboženství zejména oceňuji pozornost, kterou Huntington věnoval úloze náboženství nejen při formování jednotlivých civilizačních okruhů v minulosti, nýbrž i současným a v budoucnosti očekávaným politicko-kulturním důsledkům celosvětového oživení náboženství na konci dvacátého století. I o "nejsekularizovanější oblasti planety" - Švédsku - tvrdí, že mu nelze porozumět bez přihlídnutí k luteránským kořenům nejdůležitějších švédských institucí. Huntington si pozorně všimá rozdílného působení náboženství na současné mezinárodně-politické scéně: registruje nejen nárůst náboženského fundamentalismu a jeho roli při zostřování národnostních, sociálních a civilizačních napětí, nýbrž i role náboženství a náboženských institucí (zejména katolické církve) při přechodu od (pravicových i levicových) autoritativních režimů k demokracii - jmenujme např. Filipíny, Chile, Španělsko, Polsko.

Předpoklad zastánců "sekularismu" - to jest určité ideologické interpretace sociologických studií o měnící se roli náboženství během modernizace - že náboženství se přesune z veřejné sféry do oblasti soukromého života, je vyvrácen globální realitou dnešního světa. Náboženství se na celé planetě masivně, byť velmi odlišným způsobem, vracejí v posledním čtvrtstoletí rostoucí měrou do veřejného a politického života - od muslimských radikálů přes americké evangelikány, od hinduistů v Indii po konzervativní judaismus v Izraeli, od "náboženského nacionalismu" v Africe po teology osvobození v Latinské Americe, od křesťanských aktivistů za lidská práva po nábožensky motivovaná ekologická hnutí atd., atd. V analýzách a prognózách předních sociologů a politologů jasně převládá názor, že role "náboženského faktoru" bude jednak růst, jednak se značně měnit. (Huntington se kromě jiných autorů odvolává na analýzy francouzského sociologa Gillesa Kepela Boží pomsta /La revanche de Dieu/)

Bude mít také naprosto rozdílnou podobu: Náboženské elementy v politice nalezneme na straně demokracie i autoritativních režimů, pravice i levice, v tradičních politických strukturách (státu a stranách) i v politických entitách "nové generace", v nových sociálních hnutích a iniciativách. Navíc často lze oddané věřící téhož náboženství nebo téže církve nalézt ve zcela odlišných, ba nepřátelských politických seskupeních.

Odpoutejme se však od Huntingtonovy knihy a zamysleme se chvíli nad tímto tématem ve světle aktuálních debat o měnícím se vztahu náboženství a politiky. Chápejme to jako pokus vykročit směrem, kterým se Huntington nevydal, zřejmě proto, aby nezeslabil apelativní charakter svých analýz - směrem hledání pozitivního východiska ze současné napjaté situace.

Samozřejmě, že v popředí těchto debat je dnes otázka nábožensky motivovaného terorismu a možnosti aplikovat demokratické principy, vyrostlé na půdě civilizace, vyrostlé z judeo-křesťanských a antických kořenů a prošlé osvícenectvím, do prostředí, tvarovaného odlišnou náboženskou kulturou. Zároveň však sílí hlasy, volající po potřebě nově promyslet vztah mezi oblastí politickou a náboženskou. Podobně jako problém sebepochopení Západu nadlouho zmrazila a simplifikovala schémata studené války, tak problém vztahu náboženství a politiky - ovšem po dobu podstatně delší - zůstal vězet ve všeobecně sdíleném schématu "oddělení církve a státu". Mnohé dnešní debaty a publikace k tématu "náboženství a politika" mají jedno společné: začínají konstatováním, že osvícenské paradigma "oddělení církve od státu" je zcela překonané. (Samozřejmě nejde o zpochybnění mnoha osvědčených praktických právních a politických zásad, chránících vzájemné nevměšování a nesměšování státních a církevních institucí a už vůbec ne o nějaký návrat do středověku, nýbrž o zjištění, že - jak si ukážeme - ve vztahu náboženství a politiky jde ještě o něco jiného než o "vztah církve a státu".)

Odmítnutí zásady "oddělení církve od státu" jakožto již nevyhovujícího paradigmatu vnímání náboženství a politiky je nesené několika závažnými argumenty. Tento koncept byl dějinně podmíněným nástrojem obrany státní sféry vůči nebezpečí dominance mocné církve, a zároveň i obranou svobody náboženství před státními zásahy. Vyrostl ze středověkých zápasů mezi papežskou a císařskou mocí a jako odpověď na náboženské války sedmnáctého století a snahy absolutistických monarchů diktovat víru svým poddaným, k nimž se pak pokusily vrátit hlavně komunistické diktatury; ve své době měl jistě plné oprávnění. Obě tato nebezpečí - dominance církve nad státem a státu nad církvemi - jsou dnes v demokratickém systému v celém euroatlantickém prostoru dávno vyloučena. Představa, že by dnešní křesťanské církve mohly či chtěly mocensky ohrožovat suverenitu státu a vrátit politické poměry někam před Francouzskou revoluci je směšná. (S nostalgií po premoderní situaci mohou přijít snad jen obskurantní skupinky, které nemají šanci se prosadit ani ve státě, ani v církvích hlavního proudu.) Na druhé straně náboženská svoboda je v právní kultuře demokratického státu jasně zakotvena a garantována jako jedno ze základních lidských práv.

Ale ani na vztahu státu k ostatním náboženstvím tento model nelze aplikovat - už proto, že v těchto náboženstvích neexistují "církve" (pokud například někdo vnímá islám jako nějakou "církvev" a představitele "ulama" jako "kněze", jen z neznalosti aplikuje kategorie z jiné kultury). Zde je i sekulární západ v zajetí "klerikálního" omylu osvícenců, kteří osudově zkruslili vztah Evropanů k neevropským duchovním tradicím, protože na ně příliš přenášeli schémata, na která byli zvyklí v křesťanském prostředí.

Hlavní námitka je však tato: pojem "církvev" dávno nezachycuje pestrou realitu náboženského života dneška, stejně jako "stát" není vyčerpávajícím ani nejvýstižnějším označením politické reality; pojem "oddělení" - separace, izolace zní v době globalizace, propojující nejrůznější sektory života, zcela absurdně a zastarale. Doba, kdy téma náboženství a politika bylo možné zjednodušit na vztah dvou instituce - církve, mající monopol na náboženství a stát, mající monopol na politický život, už dávno skončila.

Dynamika dnešního náboženského života se zdaleka nevyčerpává v rámci "církvev" či církvev, zvláště chápeme-li toto slovo právnicky jako označení institucionální stránky společenství věřících. Je nesená především množstvím nových duchovních proudů, kterým neporozumíme, pokud je opět budeme chápat jen institucionálně a razit pro ně zavádějící pojem "seky" či neutrálnější označení "náboženské společnosti". K velmi vlivným a perspektivním náboženským uskupením patří totiž například ta, která si vůbec netvoří členskou základnu a institucionální struktury, nýbrž orientují se na působení v médiích, zejména v "cyberspace"

internetu. (V oblasti ovlivňování myšlení a chování lidí mají média bezkonkurenční a stále rostoucí úlohu. Kde se vývoj ve světě ubírá cestou politické, hospodářské a kulturní demokracie, to znamená svobodné soutěže a volného trhu zboží, politických programů a idejí, tam bude stále růst role "veřejného mínění", převládajícího vkusu, mentality, orientací a nálad. Právě tuto oblast primárně spoluutvářejí média. Nakolik se šíří a zkvalitňuje demokracie, natolik se stává nepřipustnou dominance státu, politických stran nebo určité církve v médiích; jedním z ukazatelů kvality demokracie a zralosti občanské společnosti je i odhodlání bránit svobodu veřejnoprávních médií před politickou a ideologickou manipulací. Politické i církevní instituce vstupují v demokratických společnostech do mediálního prostoru spíše reprezentovány osobnostmi, které mají co sdělit a které respektují pravidla veřejné demokratické diskuse než podle nějakých složitých klíčů "poměrnosti", ovšem vynořuje se řada etických, politických a ekonomicko-právních otázek, spojených s působením médií ve svobodné společnosti.)

V nezadržitelném procesu globalizace slábne rovněž role národního státu. Občanskou společnost dnes už zdaleka nereprezentují tak silně jako před sto lety klasické instituce - stát, politické strany, odborové organizace. Budoucnost zřejmě i zde patří ve větší míře sociálním hnutím a mezinárodní síti nevládních organizací všeho druhu. Nemylme se ovšem: církve, stát, politické strany, odbory apod. zřejmě nezmizí, jejich místo je - přinejmenším v dohlédnutelné budoucnosti - nezastupitelné. Velmi silně však zeslábla jejich "socializační role": nemají zdaleka takový význam pro předávání hodnot, vytváření "společného jazyka" a ovlivňování stylu života a myšlení jako dříve. (Je příznačné, že vznik moderních národních států a "zcírkevnění víry" spadá do stejné doby a jde ruku v ruce se sekularizací. Podle některých sociologů a historiků sekularizace, změna sociální role náboženství, úzce souvisí s nacionalismem, vznikem národních států a propojování víry s emancipujícím se národem - v Anglii, v Čechách, v Německu.. Konfesijní rozdělení křesťanství vedlo k zdůraznění úlohy církve a církevních struktur v náboženském životě (zejména v protireformním katolictví). Toto rozštěpení a jeho drastické vyústění do náboženských válek vedlo zároveň elitu evropských intelektuálů počínaje Erasmem Rotterdamským k vytváření "třetího proudu" křesťanství mimo svářící se konfese a k postupnému odpoutávání od tradičního církevního křesťanství vůbec, které vyvrcholilo v osvícenství.)

•

Pokud při přemýšlení o politice a náboženství odložíme zastaralá schémata a uvědomíme si, že v obou oblastech slábne význam kdysi monopolních institucí, státu a církve, povšimneme si, že politický i náboženský život dynamicky pulsuje v politicko-sociálních i náboženských hnutích a seskupeních, které tu působí uvnitř struktur států a církví, tu mimo ně. Typické pro ně je, že přesahují tyto struktury, aniž by je nepřátelsky negovaly, a také skutečnost, že se stávají mezinárodními a ekumenickými. Do napětí s představiteli státních či stranických nebo církevních struktur se dostávají jen tehdy, když tyto struktury buď byrokraticky zbytní nebo se příliš ohlížejí po minulosti a znovu se snaží monopolizovat si politický či náboženský prostor, když se stávají "fundamentalistickými".

Zdá se, že je možné rozlišit tři etapy rozvoje nových politických i náboženských jevů: "dětskou", kdy si nedovedly představit jiný prostor existence než etablované státní a církevní struktury, "adolescentní", kdy se vyčerpávaly bojem proti těmto strukturám nebo zakládáním konkurenčních struktur stejného typu (nových politických stran, náboženských uskupení typu "sekty") a "dospělou", kdy jejich působnost překračuje hranice národních států a jednotlivých



církví, kdy však dovedou působit zároveň i v jejich rámci a spolupracovat s nimi na partnerštvější rovině.

Bude velmi zajímavé sledovat vztahy mezi novými sociálními a náboženskými hnutími a iniciativami. Tyto rostoucí novotvary občanské společnosti mají jistě různou kvalitu a různý stupeň zralosti. Existují mezinárodní iniciativy typu Amnesty International, Lékaři bez hranic a tisíce jiných, kterým podobně jako náboženským hnutím typu Archa (podporující spolužití zdravých a mentálně postižených), San Egidio (pečující o sociálně slabé, ale též o mezináboženský dialog a mírové řešení konfliktů), Pax Christi apod., které se těší právem celosvětovému respektu. Není ovšem možné přehlédnout, že některá "nová hnutí" jak v politice, tak v náboženství mají velmi problematické rysy - občas esoterický, sektářský, někdy extrémistický a fanatický charakter, zejména tehdy, když naráží na silné předsudky a represe, když se začnou chápat jako ublížená menšina a zejména když už rezignují na uznání většinovou společností. Pokud politické (státní či stranické) a církevní struktury, tedy instituce, nesoucí často určitý koncentrát "dějinné paměti", tradice a zkušenosti, jsou schopny tato nová hnutí do určité míry integrovat, aniž by zničily jejich svéráz a charisma, nebo s nimi alespoň vstřícně komunikovat, mohou z toho profitovat všechny strany. Existuje mnoho pozitivních příkladů z prostředí, kde se občanské a náboženské iniciativy dokázaly na lokální, národní či mezinárodní úrovni spojit a pozitivně ovlivnily zrání občanské společnosti, nutného podloží demokratického systému. Mnohá nová náboženská hnutí existují a působí s plnou svobodou uvnitř tradičních církví a mnohé občanské iniciativy jsou důležitým partnerem státních orgánů a politických stran. V některých případech - vzpomeňme na vznik a zrání polského hnutí Solidarita - dokázala souhra občanských a náboženských iniciativ, církevních představitelů a politických aktivistů radikálně pozitivně změnit politický systém v zemi s enormním mezinárodním dopadem. V jiných případech - mám před očima zkušenosti z USA i z Británie - je tato souhra přirozenou součástí demokratické kultury.

Zdá se, že při řešení dvou velkých politických úkolů, před nimiž stojí euroatlantická civilizace - posilování duchovně-kulturní stránky evropského integračního procesu a hledání nového sebeepochopení Západu v rámci změněné geopolitické rovnováhy a tváří v tvář výzvám islámského radikalismu - bude téma nového vztahu nábožensko-morální a politicko-ekonomické dimenze demokratické společnosti výsostně důležité. V říjnu 2001 zazněla na pražské konferenci Forum 2000 výzva k větší vzájemné spolupráci mezi náboženstvími a k stálému dialogu mezi náboženskými představiteli a těmi, kdo primárně utvářejí politickou, ekonomickou a vědecko-kulturní realitu dnešního světa. V lednu 2002 se vůle k spolupráci projevila na dalším celosvětovém mezináboženském modlitebním setkání v Assisi. Také Huntingtonova kniha končí vyznáním autorova přesvědčení, že "Budoucnost míru i Civilizace závisí na porozumění a kooperaci mezi politickými, duchovními a intelektuálními vůdci hlavních světových civilizací" (Huntington, c.d. str. 393)

Pokud upustíme od naivního ztotožňování svého pohledu na svět s něčím, co má bez dalších diskusí univerzální platnost - what is universalism for the West is imperialism for the rest, ("To, co Západ považuje za univerzální, považují ostatní za západní; co Západ považuje za příznivou globální integraci, Nezápad odmítá jako zločinný západní imperialismus", Huntington, c.d., str. 64) upozorňuje nás Huntington - a uvědomíme si reálnou pluralitu civilizací a potenciální hrozbu konfliktů s ní spojenou, pak možná o to více budeme usilovat přes všechny obtíže o vzájemný dialog, respekt, sdílení.

- KONEC SBORNÍKU -