

“Střet civilizací” ve světle vědeckého výzkumu

Miloš Mendel

in: Střet civilizací? Dominance Západu, nebo dialog světových kultur? Praha 2002

Huntingtonův “střet civilizací” je vědecký pseudoproblém. 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 vytříbeným 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 bylo 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”, nebyvalá démonizace

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 vizí 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 nespécifikované 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 vykázat 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. Sřet 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, konfucianské, 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 multidisciplinární 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 intelektuálské 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 Huntigtonovy hypotézy spočívá v nevyjasněnosti základních pojmů a nesystémovém tčkání mezi různými společenskovědními 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 Huntigton 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 zředeny 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 paradigmatickým termínem. 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 pseudoproblém, 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 jejích 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 nejobecnější 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 nepředěje 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 zřetelné 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 totému 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 nezánikly. 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 neuvěřitelným 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 pravoslavií”. (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 mýlí, 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 vhled. 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 jednotlích 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 strašší a už v antice představoval historický a sociálně psychologický projev kolektivního egocentrismu. Byli to staří Řekové, kdo ve snaze o ideovou a psychologickou sebeidentifikaci vytvořil “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 zkratkou, 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 patrně 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 Slovany 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 Pekingmu 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 nezmožnil ani princip proletářského internacionalismu. Podobně i vztahy mezi ostatními subjekty tohoto paradigmatu v dějinách byly 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 základen". (kniha, s. 283)

Islámská civilizace Cosi 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, Mali 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 vlažnější 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 sítím sdělovacích prostředků. Skutečný "žitý" islám, to je bezbřehý prostor sufismu (islámské mystiky) a nejrůznějších lokálních variant lidového prožívání víry, počínaje místními kulty světců a konče uctíváním stromů a studní ve jméno 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, OOP, 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 hroutícímu 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 pocíťovaný 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. Vyplyývá 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 džín 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 neuhu 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.